

# **[A] Czym jest anarchizm?**

Kolektyw Edytorski Anarchistycznego FAQ — The Anarchist  
FAQ Editorial Collective

# Spis treści

<b>A.1. Co to jest anarchizm?</b>	<b>7</b>
A.1.1. Co znaczy słowo „anarchia”?	8
A.1.2. Co znaczy słowo „anarchizm”?	10
A.1.3. Dlaczego anarchizm zwany jest także libertariańskim socjalizmem?	11
A.1.4. Czy anarchiści to socjaliści?	13
A.1.5. Skąd się wziął anarchizm?	17
<b>A.2 Za czym się opowiada anarchizm?</b>	<b>20</b>
A.2.1. Jaka jest istota anarchizmu?	22
A.2.2. Dlaczego anarchiści kładą szczególny nacisk na wolność?	23
A.2.3. Czy anarchiści popierają organizowanie się?	25
A.2.4. Czy anarchiści sprzyjają ”absolutnej” wolności?	27
A.2.5. Dlaczego anarchiści opowiadają się za równością?	27
A.2.6. Dlaczego solidarność jest tak ważna dla anarchistów?	30
A.2.7. Dlaczego anarchiści domagają się wyzwolenia osobistego?	32
A.2.8. Czy można być anarchistą bez zwalczania hierarchii?	35
A.2.9. Jakiego rodzaju społeczeństwo jest pożądane przez anarchistów?	38
A.2.10. Jakie osiągnięcia przyniesie zniesienie hierarchii i co będzie ono oznaczało?	41
A.2.11. Dlaczego większość anarchistów popiera demokrację bezpośrednią?	42
A.2.12. Czy konsensus jest alternatywą wobec demokracji bezpośredniej?	46
A.2.13. Czy anarchiści to indywidualiści, czy też kolektywiści?	48
A.2.14. Dlaczego dobrowolność nie wystarcza?	50
A.2.15. A co z ”ludzką naturą”?	52
A.2.16. Czy anarchizm wymaga ”doskonałych” ludzi do swego funkcjonowania?	54
A.2.17. Czy na to, aby wolne społeczeństwo mogło się sprawdzić, większość ludzi nie jest za głupia?	56
A.2.18. Czy anarchiści popierają terroryzm?	57
A.2.19. Jakie poglądy etyczne wyznają anarchiści?	61
A.2.20. Dlaczego większość anarchistów to ateści?	66
<b>A.3 Jakie są rodzaje anarchizmu?</b>	<b>71</b>
A.3.1. Na czym polegają różnice między anarchoindywidualistami a społecznymi anarchistami?	72
A.3.2. Czy istnieją różne rodzaje społecznego anarchizmu?	79
A.3.3. Jakie rodzaje Zielonego anarchizmu można wyróżnić?	83

A.3.4. Czy anarchizm ma charakter pacyfistyczny? . . . . .	87
A.3.5. Czym jest anarcha-feminizm? . . . . .	91
A.3.6. Czym jest anarchizm kulturalny? . . . . .	99
A.3.7. Czy istnieją religijni anarchiści? . . . . .	100
A.3.8. Co to jest "anarchizm bezprzymiotnikowy"? . . . . .	105
A.3.9. Co to jest anarcho-prymitywizm? . . . . .	108
<b>A.4. Jacy są główni myśliciele anarchistyczni?</b>	<b>117</b>
A.4.1. Czy istnieją jacyś myśliciele bliscy anarchizmowi? . . . . .	126
A.4.2. Czy istnieją jacyś myśliciele liberalni bliscy anarchizmowi? . . . . .	130
A.4.3. Czy istnieją jacyś myśliciele socjalistyczni bliscy anarchizmowi? . . . . .	135
A.4.4. Czy istnieją jacyś myśliciele marksistowsy bliscy anarchizmowi? . . . . .	137
<b>A.5. Jakie można podać przykłady "anarchii w działaniu"?</b>	<b>143</b>
A.5.1. Komuna Paryska . . . . .	145
A.5.2. Męczennicy z Haymarket . . . . .	148
A.5.3. Budowa syndykalistycznych związków zawodowych . . . . .	152
A.5.4. Anarchiści podczas rewolucji rosyjskiej . . . . .	153
A.5.5. Rola anarchistów w okupacji włoskich fabryk . . . . .	165
A.5.6. Anarchizm a rewolucja hiszpańska . . . . .	174
A.5.7. Majowo-czerwcowy bunt we Francji, 1968 rok . . . . .	177

Nowoczesna cywilizacja stoi wobec trzech kryzysów, mogących doprowadzić do katastrofy:

1. załamania się społeczeństwa (pod tą skrótową nazwą rozumiemy narastające odsetki ubóstwa, bezdomności, przestępstw, przemocy, wyobcowania, nadużywania narkotyków i alkoholu, społecznej izolacji, politycznej apatii, odczłowieczenia, upadek społecznych struktur samopomocy i wzajemnej pomocy itd.);
2. zniszczenia wrażliwych ekosystemów planety, od których zależą wszystkie złożone formy życia; oraz
3. rozbudowywania broni masowego rażenia, szczególnie broni jądrowej.

Ortodoksyjna opinia, włączając w to oficjalnych "ekspertów", główne media i polityków, na ogół traktuje te zagrożenia rozdzielnie, przypisując każdemu swoje własne przyczyny, i dlatego próbując zaradzić mu przy pomocy cząstkowych metod, w odosobnieniu od dwu pozostałych. Lecz, oczywiście, to "ortodoksyjne" podejście nie sprawdza się, skoro omawiane problemy przedstawiają się coraz gorzej. Jeśli wkrótce nie zastosujemy jakiegoś lepszego sposobu, bez wątpienia doprowadzi nas to do katastrofy, albo wskutek wojennej zagłady, albo ekologicznego Armagedonu, albo zejścia do poziomu miejskich dzikusów – albo też wszystkich trzech przyczyn.

Anarchizm proponuje jednolity i spójny sposób zrozumienia tych trzech kryzysów, poprzez sprowadzenie ich przyczyn do wspólnego źródła. Tym źródłem jest zasada **władzy hierarchicznej**, która stanowi podstawę głównych instytucji wszystkich "cywilizowanych" społeczeństw, czy to kapitalistycznych, czy też "komunistycznych". Anarchistyczna analiza wyprowadzana jest więc z faktu, że wszystkie nasze główne instytucje występują w formie hierarchii, czyli organizacji skupiających władzę na szczycie struktury piramidalnej. Przykładem mogą być tutaj przedsiębiorstwa, administracje rządowe, armie, partie polityczne, zrzeszenia religijne, uniwersytety itd. Prowadzimy następnie naszą analizę dalej, aby pokazać, jak przyrodzone takim hierarchiom autorytarne więzi ujemnie wpływają na jednostki, ich społeczeństwo i kulturę. W pierwszej części tych FAQ (**sekcje A - E**) przedstawimy anarchistyczną analizę władzy hierarchicznej i jej niekorzystne skutki ze szczegółami.

Nie powinno się jednak sądzić, że anarchizm to tylko krytyka nowoczesnej cywilizacji, jedynie "negatywna" czy "destruktywna". Bowiem anarchizm jest czymś dużo więcej. Po pierwsze, jest także propozycją wolnego społeczeństwa. Emma Goldman wyraziła coś, co można by nazwać "anarchistyczną kwestią" w następujących słowach: *"Problem, przed którym stajemy dzisiaj... polega na tym, jak pozostać samym sobą i do tego w jedności z innymi, wczuwać się głęboko we wszystkie ludzkie istoty i wciąż utrzymywać swoje cechy charakterystyczne"* [**Mówi czerwona Emma**]. Innymi słowy, jak można by stworzyć społeczeństwo, w którym zostaną zrealizowane możliwości każdej jednostki, ale nie cudzym kosztem? Ażeby to osiągnąć, anarchiści wyobrażają sobie społeczeństwo, w którym, zamiast kontroli "odgórnie w dół" poprzez hierarchiczne struktury scentralizowanej władzy, sprawy ludzkości będą

"rozstrzygane przez jednostki lub dobrowolne stowarzyszenia" [Ben Tucker, **Zapiski anarchi-  
sty**]. Późniejsze sekcje FAQ (I oraz J) opiszą pozytywne propozycje anarchizmu, jak organi-  
zować społeczeństwo w ten właśnie sposób, "oddolnie w górę". Ale coś z konstruktywnego  
rdzenia anarchizmu zobaczycie nawet we wcześniejszych sekcjach.

Jak Clifford Harper elegancko to wyłożył, "Podobnie jak wszystkie wielkie idee, anarchizm  
jest pięknie prosty, kiedy dojdzie się do sedna sprawy – ludzkim istotom jest najlepiej, kiedy żyją  
bez władzy, decydując o swoich sprawach między sobą, a nie otrzymując rozkazy". [**Anarchia: Ob-  
razowy przewodnik**]. Z powodu swojego pragnienia maksymalizacji osobistej i przez to  
społecznej wolności, anarchiści życzą sobie rozmontowania wszystkich instytucji, które  
uciskają ludzi:

"Wspólne wszystkim anarchistom jest pragnienie uwolnienia społeczeństwa od wszystkich znie-  
walających politycznych i społecznych instytucji, które stają na drodze rozwoju wolnej ludzkości"  
[Rudolf Rocker, **Anarcho-syndykalizm**]

Jak zobaczymy, wszystkimi tymi instytucjami są hierarchie, a ich represyjna natura wy-  
rasta bezpośrednio z ich hierarchicznych form.

Anarchizm jest społeczno-ekonomiczną i polityczną teorią, ale nie ideologią. Różnica  
jest **bardzo** ważna. Zasadniczo, teoria oznacza, że posiadamy idee; ideologia oznacza, że  
idee posiadają nas. Anarchizm jest ogółem pewnych idei, ale są one giętkie, w ciągłym  
stanie ewolucji i nieustannych zmian, otwarte na modyfikację w świetle nowych danych.  
Podobnie jak społeczeństwo zmienia i rozwija się, tak samo dzieje się z anarchizmem. Ide-  
ologia, przeciwnie, jest zestawem "ustalonych" idei, w które ludzie wierzą bez zastrzeżeń,  
zazwyczaj ignorując rzeczywistość lub "zmieniając" ją, tak, żeby została dopasowana do  
ideologii, która jest (z samej swojej definicji) prawidłowa. Wszystkie takie "sztywne" idee  
są źródłem tyranii i sprzeczności, prowadząc do prób dostosowania każdego człowieka do  
Madejowego łoża. Jest to prawdą niezależnie od tego, o jakiej ideologii mówimy – lenini-  
zmie, obiektywizmie, "libertarianizmie", czy jakiegokolwiek innej – wszystkie będą miały  
ten sam skutek: zniszczenie rzeczywistych osób ludzkich w imię doktryny, zazwyczaj słu-  
żącej interesom jakiejś rządzącej elity. Lub, jak to przedstawia Michaił Bakunin:

"Aż dotąd cała historia ludzkości stanowi jedynie ciągłą i krwawą ofiarę z milionów nieszczęsnych  
istot ludzkich na cześć jakichś bezlitosnych abstrakcji – Boga, kraju, władzy państwowej, godności  
narodowej, praw historycznych, prawa sądowego, wolności politycznej, dobra publicznego".

Dogmaty są statyczne i trupie w swojej sztywności, często są dziełem jakiegoś martwego  
religijnego lub świeckiego "proroka", którego następcy czczą (lub jego idee) jako bóstwo,  
niezmienne niczym kamień. Anarchiści chcą pogrzebać martwych, aby żywi mogli szczę-  
śliwie żyć dalej. Żywi powinni rządzić umarłymi, nie na odwrót. Ideologie stanowią kres  
krytycznego myślenia i w konsekwencji wolności, dostarczając księgę praw i "odpowiedzi",  
która zwalnia nas z "ciężaru" samodzielnego myślenia.

Tworząc te FAQ o anarchizmie nie mieliśmy zamiaru dawać Wam "poprawnych" odpo-  
wiedzi czy nowej księgi praw. Wyjaśnimy trochę, czym był anarchizm w przeszłości, ale  
bardziej skupimy się na jego nowoczesnych formach, oraz na tym, dlaczego **my** jesteśmy  
anarchistami dzisiaj. FAQ jest próbą sprowokowania myślenia i analizy z Waszej strony.  
Jeśli szukacie nowej ideologii, to przepraszamy, ale anarchizm jest nie dla Was.

Jakkolwiek anarchiści próbują być realistyczni i praktyczni, nie jesteśmy "rozsądnymi" ludźmi. "Rozsądni" ludzie bezkrytycznie przyjmują to, co "specjaliści" i "autorytety" podają im jako prawdę, a więc na zawsze pozostaną niewolnikami! Anarchiści wiedzą, że, jak to napisał Bakunin:

*"osoba jest silna tylko wtedy, gdy opiera się na swojej własnej prawdzie, kiedy mówi i działa z najgłębszego przekonania. Więc, w jakiegokolwiek byłaby sytuacji, zawsze wie, co musi powiedzieć i zrobić. Może ulec, ale nie może przynieść hańby sobie czy swoim sprawom"* [Etatyzm i anarchia - cytowane przez Alberta Meltzera, **Nie umiałbym malować złotych aniołów**].

To, co Bakunin opisuje, jest potęgą niezależnej myśli, która jest potęgą wolności. Zachęcamy Was, abyście nie byli "rozsądni", nie przyjmowali tego, co inni Wam mówią, lecz myśleli i działali za siebie samych!

Jeszcze jedna rzecz: żeby stwierdzić oczywiste, to **nie** są nieodwołalne słowa w sprawach anarchizmu. Wielu anarchistów nie zgodzi się z wieloma rzeczami, które zostały tutaj napisane, ale tego właśnie oczekujemy po ludziach, którzy myślą samodzielnie. Wszystko, czego pragniemy, to wskazać **podstawowe** idee anarchizmu i przedstawić naszą analizę określonych tematów w oparciu o to, jak rozumiemy i stosujemy te idee. Lecz jesteśmy pewni, że wszyscy anarchiści zgodzą się z rdzeniem prezentowanych przez nas idei, nawet gdy mogą się nie zgadzać z ich stosowaniem przez nas tu czy ówdzie.

## A.1. Co to jest anarchizm?

Anarchizm jest teorią polityczną, której celem jest stworzenie anarchii, „braku pana, suwerena” [Pierre-Joseph Proudhon, **Co to jest własność?** ] Innymi słowy, anarchizm jest teorią polityczną dążącą do stworzenia społeczeństwa, w którym jednostki swobodnie współpracują ze sobą jako równe sobie. Jako taki anarchizm zwalcza wszelkie formy hierarchicznej kontroli – czy to przez państwo, czy też przez kapitalistę – zarówno jako szkodliwe dla jednostki i jej odrębności, jak i niepotrzebne.

Słowami anarchistki L. Susan Brown:

*„Podczas gdy w potocznym rozumieniu anarchizm jest niepojętym, antypaństwowym ruchem, tak naprawdę anarchizm jest o wiele bardziej subtelny i wielowątkową tradycją niż po prostu przeciwstawianiem się władzy rządu. Anarchiści przeciwstawiają się twierdzeniom, że władza i dominacja są potrzebne społeczeństwu, a zamiast nich są rzecznikami antyhierarchicznych form organizacji społecznej, gospodarczej i politycznej, bardziej opartych na współpracy”*

**[Polityka indywidualizmu]**

Jednakże, „anarchizm” i „anarchia” są niewątpliwie najbardziej błędnie przedstawianymi ideami w całej teorii politycznej. Na ogół, słowa te są używane w znaczeniu „chaos” lub „brak porządku”, stąd można wnioskować, że anarchiści pragną społecznego chaosu i powrotu do „prawa dżungli”.

Ten rozwój fałszywych wyobrażeń posiada jednak swoje historyczne odpowiedniki. Na przykład, w krajach, w których uznano jednoosobowe rządy (monarchie) za niezbędne, słowa „republika” lub „demokracja” były używane dokładnie tak, jak dzisiaj „anarchia”, i zakładały nieporządek i zamieszanie. Ci, którzy posiadają interes w zachowaniu istniejącego stanu rzeczy będą oczywiście chcieli zakładać, że alternatywa wobec obecnego systemu nie może sprawdzić się w praktyce, i że ta nowa forma społeczeństwa doprowadzi jedynie do chaosu. Lub, jak to wyraził Errico Malatesta:

*„odkąd sądzono, że rząd jest potrzebny, i że bez rządu może być tylko bałagan i zamieszanie, stało się naturalne i logiczne, że anarchia, która oznacza brak rządu, powinna brzmieć jak brak porządku”*

**[Anarchia].**

Anarchiści chcą zmienić tę „zdroworozsądkową” koncepcję „anarchii”, tak, żeby ludzie ujrzeni, że rząd i inne hierarchiczne stosunki społeczne są zarówno szkodliwe, **jak i** niepotrzebne:

*„Zmienić opinię, przekonać naród, że rząd jest nie tylko niepotrzebny, lecz skrajnie szkodliwy, a wtedy słowo anarchia, właśnie ponieważ znaczy nieobecność rządu, odzyska swe prawdziwe znaczenie dla każdego: naturalny porządek, jedność ludzkich potrzeb i interesów ogółu, całkowita swoboda w ramach całkowitej solidarności” [Ibid.]*

Napisanie tych FAQ jest częścią procesu zmieniania powszechnie utrzymywanych idei dotyczących anarchizmu i znaczenia anarchii.

### A.1.1. Co znaczy słowo „anarchia”?

Słowo „**anarchia**” pochodzi z greki, przedrostek **an-** (lub **a-** przed spółgłoskami) znaczy „nie”, „niedostatek...”, „nieobecność...” albo „brak...”, zaś rdzeń **archos** znaczy „władca”, „kierownik”, „wódz”, „opiekun” lub „autorytet”. Lub, jak to ujął Piotr Kropotkin, Anarchia wywodzi się z greckich słów, oznaczających „przeciwko władzy” [**Wspomnienia rewolucjonisty**].

Podczas gdy greckie słowa **anarchos** i **anarchia** często są przedstawiane w znaczeniu „nieposiadanie rządu” lub „istnienie bez rządu”, jak możemy zauważyć, to ściśle, oryginalne znaczenie anarchizmu nie ograniczało się po prostu do „braku rządu”. „**An-archia**” znaczy „bez władcy”, lub bardziej ogólnie, „bez władzy”, i to właśnie w takim ujęciu anarchiści zawsze używali tego słowa. Na przykład, odnajdujemy argumenty Kropotkina, że anarchizm „atakuję nie tylko kapitał, ale także główne źródła potęgi kapitalizmu: prawo, władzę i Państwo”. [**Op. Cit.**] Dla anarchistów, anarchia oznacza „niekoniecznie brak porządku, jak się powszechnie przypuszcza, ale brak panowania” [Benjamin Tucker, **Zamiast książki**]. Toteż David Weick znakomicie to streszcza:

*„Anarchizm może być rozumiany jako **ogólna** społeczna i polityczna idea, która wyraża zaprzeczenie **wszelkiej** władzy, zwierzchności, dominacji, i hierarchicznych podziałów, oraz wolę ich rozłożenia... Anarchizm jest dlatego czymś więcej niż działalnością antypaństwową ... [nawet gdy] rząd (państwo) ... pozostaje, w odpowiednich proporcjach, centralnym obiektem anarchistycznej krytyki”*

[**Odkrywanie anarchii na nowo**].

Z tego powodu, anarchizm jest ruchem skierowanym raczej przeciwko **hierarchii**, niż czysto antyrządowym lub antypaństwowym. Dlaczego? Ponieważ hierarchia jest strukturą organizacyjną, która ucieleśnia władzę. A skoro państwo jest „najwyższą” formą hierarchii, anarchiści są, z definicji, antypaństwowi; ale to **nie jest** wystarczająca definicja anarchizmu. To oznacza, że prawdziwi anarchiści są przeciwko wszystkim formom organizacji hierarchicznej, nie tylko państwu. W słowach Briana Morrisa:

*„Termin anarchia pochodzi z greckiego, i zasadniczo znaczy „brak władcy”. Anarchiści są ludźmi, którzy odrzucają wszystkie formy rządu i władzy represyjnej, wszystkie formy hierarchii i dominacji. Dlatego przeciwstawiają się temu, co meksykański*



*anarchista Flores Magon nazwał „mroczną trójcą” — państwu, kapitałowi i Kościołowi. Anarchiści są więc zarówno przeciwko kapitalizmowi, jak i państwu, a także wszelkim formom władzy religijnej. Ale anarchiści także pragną ustanowić, czy też spowodować za pomocą różnorodnych środków, warunki anarchii, to jest zdecentralizowanego społeczeństwa bez zniewalających instytucji, społeczeństwa zorganizowanego poprzez federację dobrowolnych stowarzyszeń”*

[„Antropologia a anarchizm” **Anarchy: A Journal of Desire Armed**, no. 45, p. 38].

Odwoływanie się do „hierarchii” w tym kontekście jest dość niedawnym ujęciem sprawy — „klasycy” anarchiści tacy jak Proudhon, Bakunin i Kropotkin wprawdzie używali tego słowa, ale rzadko (zazwyczaj woleli mówić o „władzy”, używanej jako skrót pojęcia „władza autorytarna”). Jednakże z ich pism jasno wynika, że ich filozofia była skierowana przeciwko hierarchii, przeciwko jakiegokolwiek nierówności w dziedzinie władzy lub przywilejów między jednostkami. Bakunin mówił właśnie o tym, kiedy atakował „oficjalną” władzę, ale bronił „naturalnego wpływu” oraz gdy powiedział:

*„Czy chcecie uczynić niemożliwym, aby ktokolwiek uciskał swego bliźniego? Więc zapewnijcie, by nikomu nie było wolno posiadać władzy”*

[**Polityczna filozofia Bakunina**].

Jak stwierdza Jeff Draughn,

*„choć zawsze stanowiło ukrytą część „rewolucyjnego planu”, to dopiero ostatnio to szersze pojęcie walki z hierarchią pojawiło się w wyraźniej w rozważaniach. Niemniej jednak, jego korzeń jest jasno widoczny w greckim źródle słowa ‘anarchia’”*

[**Między anarchizmem a libertarianizmem: określanie nowego ruchu**].

Podkreślamy, że to przeciwstawianie się hierarchii nie jest, dla anarchistów, ograniczone tylko do państwa i rządu. Obejmuje ono wszystkie autorytarne stosunki gospodarcze i społeczne, jak również i polityczne, szczególnie te powiązane z kapitalistyczną własnością i pracą najemną. Można to ująć w tezie Proudhona, że *”Kapitał ... na niwie politycznej jest analogiczny do rządu ... Ekonomiczna idea kapitalizmu ... [i] polityka rządu lub władzy... [są] identyczne ... [i] połączone na różne sposoby... Co kapitał czyni pracy ... państwo [robi to samo] z wolnością...”* [cytowane przez Maxa Nettla, **Krótką historią anarchizmu**]. Dlatego widzimy, jak Emma Goldman przeciwstawia się kapitalizmowi, ponieważ obejmuje on sprzedawanie własnej pracy przez ludzi, zapewniając w ten sposób, że *„skłonności i osady robotnika są podporządkowane woli pana”* [**Mówi czerwona Emma**]. Czterdzieści lat wcześniej Bakunin poczynił takie same spostrzeżenia, gdy twierdził, że w obecnym systemie *„robotnik sprzedaje swoją osobę i swoją wolność na określony czas”* kapitaliście w zamian za płacę [**Op. Cit.**].

Tak więc „anarchia” znaczy dużo więcej niż tylko „brak rządu”, bo oznacza opozycję wobec wszelkich form organizacji autorytarnej i hierarchii. Według Kropotkina, „źródło

początków anarchizmu w społeczeństwie... [polega na] krytyce... organizacji hierarchicznych i autorytarnych koncepcji społeczeństwa; i... na analizie tendencji, które są widoczne w postępowych ruchach ludzkości” [Wspomnienia rewolucjonisty]. Więc wszelkie próby zapewniania, że anarchia jest wyłącznie antypaństwowa, są przekrucaniem tego słowa i sposobu, w jaki było ono dotychczas używane przez ruch anarchistyczny. Jak uzasadnia Brian Morris, „gdy ktoś bada pisma klasycznych anarchistów... jak również charakter ruchów anarchistycznych... to jest jasno widoczne, że one nigdy nie miały tak ograniczonych horyzontów [występowania tylko przeciwko państwu]. Zawsze rzucały wyzwanie wszelkim formom władzy i wyzysku, i były w równym stopniu krytyczne wobec kapitalizmu i religii, jak wobec państwa” [Op. Cit.].

I wreszcie, stwierdzając oczywiste, anarchia nie oznacza chaosu, ani też anarchiści nie pragną stworzyć chaosu ani nieporządku. Zamiast tego, życzymy sobie stworzenia społeczeństwa opartego na wolności osobistej i dobrowolnej współpracy. Mówiąc inaczej, porządku ustalanego oddolnie w górę, a nie bałaganu narzucanego odgórnie w dół przez władze.

## A.1.2. Co znaczy słowo „anarchizm”?

Cytując Piotra Kropotkina, Anarchizm jest „beżpaństwowym systemem socjalizmu” [Wspomnienia rewolucjonisty]. Inaczej, „zniesieniem wyzysku i ucisku człowieka przez człowieka, a więc zniesieniem własności prywatnej [tj. kapitalizmu] i rządu” [Errico Malatesta, „Ku anarchizmowi” w Człowiek!]

Anarchizm, z tego wniosku, jest teorią polityczną, która zmierza do stworzenia społeczeństwa bez politycznych, gospodarczych i społecznych hierarchii. Anarchiści utrzymują, że anarchia, nieobecność władców, jest zdolną do życia formą systemu społecznego i w ten sposób sprawdza się na rzecz maksymalizacji wolności osobistej i równości społecznej. Widzą cele wolności i równości jako wzajemnie się podtrzymujące. Lub, według sławnej sentencji Bakunina:

*„Jesteśmy przekonani, że wolność bez Socjalizmu to przywilej i niesprawiedliwość, i że Socjalizm bez wolności to brutalność i niewolnictwo”*

[Filozofia polityczna Bakunina].

Dzieje ludzkiego społeczeństwa udowadniają słuszność tego stanowiska. Wolność bez równości jest wolnością tylko dla potężnych, zaś równość bez wolności jest niemożliwa i może być tylko usprawiedliwieniem niewolnictwa.

Chociaż istnieją różne odmiany anarchizmu (od anarchoindywidualizmu do anarchokomunizmu — w celu zapoznania się z dokładniejszymi szczegółami zobacz sekcję A.3.), to rdzeń ich wszystkich stanowiły zawsze dwa wspólne stanowiska — przeciwstawianie się rządowi i przeciwstawianie się kapitalizmowi. Wedle słów anarchoindywidualisty Benjamina Tuckera, anarchizm upiera się przy „zniesieniu Państwa i zniesieniu lichwy; by nie było już rządów człowieka nad człowiekiem, ani wyzysku człowieka przez człowieka” [cytowane w

**Rdzennie amerykański anarchizm — studia nad lewicowym amerykańskim indywidualizmem** Eunice Schuster]. Wszyscy anarchiści uważają zyski, odsetki i dzierżawy za **lichwę** (tj. za wyzysk) i przez to zwalczają je oraz warunki, które je tworzą, w równym stopniu, w jakim występują przeciw rządowi i państwu.

Ogólniej, słowami L. Susan Brown, „jednoczącym ogniwem” w obrębie anarchizmu „*jest powszechne potępienie hierarchii i dominacji i chęć walki o wolność ludzkiej jednostki*” [**Polityka indywidualizmu**]. Dla anarchistów, osoba nie może być wolna, jeśli pozostaje podległa państwu lub władzy kapitalisty.

Tak więc Anarchizm jest teorią polityczną, która zaleca stworzenie anarchii, społeczeństwa opartego na zasadzie „*żadnych władców*”. Ażeby to osiągnąć,

*„na równi ze wszystkimi socjalistami, anarchiści utrzymują, że prywatna własność ziemi [jeśli samemu się jej nie uprawia — przyp. tłum.], kapitału i maszyn przeżyła już swój czas; że jest skazana na zanik: i że wszystkie środki produkcji muszą stać się, i staną, wspólną własnością społeczeństwa, i będą zarządzane wspólnie przez wytwórców dóbr. I... utrzymują, że ideałem organizacji politycznej społeczeństwa jest taki stan rzeczy, w którym funkcje rządu są ograniczone do minimum... [i], że ostatecznym celem społeczeństwa jest zniesienie funkcji rządu do zera — to jest doprowadzenie do społeczeństwa bez rządu, do an-archii”*

[Piotr Kropotkin, **Op. Cit.**]

A więc anarchizm jest zarówno pozytywny, jak i negatywny. Analizuje i krytykuje obecne społeczeństwo, a jednocześnie oferuje wizję potencjalnego nowego społeczeństwa — społeczeństwa, które maksymalizuje oczywiste ludzkie potrzeby, zaprzeczane przez obecne społeczeństwo. Te potrzeby, wyrażając się najprościej, to wolność, równość i solidarność, które zostaną omówione w sekcji A.2.

Anarchizm łączy krytyczną analizę z nadzieją, ponieważ, jak wskazał Bakunin, „*pęd do niszczenia jest twórczym pędem*”. Nikt nie może zbudować lepszego społeczeństwa bez zrozumienia, co jest złego w obecnym.

### **A.1.3. Dlaczego anarchizm zwany jest także libertariańskim socjalizmem?**

Wielu anarchistów, widząc negatywny charakter definicji „*anarchizmu*” używa innych nazw, ażeby uwydatnić nieodłącznie pozytywny i twórczy aspekt swoich idei. Najbardziej powszechnie używane są nazwy „*wolny socjalizm*”, „*wolny komunizm*”, „*libertariański socjalizm*” i „*libertariański komunizm*”. Dla anarchistów, libertariański socjalizm, libertariański komunizm i anarchizm są faktycznie terminami zamiennymi.

Rozważając definicje zawarte w **American Heritage Dictionary**, znajdujemy:

**LIBERTARIANIN:** *ktoś, kto wierzy w wolność myśli i czynów; ktoś, kto wierzy w wolną wolę.*

**SOCJALIZM:** system społeczny, w którym wytwórcy posiadają zarówno władzę polityczną, jak też i środki produkcji i rozdziału dóbr.

Gdy właśnie weźmiemy te dwie pierwsze definicje i połączymy je, uzyskamy:

**LIBERTARIAŃSKI SOCJALIZM:** system społeczny, który wierzy w wolność myśli i czynów i w wolną wolę, w którym wytwórcy posiadają zarówno władzę polityczną, jak też i środki produkcji i rozdziału dóbr.

(Chociaż musimy dodać, że należy wciąż utrzymać nasze zwyczajowe komentarze na temat braku doświadczenia politycznego w definicjach słownikowych. Tylko dlatego użyliśmy tych definicji, by pokazać, że „libertariański” nie zakłada „wolnego rynku”, ani „socjalizm” własności państwowej. Inne słowniki, oczywiście, będą podawać zupełnie różne definicje — szczególnie socjalizmu. Ci, co chcą omawiać słownikowe definicje, mają prawo uprawiać to niekończące się i politycznie bezużyteczne hobby, ale my nie będziemy).

Jednakże, wskutek stworzenia Partii Libertariańskiej w Stanach Zjednoczonych, wielu ludzi obecnie uważa, że idea „libertariańskiego socjalizmu” jest sprzecznością pojęciową. Rzeczywiście, wielu „libertarian” sądzi, że to właśnie anarchiści próbują skojarzyć „antylibertariańskie” idee socjalizmu (tak właśnie „libertarianie” je pojmują) z libertariańską ideologią, aby uczynić te „socjalistyczne” idee bardziej „do przyjęcia” — innymi słowy, próbują ukraść „libertariańską” etykietkę jej prawowitym właścicielom.

Nic nie może być odleglejsze od prawdy. Anarchiści używali terminu „libertariański”, ażeby opisać siebie i swoje idee począwszy od lat pięćdziesiątych XIX wieku. Rewolucyjny anarchista Joseph Dejacque wydawał **Le Liberaire, Journal du Mouvement social** w Nowym Jorku między 1858 a 1861 rokiem [Max Nettlau, **Krótką historią anarchizmu**]. Według anarchistycznego historyka Maxa Nettleaua, używanie określenia „libertariański komunizm” datuje się od listopada 1880 roku, kiedy to francuski kongres anarchistyczny przyjął je [**Ibid.**]. Stosowanie terminu „libertariański” przez anarchistów stało się bardziej popularne począwszy od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, po tym, jak był on używany we Francji w celach obejścia antyanarchistycznych praw i uniknięcia negatywnych skojarzeń ze słowem „anarchia” w przeciętnych umysłach (na przykład Sebastien Faure i Louise Michel wydawali gazetę **Le Liberaire — Libertarianin** — we Francji w 1895 roku). Od tej pory, szczególnie poza Ameryką, słowo to **zawsze** było kojarzone z anarchistycznymi ruchami i ideami. Podając nieco nowszy przykład, w Stanach Zjednoczonych, anarchiści zorganizowali „**Ligę Libertariańską**” w lipcu 1954 roku, która pozostawała oddana zasadom anarcho-syndykalistycznym i przetrwała do 1965 roku. Z drugiej strony, założona w USA Partia „Libertariańska”, istnieje dopiero od wczesnych lat siedemdziesiątych, grubo ponad sto lat po tym, gdy anarchiści pierwsi użyli tej nazwy do opisu swoich politycznych idei (i dziewięćdziesiąt lat po tym, gdy po raz pierwszy przyjęto wyrażenie „libertariański komunizm”). To właśnie ta partia, a nie anarchiści „ukradli” to słowo. Później, w Sekcji B, przedyskutujemy, dlaczego idea „libertariańskiego” kapitalizmu (tego upragnionego przez Partię Libertariańską) jest sprzecznością pojęciową.

Jak wyjaśnimy również w Sekcji I, tylko libertariańsko-socjalistyczny system własności może maksymalizować wolność osobistą. Nie trzeba powtarzać, że własność państwowa — która jest powszechnie **nazywana** „socjalizmem” — dla anarchistów wcale socjalizmem

nie jest. Faktycznie, jak opowiemy szczegółowo w Sekcji H, państwowy „socjalizm” jest tylko odmianą kapitalizmu, bez jakiegokolwiek socjalistycznej zawartości.

### A.1.4. Czy anarchiści to socjaliści?

Tak. Wszystkie odłamy anarchizmu są przeciwne kapitalizmowi. Dzieje się tak, gdyż kapitalizm jest oparty na ucisku i wyzysku (patrz sekcje B i C). Anarchiści odrzucają

*„pojęcie, że ludzie nie są w stanie razem pracować, dopóki nie mają nad sobą kierującego mistrza, który weźmie odsetki od ich produktu” i uważają, że w anarchistycznym społeczeństwie „prawdziwi ludzie pracy będą ustalać swoje własne regulacje, decydować o tym, gdzie, kiedy i jak sprawy mają być przeprowadzone”. W ten sposób pracownicy uwolnią się „od straszliwej niewoli kapitalizmu”*

[Voltairine de Cleyre, „Anarchizm” w: **Człowiek!**]

(Musimy podkreślić, że anarchiści są przeciwni **wszystkim** formom gospodarki, które oparte są na wyzysku i dominacji, włączając feudalizm, „socjalizm” w stylu sowieckim itd. Koncentrujemy się właśnie na kapitalizmie, ponieważ to właśnie on dominuje na świecie w chwili obecnej).

Indywidualiści, tacy jak Benjamin Tucker, wespół ze społecznymi anarchistami jak Proudhon czy Bakunin ogłaszali się „**socjalistami**”. Czynili tak, bo jak to Kropotkin wyłożył w swoim klasycznym eseju „*Nowoczesna nauka i anarchizm*” „*kiedy tylko Socjalizm był rozumiany w swoim szerokim, ogólnym i prawdziwym znaczeniu — jako wysiłek na rzecz **zniesienia** wyzysku Pracy przez Kapitał — Anarchiści maszerowali trzymając się za ręce z Socjalistami owego czasu*” [Ewolucja a środowisko]. Lub, słowami Tuckera:

*„podstawowym żądaniem Socjalizmu [jest] żeby praca została wzięta w posiadanie przez siebie samą”, żądanie, co do którego „dwie szkoły myśli socjalistycznej ... Państwowy Socjalizm i Anarchizm” zgadzają się [Wypisy anarchistyczne].* Tak więc słowo „socjalista” w swojej początkowej definicji obejmowało „wszystkich tych, którzy wierzyli w prawa jednostki do posiadania tego, co wyprodukowała” [Lance Kłafka, „*Ayn Rand i zakłamanie libertarianizmu*” w: **Anarchy: A Journal of Desire Armed**, no. 34]. To przeciwstawianie się wyzyskowi (czy lichwie) jest podzielane przez wszystkich prawdziwych anarchistów i stawia ich pod socjalistycznym sztandarem.

Dla większości socjalistów, „jedyną gwarancją, że się nie zostanie okradzionym z owoców swojej pracy jest posiadanie narzędzi pracy” [Piotr Kropotkin, **Zdobycie chleba**]. Z tego powodu Proudhon, na przykład, popierał spółdzielnie pracownicze, gdzie „każda jednostka zatrudniona w stowarzyszeniu... ma niepodzielny udział we własności przedsiębiorstwa”, ponieważ przez „uczestnictwo w zyskach i stratach... zbiorowa siła [tj. nadwyżka] przestaje być źródłem zysku dla niewielkiej grupy kierowników: staje się własnością wszystkich pracowników” [Ogólna idea rewolucji]. Zatem, poza pragnieniem ukrócenia wyzysku pracy przez kapitał, prawdziwi socjaliści pragną także społeczeństwa, w którym wytwórcy posiadają i kontrolują środki produk-

cji. Sposoby, którymi wytwórcy mają to osiągnąć, stanowią kość niezgody w anarchistycznych i innych socjalistycznych kręgach, lecz to pragnienie pozostaje wspólne. Anarchiści wolą bezpośrednią kontrolę pracowniczą oraz posiadanie środków produkcji albo przez stowarzyszenia pracownicze, albo też przez komuny (zobacz sekcję A.3. na temat różnych odłamów anarchistów).

Ponadto, anarchiści odrzucają kapitalizm, ponieważ jest on autorytarny, **jak również** wyzyskujący. W kapitalizmie robotnicy nie rządzą sobą podczas procesu produkcyjnego, ani też nie mają kontroli nad produktami swojej pracy. Trudno uznać taką sytuację za opartą na równej wolności dla wszystkich. Nie jest ona także wolna od wyzysku, i jako taka jest zwalczana przez anarchistów. Takie spojrzenie można znaleźć najwyraźniej w dziełach Proudhona (który inspirował zarówno Tuckera, jak i Bakunina), w których przekonuje, że w anarchizmie ujrzelibyśmy

*„kapitalistyczny i własnościowy wyzysk wszędzie powstrzymany [i] system płac najemnych zniesiony”, ponieważ „albo robotnik... będzie po prostu pracobiorcą dla właściciela-kapitalisty-założyciela; albo będzie uczestniczyć... W pierwszym przypadku robotnik jest podporządkowany, wyzyskiwany: jego stałym warunkiem życia jest posłuszeństwo... W drugim przypadku odbiera swoją godność jako człowiek i obywatel... kształtuje część organizacji produkcji, w której dotąd był nikiem jak tylko niewolnikiem ... nie musimy się wahać, bo nie mamy wyboru... konieczne jest uformowanie STOWARZYSZENIA wśród robotników... gdyż bez tego, pozostaną oni w stosunkach niższości i podporządkowania, i z tego wyniknie podział na dwie... kasty panów i pracowników najemnych, który jest sprzeczny z wolnym i demokratycznym społeczeństwem”*

[Op. Cit.].

Dlatego **wszyscy** anarchiści są antykapitalistami („Gdyby świat pracy posiadał wyprodukowane przez siebie bogactwo, nie byłoby kapitalizmu” [Alexander Berkman, **Co to jest komunistyczny anarchizm?**]). Benjamin Tucker, na przykład – anarchista pod najsilniejszym wpływem liberalizmu (co omówimy później) – nazwał swoje idee „anarchistycznym socjalizmem” i demaskował kapitalizm jako system oparty na „lichwiarzu, odbiorcy odsetek, dzierżawy i zysku”. Tucker utrzymywał, że w anarchistycznym, niekapitalistycznym, wolnorynkowym społeczeństwie kapitaliści staną się zbędni, a wyzysk pracy przez kapitał ustaliby od kąd „praca... zabezpieczy swoją naturalną płacę, swój całkowity produkt” [**Indywidualistyczni anarchiści**]. Taka gospodarka będzie oparta na bankowości wzajemnej pomocy oraz swobodnej wymianie produktów między spółdzielniami, rzemieślnikami i chłopami. Według Tuckera, i innych anarchoindywidualistów, kapitalizm nie jest prawdziwym wolnym rynkiem, lecz naznaczonym różnymi prawami i monopolami, które zapewniają, że kapitaliści mają przewagę nad ludźmi pracy, umacniając w ten sposób wyzysk tych ostatnich poprzez zyski, odsetki i dzierżawy (zobacz pełniejszą dyskusję w sekcji G). Nawet arcyegoista Max Stirner, nie czuł niczego prócz pogardy dla kapitalistycznego społeczeństwa i jego rozmaitych „upiorów”, przez które rozumiał idee traktowane jako święte lub religijne, takie jak własność prywatna, konkurencja, podział pracy itd.

Tak więc anarchiści uważają siebie za socjalistów, ale socjalistów szczególnego typu – **libertariańskich socjalistów**. Jak to przedstawia indywidualistyczny anarchista Joseph A. Labadie (powtarzając zarówno za Tuckerem, jak i Bakuninem):

*„mówi się, że anarchizm nie jest socjalizmem. Jest to błąd. Anarchizm jest dobrowolnym socjalizmem. Istnieją dwa rodzaje socjalizmu, archistyczny i anarchistyczny, autorytarny i wolnościowy, państwowy i wolny. Rzeczywiście, każda propozycja ulepszeń społecznych służy albo zmniejszeniu, albo zwiększeniu władzy zewnętrznych sił i zewnętrznej woli nad jednostką. Gdy ją zwiększa, to jest archistyczna, a gdy zmniejsza, to jest anarchistyczna”*

**[Anarchizm: czym jest, a czym nie jest].**

Labadie twierdził przy wielu okazjach, że „wszyscy anarchiści są socjalistami, lecz nie wszyscy socjaliści są anarchistami”. Dlatego komentarz Daniela Guerina, że „Anarchizm tak naprawdę jest synonimem socjalizmu. Anarchista jest przede wszystkim socjalistą, którego celem jest zniesienie wyzysku człowieka przez człowieka” jest powtarzany w ciągu całej historii ruchu anarchistycznego, tak przez jego społeczne, jak i indywidualistyczne skrzydła **[Anarchizm]**. Rzeczywiście, męczennik z Haymarket Adolph Fischer użył prawie dokładnie tych samych słów co Labadie, aby wyrazić ten sam fakt – „każdy anarchista jest socjalistą, ale każdy socjalista niekoniecznie jest anarchistą” – równocześnie przyznając, że cały ruch był „podzielony na dwa odłamy; komunistycznych anarchistów oraz zwolenników Proudhona, czyli anarchistów klasy średniej” **[Autobiografie męczenników z Haymarket]**.

Podczas gdy społeczni i indywidualistyczni anarchiści istotnie nie zgadzają się w wielu sprawach – na przykład, czy prawdziwy, tj. niekapitalistyczny wolny rynek byłby najlepszym środkiem maksymalizacji wolności – zgadzają się, że kapitalizm, jako system wyzyskujący i uciskający, należy zwalczać, i że anarchistyczne społeczeństwo musi, z samej swojej definicji, opierać się na pracy stowarzyszonej, a nie najemnej. Tylko stowarzyszona praca „zmniejsza władzę zewnętrznych sił i zewnętrznej woli nad jednostką” podczas godzin pracy, a takie zarządzanie pracą przez tych, którzy ją wykonują, jest rdzeniem ideału prawdziwego socjalizmu. To spojrzenie możemy dostrzec, kiedy Joseph Labadie przekonywał, że związek zawodowy jest „ilustracją zdobywania wolności przez stowarzyszenie”, i że „bez swojego związku, robotnik jest dużo bardziej niewolnikiem swego pracodawcy, niż będąc członkiem związku” **[Sprawa pracownicza w różnych stadiach]**.

Lecz znaczenia słów zmieniają się w czasie. Dzisiejszy „socjalizm” prawie zawsze dotyczy **państwowego** socjalizmu, systemu, który zwalczali wszyscy anarchiści, gdyż jest zaprzeczeniem wolności i autentycznie socjalistycznych ideałów. Wszyscy anarchiści zgodziliby się z oświadczeniem Noama Chomsky’ego na ten temat:

*„Jeśli bolszewizm jest uważany za część lewicy, to wtedy ja kategorycznie występuję z lewicy. Lenin był jednym z największych wrogów socjalizmu”*

**[„Anarchizm, marksizm i nadzieja na przyszłość”, Red and Black Revolution, no. 2].**

Anarchizm rozwijał się w nieustannej opozycji do idei marksizmu, socjaldemokracji i leninizmu. Na długo przed dojściem Lenina do władzy, Michaił Bakunin ostrzegał zwolenników Marksa przed „czerwoną biurokracją”, która ustanowi „najgorszy ze wszystkich despotycznych rządów”, jeśli państwowo-socjalistyczne idee Marksa zostaną kiedyś wprowadzone w życie. Istotnie, dzieła Stirnera, Proudhona, a zwłaszcza Bakunina, w pełni przepowiedziały koszmar państwowego socjalizmu z dużą dokładnością co do szczegółów. W dodatku, anarchiści znajdowali się wśród pierwszych i najgłośniejszych krytyków w obrębie opozycji wobec bolszewickiego reżimu w Rosji.

Niemniej jednak, jako socjaliści, anarchiści rzeczywiście podzielają **niektóre** idee **niektórych** marksistów (ale żadnych idei żadnych leninistów!). Zarówno Bakunin, jak i Tucker przyjmował marksistowską analizę i krytykę kapitalizmu, jak też teorię wartości pracy Marksa (zobacz sekcję C). Sam Marks znajdował się pod silnym wpływem książki Maxa Stirnera **Jedyny i jego własność**, która zawiera świetną krytykę tego, co Marks nazywał „komunizmem wulgarnym”, jak również państwowego socjalizmu. Istniały również odłamny ruch marksistowski, wyznające poglądy bardzo zbliżone do społecznego anarchizmu (a szczególnie jego gałęzi anarcho-syndykalistycznej) — na przykład Anton Pannekoek, Róża Luksemburg, Paul Mattick i inni, bardzo dalecy od Lenina. Karl Korsch i inni sympatyzowali z anarchistyczną rewolucją w Hiszpanii. Istnieje znaczna ciągłość między Marksem a Leninem, ale istnieje także ciągłość między Marksem a bardziej wolnościowymi marksistami, którzy ostro krytykowali Lenina i bolszewizm, a których idee zbliżają się do wyrażanego przez anarchizm pragnienia swobodnego stowarzyszenia równych sobie.

Dlatego anarchizm jest zasadniczo formą socjalizmu, taką, która pozostaje w bezpośredniej opozycji do tego, co zazwyczaj definiuje się jako „socjalizm” (tj. państwowa kontrola i własność środków produkcji). Zamiast „planowania centralnego”, które wielu ludziom kojarzy się ze słowem „socjalizm”, anarchiści proponują swobodne zrzeszanie się i wspólną pracę między jednostkami, zakładami pracy i społecznościami i w ten sposób zwalczają państwowy „socjalizm” jako formę państwowego kapitalizmu, w którym „każdy człowiek będzie odbiorcą płacy, a państwo wyłącznym jej dawcą” [Benjamin Tucker **Indywidualistyczni anarchiści**]. Zatem anarchiści odrzucają marksizm (uważany przez większość ludzi za „socjalizm”) jako tylko „koncepcję państwa jako kapitalisty... poprzez którą socjaldemokratyczny odłam wielkiej Partii Socjalistycznej próbuje obecnie umniejszyć socjalizm” [Piotr Kropotkin, **Wielka Rewolucja Francuska**]. Anarchistyczny sprzeciw wobec utożsamiania marksizmu, „centralnego planowania” i państwowego socjalizmu (a raczej państwowego kapitalizmu) z socjalizmem zostanie omówiony w sekcji H.

I to właśnie z powodu tych różnic z propaństwowymi socjalistami, oraz dla uniknięcia nieporozumień, większość anarchistów nazywa siebie właśnie „anarchistami”, chociaż fakt, że anarchiści są socjalistami nie jest kwestionowany. Lecz wraz z powstaniem tak zwanej „libertariańskiej” prawicy w USA, niektórzy zwolennicy kapitalizmu zaczęli nazywać siebie „anarchistami”, i to do pewnego stopnia dlatego opracowaliśmy ten punkt. Z historycznego, jak też i logicznego punktu widzenia, anarchizm zakłada antykapitalizm, tj. socjalizm. I podkreślamy, jest to coś, co do czego wszyscy anarchiści się zgadzają (peł-



niejszą dyskusję, dlaczego „anarcho”-kapitalizm nie jest anarchistyczny, zobacz w sekcji F).

### A.1.5. Skąd się wziął anarchizm?

Skąd anarchizm pochodzi? Nie możemy uczynić nic lepszego, niż zacytowanie **Platformy Organizacyjnej Wolnościowych Komunistów** stworzonej przez uczestników ruchu machnowszczyzny podczas rewolucji rosyjskiej (zobacz Sekcję A.5.4.). Wskazują oni, że:

*„Walka klasowa, stworzona przez zniewolenie robotników, i ich dążenia do wolności dały początek, w warunkach ucisku, idei anarchizmu: idei totalnej negacji systemu społecznego opartego na zasadzie klas społecznych i Państwa, oraz ich zastąpienia przez wolne bezpaństwowe społeczeństwo kierowane przez samorząd pracowniczy”*

*„A więc anarchizm nie pochodzi od wydumanych rozważań jakiegoś intelektualisty czy filozofa [w przeciwieństwie do wielu ideologii, np. marksizmu — przyp. tłum.], ale z bezpośredniej walki robotniczej przeciw kapitalizmowi, z potrzeb i niedostatków robotników, z ich dążeń do wolności i równości, dążeń, które szczególnie ożyły w najlepszym bohaterskim okresie życia i walki mas pracujących”*

*„Wyróżniający się anarchistyczni myśliciele, Bakunin, Kropotkin i inni, wcale nie wynaleźli idei anarchizmu, lecz, odkrywając ją wśród mas, po prostu poprzez swoją wiedzę i siłę umysłów, pomogli w jej skonkretyzowaniu się i rozpowszechnianiu”*

Podobnie jak ruch anarchistyczny w ogóle, machnowszczyzna była masowym ruchem ludzi pracy stawiających opór siłom władzy, zarówno Czerwonym (komunistom), jak i Białym (procarskim kapitalistom) na Ukrainie w latach 1917 — 1921. Jak zauważa Peter Marshall „anarchizm ... tradycyjnie znajdował swoich głównych zwolenników wśród robotników i chłopów” [**Żądanie niemożliwego**].

Anarchizm został stworzony podczas walki uciskanych o wolność, i właśnie przez tę walkę. Na przykład, według Kropotkina, „Anarchizm ... narodził się w codziennych zmaganiach” i „ruch anarchistyczny odnawiał się za każdym razem, gdy otrzymywał znak z jakiejś wielkiej lekcji praktycznej: wywodzi swój początek z nauk udzielanych przez samo życie” (zobacz też sekcję J.5) [**Ewolucja a środowisko**]. Według Proudhona, „dowód” jego mutualistycznych idei leży w „obecnej praktyce, rewolucyjnej praktyce... tych stowarzyszeń pracowniczych... które zostały spontanicznie... uformowane w Paryżu i Lyonie... [pokazując, że] organizacja kredytu i organizacja pracy równają się jednemu i temu samemu” [**Żadnych bogów, żadnych panów**]. Rzeczywiście, jak udowadnia pewien historyk, istniało „ściśle podobieństwo między ideałem stowarzyszeń Proudhona... a programem mutualistów z Lyonu”, i że miała miejsce „znaczną zbieżność [między tymi ideałami], i jest to prawdopodobne, iż Proudhon zdołał ściślej sformułować swój pozytywny program dzięki przykładowi tkaczy jedwabiu z Lyonu. Socjalistyczny ideał, za którym orędownął, już został urzeczywistniony w pewnym stopniu przez tych robotników.” [K. Steven Vincent, **Pierre-Joseph Proudhon i powstanie republikańskiego socjalizmu we Francji**].

A więc anarchizm wywodzi się z walki o wolność oraz z naszych pragnień, aby prowadzić w pełni ludzkie życie, takie, w którym mamy czas naprawdę żyć, kochać i bawić się. Nie jest on dziełem garstki ludzi oderwanych od życia, mieszkających w wieżach z kości słoniowej i spoglądających stamtąd na społeczeństwo, wydając osądy na podstawie własnych pojęć dobra i zła. Raczej jest on rezultatem walki klas pracujących i ich oporu wobec władzy, ucisku i wyzysku. Jak to wyłożył Albert Meltzer,

*„nigdy nie było teoretyków anarchizmu jako takich, przychodzi pisarz i zapisuje to, co już zostało wypracowane w praktyce przez robotników i chłopów; burżuazyjni historycy przypisują mu (jej) przywództwo, następnymi burżuazyjni historycy opisują jego (jej) przywództwo, zaś jeszcze późniejsi burżuazyjni pisarze (cytując burżuazyjnych historyków) opisują jeszcze jeden przypadek, który udowadnia, że klasy pracujące opierają się na burżuazyjnych przywódcach”*

**[Anarchizm: argumenty za i przeciw].**

W oczach Kropotkina, wszystko, co wszyscy anarchistyczni pisarze uczynili, to „wypracowali ogólne wyrażenie zasad [anarchizmu], oraz teoretyczną i naukową podstawę jego zaleceń” wyprowadzanych zarówno z doświadczeń ludzi pracy podczas walki, jak i analizy tendencji w społeczeństwie w ogóle **[Op. Cit.]**.

Jednakże, anarchistyczne dążenia i organizacje w obrębie społeczeństwa istniały na długo, zanim Proudhon przyłożył pióro do papieru w 1840 roku i ogłosił się anarchistą. Podczas gdy anarchizm, jako szczególna teoria polityczna, zrodził się wraz z powstaniem kapitalizmu (Anarchizm „wyłonił się pod koniec osiemnastego wieku... [i] podjął podwójne wyzwanie obalenia tak kapitalizmu, jak i państwa” [Peter Marshall, **Op. Cit.**]), anarchistyczni pisarze analizowali historię pod kątem libertariańskich tendencji. Na przykład Kropotkin udowodnił, że „w każdych czasach byli anarchiści i etatyści” **[Op. Cit.]**. W **Pomocy wzajemnej** (i gdzie indziej) Kropotkin analizował wolnościowe aspekty poprzednich społeczeństw i opisywał te, które pomyślnie wprowadzały (do pewnego stopnia) anarchistyczną organizację lub elementy anarchizmu. Odnosiło się to szczególnie do ludów tubylczych, na przykład większość plemion indiańskich organizowała się na bardzo anarchistyczną modłę.

Kropotkin uważał, że te konkretne przykłady anarchistycznych skłonności uprzedzają stworzenie „oficjalnego” ruchu anarchistycznego i argumentował, że:

*„Od najdawniejszej starożytności, od epoki kamienia, ludzie zdawali sobie sprawę ze zła wynikającego z nabywania przez niektórych z nich osobistej władzy... Konsekwentnie rozwijali się w prymitywny klan, większą społeczność, średniowieczny cech... i w końcu w wolne miasto średniowieczne, ponieważ takie instytucje umożliwiały im opieranie się naruszeniu ich życia i szczęścia zarówno przez cudzoziemców, którzy ich podbijali, jak i własnych członków klanu, którzy zabiegali o ustanowienie swojej osobistej władzy”*

**[Wspomnienia rewolucjonisty].**

Kropotkin umieścił walkę ludzi pracy (z której zrodził się nowoczesny anarchizm) na równi z tymi starszymi formami ludowej organizacji. Przekonywał, że „*zjednoczenia pracownicze... stanowiły wynik tego samego ludowego oporu wobec narastającej potęgi nielicznych – kapitalistów w tym przypadku*” tak jak kiedyś klan, społeczność wiejska i tak dalej, tak jak „*uderzająco niezależna, swobodnie sfederowana działalność paryskich „sekcji” i wszystkich wielkich miast oraz wielu małych „komun” podczas rewolucji francuskiej*” w 1793 roku. [Op. Cit.]

A więc, chociaż anarchizm jako teoria polityczna jest wyrażeniem walki klas pracujących i samodzielnej działalności przeciwko kapitalizmowi i nowoczesnemu państwu, idee anarchizmu nieustannie wyrażały się w działaniu przez cały okres istnienia ludzkości. Większość tubylczych ludów w Ameryce Północnej i gdzie indziej praktykowała anarchizm przez tysiąclecia, zanim zaistniał on jako specyficzna teoria polityczna. Podobnie, anarchistyczne tendencje i organizacje istniały podczas każdej większej rewolucji – żeby wymienić przynajmniej kilka przykładów – Zgromadzenia Miejskie Nowej Anglii podczas rewolucji amerykańskiej, paryskie „sekcje” podczas rewolucji francuskiej, rady robotnicze i komitety fabryczne podczas rewolucji rosyjskiej (o szczegółach możesz dowiedzieć się w **Trzeciej rewolucji** Murraya Bookchina). Tego powinniśmy się spodziewać. Jeżeli anarchizm jest, tak jak przekonujemy, produktem oporu wobec władzy, to jakiegokolwiek społeczeństwo kierowane przez władze wywoła wobec nich opór i zrodzi tendencje anarchistyczne (zaś, oczywiście, jakiegokolwiek społeczeństwa bez władz z natury rzeczy muszą być anarchistyczne).

Innymi słowy, anarchizm jest wyrazem walki przeciwko uciskowi i wyzyskowi, uogólnieniem doświadczeń ludzi pracy i analiz tego, co jest złe w obecnym systemie, oraz wysłowieniem naszych nadziei i marzeń o lepszej przyszłości. Walka ta istniała zanim została nazwana anarchizmem, lecz historyczny ruch anarchistyczny (tj. grupy ludzi nazywające swoje idee anarchizmem i dążące do społeczeństwa anarchistycznego) jest w istocie rezultatem walki klas pracujących przeciw kapitalizmowi i państwu, przeciw uciskowi i wyzyskowi, i o wolne społeczeństwo złożone z wolnych i równych jednostek.

## A.2 Za czym się opowiada anarchizm?

Poniższe słowa wielkiego angielskiego poety romantycznego Percy Bysshe Shelleya dają rozeznanie, za czym anarchizm opowiada się w praktyce i jakie ideały nim kierują:

*Mąż cnotliwego ducha*

*Nikommu nie rozkazuje ani nikogo nie słucha:*

*Władza, niczym morowej zarazy przekleństwo,*

*Plugawi czegokolwiek dotknie, zaś posłuszeństwo*

*Zguba wszelkiego geniuszu, cnoty, wolności, prawdy,*

*Czyni z ludzi niewolników, a pod pozorami człeka powstaje*

*Mechaniczny automat.*

Jak sugerują strofy Shelleya, anarchiści dają zdecydowane pierwszeństwo wolności, pragnąc jej zarówno dla siebie, jak i dla innych. Uważają także indywidualność – to, co czyni każdego wyjątkową osobą – za najważniejszy aspekt człowieczeństwa. Jednakże zdają sobie sprawę z tego, że jednostka wcale nie istnieje w próżni, ale jest zjawiskiem **społecznym**. Poza społeczeństwem, życie jednostki jest niemożliwe, skoro potrzebuje się innych ludzi, ażeby rozwijać się, rozszerzać swoje horyzonty i rosnąć.

Ponadto, między jednostkowym a społecznym rozwojem zachodzi wzajemny wpływ: jednostki wzrastają w obrębie konkretnego społeczeństwa i są przez nie kształtowane, podczas gdy równocześnie same pomagają w kształtowaniu i zmienianiu oblicza tego społeczeństwa (jak też siebie samych i innych jednostek) poprzez swoje myśli i działania. Społeczeństwo nie oparte na wolnych jednostkach, ich nadziejach, marzeniach i ideałach byłoby puste i martwe. Więc, *”tworzenie się ludzkiej istoty. . . jest procesem zbiorowym, procesem, w którym uczestniczy zarówno jednostka, jak i społeczność”* [Murray Bookchin, **Nowoczesny kryzys**]. W konsekwencji, jakakolwiek teoria polityczna, która opiera się wyłącznie na społeczeństwie, lub wyłącznie na jednostce, jest fałszywa.

Aby jednostka mogła się rozwijać do możliwie najpełniejszego stopnia, anarchiści uważają za konieczne stworzenie społeczeństwa opartego na trzech zasadach: **wolności, równości i solidarności**, które są od siebie nawzajem zależne.

Wolność jest niezbędna dla pełnego rozkwitu ludzkiej inteligencji, inicjatywy i godności. Być zdominowanym przez kogoś innego oznacza zostać pozbawionym szansy samodzielnego myślenia i działania, które jest jedynym sposobem wzrostu i rozwoju własnej odrębności. Dominacja także tłumi wszelkie innowacje i osobistą odpowiedzialność, prowadząc do oportunistów i mierności. Tak więc społeczeństwo, które maksymalizuje rozwój indywidualności musi koniecznie się opierać na dobrowolnym stowarzyszeniu, nie na przymusie i władzy. Cytując Proudhona, *”Wszyscy stowarzyszeni i wszyscy wolni”* Lub, jak stwierdza Luigi

Galleani, anarchizm jest "autonomią jednostki w ramach swobody stowarzyszania się" [**Koniec anarchizmu?**] (Zobacz więcej w sekcji A.2.2 - Dlaczego anarchiści kładą szczególny nacisk na wolność?).

Jeśli wolność jest nieodzowna dla najpełniejszego rozwoju jednostki, to równość jest konieczna do istnienia autentycznej wolności. Nie może być prawdziwej swobody w podzielonym na klasy, hierarchicznym społeczeństwie, rozdartym jaskrawymi nierównościami pod względem władzy, bogactwa i przywilejów. Ponieważ w takim społeczeństwie tylko nieliczni – ci na szczytach hierarchii – są względnie wolni, podczas gdy reszta to na wół niewolnicy. Zatem bez równości, wolność staje się kpiną – w najlepszym swobodą wyboru swojego pana (szefa), jak w kapitalizmie. Ponadto, nawet elita w takich warunkach nie jest naprawdę wolna, bo musi żyć w skarlłowacim społeczeństwie, uczynionym szkaradnym i jałowym poprzez tyranie i wyobcowanie większości. A ponieważ indywidualność rozwija się w pełni tylko poprzez jak najszerze kontakty z innymi wolnymi jednostkami, członkowie elity są ograniczeni w możliwościach swojego własnego rozwoju przez niedobór wolnych jednostek, z którymi mieliby oddziaływać na siebie nawzajem. (Zobacz też sekcję A.2.5 - Dlaczego anarchiści opowiadają się za równością?)

Wreszcie, solidarność oznacza wzajemną pomoc: pracę dobrowolną, we współpracy z innymi, którzy dzielają te same cele i zainteresowania. Ale bez wolności i równości, społeczeństwo staje się piramidą rywalizujących klas, opartą na dominacji warstw niższych przez wyższe. W takim społeczeństwie, jakim zresztą jest nasze własne, obowiązują zasady typu "musisz dominować albo samemu zostać zdominowanym", "kanalia niszczy kanalię", albo "wszystko dla siebie". Zatem "bezwzględny indywidualizm" jest lansowany kosztem poczucia wspólnoty, kiedy to ci ze społecznych nizin czują urazę do znajdujących się ponad nimi, a ci na szczytach boją się znajdujących się poniżej. W takich warunkach, nie może być ogólnospołecznej solidarności, lecz tylko cząstkowe formy solidarności w obrębie klas o przeciwstawnych interesach, co osłabia społeczeństwo jako całość. (Zobacz także sekcję A.2.6 - Dlaczego solidarność jest tak ważna dla anarchistów?)

Powinniśmy odnotować, że solidarność nie zakłada poświęcania się ani samozaparcia. Jak wyjaśnia Errico Malatesta:

*"wszyscy jesteście egoistami, wszyscy szukamy swojego własnego zadowolenia. Lecz anarchista znajduje swoje największe zadowolenie w walce o dobro wszystkich, o osiągnięcie społeczeństwa, w którym może być bratem pomiędzy braćmi, pomiędzy zdrowymi, inteligentnymi, wykształconymi i szczęśliwymi ludźmi. Ale ten, kto łatwo się przystosowuje, kto jest zadowolony z życia między niewolnikami i wyciąga korzyści z pracy niewolników, nie jest i nie może być anarchistą" [Życie i idee].*

Dla anarchistów, **prawdziwym** bogactwem są inni ludzie oraz planeta, na której żyjemy.

Poza tym, poszanowanie indywidualności nie oznacza wcale, że anarchiści są idealistami, sądzącymi, że ludzie i ich idee rozwijają się poza społeczeństwem. Jednostka i idee rosną i rozwijają się wewnątrz społeczeństwa, w odpowiedzi na materialne i intelektualne współzależności i doświadczenia, które poszczególni ludzie aktywnie analizują i interpretują. Anarchizm, z tego powodu, jest **materialistyczną** teorią, twierdzącą, że idee rozwijają się i wzrastają wskutek społecznych współzależności i aktywności umysłowej jednostek

(patrz **Bóg i państwo** Michaiła Bakunina w celu zapoznania się z klasyczną dysputą materialisty przeciwko idealizmowi).

To znaczy, że anarchistyczne społeczeństwo będzie tworem istot ludzkich, a nie jakieś bóstwa czy innej transcendentnej zasady, gdyż *"nic nigdy nie powstaje z niczego, a już najmniej w stosunkach międzyludzkich. To właśnie ludzie wszystko układają, i robią to według swych skłonności i zrozumienia rzeczy"* [Alexander Berkman, **ABC anarchizmu**].

Dlatego anarchizm opiera się na sile idei i zdolności ludzi do działania i przekształcania swojego życia w oparciu o to, co uważają za słuszne. Mówiąc inaczej, na wolności.

### A.2.1. Jaka jest istota anarchizmu?

Jak zauważyliśmy, *"an-archia"* oznacza *"bez władców"* lub *"bez (hierarchicznej) władzy"*. Anarchiści nie występują przeciwko *"autorytetom"*, przez które rozumie się specjalistów, którzy posiadają szczególną wiedzę, umiejętności czy mądrość, choć są przekonani, że takie autorytety nie powinny mieć żadnej władzy zmuszania innych do postępowania wedle ich zaleceń (zobacz dokładniejsze rozróżnienie w sekcji B.1). A więc, mówiąc krótko, anarchizm to antyautorytaryzm.

Anarchiści są antyautorytarystami, gdyż wierzą, że żadna istota ludzka nie powinna dominować nad inną. Anarchiści, słowami L. Susan Brown, *"wierzą we wrodzoną godność i wartość ludzkiej jednostki"* [**Polityka indywidualizmu**]. Dominacja nieodłącznie degradowuje i upadła, gdyż podporządkowuje wolę i osąd zdominowanych woli i osądowi dominujących, niszcząc w ten sposób godność i szacunek dla samych siebie, który powstaje tylko dzięki osobistej niezależności. Ponadto, dominacja umożliwia wyzysk i na ogół prowadzi do niego. A to jest już korzeń nierówności, ubóstwa i rozstroju społecznego.

Mówiąc inaczej, istotą anarchizmu (wyrażając ją pozytywnie) jest więc swobodna współpraca między równymi w celu maksymalizacji ich wolności i odrębności.

Współpraca między równymi jest kluczem do antyautorytaryzmu. Poprzez współpracę możemy rozwijać i chronić swoją własną wewnętrzną wartość jako wyjątkowych jednostek, jak również wzbogacamy nasze życie i wolność, ponieważ *"żadna jednostka nie może uznać swojego własnego człowieczeństwa, i konsekwentnie go realizować w ciągu swojego życia, jak tylko przez dostrzeżenie go w innych i współpracę w jego urzeczywistnieniu dla innych"* [Michaił Bakunin, cytowany przez Malatestę w **Anarchii**].

Pozostając antyautorytarystami, anarchiści przyznają, że istoty ludzkie mają naturę społeczną i wpływają na siebie nawzajem. Nie możemy uniknąć *"władzy"* tego wzajemnego wpływu, bo, jak przypomina nam Bakunin:

*"zniesienie tego wzajemnego wpływu byłoby śmiercią. Zaś gdy bronimy wolności mas, w żadnym razie nie sugerujemy zniesienia żadnego z tych naturalnych wpływów, które jednostki lub ich grupy wywierają na siebie. Tym, czego chcemy, jest zniesienie wpływów, które są sztuczne, uprzywilejowane, prawne, oficjalne"* [cytowane przez Malatestę, w **Anarchii**].

Mówiąc inaczej, chodzi tu o takie wpływy, które wyrastają z władzy hierarchicznej.

## A.2.2. Dlaczego anarchiści kładą szczególny nacisk na wolność?

Anarchista może być uważany, wedle słów Bakunina, za "fanatycznego miłośnika wolności, uznającego ją za jedyne środowisko, w którym inteligencja, godność i szczęście ludzkości może rozwijać się i wzrastać" [Michał Bakunin: **Pisma wybrane**]. Skoro ludzkie istoty są stworzeniami myślącymi, to odmawianie im wolności jest tym samym, co odmawianie im sposobności do myślenia za siebie samych, co zaprzeczanie samego ich istnienia jako ludzi. Dla anarchistów, wolność jest wytworem naszego człowieczeństwa, ponieważ:

*"sam fakt. . . że osoba ma świadomość swego ja, bycia różnym od innych, stwarza pragnienie swobodnego działania. Pragnienie wolności i wyrażania swojej odrębności jest najbardziej fundamentalną i dominującą cechą"* [Emma Goldman, **Mówi czerwona Emma**].

Z tego powodu, anarchizm "proponuje ratowanie szacunku dla siebie samego i niezależności jednostki przed wszelkim ograniczaniem i naruszaniem przez władzę. Tylko w warunkach wolności może człowiek dorosnąć do swojego pełnego kalibru. Tylko w warunkach wolności nauczy się on myśleć i działać, i dawać to, co najlepsze z siebie. Tylko w warunkach wolności uzmysłowi on sobie prawdziwą siłę więzi społecznych, które łączą ludzi ze sobą, a które są prawdziwymi podstawami prawidłowego życia społecznego" [Ibid.].

Więc, według anarchistów, wolność to w zasadzie prawo jednostki do szukania swego własnego dobra na swój własny sposób. W ten sposób odwołujemy się do działalności i siły jednostek, gdyż podejmują one decyzje za siebie, w sprawach siebie samych i własnego życia. Tylko wolność może zapewnić rozwój i zróżnicowanie jednostek. Dzieje się tak dlatego, że gdy jednostka rządzi sobą samą i podejmuje swoje własne decyzje, musi ćwiczyć swój umysł, a to nie może dać innego rezultatu niż rozszerzanie się i pobudzanie osobowości danej jednostki.

Zatem, wolność jest warunkiem wstępnym maksymalnego rozwoju osobistego potencjału danego człowieka. Potencjał ten jest także produktem społecznym i może zostać zrealizowany tylko w społeczno ci i poprzez społeczność. Zdrowa, wolna wspólnota będzie wydawać wolne jednostki, które w zamian będą kształtować tę wspólnotę i wzbogacać więzi społeczne między ludźmi, z których się ona składa. Swobody, jako wypracowane zbiorowo, "wcale nie dlatego istnieją, że zostały ustalone prawnie na skrawku papieru, ale tylko dlatego, że stały się zakorzenionym nawykiem ludzi, i wtedy, gdy jakakolwiek próba ich umniejszenia spotka się z gwałtownym oporem populacji. . . Szacunek od innych wymusza się, kiedy wie się jak bronić swej godności jako istoty ludzkiej. Jest to prawdą nie tylko w życiu prywatnym; również w życiu politycznym zawsze było tak samo" [Rudolf Rocker, **Anarcho-Syndykalizm**].

W skrócie: wolność rozwija się tylko w obrębie społeczeństwa, nie w opozycji do niego. Dlatego Murray Bookchin pisze:

*"To, jaką wolność, niezależność i odrębność mają ludzie w danym okresie historycznym, jest wytworem długich tradycji społecznych i. . . zbiorowego rozwoju – co nie zaprzecza, że jednostki odgrywają ważną rolę w tym rozwoju, naprawdę są do tego w końcu zobowiązane, jeśli życzą sobie być wolne"* [Społeczny anarchizm czy anarchizm w stylu życia].

Lecz wolność wymaga właściwego **rodzaju** środowiska społecznego, w którym mogłyby rosnąć i rozwijać się. Takie środowisko **musi** być zdecentralizowane i oparte na bezpośrednim zarządzaniu pracą przez tych, którzy ją wykonują. Centralizacja bowiem oznacza represyjną władzę (hierarchię), podczas gdy samorządność jest istotą swobód. Samorządność zapewnia, że zaangażowane w nią jednostki używają (a przez to rozwijają) wszystkie swoje zdolności – szczególnie zaś te umysłowe. Hierarchia, wprost przeciwnie, zastępuje myślenie i działalność wszystkich jednostek zaangażowanych myśleniem i działalnością garstki. Zatem hierarchia raczej marginalizuje rzeszę ludzi i zapewnia, że jej rozwój zostanie zahamowany i skierowany ku ośpieniu, niż rozwija w pełni jej możliwości.

I to właśnie jest przyczyna, dla której anarchiści zwalczają zarówno kapitalizm, jak i etatyzm. Jak odnotował francuski anarchista Sebastien Faure, władza *”ubiera się w dwa zasadnicze stroje: formę polityczną, to jest Państwo; i formę ekonomiczną, to jest własność prywatną”* [cytowane przez Petera Marshalla, **Żądanie niemożliwego**]. Kapitalizm, podobnie jak państwo, jest oparty na scentralizowanej władzy (tj. szefa nad pracownikiem), której właściwym celem jest utrzymywanie zarządzania pracą poza zasięgiem tych, którzy ją wykonują. Oznacza to *”że poważne, ostateczne, całkowite wyzwolenie robotników jest możliwe tylko pod warunkiem zawłaszczenia kapitału, to jest surowców i narzędzi pracy, włączając w to ziemię, przez całe stowarzyszenie robotników”* [Michaił Bakunin, cytowany przez Rudolfa Rockera, **Anarcho-Syndykalizm**].

Więc, jak przekonuje Noam Chomsky, *”konsekwentny anarchista musi zwalczać prywatną własność środków produkcji i płatne niewolnictwo, będące składnikami tego systemu, jako niezgodne z zasadą, że praca musi być podejmowana dobrowolnie i pod kontrolą wytwórcy”* [”Kilka słów o anarchizmie”, **Racje państwa**].

Zatem, według anarchistów, wolność oznacza nieautorytarne społeczeństwo, w którym jednostki i grupy praktykują samorządność, tj. rządzą samymi sobą. Konsekwencje tego założenia są ważne. Po pierwsze, oznacza to, że anarchistyczne społeczeństwo nie będzie zniewalające, tzn. takie, w którym przemoc lub groźba przemocy nie będzie używana do ”przekonywania” jednostek do zrobienia czegokolwiek. Po drugie, oznacza to, że anarchiści są zdecydowanymi zwolennikami indywidualnej suwerenności, oraz że, ze względu na to poparcie, zwalczają oni także instytucje oparte na władzy zniewalającej, tj. hierarchii. I wreszcie, oznacza to, że sprzeciw anarchistów wobec ”władzy” znaczy tylko tyle, że zwalczają oni scentralizowane, hierarchiczne, biurokratyczne instytucje lub rządy. Wcale się nie przeciwstawiają samorządowi poprzez konfederacje zdecentralizowanych organizacji u podstaw, dopóki opierają się one raczej na demokracji bezpośredniej niż na przekazywaniu władzy ”przedstawicielom”. Bowiem władza jest przeciwieństwem wolności, i stąd jakakolwiek forma organizacji oparta na przekazaniu władzy jest zagrożeniem dla wolności i godności narodu podporządkowanego takiej władzy.

Anarchiści uważają swobodę za jedyne środowisko społeczne, wewnątrz którego ludzka godność i różnorodność może rozkwiatać. Jednakże w warunkach kapitalizmu i etatyzmu nie ma swobody dla większości, gdyż własność prywatna i hierarchia zapewnia, że skłonności i osady większości jednostek zostaną podporządkowane woli pana, ostro ograniczającego ich wolność i uniemożliwiającego *”pełny rozwój wszystkich materialnych, intelektualnych*



*i moralnych zdolności, które drzemią w każdym z nas*” [Bakunin, **Bakunin o anarchizmie**] (zobacz dalszą dyskusję o hierarchicznej i autorytarnej naturze kapitalizmu i państwa w sekcji B)

### A.2.3. Czy anarchiści popierają organizowanie się?

Tak. Bez stowarzyszania się, naprawdę ludzkie życie jest niemożliwe. Wolność **nie może w ogóle** istnieć bez społeczeństwa i organizacji. Jak wskazuje George Barrett w **Trudnościach anarchizmu**:

*”ażeby poznać pełne znaczenie życia musimy współpracować, zaś aby współpracować musimy dochodzić do porozumień z naszymi bliźnimi. Lecz przypuszczenie, że takie porozumienia oznaczają ograniczanie wolności jest oczywiście absurdem; wprost przeciwnie, są one realizacją naszej wolności.*

*Jeśli wymyślimy dogmat, że zawieranie porozumień jest niszczeniem wolności, wtedy wolność natychmiast stanie się tyranią, ponieważ zakáže ludziom zażywać najzwyczajniejszych codziennych przyjemności. Na przykład, nie mogę pójść na spacer ze swoim przyjacielem, bo to, że powinienem zgodzić się przyjść w określonym czasie na określone miejsce, by go spotkać, jest przeciw zasadzie Wolności. Nie mogę w najmniejszym stopniu wykraczać swoją własną mocą poza siebie samego, gdyż aby to uczynić, muszę współpracować z kimś jeszcze, a współpraca zakłada porozumienie, a to jest przeciw Wolności. Ujrzymy natychmiast, że ten argument jest absurdalny. Wcale nie ograniczam mojej wolności, ale po prostu spełniam ją, kiedy umawiam się ze swoim przyjacielem, że pójdziemy na spacer”*

Co zaś tyczy się organizacji, anarchiści uważają, że *”daleka od tworzenia władzy, jest [ona] jedynym lekarstwem na nią i jedynym środkiem, przy pomocy którego każdy z nas przyzwyczai się do brania aktywnego i świadomego udziału w pracy zbiorowej, i przestanie być biernym narzędziem w rękach przywódców”* [Errico Malatesta, **Życie i idee**].

Fakt, że anarchiści popierają organizowanie się, może z początku wydać się dziwny, ale dzieje się tak dlatego, że żyjemy w społeczeństwie, gdzie dosłownie wszystkie formy organizacji są autorytarne, tworząc wrażenie, że to jest jedyny możliwy ich rodzaj. Zazwyczaj się nie zauważa, że ten sposób organizowania się jest uwarunkowany historycznie, powstały w obrębie szczególnego rodzaju społeczeństwa – takiego, które jest motywowane przez zasady dominacji i wyzysku. Według archeologów i antropologów, ten rodzaj społeczeństwa istnieje dopiero od około pięciu tysięcy lat, pojawiwszy się wraz z pierwszymi prymitywnymi państwami opartymi na podboju i niewolnictwie, w których praca niewolników tworzyła nadwyżkę, pobieraną przez klasę panującą.

Przed tymi czasami, przez setki tysięcy lat, społeczeństwa ludzi i praludzi były, jak to nazywa Murray Bookchin *”organiczne”*, tj. oparte na formach działalności gospodarczej obejmujących współpracę i pomoc wzajemną, swobodny dostęp do zasobów produkcyjnych, i podział wytworów wspólnej pracy według potrzeb. I chociaż takie społeczeństwa prawdopodobnie posiadały szeregi o różnym statusie w zależności od wieku, nie istniały żadne hierarchie w znaczeniu zinstytucjonalizowanych stosunków dominacji i podporządkowa-

nia wymuszonych przez środki represyjne i skutkujących rozwarstwieniem społecznym, obejmującym wyzysk gospodarczy jednej klasy przez inną (zobacz Murray Bookchin, **Eko-logia wolności**).

Jednakże musimy położyć szczególny nacisk na to, że anarchiści **nie** orędują za powrotem "wstecz do epoki kamiennej". Po prostu stwierdzamy, że skoro hierarchiczno-autorytarny sposób organizacji jest stosunkowo niedawnym wynalazkiem w ciągu społecznej ewolucji człowieka, to nie ma żadnego powodu, aby go uważać za coś "przy-pisanego" na stałe. Nie sądzimy, że istoty ludzkie są genetycznie "zaprogramowane" na autorytarne, konkurencyjne i agresywne zachowania, gdyż nie ma wiarygodnych dowodów na poparcie takiej tezy. Wprost przeciwnie, takie zachowania są społecznie uwarunkowane, czyli **nauczone**, i jako takie, mogą też zostać **oduczone** (zobacz Ashley Montagu, **Natura ludzkiej agresji**). Nie jesteśmy fatalistami ani genetycznymi deterministami, lecz wierzymy w wolną wolę, która oznacza, że ludzie mogą zmieniać sposób, w jaki robią różne rzeczy, włączając w to sposób zorganizowania społeczeństwa.

I nie ma wątpliwości, że społeczeństwo musi zostać lepiej zorganizowane, ponieważ obecnie większość z jego bogactwa – które jest produkowane przez większość – i władza, dostaje się w ręce małej, elitarnej mniejszości na szczycie społecznej piramidy, powodując ich pozbawienie i cierpienia dla reszty, szczególnie tych usytuowanych najniżej. A jeszcze ponieważ ta elita kontroluje środki przymusu poprzez kontrolę nad państwem (zobacz sekcję B.2.3), jest w stanie stłamsić większość i ignorować jej cierpienia – zjawisko, które występuje na mniejszą skalę we wszystkich hierarchiach. Trudno się zatem dziwić, że ludzie w autorytarnych i scentralizowanych strukturach zaczynają je nienawidzić jako zaprzeczenie ich wolności. Jak wykłada to Alexander Berkman:

*"kapitalistyczne społeczeństwo jest tak źle zorganizowane, że jego rozmaici członkowie cierpią: właśnie kiedy boli cię jakaś część ciała, całe twoje ciało odczuwa ból i jesteś chory. . . żaden pojedynczy członek organizacji lub związku nie może bezkarnie być dyskryminowany, tłamszony czy ignorowany. Byłoby to tym samym co ignorowanie bolącego zęba: cały wtedy byłbyś chory"* [Alexander Berkman, **ABC anarchizmu**].

I to jest dokładnie to, co dzieje się w kapitalistycznym społeczeństwie, z rezultatem, że naprawdę *"cały jesteś chory"*.

Z tych przyczyn, anarchiści odrzucają autorytarne formy organizacji, a zamiast nich popierają stowarzyszenia oparte na wolnym porozumieniu. Swobodne porozumienie jest ważne, ponieważ według Berkmana *"dopiero kiedy każdy jest wolną i niezależną jednostką, współpracującą z innymi z własnego wyboru z powodu wspólnych interesów, może świat pracować pomyślnie i stawać się potężny"* [Op. Cit.]. W sferze "politycznej" oznacza to demokrację bezpośrednią i konfederację, które są wyrazem i środowiskiem wolności. Bezpośrednia (czyli partycypacyjna) demokracja ma tu zasadnicze znaczenie, ponieważ wolność i równość oznaczają potrzebę zgromadzeń, na których ludzie mogliby dyskutować i spierać się jako równi i które pozwalają na swobodne wyrażanie tego, co Murray Bookchin nazywa *"twórczą rolę różnicy zdań"*.

Anarchistyczne pomysły wolnościowej organizacji oraz potrzeba demokracji bezpośredniej i konfederacji zostanie omówiona dokładniej w sekcjach A.2.9. i A.2.10.

## A.2.4. Czy anarchiści sprzyjają "absolutnej" wolności?

Nie. Anarchiści w ogóle nie wierzą, że każdy powinien mieć możliwość "robienia czego tylko mu się zechce", ponieważ niektóre działania obejmują niezmiennie zaprzeczanie wolności innych.

Na przykład, anarchiści nie popierają "wolności" gwałcenia, wyzyskiwania, zmuszania innych. Również nie popieramy władzy. Przeciwnie, skoro władza jest zagrożeniem dla wolności, równości i solidarności (nie wymieniając już ludzkiej godności), anarchiści uznają potrzebę opierania się jej i obalania jej.

Sprawowanie władzy nie jest wolnością. Nikt nie ma prawa do "rządzenia" innymi. Jak wskazuje Malatesta, anarchizm popiera "wolność dla każdego. . . z jednym tylko ograniczeniem: równej wolności dla innych; która to wolność **nie** oznacza. . . że uznajemy, i życzymy sobie respektować "wolność" wyzyskiwania, uciskania, rozkazywania, która jest uciskiem, na pewno nie żadną wolnością" [Errico Malatesta, *Życie i idee*].

W kapitalistycznym społeczeństwie, opór wobec różnych form władzy hierarchicznej jest piętnem wolnej osoby – czy to wobec władzy prywatnej (szefa), czy też publicznej (państwa). Jak wskazał Henry David Thoreau w swoim eseju o "Obywatelskim nieposłuszeństwie" (1847):

*"Nieposłuszeństwo jest prawdziwą podwaliną wolności. Posłuszni muszą być niewolnikami".*

## A.2.5. Dlaczego anarchiści opowiadają się za równością?

Jak wymieniono powyżej, anarchiści są oddani sprawie równości społecznej, gdyż jest ona jedyną glebą, na której jednostkowa wolność może kwitnąć. Lecz napisano bardzo wiele nonsensów o "równości", a większość z tego, w co się powszechnie wierzy, jest doprawdy bardzo dziwne. Przed omawianiem tego, co anarchista **naprawdę** rozumie przez równość, musimy wskazać, czym równość dla nas **nie jest**.

Anarchiści wcale **nie** wierzą w "równość uzdolnień", która nie tylko nie istnieje, ale byłaby także **bardzo** niepożądana, gdyby mogła by zostać wprowadzona. Każdy jest wyjątkowy. Biologicznie określone różnice między ludźmi nie tylko istnieją, lecz także są "powodem do radości, a nie do strachu czy żalu". Dlaczego? Ponieważ "życie pomiędzy klonami nie miałoby żadnej wartości, a osoba przy zdrowych zmysłach tylko ucieszy się z tego, że inni mają zdolności, których jej zabrakło" [Noam Chomsky, "Anarchizm, marksizm i nadzieja na przyszłość", **Red and Black Revolution**, No. 2].

To, że niektórzy ludzie **na serio** sugerują, że dla anarchistów "równość" oznacza, że każdy powinien być **identyczny** jest smutnym odzwierciedleniem dzisiejszej kultury intelektualnej i przekręcania słów – przekręcania używanego w celu odwrócenia uwagi od niesprawiedliwego i autorytarnego systemu i przekierowywania ludzi na dyskusje o biologii.

Anarchiści nie popierają także tak zwanej "równości posiadania". **Nie** pragniemy żyć w społeczeństwie, gdzie każdy otrzymuje te same dobra, mieszka w takim samym domu, no-

si taki sam uniform itd. Częściową przyczyną anarchistycznego buntu przeciwko kapitalizmowi i państwu jest także to, że powodują one standardyzację tak wielu dziedzin życia (zobacz w **McDonaldyzacji społeczeństwa** George'a Reitzera dlaczego kapitalizm kieruje się ku standardyzacji i dostosowywaniu ludzi). Słowami Alexandra Berkmana:

*"Duch władzy, prawa, pisanego i niepisanego, tradycji i obyczaju zmusza nas do zmierzania wspólną aleją i czyni z człowieka bezwolny automat bez niezależności ani indywidualności. . . Wszyscy z nas to jego ofiary, a tylko nadzwyczaj silnym udaje się złamać jego łańcuchy, i to tylko częściowo"* [ABC anarchizmu].

Anarchiści, z tej przyczyny, mają nikłe powody pragnąć, aby ta "wspólna aleja" stała się jeszcze szersza. Raczej pragniemy ją zniszczyć przede wszystkim, razem ze wszystkimi stosunkami i instytucjami społecznymi, które ją tworzą.

"Równość posiadania" może jedynie zostać wprowadzona i utrzymana siłą, co w żaden sposób **nie** byłoby równością, gdyż niektórzy wtedy musieliby mieć więcej władzy niż inni! "Równość posiadania" jest szczególnie znienawidzona przez anarchistów, gdyż uznajemy, że każda jednostka ma inne potrzeby, zdolności, pragnienia i interesy. Sprawienie, by wszyscy konsumowali to samo, byłoby tyranią. Oczywiście, jeśli jedna osoba wymaga leczenia, a inna nie, to nie otrzymują one opieki zdrowotnej w "równej" ilości. To samo jest prawdą w przypadku innych ludzkich potrzeb. Jak to wyłożył Alexander Berkman:

*"równość wcale nie oznacza równej ilości, lecz równość szans. . . Nie popełniajcie błędu utożsamiania równości w wolności z wymuszoną równością obozu koncentracyjnego. Prawdziwa anarchistyczna równość zakłada wolność, nie ilość. Nie oznacza ona wcale, że każdy musi jeść, pić czy nosić te same rzeczy, wykonywać tę samą pracę czy też żyć w ten sam sposób. Jesteśmy od tego dalecy: naprawdę dokładna odwrotność"*.

Berkman kontynuuje swoją argumentację, że:

*"indywidualne potrzeby i gusta różnią się, jak i żądze różnią się. To właśnie równość szans, aby je zaspokajać, jest tym, co stanowi prawdziwą równość. . . Swobodne możliwości wypowiedzenia i wyrażania w działaniu własnej indywidualności oznaczają rozwój naturalnych różnic i odmian"* [ABC anarchizmu].

Dla anarchistów, "pojęcia" "równości" jako "równości posiadania" lub "równości uzdolnień" pozostają bez znaczenia. Ale w hierarchicznym społeczeństwie "równość szans" jest powiązana z równością posiadania. Na przykład w kapitalizmie, szanse, jakie uzyskuje każde pokolenie zależą od osiągnięć poprzednich pokoleń. Znaczy to, że w kapitalizmie "równość szans" bez przybliżonej "równości posiadania" (w znaczeniu dochodów i zasobów) nie ma żadnego znaczenia, bo nie ma prawdziwej równości szans dla potomstwa milionera i potomstwa zamiatacza ulic. Ci, którzy orędują za "równością szans" ignorując bariery stworzone przez poprzednie pokolenia, pokazują, że w ogóle nie bardzo wiedzą, o czym mówią – szanse w hierarchicznym społeczeństwie zależą nie tylko od otwartej drogi, ale także od równego startu. Z tego oczywistego faktu bierze się błędna koncepcja, że anarchiści pragną "równości posiadania" – lecz to się stosuje tylko do systemu hierarchicznego, w wolnym społeczeństwie sprawa by się tak nie przedstawiała (jak zobaczymy).

Równość, w anarchistycznej teorii, wcale nie oznacza zaprzeczania indywidualnej różnorodności i wyjątkowości. Jak przestrzega Bakunin:

*”skoro równość zwycięży i zostanie mocno ustanowiona, to czy rozmaite zdolności jednostek i ich poziomy energii przestaną się różnić? Niektóre będą istniały, może nie tak bardzo jak obecnie, ale na pewno niektóre będą zawsze istniały. Przysłowie mówi, że na tym samym drzewie nie rosną dwa takie same liście, i to prawdopodobnie zawsze pozostanie prawdą. A przysłowie to może jeszcze prawdziwsze jest w odniesieniu do ludzkich istot, które są o wiele bardziej złożone niż liście. Ale trudno jest nazywać tę różnorodność złem. Przeciwnie. . . to jest bogactwo rasy ludzkiej. Dzięki tej różnorodności, ludzkość jest zbiorową całością, w której jedna osoba uzupełnia wszystkie inne i potrzebuje ich. W rezultacie, ta nieskończona różnorodność ludzkich jednostek jest fundamentalną przyczyną i samą podstawą ich solidarności. Jest to wszechpotężny argument na rzecz równości” [”Wszechstronne wykształcenie”, **Podstawowe dzieła Bakunina**]*

Równość dla anarchistów oznacza równość **społeczną**, albo, używając określenia Muraya Bookchina, **”równość nierównych”** (niektórzy, jak Malatesta, używali pojęcia **”równości warunków”**, żeby wyrazić tę samą ideę). Malatesta rozumie przez to, że anarchistyczne społeczeństwo uznaje różnice zdolności i potrzeb jednostek, ale nie zezwala, ażeby te różnice przeobraziły się we władzę. Mówiąc inaczej, indywidualne różnice *”pozostawałyby bez niekorzystnych następstw, ponieważ nierówność faktycznie gubi się w zbiorowości, o ile tylko nie może przywrzeć do jakiejś prawnej fikcji czy instytucji”* [Michaił Bakunin, **Bóg i państwo**].

Jeśli hierarchiczne stosunki społeczne, i siły, które je stwarzają, zostaną zniesione na rzecz takich, które zachęcają do uczestnictwa i są oparte na zasadzie *”jedna osoba, jeden głos”*, wtedy naturalne różnice nie będą mogły przekształcić się we władzę hierarchiczną. Na przykład, bez kapitalistycznych praw własności nie istniały by sposoby, przy pomocy których mniejszość mogłaby zmonopolizować środki do życia (ziemię i maszyny) i wzbogacać się pracą innych poprzez system płac najemnych i lichwy (odsetki, dzierżawa i zyski). Podobnie, gdy robotnicy zarządzają swoją własną pracą, to nie ma klasy kapitalistów, którzy się wzbogacają z cudzej pracy. Dlatego Proudhon mówi:

*”Wiec, jaki może być początek tej nierówności?*

*”Jak to widzimy, . . . tym początkiem jest urzeczywistnienie w społeczeństwie tejże potrójnej abstrakcji: kapitału, pracy i talentu.*

*”Dzieje się tak, ponieważ społeczeństwo podzieliło się na trzy kategorie obywateli zgodnie z trzema określeniami tejże formuły. . . te różnice kastowe zawsze się pojawiały, i jedna połowa ludzkiej rasy została zniewolona przez drugą. . . socjalizm więc polega na zredukowaniu arystokratycznej formuły kapitał-praca-talent do prostszej formuły pracy! . . . w celu uczynienia każdego obywatela jednocześnie, po równo i do tego samego stopnia kapitalistą, robotnikiem i specjalistą lub artystą”* [**Bez boga i pana**].

Podobnie jak wszyscy anarchiści, Proudhon widział to połączenie funkcji jako klucz do równości i wolności i proponował samorządność jako środek do jego osiągnięcia. Tak więc samorządność jest kluczem do społecznej równości. Równość społeczna w miejscu pracy, na przykład, znaczy, że każdy ma tyle samo do powiedzenia podczas podejmowania decyzji o polityce rozwoju i przemian miejsca pracy. Anarchiści są gorącymi zwolennikami zasady *”wszyscy decydują o tym, co dotyczy wszystkich”*.

To oczywiście nie znaczy, że opinia ekspertów będzie ignorowana, lub, że wszyscy będą decydować o wszystkim. Jeśli chodzi o stanowiska ekspertów, różni ludzie mają różne zain-

teresowania, talenty i możliwości, a zatem oczywiście będą uczyć się różnych rzeczy i wykonywać różne rodzaje pracy. Jest także oczywiste, że kiedy ktoś zachoruje, będzie radził się lekarza – eksperta – który zarządza swoją własną pracą, a nie kierowaną przez komisję. Przepraszamy, że musimy poruszać takie sprawy, ale skoro sięgamy do tematów równości społecznej i samorządu pracowniczego, niektórzy ludzie zaczynają opowiadać bzdury. Zdrowy rozsądek mówi, że w szpitalu zarządzanym na zasadach równości społecznej personel niemedyczny **nie** będzie głosować, jak lekarze powinni przeprowadzić operację!

W rzeczywistości, równość społeczna i wolność osobista są nierozdzielne. Bez zbiorowej samorządności w decyzjach, które dotyczą grupy (równości), uzupełniającej indywidualną samorządność w decyzjach, które dotyczą jednostki (wolność), wolne społeczeństwo nie jest możliwe. Ponieważ bez nich obu, niektórzy będą mieli władzę nad innymi, podejmując decyzje **za** nich (tj. rządząc nimi), i przez to niektórzy będą bardziej wolni niż inni.

Równość społeczna jest niezbędna, ażeby jednostki zarówno rządziły samymi sobą, jak też swobodnie wyrażały swoją osobowość, ponieważ samorządność, która to zakłada, oznacza, że *”ludzie pracują w ścisłych związkach ze swoimi bliźnimi, ażeby wnieść wyjątkowość swojego własnego punktu widzenia do sprawy rozwiązywania wspólnych problemów i osiągania wspólnych celów”* [George Benello, **Od podstaw w górę**]. Tak więc równość pozwala na wyrażanie indywidualności i przez to jest konieczną podstawą osobistej wolności.

Sekcja F.3 ( ”Dlaczego ”anarcho”-kapitaliści przyznają zazwyczaj niewielką lub żadną wartość ”równości” i co oni rozumieją pod tym terminem?) omawia głębiej anarchistyczne idee równości.

## **A.2.6. Dlaczego solidarność jest tak ważna dla anarchistów?**

Solidarność, czyli wzajemna pomoc, jest kluczową ideą anarchizmu. Jest ona ogniwem pomiędzy jednostką a społeczeństwem, sposobem, który umożliwia jednostkom wspólną pracę w celu poznania ich wspólnych potrzeb w środowisku wspierającym i kształcącym zarówno wolność, jak i równość. Według anarchistów, wzajemna pomoc jest fundamentalną cechą ludzkiego życia, źródłem siły, jak i szczęścia, oraz nieodzownym warunkiem w pełni ludzkiej egzystencji.

Erich Fromm, znany psycholog i socjalistyczny humanista, wskazuje, że: *”ludzkie pragnienie doświadczenia łączności z innymi jest zakorzenione w szczególnych warunkach, jakie charakteryzują ludzki gatunek i jest jednym z najsilniejszych motywów ludzkiego postępowania”* [**Być czy mieć**].

Dlatego anarchiści uważają pragnienie formowania ”związków” (żeby użyć określenia Maxa Stirnera) z innymi ludźmi za naturalną potrzebę. Te związki, czy stowarzyszenia, muszą być oparte na równości i indywidualności, aby w pełni zadowalały tych, którzy do nich wstępują – tj. muszą zostać zorganizowane na sposób anarchistyczny, tj. dobrowolny, zdecentralizowany i niehierarchiczny.

Solidarność – współpraca między jednostkami – jest niezbędna do życia i daleka od zaprzeczania wolności. *”Jakie cudowne rezultaty osiąga ta wyjątkowa siła indywidualności człowieka, kiedy zostaje wzmocniona przez Współpracę z innymi jednostkami”*, zauważa Emma Goldman. *”Współpraca – jako przeciwieństwo morderczej walki i zmagania – pracuje na rzecz przeżycia i ewolucji gatunku. . . Tylko wzajemna pomoc i dobrowolna współpraca. . . może stworzyć podstawy swobodnego życia osobistego i stowarzyszeniowego”* [Mówi czerwona Emma].

Solidarność oznacza wspólne zrzeszanie się nas jako równych w celu zaspokajania naszych wspólnych interesów i potrzeb. Formy zrzeszania się nie oparte na solidarności (tzn. te opierające się na nierówności) zmiążdżą indywidualność ludzi im poddanych. Jak wskazuje Ret Marut, wolność potrzebuje solidarności, rozpoznania wspólnych interesów:

*”Najszlachetniejsza, najczystsza i najprawdziwsza miłość ludzkości to miłość do siebie samego. Ja chcę być wolny! Ja mam nadzieję być szczęśliwy! Ja chcę podziwiać całe piękno świata. Ale moja swoboda jest zabezpieczona **tylko wtedy**, gdy wszyscy inni ludzie dookoła mnie są wolni. Mogę być szczęśliwy dopiero kiedy wszyscy inni ludzie dookoła mnie są szczęśliwi. Mogę być radosny dopiero gdy wszyscy ludzie, których widzę i spotykam, patrzą na świat oczyma przepełnionymi radością. I **dopiero** wtedy mogę najeść się do syta z pełnym zadowoleniem, kiedy posiadam pewność, że inni ludzie również mogą najeść się do syta tak jak ja. I z tego powodu jest to kwestia **mojego własnego zadowolenia**, tylko **mojego własnego ja**, kiedy buntuję się przeciw każdemu niebezpieczeństwu, które zagraża mojemu szczęściu i mojej wolności. . .”* [Ret Marut (znany także jako B. Traven), **The BrickBurner**, czasopismo wymieniane przez Karla S. Guthke, **B. Traven: życie w cieniu legend**].

Praktykowanie solidarności znaczy, że uznajemy, jak w haśle **Robotników Przemysłowych Świata**, że *”krzywda wyrządzona jednemu jest krzywdą wyrządzoną wszystkim”*. Dlatego solidarność jest zbiorem środków chroniących indywidualność i wolność, a przez to wyrazem dbałości o własną korzyść. Jak wskazuje Alfie Kohn:

*”kiedy myślimy o współpracy. . . zwykliśmy kojarzyć to pojęcie z jakimś niejasnym idealizmem. . . Może to wynikać z mylenia współpracy z altruizmem. . . Strukturalna współpraca sprzeciwia się zwykłemu podziałowi na egoizm i altruizm. Ustawia sprawy w taki sposób, żebym pomagając tobie jednocześnie pomagał sobie samemu. Nawet jeśli moja motywacja początkowo mogła być samolubna, nasze losy są teraz połączone. Razem płyniemy bądź toniemy. Współpraca jest trafną i bardzo skuteczną strategią - pragmatycznym wyborem, który czyni zajmowanie się różnymi rzeczami w pracy i w szkole nawet skuteczniejszym niż konkurencja. . . Istnieją także rozległe dowody na to, że współpraca bardziej sprzyja zdrowej psychice i sympatii do siebie nawzajem”* [Zadnej rywalizacji: proces przeciwko współzawodnictwu].

Zaś w obrębie społeczeństwa hierarchicznego, solidarność jest ważna nie tylko z powodu satysfakcji, jaką nam daje, ale także jest potrzebna po to, aby stawiać opór tym u władzy. Poprzez wspólne obstawanie przy czymś, możemy zwiększyć naszą siłę i dostać to, co chcemy. Ostatecznie, organizując się w grupy możemy zacząć kierować naszymi wspólnymi sprawami razem i w ten sposób raz i na zawsze zastąpić szefa. *”Związki będą. . . mnożyły środki jednostek i zabezpieczały ich napadniętą własność”* [Max Stirner, **Jedyny i jego własność**]. Działając solidarnie, możemy także zastąpić obecny system takim, który nam się bardziej spodoba. W *”związku”* tkwi potęga.

Solidarność jest więc sposobem, za pomocą którego możemy uzyskać i zapewnić sobie naszą własną wolność. Zgadamy się pracować razem, tak, abyśmy nie musieli pracować dla **kogoś innego**. Godząc się na dzielenie się ze sobą nawzajem, zwiększamy swoje możliwości wyboru, przez co możemy się cieszyć **większą ilością**, nie mniejszą. Pomoc wzajemna leży w moim interesie własnym – to znaczy, że widzę, iż zawieranie z innymi porozumień opartych na wzajemnym szacunku i społecznej równości jest dla mnie korzystne; bo jeśli dominuję nad kimś, to znaczy, że istnieją warunki, które zezwalają na dominację, i tak według wszelkiego prawdopodobieństwa również w zamian sam zostanę zdominowany.

Jak zauważył Max Stirner, solidarność to sposoby, którymi zapewniamy, że nasza wolność zostaje wzmocniona i obroniona przed tymi u władzy, którzy chcą nami rządzić: "Czy ty sam wtedy na nic nie liczysz?", pyta. "Czy jesteś tak uwiązany, aby pozwolić komukolwiek zrobić cokolwiek, czego tylko chce od ciebie? Broń się, a nikt cię nie tknie. Jeśli za tobą stoją miliony ludzi, popierając cię, wtedy jesteś straszliwą siłą i zwyciężysz bez trudności" [cytat z **Koniec anarchizmu?** Luigiego Galleaniego, pochodzi z **Jedyny i jego własność**].

Solidarność, z tego powodu, jest ważna dla anarchistów, ponieważ jest zbiorem środków, przy pomocy których wolność może zostać stworzona i broniona przed władzą. Solidarność jest siłą i wytworem naszej natury jako istot społecznych. Lecz solidarność nie powinna być mylona z "instynktem stadnym", który zakłada bierne podążanie za przywódcą. Aby była skuteczna, solidarność musi być tworzona przez wolnych ludzi, współpracujących razem jako **równi**. "Wielkie MY" to **nie** solidarność, chociaż pragnienie postępowania w zgodzie z "instynktem stadnym" jest rezultatem naszej potrzeby solidarności i związku z innymi. Jest to "solidarność" zepsuta przez społeczeństwo hierarchiczne, w którym ludzie są uzależnieni od ślepego posłuszeństwa przywódcom.

## A.2.7. Dlaczego anarchiści domagają się wyzwolenia osobistego?

Wolność, przez samą swoją naturę, nie może zostać dana. Jednostka nie może zostać wyzwolona przez inną, ale musi złamać swe własne łańcuchy swoim własnym wysiłkiem. Oczywiście, wysiłek własny może być także częścią zbiorowego działania, a w wielu przypadkach musi nią być, żeby osiągnąć swój cel. Jak wskazuje Emma Goldman:

*"historia mówi nam, że każda uciskana klasa [lub grupa albo jednostka] osiągnęła prawdziwe wyzwolenie od swoich panów swoim własnym wysiłkiem"* [Mówi czerwona Emma].

Anarchiści od dawna przekonywali, że ludzie mogą się wyzwolić jedynie poprzez swoje własne działania. Różne metody, które anarchiści proponują, żeby pomóc temu procesowi, zostaną omówione w sekcji J ("Co robią anarchiści?") i nie będziemy o nich dyskutować tutaj. Aczkolwiek, wszystkie te metody dotyczą ludzi organizujących się samemu, ustalających swoje własne programy, i działających sposobami, które ich uwłasnowolniają i usuwają ich zależność od przywódców, zajmujących się ich sprawami za nich. Anarchizm opiera



się na ludziach "działających dla siebie samych" (wykonujących to, co anarchiści nazywają "akcją bezpośrednią").

Akcja bezpośrednia ma uwłasnowolniający i wyzwalający wpływ na ludzi w nią zaangażowanych. Działalność własna to środki, przy pomocy których może zostać rozwinięta kreatywność, inicjatywa, wyobraźnia i krytyczne myślenie u dotąd poddanych władzy. Są to środki, które mogą zmienić społeczeństwo. Jak wskazuje Errico Malatesta: "między człowiekiem a jego środowiskiem społecznym ma miejsce wzajemne działanie. Ludzie tworzą społeczeństwo takim, jakim ono jest, a społeczeństwo czyni ludzi, jakimi są, i dlatego w wyniku powstaje coś na kształt błędnego koła. . . Na szczęście istniejące społeczeństwo nie zostało stworzone przez natchnioną wolę dominującej klasy, której się powiodło sprowadzenie wszystkich swoich podanych do roli biernych i nieświadomych narzędzi. . . Jest ono wynikiem tysięcy morderczych walk, tysięcy ludzkich i przyrodniczych czynników. . ." [Życie i idee].

Spółeczeństwo, kształtując wszystkie jednostki, jest także przez nie stwarzane, poprzez ich działania, myśli i ideały. Rzucenie wyzwania instytucjom, które ograniczają czyjaś wolność wyzwala umysłowo, gdyż uruchamia proces zakwestionowania autorytarnych stosunków w ogóle. Proces ten daje nam wgląd w to, jak funkcjonuje społeczeństwo, zmieniając nasze koncepcje i tworząc nowe ideały. Cytując Emmę Goldman jeszcze raz: "Prawdziwa emancypacja zaczyna się. . . w duszy kobiety". I również w duszy mężczyzny, moglibyśmy dodać. To właśnie tylko tutaj możemy "rozpocząć [naszą] wewnętrzną odnowę, pozbywając się ciężaru przesądów, tradycji i obyczajów" [Op. Cit.]. Ale ten proces musi być kierowany przez siebie samego, gdyż jak odnotowuje Max Stirner, "człowiek, który został zaprogramowany wolnym jest niczym, jak tylko uwolnionym człowiekiem. . . psem ciągnącym ze sobą kawałek łańcucha" [Max Stirner, **Jedyny i jego własność**].

W wywiadzie udzielonym podczas rewolucji hiszpańskiej, anarchistyczny bojownik hiszpański Buenaventura Durruti powiedział: "posiadamy nowy świat w naszych sercach". Tylko własna aktywność i wyzwolenie osobiste pozwala nam na stworzenie takiej wizji w naszych sercach i daje nam pewność siebie, by próbować wprowadzać ją w czyn w prawdziwym świecie.

Jednakże anarchiści wcale nie uważają, że wyzwolenie osobiste musi poczekać na przyszłość, po "chwalebnej rewolucji". To, co osobiste, jest polityczne, a znając naturę społeczeństwa, to, jak działamy tu i teraz, wpłynie na przyszłość naszego społeczeństwa i naszego życia. Dlatego, nawet w społeczeństwie przedanarchistycznym anarchiści próbują tworzyć, jak ujmuje to Bakunin, "nie tylko idee, ale także fakty przyszłości samej w sobie". Możemy to uczynić poprzez tworzenie alternatywnych stosunków społecznych i organizacji, działając jak wolni ludzie w jeszcze nie wolnym społeczeństwie. Ponadto, ten proces wyzwolenia osobistego trwa przez cały czas:

"Podporządkowani wszystkich rodzajów ćwiczą swoją zdolność krytycznych przemyśleń własnych codziennie - i to właśnie dlatego panowie doznają niepowodzeń, zawodzą się, a czasami bywają obaleni. Lecz jeśli nie obali się panów, jeśli podporządkowani nie zaangażują się w działalność polityczną, żadna ilość krytycznych przemyśleń nie zakończy ich poddaństwa i nie przyniesie im wolności" [Carole Pateman, **Kontrakt seksualny**].

Anarchiści dążą do ośmielenia tych skłonności w życiu codziennym, które odrzucają władzę, opierają się jej i stoją jej na zawadzie oraz wyprowadzają z nich logiczny wniosek – społeczeństwo wolnych jednostek, współpracujących jako równe sobie w wolnych, samorządnych stowarzyszeniach. Bez tego procesu krytycznych przemyśleń własnych, oporu i wyzwolenia osobistego wolne społeczeństwo jest niemożliwe. Dlatego, według anarchistów, anarchizm wywodzi się z naturalnego oporu podporządkowanych ludzi usiłujących działać jako wolne jednostki w obrębie hierarchicznego świata. Ten proces oporu jest zwany przez wielu anarchistów **”walką klasową”** (gdyż to właśnie ludzie z klas pracujących są na ogół najbardziej podporządkowaną grupą w społeczeństwie) lub, ogólniej, **”walką społeczną”**. To właśnie ten codzienny opór wobec władzy (we wszystkich jej formach) i pragnienie wolności jest kluczem do anarchistycznej rewolucji. I to właśnie z tego powodu *”anarchiści kładą coraz większy nacisk na to, że walka klasowa daje robotnikom [i innym uciskanym grupom] jedyny środek zdobycia kontroli nad swoim losem”* [Marie-Louise Berneri, **Ani Wschód, ani Zachód**].

Rewolucja jest procesem, nie zdarzeniem, i każde *”spontaniczne rewolucyjne działanie”* zazwyczaj wynika z cierpliwej pracy wielu lat organizacji i kształcenia przez ludzi z *”utopijnymi”* pomysłami i opiera się na tejże pracy. Proces *”tworzenia nowego świata w skorupie starego”* (żeby użyć jeszcze jednego wyrażenia **Robotników Przemysłowych Świata**), poprzez budowanie alternatywnych instytucji i stosunków jest tylko jednym ze składników tego, czym musi być długa tradycja rewolucyjnego zaangażowania i bojowości.

Jak wyjaśnił Malatesta, *”dodawanie odwagi ludowym organizacjom wszystkich rodzajów jest logiczną konsekwencją naszych podstawowych idei, i dlatego powinno być integralną częścią naszego programu. . . anarchiści wcale nie chcą wyzwalać ludu; chcemy, żeby lud wyzwolił się sam. . . , chcemy, żeby nowy sposób życia wyłonił się z masy ludu i zgadzał się ze stanem jej rozwoju oraz robił postępy razem z nią”* [Op. Cit.].

Jeśli proces samowyzwolenia nie występuje, wolne społeczeństwo jest niemożliwe. Dopiero gdy jednostki wyzwolą się same, zarówno materialnie (znosząc państwo i kapitalizm), jak i intelektualnie (wyzwalając się z podporządkowanego ustosunkowania do władzy), wolne społeczeństwo będzie możliwe. Nie powinniśmy zapominać, że władza kapitalisty i państwa, w znacznym stopniu, jest władzą nad umysłami tych, którzy są jej poddani (oczywiście wspartą znaczną siłą, jeśli umysłowa dominacja zawiedzie i ludzie zaczną buntować się i stawiać opór). W rezultacie, duchowa władza w postaci idei klasy rządzącej dominuje w społeczeństwie i przenika umysły uciskanych. Dopóki będzie się ona utrzymywać, dopóty klasy pracujące będą przyzwalać na władzę, ucisk i wyzysk jako normalne warunki życia. Umysły podporządkowane doktrynom i stanowiskom swoich panów nie mogą mieć nadziei na zdobycie wolności, buntować się i walczyć. Tak więc uciskani muszą przezwyżyć umysłową dominację istniejącego systemu zanim będą mogli zrzucić jego jarzmo (a anarchiści przekonują, że akcja bezpośrednia jest środkiem do uczynienia obojga – zobacz sekcje J.2 i J.4). Kapitalizm i władza państwowa muszą zostać pokonane duchowo i teoretycznie zanim pokona je się materialnie (wielu anarchistów nazywa to wyzwolenie umysłowe **”uświadomieniem klasowym”** – zobacz sekcję B.7.3). Natomiast wyzwolenie oso-

biste poprzez walkę przeciw uciskowi jest jedynym sposobem, w którym może zostać ono dokonane. Więc anarchiści podsycają (używając określenia Kropotkina) **”ducha buntu”**.

Wyzwolenie osobiste jest rezultatem walki, samoorganizacji, solidarności i bezpośrednich akcji. Akcja bezpośrednia to sposób stwarzania anarchistów, wolnych ludzi, i w ten sposób *”Anarchiści zawsze doradzali branie aktywnego udziału w tych organizacjach robotniczych, które prowadzą **bezpośrednią** walkę Pracy przeciwko Kapitałowi i jego protektorowi – Państwu”*. A to dlatego, że *”taka walka. . . lepsza niż jakiegokolwiek pośrednie środki, pozwala pracownikowi uzyskać jakąś tymczasową poprawę w obecnych warunkach pracy, ale też otwiera jego [lub jej] oczy na zło wyrządzane przez Kapitalizm i Państwo, które go popiera, i rozbudza jego [lub jej] myśli dotyczące możliwości zorganizowania konsumpcji, produkcji i wymiany bez interwencji kapitalistów i państwa”*, to znaczy pozwala dostrzec możliwość wolnego społeczeństwa. Kropotkin, jak wielu anarchistów, odnosił się do ruchów związkowych i syndykalistycznych jako środków rozwoju idei wolnościowych w obrębie istniejącego społeczeństwa (choć, jak większość anarchistów, wcale nie ograniczał działalności anarchistycznej wyłącznie do nich). Rzeczywiście, jakikolwiek ruch, który *”pozwała ludziom pracy na urzeczywistnienie ich solidarności i na odczucie wspólnoty ich interesów. . . przygotowuje drogę do tych koncepcji”* anarchokomunizmu, tj. przewyciężenie duchowego panowania istniejącego społeczeństwa w umysłach uciskanych [**Ewolucja a środowisko**].

Dla anarchistów, słowami szkockiego bojownika anarchistycznego, *”historia ludzkiego postępu jest widziana jako historia buntu i nieposłuszeństwa, z jednostką poniżoną niewolniczym posłuszeństwem władzy w jej licznych formach i zdolną do utrzymania swej godności tylko poprzez bunt i nieposłuszeństwo”* [Robert Lynn, **Nie opowieść o życiu, lecz tylko kartka z niej**]. I to dlatego anarchiści kładą nacisk na wyzwolenie osobiste (i samoorganizację, samorządność i samodzielną działalność). Nic dziwnego, że Bakunin uznawał *”bunt”* jako jedną z *”trzech fundamentalnych zasad, [które] ustanawiają istotne warunki wszelakiego ludzkiego rozwoju, zbiorowego czy też osobistego, w całych dziejach”* [**Bóg i państwo**]. Jest tak po prostu dlatego, że jednostki i grupy nie mogą zostać wyzwolone przez innych, a jedynie przez samych siebie. Taki bunt (wyzwolenie osobiste) jest **jedynym** sposobem, przez który istniejące społeczeństwo staje się bardziej wolnościowe, a anarchistyczne społeczeństwo staje się możliwością.

## **A.2.8. Czy można być anarchistą bez zwalczania hierarchii?**

Nie. Widzimy, że anarchiści czują odrazę do autorytaryzmu. Ale jeśli ktoś jest antyautorytarny, to ten ktoś musi zwalczać wszystkie instytucje hierarchiczne, ponieważ ucieleśniają one zasadę władzy. Argument w tej sprawie (jeśli ktoś go potrzebuje) wygląda jak następuje:

Hierarchia jest organizacją zbudowaną na wzór piramidy złożoną z ciągu stopni, szeregów czy urzędów o wzrastającej władzy, prestiżu i (zazwyczaj) wynagrodzeniu. Uczeni, którzy badali formę hierarchiczną, odkryli, że dwie najważniejsze zasady, które ona ucie-

leśnia, to wyzysk i panowanie. Na przykład, w swoim artykule "Co robią szefowie?" (**Review of Radical Political Economics**, 6, 7), będącym studium nowoczesnej fabryki, Steven Marglin odkrył, że głównym obowiązkiem korporacyjnej hierarchii nie jest większa wydajność produkcji (jak twierdzą kapitaliści), ale większa kontrola nad robotnikami, a celem takiej kontroli skuteczniejszy wyzysk.

Kontrola w obrębie hierarchii jest utrzymywana przemocą, tj. poprzez groźbę poniesienia takich czy innych ujemnych konsekwencji: fizycznych, gospodarczych, psychologicznych, społecznych itd. Taka kontrola, włączając w to tłumienie różnicy zdań i buntu, z tego powodu wymaga centralizacji: zbioru stosunków władzy, w których najsilniejsza kontrola jest sprawowana przez garstkę na szczycie (szczególnie szefa organizacji), podczas gdy ci w środkowych szeregach posiadają o wiele mniejszą kontrolę, a rzesza ludzi na samym dole nie posiada dosłownie żadnej.

Skoro dominacja, przymus i centralizacja to istotne cechy autorytaryzmu, i ponieważ te cechy są ucieleśniane przez hierarchie, wszystkie instytucje hierarchiczne są autorytarne. Ponadto, zdaniem anarchistów, jakkolwiek organizacja napiętnowana hierarchią, centralizmem i autorytaryzmem przypomina państwo, jest "etatystyczna". A ponieważ anarchiści zwalczają zarówno państwo, jak i autorytarne więzi, ktokolwiek, kto wcale nie dąży do rozmontowania **wszystkich** form hierarchii, w żadnym wypadku nie może zostać nazwany anarchistą. Stosuje się to do kapitalistycznych firm. Jak wskazuje Noam Chomsky, struktura kapitalistycznej firmy jest skrajnie hierarchiczna, doprawdy faszystowska, z natury:

*"system faszystowski. . . [jest] absolutny - władza idzie z góry na dół. . . idealnym stanem jest odgórna kontrola nad ludem nade wszystko wypełniającym rozkazy.*

*"Spójrzmy na korporację. . . Jeśli dojrzysz, czym ona jest w istocie, władza spływa ściśle z góry na dół, od rady nadzorczej poprzez dyrektorów, inżynierów, ostatecznie do ludu na parterze, pisząc zlecenia, i tak dalej. Brak przepływu władzy czy planowania oddolnego. Ludzie mogą wywoływać zaburzenia lub czynić sugestie, ale to samo jest prawdą w odniesieniu do społeczeństwa niewolników. Struktura władzy jest liniowa, odgórna" [Utrzymywanie pospólstwa na sznurze].*

David DeLeon dobrze wskazuje te podobieństwa między przedsiębiorstwem a państwem, pisząc:

*"Większość fabryk jest podobna do dyktatur wojskowych. Ci na samym dole to szeregowcy, nadzorczy to sierżanci, i tak dalej w poprzek hierarchii. Organizacja może narzucić wszystko, poczynając od naszego stroju czy uczesania, a kończąc na tym, jak spędzamy większą część naszego życia, w pracy. Może zmusić do pracy w nadgodzinach; może wymagać od nas pójścia do wyznaczonego lekarza, jeśli mamy jakieś dolegliwości; może zakazać nam angażowania się w działalność polityczną w wolnym czasie; może tłumić wolność słowa, prasy i zgromadzeń - może używać kart identyfikacyjnych i uzbrojonej policji bezpieczeństwa, wraz z zamkniętym obwodem telewizji, mającej nas obserwować; może karać niepokornych "dyscyplinarnym zawieszeniem umowy o pracę" (jak nazywa to General Motors), lub może nas zwolnić. Jesteśmy zmuszani przez okoliczności do zaakceptowania wielu z tych rzeczy, albo też znajdziemy się wśród milionów bezrobotnych. . . Prawie w każdej pracy, mamy tylko prawo do odejścia. Główne decyzje są podejmowane na szczycie, a od nas oczekuje się posłuszeństwa, niezależnie od tego, czy pracujemy w wieży z kości słoniowej, czy też w szybie kopalni" ["O demo-*

krację w miejscu naszej pracy: uzasadnienie dla społecznego samorządu”, **Ponowne odkrywanie anarchii, jeszcze raz**, pod redakcją Howarda J. Ehrlicha].

Dlatego spójny anarchista musi zwalczać hierarchię we wszystkich jej formach, włączając kapitalistyczną firmę. Nie czynić tego – to popierać **archię** – czego anarchista, z samej definicji, robić nie może. Mówiąc inaczej, według anarchistów *”obietnice posłuszeństwa, kontrakty (płatnego) niewolnictwa, porozumienia wymagające zgody na podporządkowanie się, wszystkie one są bezprawne, ponieważ istotnie ograniczają i powstrzymują autonomię jednostki”* [Robert Graham, *”Anarchistyczna umowa”*, **Ponowne odkrywanie anarchii, jeszcze raz**, pod redakcją Howarda J. Ehrlicha].

Niektórzy przekonują, że byleby tylko stowarzyszenie byłoby dobrowolne, a wtedy to, czy ono ma strukturę hierarchiczną, nie jest ważne. Anarchiści nie zgadzają się z tym. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, w kapitalizmie pracownicy są skłaniani przez ekonomiczną konieczność do sprzedawania swojej pracy (a przez to wolności) tym, którzy posiadają środki do życia. To zjawisko wzmacnia jeszcze bardziej warunki ekonomiczne, których doświadczają pracownicy, poprzez tworzenie *”ogromnych nierówności bogactwa. . . [gdyż] pracownicy. . . sprzedają swoją pracę kapitaliście po cenie, która wcale nie odzwierciedla jej rzeczywistej wartości”* [Robert Graham, **Op. Cit.**]. Dlatego:

*”Przedstawiać na przykład strony umowy o pracę jako wolne i równe sobie nawzajem, to ignorować poważną nierówność siły przetargowej, jaka istnieje między pracownikiem a pracodawcą. A następnie, kontynuując, przedstawiać stosunki podporządkowania i wyzysku, które w naturalny sposób z niej wynikają, jako treść wolności, to robić sobie kpiny zarówno z wolności osobistej, jak i sprawiedliwości społecznej”* [**Ibid.**].

I to właśnie z tego powodu anarchiści popierają zbiorowe działania i organizację: zwiększa ona siłę przetargową ludzi pracy i pozwala im na zapewnienie sobie autonomii (zobacz sekcję J).

Po drugie, jeśli kluczowym elementem jest dla nas to, czy stowarzyszenie jest dobrowolne, czy nie, to musielibyśmy przekonywać, że obecny ustrój państwowy musi zostać uznany za *”anarchię”* – nikt nie zmusza jednostki do życia w danym państwie. Wolno nam opuścić je i wyjechać gdzieś indziej. Ignorując hierarchiczną naturę stowarzyszenia, można skończyć popierając organizacje oparte na zaprzeczeniu wolności (włączając przedsiębiorstwa kapitalistyczne, siły zbrojne, a nawet państwa), bo wszystkie one są *”dobrowolne”*. Jak przekonuje Bob Black, *”demonizować państwowy autorytaryzm, a jednocześnie ignorować aczkolwiek identyczne, uświęcone kontraktem, służalcze porządki w wielkich korporacjach, które kontrolują światową gospodarkę, jest fetyszyzmem w najgorszym swoim wydaniu”* [**Libertarianie jako konserwatyści**]. Anarchia to coś więcej niż wolność wyboru swojego pana.

Dlatego opozycja wobec hierarchii jest kluczowym stanowiskiem anarchisty [lub anarchistki], w przeciwnym razie stanie się on [albo ona] tylko *”dobrowolnym archistą”* – co trudno jest uznać za anarchistyczne. Aby dowiedzieć się więcej na ten temat, zobacz sekcję A.2.14. (Dlaczego dobrowolność nie wystarcza?).

Anarchiści przekonują, że organizacje wcale niekoniecznie muszą być hierarchiczne, mogą być także oparte na współpracy pomiędzy równymi, zarządzającymi swoimi własnymi sprawami bezpośrednio. W ten sposób możemy postępować bez struktur hierarchicz-

nych (tzn. przekazania władzy w ręce nielicznych). Dopiero gdy organizacja jest samodzielnie zarządzana przez swoich członków, może zostać uznana za naprawdę anarchistyczną.

Przepraszamy, że tak wymłóciliśmy tę sprawę, ale niektórzy kapitalistyczni orędownicy, jawnie próbujący przywłaszczyć sobie miano "anarchistów" z powodu kojarzenia go z wolnością, w ostatnich czasach twierdzą, że można być jednocześnie zarówno anarchi-  
stą, jak i kapitalistą (jak w tak zwanym "anarcho"-kapitalizmie). Powinno więc teraz być jasne, że skoro kapitalizm jest oparty na hierarchii (nie wymieniając etatyzmu i wyzysku), "anarcho"-kapitalizm jest sprzecznością pojęciową. (Więcej na ten temat zobacz w Sekcji F).

## A.2.9. Jakiego rodzaju społeczeństwo jest pożądane przez anarchistów?

Anarchiści pragną zdecentralizowanego społeczeństwa, opartego na dobrowolnym stowarzyszeniu się. Uznajemy tę formę społeczeństwa za taką, która jest najlepsza do maksymalizacji wartości, które naszkicowaliśmy powyżej – wolności, równości i solidarności. Tylko poprzez rozumną decentralizację władzy, zarówno pod względem strukturalnym, jak i terytorialnym, można sprzyjać i dodawać odwagi osobistej wolności. Przekazanie władzy w ręce mniejszości jest oczywistym zaprzeczeniem osobistej wolności i godności. Anarchiści wolą organizacje, które minimalizują władzę, utrzymując ją u podstaw, w rękach tych, których dotyczy jakakolwiek podejmowana decyzja, niż odbieranie ludziom zarządu nad swoimi własnymi sprawami i przekazywanie go w ręce innych.

Dobrowolne stowarzyszenie jest kamieniem węgielnym anarchistycznego społeczeństwa. Jednostki muszą posiadać swobodę łączenia się razem jak im się tylko podoba, ponieważ jest to podstawą wolności i ludzkiej godności. Jednakże, jakiegokolwiek dobrowolne stowarzyszenie tego typu musi opierać się na decentralizacji władzy; inaczej będzie ono blagą (jak w kapitalizmie), gdyż tylko równość dostarcza niezbędnego zaplecza społecznego dla wzrostu i rozwoju wolności. Dlatego anarchiści popierają kolektywy kierowane drogą demokracji bezpośredniej, oparte na zasadzie "jedna osoba, jeden głos" (zobacz uzasadnienie demokracji bezpośredniej jako politycznego odpowiednika wolnego porozumienia w sekcji A.2.11. - Dlaczego większość anarchistów popiera demokrację bezpośrednią?).

Powinniśmy wskazać tutaj, że anarchistyczne społeczeństwo wcale nie zakłada jakiegoś rodzaju idyllicznego stanu harmonii, w którym wszyscy się zgadzają. Jesteśmy dalecy od tego! Jak wskazuje Luigi Galleani, *"nieporozumienia i tarcia będą zawsze istniały. W istocie, są one zasadniczym warunkiem nieograniczonego postępu. Ale skoro krwawe obszary po prostu zwierzęcej konkurencji - walki o żywność - usunięto, problemy nieporozumień mogłyby być rozwiązywane bez najłżejszego zagrożenia porządku społecznego i osobistej wolności"* [**Koniec anarchizmu?**].

Dlatego anarchistyczne społeczeństwo będzie się opierało na współpracy poprzez konflikt, gdyż *"konflikt, sam w sobie, nie jest szkodliwy. . . nieporozumienia istnieją [i nie powinny*

wcale być ukrywane]. . . Tym, co czyni nieporozumienie rujnującym, nie jest sam fakt konfliktu, lecz domieszka rywalizacji” [Alfie Kohn, **Żadnej rywalizacji: proces przeciwko współzawodnictwu**]. Istotnie, ”stanowcze żądanie zgody oznacza, że skutecznie zapobiegnie się wnoszeniu przez ludzi ich mądrości do grupowego wysiłku” [Ibid.]. Z tego właśnie powodu większość anarchistów odrzuca podejmowanie decyzji w dużych grupach poprzez konsensus (zobacz sekcję A.2.12.).

Tak więc, w anarchistycznym społeczeństwie stowarzyszenia byłyby kierowane przez masowe zgromadzenia wszystkich zaangażowanych, oparte na obszernych dyskusjach, sporach i pożytecznych konfliktach między równymi, z czysto administracyjnymi zadaniami sprawowanymi przez wybrane komisje. Te komisje byłyby tworzone przez poinstruowanych, odwoływalnych i tymczasowych delegatów, którzy wywiązywaliby się ze swych zadań pod czujnym okiem zgromadzenia, które ich wybrało. Gdyby delegaci działali wbrew swoim instrukcjom lub próbowali rozszerzać swoje wpływy czy zadania poza to, co zostało już powierzone im przez zgromadzenie (tj. gdyby zaczęli podejmować decyzje polityczne), mogli by zostać natychmiast odwołani, a ich decyzje unieważnione. W ten sposób, organizacja pozostaje w rękach związku jednostek, które ją stworzyły.

Ta samorządność u podstaw, wykonywana przez członków grupy i prawo do odwołania to zasadnicze zasady każdej anarchistycznej organizacji. **Kluczową** różnicą między systemem państwowym lub hierarchicznym a społecznością anarchistyczną jest to, kto sprawuje władzę. Na przykład w systemie parlamentarnym ludzie dają władzę grupie przedstawicieli, aby podejmowali za nich decyzje przez ustalony okres czasu. To, czy spełniają swoje obietnice jest nieważne, gdyż ludzie nie mogą ich odwołać do czasu następných wyborów. Władza znajduje się na szczycie, a od tych u podstaw oczekuje się posłuszeństwa. Podobnie, w kapitalistycznym miejscu pracy, władza jest trzymana przez nieobieralną mniejszość szefów i dyrektorów na szczycie, a od pracowników oczekuje się posłuszeństwa.

W anarchistycznym społeczeństwie te stosunki zostają odwrócone. Żadna jednostka ani grupa (wybrana czy niewybrana) nie dzierży władzy w anarchistycznej społeczności. Zamiast tego decyzje są podejmowane przy użyciu zasad demokracji bezpośredniej, zaś, kiedy trzeba, społeczność może wybrać lub wyznaczyć delegatów do wykonywania tych decyzji. Istnieje jasne rozróżnienie między tworzeniem polityki w danej dziedzinie (które należy do każdego zainteresowanego) a koordynacją i wykonywaniem przyjętej polityki (które są zadaniem delegatów).

Te egalitarne społeczności, ustanowione na drodze wolnego porozumienia, także swobodnie łączą się w konfederacje. Taka wolna konfederacja byłaby kierowana oddolnie w górę, spełniając decyzje przekazane w górę przez podstawowe zgromadzenia. Konfederacje byłyby kierowane na tę samą modłę, co kolektywy. Zwoływano by regularne lokalne, regionalne, ”narodowe” i międzynarodowe konferencje, podczas których wszystkie ważne sprawy i problemy dotyczące tutejszych kolektywów byłyby poruszane. Prócz tego, byłyby omawiane fundamentalne, wiodące zasady i idee społeczeństwa, oraz podejmowane, wdrażane w praktykę, rewidowane i koordynowane decyzje polityczne.

Komisje wykonawcze byłyby formowane, w razie potrzeby, by koordynować i administrować decyzje zgromadzeń i ich zjazdów, pod ścisłą oddolną kontrolą, tak jak to omó-

wiliśmy przed chwilą. Delegaci do tych ciał mieliby ograniczoną kadencję i, podobnie jak delegaci na zjazdy, dostawaliby stałe instrukcje – nie byłoby uprawnieni do podejmowania decyzji na rzecz ludzi, którzy ich wydelegowali. Do tego, podobnie jak delegaci na zjazdy i konferencje, byłoby poddawani natychmiastowemu odwołaniu przez zgromadzenia i zjazdy, które wcześniej ich wyłoniły. W ten sposób wszelkie komisje niezbędne do koordynacji wspólnej działalności pozostawałyby, cytując słowa Malatesty, *”zawsze pod bezpośrednią kontrolą ludności”* [Życie i idee].

Co najważniejsze, podstawowe zgromadzenia społeczności mogą anulować którekolwiek decyzje podjęte przez zjazdy i wystąpić z konfederacji. Jakiegokolwiek kompromisy, które zostały zawarte przez delegata podczas negocjacji muszą zostać odesłane podstawowemu zgromadzeniu do ratyfikacji. Bez tej ratyfikacji jakiegokolwiek ustępstwa, które zostały poczynione przez delegata podczas negocjacji nie będą wiążące dla społeczności, która powierzyła dane zadanie poszczególnym jednostkom lub komisjom. W dodatku, może ona zwoływać zjazdy konfederacji w celu przedyskutowania nowej sytuacji i informować komisje wykonawcze o zmianie poleceń oraz instruować je, co czynić z nowymi wydarzeniami i ideami.

Innymi słowy, jacykolwiek delegaci niezbędni anarchistycznej organizacji czy społeczeństwu **nie** są przedstawicielami (jak w demokratycznym rządzie). Kropotkin wyjaśnia tę różnicę:

*”Problem prawdziwej delegacji, w przeciwieństwie do przedstawicielstwa, może być lepiej zrozumiany, gdy wyobrazimy sobie stu lub dwustu ludzi, którzy codziennie spotykają się w swojej pracy i dzielą wspólne troski. . . którzy omówili każdy aspekt sprawy ich dotyczącej i podjęli decyzję. Potem wybrali kogoś i wysłali go [albo ją] w celu osiągnięcia porozumienia z innymi delegatami tego samego rodzaju. . . Delegat nie jest upoważniony do niczego więcej, jak tylko wyjaśniania innym delegatom przemyśleń, które doprowadziły jego [lub jej] kolegów do takich, a nie innych wniosków. Nie mogąc niczego narzucać, będzie on [lub ona] szukać zrozumienia i powróci z prostą propozycją, którą koledzy mogą przyjąć albo odrzucić. To jest to, co się dzieje, kiedy powołuje się do życia prawdziwą delegacją”* [Wyznania zbuntowanego].

Inaczej niż w systemie przedstawicielskim, **władza** nie zostaje przekazana w ręce garstki. Raczej, jakiegokolwiek delegat przemawia przede wszystkim ustami stowarzyszenia, które go wybrało bądź wylosowało. Wszyscy delegaci i komisje wykonawcze byłyby instruowane i podlegałyby natychmiastowemu odwołaniu, ażeby zapewnić, że będą wyrażać wolę zgromadzeń, z których się wywodzą, a nie swoją własną. W ten sposób rząd zostaje zastąpiony przez anarchię, sieć wolnych stowarzyszeń i społeczności współpracujących ze sobą jako równe w oparciu o system poinstruowanych delegatów, natychmiastowe odwołanie, wolne porozumienie i wolną, oddolną federację.

Ta sieć anarchistycznych społeczności pracowałaby na trzech poziomach. Istniałyby *”niezależne Komuny w celu organizacji terytorialnej, federacje Związków Zawodowych [tj. stowarzyszeń w miejscu pracy] w celu zorganizowania ludzi według ich różnych funkcji. . . [i] wolne związki i towarzystwa. . . w celu zaspokajania wszelkich istniejących i możliwych do wyobrażenia potrzeb, gospodarczych, sanitarnych i edukacyjnych; na rzecz wzajemnej ochrony, propagowania idei, sztuk, rozrywki, i tak dalej”* [Piotr Kropotkin, **Ewolucja a środowisko**]. Wszystkie one opierałyby



się na samorządności, dobrowolnym stowarzyszeniu, dobrowolnej federacji i samoorganizacji oddolnie w górę.

Poprzez organizację w ten sposób, hierarchia zostaje zniesiona we wszystkich dziedzinach życia, ponieważ ludzie u podstaw organizacji posiadają kontrolę nad nią, **nie** ich delegaci. Tylko taka forma organizacji może zastąpić rząd (inicjatywę i uwłasnowolnienie nielicznych) anarchią (inicjatywą i uwłasnowolnieniem wszystkich). Ta forma organizacji istniałaby we wszystkich działaniach wymagających pracy grupowej i koordynacji wysiłków wielu ludzi. Byłyby to, jak powiedział Bakunin, środki *”aby zintegrować jednostki w struktury, które mogą być rozumiane i kontrolowane”*. Jeśli chodzi o inicjatywy jednostkowe, kierowałyby nimi zainteresowana jednostka.

Jak można zobaczyć, anarchiści pragną stworzyć społeczeństwo oparte na strukturach, które zapewnią, że żadna jednostka ani grupa nie będzie w stanie sprawować władzy nad innymi. Wolne porozumienie, konfederacja i prawo do odwoływania, wiążące instrukcje i ograniczone uprawnienia to mechanizmy, przez które władza zostaje odebrana rządowi i przekazana w ręce tych, których dana decyzja bezpośrednio dotyczy. W celu zapoznania się z pełniejszą dyskusją o tym, jak by wyglądało anarchistyczne społeczeństwo zobacz sekcję I.

## **A.2.10. Jakie osiągnięcia przyniesie zniesienie hierarchii i co będzie ono oznaczało?**

Stworzenie nowego społeczeństwa opartego na wolnościowych organizacjach spowoduje nieobliczalne rezultaty w codziennym życiu. Uwłasnowolnienie milionów ludzi przekształci społeczeństwo w taki sposób, jaki teraz możemy zaledwie zgadywać. Jednakże, wielu uważa te formy organizacji za niepraktyczne i skazane na niepowodzenie.

Tym, którzy twierdzą, że takie skonfederowane, nieautorytarne organizacje wytworzyłyby zamęt i brak jedności, anarchiści odpowiadają, że państwowa, scentralizowana i hierarchiczna forma organizacji stwarza obojętność zamiast zaangażowania, bezduszość zamiast solidarności, identyczność zamiast jedności, i uprzywilejowane elity zamiast równości. Co ważniejsze, takie organizacje niszczą osobistą inicjatywę i tłamszą niezależne działanie oraz krytyczne myślenie. (Ażeby dowiedzieć się więcej o hierarchii, zobacz sekcję B.1-*”Dlaczego anarchiści występują przeciwko władzy i hierarchii?”* - i powiązane sekcje).

Taka wolnościowa organizacja może się sprawdzić, gdyż jest oparta na wolności (i promuje ją). Zostało to wykazane w hiszpańskim ruchu anarchistycznym. Fenner Brockway, sekretarz Brytyjskiej Niezależnej Partii Pracy, odwiedzając Barcelonę podczas rewolucji 1936 roku, zauważył, że *”wielka solidarność, która istniała między anarchistami była spowodowana przez to, że każda jednostka polegała na swojej własnej sile i nie zależała od przywództwa. . . Ażeby odnieść sukces, organizacje muszą składać się z ludzi niezależnie myślących; nie z masy, lecz z wolnych jednostek”* [wypowiedź cytowana przez Rudolfa Rockera w książce **Anarcho-syndykalizm**].

Jak już dostatecznie wykazaliśmy, hierarchiczne, scentralizowane struktury ograniczają wolność. Proudhon odnotował: *"centralistyczny system jest ze wszech miar bardzo dobry, jeśli chodzi o rozmiary, prostotę i budowę; niczego mu nie brakuje oprócz jednej rzeczy – jednostka nie należy już do siebie samej w takim systemie, nie może odczuwać swej wartości, swojego życia, i nie jest w ogóle brana pod uwagę"* [cytowany w **Ścieżkach utopii** Martina Bubera].

Skutki hierarchii można dostrzec wszędzie wokół nas. To się nie sprawdza. Hierarchia i władza istnieją wszędzie, w miejscu pracy, w domu, na ulicy. Jak wykląda Bob Black: *"Jeśli spędzasz większość swojego życia (poza snem) spełniając rozkazy lub całując dupę, jeśli przyzwyczajasz się do hierarchii, stajesz się bierno-agresywny, sadomasochistyczny, służalczy i oglupiony, i przeniesiesz ten ładunek we wszystkie pozostałe dziedziny swojego życia"* [**Libertarianie jako konserwatyści**].

Znaczący to, że koniec hierarchii będzie oznaczał **rozległe** przekształcenia codziennego życia. Obejmą one stworzenie organizacji ześrodkowanych na jednostce, w obrębie których wszyscy będą mogli realizować, a przez to rozwijać, swoje możliwości w całej pełni. Osobiste zaangażowanie i branie udziału w podejmowaniu decyzji dotyczących ich samych, ich miejsca pracy, ich lokalnej społeczności i całego społeczeństwa, może zapewnić im pełny rozwój swoich osobistych zdolności.

Tylko samookreślenie i wolne porozumienie na każdym poziomie społeczeństwa może rozwijać odpowiedzialność, inicjatywę, inteligencję i solidarność jednostek oraz społeczeństwa jako całości. Tylko anarchistyczna organizacja pozwala udostępniać i wykorzystywać rozległe talenty, istniejące w obrębie ludzkości, wzbogacając społeczeństwo poprzez sam proces wzbogacania i rozwijania się jednostki. Tylko angażując każdego w proces myślenia, planowania, koordynowania i wprowadzania w życie decyzji, które go dotyczą, może kwitnąć wolność, a odrębność jednostki być rozwijana w pełni i chroniona. Anarchia uwolni kreatywność i talenty tkwiące w rzeszach ludzkich zniewolonych przez hierarchię.

Anarchia będzie nawet dobrodziejstwem dla tych, którzy twierdzą, że czerpią korzyści z kapitalizmu i jego stosunków władzy. Anarchiści *"utrzymują, że zarówno władcy, jak i rządzeni są zepsuci przez władzę; zarówno wyzyskiwacze, jak i wyzyskiwani są zepsuci przez wyzysk"* [Piotr Kropotkin, **Działaj dla siebie samego**]. Dzieje się tak, ponieważ *"w jakimkolwiek stosunku hierarchicznym tak panujący, jak też i poddany płaci swoje należności. Cena płacona za "chwałę władania" jest doprawdy ciężka. Każdy tyran czuje odrazę do swoich obowiązków. Jest on skazany na ciągnięcie za sobą martwej masy uspiętego twórczego potencjału poddanych wzdłuż całej trasy swojej hierarchicznej drogi życiowej"* [For Ourselves, **The Right to Be Greedy**].

## A.2.11. Dlaczego większość anarchistów popiera demokrację bezpośrednią?

Dla większości anarchistów, bezpośrednio demokratyczne głosowanie w sprawach decyzji politycznych w obrębie wolnych stowarzyszeń jest politycznym odpowiednikiem wolnego porozumienia. Powód jest taki, że *"wiele form dominacji może się spełniać w sposób "wolny"*,

*"bez przymusu" i oparty na umowach. . . i jest naiwne. . . myśleć, że zwykła opozycja wobec kontroli politycznej doprowadzi sama w sobie do końca ucisku"* [John P. Clark, **Egoizm Maxa Stirnera**].

Jest oczywiste, że jednostki muszą razem pracować, ażeby wieść w pełni ludzkie życie. Tak więc, *"musząc łączyć się z innymi ludźmi. . . [jednostka ma trzy możliwości wyboru]: musi podporządkować się woli innych (zostać zniewolona) lub podporządkować innych własnej woli (być u władzy), albo żyć z innymi w braterskim porozumieniu, leżącym w interesie największego dobra wszystkich (być we współpracy). Nikt nie może uciec od tej konieczności"* [Errico Malatesta, **Anarchistyczna rewolucja**].

Anarchiści oczywiście wybierają ostatnią możliwość, stowarzyszenie, jako jedyny środek, przy pomocy którego jednostki mogą pracować razem jako wolne i równe istoty ludzkie, szanujące nawzajem swoją wolność i wyjątkowość. Tylko w demokracji bezpośredniej mogą jednostki wyrażać same siebie, ćwiczyć krytyczne myślenie i samorządność, w ten sposób rozwijając swoje umysłowe i etyczne zdolności w całej pełni. Mając na uwadze wzrastającą wolność jednostek i ich zdolności umysłowe, etyczne i społeczne, czasami jest dużo lepiej pozostawać w mniejszości niż być poddanym woli szefa przez cały czas. Tak więc, jaka teoria stoi za anarchistyczną demokracją bezpośrednią?

Odkąd jednostka wchodzi do społeczności lub miejsca pracy, staje się "obywatelem" (z braku lepszego słowa) tego stowarzyszenia. Stowarzyszenie jest zorganizowane wokół zgromadzenia wszystkich jego członków (w przypadku dużych miast i miejsc pracy, mogą to być funkcjonalne podgrupy takie jak poszczególne wydziały i sąsiedztwa). W tym zgromadzeniu, w zgodzie z innymi, zostaje zdefiniowana treść jego lub jej zobowiązań politycznych. Działając w stowarzyszeniu, ludzie muszą wykazywać się krytycznym myśleniem i dokonywać wyborów, tj. kierować swoją własną działalnością. Oznacza to, że te zobowiązania polityczne nie są powinnością wobec oddzielnych bytów ponad grupą czy społeczeństwem, takich jak państwo czy przedsiębiorstwo, lecz wobec własnych kolegów "obywateli".

Chociaż zgromadzeni ludzie zbiorowo ustanawiają reguły rządzące ich stowarzyszeniem, wiążące dla nich jako jednostek, to ludzie ci pozostają także ponad nimi w takim znaczeniu, że te reguły zawsze mogą zostać zmodyfikowane lub uchylone. Stowarzyszeni "obywatele" kolektywnie stanowią władzę polityczną, ale ponieważ ta władza jest oparta raczej na poziomych stosunkach między samymi sobą niż na pionowych między sobą a elitą, "władza" ta nie jest hierarchiczna ("rozumna" albo "naturalna", zobacz więcej na ten temat w sekcji B.1 - "Dlaczego anarchiści występują przeciwko władzy i hierarchii?"). Więc Proudhon mówi:

*"W miejsce praw, ustanowimy umowy [tj. wolne porozumienie] - Koniec z prawami przegłosowanymi przez większość, nawet jednogłośnie; każdy obywatel, każde miasto, każdy związek zawodowy, tworzy swoje własne prawa"* [**Ogólna idea rewolucji**].

Takie społeczeństwo opierałoby się na demokracji w przemyśle, ponieważ w stowarzyszeniach pracowniczych *"wszystkie stanowiska są obieralne, a regulaminy podporządkowane zgodzie członków"* [**Op. Cit.**]. Zamiast kapitalistycznej bądź państwowej hierarchii, samorządność (tj. demokracja bezpośrednia) byłaby wiodącą zasadą swobodnie łączonych stowarzyszeń, tworzących wolne społeczeństwo.

Oczywiście można by było przekonywać, że jeśli się jest w mniejszości, to jest się rządonym przez innych (*"Demokratyczne rządy są wciąż rządami"* [L. Susan Brown, **Polityka indywidualizmu**]). Więc, koncepcja demokracji bezpośredniej, takiej, jaką opisaliśmy, niekoniecznie musi pociągać za sobą koncepcję rządów większości. Jeśli ktoś znajduje się w mniejszości podczas danego głosowania, to staje on lub ona wobec wyboru: albo wyrazić zgodę, albo też odmówić uznania wyniku głosowania za wiążący. Odmawiać mniejszości okazji do posługiwania się swymi osądami i wyborami, to pogwałcić jej autonomię i narzucić zobowiązanie do czegoś, czego dobrowolnie nie zaakceptowała. Przymusowe narzucenie woli większości jest sprzeczne z ideałem dobrowolnie podjętego zobowiązania, a przez to także z bezpośrednią demokracją i wolnym stowarzyszeniem się. Dlatego, daleka od zaprzeczania wolności, demokracja bezpośrednia w połączeniu z wolnym stowarzyszeniem się i dobrowolnie przyjętymi zobowiązaniami jest tylko środkiem do pielęgnowania wolności. Nie trzeba mówić, że mniejszość, jeśli pozostaje w stowarzyszeniu, może argumentować na rzecz swojej sprawy i próbować przekonywać większość o błędności jej dróg.

Musimy także wskazać tutaj, że anarchistyczne poparcie dla demokracji bezpośredniej wcale nie wskazuje, że uważamy, iż większość zawsze ma rację. Jesteśmy dalecy od tego! Sprawa demokratycznego uczestnictwa nie polega na tym, że większość ma zawsze rację, lecz na tym, że żadnej mniejszości nie można zaufać, iż nie będzie przedkładała swoich własnych korzyści nad dobro ogółu. Historia udowadnia to, co zgaduje zdrowy rozsądek, mianowicie, że ktokolwiek, kogo wyposażymy we władzę dyktatorską (głowę państwa, sęfa, męża, wszystko jedno), użyje swej władzy, aby się wzbogacić i uwłasnowolnić kosztem tych, którzy zostali podporządkowani jego decyzjom.

Anarchiści uważają, że większości mogą popełniać i popełniają błędy. I to właśnie dlatego nasze teorie stowarzyszeń przywiązują wielką wagę do praw mniejszości. Można to zauważyć w naszej teorii dobrowolnego zobowiązania, która opiera się na prawie mniejszości do protestu przeciwko decyzjom większości i czyni z różnicy zdań kluczowy czynnik przy podejmowaniu decyzji. Więc Carole Pateman mówi:

*"Jeśli większość działa w zły wierz. . . [to wtedy] mniejszość będzie musiała podjąć akcję polityczną, włączając w to akcję politycznego nieposłuszeństwa, gdy będzie ona właściwa, aby bronić swoich praw obywatelskich i niezależności, oraz samego stowarzyszenia politycznego. . . Polityczne nieposłuszeństwo jest po prostu jedynym możliwym wyrazem tego, na czym opiera się samorządna demokracja. . . Wypełnianie obietnic społecznych obejmuje prawo do odmowy lub zmiany zobowiązań; podobnie, wypełnianie dobrowolnie przyjętych zobowiązań nie ma sensu bez uznania w praktyce prawa mniejszości do odmowy i cofania zgody, lub, w razie konieczności, do nieposłuszeństwa"* [**Problem zobowiązania politycznego**].

Pozostawiając na chwile stosunki wewnątrz stowarzyszeń, musimy zwrócić uwagę, jak różne stowarzyszenia pracują razem. Tak jak zapewne sobie wyobrażacie, więzi między stowarzyszeniami wzorują się na tych samych schematach, które obowiązują w samych stowarzyszeniach. Zamiast jednostek wstępujących do stowarzyszeń, mamy tutaj stowarzyszenia wstępujące do konfederacji. Więzy między stowarzyszeniami w konfederacji posiadają ten sam poziomy i dobrowolny charakter, co wewnątrz stowarzyszeń, z tymi samymi prawami "głosu i występowania" dla członków i tymi samymi prawami dla mniej-

szości. W ten sposób społeczeństwo staje się stowarzyszeniem stowarzyszeń, wspólnotą wspólnot, komuną komun, opartą na maksymalizacji wolności osobistej poprzez maksymalizację uczestnictwa i samorządności.

Funkcjonowanie takiej konfederacji zostało naszkicowane w sekcji A.2.9. (Jakiego rodzaju społeczeństwo jest pożądane przez anarchistów?) i omówione bardziej szczegółowo w sekcji I (Jak by wyglądało anarchistyczne społeczeństwo?).

Ten system demokracji bezpośredniej pasuje doskonale do anarchistycznej teorii. Malatesta przemawia za wszystkich anarchistów, przekonując, że *"anarchiści na ogół odmawiają większości prawa do rządzenia ludzkim społeczeństwem"* [Op. Cit.]. Jak można dostrzec, większość nie ma żadnego prawa narzucania się mniejszości – mniejszość może opuścić stowarzyszenie w każdej chwili i przez to, używając słów Malatesty, wcale nie musi *"podporządkowywać się decyzjom większości przed usłyszeniem nawet, jakie by one mogły być"* [Op. Cit.]. A więc demokracja bezpośrednia w obrębie dobrowolnego stowarzyszenia wcale nie tworzy *"rządów większości"*, ani też nie zakłada, że mniejszość musi ustąpić większości, nieważne jak. W rezultacie, anarchistyczni zwolennicy demokracji bezpośredniej wykazują, że zgadza się ona z argumentem Malatesty, że:

*"Oczywiście anarchiści przyznają, że tam, gdzie żyje się wspólnie, często jest konieczne dla mniejszości zaakceptowanie zdania większości. Gdy istnieje oczywista potrzeba lub korzyść ze zrobienia czegoś, a to coś wymaga porozumienia wszystkich, nieliczni powinni czuć potrzebę dostosowania się do życzeń*

*wielu. . . Ale takie jednostronne dostosowanie się przez jedną grupę musi powodować wzajemność ze strony drugiej, być dobrowolne i pochodzić ze świadomości potrzeby i dobrej woli zapobieżenia sparaliżowaniu kierowania sprawami społecznymi przez upór. Nie może być narzucone jako zasada czy norma statutowa. . ."* [Op. Cit.].

Ponieważ mniejszość ma zarówno prawo do wystąpienia ze stowarzyszenia, jak też rozległe prawa do działania, protestu i odwoływania się, rządy większości nie zostają narzucone jako zasada. Raczej jest to zwykłe narzędzie podejmowania decyzji, które pozwala mniejszości na wyrażanie odrębnego zdania i sprzeciwu (i działania według niego) przy jednoczesnym zapewnieniu, że żadna mniejszość nie narzuci swojej woli większości. Mówiąc inaczej, decyzje większości nie są wiążące dla mniejszości. Ostatecznie, jak przekonywał Malatesta:

*"nikt nie może oczekiwać, ani nawet marzyć, że ktoś, kto jest mocno przekonany, że kurs przyjęty przez większość prowadzi do katastrofy, powinien poświęcać swoje własne przekonania i biernie się przyglądać, lub, co nawet gorsze, powinien popierać politykę, którą uważa za złą"* [Życie i idee].

Nawet indywidualistyczny anarchista Lysander Spooner przyznawał, że demokracja bezpośrednia ma swoje korzyści, gdy stwierdzał, że *"wszystkie, albo prawie wszystkie dobrowolne stowarzyszenia dają większości, lub jakiejś innej części swoich członków mniej niż wszystko: prawo używania jakiejś ograniczonej dowolności co do środków, które mają być używane do wprowadzenia spodziewanych celów"*. Jednakże, tylko jednogłośna decyzja ławy przysięgłych (która *"sądziłaby prawo i sprawiedliwość prawa"*) mogłaby wyznaczać prawa jednostki, gdyż ten *"trybunał uczciwie reprezentuje cały lud"*, bo *"żadne prawo, według zasad sprawiedliwości, nie może zostać wprowadzone siłą przez zbiorowe uprawnienia stowarzyszenia, przeciwko dobrom,*

prawom czy osobie jakiegokolwiek jednostki, za wyjątkiem takiej sytuacji, w której **wszyscy** członkowie stowarzyszenia zgadzają się, że może ono zmusić” (jego poparcie dla ławników wynika z tego, iż Spooner przyznał, że ”w praktyce byłoby niemożliwe”, by **wszyscy** członkowie stowarzyszenia zgadzali się) [**Sądzenie przez ławę przysięgłych**].

Tak więc demokracja bezpośrednia i prawa jednostki czy mniejszości nie muszą powodować rozdzwiewku. W praktyce, możemy sobie wyobrazić, że demokracja bezpośrednia byłaby używana do podejmowania większości decyzji w większości stowarzyszeń (może z większością kwalifikowaną wymaganą do podjęcia zasadniczych decyzji) w uzupełnieniu przez jakieś połączenie systemu ławników i protestu (akcji bezpośredniej) mniejszości w celu oceny (ochrony) żądań (praw) mniejszości w anarchistycznym społeczeństwie. Właściwe formy wolności mogą dopiero zostać stworzone poprzez praktyczne doświadczenie ludzi bezpośrednio zaangażowanych.

Na koniec, musimy podkreślić, że anarchistyczne poparcie dla demokracji bezpośredniej wcale nie oznacza, że to rozwiązanie ma być popierane we wszystkich okolicznościach. Na przykład, wiele małych stowarzyszeń może woleć podejmowanie decyzji poprzez konsensus (zobacz następną sekcję o konsensusie i dlaczego większość anarchistów wcale nie uważa, że to jest żywotna alternatywa wobec demokracji bezpośredniej). Zatem, większość anarchistów sądzi, że demokracja bezpośrednia wewnątrz wolnego stowarzyszenia jest najlepszą (i najbardziej realistyczną) formą organizacji, która jest zgodna z anarchistycznymi zasadami wolności osobistej, godności i równości.

## **A.2.12. Czy konsensus jest alternatywą wobec demokracji bezpośredniej?**

Nieliczni anarchiści, którzy odrzucają demokrację bezpośrednią w obrębie wolnych stowarzyszeń, na ogół popierają konsensus jako sposób podejmowania decyzji. Konsensus opiera się na wyrażeniu zgody na decyzję przez każdego z grupy przed wcieleniem jej w czyn. Więc, mówi się, że konsensus powstrzymuje większość przed rządzeniem mniejszością i jest bardziej zgodny z anarchistycznymi zasadami.

Chociaż wszyscy się zgadzają, że konsensus byłby najlepszym wyborem przy podejmowaniu decyzji, to rodzi on pewne problemy. Jak wskazuje Murray Bookchin opisując swoje doświadczenia w tej dziedzinie, konsensus może mieć autorytarne następstwa, ponieważ:

*”w celu. . . osiągnięcia pełnej zgody co do jakiejś decyzji, mniejszości mające inne zdanie często były subtelnie nakłaniane lub psychicznie zmuszane do zrezygnowania z głosowania w kłopotliwych sprawach, dlatego, że ich niezgoda w istocie równałaby się jednoosobowemu wetu. Ten proceder, nazywany ”staniem z boku” w amerykańskich procesach zawierania konsensusu, jako taki zbyt często obejmował zastraszanie oponentów, do tego stopnia, że całkowicie wyłączyli się oni z udziału w podejmowaniu decyzji, zamiast ciągle i honorowo wyrażać swoje niezadowolenie podczas głosowań, nawet jako mniejszość, w zgodzie ze swymi poglądami. Wyłączając się, przestawali być politycznymi podmiotami – tak, aby ”decyzja” mogła zostać podjęta. . . ”Konsensus” był ostatecznie osiągniany*

dopiero wtedy, gdy członkowie mający inne zdanie unicestwiali się jako uczestnicy procesu podejmowania decyzji”

”Na bardziej teoretycznej płaszczyźnie, konsensus wycisza ten najbardziej żywotny aspekt całego dialogu, **różnicę zdań**. Powstające różnice zdań, burzliwa dyskusja, która ciągle trwa, nawet po tym, jak mniejszość czasowo wyraża zgodę na decyzję większości. . . [może zostać] zastąpiona. . . nudnymi monologami – i nie budzącym emocji, martwym brzmieniem konsensusu. Podczas podejmowania decyzji przez większość, pokonana mniejszość może doprowadzić do uchylecia decyzji, w sprawie której została pokonana – ma swobodę otwarcie i z uporem wyrażać rozumną i potencjalnie przekonującą niezgodę. Konsensus, ze swej strony, nie uznaje żadnych mniejszości, lecz odbiera im głos na rzecz metafizycznej ”jedności” grupy zawierającej ”konsensus” [”Komunalizm: demokratyczny wymiar anarchizmu”, **Democracy and Nature**, no. 8, p. 8].

Bookchin wcale nie ”zaprzecza, że konsensus może być właściwą formą podejmowania decyzji w małych grupach ludzi, którzy dokładnie znają się nawzajem” . Ale odnotowuje, że w praktycznych warunkach jego własne doświadczenie ukazało mu, że ”kiedy większe grupy próbują podejmować decyzje poprzez konsensus, zazwyczaj zobowiązuje to je do zejścia do poziomu najniższego wspólnego mianownika przy podejmowaniu decyzji: najmniej kontrowersyjna lub nawet najbardziej przeciętna decyzja, jaką znaczne zgromadzenie ludzi może uzyskać, jest przyjmowana – dokładnie dlatego, że każdy musi się z nią zgodzić, bo zrezygnował z głosowania w tej sprawie” [Op. Cit.].

Dlatego, z powodu jego potencjalnie autorytarnej natury, większość anarchistów nie zgadza się, żeby konsensus był politycznym przejawem wolnego stowarzyszenia. Chociaż próby osiągnięcia konsensusu są korzystne, takie postępowanie jest zazwyczaj niepraktyczne – zwłaszcza w dużych grupach – pomijając jego inne, negatywne skutki. Często upadła ono wolne społeczeństwo czy stowarzyszenie, dążąc do obalenia indywidualności w imię wspólnoty i różnicy zdań w imię solidarności. Ani prawdziwa wspólnota, ani też solidarność, nie zyskuje sprzyjających warunków, gdy rozwój jednostki i jej samowyznaczenie jest kaleczone przez publiczny nacisk i dezaprobatę. Skoro wszystkie jednostki są wyjątkowe, to będą one miały też wyjątkowe punkty widzenia. Powinno się zachęcać do ich wyrażania, gdyż społeczeństwo rozwija się i jest wzbogacane przez działania i idee jednostek.

Innymi słowy, anarchiści zwolennicy demokracji bezpośredniej podkreślają ”**twórczą rolę różnicy zdań**”, która, jak się obawiają, ”zacznie więdnąć w szarej identyczności wymaganej przez konsensus” [Op. Cit.].

Musimy podkreślić, że anarchiści **nie** opowiadają się za mechanicznym procesem podejmowania decyzji, w którym większość tylko przegłosowuje mniejszość, a potem ją ignoruje. Jesteśmy dalecy od tego! Anarchiści, którzy popierają demokrację bezpośrednią, widzą ją jako dynamiczny proces dyskusji, w którym większość i mniejszość szanują i wysłuchują się nawzajem tak, jak to tylko jest możliwe i tworzą decyzję, według której wszyscy mogą żyć (jeśli to akurat jest możliwe). Anarchiści dostrzegają proces uczestnictwa w bezpośrednio demokratycznych stowarzyszeniach jako środek tworzenia wspólnych zainteresowań, jako proces zachęcający do różnorodności, wyrażania siebie przez jednostkę i mniejszość, który zmniejszy jakiegokolwiek dążenia większości do marginalizacji albo ucisku mniejszości, poprzez zapewnianie obecności dyskusji i sporów w ważnych sprawach.

## A.2.13. Czy anarchiści to indywidualiści, czy też kolektywiści?

Odpowiedź jest krótka: ani indywidualiści, ani kolektywiści. Można to wywnioskować z faktu, że liberalni uczeni oskarżają anarchistów typu Bakunina o bycie "kolektywistami", podczas gdy marksiści [i katolicy - przyp. tłum.] atakują Bakunina i anarchistów w ogóle za bycie "indywidualistami".

Trudno się temu dziwić, gdyż anarchiści odrzucają obie ideologie jako bezsensowne. Czy to im się podoba, czy też nie, nieanarchistyczni indywidualiści i kolektywiści są dwiema stronami tej samej kapitalistycznej monety. Można to najlepiej zobaczyć rozważając nowoczesny kapitalizm, w którym "indywidualistyczne" i "kolektywistyczne" tendencje ciągle wpływają na siebie nawzajem, przez co ekonomiczna i polityczna struktura przechyla się od jednego bieguna do drugiego. Kapitalistyczny kolektywizm i indywidualizm to dwa jednostronne aspekty ludzkiego bytu, i podobnie jak wszystkie przejawy braku równowagi, głęboko błędne.

Według anarchistów, idea, że jednostki powinny się poświęcać dla "grupy" lub "wyższego dobra" jest idiotyzmem. Grupy są złożone z jednostek, zaś jeżeli ludzie będą myśleć tylko o tym, co najlepsze dla grupy, stanie się ona skorupą pozbawioną życia. To właśnie tylko dynamika wzajemnego oddziaływania na siebie ludzi wewnątrz grupy jest tym, co daje jej życie. "Grupy" nie mogą myśleć, tylko jednostki potrafią. Jak na ironię, ten fakt doprowadza autorytarnych "kolektywistów" do najosobliwszego rodzaju "indywidualizmu", mianowicie "kultu jednostki" i czci dla wodzów. Tego właśnie można było się spodziewać, skoro taki kolektywizm gromadzi jednostki w abstrakcyjne grupy, neguje ich odrębność, i kończy się na potrzebie kogoś z wystarczająco silną osobowością do podejmowania decyzji – problem, który jest "rozwiązywany" przez zasadę wodzostwa. Stalinizm i nazizm to znakomite przykłady tego zjawiska.

Z tego powodu anarchiści uznają, że osoby to podstawowe jednostki społeczeństwa, i że tylko jednostki posiadają swoje interesy i uczucia. Oznacza to, że anarchiści zwalczają "kolektywizm" i gloryfikację grupy. W anarchistycznej teorii grupa istnieje tylko po to, ażeby pomagać i rozwijać jednostki należące do niej. I to właśnie dlatego kładziemy tak wielki nacisk na grupy ukształtowane na wolnościową modłę – tylko wolnościowa organizacja pozwala jednostkom w obrębie grupy w pełni wyrażać siebie samych, zarządzać swoimi własnymi sprawami bezpośrednio i tworzyć stosunki społeczne, które zachęcają do osobistej wolności i odrębności. Tak więc, chociaż społeczeństwo i grupy, które wchodzą w jego skład, kształtują jednostkę, to właśnie jednostka jest prawdziwą podstawą społeczeństwa. Więc Malatesta powiedział:

*"Wiele zostało powiedziane o względnych rolach indywidualnej inicjatywy i społecznego działania dla życia i postępu ludzkich społeczeństw. . . Wszystko jest otrzymywane i utrzymywane przy życiu w ludzkim świecie dzięki indywidualnej inicjatywie. . . Prawdziwym bytem jest człowiek, jednostka. Społeczeństwo lub kolektyw - i Państwo albo rząd, który twierdzi, że je reprezentuje - jeśli nie jest pustą abstrakcją, musi składać się z jednostek. I to właśnie w organizmie każdej jednostki*



wszystkie myśli i ludzkie działania nieodwołalnie mają swój początek, a z indywidualnych stają się zbiorowymi myślami i czynami, gdy zostały przyjęte lub są właśnie przyjmowane przez wiele jednostek. Dlatego społeczne działanie nie jest ani zaprzeczeniem, ani uzupełnieniem inicjatyw jednostek, ale jest wypadkową inicjatyw, myśli i czynów wszystkich jednostek, które składają się na społeczeństwo. . . Problemem naprawdę nie jest zmiana stosunków między społeczeństwem a jednostką. . . Problemem jest zapobieżenie temu, że niektóre jednostki uciskają inne; danie wszystkim jednostkom takich samych praw i środków działania; i zastąpienie inicjatywy garstki [którą Malatesta definiuje jako kluczowy aspekt rządu (hierarchii)], która nieuchronnie skutkuje uciskiem każdego spoza niej. . . ” [Anarchia].

Te rozważania wcale nie oznaczają, że ”indywidualizm” znajduje uznanie u anarchistów. Jak wskazała Emma Goldman, ”bezwzględny indywidualizm’ . . . to tylko zamaskowana próba stłumienia i pokonania jednostki i jej odrębności. . . Nieuchronnie skutkuje najbardziej beznadziejnymi podziałami klasowymi. . . [i] oznacza wszelaki ”indywidualizm” dla panów, podczas gdy lud zostaje poddany surowej dyscyplinie jako kasta niewolników, by służyć garstce samolubnych ’nadludzi” [Mówi czerwona Emma].

Chociaż grupy nie mogą myśleć, to jednostki nie mogą żyć czy rozmawiać same ze sobą. Grupy i stowarzyszenia to zasadnicze przejawy życia jednostki. Rzeczywiście, ponieważ grupy z samej natury rzeczy rodzą stosunki społeczne, więc pomagają w **kształtowaniu** jednostek. Mówiąc inaczej, grupy ukształtowane w sposób autorytarny będą miały negatywny wpływ na wolność i indywidualność należących do nich. Jednakże, przez abstrakcyjną naturę swojego ”indywidualizmu”, kapitalistyczni indywidualiści nie widzą żadnej różnicy między grupami ukształtowanymi na modłę wolnościową a tymi ukształtowanymi na modłę autorytarną – obydwie rodzaje to ”grupy”. Z powodu swego jednostronnego stanowiska w tej sprawie, ”indywidualiści” kończą popierając jedne z najbardziej ”kolektywistycznych” instytucji w ogóle – kapitalistyczne przedsiębiorstwa – a ponadto zawsze znajdują potrzebę istnienia państwa, pomimo częstych oskarżeń ze swej strony pod jego adresem. Te sprzeczności wyrastają z zależności kapitalistycznego indywidualizmu od indywidualnych kontraktów w nierównym społeczeństwie, tj. od **abstrakcyjnego** indywidualizmu.

Przeciwnie, anarchiści podkreślają **społeczny** ”indywidualizm” (jeszcze innym, może lepszym, określeniem tego pojęcia mogłaby być ”**wspólna indywidualność**”). Anarchizm ”nalega, aby środkiem ciężkości w społeczeństwie była jednostka – że ona musi myśleć za siebie, działać swobodnie i żyć w pełni. . . Jeśli ma się ona rozwinąć swobodnie i w całej pełni, musi zostać uwolniona od ingerencji i ucisku ze strony innych. . . To nie ma nic wspólnego z ”bezwzględnym indywidualizmem”. Taki drapieżny indywidualizm jest naprawdę ślamazarny, nie bezwzględny. Przy najmniejszym zagrożeniu swojego bezpieczeństwa ucieka pod płaszczyk państwa i kwili o opiekę. . . Ten ich ”bezwzględny indywidualizm” to po prostu jeden z bardzo wielu pozorów, tworzonych przez klasę rządzącą w celu zamaskowania jej niepohamowanych interesów i politycznego zdzierstwa” [Emma Goldman, **Ibid.**].

Anarchizm odrzuca **abstrakcyjny** indywidualizm kapitalizmu, z jego ideami ”absolutnej” wolności jednostki, która jest krępowana przez innych. Taka teoria pomija społeczne tło, na którym wolność istnieje i rozwija się.

Spółeczeństwo oparte na "indywidualnych kontraktach" zazwyczaj skutkuje nierównością pod względem władzy między jednostkami zawierającymi umowę i w ten sposób pociąga za sobą potrzebę władzy opartej na prawach znajdujących się ponad obydwoma stronami i zorganizowanego przymusu w celu wymuszenia przestrzegania umowy między nimi. Te skutki są oczywiste w kapitalizmie i szczególnie widoczne w teorii "umowy społecznej", omawiającej, jak rozwinęło się państwo. W tej teorii zakłada się, że jednostki są "wolne", gdy pozostają odizolowane od siebie nawzajem, gdyż rzekomo początkowo znajdowały się w "stanie naturalnym". Odkąd tylko przyłączają się do społeczeństwa, przypuszczalnie zawierają "umowę" i tworzą państwo w celu zarządzania tą umową. Jednakże, poza tym, że jest to fantazja bez żadnych podstaw w rzeczywistości (istoty ludzkie **zawsze** były "zwierzętami" społecznymi), ta "teoria" jest faktycznie usprawiedliwieniem dla rozległej władzy państwowej nad społeczeństwem; a to z kolei obraca się w usprawiedliwienie systemu kapitalistycznego, który wymaga silnego państwa. Ono zaś odwzorowuje także skutki kapitalistycznych stosunków gospodarczych, na podstawie których ta teoria została zbudowana. W kapitalizmie jednostki "dobrowolnie" zawierają umowy ze sobą, lecz w praktyce właściciel rządzi pracownikiem tak długo, jak tylko umowa ma miejsce. (Zobacz sekcje A.2.14. i B.4 w celu zapoznania się z dalszymi szczegółami).

W praktyce, zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm prowadzi do negacji tak wolności osobistej, jak i odrębności oraz dynamiki grupy. W dodatku, każdy z nich zakłada swoją odwrotność, gdyż kolektywizm prowadzi do szczególnej formy indywidualizmu, a indywidualizm prowadzi do szczególnej formy kolektywizmu.

Kolektywizm, ze swoim zakamuflowanym tłumieniem jednostki, ostatecznie zubaża społeczność, gdyż grupom mogą dać życie tylko jednostki, z których się one składają. Indywidualizm, ze swoim jawnym tłamszeniem zbiorowości (tj. ludzi, z którymi się żyje), ostatecznie zubaża jednostkę, skoro jednostki wcale nie istnieją poza społeczeństwem, lecz mogą istnieć tylko w jego obrębie. Na dodatek, indywidualizm kończy się odmówieniem "garstce wybrańców" prawa do korzystania z intuicji i zdolności jednostek, które tworzą resztę społeczeństwa, i w ten sposób staje się źródłem samozaprzeczenia. Jest to fatalny błąd (i sprzeczność) indywidualizmu, mianowicie *"niemożność osiągnięcia przez jednostkę naprawdę pełnego rozwoju w warunkach ucisku mas przez "piękną arystokrację". Jej rozwój pozostaje jednostronny"* [Piotr Kropotkin, **Wspomnienia rewolucjonisty**].

Prawdziwa wolność i zbiorowość istnieją gdzie indziej.

## **A.2.14. Dlaczego dobrowolność nie wystarcza?**

Dobrowolność oznacza, że członkostwo w stowarzyszeniu powinno być dobrowolne w celu maksymalizacji wolności. Anarchiści są oczywiście woluntarystami, uważającymi, że tylko w dobrowolnym stowarzyszeniu, stworzonym przez wolne porozumienie, mogą jednostki rozwijać się, wzrastać, i wyrażać swoją wolność. Jednakże, jest widoczne, że w kapitalizmie dobrowolność sama w sobie nie wystarczy do maksymalizacji wolności.

Woluntaryzm zakłada przyrzeczenie (tj. wolność zawierania porozumień), a przyrzeczenie zakłada, że jednostki zdolne są do niezależnych osądów i rozumnego zastanawiania się. W dodatku, zakłada z góry, że one mogą oceniać i zmieniać swoje działania i wzajemne stosunki. Kontrakty w warunkach kapitalizmu jednakże zaprzeczają te założenia woluntaryzmu. Ponieważ, choć technicznie "dobrowolne" (choć, jak pokazujemy w sekcji B.4, naprawdę sprawa tak się nie przedstawia), kapitalistyczne kontrakty skutkują zaprzeczeniem wolności. Dzieje się tak, bo stosunek społeczny pracy najemnej obejmuje obietnicę posłuszeństwa w zamian za zapłatę. Zaś jak wskazuje Carole Pateman, *"obietnica posłuszeństwa to odmawiać lub ograniczać, w większym albo mniejszym stopniu, wolność i równość jednostek oraz ich zdolność do ćwiczenia tychże zdolności [niezależnego osądu i rozumnego zastanawiania się]. Obiecując posłuszeństwo to stwierdzać, że w pewnych obszarach, osoba składająca obietnicę nie ma już swobody wykorzystywania swoich zdolności i decydowania o swoich własnych działaniach, i nie jest już równa, lecz podporządkowana"* [**Problem zobowiązań politycznych**]. Skutkuje to tym, że słuchający nie podejmują już swoich własnych decyzji. Zatem racja bytu woluntaryzmu (tj. to, że jednostki są zdolne do myślenia za siebie same i musi się im pozwalać na wyrażanie swojej odrębności i podejmowanie swych własnych decyzji) zostaje pogwałcona w hierarchicznym stosunku, gdyż niektórzy są u steru, a liczni ich słuchają (zobacz także sekcję A.2.8.). Tak więc jakikolwiek woluntaryzm, który rodzi stosunki podporządkowania jest, z samej swojej natury, niekompletny i pogwałca swoje własne usprawiedliwienie.

Można to dostrzec w kapitalistycznym społeczeństwie, w którym pracownicy sprzedają swoją wolność szefowi, aby żyć. W rezultacie, w kapitalizmie jest się wolnym tylko do tego stopnia, że można sobie wybrać, komu ma się być posłusznym! Jednakże wolność musi znaczyć więcej niż prawo do zmiany panów. Dobrowolna służba to wciąż służba. Parafrazując Rousseau:

W kapitalizmie pracownik uważa się za wolnego [albo wolną]; ale grubo się myli; jest on [lub ona] wolna dopiero kiedy podpisze swoją umowę z szefem. Zaledwie zostaje ona podpisana, niewola się mu [lub jej] przytrafia i jest on [albo ona] niczym więcej, jak tylko odbiorcą [odbiorczynią] rozkazów.

Stąd się wziął komentarz Proudhona, że *"Człowiek może być na przemian niewolnikiem lub despotą poprzez własność"* [**Co to jest własność?**]. Trudno się dziwić, iż odkrywamy odrzucenie przez Bakunina *"jakiegokolwiek umowy z inną osobą w jakichkolwiek wzajemnych stosunkach oprócz całkowitej równości i wzajemności"*, gdyż to *"przeniosłoby jej wolność na kogoś innego"*, i w ten sposób byłby to *"stosunek dobrowolnego niewolnictwa wobec innej osoby"*. Ktoś zawierający podobną umowę w wolnym społeczeństwie (tj. w społeczeństwie anarchistycznym) byłby *"pozbawiony jakiegokolwiek poczucia osobistej godności"* [**Michaił Bakunin: Pisma wybrane**]. Tylko samorządne stowarzyszenia mogą stworzyć stosunki równości, a nie podporządkowania pomiędzy swoimi członkami.

Dlatego anarchiści podkreślają potrzebę demokracji bezpośredniej w dobrowolnych stowarzyszeniach w celu zapewnienia, że pojęcie "wolności" nie będzie tylko pozorem i usprawiedliwieniem dla dominacji, jak to jest w kapitalizmie.

Jakiegokolwiek stosunki społeczne oparte na abstrakcyjnym indywidualizmie prawdopodobnie będą się opierać na sile, władzy i autorytecie, **nie** na wolności. Oczywiście, przy

założeniu takiej definicji wolności, według której jednostki realizują swoje możliwości i decydują o swoich własnych działaniach. Dlatego dobrowolność **nie** wystarczy do stworzenia społeczeństwa, które maksymalizuje wolność. I to właśnie dlatego anarchiści uważają, że dobrowolne stowarzyszenie się **musi** być uzupełniane przez samorządność (demokrację bezpośrednią) **w obrębie** tych stowarzyszeń. Według anarchistów, przesłanki woluntaryzmu zakładają samorządność. Lub, używając słów Proudhona, *”ponieważ indywidualizm jest zasadniczą cechą człowieczeństwa, więc stowarzyszenie jest jego warunkiem uzupełniającym”* [System ekonomicznych sprzeczności].

Oczywiście, można się sprzeciwiać temu, że anarchiści cenią sobie niektóre formy stowunków społecznych bardziej niż inne, i twierdzić, że prawdziwy libertarianin musi pozwolić ludziom na swobodę wyboru swoich własnych stosunków społecznych. Odpowiadając najpierw na drugi zarzut, w społeczeństwie opartym na własności prywatnej (i przez to na ustroju państwowym), ci, którzy posiadają własność, mają więcej mocy, którą mogą użyć do przedłużania trwania swojej władzy. A dlaczego powinniśmy usprawiedliwiać niewolę lub tolerować tych, którzy pragną ograniczać swobodę innym? ”Wolność” rozkazywania jest wolnością zniewalania, i tak naprawdę jest zaprzeczeniem wolności.

Co zaś się tyczy pierwszego zarzutu, anarchiści przyznają się do winy. **Jesteśmy** uprzedzeni przeciwko degradowaniu istot ludzkich do roli robotów. Jesteśmy uprzedzeni na rzecz ludzkiej godności i wolności. Jesteśmy uprzedzeni, tak naprawdę, na rzecz człowieczeństwa i indywidualności.

Sekcja A.2.11. omawia dlaczego demokracja bezpośrednia to niezbędny odpowiednik społeczny woluntaryzmu (tj. wolnego porozumienia). Sekcja B.4 omawia, dlaczego kapitalizm nie może się opierać na równej pozycji przetargowej między właścicielami a pozbawionymi własności.

## A.2.15. A co z ”ludzką naturą”?

Anarchiści, dalecy od ignorowania ”ludzkiej natury”, posiadają jedyną teorię polityczną, która poświęca temu pojęciu głębokie przemyślenia i rozważania. Zbyt często ”natura ludzka” jest rzucona jako ostatnia deska ratunku w argumentacji przeciwko anarchizmowi, ponieważ myśli się, że na taki argument nie ma odpowiedzi. Tak jednak nie jest.

Przede wszystkim, ludzka natura jest rzeczą złożoną. Jeśli przez ludzką naturę rozumie się *”to, co robią ludzie”*, to jest oczywiste, że natura ludzka jest sprzeczna – miłość i nienawiść, współczucie i bezduszość, pokój i przemoc, i tak dalej, wszystkie z nich są wyrażane przez ludzi i w ten sposób wszystkie one są wytworami ”natury ludzkiej”. Oczywiście, to, co jest uznawane za ”ludzką naturę” może się zmieniać wraz ze zmieniającymi się warunkami społecznymi. Na przykład, niewolnictwo było uważane za część ”ludzkiej natury” i ”normę” przez tysiąclecia, zaś wojna stała się częścią ”natury ludzkiej” dopiero, gdy rozwinęły się państwa. Dlatego środowisko odgrywa ważną rolę w definiowaniu, czym jest ”ludzka natura”.

To wcale jednak nie oznacza, że istoty ludzkie są nieskończenie plastyczne, a każda jednostka rodzi się jako **tabula rasa** (czysta tablica), czekająca na uformowanie przez "społeczeństwo" (które w praktyce oznacza tych, co nim kierują). Nie zamierzamy wchodzić w dyskusję o tym, które ludzkie cechy są, a które nie są "wrodzone". Wszystko, co powiemy, to tyle, że istoty ludzkie mają wrodzoną zdolność do myślenia i uczenia się – czujemy, że to oczywiste – i że ludzie są stworzeniami społecznymi, potrzebującymi towarzystwa innych, ażeby czuć się spełnionymi i kwitnąć.

Myślimy, że te dwie cechy sugerują zdolność anarchistycznego społeczeństwa do życia. Wrodzona zdolność do myślenia za siebie samego automatycznie czyni wszelkie formy hierarchii bezprawnymi, a nasza potrzeba więzi społecznych zakłada, że możemy zorganizować się bez państwa. Głębokie poczucie braku szczęścia i wyobcowanie dotykające nowoczesne społeczeństwo ujawnia, że centralizacja i autorytaryzm kapitalizmu i państwa przekreśla pewne wrodzone potrzeby tkwiące w nas samych.

Prawdę mówiąc, jak wzmiankowaliśmy wcześniej, przez ogromną większość swojego istnienia rasa ludzka **naprawdę** żyła w anarchicznych społecznościach, z niewielką lub żadną hierarchią. To, że nowoczesne społeczeństwo nazywa takich ludzi "dzikusami" albo "ludźmi pierwotnymi", jest czystą arogancją. Zatem kto może powiedzieć, czy anarchizm jest wbrew "ludzkiej naturze"? Anarchiści nagromadzili dużo dowodów, aby zasugerować, że tak nie może być.

Co do zarzutu, że anarchiści wymagają zbyt dużo od "ludzkiej natury", to właśnie często **nieanarchiści** są tymi, którzy domagają się od niej najwięcej. Ponieważ "podczas gdy nasi przeciwnicy zdają się przyznawać, że istnieje jakiś rodzaj soli ziemi – władcy, pracodawcy, przywódcy – którzy mają tyle szczęścia, żeby uniemożliwić tym złym ludziom – rządzonym, wyzyskiwanym, kierowanym – stawanie się jeszcze dużo gorszymi niż są. . . , znajduje się różnica, i to bardzo ważna. **My** uznajemy niedoskonałości ludzkiej natury, ale nie czynimy żadnego wyjątku dla władców. **Oni** czynią go, chociaż czasami nieświadomie" [Piotr Kropotkin, **Działaj dla siebie samego**]. Jeżeli natura ludzka jest taka zła, to wtedy dawanie niektórym ludziom władzy nad innymi i utrzymywanie nadziei, że to doprowadzi do sprawiedliwości i wolności to beznadziejna utopia.

Jednakże dzisiaj, wraz z narodzinami "socjobiologii", niektórzy twierdzą (posiadając bardzo mało **rzeczywistych** dowodów), że kapitalizm jest wytworem naszej "natury", która została wyznaczona przez nasze geny. Powyższe tezy zostały skwapliwie przyjęte przez władze jako prawdziwe. Biorąc pod uwagę niedostatek dowodów, ich poparcie dla tej "nowej" doktryny musi być wyłącznie wynikiem jej przydatności dla ludzi u steru – tj. faktu, że jest wygodne mieć "obiektywną" i "naukową" podstawę uzasadnienia swej władzy. Podobnie jak poprzedzający ją społeczny darwinizm, socjobiologia wynika przede wszystkim z rzutowania dominujących idei obecnego społeczeństwa na naturę (często nieświadomie, tak, że naukowcy błędnie uznają omawiane idee za "normalne" i jednocześnie "naturalne"). Wtedy stworzone w ten sposób teorie natury zostają przeniesione **z powrotem** na społeczeństwo i historię i używane do "udowadniania", że zasady kapitalizmu (hierarchia, władza, konkurencja itd.) są wiecznymi **prawami**, do których potem się można odwoływać

jako do usprawiedliwienia dla stanu obecnego! Zdumiewające, że istnieje wielu rzekomo inteligentnych ludzi, którzy biorą te sztuczki kuglarskie na poważnie.

Ten rodzaj apologetyki jest oczywiście naturalny, bo każda klasa rządząca zawsze twierdziła, że jej prawo do panowania opiera się na "naturze ludzkiej", a więc popierała doktryny, które definiowały tę ostatnią sposobami, które okazywały się usprawiedliwieniem dla władzy elity – czy to socjobiologię, czy prawo boskie, grzech pierworodny itd. Oczywiście, takie doktryny zawsze były błędne. . . aż do dzisiaj, oczywiście, gdyż jest oczywiste, że nasze obecne społeczeństwo doskonale dopasowuje się do "natury ludzkiej" i zostało to naukowo udowodnione przez nasze obecne naukowe "duchowieństwo"!

Arogancja tej tezy jest naprawdę zdumiewająca. Historia nie zatrzymała się. Za tysiąc lat, społeczeństwo będzie zupełnie inne niż to, które jest obecnie i niż takie, jakie ktokolwiek sobie wyobrażał. Żadnego z obecnych w tej chwili rządów nie będzie już dookoła, a obecny ustrój gospodarczy nie będzie istniał. Jediną rzeczą, która może pozostać taka sama jest to, że ludzie wciąż będą twierdzili, że ich społeczeństwo posiada "Jedyny Prawdziwy Ustrój", jaki całkowicie przystaje do ludzkiej natury, nawet jeśli wszystkie przeszłe systemy nie przystawały.

Oczywiście, zwolennikom kapitalizmu wcale nie przychodzi na myśl, że ludzie z innych kręgów kulturowych mogą wyciągać inne wnioski z tych samych faktów – wnioski, które mogą okazać się **ważniejsze**. Ani też nie przychodzi do głowy obrońcom kapitalizmu, że teorie "obiektywnych" naukowców mogą być formowane w kontekście dominujących idei społeczeństwa, w którym żyją. Jednakże nie jest niespodzianką dla anarchistów, że naukowcy działający w carskiej Rosji rozwinęli teorię ewolucji opartą na **współpracy** wewnątrzgatunkowej, całkiem inaczej niż ich odpowiednicy w kapitalistycznej Anglii, którzy rozwinęli teorię opartą na **konkurencji i walce o byt** wewnątrz i pomiędzy gatunkami. A to, że ta druga teoria odzwierciedlała dominujące teorie ekonomiczne i polityczne brytyjskiego społeczeństwa (szczególnie konkurencyjny indywidualizm) jest oczywiście czystym zbiegiem okoliczności. **Pomoc wzajemna** Kropotkina została napisana w odpowiedzi na oczywiste nieścisłości, które brytyjski darwinizm społeczny popełniał w odniesieniu do natury i ludzkiego życia.

## **A.2.16. Czy anarchizm wymaga "doskonałych" ludzi do swego funkcjonowania?**

Nie. Anarchia nie jest utopią, "doskonałym" społeczeństwem. Będzie ona **ludzkim** społeczeństwem, ze wszystkimi problemami, nadziejami i obawami towarzyszącymi istotom ludzkim. Anarchiści wcale nie uważają, że istoty ludzkie mają być "doskonałe", ażeby anarchia funkcjonowała. One mają jedynie być wolne.

Oczywiście jednak, myślimy, że wolne społeczeństwo stworzy ludzi, którzy będą żyli bardziej w zgodzie zarówno ze swoją własną indywidualnością i potrzebami, jak i z cudzymi, w ten sposób ograniczając osobiste konflikty. Pozostające jeszcze spory byłyby rozwiązy-

wane rozumnymi metodami, na przykład przy użyciu ławników, uznawanej obustronnie trzeciej strony, albo też zgromadzeń w społeczności sąsiedzkiej i w miejscu pracy.

Podobnie jak w przypadku argumentu *"anarchizm-jest-wbrew-ludzkiej-naturze"* (zobacz sekcję A.2.15.), to właśnie przeciwnicy anarchizmu zakładają istnienie "doskonałych" ludzi – ludzi, którzy nie ulegają zepsuciu przez władzę, kiedy zostaną umieszczeni na kierowniczych stanowiskach, którzy są cudownie odporni na wypaczające skutki hierarchii, przywilejów i tak dalej. Anarchiści jednak nie stawiają ludziom takich żądań doskonałości. Uznajemy, że oddanie władzy w ręce jednego człowieka albo elity nigdy nie jest dobrym pomysłem, gdyż ludzie nie są doskonali i powinni ponosić odpowiedzialność przed innymi.

Powinno się zaznaczyć, że teza, jakoby anarchizm wymagał "nowego" człowieka, jest często wskrzeszana przez prawicowych "anarcho"-kapitalistów, ażeby zdyskredytować prawdziwy anarchizm i usprawiedliwić utrzymanie władzy hierarchicznej, szczególnie w sferze kapitalistycznych stosunków produkcji. Ale jeśli zastanowimy się nad tym przez chwilę, to dojrzymy, że ich "sprzeciw" przekreśla ich własne twierdzenia, jakoby byli anarchistami, ponieważ jawnie zakładają anarchistyczne społeczeństwo bez anarchistów! Nie trzeba mówić, że "anarchia" wytworzona przez ludzi wciąż potrzebujących władzy i ustroju państwowego, szybko stałaby się ponownie autorytarna i państwowa (tj. nieanarchistyczna).

Stałoby się tak dlatego, że nawet gdyby rząd został jutro obalony, taki sam ustrój wyrósłby znowu, ponieważ *"siła rządu nie spoczywa w nim samym, lecz u ludu. Wielki tyran może być głupcem, a nie nadczłowiekiem. Jego siła nie leży w nim samym, lecz w uprzedzeniach ludu, który sądzi, że jest właściwe go słuchać. Dopóki to uprzedzenie istnieje, obcięcie głowy tyranii pozostaje bezużyteczne dla jakiegoś wyzwoliciela; lud stworzy następną, ponieważ wyrósł przyzwyczajając się do polegania na kimś z zewnątrz"* [George Barret, **Zarzuty wobec anarchizmu**].

Mówiąc inaczej, anarchia potrzebuje **anarchistów**, ażeby została stworzona i przeżyła. Ale ci anarchiści wcale nie muszą być doskonałymi ludźmi, ale tylko ludźmi, którzy wyzwolili się, swoim własnym wysiłkiem, z przesądu, że stosunki zwierzchnictwa i posłuszeństwa są niezbędne. Idea "nowego", anarchistycznego człowieka zawiera ukryte założenie, że wolność zostanie dana, a nie wzięta; stąd nasuwa się oczywisty wniosek, że anarchia, wymagając "doskonałych" ludzi, zbankrutuje. Lecz ten argument pomija potrzebę samodzielnej działalności i wyzwolenia osobistego w celu stworzenia wolnego społeczeństwa.

Anarchiści wcale nie wysuwają wniosków, że potrzebni są "doskonali" ludzie, ponieważ anarchista nie jest *"żadnym wyzwolicielem z boską misją oswobodzenia ludzkości, lecz częścią tej ludzkości, walczącej naprzód ku wolności"*

*"Jeśliby więc, przy pomocy jakichś zewnętrznych środków Anarchistyczna Rewolucja mogła być, tak mówiąc, dostarczona jako gotowa i narzucona ludziom, prawdą jest, że wówczas oni by ją odrzucili i odbudowali stare społeczeństwo. Z drugiej zaś strony, gdy lud rozwinie swoje idee wolności i samemu pozbędzie się ostatniego bastionu tyranii – rządu – wtedy naprawdę rewolucja zostanie wprowadzona trwale"* [Ibid.]

## A.2.17. Czy na to, aby wolne społeczeństwo mogło się sprawdzić, większość ludzi nie jest za głupia?

Przepraszamy, że musieliśmy włączyć takie pytanie do anarchistycznych FAQ, ale wiemy, że wiele ideologii politycznych otwarcie zakłada, że zwyczajni ludzie są zbyt głupi, aby byli w stanie decydować o swoim własnym życiu i kierować społeczeństwem. Wszystkie postacie kapitalistycznych opcji politycznych, od lewicy do prawicy, obejmują ludzi, którzy głoszą taką tezę. Czy to u leninistów, fabian [tj. brytyjskich reformistycznych socjalistów - przyp. tłum.], czy obiektywistów, zakłada się, że jedynie garstka wybrańców jest twórcza i inteligentna, i że ci właśnie ludzie powinni rządzić innymi. Zazwyczaj, ten elitaryzm zostaje zamaskowany przez piękną, płomienną retorykę o "wolności", "demokracji" i innych banałach, przy pomocy których ideolodzy próbują stępić krytyczne myślenie ludzi, mówiąc im to, co chcą usłyszeć.

Oczywiście, nie jest także niespodzianką, że ci, którzy wierzą w "naturalne" elity zawsze klasyfikują siebie samych na szczycie. Nie znaleźliśmy jeszcze "obiektywisty", na przykład, który uważa siebie samego za część wielkiej masy "drugorzędnych", lub który stanie się sprzątaczem toalet, gdy nastanie nieznany "ideał" "prawdziwego" kapitalizmu. Każdy czytając elitarystyczny tekst uzna siebie samego za część "wybranej garstki". Uznawanie elit za naturalne i siebie samego za potencjalnego ich członka jest "naturalne" w elitarystycznym społeczeństwie!

Badanie dziejów pokazuje, że istnieje podstawowa elitarystyczna ideologia, będąca zasadniczym usprawiedliwieniem dla wszystkich państw i klas rządzących począwszy od ich wyłonienia się na początku epoki brązu. Ta ideologia po prostu zmienia swoją zewnętrzną szatę, nie zaś podstawową wewnętrzną zawartość.

W czasach ciemnego średniowiecza, na przykład, została podbarwiona przez chrześcijaństwo, dostosowując się do potrzeb hierarchii kościelnej. Dla duchownej elity najpożyteczniejszym dogmatem "objawionym przez Boga" był "grzech pierworodny": pojęcie, że istoty ludzkie są z gruntu zepsutymi i nieudolnymi stworzeniami, które potrzebują "kierownictwa z góry", z duchowymi jako wygodnie niezbędnymi pośrednikami między zwykłymi ludźmi a "Bogiem". Teza, że przeciętni ludzie są z gruntu głupi i dlatego niezdolni do rządzenia samymi sobą jest pozostałością tej doktryny, reliktem ciemnego średniowiecza.

W odpowiedzi wszystkim tym, którzy twierdzą, że większość ludzi to osoby "drugorzędne" lub nie umiejące rozwinąć niczego więcej niż "świadomość związkowa", wszystko, co możemy rzec, to tylko tyle, że jest to absurd, który nie może wytrzymać konfrontacji nawet z powierzchownym spojrzeniem na historię, szczególnie ruchu robotniczego. Twórcze moce walczących o wolność są często naprawdę zdumiewające, zaś jeśli taka siła umysłu i inspiracja nie jest widoczna w "normalnym" społeczeństwie, jest to najprostszym możliwym dowodem otepiałających skutków hierarchii i konformizmu tworzonego przez istnienie władzy. (Zobacz także sekcję B.1 w celu dowiedzenia się więcej o skutkach hierarchii). Jak wskazuje Bob Black:



"Jesteś tym, co robisz. Jeśli wykonujesz nudną, głupią, jednostajną pracę, masz szansę skończyć samemu jako nudny, głupi i jednostajny człowiek. Praca jest dużo lepszym wyjaśnieniem kretynizacji postępującej wszędzie dookoła nas niż nawet tak znaczące mechanizmy ogłupiania jak telewizja i edukacja. Ludzie, którzy są poddawani surowej dyscyplinie przez całe swoje życie, przekazani do pracy ze szkoły i wypchnięci poza nawias przez rodzinę na początku, a dom starców na końcu, zostają przyzwyczajeni do hierarchii i psychicznie zniewoleni. Ich zdolność do samodzielności znajduje się w takim zaniku, że ich strach przed wolnością zalicza się do niewielu fobii mających racjonalne uzasadnienie. Ich posłuszeństwo, ćwiczone w pracy, przenosi się na rodziny, które oni zakładają, w ten sposób odtwarzając system na więcej niż jeden sposób, oraz na politykę, kulturę i wszystko inne. Odkąd wysączy się siły żywotne z ludzi w pracy, prawdopodobnie podporządkują się hierarchii i opiniom "ekspertów" we wszystkim. Przyzwyczajeni już są do tego" [Zniesienie pracy zarobkowej].

Gdy elitaryści próbują pojąć wyzwolenie, mogą jedynie myśleć o nim jako o **danym** uciśnionym przez dobre (zdaniem leninistów) lub głupie (zdaniem obiektywistów) elity. Trudno się zatem dziwić, że to zawodzi. Tylko wyzwolenie osobiste dokonane własnymi siłami może wytworzyć wolne społeczeństwo. Przygniatające i wypaczające skutki władzy mogą zostać przezwyciężone tylko przez samodzielną działalność. Nieliczne przykłady takiego samowyzwolenia dowodzą, że większość ludzi, odkąd została uznana za niezdolną do wolności, spełnia aż nadto dobrze swe zadanie.

Ci, którzy głoszą swoją "wyższość", często tak czynią ze strachu, że ich władza i potęga zostanie zniszczona, gdy ludzie się uwolnią z ogłupiających rąk władzy i uzmysłowią sobie, że, jak powiedział Max Stirner, "wielcy są wielcy tylko dlatego, że my kłęczymy".

Jak zauważa Emma Goldman w sprawie równouprawnienia kobiet, "nadzwyczajne osiągnięcia kobiet na wszystkich szlakach życia uciszyły na zawsze niedbałą gadaninę o niższości kobiet. Ci, którzy wciąż lgną do tego fetysza czynią tak, ponieważ niczego nie nienawidzą tak bardzo, jak ujrzeć wyzwanie dla swego autorytetu. Jest to cecha charakterystyczna każdej władzy, czy to panna nad swoimi ekonomicznymi niewolnikami, czy też mężczyzny nad kobietami. Jednakże wszędzie kobieta ucieka ze swojej klatki, wszędzie idzie naprzód swobodnym, szerokim krokiem" [Wizja w ogniu].

Takie same komentarze dadzą się zastosować na przykład do bardzo pomyślnych eksperymentów w dziedzinie samorządu pracowniczego podczas Rewolucji Hiszpańskiej. Cytując Rousseau:

"kiedy widzę rzesze całkowicie nagich dzikusów pogardzających europejską lubieżnością i znoszących głód, ogień, miecz i śmierć tylko po to, żeby uchronić swoją niezależność, czuję, że niewolnikom nie przystoi mędrkować o wolności" [cytowany przez Noama Chomsky'ego, "Anarchizm, marksizm i nadzieja na przyszłość", **Red and Black Revolution**, No. 2.].

## A.2.18. Czy anarchiści popierają terroryzm?

Nie, i to z trzech powodów. Terroryzm oznacza albo celowanie do niewinnych ludzi, albo niemartwienie się ich zabijaniem. Ażeby zaistniała anarchia, musi zostać ona stworzona

przez zwykłych ludzi. Nikt nie przekona ludzi do swoich idei wysadzając ich w powietrze. Po drugie, anarchizm wiąże się z wyzwoleniem osobistym. Nikt nie potrafi wysadzić w powietrze stosunków społecznych. Wolność nie może zostać stworzona przez działania elity niewielu ludzi, niszczących władców **na rzecz** większości. Ponieważ dopóki ludzie będą czuli zapotrzebowanie na władców, hierarchia będzie istniała (zobacz więcej na ten temat w sekcji A.2.16.). Jak już podkreśliliśmy wcześniej, wolność nie może zostać dana, lecz jedynie zdobyta. Wreszcie, celem anarchizmu jest wolność. Stąd komentarz Bakunina, że *"gdy ktoś przeprowadza rewolucję w celu wyzwolenia ludzkości, powinien szanować życie i wolność ludzi"* [cytat z K.J. Kenaficka, **Michaił Bakunin i Karol Marks**]. Zdaniem anarchistów, cel jest określany przez środki, a terroryzm z samej swej natury narusza życie i wolność jednostek, i dlatego nie może być używany do tworzenia anarchistycznego społeczeństwa.

Ponadto anarchiści **nie** są przeciw jednostkom, lecz instytucjom i stosunkom społecznym, które powodują, że pewne jednostki posiadają władzę nad innymi i nadużywają (tzn. używają) tej władzy. Dlatego rewolucja anarchistyczna polega na niszczeniu struktur, nie ludzi. Jak wskazał Bakunin, *"wcale nie życzymy sobie zabijać żadnych osób, lecz znieść obecny stan rzeczy i jego skutki uboczne"*, zaś anarchizm *"wcale nie oznacza śmierci jednostek, które składają się na burżuazję, lecz śmierć burżuazji jako politycznego i społecznego bytu ekonomicznie różnego od klasy pracującej"* [**Podstawowe dzieła Bakunina**]. Mówiąc inaczej, **"Nie można wysadzić w powietrze stosunków społecznych"** (cytując tytuł anarchistycznej broszury, która prezentuje anarchistyczne stanowisko przeciw terroryzmowi).

Jak to się więc dzieje, że anarchizm jest kojarzony z przemocą? Częściowo dzieje się tak dlatego, że państwo i media nalegają na to, aby ukazać terrorystów, którzy **nie** są anarchiściami jako anarchistów. Na przykład niemiecki gang Andreasa Baadera i Ulrike Meinhoff bywał często nazywany "anarchistycznym", pomimo, że byli to samozwańczy marksist-leniniści. Niestety, oszczerstwa dobrze działają. Podobnie, jak wskazała Emma Goldman, *"jest znanym faktem, o którym wie prawie każdy obeznany z ruchem anarchistycznym, że wielka liczba [terrorystycznych] aktów, za które anarchiści musieli cierpieć, albo została stworzona przez kapitalistyczną prasę, albo też została sprowokowana, jeśli nie bezpośrednio popełniona, przez policję"* [**Mówi czerwona Emma**].

To wcale nie znaczy, że anarchiści nie popełniali aktów przemocy. Owszem, popełniali (tak jak popełniali je członkowie innych ruchów politycznych i religijnych). Głównym powodem kojarzenia terroryzmu z anarchizmem jest okres **"propagandy czynem"** w ruchu anarchistycznym.

Ten okres – w przybliżeniu od 1880 do 1900 roku – został naznaczony przez niewielką liczbę anarchistów mordujących członków klasy rządzącej (rodziny królewskie, polityków i tak dalej). Co gorsze, w okresie tym zdarzały się ataki wymierzone w teatry i sklepy uczęszczane przez członków burżuazji. Te działania były nazywane *"propagandą czynem"*. Anarchistyczne poparcie dla tej taktyki zostało zelektryzowane przez zamordowanie cara Aleksandra II przez rosyjskich narodników [a dokładniej przez Polaka Ignacego Hryniwieckiego - przyp. tłum.]. To zdarzenie nakłoniło Johanna Mosta do napisania słynnego artykułu wstępnego we **Freiheit**, zatytułowanego *"Nareszcie!"*, sławiącego zabójstwo cara i mordowanie tyranów. Jednakże istniały też głębsze powody popierania przez anarchistów

tej taktyki: po pierwsze, w odwecie za akty represji skierowane przeciwko przedstawicielom klas pracujących; i po drugie, jako środek zachęcania ludzi do buntu poprzez pokazywanie, że ich oprawcy mogliby zostać pokonani.

Rozważając te argumenty, nie jest zbiegiem okoliczności, że propaganda czynem rozpoczęła się we Francji po śmierci ponad dwudziestu tysięcy ludzi wskutek brutalnego stłumienia Komuny Paryskiej przez państwo francuskie, kiedy to zabito wielu anarchistów. Warto odnotować, co jest bardzo ciekawe, że podczas gdy anarchistyczna przemoc w odwecie za Komunę jest dosyć dobrze znana, masowa rzeź komunardów dokonana przez państwo pozostaje względnie nieznana. Podobnie, może być wiadomym, że włoski anarchista Gaetano Bresci zamordował króla Włoch, Humberta I w 1900 roku, lub że Alexander Berkman próbował zabić dyrektora Carnegie Steel Corporation Henry'ego Claya Fricka w 1892 roku. Ale tym, czego często się nie wie, jest fakt, że wojsko Humberta I strzelało do protestujących chłopów i zabijało ich, albo, że ludzie Fricka także mordowali zwalnianych z pracy robotników w Homestead.

Takie pomijanie państwowej i kapitalistycznej przemocy trudno uznać za zaskakujące. *"Zachowywanie się Państwa to przemoc"*, wskazuje Max Stirner, *"a ono zwie tę przemoc 'prawem'; tę popełnianą przez jednostkę 'zbrodnią'"* [**Jedyny i jego własność**]. Trudno się zatem dziwić, że anarchistyczna przemoc jest potępiana, ale prześladowania (i często większa przemoc), które ją sprowokowały - ignorowane i zapominane.

Możemy odczuć obłudę otaczającą potępianie anarchistycznej przemocy przez nieanarchistów rozważając ich stosunek do przemocy państwowej. Na przykład wiele kapitalistycznych pism i osobistości w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku sławiło faszyzm zarówno w wykonaniu Mussoliniego, jak i Hitlera. Anarchiści, przeciwnie, walczyli z faszyzmem do ostatniej kropli krwi i próbowali zamordować tak Mussoliniego, jak i Hitlera. Oczywiście popieranie krwawych dyktatur nie jest "przemocą" i "terroryzmem", ale opieranie się takim reżimom jest nim! Podobnie, nieanarchiści mogą popierać państwa policyjne i autorytarne, wojnę czy też tłumienie strajków i niepokojów społecznych przemocą ("przywracanie prawa i porządku") i nie być uznawani za "posługujących się przemocą". Anarchiści, przeciwnie, są potępiani za "przemoc" i "terroryzm" ponieważ garstka z nich próbowała zemścić się za takie akty ucisku i państwowej (kapitalistycznej) przemocy!

Trzeba odnotować, że większość anarchistów nie popierała tej taktyki. Oczywiście spośród tych, którzy popełniali "propagandę czynem" (czasami nazywaną "zamaciami"), jak wskazuje Murray Bookchin, tylko *"nieliczni... byli członkami anarchistycznych grup. Większość... była solistami"* [**Hiszpańscy anarchiści**]. Nie musimy mówić, że państwo i media wrzucają wszystkich anarchistów do tego samego worka. Wciąż to robią, czasami nieściśle (tak jak w przypadku winienia Bakunina za takie czyny, nawet wiedząc o tym, że gdy pierwsze dyskusje o tej taktyce dopiero się pojawiły w kręgach anarchistycznych, Bakunin nie żył już od pięciu lat!).

Ogółem, faza rozwoju anarchizmu zwana "propagandą czynem" okazała się niewypałem. Wkrótce do takiego wniosku doszła ogromna większość anarchistów. Za typowy przykład możemy uznać Kropotkina. Początkowo zgadzał się on na akty przemocy skierowane przeciw członkom klasy rządzącej odpowiedzialnym za represje. Jednakże w latach dzie-

więćdziesiątych XIX wieku przeszedł do dezaprobaty aktów przemocy, o ile nie zostałyby popełnione w obronie własnej podczas utrzymywania zdobyczy rewolucji. Stało się tak po części wskutek prostej odrazy do najgorszych aktów tego typu (takich jak podłożenie bomb w barcelońskim teatrze w odpowiedzi na zamordowanie przez państwo anarchistów zamieszanych w powstanie w Jerez w 1892 roku i zamach bombowy Emile'a Henry w kawiarni w odpowiedzi na prześladowania ze strony państwa), a po części wskutek świadomości, że to tylko szkodzi anarchistycznej sprawie. Coraz więcej anarchistów zaczęło dostrzegać, że "propaganda czynem" daje państwu wymówkę do "czepiania się" zarówno ruchu robotniczego, jak i anarchistycznego. Ponadto dała ona mediom (i przeciwnikom anarchizmu) szansę skojarzenia anarchizmu z bezrozumną przemocą, w ten sposób odpychając znaczną część ludności od tego ruchu. To fałszywe skojarzenie jest ponawiane przy każdej okazji, niezależnie od prawdy (na przykład, nawet chociaż indywidualistyczni anarchiści totalnie odrzucali "propagandę czynem", również byli oczerniani przez prasę jako "terroryści" i "zwolennicy przemocy").

W dodatku, założenie stojące za propagandą czynem, tj. że każdy tylko czeka na szansę buntu, było fałszywe. Naprawdę ludzie są wytworami systemu, w którym żyją; a więc akceptowali większość mitów używanych do utrzymywania funkcjonowania tamtego systemu. Wraz z klęską propagandy czynem, anarchiści powrócili do tego, co większość ruchu czyniła tak czy owak: dodawania odwagi walce klasowej i procesowi samowyzwolenia. Ten powrót do korzeni anarchizmu można dostrzec od powstania związków anarchosyndykalistycznych po 1890 roku (zobacz sekcję A.5.3).

Pomimo, że większość anarchistów nie zgadzała się na taktykę propagandy czynem, tylko nieliczni uznawali ją za terroryzm czy też wykluczali zabójstwa w każdych okolicznościach. Zbombardowanie wsi podczas wojny, ponieważ **mogą** przebywać w niej wrogowie to terroryzm, podczas gdy zamordowanie krwiożerczego dyktatora czy głowy państwa policyjnego to w najgorszym razie zemsta, zaś w najlepszym samoobrona. Jak anarchiści wskazywali od dawna, jeżeli przez terroryzm rozumie się "zabijanie niewinnych ludzi", to wtedy państwo jest największym terrorystą z nich wszystkich (jak również posiadającym najsilniejsze bomby spośród dostępnych na naszej planecie i inną broń masowej zagłady). Jeśli ludzie popełniający "akty terroru" byłiby naprawdę anarchistami, robiliby wszystko, co możliwe, ażeby uniknąć krzywdzenia niewinnych ludzi i nigdy nie posługiwaliby się logiką państwowców, że "niezaplanowane zniszczenia" są godne ubolewania, lecz nieuniknione. I to właśnie dlatego zdecydowana większość aktów "propagandy czynem" była kierowana przeciwko pojedynczym osobom z klasy rządzącej, takim jak prezydenci i głowy koronowane, i wynikała z uprzednich aktów państwowej i kapitalistycznej przemocy.

Tak więc akty terrorystyczne rzeczywiście były popełniane przez anarchistów. Jest to faktem. Często się przy tym zapomina, że członkowie **innych** ugrupowań politycznych i religijnych także popełniali takie akty. Jak przekonywała Grupa Wolności z Londynu:

*"Truizmem jest to, że człowiek z ulicy zawsze zdaje się zapominać o przyczynach, gdy złorzeczy anarchistom, czy jakiegokolwiek partii, której przydarzy się zostać jego [lub jej] **bete noire** w danej chwili wskutek jakichś gwałtów, które właśnie popełniła. Bezdyskusyjny jest fakt, że ludobójcze zamachy, były, od niepamiętnych czasów, odpowiedzią sprowokowanych i zrozpaczonych klas, oraz*

*sprobowanych i zrozpaczonych jednostek, na krzywdy ze strony swoich bliźnich, odczuwane przez skrzywdzonych za niedopuszczalne. Takie akty są brutalnym odbiciem przemocy, czy to agresywnej, czy represyjnej. . . ich przyczyna nie leży w jakimś specjalnym przekonaniu, ale w głębinach. . . samej natury ludzkiej. Cały bieg historii, politycznej i społecznej, jest zasypyany dowodami na to”* [cytowane przez Emmę Goldman, **Op. Cit.**].

Terroryzm był używany przez wiele innych grup i partii politycznych, społecznych i religijnych. Na przykład chrześcijanie, marksiści, hinduiści, nacjonaści, republikanie, muzułmanie, sikhowie, faszyci, judaiści i patrioci – wszyscy oni popełniali akty terroryzmu [elita polityczna Polski międzywojennej w dużej mierze wyłoniła się z byłych terrorystów dokonujących zamachów przeciw caratowi - przyp. tłum.]. Mało spośród tych ruchów lub idei napiętnowano jako ”terrorystyczne z natury” lub nieustannie kojarzono z przemocą – co pokazuje anarchistyczne zagrożenie dla istniejącego stanu rzeczy. Nic lepiej się nie nadaje do przekreślenia i zmarginalizowania idei przez złośliwe i (lub) błędnie poinformowane osoby niż przedstawienie tych, którzy ją wyznają jako ”szalonych podkładaczy bomb”, nie posiadających wcale własnego zdania ani żadnych ideałów, a tylko obłąkaną żądę niszczenia.

Oczywiście, ogromna większość chrześcijan i tak dalej zwalczała terroryzm jako moralnie odrażający i bezproduktywny. Tak postępowała też ogromna większość anarchistów, we wszystkich czasach i miejscach. Jednakże wydaje się, że w naszym przypadku jest niezbędne potwierdzenie naszego sprzeciwu wobec terroryzmu co jakiś czas od nowa.

A więc, streszczając - tylko niewielka mniejszość terrorystów w jakiegokolwiek epoce była anarchistami, i tylko niewielka mniejszość anarchistów w jakiegokolwiek epoce była terrorystami. Ruch anarchistyczny jako całość zawsze uważał, że stosunków społecznych nie da się zamordować albo zniszczyć przez podłożenie bomby. W porównaniu z przemocą państwa i kapitalizmu, anarchistyczna przemoc to kropla w morzu. Niestety, większość ludzi raczej pamięta działania kilku anarchistów, którzy popełniali akty przemocy, niż akty przemocy i represji ze strony państwa i kapitału, które sprowokowały tamte czyny.

## **A.2.19. Jakie poglądy etyczne wyznają anarchiści?**

Stanowiska anarchistów w sprawach etyki różnią się znacznie, jakkolwiek wszyscy podzielają wspólne przekonanie, że jednostce potrzebne jest rozwijanie swojego własnego zmysłu etycznego w sobie samej. Wszyscy anarchiści zgadzają się z Maxem Stirnerem, że jednostki muszą wyzwolić siebie same z ograniczeń istniejącej moralności i kwestionować tę moralność - *”Ja decyduję, czy to jest **dobra rzecz dla mnie; nie ma żadnego prawa **poza mną**”*** [**Jedyny i jego własność**].

Lecz niewielu anarchistów posunęłoby się aż tak daleko jak Stirner i odrzuciłoby **jakiegokolwiek** pojęcie etyki społecznej w ogóle (mówiąc tak, Stirner wprawdzie przyznaje wartość niektórym pojęciom uniwersalnym, aczkolwiek są to pojęcia egoistyczne). Dla większości anarchistów taki skrajny relatywizm etyczny jest równie zły jak absolutyzm etyczny (relatywizmem etycznym jest pogląd, że nie istnieje dobro ani zło poza tym, co odpowiada

jednostce, podczas gdy absolutyzm etyczny jest poglądem, że dobro i zło jest niezależne od tego, co sądzą jednostki).

Często się utrzymuje, że nowoczesne społeczeństwo rozpada się z powodu nadmierne-  
go "egoizmu" czy relatywizmu etycznego. Jest to fałsz. Jeśli chodzi o relatywizm etyczny,  
jest to krok naprzód w porównaniu z absolutyzmem etycznym narzuconym społeczeństwu  
przez różnych moralistów i wyznawców jedynie słusznej prawdy - ponieważ opiera się, acz-  
kolwiek słabo, na idei racji jednostki. Lecz ponieważ neguje istnienie (albo potrzebę) etyki,  
nie jest niczym innym, jak tylko lustrzanym odbiciem tego, przeciwko czemu się buntuje.  
Żadna z tych opcji nie uwłasnowolnia jednostki ani nie pomaga w jej wyzwoleniu.

W konsekwencji, obydwie te tendencje utrzymują olbrzymią atrakcyjność dla autoryta-  
rystów, gdyż pospólstwo, które albo jest niezdolne do tworzenia opinii o sprawach (i będzie  
wszystko tolerować), albo ślepo podąża za rozkazami rządzącej elity, posiada ogromną war-  
tość dla tych u władzy. Obie te możliwości są odrzucane przez większość anarchistów na  
rzecz ewolucyjnego podejścia do etyki, opartego na ludzkim rozumie, który ma rozwijać  
pojęcia etyczne i wzajemne zdolności do wczuwania się w inne osoby, aby uogólnić te  
pojęcia, tworząc etyczne skłonności zarówno w społeczeństwie, jak i w jednostkach. Anar-  
chistyczne podejście do spraw etyki dlatego podziela osobiste krytyczne dociekania, za-  
kładane przez relatywizm etyczny, ale opiera się na wspólnych odczuciach dobra i zła. Jak  
przekonywał Proudhon:

*"Wszelki postęp zaczyna się od zniesienia czegoś; każda reforma opiera się na potępieniu jakichś  
nadużyć; każda nowa idea opiera się na udowodnionym niedostatku w starej idei"*.

Większość anarchistów przyjmuje punkt widzenia, że normy etyczne, tak jak samo ży-  
cie, znajdują się w nieustannym procesie ewolucji. To prowadzi do odrzucania różnych  
pojęć "Prawa Bożego", "prawa naturalnego" i tak dalej, na rzecz teorii rozwoju etycznego,  
opartej na stwierdzeniu, że jednostki są całkowicie uprawnione do kwestionowania i oce-  
niania otaczającego świata - faktycznie, jest to wymagane, ażeby być naprawdę wolnym.  
Nie można być anarchistą i przyjmować na ślepo **czegokolwiek!** Michaił Bakunin, jeden z  
pierwszych anarchistycznych myślicieli, wyraził ten radykalny sceptycyzm w taki sposób,  
że:

*"Żadna teoria, żaden gotowy system, żadna książka kiedykolwiek napisana nie zbawi świata. Nie  
jestem wierny żadnemu systemowi. Jestem prawdziwym poszukiwaczem."*

Dlatego anarchiści w zasadzie zachowują naukowe podejście do spraw. Anarchiści do-  
chodzą do osądów etycznych bez polegania na mitologii czy duchowej pomocy, lecz na  
wartościach swojego własnego umysłu. Czynią tak poprzez logikę i rozumowanie, i to jest  
o wiele lepsza droga rozwiązywania problemów moralnych niż przestarzałe, autorytarne  
systemy, takie jak ortodoksyjna religia i niewątpliwie lepsza niż "nie istnieje zło ani dobro"  
etycznych relatywistów.

Zatem, jakie jest źródło pojęć etycznych? Według Kropotkina, "natura musi więc zostać  
uznana za **pierwszego nauczyciela etyki dla człowieka**. Instynkt społeczny, wrodzony zarówno  
człowiekowi, jak też wszystkim zwierzętom stadnym - oto jest początek wszystkich koncepcji etycz-  
nych i całego późniejszego rozwoju moralności" [Etyka].

Życie, innymi słowy, jest podstawą anarchistycznej etyki. Oznacza to, że w zasadzie (zdaniem anarchistów), punkty widzenia jednostki w dziedzinie etyki wywodzą się z trzech podstawowych źródeł:

1) ze społeczeństwa, w którym żyje jednostka. Jak wskazał Kropotkin, "Konceptje moralności danego człowieka są całkowicie zależne od formy, jaką życie społeczne przyjęło w danym czasie w danej

okolicy. . . to [życie społeczne] odbija się w pojęciach etycznych ludzi i w naukach moralnych danej epoki" [Op. Cit.]. Mówiąc inaczej, doświadczenie życiowe i przeżycia.

2) Krytyczna ocena przez jednostki norm etycznych ich społeczeństwa, wskazanych powyżej. Jest to rdzeń argumentu Ericha Fromma, że "Człowiek musi przyjąć odpowiedzialność za siebie samego oraz fakt, że tylko przy użyciu swoich własnych mocy może on nadać swojemu życiu znaczenie. . . **życie nie ma żadnego znaczenia z wyjątkiem tego, które człowiek mu nada rozwijając swoje siły, żyjąc produktywnie**" [Człowiek dla siebie samego]. Mówiąc inaczej, osobiste myślenie i rozwój.

3) Wczuwanie się w innych ludzi - "prawdziwym początkiem uczucia moralnego... [jest] po prostu współczucie" ["Anarchistyczna moralność", **Wspomnienia rewolucjonisty**]. Mówiąc inaczej, zdolność jednostki do odczuwania i podzielenia doświadczeń i pojęć innych.

Ten ostatni czynnik jest bardzo ważny w rozwoju zmysłu etyki. Jak przekonywał Kropotkin, "im potężniejsza twoja wyobraźnia, tym lepiej możesz sobie wyobrazić, co jakakolwiek istota czuje, kiedy zadano jej cierpienie, i tym silniejszy i delikatniejszy będzie twój zmysł moralności. . . Zaś im bardziej zostaniesz przyzwyczajony przez okoliczności, przez tych, którzy cię otaczają, lub też przez intensywność twoich własnych myśli i twej wyobraźni, do **działania** tak, jak cię przynagla twoja własna myśl i wyobraźnia, tym bardziej poczucie moralności wzrośnie w tobie, tym bardziej wejdzie ci w krew" [Op. Cit.].

Zatem, anarchizm opiera się (nade wszystko) na zasadzie etycznej "traktuj innych, tak jak chciałbyś, żeby oni cię traktowali w podobnych okolicznościach". Anarchiści nie są ani egoistami, ani altruistami, jeśli chodzi o stanowiska etyczne, są oni po prostu **ludzy**.

Jak zauważył Kropotkin, zarówno "egoizm", jak i "altruizm" mają swoje korzenie w tym samym bodźcu - "jakkolwiek wielka jest różnica między tymi dwoma działaniami pod względem skutków dla ludzkości, motywacja jest ta sama. Jest nią poszukiwanie przyjemności" [Op. Cit.].

Według anarchistów, poczucie moralności jakiejś osoby musi zostać rozwinięte przez nią samą i wymaga pełnego wykorzystania zdolności umysłowych jednostki jako części grupy społecznej, jako części zbiorowości. Ponieważ kapitalizm i inne formy władzy osłabiają wyobraźnię jednostki i pod martwym ciężarem hierarchii ograniczają liczbę możliwości, aby używała ona swego rozumu, jak też rozbijają zbiorowość, trudno się dziwić, że życie w kapitalizmie zostaje naznaczone silnym lekceważeniem innych i brakiem etycznych zachowań.

Rola, odgrywana przez nierówności wewnątrz społeczeństwa, jest połączona z tymi czynnikami. Bez równości nie może być prawdziwej etyki, ponieważ "Sprawiedliwość zakłada Równość. . . tylko ci, którzy uważają **innych** za **równych** sobie, mogą być posłuszni regule: 'Nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe'. Właściciel sług i handlarz niewolników oczywiście nie może uznać. . . 'imperatywu kategorycznego' [traktowania ludzi jako celów samych w sobie, a nie środków

do osiągnięcia własnych celów] w sprawach sług [czy niewolników], ponieważ nie patrzy on na nich jako na równych sobie”. Więc *”największa przeszkoda w utrzymaniu pewnego poziomu moralnego w naszych obecnych społeczeństwach leży w nieobecności równości społecznej. Bez prawdziwej równości, poczucie sprawiedliwości nigdy nie może zostać powszechnie rozwinięte, ponieważ **Sprawiedliwość zakłada uznanie Równości**”* [Piotr Kropotkin, *Ewolucja a środowisko*].

Kapitalizm, podobnie jak każde społeczeństwo, otrzymuje takie etyczne zachowania, na jakie zasługuje...

Trudno się dziwić, że w społeczeństwie, które lawiruje pomiędzy relatywizmem a absolutyzmem etycznym, egoizm zostaje pomieszany z egotyzmem. Odbierając jednostkom prawo do rozwijania swoich własnych koncepcji etycznych, a zamiast tego zachęcając do ślepego posłuszeństwa władzy zewnętrznej (a przez to moralnego relatywizmu, skoro jednostki sądzą, że nie posiadają mocy, należącej się tej władzy), społeczeństwo kapitalistyczne zapewnia zubożenie indywidualności i własnego ”ja”. Jak to wykłada Erich Fromm:

*”Niepowodzenie nowoczesnej kultury nie leży w jej zasadzie indywidualizmu, nie w idei, że moralna cnota jest tym samym, co dążenie do własnej korzyści, lecz w zwyrodnieniu znaczenia własnej korzyści; nie o to tu chodzi, że ludzie winni **nie troszczyć się o własny interes**, lecz o to, że oni **nie** troszczą się wystarczająco o interes swojego własnego ja; przyczyna **nie** leży w tym, że są zbyt samolubni, lecz, że wcale nie kochają siebie samych”* [Człowiek dla siebie samego].

Dlatego, mówiąc ściśle, anarchizm opiera się na egoistycznym zespole zapatrywań - koncepcje etyczne muszą być wyrazem tego, co sprawia nam przyjemność jako całościowej osobie (zarówno pod względem rozumowym, jak i uczuciowym, zarówno rozsądkowi, jak i współodczuwaniu z drugą osobą). To doprowadza wszystkich anarchistów do odrzucenia fałszywego podziału na egoizm i altruizm, i uznania, że to, co wielu ludzi (na przykład kapitalistów) nazywa ”egoizmem” skutkuje samozaparciem się jednostki i ograniczeniem jej własnych korzyści. Jak przekonuje Kropotkin:

*”Jak to się stało, że moralność, ewoluująca w zwierzęcych i ludzkich społeczeństwach, dążyła do czegoś, jeśli nie do przeciwstawienia się podnieciom wąskiego egoizmu i podniesienia ludzkości w duchu rozwoju altruizmu? Same wyrażenia ’egoizm’ i ’altruizm’ są nieprawidłowe, ponieważ nie może być czystego altruizmu bez domieszki osobistej przyjemności - i w konsekwencji, bez egoizmu. Dlatego byłoby bardziej prawidłowe powiedzenie, że etyka dąży do **rozwoju nawyków społecznych i osłabienia wąsko pojętych nawyków osobistych**. Te ostatnie sprawiają, że jednostka traci społeczeństwo z zasięgu swego wzroku poprzez odnoszenie go do swojej własnej osoby, i z tego powodu nie uzyskuje nawet swego celu, tj. osobistej pomyślności, zważywszy, że rozwój nawyków pracy w grupie, i wzajemnej pomocy w ogóle, prowadzi do szeregu dobroczynnych konsekwencji zarówno w rodzinie, jak i w społeczeństwie”* [Etyka].

Dlatego anarchizm opiera się na odrzuceniu absolutyzmu etycznego (tj. ”Prawa Bożego”, ”Prawa naturalnego”, ”Natury człowieka”, ”A to A”) i wąskiego egotyzmu, do którego znakomicie nadaje się etyczny relatywizm. Zamiast tego, anarchiści przyznają, że istnieją pojęcia dobra i zła, które pozostają poza oceną swoich własnych czynów przez jednostkę.

Dzieje się tak z powodu społecznej natury ludzkości. Wzajemne oddziaływania między jednostkami istotnie rozwijają się w kierunku maksymy społecznej, która, według Kropotkina, streszcza się jako: *”Czy to jest pożyteczne dla społeczeństwa? Więc to jest dobre. Czy to jest*



szkodliwe? Więc to jest złe” [”Anarchistyczna moralność”, **Op. Cit.**]. To, które działania istoty ludzkie uważają za dobre, a które za złe, nie jest jednakże niezmiennie, i ”ocenie, co jest pożyteczne, a co szkodliwe. . . zmienia się, lecz podstawy pozostają takie same” [Op. Cit., p. 92].

To poczucie współodczuwania z innymi ludźmi, w oparciu o krytyczny umysł, jest fundamentalną podstawą etyki społecznej - to, ”co powinno być” może być postrzegane jako etyczne kryterium prawdy i wartości obiektywnego ”tego, co jest”. Tak więc, uznając wprawdzie korzenie etyki w naturze, anarchiści uważają etykę zasadniczo za **ludzką** ideę - wytwór życia, myśli i ewolucji tworzonych przez jednostki i uogólnianych przez życie społeczne i zbiorowość.

Więc co, zdaniem anarchistów, jest zachowaniem nieetycznym? Nade wszystko coś, co zaprzecza najcenniejszym osiągnięciom historii: wolności, wyjątkowości i godności jednostki.

Jednostki mogą dostrzec, jakie działania są nieetyczne, ponieważ poprzez współodczuwanie, umieją postawić siebie same na miejscu tych, którzy cierpią z powodu nieetycznych zachowań. Działania, które ograniczają indywidualność, można uznać za nieetyczne z dwu (wzajemnie powiązanych) powodów:

Po pierwsze, ochrona i rozwój indywidualności we wszystkim wzbogaca życie każdej jednostki i daje przyjemność innym osobom z powodu różnorodności, jaką stwarza. Egoistyczna podstawa etyki wzmacnia drugą (społeczną) rację, mianowicie, że indywidualność jest dobra dla społeczeństwa, ponieważ wzbogaca zbiorowość i życie społeczne, wzmacniając je i pozwalając mu wzrastać i rozwijać się. Jak ciągle przekonywał Bakunin, postęp jest wyznaczany przez rozwój ”od prostego do złożonego” albo, słowami Herberta Read’a, ”jest mierzony przez stopień zróżnicowania w obrębie społeczeństwa. Jeśli jednostka jest częścią zbiorowej masy, jej życie będzie ograniczone, nudne i mechaniczne. Jeżeli zaś jednostka jest częścią siebie samej, z własną przestrzenią i możliwością odrębnego działania. . . może rozwijać się - rozwijać się w jedynym prawdziwym znaczeniu tego słowa - rozwijać się w świadomości siły, żywotności i radości” [”Filozofia anarchizmu” w: **Anarchia a porządek**].

Tej obrony indywidualności uczymy się od natury. W dowolnym ekosystemie, różnorodność jest jego siłą, a więc bioróżnorodność staje się źródłem podstawowej etycznej intuicji. W swojej najbardziej podstawowej formie, dostarcza ona wskazówek, ”pomaga nam rozróżniać, które z naszych działań służą przyspieszaniu naturalnej ewolucji, a które z nich przeszkadzają jej” [Murray Bookchin, **Ekologia wolności**].

Zatem, pojęcie etyki ”leży w poczuciu towarzyskości, przyrodzonym całemu światu zwierzęcemu, i w koncepcjach sprawiedliwości, które stanowią jeden z fundamentalnych pierwotnych osądów ludzkiego rozumu” [Etyka]. Dlatego anarchiści przyjmują ”ciągłą obecność **podwójnej tendencji** - w kierunku większego rozwoju instynktu społecznego z jednej strony, oraz, z drugiej strony, konsekwentnego wzrostu intensywności życia, która skutkuje wzrostem szczęścia **jednostek**, i rozwojem - fizycznym, umysłowym i moralnym” [Op. Cit.].

Anarchistyczny stosunek do władzy, państwa, kapitalizmu, własności prywatnej i tak dalej we wszystkim pochodzi z naszego etycznego przekonania, że wolność jednostek to sprawa najwyższej troski oraz z naszej zdolności do współodczuwania z innymi, do widzenia

siebie samych w innych (nasza podstawowa równość i wspólna indywidualność, mówiąc inaczej).

Tak więc anarchizm łączy w sobie subiektywną ocenę danego zespołu okoliczności, dokonywaną przez jednostki, z wyciąganiem obiektywnych międzyludzkich wniosków z tych ocen, w oparciu o więzy współodczuwania i dyskusję pomiędzy równymi sobie. Zatem anarchizm opiera się na humanistycznym podejściu do koncepcji etycznych, takim, które rozwija się wraz ze społeczeństwem i osobistym rozwojem jednostki.

A więc **etyczne** społeczeństwo jest takim, w którym *”różnice między ludźmi będą szanowane, wręcz pieśczone, jako składniki, które wzbogacają całokształt doświadczeń i zjawisk. . . [różniący się] będą pojmowani jako indywidualne cząstki pełnej całości, tym bogatszej z powodu swej złożoności”* [Murray Bookchin, **Anarchizm ery dobrobytu**].

## A.2.20. Dlaczego większość anarchistów to ateści?

Faktem jest, że większość spośród anarchistów jest ateistami. Odrzucają oni ideę Boga i zwalczają wszelkie formy religii, a zwłaszcza zinstytucjonalizowanej religii. Dzisiaj w zlaicyzowanych krajach zachodnioeuropejskich religia utraciła swoją niegdyś dominującą pozycję w społeczeństwie. To zaś często sprawia, że wojujący ateizm anarchistów wydaje się dziwny. Jednak kiedy tylko zrozumiemy negatywną rolę religii, doniosłość wolnościowego ateizmu stanie się oczywista. To właśnie z powodu roli odgrywanej przez religię i inspirowane przez nią instytucje anarchiści spędzają część swojego czasu na obalaniu pojęć religijnych, jak również na uprawianiu propagandy antyreligijnej.

A więc dlaczego tak wielu anarchistów przyjmuje ateizm? Najprostsza odpowiedzią jest taka, że większość anarchistów jest ateistami, ponieważ jest to logiczne rozszerzenie anarchistycznych idei. Jeżeli anarchizm jest odrzuceniem nieuzasadnionej władzy, to z tego wynika, że jest też odrzuceniem tak zwanej Najwyższej Władzy, Boga. Anarchizm jest zakotwiczony w rozumie, logice i myśleniu naukowym, a nie religijnym. Anarchiści starają się być sceptykami, a nie wyznawcami czegokolwiek. Większość anarchistów uważa Kościół za pogrążony w obłudzie, a Biblię za dzieło fikcji literackiej, przepełnione sprzecznościami, absurdami i okropieństwami. W księdze tej nagminnie poniża się kobiety, a seksizm Biblii przyniósł jej złą sławę. Ale i mężczyźni są traktowani niewiele lepiej. W żadnym miejscu Biblia nie przyznaje, że istoty ludzkie mają przyrodzone prawo do życia, wolności, szczęścia, godności, uczciwości czy samorządności. W Piśmie Świętym ludzie są grzesznikami, nędznymi robakami i niewolnikami (przenośnie i dosłownie, gdyż księga ta toleruje niewolnictwo). Bóg ma prawo do wszystkiego, człowieczeństwo jest niczym.

Nie jest to niespodzianką, jeśli zna się charakter religii. Bakunin wyłożył to najlepiej:

***”Idea Boga zakłada rezygnację z ludzkiego rozumu i sprawiedliwości; jest ona najostateczniejszym zaprzeczeniem ludzkiej wolności, i nieuchronnie kończy się zniewoleniem ludzkości, zarówno w teorii, jak i w praktyce.***

*”Więc o ile nie pragniemy zniewolenia i upodlenia ludzkości (...) to nie możemy, nie wolno nam czynić najłżejszego ustępstwa ani Bogu teologów, ani Bogu metafizycznemu. Ten, kto w tym mistycyz-*

nym alfabecie zacznie od A, nieuchronnie skończy na Z; temu, kto pragnie czcić Boga, nie wolno żywić dziecinnych złudzeń o całej sprawie, lecz musi on odważnie wyrzec się swojej wolności i człowieczeństwa.

"Jeżeli jest Bóg, człowiek jest niewolnikiem; teraz zaś człowiek może i musi być wolny, a zatem Bóg nie istnieje" [**God and the State (Bóg i państwo)**, s. 25].

Zatem zdaniem większości anarchistów ateizm jest konieczny na skutek charakteru religii. "Ogłaszać boskim wszystko to, co jest wielkie, sprawiedliwe, szlachetne i piękne w człowieczeństwie", przekonywał Bakunin, "to po cichu przyznawać, że ludzkość sama z siebie byłaby niezdolna do wytworzenia tego – czyli jej własna natura pozostawiona sama sobie jest nędzna, niegodziwa, podła i obrzydliwa. A zatem powracamy do istoty każdej religii – mówiąc inaczej, do dyskredytowania człowieczeństwa dla większej chwały bóstwa". Anarchiści jako tacy przekonują, że aby przyznać sprawiedliwość naszemu człowieczeństwu i zawartemu w nim potencjałowi, musimy poradzić sobie bez szkodliwego mitu Boga i wszystkiego, co on za sobą pociąga, a więc na rzecz "ludzkiej wolności, godności i pomyślności wierzymy, że naszym obowiązkiem jest odebrać niebiosom dobra, które one skradły, i przywrócić je ziemi" [**Op. Cit.**, s. 37, s. 36].

Wraz z teoretycznym poniżeniem ludzkości i jej wolności, religia z anarchistycznego punktu widzenia stwarza też inne, bardziej praktyczne problemy. Po pierwsze, religie były i są źródłem nierówności i ucisku. Na przykład chrześcijaństwo (podobnie jak islam) zawsze było siłą prześladowczą, ilekroć tylko dostawało jakąkolwiek władzę polityczną czy społeczną (wiara, że posiada się bezpośredni związek z Bogiem to sprawdzony sposób tworzenia autorytarnego społeczeństwa). Kościół był siłą sprawczą społecznych prześladowań, ludobójstwa i usprawiedliwiania każdego tyraństwa przez niemal dwa tysiąclecia. Kiedy tylko dostawał ku temu okazję, rządził tak okrutnie, jak jakiś monarcha czy dyktator. Nie jest to niespodzianką:

"Bóg jest wszystkim, rzeczywisty świat z człowiekiem jest niczym. Bóg jest prawdą, sprawiedliwością, dobrocią, pięknem, siłą i życiem, człowiek jest fałszem, niegodziwością, złem, brzydotą, nieudolnością i śmiercią. Bóg jest panem, człowiek jest niewolnikiem. Niezdolnym do odnalezienia sprawiedliwości, prawdy i życia wiecznego przy pomocy swojego własnego wysiłku, może uzyskać je tylko przez Boskie objawienie. Ale ktokolwiek mówi o objawieniu, mówi też o objawicielach, mesjaszach, prorokach, kapłanach i prawodawcach natchnionych przez samego Boga; i owi ludzie, jako święci nauczyciele ludzkości, wybrani przez samego Boga, aby kierowali nią na drogach zbawienia, z konieczności sprawują władzę absolutną. Wszyscy ludzie winni są im bierne i nieograniczone posłuszeństwo; ponieważ przeciwko boskiemu rozumowi nie może być żadnego ludzkiego rozumu, a przeciwko sprawiedliwości Boga nie utrzyma się żadna ziemская sprawiedliwość" [Bakunin, **Op. Cit.**, s. 24]

Chrześcijaństwo okazywało się tolerancyjne i miłujące pokój jedynie wtedy, kiedy było bezsilne, i nawet wtedy utrzymywało swoją rolę obrońcy możnych. Jest to drugi powód, dla którego anarchiści zwalczają Kościół. Kiedy sam nie jest on źródłem ucisku, usprawiedliwia go i zapewnia jego kontynuację. Utrzymuje klasy pracujące w niewoli od pokoleń, zatwierdzając rządy ziemskich potęg i ucząc ludzi pracy, że walka przeciwko nim jest złem. [O ile owe władze nie walczą z Kościołem, wtedy sytuacja się radykalnie zmienia i "zło" staje się wręcz moralnym obowiązkiem]. Ziemscy władcy otrzymali swoje uprawnienia od Pa-

na niebios, czy to w dziedzinie polityki (twierdzenie, że władcy są u władzy zgodnie z wolą Boga), czy też gospodarki (bogaci nagradzani są przez Boga). Biblia chwali posłuszeństwo, podnosząc je do rangi wielkiej cnoty. Nowsze interpretacje, takie jak dzieła protestantów, także przyczyniają się do zniewolenia ludzi pracy.

Patrząc na większą część historii można szybko zauważyć, że religia jest wykorzystywana do wspierania interesów możnych. Tak tresuje ona uciskanych, aby pokornie przyjmowali swoje miejsce w życiu, nakłaniając ich, by byli potulni i oczekiwali swojej nagrody w niebie. Jak wykazywała Emma Goldman, chrześcijaństwo (podobnie jak religia w ogóle) *"nie zawiera niczego niebezpiecznego dla reżimu władzy i bogactwa; opowiada się za samozaparciem i lekceważeniem samego siebie, za pokutą i żalem, i jest absolutnie bezczynna w obliczu każdej niegodziwości, każdej zniewagi narzuconej ludzkości"* [Red Emma Speaks (Mówi czerwona Emma), s. 234].

Po trzecie, religia w społeczeństwie zawsze była siłą konserwatywną. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż opiera się ona nie na badaniu i analizie realnie istniejącego świata, ale raczej na powtarzaniu prawd zaczerpniętych z góry i zawartych w paru świętych księgach. Teizm jest więc *"teorią spekulacji"*, podczas gdy ateizm jest *"nauką udowadniania"*. Ten *"pierwszy fruwa w metafizycznych chmurach Zaświatów, podczas gdy drugi twardo trzyma się swoimi korzeniami gruntu. Jeśli człowiek naprawdę ma zostać zbawiony, to musi uratować własnie ziemię, a nie niebios"*. Zatem ateizm *"wyraża wzrost i rozwój ludzkiego umysłu"*, podczas gdy teizm *"jest nieruchomy i statyczny"*. To właśnie *"absolutyzm teizmu, jego zgubny wpływ na ludzkość, jego paralizujący wpływ na myśli i czyny, jest tym, z czym ateizm walczy z całą swą mocą"* [Emma Goldman, **Op. Cit.**, s. 243, s. 245, ss. 246-7].

Jak mówi Biblia, *"Poznacie ich po owocach"*. My, anarchiści, się z tym zgadzamy, ale w przeciwieństwie do Kościoła stosujemy tę prawdę również i do samej religii. I to właśnie dlatego w ogromnej mierze jesteśmy ateistami. Przyznajemy, że Kościół odgrywa rolę destruktywną i widzimy szkodliwy wpływ na ludzi zinstytucjonalizowanego monoteizmu, a w szczególności chrześcijaństwa. Jak streszcza Goldman, religia *"jest spiskiem ignorancji przeciwko rozumowi, ciemności przeciwko światłu, podporządkowania i niewolnictwa przeciwko niezależności i wolności, negacji siły i piękna przeciwko afirmacji radości i chwały życia"* [Op. Cit., s. 240].

A więc patrząc na owoce wydane przez Kościół, anarchiści przekonują, że najwyższy czas wyrwać go z korzeniami i zasadzić nowe drzewa, drzewa rozumu i wolności.

Mówiąc tak, anarchiści wcale nie przeczą, iż religie zawierają ważne idee i prawdy etyczne. Ponadto wiara może być podstawą silnych i kochających się społeczności i grup. Religie mogą dać schronienie przed wyobcowaniem i uciskiem codziennego życia i stać się przewodnikiem do działania w świecie, gdzie wszystko jest na sprzedaż. Wiele rzeczy z życia i nauczania np. Jezusa czy Buddy podbudowuje ludzi, wiele ich czynów jest wartych naśladowania, a wiele wskazówek podążania za nimi. Gdyby tak nie było, gdyby religie byłyby po prostu narzędziami w ręku możnych, to dawno temu już zostałyby odrzucone. Raczej mają one dwoistą naturę, w której mieszczą się zarówno idee konieczne, by wieść godne życie, jak i obrona władzy. Gdyby tak nie było, to albo uciskani wcale nie chcieliby wierzyć, albo mocarze zniszczyliby je jako niebezpieczne herezje.

I rzeczywiście prześladowania stawały się losem wszelakich grup, które głosiły radykalne przesłanie. W średniowieczu liczne chrześcijańskie ruchy rewolucyjne i sekty zostały zmiażdżone przez ziemskie potęgi, będące solidnym oparciem dla głównonurtowego Kościoła. Podczas wojny domowej w Hiszpanii Kościół katolicki popierał faszystów generała Franco, potępiając zabijanie księży sprzyjających Franco przez zwolenników republiki, a jednocześnie zachowując milczenie na temat mordowania przez siły Franco księży baskijskich, którzy popierali demokratycznie wybrany rząd (papież Jan Paweł II wynosi zamordowanych profrankistowskich księży na ołtarze, a zamordowanych księży popierających republikę nie wymienia wcale). Arcybiskup El Salvador, Oscar Arnulfo Romero rozpoczął swoją działalność jako konserwatysta, ale ujrawszy sposób, w jaki polityczne i ekonomiczne potęgi wyzyskiwały lud, stał się otwartym orędownikiem jego sprawy. Z tego powodu został zamordowany przez prawicowe bojówki w 1980 roku. Los ten stał się udziałem również i wielu innych zwolenników teologii wyzwolenia, radykalnej interpretacji Ewangelii, próbującej pogodzić idee socjalistyczne z chrześcijańską nauką społeczną.

Nie jest też tak, że anarchistyczna argumentacja przeciwko religii oznacza, iż ludzie wierzący nie biorą udziału w walkach o poprawę społeczeństwa. Byłaby to zupełna nieprawda. Ludzie wierzący, łącznie z członkami hierarchii kościelnych, odgrywali kluczową rolę w amerykańskim ruchu na rzecz praw obywatelskich w latach sześćdziesiątych. Religijny duch chłopskiej armii Zapaty podczas rewolucji meksykańskiej wcale nie powstrzymywał anarchistów przed wstępowaniem do niej (armia ta w istocie znajdowała się pod silnym wpływem idei anarchistycznego bojownika Ricardo Floresa Magona). Właśnie owa dwiista natura religii wyjaśnia, dlaczego wiele ruchów i wystąpień ludowych (w szczególności chłopskich) wykorzystywało religijną retorykę, dążąc do podtrzymywania dobrymi składnikami swej wiary woli walki z ziemską niesprawiedliwością. Dla anarchistów to właśnie ta chęć do walki przeciwko niesprawiedliwości jest tym, co się liczy, a nie to, czy ktoś wierzy w Boga, czy też nie. Uważamy tylko, że społeczna rola religii polega na dławieniu buntu, a nie na zachęcaniu do niego. Niewielka liczba radykalnych duchownych w porównaniu ze znajdującymi się w głównym nurcie albo na prawicy wskazuje na słuszność naszej analizy.

Powinno się podkreślić, że anarchiści, choć w ogromnej większości wrodzy idei Kościoła i zinstytucjonalizowanej religii, nie sprzeciwiają się ludziom spełniającym praktyki religijne samodzielnie czy w grupach, byleby tylko te praktyki nie kłóciły się ze swobodami innych ludzi. Na przykład kult wymagający ofiar z ludzi albo niewolnictwa byłby zaprzeczeniem anarchistycznych idei i byłby przez nas zwalczany. Ale pokojowo nastawione systemy wierzeń mogłyby istnieć w harmonii z resztą anarchistycznego społeczeństwa. Z anarchistycznego punktu widzenia religia jest przede wszystkim sprawą osobistą – jeżeli ludzie chcą w coś wierzyć, to tylko ich sprawa, i nikogo innego, oczywiście dopóki nie będą narzucać swoich wierzeń innym. Wszystko, co można zrobić, to tylko omawiać ich wierzenia i próbować przekonać ich, że są w błędzie. Oni oczywiście będą mieli takie samo prawo.

Kończąc, powinno się zwrócić uwagę, że wcale nie sugerujemy, iż ateizm w jakiś sposób jest obowiązkowy dla anarchisty. Bynajmniej. W sekcji A.3.7 omawiamy anarchistów, którzy wierzą w Boga lub wyznają jakiegoś rodzaju religię. Na przykład Tołstoj łączył wol-

nościowe idee z żarliwym oddaniem się wierze chrześcijańskiej. Jego idee, wraz z ideami Proudhona, wywarły wpływ na organizację Katolickich Robotników, założoną przez anarchistów Dorothy Day i Petera Maurina w 1933 r., działającą do dzisiaj. Anarchistyczna aktywistka Starhawk, działająca w obecnym ruchu antyglobalistycznym, nie widzi żadnego problemu w tym, że jest także jedną z liderek pogaństwa. Jednakże zdaniem większości anarchistów ich idee logicznie prowadzą do ateizmu, ponieważ jak to ujęła Emma Goldman, *"zaprzeczając istnieniu bóstw jest on zarazem najsilniejszą pochwałą człowieka, a poprzez człowieka odwiecznego dążenia do życia, celowości i piękna"* [**Red Emma Speaks (Mówi czerwona Emma)**, s. 248].

## A.3 Jakie są rodzaje anarchizmu?

Choć wszyscy anarchiści podzielają kilka kluczowych idei, to można ich kwalifikować do pewnych szerokich kategorii w zależności od porządków ekonomicznych, które uważają za najodpowiedniejsze dla ludzkiej wolności. Jednakże wszystkie odłamy anarchistów podzielają podstawowe założenia. Cytując Rudolfa Rockera:

*”Na równi z twórcami socjalizmu, anarchiści żądają zniesienia wszystkich monopolii gospodarczych oraz wprowadzenia wspólnej własności gruntów i wszystkich innych środków produkcji, których używanie musi być dostępne wszystkim bez różnicy; ponieważ wolność osobista i społeczna jest możliwa do pomyślenia jedynie na podstawie równych korzyści ekonomicznych dla każdego. W obrębie samego ruchu socjalistycznego anarchiści reprezentują punkt widzenia, że wojna z kapitalizmem musi być jednocześnie wojną przeciwko wszystkim instytucjom władzy politycznej, ponieważ w ciągu dziejów wyzysk ekonomiczny szedł zawsze w parze z uciskiem politycznym i społecznym. Wyzysk człowieka przez człowieka i panowanie człowieka nad człowiekiem są nierozdzielne, i każde z nich jest warunkiem drugiego”* [Anarcho-Syndicalism, ss. 17-18].

I to właśnie w obrębie tego ogólnego tła anarchiści nie zgadzają się ze sobą. Główne różnice dzielą ich na **”indywidualistów”** i **”społecznych”** anarchistów, chociaż porządki gospodarcze upragnione przez obie te grupy nie wykluczają się nawzajem. Spośród nich społeczni anarchiści (komunistyczni anarchiści, anarchosyndykaliści itd.) zawsze pozostawali w znacznej większości, zaś indywidualistyczny anarchizm ograniczał się głównie do Stanów Zjednoczonych. W tej sekcji wskazujemy różnice między tymi głównymi tendencjami w obrębie ruchu anarchistycznego. Jak wkrótce wyjaśnimy, podczas gdy zarówno indywidualistyczni, jak i społeczni anarchiści zwalczają państwo i kapitalizm, różnią się poglądami na istotę wolnego społeczeństwa (i co do tego, jak je osiągnąć). W paru słowach, społeczni anarchiści wolą wspólne rozwiązywanie problemów społecznych i komunalną wizję dobrego społeczeństwa (tj. społeczeństwa, które chroni wolność osobistą i do niej zachęca). Anarchoindywidualiści, jak sugeruje ich nazwa, wolą indywidualne rozwiązania i posiadają bardziej indywidualistyczną wizję wolnego społeczeństwa. Jednakże nie wolno nam pozwolić, aby te różnice zaciemniły to, co łączy obie szkoły, mianowicie pragnienie maksymalizacji wolności osobistej oraz zakończenia państwowego i kapitalistycznego panowania i wyzysku.

Oprócz tej głównej linii podziału, anarchiści także nie zgadzają się w takich sprawach, jak syndykalizm, pacyfizm, styl życia, prawa zwierząt i całe mnóstwo innych idei, ale są one, choć ważne, tylko rozmaitymi aspektami anarchizmu. Poza kilkoma kluczowymi ideami, ruch anarchistyczny (podobnie jak samo życie) znajduje się w stanie ciągłych zmian,

dyskusji i przemyśleń – czego można było się spodziewać po ruchu, który ceni sobie wolność tak wysoko.

Ażeby jasno przedstawić sprawę, autorzy tych FAQ umieszczają siebie samych zdecydowanie w "społecznym" nurcie anarchizmu. Wcale to nie oznacza, że ignorujemy wiele ważnych idei związanych z indywidualistycznym anarchizmem, a jedynie, iż uważamy, że społeczny anarchizm jest odpowiedniejszy dla nowoczesnego społeczeństwa, że tworzy silniejszą podstawę dla osobistej wolności, i że ściślej odzwierciedla typ społeczeństwa, w jakim chcielibyśmy żyć.

### **A.3.1. Na czym polegają różnice między anarchoindywidualistami a społecznymi anarchistami?**

Chociaż w obu obozach zdarzają się pojedyncze głosy, twierdzące, że propozycje przeciwnego obozu doprowadziłyby do stworzenia jakiegoś rodzaju państwa, różnice między anarchoindywidualistami a społecznymi anarchistami nie są zbyt duże. I jedni, i drudzy są antypaństwowi, przeciwko władzy i antykapitalistyczni. Główne różnice są dwójakie.

Pierwsza z nich odnosi się do środków działania tu i teraz (a przez to sposobów, przez które ma nastać anarchia). Indywidualiści na ogół wolą edukację i tworzenie alternatywnych instytucji, takich jak banki wzajemnej pomocy, związki zawodowe, komuny itd. Zazwyczaj popierają strajki i inne formy protestu społecznego bez używania przemocy (takie jak odmowa płacenia za dzierżawę, niepłacenie podatków itd.). Przekonują, że taka działalność zapewni, że obecne społeczeństwo będzie stopniowo rozwijać się poza zasięgiem rządu w kierunku społeczeństwa anarchistycznego. Są oni przede wszystkim zwolennikami ewolucji, nie rewolucji, i nie podoba im się używanie przez społecznych anarchistów akcji bezpośrednich w celu stwarzania rewolucyjnych sytuacji. Uważają rewolucję za pozostającą w sprzeczności z zasadami anarchistycznymi, gdyż obejmuje ona wywłaszczenie kapitalistów, a zatem środki autorytarne. Chcą raczej, aby bogactwo odebrane społeczeństwu poprzez własność powróciło do tego społeczeństwa za pomocą nowego, alternatywnego systemu ekonomii (opartego na bankach wzajemnej pomocy i spółdzielniach). W ten sposób ogólne "spłacenie długów społecznych" dokonałoby się łatwo, a anarchizm zostałby ustanowiony poprzez reformę, a nie wywłaszczenie.

Większość społecznych anarchistów uznaje potrzebę edukacji i tworzenia alternatywnych organizacji (takich jak wolnościowe związki zawodowe), ale przeważnie nie zgadza się z twierdzeniem, że to wystarczy samo w sobie. Nie myślą oni, że kapitalizm można zreformować krok po kroku w kierunku anarchii, chociaż wcale nie ignorują znaczenia reform, osiągniętych poprzez walkę społeczną, która wzmacnia wolnościowe tendencje w obrębie kapitalizmu. Nie uważają też, że rewolucja jest zaprzeczeniem zasad anarchistycznych, gdyż zniszczenie władzy (czy to państwowej, czy kapitalistycznej) nie jest autorytarne. Więc wywłaszczenie klasy kapitalistów i zburzenie państwa poprzez rewolucję społeczną, jest wolnościowym, nie autorytarnym czynem z samej swej natury, gdyż jest skierowa-



ne przeciwko tym, którzy rządzą i wyzyskują zdecydowaną większość. W skrócie, społeczni anarchiści są zazwyczaj ewolucjonistami **oraz** rewolucjonistami, próbującymi wzmocnić wolnościowe tendencje w obrębie kapitalizmu, a jednocześnie znieść ten system na drodze rewolucji społecznej. Jednakże, ponieważ niektórzy społeczni anarchiści również opowiadają się wyłącznie za ewolucją, ta różnica nie jest tą najważniejszą, dzielącą społecznych anarchistów od indywidualistów.

Druga główna różnica dotyczy proponowanego kształtu anarchistycznej gospodarki. Indywidualiści wolą system podziału dóbr oparty na rynku, a społeczni anarchiści oparty na potrzebach. Obie grupy zgadzają się, że obecny system kapitalistycznych praw własności musi zostać zniesiony, i że prawa użytkowania muszą zastąpić dotychczasowe prawa własności środków życia (tj. zniesienie dzierżawy, odsetek i zysków – "lichwy", używając ulubionego przez indywidualistycznych anarchistów określenia tej diabelskiej trójcy). W rezultacie, obydwie szkoły idą za przykładem klasycznego dzieła Proudhona **Co to jest własność?** i przekonują, że posiadanie musi zastąpić własność w wolnym społeczeństwie (zobacz dyskusję o anarchistycznych stanowiskach w sprawie własności w sekcji B.3).

Ale w ramach tych praw użytkowania, dwa odłamy anarchizmu proponują różne systemy. Społeczni anarchiści na ogół argumentują na rzecz komunalnej (bądź społecznej) własności i użytkowania. Obejmowałoby to społeczną własność środków produkcji i rozdziału dóbr, z pozostawieniem własności osobistej rzeczy, których się używa, ale nie takich, które są wykorzystywane do ich wytwarzania ("*twój zegarek jest twoją własnością, ale fabryka zegarków należy do ludu*") [Alexander Berkman, **What is Anarchism (ABC anarchizmu)**]). "*Faktyczne wykorzystywanie*", przekonuje Berkman, "*będzie uznawane za jedyny tytuł – nie własności, lecz posiadania. Organizacja górników węglowych, na przykład, będzie opiekować się kopalniami węgla, nie jako właściciele, lecz tylko jako agencja wykonawcza. . . Zbiorowy majątek, wspólnie zarządzany w interesie społeczności, zajmie miejsce własności indywidualnej skierowanej na czerpanie zysku*" [Op. Cit., s. 217]. Ten system opierałby się na samorządzie pracowniczym w miejscu pracy i (zdaniem większości społecznych anarchistów) swobodnym podziale wytworów tej pracy (tj. bezpiecznym systemie gospodarczym). A to dlatego, że "*przy obecnym stanie rozwoju przemysłu, w którym wszystko jest powiązane siecią współzależności, w której każda gałąź produkcji jest powiązana z całą resztą, próby dowodzenia indywidualnego źródła powstawania poszczególnych wyrobów przemysłowych byłyby bezskuteczne*". Zważywszy na to, niemożliwe jest "*oszacowanie udziału każdego człowieka w powstawaniu bogactw, kiedy każdy przyczynia się do ich nagromadzenia*" i do tego jeszcze "*wspólne posiadanie narzędzi pracy z konieczności musi przynieść ze sobą wspólne cieszenie się owocami wspólnej pracy*" [Kropotkin, **The Conquest of Bread (Zdobycie chleba)**, s. 45 i 46]. Społeczni anarchiści rozumieją przez to po prostu, że społeczny produkt, który jest wytwarzany przez wszystkich, byłby dostępny wszystkim i każda osoba, która produktywnie przyczyniła się do jego powstania, mogłaby brać, czego potrzebuje (jak szybko będziemy mogli osiągnąć taki ideał jest kwestią sporną, co omawiamy w sekcji I.2.2). Niektórzy społeczni anarchiści, jak na przykład mutualiści, są przeciwni takiemu systemowi libertariańskiego (czyli wolnego) komunizmu, ale na ogół znaczna większość społecznych anarchistów oczekuje końca pieniądza, a przez to kupowania i sprzedawania. Natomiast wszyscy się zgadzają, że anarchia spowoduje "*powstrzymanie*

kapitalistycznego i właścicielskiego wyzysku” i ”zniesienie systemu płac”, czy to przez ”równą i sprawiedliwą wymianę” (jak chciał Proudhon) czy przez swobodne dzielenie się (jak chciał Kropotkin). [Proudhon, **The General Idea of the Revolution (Ogólna idea rewolucji)**, s. 281].

Indywidualistyczni anarchiści, przeciwnie, zaprzeczają temu, że ten system praw używania powinien obejmować też wytwory pracy robotników. Zamiast społecznej własności, anarchoindywidualiści proponują bardziej rynkowy system, w którym pracownicy posiadaliby swoje własne środki produkcji i swobodnie wymienialiby wytwory swojej pracy z innymi pracownikami. Przekonują, że kapitalizm faktycznie nie jest prawdziwie wolnym rynkiem. Raczej, przy pomocy państwa, kapaliści narzucili rynkowi kajdany, ażeby tworzyć i ochraniać swoją ekonomiczną i społeczną władzę (mówiąc inaczej, rynkową dyscyplinę dla klasy pracującej i pomoc państwa dla klasy rządzącej). Te monopole stworzone przez państwo (na pieniądź, ziemię, cła i patenty) i utrzymywanie siłą przez państwo kapitalistycznych praw własności jest źródłem ekonomicznych nierówności i wyzysku. Wraz ze zniesieniem rządu, **prawdziwa** wolna konkurencja przyniosłaby owoce i zapewniła koniec kapitalizmu i kapitalistycznego wyzysku (zobacz znakomite streszczenie tego argumentu w eseju Benjamin Tuckera **State Socialism and Anarchism (Państwowy Socjalizm a Anarchizm)**).

Indywidualistyczni anarchiści przekonują, że środki produkcji (oprócz ziemi) są wytworem indywidualnej pracy, a więc zgadzają się, aby ludzie mogli sprzedawać środki produkcji, których używają, jeśli tak sobie życzą. Jednakże odrzucają kapitalistyczne prawa własności, a zamiast nich zalecają system ”używania i zajmowania”. Jeśli środek produkcji, powiedzmy ziemia, nie jest używany, wraca z powrotem pod wspólne posiadanie i staje się dostępny do używania przez innych. Anarchoindywidualiści uważają, że ten system, zwany mutualizmem, zaowocuje pracowniczą kontrolą nad produkcją i zakończeniem kapitalistycznego wyzysku i lichwy. A to dlatego, że zarówno z logicznego, jak i z praktycznego punktu widzenia, ustroju ”zajmowania i używania” nie można przystosować do pracy najemnej. Jeżeli zakład pracy wymaga grupy ludzi, żeby nim się posługiwała, to musi on być własnością tejże grupy ludzi go wykorzystującej. Jeśli zaś jedna osoba twierdzi, że posiada go na własność, a faktycznie jest on wykorzystywany przez większą liczbę ludzi, to oczywiście stanowi to naruszenie ”zajmowania i używania”. Podobnie jeśli właściciel zatrudnia innych, by wykorzystywali jego miejsce pracy, to wtedy szef może zawłaszczyć sobie wytwory pracy robotników, naruszając przez to zasadę, iż powinni oni otrzymywać pełny produkt swojej pracy. A zatem zasady indywidualistycznego anarchizmu prowadzą do wyciągnięcia antykapitalistycznych wniosków (patrz sekcja G.3).

Druga różnica jest najważniejsza. Indywidualiści obawiają się bycia zmuszonymi do wstąpienia do społeczności i przez to utraty swojej wolności (wliczając w to wolność swobodnej wymiany z innymi). Max Stirner dobrze wyraża to stanowisko, gdy przekonuje, że *”Komunizm, poprzez zniesienie wszelkiej osobistej własności, jedynie wpycha mnie jeszcze bardziej w zależność od kogoś innego, to jest ogółu bądź zbiorowości. . . [co jest] warunkiem utrudniającym moje swobodne ruchy, suwerenną władzą nade mną. Komunizm słusznie buntuje się przeciwko naciskowi, jakiego doświadczam od indywidualnych właścicieli; ale jeszcze straszliwsza jest moc,*

którą przekazuje on w ręce zbiorowości” [The Ego and Its Own (Jedyny i jego własność), s. 257]. Proudhon także argumentował przeciw komunizmowi, twierdząc, że społeczność staje się właścicielem w komunizmie, a więc kapitalizm i komunizm są oparte na własności, a przez to władzy (zobacz rozdział ”Charakterystyka komunizmu i własności” w **Co to jest własność?**). Zatem indywidualistyczny anarchista przekonuje, że własność społeczna stwarza zagrożenie dla wolności jednostki, gdyż jakakolwiek forma komunizmu podporządkowuje jednostkę społeczeństwu czy komunie. Anarchoindywidualiści obawiają się, że uspołecznienie spowodowałoby zarówno dyktowanie moralności jednostce, jak i skutecznie usunęłoby kontrolę pracowniczą, gdyż ”społeczeństwo” mówiłoby robotnikom, co mają produkować i zabierałoby wytwory ich pracy. W rezultacie, indywidualiści przekonują, że komunizm (albo społeczna własność w ogóle) byłby podobny do kapitalizmu, z tym, że wyzysk ze strony szefa i jego władza zostałyby zastąpione przez wyzysk i władzę ze strony ”społeczeństwa”.

Nie trzeba mówić, że społeczni anarchiści się z tym nie zgadzają. Przekonują, że stanowiska Stirnera i Proudhona są całkowicie prawidłowe – ale tylko w odniesieniu do autorytarnego komunizmu. Jak przekonywał Kropotkin, ”do roku 1848 włącznie, teoria [komunizmu] była wysuwana w takim kształcie, że można w pełni wytłumaczyć brak zaufania Proudhona co do jej wpływu na wolność. Dawna idea komunizmu była koncepcją wspólnot zakonnych pod surowymi rządami starszych lub mędrców kierujących kapłanami. Ostatnie pozostałości swobód i osobistej energii zostałyby zniszczone, gdyby ludzkość musiała kiedykolwiek przejść przez taki komunizm” [Act for Yourselves (Działaj dla siebie samego), s. 98]. Kropotkin zawsze argumentował, że anarchokomunizm to **nowe** wydarzenie, a wiedząc, że datuje się ono od lat siedemdziesiątych XIX wieku, spostrzeżenia Proudhona i Stirnera nie mogą być uznawane za skierowane przeciwko niemu, gdyż nie mogli oni się już z nim zapoznać.

Społeczni anarchiści przekonują, że własność komunalna raczej stworzyłaby niezbędne ramy dla ochrony wolności osobistej we wszystkich dziedzinach życia poprzez zniesienie władzy posiadaczy, jakkolwiek formę ona by nie przybrała, niż podporządkowałaby jednostkę społeczności. Na dodatek, zamiast zniesienia **wszelkiej** indywidualnej ”własności”, komunistyczny anarchizm uznaje ważność własności osobistej i osobistej przestrzeni życiowej. Dlatego widzimy, jak Kropotkin argumentuje przeciwko formom komunizmu, które ”pragną kierować społecznością na wzór rodziny (...) [gdzie] wszyscy [żyją] w tym samym domu (...) więc są zmuszeni do ciągłego spotykania tych samych ’braci i siostr’ (...) narzucać wszystkim ’wielką rodzinę’ zamiast, przeciwnie, próbować zagwarantować każdej osobie swobodę i życie domowe po równo, [jest] zasadniczym błędem” [Small Communal Experiments and Why They Fail (O małych eksperymentach komunalnych i o tym, dlaczego one upadają), ss. 8-9]. Celem anarchokomunizmu jest, ponownie cytując Kropotkina, przekazanie ”owoców pracy, zebranych albo wyprodukowanych, do dyspozycji wszystkich, pozostawiając każdemu swobodę konsumowania ich, jak mu się tylko podoba w swoim własnym domu” [The Place of Anarchism in the Evolution of Socialist Thought (Miejsce anarchizmu w ewolucji myśli socjalistycznej), s. 7]. Zapewni to indywidualne wyrażanie swoich gustów i pragnień, a przez to własnej odrębności – zarówno w dziedzinie konsumpcji, **jak i** produkcji, ponieważ społeczni anarchiści to zdecydowani zwolennicy samorządności pracowniczej.

Więc, zdaniem społecznych anarchistów, sprzeciw anarchoindywidualistów wobec komunizmu ma znaczenie jedynie w przypadku państwowego bądź autorytarnego komunizmu i jest wyrazem nieznamośności zasadniczej istoty anarchokomunizmu. Komunistyczni anarchiści wcale nie zastępują indywidualności zbiorowością, ale raczej wykorzystują zbiorowość do obrony jednostki. Społeczny anarchizm jest raczej oparty na znaczeniu jednostki i indywidualnej ekspresji niż na "społeczeństwie" kontrolującym jednostkę, jak się tego obawiają indywidualistyczni anarchiści:

*"Anarchokomunizm utrzymuje tę najwartościowszą ze wszystkich zdobyczy – wolność osobistą – a ponadto rozszerza ją i daje jej trwałą podstawę – wolność ekonomiczną – bez której swobody polityczne są złudne; wcale nie prosi jednostki, która odrzuciła boga, kosmicznego tyrana, bogakróla i boga-parlament, o oddanie się bogu straszliwsiemu niż którykolwiek z powyższych – bogu-Społeczności, ani o zrezygnowanie na jego rzecz ze swojej niezależności, swojej woli, swoich upodobań i odnowienie ślubów ascetyzmu, oficjalnie złożonych przed ukrzyżowanym bogiem. Przeciwnie, anarchokomunizm mówi jej: 'Żadne społeczeństwo nie jest wolne tak długo, jak nie jest wolna jednostka! (...)'" [Op. Cit., ss. 14-15].*

W dodatku, społeczni anarchiści zawsze uznawali potrzebę dobrowolnej kolektywizacji. Jeśli ludzie pragną pracować samodzielnie, nie jest to uważane za problem (zobacz **The Conquest of Bread (Zdobycie chleba)**, s. 61 oraz **Act for Yourself (Działaj dla siebie samego)**, ss. 104-5 Kropotkina, jak również **Errico Malatesta: His Life and Ideas (Życie i idee)** Malatesty, s. 99, s. 103). Społeczni anarchiści podkreślają, że w żaden sposób to nie zaprzecza wyznawanym przez nich zasadom ani komunistycznemu charakterowi wymarzonego społeczeństwa, gdyż takie wyjątki są zakorzenione w systemie "praw użytkownika", na którym opiera się i jedno, i drugie (zobacz pełną dyskusję na ten temat w sekcji 1.6.2). Oprócz tego, stowarzyszenie według społecznych anarchistów istnieje wyłącznie dla korzyści jednostek, które się na nie składają; jest środkiem, przy pomocy którego ludzie współpracują, ażeby zapoznawać się ze swymi wspólnymi potrzebami. Dlatego **wszyscy** anarchiści podkreślają znaczenie wolnego porozumienia jako podstawy anarchistycznego społeczeństwa. Zatem wszyscy anarchiści zgadzają się z Bakuninem:

*"Kolektywizm mógłby zostać narzucony tylko niewolnikom, i tego rodzaju kolektywizm byłby więc zaprzeczeniem człowieczeństwa. W wolnej społeczności, kolektywizm może nadejść tylko poprzez nacisk okoliczności, nie przez odgórny nakaz, lecz przez wolny, spontaniczny, oddolny ruch" [Bakunin on Anarchism (Bakunin o anarchizmie), s. 200].*

Jeżeli indywidualiści pragną pracować dla siebie samych i wymieniać dobra z innymi, społeczni anarchiści nie wyrażają sprzeciwu. Stąd nasze uwagi, że te dwie formy anarchizmu nie wykluczają się nawzajem. Społeczni anarchiści popierają prawo jednostki do **niewstępowania** do komuny, a jednocześnie indywidualistyczni anarchiści popierają prawa jednostek do lokowania swojej własności osobistej we wspólnej kasie jak im się tylko podoba, włączając w to komunistyczne stowarzyszenia. Jednakże, gdyby w imię wolności jednostka zażyczyła sobie praw własności po to, by wyzyskiwać pracę innych, społeczni anarchiści szybko odparliby tę próbę wskrzeszenia etatyzmu w imię "wolności". Anarchiści wcale nie respektują "swobody" bycia władcą! Słowami Luigiego Galleaniego:

*"Nie mniej pokrętnie jest dążenie tych, którzy pod wygodnym płaszczem anarchistycznego indywidualizmu, byliby gotowi powitać ideę dominacji (...) Ale głosiciele dominacji pozwalają sobie realizować indywidualizm w imię swojego własnego ja, ponad posłusznym, zrezygnowanym, lub bezwładnym ja innych ludzi"* [**The End of Anarchism (Koniec anarchizmu?)**, s. 40].

Ponadto, według społecznych anarchistów, pomysł, żeby środki produkcji mogły być sprzedawane, zakłada, że własność prywatna mogłaby zostać wprowadzona na nowo w anarchistycznym społeczeństwie. Na wolnym rynku, niektórzy odnoszą sukces, a inni ponoszą klęskę. Jak przekonywał Proudhon, w konkurencji zwycięstwo odnoszą najsilniejsi. Gdy czyjaś pozycja przetargowa jest słabsza, wtedy każda "wolna wymiana" będzie dawała korzyść stronie silniejszej. Zatem rynek, nawet niekapitalistyczny, będzie raczej wykazywał tendencję do powiększania nierówności bogactwa i władzy wraz z upływem czasu niż do wyrównywania sił. W kapitalizmie jest to oczywistsze, gdyż posiadający jedynie siłę roboczą do sprzedania są w gorszej pozycji niż posiadający kapitał, ale indywidualistyczny anarchizm także znajdowałby się pod wpływem tej tendencji. Dlatego społeczni anarchiści przekonują, że w dużym stopniu wbrew swej woli społeczeństwo anarchoindywidualistyczne ewoluowałoby od uczciwej wymiany z powrotem do kapitalizmu. Jeśli, co wydaje się prawdopodobne, "przeigrana" konkurencja zostałaby zmuszona do bezrobocia, mogłaby poczuć się zmuszona do sprzedania swojej pracy "zwycięzcom", ażeby przeżyć. To zaś stworzyłoby autorytarne stosunki społeczne i panowanie garstki nad rzeszą poprzez "dobrowolne kontrakty". Utrzymanie siłą takich umów (i innych im podobnych), według wszelkiego prawdopodobieństwa *"otwiera... drogę do ponownego ustanowienia, tytułem 'obrony', funkcji Państwa"* [Piotr Kropotkin, **Anarchism (Wspomnienia rewolucjonisty)**, s. 297].

Benjamin Tucker, anarchista pod najsilniejszym wpływem liberalizmu i idei wolnego rynku, także stawiał czoła problemom towarzyszącym wszystkim szkołom abstrakcyjnego indywidualizmu – w szczególności, akceptacji autorytarnych stosunków społecznych jako wyrazu "wolności". A to wszystko wskutek podobieństwa własności do państwa. Tucker przekonywał, że państwo cechuje się dwoma rzeczami, agresją i *"objęciem władzy nad danym obszarem i wszystkimi w jego obrębie, sprawowanej na ogół w podwójnym celu: pełniejszego ucisku jego poddanych i rozszerzenia jego granic"* [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 22]. Lecz szefowie albo właściciele ziemscy także mają władzę nad danym obszarem (omawianą własnością) i wszystkimi w jego obrębie (pracownikami i dzierżawcami). Ci pierwsi kontrolują działania tych drugich zupełnie tak samo, jak państwo rządzi obywatelami czy poddanymi. Mówiąc inaczej, własność indywidualna wytwarza takie same stosunki społeczne jak państwo, gdyż pochodzi z tego samego źródła (monopolu władzy nad danym obszarem i tymi, którzy go wykorzystują).

Spoločni anarchiści przekonują, że akceptowanie własności indywidualnej przez indywidualistycznych anarchistów i ich indywidualistyczne pojmowanie osobistej wolności może doprowadzić do zaprzeczenia osobistej wolności poprzez stworzenie stosunków społecznych, które byłyby zasadniczo autorytarne i (lub) państwowe ze swej natury. *"Indywidualiści"*, przekonywał Malatesta, *"przyznają największe znaczenie abstrakcyjnemu pojęciu wolności, a nie biorą pod uwagę, ani nie zastanawiają się nad tym, że rzeczywista, konkretna wolność jest wynikiem solidarności i dobrowolnej współpracy"* [**The Anarchist Revolution (Rewolucja**

**anarchistyczna**), s. 16]. A więc na przykład praca najemna stawia pracowników w tym samym stosunku wobec szefów, co obywatelstwo obywateli wobec państw, mianowicie w stosunku panowania i podporządkowania. Podobnie z dzierżawcami i właścicielami ziemskimi.

Taki stosunek społeczny nie może wytworzyć niczego innego, jak tylko inne przejawy państwa. Jak wskazuje Albert Meltzer, nie może to mieć innych następstw niż państwowe, bo *"szkoła Benjamina Tuckera – na podstawie swego indywidualizmu – zgodziła się na potrzebę istnienia policji w celu łamania strajków tak, żeby zagwarantować 'wolność' pracodawców. Cała ta szkoła tak zwanych indywidualistów przyjmuje (...) konieczność istnienia sił policyjnych, a zatem rządu, zaś naczelną definicją anarchizmu jest żadnego rządu"* [**Anarchism: Arguments For and Against (Anarchizm: argumenty za i przeciw)**, s. 8]. I to właśnie częściowo z tego powodu społeczni anarchiści popierają własność społeczną jako najlepszy środek ochrony swobód osobistych.

Akceptując własność indywidualną ten problem można "obejść" jedynie poprzez uznanie, razem z Proudhonem (źródłem ekonomicznych idei Tuckera), potrzeby tworzenia spółdzielni w celu kierowania miejscami pracy wymagającymi więcej niż jednego pracownika. Z natury rzeczy są one uzupełnieniem dla popierania zasady *"zajmowania i używania"* w odniesieniu do ziemi, która to zasada skutecznie zlikwidowałaby ziemiaństwo. Tylko gdy ludzie, którzy wykorzystują dane zasoby, posiadają je na własność, może własność indywidualna nie skutkować tworzeniem władzy hierarchicznej (tj. państwowej albo kapitalistycznej). Takie rozwiązanie, jak przekonujemy w sekcji G, jest tym, które indywidualistyczni anarchiści **naprawdę** zdają się przyjmować. Na przykład, widzimy jak Joseph Labadie pisze do swojego syna, namawiając go do zerwania z zarabianiem poprzez pracę najemną i *"zwierzchnictwem innych"* [cytowane przez Carlotę Abderson, **All American Anarchist**, s. 222]. Jak William Gary Kline prawidłowo wskazuje, anarchoindywidualiści Stanów Zjednoczonych *"oczekiwali społeczeństwa z przewagą samozatrudnionych fachowców bez znacznych różnic bogactwa między kimkolwiek z nich"* [**The Individualist Anarchists (Indywidualistyczni anarchiści)**, s. 104]. I to właśnie ta wizja samozatrudnionego społeczeństwa jest tym, co zapewnia, że ich koncepcje są naprawdę anarchistyczne.

Ponadto, atakując *"lichwę"*, indywidualiści zazwyczaj pomijają problem akumulacji kapitału, który skutkuje **naturalnymi** barierami wejścia na rynki i przez to odtwarza lichwę w nowych formach (zobacz sekcję C.4 *"Dlaczego rynek zostaje zdominowany przez wielki biznes?"*). Zatem *"wolny rynek"* banków, w kształcie zalecanym przez Tuckera i innych indywidualistycznych anarchistów, mógłby spowodować dominację kilku wielkich banków, mających bezpośredni interes ekonomiczny raczej w popieraniu kapitalistycznych niż spółdzielczych inwestycji (dlatego, że zapewniłoby to wyższe zwroty kosztów). Jedynym prawdziwym rozwiązaniem tego problemu byłoby zapewnienie, że banki będą posiadane i zarządzane przez lokalną społeczność, jak tego chciał Proudhon od początku.

Właśnie ta znajomość kierunków rozwoju w kapitalistycznej gospodarce sprawia, że społeczni anarchiści odrzucają anarchoindywidualizm na rzecz komunalizacji, a przez to decentralizacji produkcji dokonywanej przez swobodnie stowarzyszoną i spółdzielczą pra-

cę. (Zobacz szerszą dyskusję o koncepcjach indywidualistycznych anarchistów w sekcji G - "Czy indywidualistyczny anarchizm ma charakter kapitalistyczny?").

### A.3.2. Czy istnieją różne rodzaje społecznego anarchizmu?

Tak. Społeczny anarchizm zawiera cztery główne nurty – mutualizm, kolektywizm, komunizm i syndykalizm. Różnice nie są wielkie i po prostu polegają na różnicach co do strategii. Główną różnicą, jaka naprawdę istnieje jest ta pomiędzy mutualizmem a pozostałymi rodzajami społecznego anarchizmu. Mutualizm jest oparty na formie rynkowego socjalizmu – spółdzielniach pracowniczych wymieniających produkty swojej pracy poprzez system społecznych banków. Ta sieć banków wzajemnej pomocy zostałaby *"uformowana przez całą społeczność, nie dla szczególnej korzyści jakiejś jednostki czy klasy, lecz dla dobra wszystkich (...) bez odsetek (...) egzekwowanych z pożyczek, za wyjątkiem sum potrzebnych na pokrycie ryzyka i wydatków"* [Charles A. Dana, **Proudhon and his "Bank of the People" (Proudhon i jego "Bank Ludu")**, ss. 44 - 45]. Taki system zakończyłby kapitalistyczny wyzysk i ucisk, ponieważ przez *"wprowadzenie wzajemności w wymianie i kredytach wprowadzamy ją wszędzie, zaś praca przybierze nową postać i stanie się w pełni demokratyczna"* [Op. Cit., s. 45].

Popierana przez społecznych anarchistów wersja mutualizmu różni się od jego formy indywidualistycznej posiadaniem banków wzajemnej pomocy na własność przez społeczność lokalną (lub komunę) zamiast pozostawienia ich jako niezależnych spółdzielni. Zapewniłoby to dostarczanie funduszy inwestycyjnych raczej spółdzielniom niż kapitalistycznym przedsiębiorstwom. Inną jeszcze różnicą jest to, że niektórzy społeczni anarchiści będący mutualistami popierają stworzenie czegoś, co Proudhon określił jako *"federacja rolno-przemysłowa"* w celu uzupełnienia federacji wolnościowych społeczności (nazywanych przez Proudhona komunami). Jest to *"konfederacja (...) mająca na celu zapewnianie wzajemnego bezpieczeństwa w handlu i przemyśle"* i realizowanie przedsięwzięć na szeroką skalę, takich jak drogi, koleje itp. Celem *"poszczególnych umów federalnych jest chronienie obywateli sfederowanych państw [sic!] przed kapitalistycznym i finansowym feudalizmem, zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz"*. Tak być powinno, ponieważ *"prawa polityczne wymagają wsparcia przez prawa gospodarcze"*. Zatem federacja rolno-przemysłowa byłaby wymagana w celu zapewnienia społeczeństwu anarchistycznego charakteru i ochrony przed destabilizującymi efektami transakcji rynkowych (które mogą zrodzić wzrost nierówności co do bogactwa i przez to władzy). Taki system stanowiłby praktyczny przykład solidarności, gdyż *"gałęzie przemysłu są siostrami; są one częściami tego samego ciała; jedna z nich nie może cierpieć bez udziału innych w jej cierpieniu. Dlatego powinny się one sfederować, nie po to, by zostały razem wchłonięte i zmieszane, ale w celu wzajemnego zagwarantowania wspólnego dobrobytu (...) Zawierając taką umowę nie zostaną obdarte ze swojej wolności; ona da po prostu ich swobodom więcej bezpieczeństwa i siły"* [The Principle of Federation (Zasada federacji), s. 70, 67 i 72].

Inne odłamy społecznego anarchizmu zupełnie nie podzielają poparcia mutualistów dla rynków, nawet tych niekapitalistycznych. Zamiast tego uważają one, że wolności najle-

piej służy komunalizacja produkcji i swobodne dzielenie się informacjami i produktami przez spółdzielnie. Innymi słowy, inne formy społecznego anarchizmu są oparte na wspólnej (czyli społecznej) własności raczej w rękach federacji stowarzyszeń wytwórców i komun niż mutualistycznego systemu indywidualistycznych spółdzielni. Słowami Bakunina, *"przyszła organizacja społeczna musi być tworzona jedynie oddolnie w górę, poprzez swobodne stowarzyszenie lub federację robotników, najpierw w ich związkach, później w komunach, regionach, narodach i na koniec w wielkiej federacji, powszechnej i międzynarodowej"* i *"ziemia, narzędzia pracy i wszelki inny kapitał może stać się zbiorową własnością całego społeczeństwa i być wykorzystywany tylko przez pracowników, mówiąc inaczej przez rolnicze i przemysłowe stowarzyszenia"* [Michael Bakunin: **Selected Writings (Michaił Bakunin: Pisma wybrane)**, s. 206 i 174]. Tylko poprzez rozszerzenie zasady współpracy poza indywidualne miejsca pracy może wolność osobista być chroniona i zmaksymalizowana (zobacz, dlaczego większość anarchistów przeciwstawia się rynkom w sekcji I.1.3). W tej sprawie, jak można zauważyć, dzielą oni niektóre przemyślenia Proudhona. Przemysłowe konfederacje *"zagwarantowałyby wzajemne wykorzystywanie narzędzi produkcji, które są własnością każdej z tych grup, a które przez wzajemną umowę staną się kolektywną własnością całej (...) federacji. W ten sposób, federacja grup będzie w stanie (...) regulować tempo produkcji w celu wyjścia naprzeciw zmieniającym się potrzebom społeczeństwa"* [James Guillaume, **Bakunin on Anarchism (Bakunin o anarchizmie)**, s. 376].

Ci anarchiści popierają poparcie mutualistów dla samorządności pracowniczej w produkcji w obrębie spółdzielni, ale widzą konfederacje tych stowarzyszeń, nie rynek, jako punkt centralny dla wyrażania wzajemnej pomocy. Samodzielność zakładu pracy i samorządność byłaby podstawą jakiegokolwiek federacji, ponieważ *"robotnicy w różnych fabrykach nie mieliby najłżejszego zamiaru oddawać swojej wywalczonej z trudem kontroli nad narzędziami produkcji wyższej władzy nazywającej się 'korporacją'"* [Guillaume, **Op. Cit.**, s. 364]. Uzupełniając tę federację w jednej gałęzi przemysłu, istniały by także ponadbranżowe i wspólnotowe konfederacje, ażeby troszczyć się o zadania, które nie leżą w obrębie wyłącznych uprawnień lub możliwości żadnej z poszczególnych federacji branżowych albo mają charakter społeczny. I znowu widzimy tu podobieństwa do mutualistycznych koncepcji Proudhona.

Spółeczni anarchiści podzielają silne przywiązanie do wspólnej własności środków produkcji (z wyjątkiem tych wykorzystywanych wyłącznie przez jednostki) i odrzucają pomysł indywidualistów, że mogą one być *"odsprzedawane"* przez tych, którzy je używają. Powodem, jak odnotowaliśmy wcześniej, jest to, że gdyby można było tak robić, kapitalizm i władza państwowa mogłyby odzyskać oparcie w wolnym społeczeństwie. Na dodatek, inni społeczni anarchiści nie zgadzają się z mutualistyczną ideą, że kapitalizm można zreformować w kierunku libertariańskiego socjalizmu przez wprowadzenie bankowości wzajemnej pomocy. Według nich, kapitalizm może zostać zastąpiony przez wolne społeczeństwo jedynie drogą rewolucji społecznej.

Główna różnica między kolektywistami a komunistami dotyczy problemu *"pieniądza"* po rewolucji. Anarchokomuniści uważają zniesienie pieniądza za sprawę zasadniczą, podczas gdy anarchokolektywiści za kluczową sprawę uznają koniec prywatnej własności środków produkcji. Jak zauważył Kropotkin, kolektywistyczny anarchizm *"wyraża stan rzeczy,*



w którym wszystko, co potrzebne do produkcji jest posiadane wspólnie przez grupy pracownicze i wolne komuny, podczas gdy sposoby płacenia za pracę, komunistyczne bądź inne, byłyby ustanawiane przez każdą grupę na własny użytek” [Anarchizm (Wspomnienia rewolucjonisty), s. 295]. Więc, chociaż zarówno komunizm, jak i kolektywizm jednakowo organizuje produkcję poprzez stowarzyszenia wytwórców, różni się jeden od drugiego tym, jak wyprodukowane dobra będą rozdzielane. Komunizm opiera się na swobodnej konsumpcji wszystkiego, podczas gdy kolektywizm bardziej skłania się ku opieraniu się na podziale dóbr w zależności od włożonej pracy. Jednakże większość anarchokolektywistów sądzi, że z czasem, kiedy wzrośnie wydajność i poczucie wspólnoty stanie się silniejsze, pieniądź zaniknie. Obie grupy zgadzają się, że ostatecznie społeczeństwo będzie kierowane według wytycznych sugerowanych przez komunistyczną maksymę: **”Od każdego według jego możliwości, każdemu według jego potrzeb”**. Nie zgadzają się tylko co do tego, jak szybko to nadejdzie (patrz sekcja I.2.2).

Zdaniem anarchokomunistów, *”komunizm – przynajmniej częściowy – ma większe szanse zostania ustanowionym niż kolektywizm”* po rewolucji [Op. Cit., s. 298]. Sądzą oni, że przesunięcia w kierunku komunizmu mają zasadnicze znaczenie, gdyż kolektywizm *”zaczyna się od zniesienia prywatnej własności środków produkcji i natychmiast odwraca swój kierunek poprzez powrót do systemu wynagrodzeń według wykonanej pracy, co oznacza ponowne wprowadzenie nierówności”* [Alexander Berkman, **What is Anarchism (ABC anarchizmu)**, s. 230]. Im szybszy zwrot do komunizmu, tym mniejsze szanse na rozwój nowych nierówności. Nie trzeba mówić, że te stanowiska **nie** są aż tak bardzo różne, i, w praktyce, wymagania rewolucji społecznej i poziom świadomości politycznej wprowadzających anarchizm wyznaczają, który system zostanie zastosowany na każdym z obszarów.

Syndykalizm jest inną główną formą społecznego anarchizmu. Anarcho-syndykaliści, podobnie jak inni syndykaliści, chcą stworzyć ruch przemysłowych związków zawodowych oparty na ideach anarchistycznych. Dlatego zalecają zdecentralizowane, sfederowane związki, które używają akcji bezpośredniej, by uzyskać reformy w warunkach kapitalizmu, dopóki nie staną się wystarczająco silne, aby go obalić. Pod wieloma względami anarchosyndykalizm można uznać za nową wersję kolektywistycznego anarchizmu, który także podkreślał znaczenie anarchistów działających w obrębie ruchu robotniczego i tworzących związki, które wyznaczają kształt przyszłego wolnego społeczeństwa.

Zatem, nawet w warunkach kapitalizmu, anarchosyndykaliści usiłują stworzyć *”wolne stowarzyszenia wolnych wytwórców”*. Sądzą, że te stowarzyszenia służyłyby za *”praktyczną szkołę anarchizmu”* i traktują bardzo poważnie uwagę Bakunina, że robotnicze organizacje muszą stwarzać *”nie tylko idee, ale również fakty przyszłości samej w sobie”* w przedrewolucyjnym okresie.

Anarcho-syndykaliści, podobnie jak wszyscy społeczni anarchiści, *”są przekonani, że socjalistyczny porządek gospodarczy nie może zostać stworzony dekretemi i ustawami rządu, ale tylko przez solidarną współpracę rąk i mózgów robotników w każdej zawodowej gałęzi produkcji; to jest, poprzez przejście kierownictwa we wszystkich fabrykach przez samych wytwórców w takiej formie, aby pojedyncze grupy, zakłady przemysłowe i gałęzie przemysłu były niezależnymi członkami ogólnego organizmu gospodarczego i systematycznie podnosiły produkcję i rozdział jej wytworów w*

*interesie społeczności na podstawie wzajemnych wolnych porozumień*” [Rudolf Rocker, **Anarcho-syndicalism (Anarcho-syndykalizm)**, s. 55].

Różnica między syndykalistami a innymi rewolucyjnymi społecznymi anarchistami jest drobna i obraca się wyłącznie wokół problemu anarchosyndykalistycznych związków zawodowych. Kolektywistyczni anarchiści zgadzają się, że budowanie wolnościowych związków jest ważne i że ta praca w obrębie ruchu robotniczego ma zasadnicze znaczenie, ażeby zapewnić *”rozwój i organizację (...) społecznej (i, w konsekwencji, antypolitycznej) władzy mas pracujących”* [Bakunin, **Michael Bakunin: Selected Writings (Michaił Bakunin: Pisma wybrane)**, s. 197]. Anarchokomuniści zazwyczaj także przyznają duże znaczenie pracy wewnątrz ruchu robotniczego, ale na ogół uważają, że syndykalistyczne organizacje zostaną stworzone przez robotników podczas walki, a zatem uznają podsycanie *”ducha buntu”* za ważniejsze niż tworzenie związków syndykalistycznych i żywienie nadziei, że robotnicy będą do nich wstępować. Ponadto nie kładą aż tak wielkiego nacisku na miejsce pracy, uznając walki tam toczone za równe co do znaczenia innym walkom przeciwko hierarchii i dominacji, poza miejscem pracy (choć większość anarchosyndykalistów zgodziłaby się z tym, a często to właśnie ten problem jest przez nich szczególnie podkreślany). Pewna część anarchokomunistów odrzuca ruch robotniczy jako beznadziejnie reformistyczny ze swej natury i przez to odmawia działania w jego obrębie, ale jest to niewielka mniejszość.

Zarówno komunistyczni, jak i kolektywistyczni anarchiści przyznają, że jest potrzebne, ażeby anarchiści łączyli się razem w czysto anarchistycznych organizacjach. Twierdzą, że ma to zasadnicze znaczenie, żeby anarchiści działali jako anarchiści w celu oczyszczenia i rozpowszechniania swoich idei wśród innych. Syndykaliści często negują znaczenie anarchistycznych grup i federacji, przekonując, że rewolucyjne związki przemysłowe i wspólnotowe wystarczają same w sobie. Syndykaliści myślą, że ruch anarchistyczny i związkowy można stopić w jedną całość, ale większość pozostałych anarchistów nie zgadza się. Niesyndykaliści wskazują reformistyczną naturę związków zawodowych i zalecają, by anarchiści działali w związkach syndykalistycznych jako część grupy lub federacji anarchistycznej, żeby utrzymać rewolucyjny charakter tych związków. Większość niesyndykalistów uważa stopień anarchizmu z ruchem związków zawodowych za źródło potencjalnego **bałaganu**, który zaowocowałby tym, że oba te ruchy nie potrafiłyby spełniać swoich poszczególnych zadań prawidłowo.

W praktyce, niewielu anarchosyndykalistów totalnie odrzuca potrzebę istnienia anarchistycznej federacji, a zarazem niewielu anarchistów zajmuje postawę totalnie antysyndykalistyczną. Na przykład, Bakunin inspirował idee zarówno anarchokomunistów, jak i anarchosyndykalistów, zaś anarchokomuniści, tacy jak Kropotkin, Malatesta, Berkman i Goldman, jednomyślnie sympatyzowali z ruchami i ideami anarchosyndykalistycznymi.

Przed dalszą lekturą na temat różnych typów społecznego anarchizmu, zalecalibyśmy ją następująco: mutualizm jest zazwyczaj kojarzony z dziełami Proudhona, kolektywizm z dziełami Bakunina, komunizm z dziełami Kropotkina, Malatesty, Goldman i Berkmana. Syndykalizm jest czymś innym, gdyż był on dużo bardziej dziełem robotników w walce niż jakiegoś *”sławnego”* nazwiska (choć to wcale nie powstrzymuje akademickich autorów przed nazywaniem Georges'a Sorela ojcem syndykalizmu, nawet mimo tego, że pisał on o

ruchu syndykalistycznym, który już od dawna istniał. Myśl, że ludzie pracy mogą rozwijać swoje własne idee, własnymi siłami, zazwyczaj nie przychodzi owym autorom do głowy). Jednakże Rudolf Rocker jest często uznawany za wiodącego teoretyka anarchosyndykalizmu, zaś prace Fernanda Pelloutiera i Emile'a Pougeta to zasadnicza lektura dla zrozumienia anarcho-syndykalizmu. Znakomita antologia **Bez boga i pana** Daniela Guerin nie może zostać prześcignięta, jeśli chodzi o wyśmienity przegląd rozwoju społecznego anarchizmu i kluczowych prac napisanych przez jego wiodące umysły.

### A.3.3. Jakie rodzaje Zielonego anarchizmu można wyróżnić?

Nacisk na to, że anarchistyczne idee są sposobem rozwiązania kryzysu ekologicznego, jest wspólnym wątkiem większości form dzisiejszego anarchizmu. Tendencja ta ma swe początki w końcu dziewiętnastego wieku, w dziełach Piotra Kropotkina i Elisee Reclusa. Na przykład ten drugi przekonywał, że *"istnieje tajemna harmonia między ziemią a ludźmi, których ona żywi, a gdy niebaczone społeczeństwa pozwolą sobie na naruszenie tej harmonii, to zawsze w końcu tego żałują"*. Podobnie żaden ze współczesnych ekologów nie kwestionowałby jego komentarza, że *"prawdziwie cywilizowany człowiek rozumie, że jego istota pozostaje w związku z interesem wszystkich ludzi i interesem przyrody. Naprawia on [albo ona] zniszczenia spowodowane przez swoich poprzedników i pracuje, aby ulepszyć swoje władztwo"* [cytat podany przez George'a Woodcocka we wprowadzeniu do książki Marie Fleming, **The Geography of Freedom**, s. 16].

Jeśli zaś chodzi o Kropotkina, to przekonywał, że anarchistyczne społeczeństwo będzie opierać się na konfederacji społeczności, które połączą pracę fizyczną i umysłową, jak również zdecentralizują i zintegrują przemysł i rolnictwo (zobacz jego klasyczne dzieło **Pola, fabryki i warsztaty**). Ta koncepcja gospodarki, w której *"małe jest piękne"* (używając tytułu klasycznego dzieła ruchu Zielonych E.F. Schumachera) została zaproponowana niemal siedemdziesiąt lat zanim przyjęto ją przez tych, którzy mieli się stać ruchem Zielonych. Na dodatek, w **Pomocy wzajemnej** Kropotkin udokumentował, jak współpraca wewnątrzgatunkowa oraz między gatunkami zwierząt a ich środowiskiem zazwyczaj daje im więcej korzyści niż konkurencja. Prace Kropotkina, w połączeniu z dziełami Williama Morrisa i braci Reclus (którzy obydwoj, podobnie jak Kropotkin, byli światowej sławy geografami), oraz wielu innych położyły podwaliny pod obecne zainteresowanie anarchistów sprawami ekologicznymi.

Jednakże, chociaż przedstawiciele klasycznego anarchizmu często poruszali sprawy natury ekologicznej, to dopiero względnie niedawno temu podobieństwa między myślą ekologiczną a anarchizmem wysunęły się na czoło (w zasadzie od chwili publikacji klasycznego eseju Murraya Bookchina *"Ekologia a myśl rewolucyjna"* w 1965 roku). Rzeczywiście, nie byłoby przesady we stwierdzeniu, że to właśnie idee i dzieła Murraya Bookchina umieściły

ekologię i sprawy ekologiczne w sercu anarchizmu, zaś anarchistyczną analizę i ideały w wielu postaciach ruchu Zielonych.

Przed omawianiem rodzajów Zielonego anarchizmu (zwanego także eko-anarchizmem) warto byłoby wyjaśnić dokładnie **dlaczego** anarchizm i ekologia mają ze sobą tak wiele wspólnego. Cytując Murraya Bookchina, "zarówno ekolog, jak i anarchista kładzie silny nacisk na spontaniczność" i "zarówno dla ekologa, jak i dla anarchisty, nieustannie wzrastająca jedność osiągnięta jest przez wzrost zróżnicowania. **Rozszerzająca się całość jest tworzona przez urozmaicanie i wzbogacanie swoich części składowych**". Ponadto, "właśnie w taki sposób, w jaki ekolog usiłuje rozszerzać zasięg ekosystemu i promować swobodne wzajemne oddziaływania między gatunkami, w taki sam sposób anarchista usiłuje rozszerzać zasięg eksperymentów społecznych i usuwać wszelkie pęta dla ich rozwoju" [**Post-Scarcity Anarchism (Anarchizm ery dobrobytu)**, s. 72 i 78].

Tak więc anarchistyczna troska o swobodny rozwój, decentralizację, różnorodność i spontaniczność jest odzwierciedlana w troskach i ideach ekologicznych. Hierarchia, centralizacja, państwo i koncentracja bogactwa ograniczają różnorodność i swobodny rozwój jednostek i ich społeczności z samej swej natury, a przez to osłabiają zarówno społeczny ekosystem, jak też konkretne ekosystemy, których częścią są ludzkie społeczeństwa. Jak przekonuje Bookchin, "odtwórczym przesłaniem ekologii (...) [jest to, że] musimy zachowywać i promować różnorodność", lecz w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym "wszystko, co jest spontaniczne, twórcze i zindywidualizowane zostaje ograniczone przez zestandardyzowane, uregulowane i masowe" [**Op. Cit.**, s. 76 i 65]. Tak więc, na wiele sposobów, anarchizm może zostać uznany za zastosowanie koncepcji ekologicznych do społeczeństwa, gdyż anarchizm ma na celu uwłasnowolnienie jednostek i społeczności, zdecentralizowanie władzy politycznej, społecznej i ekonomicznej, tak, żeby zapewnić, by jednostki i życie społeczne rozwijało się swobodnie i przez to stawało się coraz bardziej zróżnicowane z natury. To właśnie z tego powodu Brian Morris przekonuje, że "jedyną tradycją polityczną, która uzupełnia ekologię, i, jak to nieraz bywało, całościowo łączy się z ekologią – w rzeczywisty i autentyczny sposób – jest tradycja anarchizmu" [**Ecology and Anarchism**, s. 132].

Zatem jakie są rodzaje Zielonego anarchizmu? Chociaż niemal wszystkie formy nowoczesnego anarchizmu przypisują sobie wymiar ekologiczny, to specyficzny eko-anarchistyczny nurt w obrębie anarchizmu ogniskuje się wokół dwóch głównych punktów, **ekologii społecznej** oraz "**prymitywistycznego**" anarchizmu. Oprócz tego, niektórzy anarchiści znajdują się pod wpływem **głębokiej ekologii**, chociaż nie jest ich wielu. Bez wątpienia ekologia społeczna jest najbardziej wpływowym prądem. Ekologia społeczna jest kojarzona z ideami i pracami Murraya Bookchina, który pisze o sprawach ekologicznych począwszy od lat pięćdziesiątych, zaś od lat sześćdziesiątych połączył te sprawy z rewolucyjnym społecznym anarchizmem. Jego prace obejmują **Anarchizm ery dobrobytu, Ku społeczeństwu ekologicznemu, Ekologię wolności** i mnóstwo innych.

Ekologia społeczna umieszcza przyczyny kryzysu ekologicznego zdecydowanie w stosunkach dominacji między ludźmi. Panowanie nad przyrodą jest postrzegane jako rezultat dominacji w społeczeństwie, ale ta dominacja osiąga rozmiary kryzysu dopiero w kapitalizmie. Słowami Murraya Bookchina:

"Rozumowanie, że człowiek musi panować nad przyrodą, wynika bezpośrednio z panowania człowieka nad człowiekiem (...) Lecz to nie miało miejsca, dopóki organiczne stosunki w społeczności (...) nie rozplynęły się w stosunkach rynkowych, tak, że sama planeta została sprowadzona do zasobów przeznaczonych do eksploatacji. Ta trwająca od stuleci tendencja znajduje największe zaostrezenie swojego rozwoju w nowoczesnym kapitalizmie. Z winy swej wrodzonej konkurencyjnej natury, burżuazyjne społeczeństwo nie tylko przeciwstawia ludzi sobie nawzajem, lecz także przeciwstawia masę ludzkości światu przyrody. Zupełnie tak, jak obrócono ludzi w towary, każda postać przyrody zostaje obrócona w towar; zasób, który ma być produkowany i przehandlowywany dowolnie (...) Spustoszenie ludzkiego ducha przez rynek znajduje swój odpowiednik w spustoszeniu ziemi przez kapitał" [Op. Cit., s. 63].

"Tylko wtedy" - podkreśla Bookchin - "gdy ekologia będzie **świadomie** pielęgnowała antyhierarchiczną i wolną od dominacji wrażliwość, strukturę organizacyjną i strategię przemiany społecznej, mogła będzie zachować swoją własną **tożsamość** jako głos na rzecz nowej równowagi między ludzkością a przyrodą i swoje dążenie do osiągnięcia **celu**, jakim jest społeczeństwo prawdziwie ekologiczne". Ekologowie społeczni przeciwstawiają to temu, co Bookchin określa jako "ochroniarstwo", ponieważ ekologia społeczna "dąży do wykorzenienia pojęcia panowania nad przyrodą wykorzeniając panowanie człowieka nad człowiekiem, zaś ochroniarstwo odzwierciedla wrażliwość 'instrumentalną' albo techniczną, w której przyroda jest postrzegana po prostu jako bierne siedlisko, skupisko zewnętrznych obiektów i sił, którym trzeba zapewnić, by znalazły się 'w lepszym stanie' dla pożytku człowieka, niezależnie od tego, jaki to może być pożytek. Ochroniarstwo (...) nie kwestionuje rozumowania stanowiącego podstawę obecnego społeczeństwa, a mianowicie tego, że człowiek musi panować nad przyrodą. Przeciwnie, dąży ono do ułatwienia tego panowania rozwijając techniki zmniejszania ryzyka spowodowanego tą dominacją" [Murray Bookchin, **Towards an Ecological Society (Ku społeczeństwu ekologicznemu)**, s. 77].

Ekologia społeczna proponuje wizję społeczeństwa w harmonii z przyrodą, takiego, które "zawiera w sobie fundamentalne odwrócenie wszystkich tendencji znaczących historyczny rozwój kapitalistycznej technologii i burżuazyjnego społeczeństwa - drobiazgowej specjalizacji maszyn i pracy, koncentracji zasobów i ludzi w gigantycznych przedsiębiorstwach przemysłowych i zbiorowiskach miejskich, rozwarstwienia i biurokratyzacji przyrody i istot ludzkich". Taka ekologiczna wizja "ustanawia całkowicie nowe eko-społeczności artystycznie dostrojone do ekosystemów, w których zostały umieszczone". Wtórując Kropotkinowi, Bookchin przekonuje, że "taka ekospołeczność (...) zagoiłaby rozdarcie między miastem a wsią, między ciałem a umysłem, stapiając pracę umysłową z fizyczną, przemysłową z rolniczą za pomocą rotacji bądź zróżnicowania zadań zawodowych". Takie społeczeństwo opierałoby się na wykorzystaniu odpowiedniej, sprzyjającej środowisku technologii, "technologii nowego rodzaju - czyli eko-technologii - złożonej z wielozadaniowych, uniwersalnych maszyn, których zastosowanie w procesie produkcji byłoby nastawione na trwałość i jakość, a nie budowanych już w okresie swego wychodzenia z użycia i służących szaleńczemu wytwarzaniu jak największych ilości bublei oraz szybkiemu obrotowi towarów do zbycia (...) Taka eko-technologia wykorzystywałaby odnawialne zasoby przyrody - energię słoneczną i wiatr, pływy i ciekły wodny, różnice temperatur powierzchni Ziemi oraz obfitujące wokół nas zasoby wodoru jako paliwo - ażeby zaopatrzyć eko-społeczność w surowce nie powodujące za-

nieczyszczenia czy też odpady nadające się do ponownego wykorzystania” [Bookchin, *Op. Cit.*, ss. 68-9].

Ale to jeszcze nie wszystko. Jak Bookchin podkreśla, społeczeństwo ekologiczne ”to coś więcej niż tylko społeczeństwo próbujące zahamować narastający brak równowagi między ludzkością a środowiskiem naturalnym. Ograniczywszy się do prostych spraw technicznych czy politycznych, taka słabowita wizja funkcjonowania ekologicznego społeczeństwa umniejsza kwestie podnieszone przez ekologiczną krytykę i prowadzi do czysto technicznego i instrumentalnego podejścia do problemów ekologicznych. Ekologia społeczna jest przede wszystkim **wrażliwością**, obejmującą nie tylko krytykę hierarchii i dominacji, lecz także pewien obraz do odtworzenia (...) wyprowadzony z etyki kładącej nacisk na różnorodność bez różnic tworzących strukturę hierarchicznego porządku (...) przykazaniami takiej etyki (...) są uczestnictwo i różnicowanie się” [*The Modern Crisis (Współczesny kryzys)*, ss. 24-5].

Dlatego społeczni ekologowie uznają za zasadniczą sprawę zaatakowanie hierarchii i kapitalizmu, a nie cywilizacji jako takiej, jako właściwej przyczyny problemów ekologicznych. Jest to jeden z kluczowych obszarów, co do których nie zgadzają się oni z ideami ”prymitywistycznych” anarchistów, którzy dążą do daleko bardziej posuniętej krytyki **wszystkich** przejawów nowoczesnego życia, a niektórzy z nich posuwają się aż do domagania się ”końca cywilizacji”, obejmującej najwyraźniej wszelkie formy technologii i organizacji na szeroką skalę. Omawiamy te idee w sekcji A.3.9.

Musimy zaznaczyć, że inni anarchiści, chociaż na ogół zgadzają się z analizą i sugestiami ekologii społecznej, głęboko krytykują poparcie udzielane przez ten nurt dla wysuwania kandydatów w wyborach municypalnych [tzn. ”samorządowych”]. Podczas gdy ekologowie społeczni widzą to jako środek tworzenia samorządnych zgromadzeń ludowych i przeciwwagi dla państwa, niewielu anarchistów się z tym zgadza. Raczej postrzegają to jako nieodrodnie reformistyczne, jak również beznadziejnie naiwne w sprawie możliwości wykorzystania wyborów w celu spowodowania zmian społecznych (zobacz pełniejszą dyskusję na ten temat w sekcji J.5.14). Zamiast tego proponują akcję bezpośrednią jako środek przyśpieszenia realizacji idei anarchistycznych i ekologicznych, odrzucając startowanie w wyborach jako ślepią uliczkę, która kończy się rozmydaniem radykalnych idei i korumpowaniem zaangażowanych w nie ludzi (zobacz sekcję J.2 – Czym jest akcja bezpośrednia?).

I wreszcie, istnieje jeszcze ”głęboka ekologia”, którą, z powodu jej biocentrycznego charakteru, wielu anarchistów odrzuca jako antyludzką. Jest garstka anarchistów, którzy twierdzą, że to **ludzie**, jako ludzie, są przyczyną kryzysu ekologicznego, co zdaje się sugerować wielu głębokich ekologów. Na przykład Murray Bookchin wyraża bez ogródek swoją krytykę głębokiej ekologii i towarzyszących jej często antyludzkich koncepcji (zobacz na przykład pracę **Which Way for the Ecology Movement? (Którą drogą pójdzie ruch ekologiczny?)**). David Watson również argumentuje przeciwko głębokiej ekologii (zobacz jego tekst **How Deep is Deep Ecology? (Jak głęboka jest ekologia głęboka?)** napisany pod nazwiskiem George Bradford). Większość anarchistów przekonywałoby, że to nie ludzie, ale obecny system właśnie jest problemem, i że tylko ludzie mogą go zmienić. Słowa Murray Bookchina:

"[Problemy głębokiej ekologii] wyrastają z autorytarnej domieszki do surowego biologizmu, który wykorzystuje 'prawo naturalne', ażeby zataić ciągle zmniejszające się poczucie człowieczeństwa i owija się w głęboką nieznaną rzeczywistość społecznej, ignorując fakt, że to właśnie **kapitalizm** jest tym, o czym mówimy, nie zaś jakaś abstrakcja zwana 'Ludzkością' czy 'Społeczeństwem'" [**The Philosophy of Social Ecology (Filozofia ekologii społecznej)**, s. 160].

Zatem, jak podkreśla Morris, "skupiając się całkowicie na kwestii 'ludzkości', głębocy ekolodzy pomijają albo całkowicie zaciemniają społeczne źródła problemów ekologicznych, albo dla odmiany przypisują źródła biologiczne temu, co w istocie jest problemem społecznym". Topienie krytyki i analizy ekologicznej w naiwnym proteście przeciwko rasie ludzkiej ignoruje prawdziwe przyczyny i dynamikę spustoszeń ekologicznych i z tego powodu uniemożliwia położenie kresu tym spustoszeniom. Mówiąc prościej, trudno jest winić "ludzi", kiedy ogromna większość nie ma tak naprawdę nic do powiedzenia podczas podejmowania decyzji, które wpływają na ich życie, społeczności, przemysł i ekosystemy. To właśnie raczej system ekonomiczny i społeczny jest tym, co stawia zyski i władzę ponad ludźmi i planetą. Skupiając się na "ludzkości" (a przez to nie będąc w stanie rozróżnić między bogatymi a biednymi, mężczyznami a kobietami, białymi a kolorowymi, wyzyskiwaczami a wyzyskiwanymi, oprawcami a uciskanymi) skutecznie pomija się system, w jakim żyjemy, a to właśnie jest instytucjonalna przyczyna kłopotów ekologicznych. Może to powodować "zarówno reakcyjne, jak i autorytarne implikacje, i krytyczne studiowanie rzeczywistych spraw i trosk społeczeństwa zostaje zastąpione naiwnym rozumieniem 'natury'" [Morris, **Op. Cit.**, s. 135].

Stawiając czoło nieustannej anarchistycznej krytyce pewnych idei swych orędowników, wielu głębokich ekologów odwróciło się od idei antyludzkich towarzyszących ich ruchowi. Głęboka ekologia, szczególnie zaś organizacja **Earth First!** (EF!), znacznie zmieniła się z czasem, a teraz EF! w swoich działaniach posiada ściśle powiązania z **Robotnikami Przemysłowymi Świata** (IWW), syndykalistycznym związkiem zawodowym. Chociaż głęboka ekologia nie jest nurtem eko-anarchizmu, podziela wiele z jego koncepcji i staje się coraz bardziej akceptowana przez anarchistów, ponieważ EF! odrzuca swe nieliczne mizantropijne idee i zaczyna dostrzegać, że to hierarchia, a nie rasa ludzka, jest tutaj problemem (przeżyta dyskusję między Murrayem Bookchinem i czołowym działaczem Earth First! Dave'em Foremanem w książce **Defending the Earth (W obronie Ziemi)**).

### **A.3.4. Czy anarchizm ma charakter pacyfistyczny?**

Nurt pacyfistyczny od dawna istnieje w anarchizmie, z Lwem Tołstojem jako jedną z głównych swoich postaci. Ten nurt jest zazwyczaj nazywany "**anarcho-pacyfizmem**" (określenie "**anarchizm bez używania przemocy**" jest też czasami używane, ale ta nazwa jest dosyć pechowa, bo zakłada, że cała reszta ruchu popiera "używanie przemocy", co nie jest prawdą!). Związek anarchizmu z pacyfizmem nie jest zaskoczeniem dla znających fundamentalne ideały i argumenty anarchizmu. Ostatecznie, przemoc, albo groźba przemocy lub uszczerbku, jest kluczowym środkiem, przy pomocy którego niszczone jest wolność osobista. Jak wskazuje Peter Marshall: "znajac szacunek anarchistów dla suwerenności jednostki, na

dłuższą metę to właśnie brak przemocy, a nie przemoc, jest tym, co zakładają anarchistyczne wartości” [**Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 637]. Malatesta wyraził to nawet jeszcze bardziej otwarcie, gdy napisał, że *”głównym punktem programu anarchizmu jest usunięcie przemocy ze stosunków międzyludzkich”*, i że anarchiści *”zwalczają przemoc”* [**Errico Malatesta: His Life and Ideas (Życie i idee)**, s. 53].

Jednakże, chociaż wielu anarchistów odrzuca przemoc i ogłasza pacyfizm, to cały ruch, na ogół, nie jest w zasadzie pacyfistyczny (w znaczeniu zwalczania wszystkich form przemocy we wszystkich sytuacjach). Raczej jest on antymilitarystyczny, skierowany przeciwko zorganizowanej przemocy ze strony państwa, ale przyznaje, że istnieją ważne różnice między przemocą ciemżyciela a przemocą uciemżonych. To wyjaśnia, dlaczego ruch anarchistyczny zawsze wkładał dużo czasu i energii w zwalczanie maszyny wojennej i kapitalistycznych wojen, podczas gdy równocześnie popierał i organizował zbrojny opór przeciwko uciskowi (tak jak w przypadku armii machnowców, która walczyła zarówno z wojskami Białych, jak i Czerwonych podczas rewolucji rosyjskiej, oraz milicji, jakie zorganizowali anarchiści, ażeby stawiać opór faszystom podczas rewolucji hiszpańskiej – zobacz sekcje A.5.4 i A.5.6, do wyboru).

W kwestii niestosowania przemocy, jako sztywnej zasady praktycznej, ruch dzieli się wzdłuż linii między indywidualistami a społecznymi anarchistami. Większość anarchoindywidualistów popiera strategię przemian społecznych wyłącznie bez przemocy, podobnie, jak czynią to mutualiści. Ale indywidualistyczny anarchizm nie jest pacyfistyczny jako taki, gdyż wielu jego przedstawicieli popiera ideę przemocy w samoobronie przed agresją. Większość społecznych anarchistów, z drugiej strony, rzeczywiście popiera używanie rewolucyjnej przemocy, utrzymując, że siła fizyczna będzie niezbędna do obalenia obwarowań władzy i do stawienia oporu państwowej i kapitalistycznej agresji (choć to właśnie anarchosyndykalista, Bart de Ligt, był tym, kto napisał klasyczną pracę pacyfizmu, **The Conquest of Violence (Ujarmienie przemocy)**). Jak wyłożył to Malatesta, przemoc, chociaż jest *”sama w sobie złem”*, to *”da się usprawiedliwić tylko wtedy, gdy jest potrzebna, żeby bronić siebie samego i innych przed przemocą”* oraz *”niewolnik znajduje się zawsze w stanie obrony koniecznej, i w konsekwencji, jego przemoc wobec szefa, wobec oprawcy, jest zawsze moralnie usprawiedliwiona”* [**Op. Cit.**, s. 53, 54 i 55]. Ponadto, podkreślają oni, że jak powiedział Bakunin, skoro ucisk społeczny *”wywodzi się w znacznie mniejszym stopniu od jednostek niż od organizacji własności i stanowisk społecznych”*, anarchiści dążą do *”bezwzględnego zniszczenia stanowisk i własności”* raczej niż ludzi, ponieważ celem rewolucji anarchistycznej jest do-czekanie końca uprzywilejowanych klas *”nie jako jednostek, lecz jako klas”* [cytat z Richarda B. Saltmana, **The Social and Political Thought of Michael Bakunin (Myśl społeczna i polityczna Michaiła Bakunina)**, s. 121, 124 i 122].

Rzeczywiście, problem przemocy jest stosunkowo mało ważny dla większości anarchistów, gdyż oni jej nie gloryfikują i uważają, że powinna być ograniczana do minimum podczas jakiegokolwiek walki czy rewolucji społecznej. Wszyscy anarchiści zgodziliby się z holenderskim pacyfistycznym anarcho-syndykalistą Bartem de Ligtem, gdy ten przekonywał, że *”przemoc i działania wojenne to charakterystyczne warunki świata kapitalistycznego i nie idą w parze z wyzwoleniem jednostki, które jest misją dziejową klas wyzyskiwanych. Im większa prze-*



*moc, tym słabsza rewolucja, nawet i tam, gdzie przemoc została rozmyślnie zaprowadzona w służbie rewolucji*” [**The Conquest of Violence (Ujarzmienie przemocy)**, s. 75].

Podobnie, wszyscy anarchiści zgodziliby się dalej z de Ligtem, czytając tytuł jednego z rozdziałów jego książki, *”absurdalność burżuazyjnego pacyfizmu”*. Zdaniem de Ligta, i wszystkich anarchistów, przemoc jest przyrodzona ustrojowi kapitalistycznemu i jakakolwiek próba uczynienia kapitalizmu pacyfistycznym jest skazana na niepowodzenie. Dzieje się tak dlatego, że z jednej strony, wojna to często tylko konkurencja ekonomiczna prowadzona przy pomocy innych środków. Narody często idą na wojnę gdy doświadczają kryzysu gospodarczego – to, czego nie mogą uzyskać w walce gospodarczej, próbują zdobyć przy pomocy konfliktu zbrojnego. Z drugiej zaś strony, *”przemoc jest nieodzowna w nowoczesnym społeczeństwie (...) [ponieważ] bez niej klasa rządząca zupełnie nie byłaby w stanie utrzymać swojej uprzywilejowanej pozycji w stosunku do uciskanych mas w każdym z krajów. Wojsko jest używane przede wszystkim, ażeby zgnieść robotników (...) kiedy staną się niezadowoleni”* [Bart de Ligt, **Op. Cit.**, s. 62]. Tak długo, jak długo będzie istniało państwo i kapitalizm, przemoc pozostanie nieuchronna. A więc, zdaniem anarcho-pacyfistów, konsekwentny pacyfista musi być anarchistą, podobnie jak konsekwentny anarchista musi być pacyfistą.

Zdaniem tych anarchistów, którzy nie są pacyfistami, przemoc jest postrzegana zarówno jako nieunikniony i nieszczęsny skutek ucisku i wyzysku, jak też jedyny środek, dzięki któremu uprzywilejowane klasy wyrzekną się swojej władzy i bogactwa. Ludzie u steru rzadko ustępują ze swojej władzy, a więc muszą zostać zmuszeni. Stąd potrzeba *”przejściowej”* przemocy *”aby położyć kres o wiele większej, i to nieustannej, przemocy, która utrzymuje większość ludzkości w niewoli”* [Malatesta, **Op. Cit.**, s. 55]. Koncentrować się na sprawie stosowania bądź niestosowania przemocy to pomijać prawdziwą sprawę, mianowicie, to, jak zmieniamy społeczeństwo na lepsze. Jak wskazał Alexander Berkman, ci anarchiści, którzy są pacyfistami, nie rozumieją całej sprawy, podobnie jak ci, którzy myślą *”tak samo, jak gdyby zakasanie swoich rękawów do pracy powinno być uznane za samą pracę”*. Zaprzeczając temu, *”zbrojna część rewolucji jest po prostu zakasaniem swoich rękawów. Rzeczywiste, prawdziwe zadanie pozostaje przed nami”* [**What is Anarchism (ABC anarchizmu)**, s. 183]. I naprawdę, większość walk społecznych i rewolucji zaczyna się względnie pokojowo (poprzez strajki, okupacje, i tak dalej) i dopiero degeneruje w kierunku przemocy, gdy ci u władzy próbują utrzymać swoje stanowiska (klasycznym tego przykładem jest to, co stało się we Włoszech w 1920 roku, kiedy to okupacja fabryk przez ich robotników pociągnęła za sobą faszystowski terror – zobacz sekcję A.5.5).

Jak wzmiankowaliśmy wcześniej, wszyscy anarchiści są antymilitarystami i zwalczają zarówno machinę wojskową (a zatem i przemysł ”obronny”), jak też i państwowe oraz kapitalistyczne wojny (choć kilku anarchistów, takich jak Rudolf Rocker i Sam Dolgoff, poparło kapitalistyczną koalicję antyfaszystowską podczas drugiej wojny światowej jako mniejsze zło). Przesłanie anarchistów i anarchosyndykalistów przeciwko machinie wojennej było rozpowszechniane na długo przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Syndykalisci i anarchiści w Wielkiej Brytanii i Ameryce Północnej przedrukowywali ulotkę francuskiego CGT nawołującą żołnierzy do niewypełniania rozkazów prześladowania swoich kolegów robotników. Emma Goldman i Alexander Berkman zostali aresztowani i wydalenii

z Ameryki za organizowanie **"Ligi Przeciwko Poborowi"** w 1917 roku. Podobnie, wielu anarchistów w Europie było więzionych za odmowę wstąpienia do sił zbrojnych podczas pierwszej i drugiej wojny światowej. Pozostający pod wpływem anarcho-syndykalistycznym Robotnicy Przemysłowi Świata zostali zmiażdżeni przez bezwzględną falę rządowych represji wywołanych groźbą organizowania wystąpień i przedstawianiem antywojennego przesłania elitom rządzącym, które wołały wojnę. W bliższych nam czasach anarchiści (włączając w to takich ludzi, jak Noam Chomsky i Paul Goodman) zarówno działają w ruchu na rzecz pokoju, jak też wnoszą swój wkład w opór przeciwko poborowi tam, gdzie on wciąż ma miejsce. Anarchiści brali aktywny udział w zwalczaniu takich wojen jak wojna wietnamska, wojna o Falklandy, jak również wojny w Zatoce Perskiej w 1991 i 2003 roku (we Włoszech i Hiszpanii obejmowało to pomoc w organizowaniu strajków i protestów przeciwko niej). I to właśnie podczas wojny w Zatoce Perskiej w 1991 roku wielu anarchistów wzniosło hasło **"Żadnej wojny prócz wojny klas"**, które pięknie podsumowuje anarchistyczny sprzeciw wobec wojny – a mianowicie złego skutku jakiegokolwiek systemu klasowego, w którym przedstawiciele uciskanych klas różnych krajów zabijają się nawzajem dla władzy i zysków swych władców. Zamiast brać udział w tej zorganizowanej rzezi, anarchiści namawiają ludzi pracy, aby dbali o swoje własne sprawy, a nie o sprawy swoich panów:

*"Bardziej niż kiedykolwiek musimy unikać kompromisu; pogłębiać przepaść między kapitalistami a płatnymi niewolnikami, pomiędzy rządzącymi a rządzonymi; głosić wywłaszczenie własności prywatnej i zniszczenie państw jako jedyny środek zagwarantowania braterstwa między ludami oraz Sprawiedliwości i Wolności dla wszystkich; i musimy przygotowywać się do spełniania tych rzeczy"* [Malatesta, **Op. Cit.**, s. 251].

(Musimy tutaj zaznaczyć, że te słowa Malatesty zostały napisane po części przeciwko Piotrowi Kropotkinowi, który, z powodów najlepiej znanych jemu samemu, odrzucił wszystko, za czym argumentował przez dziesięciolecia i poparł aliantów podczas pierwszej wojny światowej jako mniejsze zło w porównaniu z niemieckim autorytaryzmem i imperiaлизmem. Oczywiście, jak wskazał Malatesta, *"wszystkie rządy i wszystkie klasy kapitalistów"* popełniają *"przestępstwa (...) przeciwko robotnikom i buntownikom swoich własnych krajów"* [**Op. Cit.**, s. 246]). Wraz z Berkmanem, Goldman i rzeszą innych anarchistów podpisał się on pod Międzynarodowym Manifestem Anarchistycznym przeciwko pierwszej wojnie światowej. Manifest ten wyrażał zdanie ogromnej większości ruchu anarchistycznego (w owym czasie i później) na temat wojny i tego, jak ją powstrzymać. Warto go zacytować:

*"Prawda jest taka, że przyczyna wojen (...) polega jedynie na istnieniu Państwa, które jest formą przywileju (...) Jakąkolwiek formę by ono mogło przybrać, Państwo nie jest niczym innym niż zorganizowanym systemem ucisku dla korzyści uprzywilejowanej mniejszości (...)*

*"Pechem ludów, głęboko przywiązanych do pokoju, jest to, że w celu uniknięcia wojny pokładały one swoją ufność w Państwie wraz z jego dyplomatami knującymi intrygi, w demokracji i w partiach politycznych (...) To zaufanie zostało świadomie zawiedzione, i nadal jest zawadzone, gdy rządy z pomocą całej prasy przekonują swoje narody, że ta wojna jest wojną wyzwolenczą.*

*"Stanowczo jesteśmy przeciwni wszystkim wojnom między narodami (...) byliśmy, jesteśmy i będziemy najenergiczniejszymi przeciwnikami wojny.*

*”Rola anarchistów (...) jest kontynuowanie głoszenia, że istnieje tylko jedna wojna wyzwolenicza: ta, która we wszystkich krajach jest prowadzona przez uciskanych przeciwko uciskającym, przez wyzyskiwanych przeciwko wyzyskiwaczom. Naszym zadaniem jest wezwać zniewolonych do buntu przeciwko ich panom.*

*”Czyni i propaganda anarchistów powinny uparcie i wytrwale dążyć do osłabiania i rozwiązywania poszczególnych państw oraz kulturowania ducha buntu i wzbudzania niezadowolenia w narodach i armiach (...)*

*”Musimy zrobić pożytek ze wszystkich ruchów buntu, z całego niezadowolenia, w celu wzniecenia powstania, i zorganizować rewolucję, i przypilnować, by położyła kres wszystkim społecznym krzywdom (...) Sprawiedliwość społeczna realizowana poprzez wolną organizację wytwórców; pozbycie się na zawsze wojen i militarizmu; i całkowita wolność wywalczona przez zniesienie Państwa i jego niszczycielskich organów” [”International Anarchist Manifesto on the War”, **Anarchy! An Anthology of Emma Goldman’s Mother Earth**, ss. 386-388].*

Zatem urok pacyfizmu dla anarchistów jest jasny. Przemoc **jest** autorytarna i zniewalająca, a przez to jej stosowanie istotnie przeczy anarchistycznym zasadom. W ten sposób anarchiści zgodziliby się z Malatestą, przekonującym, że *”jesteśmy z zasady przeciwni przemocy i z tego powodu życzymy sobie, aby walka społeczna była prowadzona tak humanitarnie, jak to tylko możliwe”* [Op. Cit.]. Większość, jeżeli nie wszyscy anarchiści, którzy nie są ścisłymi pacyfistami, zgadza się z anarchopacyfistami, gdy ci przekonują, że przemoc może często dawać skutki odwrotne do zamierzonych, wyobcowując ludzi i dając państwu pretekst do prześladowania zarówno ruchu anarchistycznego, jak i ruchów ludowych na rzecz przemian społecznych. Wszyscy anarchiści popierają akcje bezpośrednie bez używania przemocy i obywatelskie nieposłuszeństwo, które często toruje lepsze drogi radykalnym zmianom.

Zatem, podsumowując, anarchiści, którzy są czystymi pacyfistami, są rzadcy. Większość zgadza się na stosowanie przemocy jako na zło konieczne i zaleca minimalizację jej używania. Wszyscy zgadzają się, że rewolucja, która **zinstytucjonalizuje** przemoc, tylko odtworzy państwo w nowej formie. Jednakże przekonują, że niszczenie władzy nie jest autorytarne, podobnie jak użycie przemocy, aby opierać się przemocy. Dlatego, chociaż większość anarchistów nie jest pacyfistami, większość z nich odrzuca przemoc za wyjątkiem samoobrony, a nawet wtedy ogranicza ją do minimum.

### **A.3.5. Czym jest anarcha-feminizm?**

Chociaż przeciwstawianie się państwu i wszystkim formom władzy miało silne poparcie wśród wczesnych feministek z dziewiętnastego wieku, to dopiero nowszy ruch feministyczny, który rozpoczął się w latach sześćdziesiątych XX wieku, został oparty na doświadczeniach anarchistycznych. I to właśnie stamtąd pochodzi określenie anarcha-feminizm, dotyczące kobiet anarchistek, które działają w obrębie szerszych ruchów feministycznych i anarchistycznych, ażeby wciąż im przypominać podstawowe zasady.

Nowoczesne anarcha-feministki połączyły feministyczne idee poprzednich anarchistów, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. W istocie, anarchizm i feminizm zawsze pozostawały

ściśle ze sobą powiązane. Wiele wyróżniających się feministek było także anarchistkami, włączając w to pionierkę Mary Wollstonecraft (autorkę **A Vindication of the Rights of Woman - Obrony praw kobiety**), bojowniczkę Komuny Paryskiej Louise Michel, Voltairine de Cleyre oraz niezmordowaną orędowniczkę wolności kobiet, Emmę Goldman (zobacz jej słynne eseje, na przykład *"Handel kobietami"*, *"Głos kobiety"*, *"Tragedia emancypacji kobiet"*, *"Małżeństwo a miłość"* i *"Ofiary moralności"*). **Freedom**, najstarszy na świecie anarchistyczny dziennik, został założony przez Charlotte Wilson w 1886 roku. Kobiety anarchistki, takie jak Virgilia D'Andrea i Rose Pesota odgrywały ważne role zarówno w ruchu wolnościowym, jak i pracowniczym. Ruch **"Mujeres Libres" ("Wolnych Kobiet")** w Hiszpanii, działający podczas rewolucji 1936 roku, to klasyczny przykład kobiet anarchistek, organizujących się, ażeby bronić swoich podstawowych swobód i stworzyć społeczeństwo oparte na wolności i równości dla kobiet (zobacz **Wolne Kobiety Hiszpanii** Marthy Ackelsberg w celu dowiedzenia się szczegółów o tej ważnej organizacji). Oprócz tego, wszyscy główni myśliciele anarchistyczni (z wyjątkiem Proudhona) byli zdecydowanymi zwolennikami równouprawnienia kobiet. Na przykład Bakunin zwalczał patriarchy i to, jak prawo *"podporządkowuje [kobiety] absolutnemu panowaniu mężczyzny"*. Przekonywał, że *"mężczyźni i kobiety muszą mieć równe prawa"*, tak, żeby kobiety mogły *"stać się niezależne i mieć wolność ukształtowania swego własnego sposobu życia"*. Z nadzieją oczekiwał końca *"podobnej sądowi autorytarnej rodziny"* i *"pełnej seksualnej wolności kobiet"* [**Bakunin on Anarchism (Bakunin o anarchizmie)**, s. 396 i 397].

Dlatego anarchizm począwszy od lat sześćdziesiątych XIX wieku łączył radykalną krytykę kapitalizmu i państwa z równie druzgocącą krytyką patriarchy (rządów mężczyzn). Anarchiści, a zwłaszcza anarchistki, przyznawały, że współczesne im społeczeństwo jest zdominowane przez mężczyzn. Jak to wyłożyła Ana Maria Mozzoni (włoska anarchistyczna emigrantka w Buenos Aires), kobiety *"odkryją, że ksiądz, który je potępia, jest mężczyzną; że prawodawca, który je uciska, jest mężczyzną; że mąż, który czyni je przedmiotem, jest mężczyzną; że libertyn, który je molestuje, jest mężczyzną; że kapitalista, który bogaci się ich źle płatną pracą i że sutener, który cicho ustala cenę ich ciała, też są mężczyznami"*. Niewiele się zmieniło od tamtych czasów. Patriarchy istnieje nadal, i, cytując anarchistyczną gazetę **La Question Sociale**, dalej zazwyczaj jest tak, że kobiety *"są niewolnicami zarówno w życiu społecznym, jak i prywatnym. Jeżeli jesteś proletariuszką, masz nad sobą dwu tyranów: mężczyznę i szefa. Jeśli przedstawicielką burżuazji, to jedyną pozostawioną tobie formą niezależności jest prawo do frywolności i kokieterii"* [słowa cytowane przez Jose Moyę, **Italians in Buenos Aires's Anarchist Movement**, ss. 197-8 i 200].

Dlatego anarchizm opiera się na świadomości, że walka z patriarchy jest równie ważna, co walka przeciwko państwu czy kapitalizmowi. Zacytujmy Louise Michel:

*"Pierwszą rzeczą, jaka musi się zmienić, są stosunki między przedstawicielami obu płci. Ludzkość składa się z dwu części, mężczyzn i kobiet, i powinniśmy maszerować ramię w ramię; zamiast tego mamy antagonizm, i będzie on trwał dopóty, dopóki 'silniejsza' połowa będzie kontrolowała 'słabszą' połowę, albo będzie myślała, że ją kontroluje"* [**The Red Virgin: Memoirs of Louise Michel (Czerwona Dziewica - pamiętniki Louise Michel)**, s. 139].

Zatem anarchizm, tak jak i feminizm, walczy z patriachatem o równouprawnienie kobiet. Obydwa nurty łączy wiele wspólnych dziejów oraz troska o wolność osobistą, równość i godność przedstawicielek płci żeńskiej (jednakże, jak dokładniej wyjaśniamy poniżej, anarchiści zawsze pozostawali bardzo krytyczni wobec głównego (liberalnego) nurtu feminizmu jako nie idącego wystarczająco daleko). Dlatego nie jest zaskoczeniem, że nowa fala feminizmu lat sześćdziesiątych wyrażała się na sposób anarchistyczny i czerpała dużo inspiracji z wybitnych postaci anarchizmu, takich jak Emma Goldman. Cathy Levine wykazuje, że w tym czasie *”niezależne grupy kobiet zaczęły funkcjonować bez struktur, przywódców i innych totumfackich męskiej lewicy, tworząc, niezależnie i równocześnie, organizacje podobne do tych, jakie przez dziesięciolecia tworzyli anarchiści w wielu regionach. I to znów nie jest żaden przypadek”* [*”The Tyranny of Tyranny”*, **Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader**, s. 66].

Nie jest to żadnym przypadkiem, ponieważ jak zauważyły feministyczne uczone, kobiety znalazły się pośród pierwszych ofiar hierarchicznego społeczeństwa. Uważa się, że rozpoczęło się ono wraz z narodzinami patriarchy i ideologii panowania w późnym neolicie. Marilyn French przekonuje (w **Poza władzą**), że pierwsze główne rozwarstwienie społeczne ludzkiej rasy dokonało się, gdy mężczyźni zaczęli panować nad kobietami, w wyniku czego kobiety stały się *”niższą”* i *”gorszą”* klasą społeczną.

Powiązania między anarchizmem a nowoczesnym feminizmem występują zarówno w sferze idei, jak i w sferze działania. Czołowa myślicielka feministyczna Carole Pateman zauważa, że jej praca o teorii kontraktów i jej autorytarnych i patriarchalnych fundamentach *”sporo zawdzięcza”* ideom wolnościowym, to jest *”anarchistycznemu skrzydłu ruchu socjalistycznego”* [**The Sexual Contract (Kontrakt seksualny)**, s. 14]. Ponadto w latach osiemdziesiątych zauważyła ona, że *”w okresie ostatnich dwudziestu lat głównym autorem krytyki autorytarnych, hierarchicznych, niedemokratycznych form organizacji był ruch kobiety (...) Po tym, jak Marks pokonał Bakunina w Pierwszej Międzynarodówce, przeważające formy organizacji w ruchu robotniczym, upaństwowionym przemyśle i w lewicowych sektach naśladowały hierarchię państwową (...) Ruch kobiety ustrzegł się przed tym i wprowadził w życie dawno wypowiedzianą ideę [anarchistów takich jak Bakunin], że ruchy na rzecz przemian społecznych i eksperymenty w tej dziedzinie muszą ’odwzorowywać’ przyszłą formę organizacji społeczeństwa”* [**The Disorder of Women (Choroba kobiet)**, s. 201].

Peggy Kornegger zwraca uwagę na silne powiązania między feminizmem a anarchizmem, zarówno w teorii, jak i w praktyce. Píše, że *”radykalnie feministyczne stanowisko jest prawie czystym anarchizmem”*. *”Zasadnicza teoria uważa nuklearną rodzinę za podstawę wszystkich systemów autorytarnych. Lekcja, jaką otrzymuje dziecko od każdego, począwszy od ojca, poprzez nauczyciela, szefa aż do boga, polega na tym, by być posłusznym wielkiemu anonimowemu głosowi Władzy. Przechodzić od dzieciństwa do dorosłości to stać się skończonym automatem, niezdolnym do kwestionowania czegokolwiek, ani nawet do przejrzystego myślenia”* [*”Anarchism: The Feminist Connection”*, **Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader**, s. 26]. Podobnie, Kolektyw Zero przekonuje, że anarcha-feminizm *”polega na uznawaniu anarchizmu w feminizmie i świadomym jego rozwijaniu”* [*”Anarchism/Feminism”*, ss. 3 -7, **The Raven**, no. 21, s. 6].

Anarcha-feministki wskazują, że autorytarne cechy i wartości, na przykład dominacja, wyzysk, agresywność, rywalizacja, znieczulica itd., są wysoko cenione w hierarchicznych cywilizacjach i tradycyjnie uważane za "męskie". W przeciwieństwie do nich, nieautorytarne cechy i wartości, takie jak współpraca, dzielenie się, współczucie, wrażliwość, ciepło itd. są tradycyjnie uważane za "kobiece" i lekceważone. Feministyczne uczone prześledziły to zjawisko wstecz do czasu rozrostu społeczeństw patriarchalnych we wczesnej epoce brązu i podbicia przez nie opartych na współpracy społeczeństw "organicznym", w których "kobiece" cechy i wartości przeważały i były szanowane. W następstwie tych podbojów więc takie wartości zaczęły być uważane za "gorsze", zwłaszcza dla mężczyzny, skoro mężczyźni znajdowali się w stanie panowania i wyzysku w czasach patriarchy. (Zobacz na przykład Riane Eisler, **Kielich i miecz**; Elise Boulding, **Dno historii**). Tak więc anarcha-feministki uważają stworzenie nieautorytarne, anarchistyczne społeczeństwa oparte na współpracy, dzieleniu się, wzajemnej pomocy itd. za "feminizację społeczeństwa".

Anarcha-feministki odnotowują, że "feminizacja" społeczeństwa nie może zostać osiągnięta bez samorządności, jak też decentralizacji. Dzieje się tak dlatego, że patriarchalno-autorytarne wartości i tradycje, które pragną obalić, są ucieleśniane i odtwarzane w hierarchiach. Dlatego feminizm zakłada decentralizację, która w konsekwencji zakłada samorządność. Liczne feministki uznawały to, gdyż takie stanowisko odbijało się w ich eksperymentach z kolektywnymi formami organizacji feministycznych, eliminującymi strukturę hierarchiczną i formy podejmowania decyzji oparte na rywalizacji. Niektóre feministki przekonywały nawet, że bezpośrednio demokratyczne organizacje to specyficznie kobiece formy polityczne [zobacz np. Nancy Hartsock "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy" ("Feministyczna teoria a rozwój rewolucyjnej strategii") w książce pod redakcją Zeili Eisenstein, **Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism (Kapitalistyczny patriarchy a argumenty na rzecz socjalistycznego feminizmu)**, ss. 56 - 77]. Podobnie jak wszyscy anarchiści, anarcha-feministki uważają, że samowyzwolenie jest kluczem do równouprawnienia kobiet i przez to do wolności. Więc Emma Goldman mówi:

*"Jej rozwój, jej wolność, jej niezależność musi pochodzić z niej samej i przez nią samą. Po pierwsze, aby zapewniła sobie, że będzie osobowością, a nie seksualnym towarem. Po drugie, aby odmawiała komukolwiek prawa do posiadania jej własnego ciała; odmawiając rodzenia dzieci, o ile tylko ona sama ich nie chce, odmawiając służby Bogu, Państwu, mężowi, rodzinie itd., czyniąc swoje życie prostszym, lecz głębszym i bogatszym. To znaczy, próbując uczyć się znaczenia i istoty życia ze wszystkimi jego powikłaniami; uwalniając się od strachu przed opinią społeczną i publicznym potępieniem" [Anarchism and Other Essays (Anarchizm i inne eseje), s. 211].*

Anarcha-feminizm próbuje chronić feminizm przed wpływami i zdominowaniem przez autorytarne ideologie, czy to z prawa, czy też z lewa. Proponuje akcję bezpośrednią i samopomoc zamiast masowych kampanii na rzecz reform, zalecanych przez "oficjalny" ruch feministyczny wraz z kreowaniem hierarchicznych i centralistycznych organizacji. Ruch ten stwarza złudzenie, że posiadanie większej ilości kobiet-szefów, polityków i żołnierzy to postęp w kierunku "równouprawnienia". Anarcha-feministki wskazałyby, że tak zwana "nauka o zarządzaniu", której kobiety muszą się uczyć, ażeby stać się kadrą kierowniczą w

kapitalistycznych przedsiębiorstwach, jest w istocie zbiorem technik kontrolowania i wyzyskiwania pracowników najemnych w korporacyjnych hierarchiach, podczas gdy "feminizacja" społeczeństwa wymaga zupełnego usunięcia kapitalistycznego płatnego niewolnictwa i panowania kadry kierowniczej. Anarcha-feministki zdają sobie sprawę, że uczenie się, jak zostać skuteczną wyzyskiwaczką czy ciemężycielką nie jest drogą do równouprawnienia (jak pewna członkini Mujeres Libres to wyłożyła, "nie chcemy zastępować męskiej hierarchii kobiecą hierarchią" [cytat z Marthy A. Ackelsberg, **Free Women of Spain (Wolne Kobiety Hiszpanii)**, s. 2] – zobacz także dalszą dyskusję o patriarchacie i hierarchii w sekcji B.1.4).

Stąd się bierze tradycyjna wrogość anarchizmu do liberalnego (czyli głównego nurtu) feminizmu, pomimo popierania wyzwolenia i równouprawnienia kobiet. Federica Montseny (czołowa postać w hiszpańskim ruchu anarchistycznym) przekonywała, że taki feminizm zaleca równouprawnienie kobiet, ale wcale nie rzuca wyzwania zastanym instytucjom. Uzasadniała, że "jedyną ambicją [głównego nurtu feminizmu] jest dać kobietom z określonej klasy społecznej szansę pełniejszego uczestnictwa w obecnym systemie przywilejów", zaś skoro te instytucje "są niesprawiedliwe, gdy mężczyźni czerpią z nich korzyści, wciąż pozostaną niesprawiedliwe, jeżeli kobiety będą czerpać z nich korzyści" [cytowana przez Marthę A. Ackelsberg, **Op. Cit.**, ss. 90-91 i 91]. A więc zdaniem anarchistów wolność kobiet nie oznacza równych szans na zostanie szefową albo płatną niewolnicą, wyborcą albo politykiem, ale raczej na zostanie wolną, równą innym jednostką współpracującą z innymi jako równymi sobie w wolnych stowarzyszeniach. "Feminizm", podkreśliła Peggy Kornegger, "nie oznacza władzy kobiet w korporacjach czy kobiety-prezydenta; oznacza żadnej władzy dla korporacji i żadnych prezydentów. Poprawka do konstytucji o równouprawnieniu nie przekształci społeczeństwa; da ona jedynie kobietom 'prawo' do wpełnienia się do hierarchicznej gospodarki. Rzucenie wyzwania seksizmowi oznacza rzucenie wyzwania wszystkim hierarchiom – ekonomicznym, politycznym i międzyludzkim. A to oznacza anarcha-feministyczną rewolucję [**Op. Cit.**, s. 27].

Anarchizm, jak można zauważyć, obejmował klasową i ekonomiczną analizę położenia kobiet, jakiej brak w głównonurtowym feminizmie. A równocześnie wykazywał świadomość znaczenia stosunków władzy w domu opierających się na płci, która umknęła głównemu nurtowi ruchu socjalistycznego. Wszystko to wypływa z naszej nienawiści do hierarchii. Jak to wyłożyła Mozzoni, "Anarchia broni sprawy wszystkich uciskanych i z tego powodu w szczególności broni Waszej sprawy, o kobiety!, podwójnie uciskane przez obecne społeczeństwo zarówno w sferze społecznej, jak i prywatnej" [cytat podany przez Moyę, **Op. Cit.**, s. 203]. Znaczy to, że, cytując chińską anarchistkę, to, co anarchiści "rozumieją przez równość między płciami nie polega tylko na tym, że mężczyźni nie będą już uciskać kobiet. Chcemy też, aby mężczyźni nie byli już więcej uciskani przez innych mężczyzn, a kobiety przez inne kobiety". Dlatego kobiety powinny "całkowicie obalić władzę, zmusić mężczyzn do rezygnacji ze swoich szczególnych przywilejów i stania się równymi kobietom, i stworzenia świata bez ucisku ani kobiet, ani mężczyzn" [He Zhen, cytat podany przez Petera Zarrowa w książce **Anarchism and Chinese Political Culture (Anarchizm a chińska kultura polityczna)**, s. 147].

Więc w historii ruchu anarchistycznego, jak zauważa Martha Ackelsberg, główny, liberalny nurt feminizmu był uznawany za "nastawiony zbyt wąsko jako strategia emancypacji

kobiet; walka płci nie może zostać oddzielona od walki klasowej czy też od anarchistycznej koncepcji jako całości” [Op. Cit., s. 91]. Anarcha-feminizm kontynuuje tę tradycję przekonując, że wszystkie formy hierarchii są złe, nie tylko patriarchy, i że feminizm kłóci się ze swymi własnymi ideałami, jeśli po prostu pragnie pozwolić kobietom na posiadanie takiej samej szansy bycia szefem, jaką posiada mężczyzna. Anarcha-feministki po prostu stwierdzają rzecz oczywistą, mianowicie to, że *”nie wierzą, że władza w ręku kobiet mogłaby doprowadzić do społeczeństwa bez przemocy”*, ani też w to, że *”z masowego ruchu z elitą przywódczą może wyjść cokolwiek dobrego”*. Dla nich *”najważniejszymi sprawami są zawsze władza i hierarchia społeczna”*, a więc ludzie *”są wolni dopiero wtedy, gdy mają władzę nad swoim własnym życiem”* [Carole Ehrlich, *”Socialism, Anarchism and Feminism”*, **Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader**, s. 44]. Ponieważ, jak to wyłożyła Louise Michel, skoro *”proletariusz jest niewolnikiem; żona proletariusza jest jeszcze większym niewolnikiem”*, to zapewnianie, że żona doświadcza ucisku na równym poziomie z mężem mija się z sensem [Op. Cit., s. 141].

Dlatego anarcha-feministki, podobnie jak wszyscy anarchiści, zwalczają kapitalizm jako zaprzeczenie wolności. Ideał kapitalizmu *”równych szans”*, który wyzwoliłby kobiety pomija bowiem fakt, że w jakimkolwiek systemie tego typu kobiety z klas pracujących wciąż byłyby uciskane przez szefów (czy to mężczyzn, czy też kobiety). Według anarcha-feministek, nie można oddzielać walki o wyzwolenie kobiet od walki przeciwko hierarchii **jako takiej**. Jak to ujmuje L. Susan Brown:

*”Anarchistyczny feminizm, jako wyraz anarchistycznej wrażliwości zastosowanej do spraw feminizmu, bierze jednostkę za swój punkt wyjścia, w opozycji do stosunków panowania i podporządkowania, argumentuje na rzecz takich form gospodarki, w których człowiek nie jest narzędziem, chroniących osobistą egzystencjalną wolność, zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet”* [The Politics of Individualism (Polityka indywidualizmu), s. 144].

Anarcha-feministki wniosły ogromny wkład do zrozumienia przez nas początków kryzysu ekologicznego w autorytarnych wartościach cywilizacji hierarchicznej. Na przykład, sporo uczonych feministek przekonywało, że panowanie nad przyrodą znalazło odpowiednik w panowaniu nad kobietami, które były utożsamiane z przyrodą w ciągu dziejów (zobacz na przykład napisaną w 1980 roku książkę Carline Merchant, **The Death of Nature - Śmierć przyrody**). Zarówno kobiety, jak i przyroda są ofiarami obsesji na punkcie kontroli, jaka cechuje osobowość autorytarną. Z tego powodu rosnąca liczba zarówno radykalnych ekologów, jak i feministek zaczyna przyznawać, że dla osiągnięcia ich poszczególnych celów, hierarchie muszą zostać rozmontowane.

Oprócz tego, anarcha-feminizm przypomina nam o znaczeniu równego traktowania kobiet i mężczyzn, lecz jednocześnie o szanowaniu różnic dzielących kobiety od mężczyzn. Mówiąc inaczej, o tym, że uznawanie i szanowanie różnorodności obejmuje zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Zbyt często bowiem anarchiści płci męskiej przypuszczają, że ponieważ zwalczają seksizm (w teorii), to nie są seksistami w praktyce. Takie przypuszczenie jest błędne. Anarcha-feminizm porusza sprawę spójności pomiędzy teorią a praktyką w działalności społecznej i przypomina nam wszystkim, że musimy walczyć nie tylko przeciwko przymusom z zewnątrz, ale również przeciw wewnętrznemu zniewoleniu.



To zaś oznacza, że anarcha-feminizm nakłania nas do praktykowania tego, co głosimy. W obliczu seksizmu anarchistów płci męskiej mówiących o równouprawnieniu płci, kobiety-anarchistki w Hiszpanii zebrały się w organizacji **Mujeres Libres**, aby go zwalczać. Nie wierzyły w odłożenie swojego wyzwolenia do jakiegoś pięknego dnia po rewolucji. Ich wyzwolenie było integralną częścią tej rewolucji i musiało się rozpocząć zaraz. W tej sprawie Hiszpanki powtórzyły wnioski kobiet anarchistek z miast zagłębia węglowego w stanie Illinois, które znużyło słuchanie swoich towarzyszy-mężczyzn *"krzyczących na rzecz" równości płci "w przyszłym społeczeństwie"*, podczas gdy nie robili oni nic w tej sprawie tu i teraz. Kobiety te użyły szczególnie obraźliwej analogii, porównując swoich towarzyszy płci męskiej do księży, którzy *"czynią fałszywe obietnice głodującym masom (...) [że] będzie nagroda w raju"*. Argumentowały, że matki powinny uczyć swoje córki *"rozumieć, że różnica płci nie pociąga za sobą nierównych praw"* i że na równi z byciem *"buntowniczkami przeciwko dzisiejszemu ustrojowi społecznemu (...)* powinny one szczególnie walczyć przeciwko uciskowi ze strony mężczyzn, którzy chcieliby zachować kobiety w moralnej i materialnej niższości" [Ersilia Grandi, cytata podany przez Caroline Waldron Merithew, **Anarchist Motherhood (Anarchistyczne macierzyństwo)**, s. 227]. Uformowały one grupę *"Luisa Michel"*, ażeby walczyć przeciwko kapitalizmowi i patriarchatowi w dolinie górnej Illinois ponad trzy dziesięciolecia przed zorganizowaniem się ich hiszpańskich towarzyszek.

Według anarcha-feministek zwalczanie seksizmu jest kluczowym przejawem walki o wolność. Nie jest to, jak przekonywało wielu marksistowskich socjalistów przed narodzinami feminizmu, odwracanie uwagi od *"rzeczywistej"* walki przeciw kapitalizmowi na rzecz spraw, które po rewolucji jakoś automatycznie rozwiążą się same. Jest to istotna część walki:

*"Nie potrzebujemy żadnych waszych tytułów (...) Nie chcemy żadnego z nich. Tym, czego chcemy, jest wiedza, wykształcenie i wolność. Wiemy, jakie są nasze prawa i żądamy ich przestrzegania. Czyż nie stoimy obok was tocząc ostateczną walkę? Czy nie jesteście dość silni, mężczyźni, by częścią ostatecznej walki uczynić zmagania o prawa kobiet? A wtedy mężczyźni i kobiety razem zdobędą prawa całej ludzkości"* [Louise Michel, **Op. Cit.**, s. 142].

Kluczowym składnikiem niezbędnym do takiego zrewolucjonizowania nowoczesnego społeczeństwa jest przekształcenie obecnych stosunków między obu płciami. Małżeństwo jest szczególnie złem, ponieważ *"stara forma małżeństwa, oparta na Biblii, 'dopóki śmierć was nie rozłączy' (...) jest instytucją wspierającą suwerenną władzę mężczyzny nad kobietami, instytucją całkowitego ich podporządkowania jego kaprysom i rozkazom"*. Kobiety zostają zredukowane *"do funkcji służących mężczyzny i rodzicielk jego dzieci"* [Goldman, **Op. Cit.**, s. 220-21]. Zamiast tego anarchiści zaproponowali *"wolną miłość"*, czyli pary i rodziny oparte na wolnym porozumieniu między równymi sobie, nie zaś jednego partnera u władzy, a drugą stroną tylko mu posłuszną. Takie związki nie miałyby sankcji kościoła czy państwa, ponieważ *"dwie istoty kochające się nawzajem nie potrzebują pozwolenia osoby trzeciej, aby pójść do łóżka"* [Mozzoni, cytata podany przez Moyę, **Op. Cit.**, s. 200].

Równość i wolność dotyczą czegoś więcej niż tylko związków partnerskich. Ani mężczyźni, ani państwo nie powinno mówić, co kobieta ma robić ze swoim ciałem. Znaczy to, że kobieta powinna kontrolować swe własne ciało, a to oczywiście oznacza też kontro-

lę nad swoimi narządami rozrodczymi. Dlatego anarcha-feministki, tak jak anarchiści w swojej masie, są za wolnością wyboru urodzenia dziecka bądź przerwania ciąży i za prawami reprodukcyjnymi kobiety (tzn. za prawem kobiety do decydowania o rodzeniu swoich własnych dzieci). Stanowisko to ma długą tradycję. Emma Goldman była prześladowana i więziona z powodu publicznego zalecania metod kontroli urodzeń i ekstremistycznego zapatrywania, że kobiety powinny decydować o tym, kiedy chcą zająć w ciążę (jak powiedziała feministyczna pisarka Margaret Anderson, "W 1916 r. Emma Goldman została zamknięta w więzieniu za publiczne głoszenie, że 'kobiety nie muszą zawsze trzymać swoich ust zamkniętych, a łon otwartych'").

Anarcha-feminizm na tym się nie zatrzymuje. Tak jak anarchizm w ogóle, ma na celu zmianę we **wszystkich** dziedzinach życia społecznego, a nie tylko tego, co dzieje się w domu. Dlatego Goldman pytała się: "ile zyskuje się niezależności, jeżeli małe pole wyboru i brak wolności w domu zostają zamienione na małe pole wyboru i brak wolności w fabryce, zakładzie pracy niewolniczej, placówce handlowej czy w biurze?" Zatem o równouprawnienie i wolność kobiet musimy walczyć wszędzie i bronić ich przed wszelkimi formami hierarchii. Nie można ich także osiągnąć przez głosowanie. Prawdziwe wyzwolenie, przekonują anarcha-feministki, jest możliwe jedynie na drodze akcji bezpośredniej, a anarcha-feminizm opiera się na samodzielnej działalności kobiet i ich samowyzwoleniu, ponieważ choć "prawo do głosowania, czy też równe prawa obywatelskie mogą być dobrymi postulatami (...) prawdziwa emancypacja nie zaczyna się ani w urnach wyborczych, ani w sądach. Zaczyna się ona w duszy kobiety (...) jej wolność zajdzie tak daleko, jak jej moc osiągnięcia tej wolności" [Goldman, **Op. Cit.**, s. 216 i 224].

Historia ruchu kobiecego potwierdza te słowa. Każda zdobycz nadeszła oddolnie, przez działania samych kobiet. Jak to ujęła Louise Michel, "my kobiety nie jesteśmy złymi rewolucjonistkami. Bez błagania kogokolwiek bierzemy udział w walkach; w przeciwnym razie mogłybyśmy przystępować do przekazywania gestów aż do końca świata i niczego nie zyskać" [**Op. Cit.**, s. 139]. Gdyby kobiety czekały na innych, żeby za nich działali, ich położenie społeczne nigdy by się nie zmieniło. Uwaga ta obejmuje przede wszystkim otrzymanie praw wyborczych. Wobec wojowniczego ruchu sufrażystek walczących o prawa wyborcze dla kobiet brytyjska anarchistka Rose Witcop przyznała, że jest "prawdą, iż ruch ten pokazuje nam, że kobiety, które do tej pory tak bardzo były podporządkowane swoim panom, mężczyznom, zaczynają się budzić nareszcie i dostrzegać fakt, że nie są istotami niższymi od tych panów". Przekonywała też, że kobiety nie zostaną wyzwolone za pomocą głosowania, lecz "swoją własną siłą" [cytat podany przez Sheilę Rowbotham, **Hidden from History (Zakryte przed historią)**, ss. 100-101 i 101]. Ruch kobiecy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ukazał prawdziwość tych spostrzeżeń. Pomimo równych praw wyborczych, miejsce kobiety w społeczeństwie pozostawało niezmiennym od lat dwudziestych.

W ostateczności, jak to podkreślała anarchistka Lily Gair Wilkinson, "nawoływanie do 'głosowania' nigdy nie może być odezwą wolności. Bo czymże jest to głosowanie? Głosować to rejestrować swoje przyzwolenie na bycie rządzonym przez jednego lub drugiego ustawodawcę, czyż nie?" [cytat podany przez Sheilę Rowbotham, **Op. Cit.**, s. 102]. W ten sposób nie dostaniemy się do sedna sprawy, mianowicie hierarchii i autorytarnych stosunków społecznych, jakie ona tworzy. Patriarchat jest tylko ich podzbiorem. Dopiero pozbywając się wszystkich szefów,

politycznych, ekonomicznych, społecznych i seksualnych, można będzie osiągnąć **autentyczną** wolność kobiet i *”umożliwić kobietom być ludźmi w najprawdziwszym znaczeniu tego słowa. Wszystko to, co w nich pragnie obrony swoich praw i aktywności powinno osiągnąć swój najpełniejszy wyraz; wszystkie sztuczne bariery winny zostać złamane, a droga ku większej swobodzie oczyszczona z wszelkiej skazy stuleci podporządkowania i niewoli”* [Emma Goldman, **Op. Cit.**, s. 214].

### A.3.6. Czym jest anarchizm kulturalny?

Na własny użytek zdefiniujemy kulturalny anarchizm jako promowanie antyautorytarnych wartości poprzez te dziedziny życia społecznego, które tradycyjnie się uważa za należące raczej do sfery *”kultury”* niż *”ekonomii”* lub *”polityki”* – na przykład poprzez sztukę, muzykę, dramat, literaturę, edukację, praktyki wychowywania dzieci, moralność seksualną, technologię, i tak dalej.

Ekspresja kulturalna jest anarchistyczna do tego stopnia, w jakim świadomie atakuje, osłabia lub obala dążenia większości tradycyjnych form kulturalnych do promowania autorytarnych wartości i skłonności, szczególnie zaś dominacji i wyzysku. Dlatego powieść, która obrazuje zło militarystyki może zostać uznana za przejaw kulturalnego anarchizmu, jeżeli wykracza poza prosty wzorzec *”wojna-jest-piekłem”* i pozwala czytelnikowi dostrzec, jak militarystyka jest powiązana z autorytarnymi instytucjami (tj. kapitalizmem i państwem) czy też autorytarnymi sposobami tworzenia warunków życia (tj. wychowaniem w tradycyjnej rodzinie patriarchalnej). Albo, jak to wyraża John Clark, anarchizm kulturalny *”postuluje rozwój sztuk, mediów i innych form symbolicznych, które obnażają różne przejawy systemu dominacji i konfrontują je z systemem wartości opartych na wolności i wspólności”*. Ta *”walka o kulturę”* byłaby częścią powszechniej walki *”w celu przewyciężenia materialnej i ideologicznej władzy wszystkich klas panujących, czy to ekonomicznych, czy to politycznych, rasowych, religijnych, czy płciowych, z wielowymiarową praktyką wyzwolenia”*. Mówiąc inaczej, *”rozszerzonego pojęcia analizy klasowej”* i *”wzmocnionej praktyki walki klasowej”*, obejmującej (ale nie ograniczającej się do) *”działania ekonomiczne, takie jak strajki, bojkoty, działania zawodowe, okupacje, organizowanie grup akcji bezpośredniej i federacji grup pracowników-wolnościowców, rozwój zgromadzeń pracowniczych, kolektywów i spółdzielni”* i *”działalność polityczną”*, taką jak *”czynne przeszkadzanie wprowadzaniu represyjnej polityki rządu”* czy też *”niezgoda i opór wobec biurokratyzacji społeczeństwa i poddawaniu go surowej dyscyplinie”* i *”uczestnictwo w ruchach na rzecz zwiększania bezpośredniego uczestnictwa w podejmowaniu decyzji i w kontroli nad zagadnieniami lokalnymi”* [**The Anarchist Moment**, s. 31].

Kulturalny anarchizm jest ważny – doprawdy niezbędny – ponieważ autorytarne wartości pozostają osadzone w całościowym systemie dominacji, znacznie wykraczającym poza system polityczny i gospodarczy. Zatem te wartości nie mogą zostać usunięte nawet przez połączoną rewolucję polityczną i ekonomiczną, jeśli nie będą jej towarzyszyły także głębokie zmiany psychologiczne wśród większości populacji. A to dlatego, że masowe przyzwalanie na obecny system jest zakorzenione w strukturze psychicznej istot ludzkich

(ich "strukturze charakteru", używając wyrażenia Wilhelma Reicha), która jest wytwarzana przez wiele postaci uwarunkowań i socjalizacji, jakie rozwinęły się wraz z patriarchalno-autorytarną cywilizacją w ciągu minionych pięciu czy sześciu tysięcy lat.

Innymi słowy, nawet gdyby kapitalizm i państwo zostały obalone jutro, ludzie wkrótce stworzyliby nowe formy władzy w ich miejsce. Bo władza – silny przywódca, łańcuch nakazów, ktoś wydający rozkazy i zwalniający człowieka z odpowiedzialności za myślenie o sobie samym – jest tym, z czym służalcza i autorytarna osobowość czuje się najwygodniej. Na nieszczęście, większość istot ludzkich obawia się prawdziwej wolności i, rzeczywiście, nie wie co z nią zrobić – jak pokazuje to długi ciąg nieudanych rewolucji i ruchów wyzwoleńczych, podczas których rewolucyjne ideały wolności, demokracji i równości zostały zdradzone i szybko stworzono nową hierarchię i klasę panującą. Na ogół przypisuje się te niepowodzenia machinacjom reakcyjnych polityków i kapitalistów oraz wiarołomności rewolucyjnych przywódców; lecz reakcyjni politycy jedynie ściągają do siebie zwolenników, ponieważ w strukturze charakteru zwykłych ludzi znajdują żyzną glebę pod rozwój swoich autorytarnych ideałów.

Dlatego warunkiem wstępnym rewolucji anarchistycznej jest okres uświadamiania, w którym ludzie stopniowo zaczną zdawać sobie sprawę ze służalczych i autorytarnych cech w sobie samych, dostrzegać, jak tworzenie warunków życia odtwarza te cechy w następnych pokoleniach, i rozumieć, jak można je zmniejszyć lub usunąć poprzez nowe formy kultury, zwłaszcza zaś nowe metody edukacji i wychowywania dzieci. Pełniej wyjaśnimy tę sprawę w sekcji B.1.5 (Jak psychologia tłumu wyjaśnia stworzenie autorytarnej cywilizacji?), J.6 (Jakie metody wychowywania dzieci są zalecane przez anarchistów?) i J.5.13 (Czym są Nowoczesne Szkoły?).

Idee anarchizmu kulturalnego są wspólne niemal wszystkim szkołom myśli anarchistycznej, a uświadamianie jest uznawane za istotną część działalności jakiegokolwiek ruchu anarchistycznego. Zdaniem anarchistów, ważne jest "budowanie nowego świata w skorupie starego" we wszystkich aspektach naszego życia, a tworzenie anarchistycznej kultury to część tej działalności. Jednakże niewielu anarchistów uważa uświadamianie za wystarczające samo w sobie. Sprawia to, że kulturalna działalność anarchistyczna jest łączona z organizowaniem się, stosowaniem akcji bezpośrednich i budowaniem wolnościowych alternatyw w kapitalistycznym społeczeństwie. Ruch anarchistyczny jest tym, który łączy praktyczną samodzielną działalność z pracą nad kulturą. Obydwie te dziedziny żywią się i wspierają nawzajem.

### **A.3.7. Czy istnieją religijni anarchiści?**

Tak, istnieją. Chociaż większość anarchistów zwalcza religię i ideę Boga jako głęboko antyludzką i będącą usprawiedliwieniem ziemskiej władzy i niewolnictwa, to grupki wyznawców religii wychodząc ze swoich idei doszły do anarchistycznych wniosków. Podobnie jak wszyscy anarchiści, ci religijni anarchiści łączą sprzeciw wobec państwa z krytycznym stanowiskiem w odniesieniu do własności prywatnej i nierówności. Mówiąc inaczej, anar-

chizm nie musi być koniecznie ateistyczny. Rzeczywiście, zdaniem Jacquesa Ellula, *"biblijna myśl prowadzi bezpośrednio do anarchizmu, i jest to jedyne stanowisko 'antypolitycznej polityki' w zgodzie z chrześcijańskimi myślicielami"* [cytat z Petera Marshalla, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 75].

Istnieją różne odmiany anarchizmu inspirowanego przez idee religijne. Jak zauważa Peter Marshall *"pierwszą wyraźną ekspresję anarchistycznej wrażliwości można odnaleźć u taoistów w starożytnych Chinach około szóstego wieku przed naszą erą"* i *"buddyzm, zwłaszcza w odmianie zen, (...) posiada (...) silnego ducha wolnościowego"* [Op. Cit., s. 53, 65]. Niektórzy, jak antyglobalizacyjna aktywistka Starhawk, łączą swe anarchistyczne idee z wpływami pogańskimi i spirytualistycznymi. Jednakże religijny anarchizm zazwyczaj przybiera postać chrześcijańskiego anarchizmu, na którym się tutaj skoncentrujemy.

Chrześcijańscy anarchiści biorą na serio słowa Jezusa do uczniów, że *"królowie i możni tego świata mają władzę nad ludźmi; lecz nie tak będzie u was"*. Podobnie, z wypowiedzi świętego Pawła, że *"nie ma żadnej władzy oprócz Boga"* wysuwany jest oczywisty wniosek o wyrzeczeniu się władzy państwowej w społeczeństwie. Zatem, według prawdziwego chrześcijanina państwo przywłaszcza sobie władzę Boga, a do każdej osoby należy rządzenie sobą samym i odkrywanie, że (używając tytułu sławnej książki Tołstoja) **Królestwo Boże znajduje się w tobie**.

Podobnie, dobrowolne ubóstwo Chrystusa, jego uwagi o korumpujących skutkach bogactwa i biblijna teza, że świat został stworzony dla ludzkości, aby cieszyła się nim wspólnie, były brane za podstawę socjalistycznej krytyki własności prywatnej i kapitalizmu. Rzeczywiście, pierwotny Kościół (który może być uznawany za ruch wyzwolenia niewolników, aczkolwiek taki, który został później przekształcony w religię państwową) opierał się na komunistycznym podziale dóbr materialnych. Ta kwestia ciągle się pojawiała w radykalnych ruchach chrześcijańskich (rzeczywiście, Biblia była używana, aby wyrazić radykalne wolnościowe dążenia uciskanych, które w późniejszych czasach przybrały formę terminologii anarchistycznej i marksistowskiej). Stąd uwagi kaznodziei Johna Balla o równości podczas powstania chłopskiego w 1381 roku w Anglii:

*"Gdy kopał Adam, a przędła Ewa, gdzie wtedy szlachcic się podziewał?"*

Historia chrześcijańskiego anarchizmu obejmuje **Herezję Wolnego Ducha** w średniowieczu, liczne bunty chłopskie i **anabaptystów** w szesnastym wieku. Wolnościowa tradycja w obrębie chrześcijaństwa wypłynęła znowu na powierzchnię w XVIII wieku w pismach Williama Blake'a, natomiast Amerykanin Adam Ballou doszedł do anarchistycznych wniosków w swoim **Praktycznym chrześcijańskim socjalizmie** w 1854 roku. Ale chrześcijański anarchizm stał się jasno określonym nurtem ruchu anarchistycznego dopiero wraz z dziełami sławnego rosyjskiego pisarza Lwa Tołstoja.

Tołstoj potraktował biblijne przesłanie na poważnie i doszedł do stwierdzenia, że prawdziwy chrześcijanin musi przeciwstawiać się państwu. Ze swojej lektury Biblii Tołstoj wyciągnął anarchistyczne wnioski:

*"rządzenie oznacza używanie siły, a używanie siły oznacza czynienie temu, wobec kogo jest ona używana, tego, co mu niemiłe i co oczywiście byłoby niemiłe temu, kto używa siły, gdyby tak po-*

stępowano wobec niego. W konsekwencji, rządzenie oznacza czynienie innym tego, czego byśmy nie chcieli, aby oni nam czynili, a więc czynienie zła” [**The Kingdom of God is Within You (Królestwo Boże znajduje się w tobie)**, s. 242].

Zatem prawdziwy chrześcijanin musi się powstrzymywać od rządzenia innymi. Z tych antypaństwowych pozycji, rzecz jasna, Tołstoj argumentował na rzecz oddolnej samorganizacji społeczeństwa:

”Dlaczego mamy myśleć, że ludzie nie piastujący oficjalnych stanowisk nie mogliby urządzić swego życia dla siebie samych, a zarazem, że ludzie z rządu mogą je urządzić nie dla siebie samych, lecz dla innych?” [**The Anarchist Reader**, s. 306].

Tołstoj namawiał do działań przeciwko uciskowi bez używania przemocy, widząc w duchowym przeobrażeniu jednostek klucz do stworzenia anarchistycznego społeczeństwa. Jak przekonuje Max Nettlau *”wielka prawda, podkreślana przez Tołstoja, jest taka, że uznanie potęgi dobra, dobroci, solidarności - i wszystkiego tego, co zwane jest miłością - leży w nas samych, i że może i musi ono zostać obudzone, rozwijane i ćwiczone w naszych własnych zachowaniach”* [**A Short History of Anarchism (Krótka historia anarchizmu)**, ss. 251 -2].

Jak wszyscy anarchiści, Tołstoj był krytyczny wobec własności prywatnej i kapitalizmu. Podobnie jak Henry George (którego idee, tak jak Proudhona, wywarły na niego silny wpływ), zwalczał prywatną własność ziemi, przekonując, że *”gdyby to nie było dla obrony własności ziemskiej, i w rezultacie celem wzrostu jej ceny, ludzie nie byłiby stłoczeni w takich wąskich przestrzeniach, lecz rozproszyliby się po wolnej ziemi, której znajduje się wciąż tak wiele na świecie”*. Ponadto, *”to właśnie nie ci, którzy pracują na roli, lecz zawsze ci, którzy biorą udział w rządowej przemocy, są tymi, którzy wyciągają korzyści z tej walki [o własność ziemską]”* [**Op. Cit.**, s. 307]. A więc Tołstoj uważał, że prawa własności do czegokolwiek nie użytkowanego wymagają przemocy państwa do swej ochrony (posiadanie jest *”zawsze chronione przez obyczaj, opinię publiczną, przez uczucia sprawiedliwości i wzajemności, i wcale nie potrzebuje być chronione przez przemoc”* [**Ibid.**]). Rzeczywiście, wielki pisarz przekonuje, że:

*”Dziesiątki tysięcy hektarów gruntów leśnych należących do jednego właściciela - podczas gdy tysiące ludzi tuż obok nie mają czym rozpaść w piecu - wymagają ochrony przemocą. Tak jest również w przypadku fabryk i miejsc pracy, gdzie kilka pokoleń robotników było i wciąż jest okradanych. Jeszcze bardziej tyczy się to milionów worków ze zbożem, należących do jednego właściciela, który trzyma je dla siebie, aby sprzedać za potrójną cenę w czasie głodu”* [**Op. Cit.**, s. 307].

Tołstoj przekonywał, że kapitalizm fizycznie i duchowo rujnuje jednostki, i że kapitaliści to *”nadzorcy niewolników”*. Uważał, że to niemożliwe, ażeby prawdziwy chrześcijanin był kapitalistą, ponieważ *”fabrykant to człowiek, którego dochód składa się z wartości wyciśniętej z robotników, a którego cała profesja opiera się na [wykorzystywaniu] wymuszonej, nienaturalnej pracy”* i dlatego *”przede wszystkim musi on odstąpić od rujnowania ludzkiego życia dla swego własnego zysku”* [**The Kingdom of God is Within You (Królestwo Boże znajduje się w tobie)**, s. 338, 339]. Nie jest więc niespodzianką, że Tołstoj przekonywał, iż spółdzielnie to *”jedyna działalność społeczna, w której może brać udział moralna, szanująca siebie samą, osoba, która nie chce być stroną przemocy”* [cytat z Petera Marshalla, **Op. Cit.**, s. 378].

Wskutek swego sprzeciwu wobec przemocy, Tołstoj odrzucał zarówno państwo, jak i własność prywatną i nalegał na stosowanie pacyfistycznej taktyki, żeby skończyć z prze-

mocą w społeczeństwie i stworzyć sprawiedliwe. Według słów Nettlausa, "domagał się (...) **oporu wobec zła**; i do jednego ze sposobów jego stawiania - poprzez czynne działanie - dodał inny jeszcze sposób: **opór poprzez nieposłuszeństwo, bierne działanie**" [Op. Cit., s. 251]. W swych koncepcjach wolnego społeczeństwa, Tołstoj znajdował się pod wyraźnym wpływem życia wiejskiego w Rosji **oraz** prac Piotra Kropotkina (takich jak **Pola, fabryki i warsztaty**), Proudhona i nieanarchisty Henry George'a.

Idee Tołstoja miały silny wpływ na Gandhiego, który natchnął swoich rodaków do stawiania oporu bez użycia przemocy, aby wygonić Brytyjczyków z Indii. Ponadto, wizja Gandhiego wolnych Indii jako federacji chłopskich komun jest podobna do Tołstojowskiej anarchistycznej wizji wolnego społeczeństwa (choć musimy podkreślić, że Gandhi nie był anarchista).

**Grupa Katolickich Robotników** w Stanach Zjednoczonych znajdowała się także pod silnym wpływem Tołstoja (i Proudhona), podobnie jak Dorothy Day, zagorzała chrześcijańska pacyfistka i anarchistka, która założyła gazetę **Catholic Worker** w 1933 roku. Wpływ Tołstoja i anarchizmu religijnego na ogół można także znaleźć w ruchach **teologii wyzwolenia** w Ameryce Łacińskiej i Południowej, które łączą idee chrześcijańskie z działalnością społeczną wśród klasy robotniczej i chłopstwa (choć powinniśmy nadmienić, że teologia wyzwolenia na ogół bardziej czerpie natchnienie z idei państwowego socjalizmu niż anarchizmu).

Zatem istnieje mniejszościowa tradycja w obrębie anarchizmu, wysnuwająca anarchistyczne wnioski z religii. Jednakże, jak zwróciliśmy uwagę w sekcji A.2.20, większość anarchistów się z nią nie zgadza, argumentując, że anarchizm zakłada ateizm i że nie jest przypadkiem, iż w ciągu dziejów myśl biblijna była kojarzona z hierarchią i obroną ziemskich władców. Dlatego zdecydowana większość anarchistów była i jest ateistami, ponieważ "oddawanie czci i wielbienie jakiegokolwiek istoty, przyrodzonej czy nadprzyrodzonej, będzie zawsze formą podporządkowania samego siebie i służalczości, które dadzą początek społecznej dominacji. Jak pisze [Bookchin]: 'W chwili, w której istoty ludzkie padną na kolana przed czymś, co jest 'większe' niż one same, hierarchia odniesie swój pierwszy triumf nad wolnością'" [Brian Morris, **Ecology and Anarchism (Ekologia a anarchizm)**, s. 137]. Oznacza to, że większość anarchistów zgadza się z Bakuninem, że gdyby Bóg istniał, to dla ludzkiej wolności i godności byłoby konieczne jego unicestwienie. Zważywszy na to, co rzecze Biblia, niewielu anarchistów uważa, że można ją wykorzystać raczej do uzasadniania idei wolnościowych niż popierania autorytarnych.

Ateistyczni anarchiści odwołują się do faktu, że w Biblii nagminnie zaleca się wszelkiego rodzaju nadużycia. Jak chrześcijański anarchista się z tym upora? Czy będzie on najpierw chrześcijaninem, czy najpierw anarchista? Równość, czy przywiązanie do Pisma Świętego? Zdaje się, że dla wierzącego nie ma w ogóle żadnego wyboru. Jeżeli Biblia to Słowo Boże, to jak anarchista może popierać radykalniejsze stanowiska twierdząc, że wierzy w Boga, jego władzę i jego prawa?

Na przykład żaden kraj kapitalistyczny nie wprowadziłby prawa zabraniającego pracy w szabat, które Biblia tak uwydatnia. Większość chrześcijańskich szefów czułaby się szczęśliwa zmuszając swoich braci i swoje siostry w wierze do pracy siódmego dnia tygodnia

pomimo przewidywanej za to biblijnej kary ukamienowania na śmierć (*"Sześć dni będziesz wykonywał pracę, ale dzień siódmy będzie dla was świętym szabatem odpoczynku dla Pana; ktokolwiek zaś pracowałby w tym dniu, ma być ukarany śmiercią"*, Księga Wyjścia, 35,2). Czy chrześcijański anarchista zalecałby taką karę za złamanie Bożego prawa? Tak samo naród, który pozwalałby na to, żeby kobieta została ukamienowana na śmierć za to, że nie jest dziewicą w swoją noc poślubną, słusznie zostałby uznany za zły do szpiku kości. Ale taki los został jej wyznaczony przez "dobrą księgę" (Księga Powtórzonego Prawa, 22, 13 - 21). Czy uprawianie przedmałżeńskiego seksu przez kobietę zostałoby uznane za zbrodnię podlegającą karze śmierci przez chrześcijańskiego anarchistę? Czy też *"jeśli ktoś będzie miał syna nieposłusznego i krnąbrnego, nie słuchającego upomnień ojca ani matki"* to powinien on zostać poddany następującemu losowi: *"wtedy mężowie tego miasta będą kamienowali go, aż umrze"* (Księga Powtórzonego Prawa, 21, 18 - 21)? Albo jak Biblia traktuje kobiety: *"Żony, bądźcie poddane mężom"* (List Świętego Pawła do Kolosan, 3, 18). Nakazuje się im także *"milczeć na zgromadzeniach"* (Pierwszy List Świętego Pawła do Koryntian, 14, 34 - 35). Męska władza jest stwierdzana jawnie: *"Chciałbym, żebyście wiedzieli, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus; mężczyzna zaś jest głową kobiety; a głową Chrystusa - Bóg"* (Pierwszy List Świętego Pawła do Koryntian, 11, 3).

Jasne jest, że chrześcijański anarchista w sprawie praktycznego stosowania nauk biblijnych musiałby być tak samo wysoce wybiórczy, jak jego nieanarchistyczni współwyznawcy. Bogaci rzadko kiedy głoszą potrzebę ubóstwa (przynajmniej w odniesieniu do samych siebie) i zdają się być szczęśliwi zapominając (podobnie jak kościoły) na przykład o trudności wejścia do nieba przez bogatego człowieka. Odnosi się wrażenie, że chętnie ignorują napomnienie Jezusa: *"Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną"* (Ewangelia według Świętego Mateusza, 19, 21). Zwolennicy chrześcijańskiej prawicy nie stosują tych wskazówek do swoich przywódców politycznych, czy też, przyznajmy to szczerze, do swoich przywódców duchowych. Niewielu w praktyce stosuje maksymę *"Daj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje"* (Ewangelia według świętego Łukasza, 6, 30; urywek powtórzony w Ewangelii według świętego Mateusza, 5, 42). Nie mają oni również *"wszystkich rzeczy wspólnych"*, jak to było praktykowane przez pierwszych chrześcijan (Dzieje Apostolskie, 4, 32). Zatem jeśli nieanarchistyczni wyznawcy mają zostać uznani za ignorujących nauki Biblii przez wierzących anarchistów, to tak samo mogą też rzec i oni o tamtych.

Ponadto koncepcja mówiąca, że chrześcijaństwo to w zasadzie anarchizm jest trudna do pogodzenia z prawdą historyczną. Biblia o wiele częściej była wykorzystywana do obrony niesprawiedliwości niż do jej zwalczania. W krajach, gdzie Kościół utrzymuje *de facto* władzę polityczną, takich jak Polska, Irlandia, niektóre państwa Ameryki Południowej, Hiszpania w XIX i pierwszej połowie XX wieku, i tak dalej, anarchiści zazwyczaj są mocno antyreligijni, ponieważ Kościół ma władzę tłumienia odmiennych poglądów i walki klasowej. Dlatego faktyczna rola odgrywana przez Kościół zadaje kłam tezie, iż Biblia to tekst anarchistyczny.

Oprócz tego, większość społecznych anarchistów uważa Tołstojowski pacyfizm za dogmatyczny i skrajny, widząc (czasami) potrzebę przemocy w celu stawienia oporu większe-



mu złu. Ale większość anarchistów zgodziłaby się z tołstoistami co do potrzeby przeobrażenia wartości uznawanych przez jednostkę jako kluczowego aspektu tworzenia anarchistycznego społeczeństwa i co do znaczenia niestosowania przemocy jako generalnej taktyki (choć musimy podkreślić, że niewielu anarchistów całkowicie odrzuca użycie przemocy w obronie własnej, kiedy nie ma żadnego innego wyjścia).

### A.3.8. Co to jest "anarchizm bezprzymiotnikowy"?

Według słów historyka George'a Richarda Esenweina, "anarchizm bezprzymiotnikowy" w swoim najszerszym znaczeniu "dotyczył niezaszufladkowanej formy anarchizmu, czyli doktryny bez jakichkolwiek klasyfikujących etykietek, takich jak komunistyczny, kolektywistyczny, mutualistyczny, czy indywidualistyczny. Według innych (...) był po prostu rozumiany jako postawa, która tolerowała współistnienie różnych szkół anarchistycznych" [**Anarchist Ideology and the Working Class Movement in Spain, 1868 - 1898 (Anarchistyczna ideologia a ruch robotniczy w Hiszpanii, 1868-1898)**, s. 135].

Autorem tego określenia był urodzony na Kubie Fernando Tarrida del Marmol, który użył go w listopadzie 1889 roku w Barcelonie. Skierował on swoje zastrzeżenia do komunistycznych i kolektywistycznych anarchistów w Hiszpanii, którzy w tym czasie prowadzili intensywny spór o zalety każdej z obydwu teorii. "Bezprzymiotnikowy anarchizm" stanowił próbę ukazania większej tolerancji pomiędzy anarchistycznymi kierunkami i wyjaśnienia, że anarchiści nie powinni nikomu narzucać wcześniej obmyślonemu planu funkcjonowania gospodarki – nawet w teorii. A więc ekonomiczne zapatrywania anarchistów powinny mieć "drugorzędne znaczenie", by obalić kapitalizm i państwo, a swobodne eksperymentowanie winno stać się jedyną regułą wolnego społeczeństwa.

Tak więc stanowisko teoretyczne znane jako "anarquismo sin adjetives" ("bezprzymiotnikowy anarchizm") powstało jako jeden z produktów ubocznych szerokich dyskusji w obrębie samego ruchu. Korzenie tego sporu można znaleźć w rozwoju anarchokomunizmu po śmierci Bakunina w 1876 roku. Chociaż nie brakowało mu podobieństw do anarchokolektywizmu (jak można wyczytać w sławnej pracy Jamesa Guillaume "O budowaniu nowego porządku społecznego", będącej częścią książki **Bakunin o anarchizmie**, kolektywiści rzeczywiście uważali, że ich system ekonomiczny będzie ewoluował w kierunku wolnego komunizmu), to komunistyczni anarchiści rozwinęli, pogłębili i wzbogacili dzieło Bakunina, tak samo jak Bakunin rozwinął, pogłębił i wzbogacił dzieło Proudhona. Komunistyczny anarchizm kojarzył się z takimi nazwiskami jak Elisee Reclus, Carlo Cafiero, Errico Malatesta i (najsłynniejszy) Piotr Kropotkin.

Szybko anarchokomunistyczne idee zastąpiły anarchokolektywizm jako główną anarchistyczną tendencję w Europie, z wyjątkiem Hiszpanii, gdzie główną kwestią nie była sprawa komunizmu (choć dla Ricardo Melli odgrywała ona rolę), ale sprawa modyfikacji strategii i taktyki według założeń komunistycznego anarchizmu. W owym czasie (lata osiemdziesiąte XIX wieku) komunistyczni anarchiści kładli nacisk na (czysto) lokalne komórki anarchistycznych bojowników, na ogół przeciwstawiali się ruchowi związków za-

wodowych (jakkolwiek Kropotkin pod tym względem do nich nie należał, gdyż dostrzegał znaczenie bojowych organizacji robotniczych), a trochę też byli przeciwni organizacjom. Jak należało się spodziewać, taka zmiana strategii i taktyki wywołała mnóstwo sprzeciwów ze strony hiszpańskich kolektywistów, którzy zdecydowanie popierali organizację i walkę klas pracujących.

Ten konflikt wkrótce rozszerzył się poza granice Hiszpanii, a spór trafił na łamy **La Revolte** w Paryżu. To skłoniło wielu anarchistów do przyznania racji Malatestie, który powiedział, że *"nie jest dla nas dobre, mówiąc skromnie, popadać w konflikty z powodu zwykłych hipotez"* [cytat z Maxa Nettlaua, **A Short History of Anarchism (Krótka historia anarchizmu)**, ss. 198-9]. Z czasem większość anarchistów zgodziła się (używając słów Nettlaua) ze stwierdzeniem, że *"nie możemy przewidzieć kierunków rozwoju gospodarki w przyszłości"* [Op. Cit., s. 201], a więc zaczęła podkreślać raczej to, co łączy (sprzeciw wobec kapitalizmu i państwa), niż różnice w wizjach funkcjonowania wolnego społeczeństwa. Wraz z upływem czasu, większość anarchokomunistów dostrzegła, że ignorowanie ruchu robotniczego uniemożliwia dotarcie ich idei do klasy robotniczej, a równocześnie większość anarchokolektywistów podkreślała swe przywiązanie do komunistycznych ideałów i ich raczej prędkie, niż odległe w czasie, urzeczywistnienie po rewolucji. Zatem obydwie grupy anarchistów mogły pracować razem, gdyż *"nie było powodu, aby dzielić się na małe szkoły, przez naszą gorliwość w nadmiernym podkreślaniu pewnych cech, podlegających zmianom w zależności od miejsca i czasu, dotyczących wolnego społeczeństwa, które jest zbyt dla nas odległe, aby pozwalać sobie na przewidywanie wszystkich jego układów i możliwych kombinacji"*. Ponadto w wolnym społeczeństwie *"sposoby i indywidualne formy stowarzyszania się i zawierania porozumień, czy też organizacji pracy i życia społecznego, nie będą jednolite i nie możemy w tej chwili czynić przepowiedni lub rozporządzeń ich dotyczących"* [Malatesta, cytowany przez Nettlaua, Op. Cit., s. 173].

Dlatego Malatesta kontynuował, że *"nawet taki spór, jak ten między anarchokolektywizmem a anarchokomunizmem jest kwestią warunków, sposobów i porozumień"*, gdyż kluczowe znaczenie, niezależnie od ustroju, ma to, że *"nowe sumienie moralne powstanie do istnienia, które uczyni system pracy najemnej odrażającym dla ludzi, tak samo jak niewolnictwo w majestacie prawa i przymus są dziś dla nich odrażające"*. Jeśli to nastąpi, to wtedy *"jakimikolwiek by się mogły okazać poszczególne formy społeczeństwa, podstawa organizacji społecznej pozostanie komunistyczna"*. Dopóki *"będziemy trzymać się fundamentalnych zasad i (...) robić wszystko, co w naszej mocy, aby wpajać je masom"*, nie będziemy potrzebowali *"kłócić się o zwykłe słowa czy błahostki, lecz nadać porewolucyjnemu społeczeństwu ukierunkowanie ku sprawiedliwości, równości i wolności"* [cytat podany przez Nettlaua, Op. Cit., s. 173 i 174].

Analogicznie, w Stanach Zjednoczonych w tym samym czasie miał miejsce intensywny spór między indywidualistycznymi a komunistycznymi anarchistami. Benjamin Tucker tam przekonywał, że anarchokomuniści to nie anarchiści, podczas gdy John Most mówił podobne rzeczy o ideach Tuckera. Jak w Hiszpanii ludzie podobni Melli i Tarridzie wysunęli ideę tolerancji między anarchistycznymi grupami, tak samo w USA anarchiści tacy jak Voltairine de Cleyre *"zaczęli mienić się po prostu "anarchistami", i, jak Malatesta, domagać się "bezpzymiotnikowego anarchizmu", skoro pod nieobecność rządu wiele różnych eksperymentów byłoby prawdopodobnie wypróbowywanych w różnych okolicach, ażeby określić najodpowiedniej-*

szą formę” [Peter Marshall, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 393]. Cytując własne słowa Voltairine de Cleyre, cały szereg ustrojów gospodarczych byłby ”z pożytkiem wypróbowywany w różnych miejscowościach. Chciałabym ujrzeć, jak intuicja i przyzwyczajenia ludu znajdują swój wyraz w wolnym wyborze każdej społeczności; i jestem pewna, że odmienne środowiska wymagałyby odmiennych przystosowań”. W ostateczności, dopiero ”wolność i eksperymenty same w sobie mogą wyznaczyć najlepsze formy społeczeństwa” i dlatego ”nie będę dłużej klasyfikować siebie inaczej, niż po prostu ’anarchistka’ ” [cytat podany przez Paula Avricha, **An American Anarchist**, ss. 153-4].

Te dyskusje wywarły trwałe piętno na ruchu anarchistycznym. Tacy znani anarchiści, jak de Cleyre, Malatesta, Nettlau i Reclus przyjęli tolerancyjne stanowisko zawarte w określeniu ”anarchizm bezprzymiotnikowy” (zobacz jego znakomite streszczenie w **A Short History of Anarchism (Krótkiej historii anarchizmu)** Nettlaua, strony 195 - 201). Dodajmy, że jest to także przeważające stanowisko w dzisiejszym ruchu anarchistycznym, przy czym większość anarchistów uznaje prawo innych niż własny kierunków do nazwy ”anarchistyczny” pomimo, co chyba oczywiste, posiadania swoich własnych sympatii do poszczególnych odmian teorii anarchistycznej i swoich własnych argumentów o błędności innych odmian. Jednakże musimy podkreślić, że rozmaite formy anarchizmu (komunizm, syndykalizm, anarchizm religijny itd.) nie wykluczają się nawzajem i wcale nie ma konieczności, aby popierać jedną z nich i nienawidzić innych. Taka tolerancja znajduje swoje odzwierciedlenie w wyrażeniu ”bezprzymiotnikowy anarchizm”.

Jeszcze jedna sprawa. Niektórzy ”anarcho”-kapitaliści usiłują wykorzystać pluralizm związany z ”bezprzymiotnikowym anarchizmem”, by przekonywać, że ich ideologia powinna zostać zaakceptowana jako część ruchu anarchistycznego. Dowodzą, że mimo wszystko, anarchizm dotyczy tylko pozbycia się państwa, a gospodarka ma drugorzędne znaczenie. Lecz takie zastosowanie ”bezprzymiotnikowego anarchizmu” jest oszukańcze, gdyż powszechnie się zgodzono swego czasu z tym, że rozważane typy gospodarki są **antykapitalistyczne** (tj. socjalistyczne). Na przykład zdaniem Malatesty istnieli ”anarchiści, którzy przewidywali i proponowali inne rozwiązania, inne przyszłe formy organizacji społecznej” niż komunistyczny anarchizm, ale oni ”pragnęli, tak samo jak i my, zniszczenia władzy politycznej i własności prywatnej”. ”Wyzbądźmy się”, przekonywał Malatesta, ”wszelkiej wyłączności poszczególnych szkół myślenia” i ”dojdźmy do porozumienia w sprawie dróg i środków, a potem chodźmy naprzód” [cytat podany przez Nettlaua, **Op. Cit.**, s. 175]. Mówiąc inaczej, zgodzono się, że kapitalizm musi zostać obalony razem z państwem, a odkąd tak się stanie, będzie rozwijane swobodne eksperymentowanie. Zatem walka przeciwko państwu to tylko część szerszej walki o ukrócenie ucisku i wyzysku, i dlatego nie powinna być prowadzona w izolacji od tych szerszej rozumianych celów. Skoro ”anarcho”-kapitaliści nie pragną obalenia kapitalizmu razem z państwem, to nie są oni anarchistami, a więc ”anarchizm bezprzymiotnikowy” nie stosuje się do tak zwanych ”anarchistycznych” kapitalistów (zobacz w sekcji F o tym, dlaczego ”anarcho”-kapitalizm nie jest anarchistyczny).

Nie chcemy przez to powiedzieć, że po rewolucji nie istniałyby społeczności ”anarcho”-kapitalistyczne. Bynajmniej. Gdyby grupa ludzi chciała stworzyć taki system, to mogłaby to zrobić. Tak samo oczekujemy, że społeczność popierająca państwowy socjalizm albo teo-

krację będzie żyła w wybranym przez siebie ustroju. Takie enklawy hierarchii istniałyby po prostu dlatego, że nie jest prawdopodobne, aby każdy mieszkaniec naszej planety, albo nawet danego obszaru geograficznego stał się anarchistą w tym samym czasie. Kluczową sprawą jest to, ażeby pamiętać, że żaden tego rodzaju ustrój nie byłby anarchistyczny, i, w konsekwencji, nie miałby niczego wspólnego z "bezzprzymiotnikowym anarchizmem".

### A.3.9. Co to jest anarcho-prymitywizm?

W sekcji A.3.3. omówiliśmy, że większość anarchistów zgodziłaby się z sytuacjonistą Kenem Knabbem, przekonującym, że "w wyzwolonym świecie komputery i inne nowoczesne technologie mogłyby zostać wykorzystane do wyeliminowania niebezpiecznych bądź nużących zadań, dając każdemu swobodę koncentrowania się na bardziej interesujących czynnościach". Oczywiście "pewne technologie – z których energią jądrowa to najoczywistszy przykład – są rzeczywiście tak obłąkańczo niebezpieczne, że bez cienia wątpliwości natychmiast zaprzestanie się ich stosowania. Wiele innych gałęzi przemysłu, produkujących absurdalne, przestarzałe lub zbędne towary oczywiście przestanie istnieć wraz z zanikiem swojej handlowej racji bytu. Ale wiele technologii (...), niezależnie od tego, jak bardzo w chwili obecnej byłoby wykorzystywanych do niewłaściwych celów, ma niewiele **wrodzonych** wad (o ile w ogóle je ma). Jest to po prostu kwestia ich rozumniejszego wykorzystania, poddania ich społecznej kontroli, wprowadzenia paru ulepszeń ekologicznych, i wreszcie przeprojektowania ich z realizowania kapitalistycznych na realizowanie ludzkich celów" [Public Secrets, s. 79 i 80]. Zatem większość eko-anarchistów postrzega wykorzystanie odpowiednich technologii jako środek stworzenia społeczeństwa żyjącego w równowadze z naturą.

Jednakże (bardzo) mała, ale głośna mniejszość samozwańczych Zielonych anarchistów się z tym nie zgadza. Pisarze tacy jak John Zerzan, John Moore i David Watson rozwinęli wizję anarchizmu, która, jak twierdzą, ma na celu krytykę wszystkich form władzy i ucisku. Jest ona często nazywana "anarcho-prymitywizmem", który to zdaniem Moore'a jest po prostu "skrótowym terminem na oznaczenie radykalnego prądu, krytykującego całokształt cywilizacji z anarchistycznego punktu widzenia, i pragnącego zapoczątkować wszechstronne przeobrażenia ludzkiego życia" [Primitivist Primer].

Prąd ten jest wyrażany na różne sposoby, a najskrajniejsze elementy wśród jego zwolenników pragną skończyć z wszystkimi formami technologii, podziału pracy, ucywilizowania, "postępu", uprzemysłowienia. To wszystko jest nazywane przez nich "społeczeństwem masowym". A niektórzy chcą nawet znieść kulturę symboliczną (tzn. liczby, język, mierzenie czasu i sztukę). Wykazują tendencję do nazywania każdego ustroju posiadającego takie cechy "cywilizacją", i, w konsekwencji, dążą do "zniszczenia cywilizacji". Jak daleko chcą dojść wstecz, pozostaje wśród nich kwestią sporną. Niektórzy uważają poziom technologiczny, jaki istniał przed rewolucją przemysłową za pozostający do przyjęcia, wielu idzie dalej i odrzuca rolnictwo i wszystkie formy technologii oprócz najbardziej podstawowych. Ich zdaniem powrót do dzikości, do trybu życia zbieracko-łowieckiego jest jedynym sposobem, w jaki może zaistnieć anarchia. Z góry odrzucają pomysł wykorzystania odpowiedniej

technologii do stworzenia społeczeństwa anarchistycznego opierającego się na produkcji przemysłowej, minimalizującego swoje oddziaływanie na ekosystemy.

Dlatego w czasopiśmie prymitywistów **"Green Anarchy"** możemy znaleźć argumentację, że podobni im samym ci, "dla których pierwszeństwo mają wartości osobistej autonomii czy dzikiego bytu mają powód, aby zwalczać i odrzucać wszystkie organizacje i społeczeństwa wielkich rozmiarów na podstawie tego, że wymagają one imperializmu, niewolnictwa i hierarchii, niezależnie od celów, do jakich miałyby być wyznaczone". Zwalczają oni kapitalizm, gdyż jest to "obecny dominujący przejaw cywilizacji". Jednakże podkreślają, że to "Cywilizacja, a nie kapitalizm sam w sobie, jest źródłem autorytaryzmu systemu, przymusowej służby i społecznej izolacji. Tak więc atak na kapitalizm, który nie bierze sobie za cel cywilizacji nigdy nie może obalić zinstytucjonalizowanej przemocy, jaka spala społeczeństwo. Próba skolektywizowania przemysłu w celu jego demokratyzacji oznacza niezdolność do przyznania się, że wszystkie organizacje na wielką skalę przyjmują formę i kierunek, które są niezależne od zamiarów ich członków". Prymitywiści przekonują więc, że autentyczni anarchiści muszą zwalczać przemysł i technologię, ponieważ "hierarchiczne instytucje, ekspansja terytorialna i mechanizacja życia - wszystko to jest konieczne dla występowania procesu masowej produkcji i jego administrowania". Ich zdaniem "jedynie małe społeczności samowystarczalnych jednostek mogą współistnieć z innymi istotami, ludzkimi bądź zwierzęcymi, bez narzucania im swojej woli". Takie społeczności posiadałyby zasadnicze cechy wspólnot plemiennych "ponieważ przez ponad 99% historii ludzkości człowiek żył w małych, ustanowionych na zasadzie równości układach rodowych, czerpiąc środki utrzymania bezpośrednio z ziemi" [**Against Mass Society (Przeciwko społeczeństwu masowemu)**].

Chociaż takie społeczności plemienne, żyjące w harmonii z przyrodą i bez hierarchii (lub z niewielką ich ilością) są postrzegane jako źródło inspiracji, prymitywiści z nadzieją oczekują nadejścia (cytując tytuł książki Johna Zerzana) "Przyszłego Człowieka Pierwotnego". Jak wyklada John Moore, "przyszłość przepowiedana przez anarcho-prymitywizm (...) nie miała nigdy żadnego swojego odpowiednika. I chociaż pierwotne kultury dostarczają zapowiedzi przyszłości, a ta przyszłość może pomyślnie przyswoić sobie elementy pochodzące z owych kultur, to świat anarcho-prymitywistyczny prawdopodobnie byłby całkowicie odmienny od poprzednich form anarchii" [Op. Cit.].

Dla prymitywisty inne formy anarchizmu są po prostu samorządnym wyobcowaniem w obrębie w gruncie rzeczy tego samego podstawowego systemu, który musimy znosić obecnie, za wyjątkiem jego najgorszych wybryków. Stąd komentarz Johna Moore'a, że "klasyczny anarchizm" chce "przejąć kontrolę nad cywilizacją, wypracować jej struktury do pewnego stopnia na nowo, i usunąć z niej najgorsze nadużycia i formy ucisku. Jednakże 99% życia w cywilizacji pozostanie niezmienione według tych scenariuszy przyszłości, dokładnie dlatego, że kwestionowane przejawy cywilizacji stanowią minimum (...) całościowe wzorce życiowe nie zmieniają się zbyt wiele". Zatem "z punktu widzenia anarcho-prymitywizmu wszystkie inne formy radykalizmu okazują się reformistyczne, niezależnie od tego, czy ich przedstawiciele uważają siebie za rewolucjonistów, czy też nie" [Op. Cit.].

W odpowiedzi "klasyczni anarchiści" wskazują na trzy sprawy. Po pierwsze, twierdzenie, że "najgorsze nadużycia i formy ucisku" obejmują tylko 1% życia społeczeństwa kapitalistycznego jest zwykłym nonsensem, a co więcej, czymś, z czym obrońca tego ustroju chętnie

by się zgodził. Po drugie, z lektury jakiegokolwiek "klasycznego" tekstu anarchistycznego wynika niezbity fakt, że zapewnienia Moore'a są bezsensowne. Celem "klasycznego" anarchizmu jest radykalne przekształcenie społeczeństwa "do góry nogami", nie zaś majstrowanie przy jego drugorzędnych sprawach. Czy prymitywiści naprawdę myślą, że ludzie, którzy zdobyli się na wysiłek obalenia kapitalizmu chcieliby po prostu kontynuować robienie 99% rzeczy, które robili do tej pory? Oczywiście, że nie. Mówiąc inaczej, nie wystarczy pozbyć się szefa, chociaż jest to niezbędny pierwszy krok! Zaś po trzecie i najważniejsze, argumentacja Moore'a daje nam pewność, że jego wizja dobrego społeczeństwa nigdy nie zostanie osiągnięta bez ludobójstwa na niewyobrażalną skalę.

Zatem, jak można zobaczyć, prymitywizm ma bardzo niewielki związek z tradycyjnym ruchem anarchistycznym i jego ideami. Te dwie wizje po prostu nie zgadzają się ze sobą, a idee tego drugiego są odrzucane jako autorytarne przez prymitywizm. Nic więc dziwnego, że idee prymitywistów i innych anarchistów są trudne do pogodzenia. Równie mało dziwne jest to, że inni anarchiści podają w wątpliwość to, czy prymitywizm jest praktyczny w krótszej perspektywie, a nawet czy jest pożądany w dłuższej. Chociaż zwolennicy prymitywizmu lubią przedstawiać swoją ideę jako najdalej idącą i najradykalniejszą formę anarchizmu, innych anarchistów mało to przekonuje. Uważają oni prymitywizm za ideologię opierającą się na pomieszaniu pojęć, która wciąga swoich zwolenników na absurdalne pozycje i, co więcej, jest kompletnie niepraktyczna. Zgodziliby się oni z Kenem Knabem, mówiącym, że korzeniami prymitywizmu są "fantazje, zawierające tak wiele oczywistych sprzeczności z samymi sobą, że mało potrzebne jest ich krytykowanie we wszystkich szczegółach. Mają one niepewne odniesienia do faktycznych społeczeństw przeszłości i dosłownie żadnych odniesień do obecnych możliwości. Nawet przypuszczając, że życie było lepsze w tej czy innej minionej epoce, **musimy zacząć od tego punktu, w którym jesteśmy teraz.** Nowoczesna technologia tak bardzo przeplata wszystkie dziedziny naszego życia, że nie mogłoby ono zostać gwałtownie pozbacone ciągłości bez spowodowania globalnego chaosu, który zmiotłby z powierzchni ziemi miliardy ludzi" [Op. Cit., s. 79].

Powodem tego jest prosty fakt, że żyjemy w silnie uprzemysłowionym i wewnętrznie powiązonym systemie, w którym większość ludzi nie posiada umiejętności niezbędnych do życia w zbieracko-myśliwskim czy nawet rolniczym społeczeństwie. Ponadto jest skrajnie wątpliwe, czy sześć miliardów ludzi **mogłoby** przeżyć jako myśliwi i zbieracze, nawet gdyby posiadało niezbędne umiejętności. Jak zauważa Brian Morris, "przyszłość, o której nam się mówi, ma być 'prymitywna'. Jak ma zostać to osiągnięte w świecie, który obecnie żywi około sześciu miliardów ludzi (ponieważ dowody wskazują, że zbieracko-myśliwski styl życia może utrzymać jedynie około 1 mieszkańca na kilometr kwadratowy)"?. Prymitywiści typu Zerzana nie udzielają nam odpowiedzi. ["*Anthropology and Anarchism*", ss. 35-41, **Anarchy: A Journal of Desire Armed**, no. 45, s. 38].

Oznacza to, że każdy "prymitywistyczny" bunt ma przed sobą dwa wyjścia. Albo wytworzy on niemal natychmiastową transformację do systemu prymitywistycznego, i w konsekwencji zabije miliardy ludzi głodem, jak również spowoduje rozległe spustoszenia ekologiczne, albo też obejmie długi okres przejściowy, w którym "cywilizacja" z jej przemysłowym dziedzictwem zostanie bezpiecznie rozmontowana, poziom zaludnienia spadnie

w sposób naturalny do odpowiedniej wartości, a ludzie odzyskają niezbędne umiejętności, niezbędne w nowych warunkach egzystencji.

Co jest smutne, pierwsza opcja, mianowicie przeobrażenie niemal z dnia na dzień, jest tym, co - jak się okazuje - zakładają prymitywistyczni pisarze. Na przykład Moore mówi o chwili *"gdy cywilizacja się zawali"* (*"ze swojej własnej woli, na skutek naszych wysiłków lub obydwu tych rzeczy łącznie"*). Oznacza to krańcowo szybki proces, nad którym zwykli śmiertelnicy będą mieli niewielką kontrolę i niewiele do powiedzenia. Zostaje to potwierdzone, gdy pisarz ten mówi o potrzebie *"pozytywnych alternatyw"*, które trzeba budować już teraz, gdyż *"społeczny chaos spowodowany krachem mógłby łatwo zrodzić niepewność psychiczną i próżnię społeczną, w której faszyzm i inne totalitarne dyktatury mogłyby znaleźć żyzną glebę"* [Op. Cit.]. Zapowiedź rewolucji opierającej się na *"krachu"*, *"niepewności"* i *"społecznym chaosie"* nie brzmi jak recepta na pomyślną rewolucję społeczną opierającą się na masowym uczestnictwie i eksperymentach społecznych.

Następnie zaś mamy anty-organizacyjne dogmaty akcentowane przez prymitywizm. Typowym ich wyrazicielem jest Moore, zapewniający, że *"organizacje, według anarcho-prymitywistów, to tylko kanciarstwo, gangi istniejące w celu zdobycia władzy przez daną ideologię"*. Potwierdza on swoje stanowisko, gdy mówi, że prymitywiści opowiadają się za *"zniesieniem wszystkich stosunków władzy łącznie z państwem (...) i wszelkiego rodzaju partii czy organizacji"* [Op. Cit.]. Ale bez organizacji żadne nowoczesne społeczeństwo nie mogłoby funkcjonować. Miałby miejsce całkowity i natychmiastowy krach, który spowodowałby nie tylko masowy głód, lecz także spustoszenie ekologiczne, gdyż przetopieniu uległoby siłownie jądrowe, odpady przemysłowe dałyby przecieki do otaczającego środowiska naturalnego, miasta i miasteczka zanikłyby, a hordy głodujących ludzi walczyłyby o każde warzywo, owoc i zwierzę na wsi. Jest oczywiste, że anty-organizacyjne dogmaty można jedynie pogodzić z ideą niemal natychmiastowego *"krachu"* cywilizacji, nie zaś ze stałym postępowaniem prowadzącym do dalekosiężnego celu. Tak samo chcemy się zapytać: ile *"pozytywnych alternatyw"* mogłoby istnieć bez organizacji?

W obliczu horrorów, jakie podobny *"krach"* pociągnąłby za sobą, ci nieliczni prymitywiści, którzy przemyśleli całą sprawę dogłębnie, kończą zaakceptowaniem potrzeby okresu przejściowego. Jednakże takie postępowanie obnaża sprzeczności w obrębie prymitywizmu. Bo jeśli prymitywizm się zgadza, że istnieje potrzeba okresu przejściowego 'stąd' do 'tam', to siłą rzeczy wyklucza się on z anarchistycznej tradycji. Powód jest prosty. Moore zapewnia, że *"społeczeństwo masowe"* obejmuje *"ludzi pracujących i mieszkających w sztucznych, zautomatyzowanych środowiskach i poddanych różnym formom przymusu i kontroli"* [Op. Cit.]. Jeżeli to jest prawda, to wtedy żaden prymitywistyczny okres przejściowy z definicji nie byłby wolnościowy. A to dlatego, iż oczywistym faktem jest, że populacji ludzkiej nie da się znacząco zmniejszyć za pomocą dobrowolnie przyjmowanych metod w krótkim okresie czasu. Oznacza to, że rolnictwo i większość gałęzi przemysłu będzie musiała dalej funkcjonować przez pewien czas. Podobnie z większymi i mniejszymi miastami, gdyż natychmiastowe i powszechne ich opuszczenie byłoby niemożliwe. Zatem mamy do czynienia z dziedzictwem społeczeństwa przemysłowego, którego nie dałoby się po prostu pozostawić, aby sobie szczerło. Podając tylko jeden oczywisty przykład, pozostawienie siłowni

jądrowych, aby uległy przetopieniu, trudno byłoby uznać za czyn przyjazny środowisku. Ponadto jest wątpliwe, czy rządząca elita akurat odda swoją władzę bez stawiania oporu. W konsekwencji każda rewolucja społeczna będzie musiała bronić się przed próbami ponownego wprowadzenia hierarchii. Nie trzeba powtarzać, że rewolucja, która wystrzeżałaby się wszelkiej organizacji i przemysłu jako nieodrodnie autorytarnych, nie byłaby do takiej obrony zdolna (wymieńmy jeszcze jeden oczywisty przykład: produkowanie niezbędnego sprzętu wojskowego do walki z siłami faszystowskimi generała Franco podczas Rewolucji Hiszpańskiej byłoby niemożliwe, gdyby robotnicy nie wykorzystali swoich zakładów pracy, przestawiając ich produkcję na ten cel).

"Społeczeństwo masowe" jako takie będzie musiało pozostać przez pewien czas po zwycięskiej rewolucji, i trzymając się konsekwentnie stanowiska prymitywistów, opierać się na *"formach przymusu i kontroli"*. Istnieje już ideologia, która głosi potrzebę przejściowego ustroju, opartego na przymusie, kontroli i hierarchii, który pewnego razu zaniknie, przekształcając się w społeczeństwo bezpieczeństwa. Tą ideologią jest marksizm. Zatem wydaje się być gorzką ironią, że "klasycy" anarchiści słuchają samozwańczych anarchistów powtarzających argumenty Engelsa, wytoczone przeciwko Bakuninowi, i to jako argumenty na rzecz "anarchii". (Zobacz omówienie tez Engelsa, że przemysł wyklucza autonomię w sekcji H.4.).

Zatem możemy dostrzec kluczowy problem prymitywizmu. Nie proponuje on żadnych środków służących osiągnięciu jego celów w wolnościowy sposób. Jak streszcza Knabb, *"to, co się zaczyna jako wartościowe zakwestionowanie wiary w naukę i technologię, kończy się jako desperacka i nawet nie zanadto usprawiedliwiona wiara w powrót pradawnego raju, której towarzyszy niezdolność do zaangażowania się w naprawę obecnego systemu w inny niż abstrakcyjny i apokaliptyczny sposób"*. Ażeby tego uniknąć, konieczne jest wzięcie pod uwagę tego, gdzie jesteśmy teraz. A w konsekwencji będziemy musieli *"poważnie się zastanowić nad tym, jak będziemy postępowali ze wszystkimi praktycznymi problemami, które w międzyczasie wprawią nas w zakłopotanie"* [Knabb, *Op. Cit.*, s. 80 i 79]. Co smutne, prymitywistyczna ideologia odrzuca taką możliwość, odrzucając jako nieodrodnie autorytarny punkt wyjścia, od którego powinna się zaczynać każda prawdziwa rewolucja. Ponieważ każdy okres przejściowy prowadzący do prymitywizmu obejmowałby ludzi żyjących i pracujących w *"społeczeństwie masowym"*, prymitywizm przekreśla sam siebie jako kompletnie niepraktyczny.

Zważywszy, że społeczeństwo hierarchiczne zawsze używa niewłaściwie wielu technologii, jest zrozumiałe, że wielu ludzi może postrzegać "technikę" jako główny problem i pragnąć jej końca. Jednakże ci, którzy po prostu mówią o zniesieniu wszystkich form niesprawiedliwości i ucisku z dnia na dzień bez zastanawiania się, jak to osiągnąć, mogą wyglądać na skrajnych radykałów, lecz w rzeczywistości nimi nie są. Faktycznie rzucają kłody pod nogi autentycznym przeobrażeniom społecznym, dając zapewnienia, że żaden ruch masowy nigdy nie będzie dość rewolucyjny, by dać zadość ich krytyce, i że nie ma sensu nawet próbować tworzyć takiego ruchu. Zacytujmy jeszcze raz Kena Knabba:

*"Ci, którzy dumnie głoszą swoją 'totalną opozycję' wobec wszelkiego kompromisu, wszelkiej władzy, wszelkiej organizacji, wszelkiej teorii, wszelkiej technologii, zazwyczaj okazują się nie mieć żadnej rewolucyjnej wizji przyszłości w ogóle – żadnego praktycznego pojęcia, jak obecny system mógł-*



by zostać obalony czy jak mogłoby funkcjonować porewolucyjne społeczeństwo. Niektórzy nawet próbują usprawiedliwiać ten brak, ogłaszając, że zwykła rewolucja nigdy nie może być dość radykalna, by zaspokoić ich wieczną ontologiczną buntowniczość. Takie napuszone słowa wszystko-albo-nic mogą czasowo zaimponować paru widzom, ale ich ostatecznym efektem jest po prostu zblazowanie ludzi” [Op. Cit., ss. 31-32].

Następnie zaś mamy problem środków, sugerowanych jako sposób na osiągnięcie prymitywizmu. Moore przekonuje, że *”świat, którego wizję ma anarcho-prymitywizm jest tego rodzaju, że nie ma dla siebie precedensu w ludzkim doświadczeniu co do stopnia i typów spodziewanej wolności (...) zatem nie może być żadnych ograniczeń form oporu i walki zbrojnej, jakie można rozwijać”* [Op. Cit.]. Nie-prymitywiści odpowiadają, że oznacza to, iż prymitywiści nie wiedzą czego chcą, ani jak to osiągnąć. W równym stopniu podkreślają, że **muszą być** ograniczenia w dziedzinie tego, co uważa się za akceptowalne formy oporu. A to dlatego, że środki kształtują tworzone przez nas cele, a więc autorytarne środki zaowocują tym, że nasze cele też staną się autorytarne. Taktyka nie jest neutralna, zaś popieranie pewnych rodzajów taktyki zdradza autorytarny punkt widzenia.

Można to zauważyć w brytyjskim magazynie **”Green Anarchist”**, będącym częścią skrajnego odłamu *”prymitywizmu”*. Pismo to argumentuje na rzecz powrotu do *”zbieracko-myśliwskich”* form ludzkiego społeczeństwa, zwalczając technikę jako hierarchiczną z samej swej natury. Z powodu przyrodzonej nieatrakcyjności takich *”prymitywistycznych”* idei dla większości ludzi, nie mogłyby być one nigdy zrealizowane przy pomocy metod wolnościowych (tj. poprzez wolny wybór jednostek, które dokonują go swoimi własnymi czynami), a przez to nie mogą być anarchistyczne, gdyż bardzo niewielu ludzi obecnie przyjąłoby dobrowolnie taką sytuację. Prowadzi to do tego, że *”Green Anarchist”* rozwija pewną formę eko-awangardyzmu w celu, używając wyrażenia Rousseau, *”zmuszenia ludzi do bycia wolnymi”*. Logicznym tego skutkiem było poparcie przez to pismo czynów i idei (nieanarchisty) Unabombera i opublikowanie artykułu (*”The Irrationalists”*) przez jednego z ówczesnych dwóch wydawców, stwierdzającego, że *”podkładający bomby w Oklahomie mieli słuszość. Szkoda tylko, że nie wysadzili większej ilości budynków rządowych (...) Sekta, która użyła sarinu w tokijskim metrze, miała słuszość. Szkoda tylko, że jej działacze odpuścili sobie próby z gazem na rok przed atakiem”* [Green Anarchist, no. 51, s. 11]. Obrona tych spostrzeżeń została opublikowana w następnym wydaniu i wynikłej z niego korespondencji na łamach wydawanego w Stanach Zjednoczonych czasopisma **Anarchy: A Journal of Desire Armed** (numery od 48 do 52). Drugi z ówczesnych wydawców pisma **”Green Anarchist”** usprawiedliwiał tam te chore, autorytarne nonsensy jako będące po prostu przykładem *”bezpośredniego oporu”* stawianego *”w warunkach skrajnych represji”*. Co takiego się stało z anarchistyczną zasadą, mówiącą, że cele są kształtowane przez środki? Oznacza ona, że **istnieją** *”ograniczenia”* w dziedzinie taktyki, gdyż niektóre jej rodzaje nie są i nigdy być nie mogą wolnościowe.

Lecz niewielu eko-anarchistów obiera aż tak skrajne stanowisko. Większość *”prymitywistycznych”* anarchistów zamiast być przeciwko technice i cywilizacji jako takiej, wierzy, że (używając wyrażenia Davida Watsona) jest to sprawa *”afirmacji tubylczych sposobów życia”* i przyjęcia o wiele bardziej krytycznego stosunku do spraw takich, jak technologia,

racjonalizm i postęp, niż czyni to ekologia społeczna. Ci właśnie eko-anarchiści odrzucają "dogmatyczny prymitywizm, który twierdzi, że możemy wrócić w jakiś prosty sposób do swoich początkowych korzeni" równie mocno, co ideę "postępu", "usuwając zarówno oświeceniowe, jak też antyoświeceniowe" idee i tradycje. Zdaniem tychże eko-anarchistów, prymitywizm "odzwierciedla nie tylko przelotne spojrzenie na życie przed narodzinami państwa, lecz także uzasadnioną odpowiedź na prawdziwe warunki życia w cywilizacji", a więc powinniśmy szanować i uczyć się z "paleolitycznych i neolitycznych tradycji mądrości" (takich jak te towarzyszące plemionom indiańskim i innym ludom tubylczym). Podczas gdy "nie możemy, i nie chcielibyśmy porzucać świeckich schematów myślenia i doświadczania świata (...) nie możemy ograniczyć doświadczenia życia, i zasadniczych, nieuchronnych pytań **dlaczego żyjemy i jak żyjemy** do kategorii świeckich (...) Ponadto, granica między duchowym a świeckim nie jest taka jasna. Dialektyczne rozumienie tego, że jesteśmy naszą historią potwierdziłoby dodające otuchy uzasadnienie, które szanuje nie tylko ateistycznych rewolucjonistów hiszpańskich, którzy umarli za **el ideal**, ale także religijnych pacyfistycznych więźniów sumienia, tancerzy duchów z plemienia Lakota [odłam Siuksów], taoistycznych pustelników i straconych na mocy kary śmierci sufickich [sufizm to jeden z nurtów duchowości muzułmańskiej] mistyków" [David Watson, **Beyond Bookchin: Preface for a future social ecology (Poza Bookchinem: Przedmowa do przyszłej ekologii społecznej)**, s. 240, s. 103, s. 240 i ss. 66 - 67].

Taki "prymitywistyczny" anarchizm kojarzy się z szeregiem czasopism, w większości wychodzących w Stanach Zjednoczonych, takich jak **Fifth Estate**. Na przykład, w sprawach technologii, ci eko-anarchiści przekonują, że "chociaż rynkowy kapitalizm był iskrą, która rozpałała ogień, i pozostaje w samym środku zespołu przyczyn, jest on jedynie częścią czegoś więcej: wymuszonego przystosowania organicznych ludzkich społeczności do ekonomiczno-narzędziowej cywilizacji i jej masowej techniki, które są nie tylko hierarchiczne i zewnętrzne, ale też coraz bardziej 'komórkowe' i wewnętrzne. Nie ma żadnego sensu układanie rozmaitych elementów tego procesu w mechanistyczną hierarchię pierwszej przyczyny i wtórnych efektów" [David Watson, **Op. Cit.**, ss. 127-8]. Z tego powodu "prymitywistyczni" anarchiści są bardziej krytyczni wobec wszystkich aspektów techniki, włączając w to apele ekologów społecznych o używanie **odpowiednich** technologii, mających zasadnicze znaczenie dla wyzwolenia ludzkości i planety. Jak przekonuje Watson:

"Mówienie o społeczeństwie technologicznym tak naprawdę dotyczy **techniki zrodzonej przez kapitalizm**, która z powrotem rodzi nowe formy kapitału. Myślenie o odmiennej sferze stosunków społecznych, jaka wyznacza tę technologię jest nie tylko ahistoryczne i niedialektyczne, ale też odzwierciedla pewien uproszczony schemat bazy i nadbudowy" [**Op. Cit.**, s. 124].

Zatem sprawa się nie przedstawia tak, że ten, kto **używa** technologii, wyznacza jej skutki, lecz to raczej skutki technologii są określane w dużym stopniu przez społeczeństwo, które ją stwarza. Mówiąc inaczej, wybierana jest taka technologia, która dąży do wymuszenia władzy hierarchicznej na nowo, gdyż to właśnie ci u władzy są tymi, którzy na ogół wybierają, która technologia ma zostać zaprowadzona w społeczeństwie (mówiąc to, trzeba przyznać, że uciskani ludzie mają ten cudowny nawyk zwracania technologii przeciwko możliwym, a zmiany technologiczne i walka społeczna są powiązane nawzajem – zobacz sekcję D.10). Więc nawet użycie odpowiedniej technologii obejmuje więcej niż wybór spośród

szeregu technologii dostępnych pod ręką, gdyż te technologie wywierają oczywiste skutki niezależnie od tego, kto ich używa. Jest to raczej problem krytycznej oceny wszystkich przejawów technologii oraz ich modyfikowania, i, jeśli trzeba, odrzucenia, w celu maksymalizacji wolności osobistej, uwłasnowolnienia i szczęścia. Niewielu społecznych ekologów nie zgodziłoby się jednak z takim podejściem, a różnice są zazwyczaj kwestią kładzenia nacisku niż głębokiego sensu politycznego.

Jednakże niewielu anarchistów daje się przekonać ideologii, która, jak zauważa Brian Morris, odrzuca *"około ośmiu tysięcy ostatnich lat historii ludzkości"* jako nie będące niczym więcej niż tylko źródłem *"tyranii, hierarchicznej kontroli, zautomatyzowanej rutyny pozbawionej jakiegokolwiek spontaniczności. Wszystkie te wytwory twórczej wyobraźni człowieka – rolnictwo, sztuka, filozofia, technika, nauka, życie miejskie, kultura symboliczna – są oceniane negatywnie przez Zorzana – i przypisuje się im jednolite znaczenie"*. I chociaż nie ma powodu, aby oddawać bałwochwalczą cześć postępowi, to jest równie mało powodów, aby natychmiast odrzucać wszelką zmianę i rozwój jako będące formami ucisku. Anarchiści nie są też przekonani *"selektywnym zbieraniem literatury antropologicznej"* przez Zorzana [Morris, **Op. Cit.**, s. 38]. Oprócz tego, takie stanowisko *"zawracania zegara"* jest głęboko błędne, ponieważ chociaż na ogół pierwotne społeczeństwa są bardzo anarchistyczne, to przecież niektóre z tych społeczeństw rozwinęły się w państwowe i własnościowe. Dlatego zakładamy, że przyszłe społeczeństwo anarchistyczne, które w głównej mierze byłoby inspirowane przez społeczeństwa prehistoryczne i pragnęłoby odtworzyć jego kluczowe elementy nie jest właściwą odpowiedzią.

Prymitywizm miesza ze sobą dwa krańcowo różne stanowiska, mianowicie dosłowny powrót do pierwotnych sposobów życia i wykorzystanie przykładów z życia ludzi pierwotnych jako narzędzia krytyki społecznej. Niewielu anarchistów by się nie zgodziło z drugim stanowiskiem, gdyż przyznają oni, że prąd elektryczny nie równa się lepszemu życiu, i że w konsekwencji kultury i społeczeństwa przeszłości mogą zawierać pozytywne (jak również negatywne) dla nich elementy, które można rozpowszechniać, aby zobaczyć, jakie może być autentycznie ludzkie społeczeństwo. Podobnie, gdyby *"prymitywizm"* obejmował po prostu kwestionowanie techniki razem z władzą, niewielu z nas by się z nim nie zgodziło. Jednakże takie sensowne stanowisko w głównej mierze zostaje podciągnięte do ram pierwszego stanowiska, idei mówiącej, że anarchistyczne społeczeństwo będzie dosłownym powrotem do społeczeństwa zbieracko-myśliwskiego. Że tak właśnie jest, można wyczytać z pism prymitywistów. Niektórzy z nich podkreślają, że nie sugerują, iżby epoka kamienia albo myślistwo i zbieractwo były modelem dla ich upragnionego społeczeństwa, niemniej jednak swoją krytyką zdają się wykluczać jakiegokolwiek inne wyjście.

Zatem niewiarygodne zdaje się sugerowanie, że prymitywizm to po prostu krytyka lub pewnego rodzaju *"anarchistyczna spekulacja"* (używając terminu Johna Moore'a). Jeżeli demonizuje się technikę, organizację, *"społeczeństwo masowe"* i *"cywilizację"* jako nieodrodnie autorytarne, to nie można nagle zmieniać zdania i zalecać ich wykorzystania w okresie przejściowym czy nawet w wolnym społeczeństwie. Krytyka jako taka wskazuje na tryb działania i posiadaną wizję wolnego społeczeństwa, a sugerowanie, że jest inaczej, jest po prostu niewiarygodne. W równej mierze, jeśli jako przykłady anarchii wychwala się

bandy rabusiów przeganiające z miejsca na miejsce ogrodnicze społeczności w przeszłości i obecnie, to krytycy są uprawnieni do wyciągnięcia wniosków, że prymitywiści pragną mieć podobny system w przyszłości. Wrażenie to zostaje wzmocnione przez krytykowanie przemysłu, techniki, "społeczeństwa masowego" i rolnictwa.

Do czasu, gdy "prymitywiści" jasno oświadczą, do której z tych dwu form prymitywizmu się przyznają, inni anarchiści nie będą brać ich idei zanadto na poważnie. Zważywszy na to, że nie są w stanie odpowiedzieć na takie podstawowe pytania, jak te o planowany sposób bezpiecznej dezaktywacji przemysłu i o uniknięcie masowego głodu bez pracowniczej kontroli, międzynarodowych powiązań i federacyjnej organizacji, które nawykowo odrzucają z góry jako nowe formy "zarządzania", inni anarchiści nie pokładają wielkich nadziei, że wkrótce na nie odpowiedzą. W ostatecznym rozrachunku, stawiamy czoła temu, że rewolucja zacznie się w społeczeństwie takim, jakie jest. Anarchizm uznaje ten fakt i czyni sugestie co do środków przeobrażenia tegoż społeczeństwa. Prymitywizm odwraca się od takich drobnych problemów i w konsekwencji niewiele może na nie zalecić. I to właśnie z tego powodu większość anarchistów naprawdę przekonuje, że takie formy "prymitywizmu" nie są wcale anarchistyczne, gdyż powrót do społeczeństwa "zbieracko-myśliwskiego" zaowocowałby masowym głodem w niemal wszystkich krajach, gdyż zawaliłaby się infrastruktura społeczna, tak że nieliczni "szczęśliwcy", którzy by przeżyli, mogliby stać się "dzicy" i wolni od takich form tyranii, jak szpitale, książki i elektryczność.

Więcej informacji na temat "prymitywistycznego" anarchizmu można znaleźć w książkach Johna Zerzana **Future Primitive (Przyszły człowiek pierwotny)** oraz Davida Watsona **Beyond Bookchin (Poza Bookchinem)** i **Against the Mega-Machine (Przeciwko megasystemowi)**. Esej Kena Knabba **The Poverty of Primitivism (Nędza prymitywizmu)** stanowi wyśmienitą krytykę prymitywizmu, podobnie jak Briana Olivera Shepparda **Anarchism vs. Primitivism (Anarchizm kontra prymitywizm)**.

## A.4. Jacy są główni myśliciele anarchistyczni?

Chociaż już Gerard Winstanley (*The New Law of Righteousness - Nowa reguła prawości*, 1649) i William Godwin (*Enquiry Concerning Political Justice - Pytanie dotyczące politycznej sprawiedliwości*, 1793) zaczęli rozwijać filozofię anarchizmu w XVII i XVIII wieku, to anarchizm wyłonił się jako spójna teoria z usystematyzowanym, stale rozwijanym programem nie wcześniej niż w II połowie XIX wieku. To dzieło zostało zapoczątkowane przede wszystkim przez czterech ludzi – Niemca, **Maxa Stirnera** (1806-1856), Francuza, **Pierre-Josepha Proudhona** (1809-1865), i dwóch Rosjan, **Michaiła Bakunina** (1814-1876) i **Piotra Kropotkina** (1842-1921). Przyjęli oni idee powszechnie krążące w niektórych grupach pracującej ludności i wyrazili je pisemnie.

Zrodzony w atmosferze niemieckiej filozofii romantycznej anarchizm Stirnera (przedstawiony w książce **Jedyny i jego własność**) stanowił skrajną odmianę indywidualizmu, czy też **egoizmu**, stawiającego wyjątkową jednostkę ponad wszystkim innym – państwem, własnością, prawem, czy obowiązkiem. Jego idee pozostają kamieniem węgielnym anarchizmu. Jest rzeczą charakterystyczną, że wszyscy filozofowie tworzący podwaliny dla systemów totalitarnych, jak Marks i Nietzsche, zdecydowanie odrzucali i potępiali idee Stirnera. Zaatakował on zarówno kapitalizm, jak też i państwowy socjalizm, kładąc podwaliny zarówno pod komunistyczny, jak i indywidualistyczny anarchizm swoją egoistyczną krytyką kapitalizmu i państwa, które go popiera.

W miejsce państwa i kapitalizmu Max Stirner zaleca "związek egoistów", wolne stowarzyszenia wyjątkowych jednostek, które współpracują ze sobą jako równe w celu maksymalizacji swojej wolności i zaspokojenia swych pragnień (włącznie z emocjonalnymi potrzebami solidarności, albo "obcowania" według nazewnictwa Stirnera). Taki związek miałby być niehierarchiczny, ponieważ Stirner dziwi się, czy "stowarzyszenie, w którym większość członków pozwala na uciszanie siebie w sprawach swych najbardziej naturalnych i najoczywistszych interesów, naprawdę jest stowarzyszeniem egoistów? Czy mogą naprawdę być 'egoistami' ci, którzy tak się ze sobą związali, że jeden jest niewolnikiem bądź sługą drugiego?" [**No Gods, No Masters (Bez boga i pana)**, t.1, s. 24].

Indywidualizm z definicji nie obejmuje żadnego konkretnego programu zmiany społecznych uwarunkowań. Próbę jego stworzenia podjął Pierre-Joseph Proudhon, pierwszy, który otwarcie nazwał siebie anarchistą. Jego teorie **mutualizmu**, **federalizmu**, **samorządności** pracowniczej i **stowarzyszenia się** wywarły głęboki wpływ na rozwój anarchizmu jako ruchu masowego i wyraźnie odpowiedziały na pytanie, jak anarchistyczny świat mógł-

by funkcjonować i być koordynowany. Nie ma najmniejszej przesady w stwierdzeniu, że dzieło Proudhona wyznaczyło fundamentalną istotę anarchizmu jako ruchu i zasobu idei skierowanego jednocześnie przeciwko państwu i przeciwko kapitalizmowi. Bakunin, Kropotkin i Tucker - każdy z tych trzech myślicieli stwierdzał, że czerpie inspirację z jego dzieł i że stanowią one bezpośrednie źródło zarówno indywidualistycznego, jak i społecznego anarchizmu. Każdy z tych nurtów kładł nacisk na inne aspekty mutualizmu (na przykład społeczni anarchiści podkreślają rolę stowarzyszania się w jego ideach, natomiast anarcho-indywidualiści rolę niekapitalistycznego rynku). Główne dzieła Proudhona obejmują **Co to jest własność, System ekonomicznych sprzeczności, Zasadę federacji i Polityczną pojętność klas pracujących**. Najbardziej szczegółowe omówienie tego, jak mógłby wyglądać mutualizm można znaleźć w jego pracy **Ogólna idea rewolucji**. Idee Proudhona wywarły silny wpływ zarówno na francuski ruch robotniczy, jak i na Komunę Paryską 1871 roku.

Zostały one rozbudowane przez Michaiła Bakunina, który skromnie napomknął, że jego własne pomysły to po prostu idee Proudhona *"szerzej rozwinięte i doprowadzone do (...) [swych] ostatecznych konsekwencji"* [**Michael Bakunin: Selected Writings (Pisma wybrane)**, s. 198]. Jednakże twierdząc tak Bakunin nie oddaje należnej sprawiedliwości swojej własnej roli w rozwijaniu anarchizmu. A to dlatego, że jest to centralna postać w rozwoju działalności i idei nowoczesnego anarchizmu. Podkreślał on rolę **kolektywizmu**, masowego powstania zbrojnego, **rewolucji** i zaangażowania się w bojowy **ruch robotniczy** jako środków prowadzących do powstania wolnego, bezklasowego społeczeństwa. Ponadto stanowczo odrzucał seksizm Proudhona i dodał patriariat do listy form zła społecznego, zwalczanych przez anarchizm. Uwypuklał także społeczną naturę ludzkości i indywidualności, odrzucając abstrakcyjny indywidualizm liberalizmu jako zaprzeczenie wolności. Idee Bakunina stały się dominujące w XX wieku wśród znacznej części radykalnego ruchu robotniczego. Dużo z jego koncepcji przedstawia się prawie identycznie z tym, co później zostało nazwane syndykalizmem czy też anarcho-syndykalizmem. Bakunin wywarł wpływ na wiele ruchów związkowych - zwłaszcza w Hiszpanii, gdzie w 1936 roku miała miejsce największa anarchistyczna rewolucja społeczna. Jego dzieła obejmują takie pozycje, jak **Ustrój państwowy i anarchia** (jedyna książka), **Bóg i państwo, Komuna Paryska a idea państwa**, i wiele innych. **Bakunin on Anarchism (Bakunin o anarchizmie)**, książka wydana przez Sama Dolgoffa to znakomity zbiór jego głównych pism. Książka Briana Morrisa **Bakunin: The Philosophy of Freedom (Bakunin - filozofia wolności)** to znakomite wprowadzenie do życia i idei tego wybitnego Rosjanina.

Piotr Kropotkin, naukowiec z dużym doświadczeniem w prowadzeniu badań, wypracował szczegółową i wyrafinowaną anarchistyczną analizę nowoczesnych warunków życia połączoną z dokładnym opisem przyszłego społeczeństwa - **anarchokomunizm** - który pozostaje teorią o najszerzym poparciu wśród anarchistów. Uznał **wzajemną pomoc** za najlepszy środek, przy pomocy którego jednostki mogą rozwijać się i wzrastać, wskazując, że konkurencja w **obrębie** ludzkości (i innych gatunków) często nie jest wcale najlepszym rozwiązaniem dla jej uczestników. Podobnie jak Bakunin, podkreślał znaczenie bezpośredniej walki klasowej o charakterze ekonomicznym i uczestnictwa anarchistów we wszystkich ruchach ludowych, szczególnie zaś w ruchu związków zawodowych. Przyjmując od

Proudhona i Bakunina ideę **komuny**, uogólnił ich spostrzeżenia w postaci wizji funkcjonowania społecznego, ekonomicznego i osobistego życia w wolnym społeczeństwie. Dążył do tego, by dać anarchizmowi *"podstawy naukowe poprzez studia nad tendencjami, które są oczywiste w społeczeństwie już teraz i mogą wskazywać kierunek jego przyszłej ewolucji"* w kierunku anarchii, podczas gdy równocześnie nakłaniał anarchistów do *"lansowania swoich idei bezpośrednio wśród organizacji pracowniczych i do sugerowania tym związkom bezpośredniej walki przeciwko kapitałowi, bez pokładania wiary w ustawodawstwo parlamentarne"* [**Anarchism**, s. 298 i 287]. Podobnie jak Bakunin, był rewolucjonistą i tak jak w przypadku Bakunina, idee Kropotkina inspirowały walczących o wolność na całej planecie. Jego główne dzieła obejmowały **Pomoc wzajemną, Zdobycie chleba, Pola, fabryki i warsztaty, Nowoczesną naukę a anarchizm, Działaj dla siebie samego, pracę Państwo: jego rola historyczna, Wyznania zbuntowanego** i wiele innych. Zbiór jego rewolucyjnych broszur jest dostępny pod tytułem **Wspomnienia rewolucjonisty**. Jego lektura ma zasadnicze znaczenie dla każdego zainteresowanego jego ideami.

Różne teorie proponowane przez tych "założycieli anarchizmu" jednakże wcale nie wykluczają się nawzajem: są one powiązane ze sobą na wiele sposobów, i do pewnego stopnia dotyczą różnych poziomów życia społecznego. Indywidualizm wiąże się ściśle z prowadzeniem naszego życia prywatnego: tylko przez uznanie wyjątkowości i wolności innych i wiązanie się z nimi możemy ochronić i zmaksymalizować swoją własną wyjątkowość i wolność; mutualizm wiąże się z naszymi ogólnymi stosunkami z innymi ludźmi: pracując razem ze wzajemnością i współpracując zapewniamy sobie, że nie będziemy pracować dla innych. Produkcja w anarchizmie byłaby kolektywistyczna, a ludzie pracowaliby dla swego własnego i wspólnego dobra. Natomiast w szerszym świecie politycznym i społecznym decyzje byłyby uzyskiwane komunalnie.

Powinno się też podkreślić, że szkoły myśli anarchistycznej **nie zostały** nazwane od nazwisk pojedynczych osób. Zatem anarchiści **nie są** *"bakunistami"*, *"proudhonistami"*, czy *"kropotkinistami"* (żeby wymienić tylko trzy możliwości). Anarchiści, cytując Malatestę, *"podążają za ideami, a nie za osobami, i buntują się przeciwko temu nawykowi ucieleśniania jakiejś zasady w jakimś człowieku"*. Nie powstrzymało go to jednak przed nazwaniem Bakunina *"naszym wielkim mistrzem i inspiracją"* [**Errico Malatesta: Life and Ideas (Życie i idee)**, s. 199 i 209]. Tak samo - nie wszystko, co zostało napisane przez sławnego myśliciela anarchistycznego staje się automatycznie wolnościowe. Na przykład Bakunin stał się anarchistą dopiero na dziesięć lat przed swoją śmiercią (co nie powstrzymuje marksistów przed wykorzystywaniem jego przedanarchistycznych dni do atakowania anarchizmu!). Proudhon odwrócił się od anarchizmu w latach pięćdziesiątych XIX wieku, a potem, tuż przed swoją śmiercią w 1865 roku, powrócił na pozycje bardziej (jeśli nie ściśle) anarchistyczne. Podobnie argumentacja Kropotkina czy Tuckera na rzecz poparcia aliantów podczas pierwszej wojny światowej nie miała niczego wspólnego z anarchizmem. Zatem mówienie na przykład, że anarchizm jest błędny, ponieważ Proudhon był seksistowską świnią, nie przekonuje anarchistów. Nikt na przykład nie odrzuciłby demokracji z tego powodu, że opinie Rousseau na temat kobiet były równie seksistowskie, co Proudhona. Podobnie jak w przypadku każdej innej rzeczy, nowocześni anarchiści analizują pisma swoich poprzedników po to,

żeby czerpać z nich inspirację, a nie traktować jako dogmaty. W konsekwencji odrzucamy nie-wolnościowe idee "sławnych" anarchistów, chociaż trzymamy się tego, co stanowiło ich pozytywny wkład do rozwoju anarchistycznej teorii. Przykro nam, że musieliśmy opracować ten punkt, ale znaczna część marksistowskiego "krytycyzmu" wobec anarchizmu w głównej mierze obejmuje pokazywanie negatywnych aspektów działalności zmarłych myślicieli anarchistycznych i najlepiej jest po prostu otwarcie stwierdzić oczywistą głupotę takiego podejścia.

Anarchistyczne idee oczywiście nie zatrzymały się w rozwoju wraz ze śmiercią Kropotkina, ani też nie są one wytworem tylko czterech ludzi. Z samej swej natury bowiem anarchizm jest stale ewoluującą teorią, rozwijaną przez wielu różnych myślicieli i działaczy. Na przykład Bakunin i Kropotkin za swojego życia czerpali różne elementy swoich idei z dorobku innych wolnościowych aktywistów. I tak Bakunin włączył do swojej myśli praktyczną działalność zwolenników Proudhona we francuskim ruchu robotniczym w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Kropotkin, chociaż jego nazwisko najbardziej kojarzy się z rozwojem teorii anarchokomunizmu, był po prostu najślawniejszym wyrazicielem idei, które rozwijały się po śmierci Bakunina w wolnościowym skrzydle Pierwszej Międzynarodówki oraz w okresie zanim został on anarchistą. Dlatego anarchizm jest wytworem dziesiątek tysięcy myślicieli i aktywistów z całego świata, z których każdy kształtował i rozwijał anarchistyczną teorię, aby dać zadość swoim potrzebom jako uczestnika powszechnego ruchu na rzecz przemiany społecznej. Spośród innych licznych anarchistów, których można by tu wymienić, wymienimy tylko kilku.

Stirner nie jest jedynym sławnym anarchistą pochodzącym z Niemiec. Kraj ten wydał też znaczną ilość oryginalnych myślicieli anarchistycznych. Gustav Landauer został wydany z marksistowskiej Socjaldemokratycznej Partii Niemiec za swoje radykalne poglądy i wkrótce potem określił się jako anarchista. Jego zdaniem anarchia to "wyraz wyzwolenia człowieka od bożków państwa, kościoła i kapitału". Zwalczał "państwowy socjalizm, odgórne zrównywanie, biurokrację" na rzecz "wolnego stowarzyszenia i jednoczenia się, nieobecności władzy". Jego idee były połączeniem idei Proudhona i Kropotkina. W rozwoju samorządnych społeczności i spółdzielni widział sposób na zmianę społeczeństwa. Najbardziej znany jest ze swego spostrzeżenia, że "państwo jest uwarunkowaniem, pewnym zespołem związków między ludźmi, trybem ich zachowania w stosunku do siebie nawzajem; możemy je zniszczyć zawierając inne związki, zachowując się odmiennie w stosunku do siebie nawzajem" [cytat podany przez Petera Marshalla, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 410 i 411]. Landauer był czołowym uczestnikiem rewolucji monachijskiej 1919 roku i został zamordowany po jej stłumieniu przez państwo niemieckie. Książka **For Socialism (Za socjalizmem)** stanowi znakomite streszczenie jego głównych idei.

Do innych znaczących niemieckich anarchistów możemy zaliczyć Johanna Mosta, początkowo marksistę wybranego na członka Reichstagu. Dostrzegł on bezowocność głosowania i został anarchistą po tym, jak wygnano go z kraju za pisanie przeciwko cesarzowi i duchowieństwu. Odgrywał ważną rolę w amerykańskim ruchu anarchistycznym, przez pewien czas pracując razem z Emmą Goldman. Będąc bardziej propagandzistą niż wielkim myślicielem, swoim rewolucyjnym przesłaniem inspirował mnóstwo ludzi do stania



się anarchistami. Następnie mamy Rudolfa Rockera, introliigatora z zawodu, który odgrywał ważną rolę w żydowskim ruchu robotniczym w East End, proletariackiej części Londynu. Zdefiniował on anarcho-syndykalizm w pracy **Wstęp do Anarcho-Syndykalizmu**, jak również analizował rosyjską rewolucję w artykułach takich jak **Anarchism and Sovietism**, bronił też rewolucji hiszpańskiej w broszurach, takich jak **The Tragedy of Spain (Tragedia Hiszpanii)**. Jego **Nationalism and Culture (Nacjonalizm a kultura)** stanowi analizę badawczą ludzkiej kultury na przestrzeni wieków, wraz z analizą zarówno myślicieli politycznych, jak i polityki władz. Dokonuje rozbioru nacjonalizmu na czynniki pierwsze i objaśnia, dlaczego naród nie jest przyczyną, lecz skutkiem istnienia państwa, jak również wypiera się nauki o rasie jako będącej nonsensem.

W Stanach Zjednoczonych dwojgiem wiodących anarchistycznych myślicieli i działaczy byli Emma Goldman i Alexander Berkman. Goldman połączyła egoizm Stirnera z komunizmem Kropotkina w namiętną i skuteczną teorię, zawierającą to, co najlepsze z obojga. Umieściła także anarchizm w sercu teorii i działalności feministycznej (zobacz **Anarchism and Other Essays (Anarchizm i inne eseje)** i zbiór esejów, artykułów i przemówień zatytułowany **Red Emma Speaks - Mówi czerwona Emma**). Alexander Berkman, towarzysz życia Emmy, stworzył klasyczne wprowadzenie do anarchistycznych idei zatytułowane **Co to jest komunistyczny anarchizm?** (znane także jako **ABC anarchizmu**). Podobnie jak Goldman, popierał zaangażowanie anarchistów w ruch robotniczym, był płodnym pisarzem i mówcą (książka **Life of An Anarchist (Życie anarchisty)** stanowi wysmienity wybór jego najlepszych artykułów, książek i broszur). W grudniu 1919 roku oboje zostali wypędzeni przez amerykański rząd do Rosji po tym, jak rewolucja październikowa wywarła radykalizujący wpływ na sporą część ludności Ameryki. Stało się tak, gdyż zostali uznani za zbyt niebezpiecznych na to, aby pozwalać im na pozostawanie na ziemi wolnych. Bolszewiccy władcy byli bardzo szczęśliwi, gdy ujrzeli powrót do ich kraju dwojga autentycznych rewolucjonistów, pozostających wiernymi swoim zasadom. Dokładnie dwa lata później ich paszporty pozwoliły im na opuszczenie Rosji. Dokonana przez bolszewików rzeź powstania kronsztadzkiego w marcu 1921 roku, już po zakończeniu wojny domowej, ostatecznie ich przekonała, że bolszewicka dyktatura oznacza śmierć rewolucji w tym kraju. Po wydostaniu się z Rosji Berkman napisał liczne artykuły o losie rewolucji (między innymi **The Russian Tragedy (Rosyjską tragedię)** i **The Kronstadt Rebellion - Bunt kronsztadzki**), jak również opublikował swoje dzienniki w formie książkowej jako **The Bolshevik Myth (Mit bolszewicki)**. Goldman wydała swoją klasyczną pracę **My Disillusionment in Russia (Moje rozczarowanie Rosją)**, a także opublikowała swoją sławną autobiografię **Living My Life (Moje życie)**. Znalazła też czas na zbijanie kłamstw Trockiego o buncie kronsztadzkim w pracy **Trotsky Protests Too Much (Trocki za dużo protestuje)**.

Obok Berkmana i Goldman Stany Zjednoczone wydały też innych znaczących działaczy i myślicieli. Voltairine de Cleyre odgrywała ważną rolę w amerykańskim ruchu anarchistycznym, wzbogacając zarówno amerykańską, jak i międzynarodową teorię anarchizmu swoimi artykułami, wierszami i przemówieniami. Jej spuścizna obejmuje takie klasyczne prace, jak **Anarchism and American Traditions (Anarchizm a amerykańskie trady-**

cje) i **Direct Action (Akcja bezpośrednia)**. Książka **Anarchy! An Anthology of Emma Goldman's Mother Earth** zawiera dobry wybór jej pism, a także innych anarchistów działających w tamtych czasach. Ciekawy jest też zbiór przemówień, jakie de Cleyre wygłosiła w celu napiętnowania dokonanego przez państwo morderstwa męczenników z Chicago w 1886 roku (patrz **the First Mayday: The Haymarket Speeches 1895 - 1910**). Każdego roku w dniu 11 listopada, dopóki choroba jej tego nie uniemożliwiła, przemawiała na cześć ich pamięci. Zainteresowanym ideami tegoż poprzedniego pokolenia anarchistów, reprezentowanego przez męczenników z Chicago, należy gorąco polecić książkę Alberta Parsonsa **Anarchism: Its Philosophy and Scientific Basis (Anarchizm - filozofia i podstawy naukowe)**.

Przenosząc się do innych zakątków kontynentu amerykańskiego, Ricardo Flores Magon pomógł położyć podstawy pod rewolucję meksykańską 1910 roku zakładając w 1905 r. (nazwaną tak dla niepoznaki) **Meksykańską Partię Liberalną**, która zorganizowała dwa nieudane powstania przeciwko dyktaturze Diaza w 1906 i 1908 r. Przy pomocy swojej gazety **Tierra y Libertad ("Ziemia i Wolność")** wywarł wpływ na rozwój ruchu robotniczego, jak również na chłopską armię Emiliano Zapaty. Nieustannie podkreślał potrzebę przekształcenia rewolucji meksykańskiej w rewolucję **społeczną**, która *"da ziemię ludowi"*, jak również *"posiadanie fabryk, kopalń itp."*. Mówiąc o zapatystowskiej armii brat Ricarda, Enrique, zauważa, że jest ona *"w mniejszym czy większym stopniu nastawiona na anarchizm"* i można z nią działać wspólnie, ponieważ obydwie siły to *"zwolennicy akcji bezpośrednich"* oraz *"działające w doskonale rewolucyjny sposób. Ścigają bogatych, władze i duchowieństwo"* i *"spalili na popiół akty własności prywatnej, jak również oficjalne nadania"*, a także *"powywracali ogrodzenia oznaczające prywatne majątki"*. Zatem anarchiści *"propagują swoje zasady"*, podczas gdy zapatyści *"wprowadzili je w życie"* [cytat z Davida Poole'a, **Land and Liberty (Ziemia i wolność)**, s. 17 i 25]. Ricardo umarł jako więzień polityczny w amerykańskim więzieniu, i, jak na ironię, jest uznawany za bohatera rewolucji przez państwo meksykańskie.

Włochy, ze swoim silnym i dynamicznym ruchem anarchistycznym, wydały niektórych spośród najlepszych pisarzy anarchistycznych. Errico Malatesta spędził ponad pięćdziesiąt lat walcząc o anarchizm na całym świecie, a jego pisma należą do najlepszych w całej teorii anarchistycznej. Dla zainteresowanych jego praktycznymi, inspirującymi ideami nie może być nic lepszego niż jego krótka broszurka **Anarchia**. Zbiory jego artykułów można znaleźć w **The Anarchist Revolution** oraz **Errico Malatesta: His Life and Ideas (Życie i idee)**, obydwu wydanych przez Vernon Richards. Jego dialog **Fra Contadini: A Dialogue on Anarchy** został przetłumaczony na wiele języków. Gdy rewolucja, o którą Malatesta walczył przez całe życie, zdawała się prawdopodobna we Włoszech 1920 roku, wydrukowano ponad 100 tysięcy kopii tego dialogu. W tym czasie Malatesta wydawał **Umanita Nova** (pierwszą włoską codzienną gazetę anarchistyczną, która szybko osiągnęła nakład 50 000 egzemplarzy), a także pisał program dla **Unione Anarchica Italiana**, ogólnokrajowej organizacji anarchistycznej, liczącej sobie jakieś 20 tysięcy członków. Za swoją działalność podczas okupacji fabryk został aresztowany w wieku 67 lat wraz z osiemdziesięcioma innymi działaczami anarchistycznymi. Do innych włoskich anarchistów, którzy zdobyli sławę zaliczyć można przyjaciela Malatesty, Luigiiego Fabbriego (niestety niewiele z jego prac

zostało przetłumaczonych na inne języki. Najbardziej znane to **Bourgeois Influences on Anarchism (Wpływy burżuazyjne w anarchizmie)** oraz **Anarchy and 'Scientific' Communism - Anarchia a komunizm "naukowy"**). Luigi Galleani był zwolennikiem bardzo silnego, przeciwnego organizacji anarchokomunizmu, głoszącego, że *"Komunizm to po prostu ekonomiczne podstawy, dzięki którym jednostka ma szansę kierować samą sobą i spełniać swoje funkcje"* [**The End of Anarchism? (Koniec anarchizmu?)**]. Camillo Berneri, zanim został zamordowany przez komunistów podczas Rewolucji Hiszpańskiej, kontynuował piękną włoską tradycję krytycznego, praktycznego anarchizmu. Jego studium federalistycznych idei Kropotkina stanowi klasykę (**Peter Kropotkin: His Federalist Ideas**). Jego córka Marie-Louise Berneri przed swoją przedwczesną tragiczną śmiercią wniosła znaczny wkład do brytyjskiej prasy anarchistycznej (przeczytajcie jej prace **Neither East Nor West: Selected Writings 1939-48 (Ani Wschód, ani Zachód - pisma wybrane 1939-48)** i **Journey Through Utopia - Podróż przez utopię**).

W Japonii w okresie międzywojennym Hatta Shuzo nadał anarchokomunizmowi Kropotkina nowy kierunek. Stworzył konkretną alternatywę dla kraju głównie chłopskiego, nazywając ją "prawdziwym anarchizmem". Tysiące jego towarzyszy działało w obrębie tego nurtu. Chociaż odrzucali oni pewne aspekty syndykalizmu, organizowali robotników w związkach zawodowych, jak również pracowali wśród chłopstwa, ponieważ *"założenie podwalin pod budowę nowego społeczeństwa, za którym tęsknimy, nie jest niczym innym niż obudzeniem rolników pracujących na dzierżawach", którzy "składają się na większość ludności"*. Ich nowe społeczeństwo miało opierać się na zdecentralizowanych komunach łączących w sobie przemysł i rolnictwo, ponieważ jak to wyłożył jeden z towarzyszy Hatty, *"wieś przestanie być zwykłą komunistyczną osadą rolniczą i stanie się spółdzielczym społeczeństwem, będącym połączeniem rolnictwa i przemysłu"*. Hatta odrzucał tęsknoty za powrotem do idealnej przeszłości, stwierdzając, że anarchiści znajdują się *"w całkowitej opozycji do zwolenników średniowiecza. Pragniemy wykorzystywać maszyny jako środki produkcji i, zaprawdę, mamy nadzieję na wynalezienie jeszcze bardziej pomysłowych maszyn"* [cytat podany przez Johna Crumpa, **Hatta Shuzo and Pure Anarchism in Interwar Japan (Hatta Shuzo i czysty anarchizm w międzywojennej Japonii)**, s. 122-3 i 144].

Jeżeli chodzi natomiast o anarchizm indywidualistyczny, to niekwestionowanym "papieżem" był Benjamin Tucker. W swojej pracy **Zamiast książki** Tucker wykorzystał swoją inteligencję i rozum, ażeby zaatakować wszystkich, których uważał za wrogów wolności (w większości kapitalistów, ale również kilku społecznych anarchistów! Na przykład Tucker wyklął Kropotkina i innych anarcho-komunistów jako nie-anarchistów. Kropotkin nie odwdzieczył mu się tym samym). Tucker tworzył w oparciu o spuściznę takich wybitnych myślicieli, jak Josiah Warren, Lysander Spooner, Stephen Pearl Andrews i William B. Greene, którzy dostosowali mutualizm Proudhona do warunków przedkapitalistycznej Ameryki (o szczegółach przeczytaj w pracy Rudolfa Rockera **Pioneers of American Freedom - Pionierzy amerykańskiej wolności**). Broniąc robotnika, rzemieślnika i drobnego farmera przed zamiarami państwa zbudowania kapitalizmu za pomocą państwowej interwencji, Tucker przekonywał, że kapitalistyczny wyzysk zostałby zniesiony przez stworzenie całkowicie wolnego, niekapitalistycznego rynku, na którym cztery monopole państwowe, wykorzy-

stywane do stworzenia kapitalizmu, zostałyby rozbite za pomocą bankowości wzajemnej pomocy i praw "zajmowania i wykorzystywania" ziemi i zasobów. Sytuując się zdecydowanie w obozie socjalistycznym, przyznawał (podobnie jak Proudhon), że wszelkie dochody nie pochodzące z pracy są kradzieżą, a więc zwalczał zyski, czynsze i odsetki. Przetłumaczył dzieła Proudhona - **Co to jest własność (What is Property)** i **System ekonomicznych sprzeczności (System of Economical Contradictions)**, jak również **Boga i państwo (God and the State)** Bakunina. Rodak Tuckera, Joseph Labadie, był aktywnym działaczem związków zawodowych, jak również redaktorem gazety Tuckera, **Liberty**. Jego syn, Lawrence Labadie, niósł anarchoindywidualistyczną pochodnię po śmierci Tuckera, wierząc, że "owa swoboda na wszystkich drogach życia jest najlepszym z możliwych środków doprowadzenia rasy ludzkiej do szczęśliwszego bytu".

Bez wątpienia Rosjanin Lew Tołstoj to najsłynniejszy pisarz związany z religijnym anarchizmem. Wywarł on też największy wpływ na rozpowszechnianie idei duchowych i pacyfistycznych towarzyszących tej tendencji. Oddziaływał na tak wybitnych ludzi jak Gandhi i **Grupa Robotników Katolickich** wokół Dorothy Day. Tołstoj prezentował radykalną interpretację chrześcijaństwa, która uwypuklała osobistą odpowiedzialność i wolność ponad bezmyślnym autorytaryzmem i hierarchią, tak bardzo cechującymi główny nurt chrześcijaństwa. Prace Tołstoja, podobnie jak innego radykalnego wolnościowego chrześcijanina Williama Blake'a, pobudziły wielu chrześcijan do dostrzeżenia wolnościowej wizji w przesłaniu Jezusa, która została przesłonięta przez głównonurtowe kościoły. Dlatego chrześcijański anarchizm utrzymuje, wraz z Tołstojem, że "Chrześcijaństwo w prawdziwym znaczeniu tego słowa kładzie kres rządowi" (zobacz na przykład **Królestwo Boże znajduje się w tobie** Tołstoja oraz **William Blake: Visionary Anarchist (William Blake - wizjonerski anarchista)** Petera Marshalla).

W nowszych czasach Noam Chomsky (w takich pracach, jak **Deterring Democracy (Hamowanie demokracji)**, **Necessary Illusions (Niezbędne złudzenia)**, **World Orders, Old and New (O starym i nowym porządku świata)**, **Rogue States (Państwa łajdackie)**, **Hegemony or Survival (Hegemonia czy przetrwanie)** i wiele innych) i Murray Bookchin (między innymi **Post-Scarcity Anarchism (Anarchizm ery dobrobytu)**, **The Ecology of Freedom (Ekologia wolności)**, **Towards an Ecological Society (Ku społeczeństwu ekologicznemu)** i **Remaking Society - Kształtowanie społeczeństwa na nowo**) utrzymują ruch społecznych anarchistów jako przodowników teorii i analizy politycznej. Dzieło Bookchina postawiło anarchizm w centrum myśli Zielonych i jest ciągłym zagrożeniem dla tych, którzy życzą sobie mistyfikacji lub skorumpowania ruchu dążącego do stworzenia ekologicznego społeczeństwa. Wypisy **The Murray Bookchin Reader** zawierają reprezentatywny wybór jego pism. Najsławniejszymi pracami Chomsky'ego są znakomicie udokumentowane krytyczne artykuły o amerykańskim imperializmie oraz o funkcjonowaniu środków masowego przekazu, ale pisał on także obszernie o anarchistycznej tradycji i jej ideach. Najbardziej znane z tego dorobku są "Uwagi o anarchizmie" ("Notes on Anarchism") w książce **For Reasons of State** i obrona anarchistycznej rewolucji społecznej przed burżuazyjnymi historykami w pracy "Objectivity and Liberal Scholarship" ("Obiektywizm a liberalni uczeni") będącej częścią książki **American Power and the New Mandarins (Amerykańska potęga**

i nowi mandaryni). Jego bardziej otwarcie anarchistyczne eseje można znaleźć w **Radical Priorities (Radykalnych priorytetach)** i **Language and Politics (Języku i polityce)**. **Understanding Power** i **The Chomsky Reader** to znakomite wprowadzenia do jego myśli.

Wielka Brytania również może się poszczycić szeregiem ważnych anarchistycznych myślicieli. Herbert Read (prawdopodobnie jedyny anarchista, jaki kiedykolwiek zgodził się na nadanie mu tytułu lorda!) napisał kilkanaście prac na temat anarchistycznej filozofii i teorii (zobacz kompilację jego esejów w **Anarchy and Order**). Jego anarchizm wypływał bezpośrednio z trosk estetycznych. Był zagorzałym pacyfistą. Poza wniesieniem świeżego spojrzenia i nowej ekspresji do tradycyjnych tematów anarchizmu, wnosił regularny wkład do anarchistycznej prasy (zobacz zbiór jego artykułów **A One Man Manifesto and other writings from Freedom Press**). Innym pacyfistycznym anarchistą był Alex Comfort. Poza napisaniem **Joy of Sex (Radości seksu)** Comfort był aktywnym pacyfistą i anarchistą. Pisał w szczególności o pacyfizmie, psychiatrii i polityce seksualnej z wolnościowej perspektywy. Jego najsłynniejszą anarchistyczną książką jest **Authority and Delinquency (Władza a przestępczość)**. Zbiór jego anarchistycznych broszur i artykułów został opublikowany pod tytułem **Writings against Power and Death (Pisma przeciwko władzy i śmierci)**.

Jednakże najsłynniejszym i najbardziej wpływowym brytyjskim anarchistą jest bez wątpienia Colin Ward. Został on anarchistą gdy stacjonował w Glasgow podczas drugiej wojny światowej i natrafił tam na lokalną grupę anarchistyczną. Odkąd stał się anarchistą obszernie pisał do anarchistycznej prasy. Będąc wydawcą pisma **Freedom** wydawał również wpływowy miesięcznik **Anarchy** w latach sześćdziesiątych (zbiór artykułów wybranych przez samego Warda można znaleźć w książce **A Decade of Anarchy**). Ale jego najsłynniejszą książką jest **Anarchy in Action (Anarchia w działaniu)**, w której uaktualnił **Pomoc wzajemną** Kropotkina odsłaniając i dokumentując anarchistyczną naturę życia codziennego nawet w kapitalizmie. Jego obszernie pisma o mieszkalnictwie podkreślają znaczenie zbiorowej samopomocy i społecznego zarządzania zasobami mieszkaniowymi przeciwko bliźniaczym rodzajom zła, prywatyzacji i nacjonalizacji (zobacz na przykład jego książki **Talking Houses** i **Housing: An Anarchist Approach**). Rzucał też swoim anarchistycznym okiem na liczne inne sprawy, w tym wykorzystywanie wody (**Reflected in Water: A Crisis of Social Responsibility**), transport (**Freedom to go: after the motor age**) i państwo opiekuńcze (**Social Policy: an anarchist response**). **Talking Anarchy** daje nam znakomity przegląd zarówno jego idei, jak i życia. Na koniec musimy wymienić Alberta Meltzera i Nicolasa Waltera. Obaj wnieśli znaczny wkład do anarchistycznej prasy, a także napisali dwa powszechnie znane krótkie wprowadzenia do anarchizmu (odpowiednio **Anarchism: Arguments for and against (Anarchizm - argumenty za i przeciw)** i **About Anarchism - O anarchizmie**)

Moglibyśmy kontynuować; istnieje dużo więcej autorów, których mogliśmy wymienić. Ale poza tym wszystkim, są tysiące "zwyčajnych" anarchistycznych bojowników, którzy nigdy nie pisali książek, ale których zdrowy rozsądek i aktywność ośmiela ducha buntu w społeczeństwie i pomaga budować nowy świat w skorupie starego. Jak zauważył Kropotkin,

"anarchizm rozpoczął się **wśród ludu**, i zachowa swoją żywotność i siłę twórczą tylko tak długo, jak pozostanie ruchem ludu" [Anarchism, s. 146].

Tak więc żywimy nadzieję, że to skupienie naszej uwagi na anarchistycznych myślicielach nie zostanie odebrane jako znak, że istnieje jakiegoś rodzaju podział między aktywistami a intelektualistami w tym ruchu. Ani trochę. Niewielu anarchistów jest tylko myślicielami albo tylko aktywistami. Zazwyczaj są oni zarazem jednymi i drugimi. Na przykład Kropotkin był więziony za swoją działalność, tak samo jak Malatesta i Goldman. Machno, najbardziej znany ze swego aktywnego uczestnictwa w rewolucji rosyjskiej, wnosił także teoretyczne artykuły do anarchistycznej prasy podczas jej trwania i później. To samo można powiedzieć o Louise Michel, której bojowa działalność podczas Komuny Paryskiej i udział w budowaniu ruchu anarchistycznego we Francji po jej klęsce nie przeszkadzała w pisaniu artykułów dla prasy wolnościowej. Wskazujemy najważniejszych myślicieli anarchistycznych po prostu po to, żeby zainteresowani mogli przeczytać o ich ideach bezpośrednio ze źródeł.

### A.4.1. Czy istnieją jacyś myśliciele bliscy anarchizmowi?

Tak. Istnieją liczni myśliciele bliscy anarchizmowi. Wywodzą się oni zarówno z tradycji liberalnej, jak i socjalistycznej. Może się to wydawać zaskakujące, ale wcale zaskakujące nie jest. Anarchizm ma powiązania z obydwoma ideologiami. Oczywiście indywidualistyczni anarchiści są bliżsi tradycji liberalnej, podczas gdy społecznym anarchistom bliższa jest tradycja socjalistyczna.

Rzeczywiście, jak to ujął Nicholas Walter, *"Anarchizm może być widziany jako kierunek rozwinięty albo z liberalizmu, albo z socjalizmu, albo z nich obojga. Podobnie jak liberałowie, anarchiści chcą wolności; podobnie jak socjaliści, anarchiści chcą równości"*. Jednakże *"anarchizm nie jest tylko mieszaniną liberalizmu i socjalizmu (...) różni się od nich fundamentalnie"* [About Anarchism (O anarchizmie), s. 29 i 31]. W słowach tych pobrzmiwają echa komentarzy Rockera z dzieła **Anarcho-Syndicalism**. I może być to pożyteczne narzędzie do obserwowania więzów między anarchizmem a innymi teoriami, chociaż trzeba podkreślić, że anarchizm proponuje **anarchistyczną** krytykę zarówno liberalizmu, jak i socjalizmu i nie powinniśmy zatapiać wyjątkowości anarchizmu w innych filozofiach.

Sekcja A.4.2. omawia myślicieli liberalnych bliskich anarchizmowi, natomiast sekcja A.4.3. przedstawia bliskich anarchizmowi socjalistów. Istnieją nawet marksiści, którzy wstrzyknęli wolnościowe idee do swoich zapatrywań politycznych, i ci są omawiani w sekcji A.4.4. No i oczywiście istnieją też myśliciele, których nie można tak łatwo zasufladkować i ci zostaną omówieni tutaj.

Ekonomista David Ellerman wykonał imponujący wysiłek, przekonując na rzecz demokracji w miejscu pracy. Otwarcie wiążąc swoje idee ze wczesnymi brytyjskimi socjalistami ricardiańskimi i Proudhonem, w pracach takich jak **The Democratic Worker-Owned Firm (Demokratyczna firma pracownicza)** i **Property and Contract in Economics (Własność i umowa w ekonomii)** przedstawił obronę samorządności przeciwko kapitalizmo-

wi, w oparciu zarówno o prawa, jak i o własność wynikającą z pracy. Przekonuje on, że *"dzisiejsi ekonomiczni demokraci to nowi abolicjoniści próbujący znieść całą instytucję dzierżawienia ludzi na rzecz demokratycznego samorządu w miejscu pracy"*, ponieważ jego *"krytyka nie jest nowa; została rozwinięta w oświeceniowej doktrynie o niezwywalnych prawach. Została zastosowana przez abolicjonistów przeciwko dobrowolnej umowie sprzedania siebie w niewolę i przez politycznych demokratów przeciwko obronie niedemokratycznego rządu w oparciu o teorię dobrowolnego kontraktu"* [**The Democratic Worker-Owned Firm**, s. 210]. Jego dzieło ogromnie zainteresuje każdego, kto jak anarchiści jest zainteresowany spółdzielniami wytwórców jako alternatywą wobec płatnego niewolnictwa.

Ellerman nie jest jedyną osobą podkreślającą korzyści płynące ze współpracy. Ważna praca Alfiego Kohna na ten temat wzbogaca studia Kropotkina nad wzajemną pomocą i w konsekwencji jest niezwykle interesująca dla społecznych anarchistów. W **No Contest: the case against competition (Żadnej rywalizacji - proces przeciwko współzawodnictwu)** i **Punished by Rewards (Ukaranych nagrodami)**, Kohn omawia (przedstawiając obszerny materiał dowodowy, zebrany na podstawie doświadczeń) niepowodzenia i negatywny wpływ konkurencji na uczestniczących w niej. Omawia sprawy zarówno ekonomiczne, jak i społeczne w swoich pracach i wykazuje, że konkurencja wcale nie jest tym, o czym się ją zachwala, że jest.

W obrębie teorii feministycznej Carole Pateman jest myślicielką w najoczywistszy sposób pozostającą pod wpływem idei wolnościowych. Niezależnie od Ellermana, Pateman wypracowała solidną argumentację na rzecz samorządnego stowarzyszenia się zarówno w miejscu pracy, jak i w całym społeczeństwie. Wychodząc od wolnościowej analizy argumentacji Rousseau, przeprowadziła druzgocącą krytykę teorii umowy społecznej. Gdybyśmy mieli przypisać jakiś temat dziełu Pateman, mogłaby być nim wolność i rozważania nad tym, co znaczy być wolnym. Według niej, wolność może być postrzegana jedynie jako samookreślenie i, w konsekwencji, brak podporządkowania. Wskutek tego jest ona rzeczniką partycypacyjnej formy demokracji poczynając od swej pierwszej większej pracy, **Participation and Democratic Theory (Uczestnictwo a teoria demokratyczna)**. W książce tej, będącej pionierskim studium nad demokracją partycypacyjną, obnażyła ograniczenia teorii liberalno-demokratycznej, przeanalizowała dzieła Rousseau, Milla i Cole'a i przedstawiła doświadczalne dowody korzyści płynących z aktywnego uczestnictwa dla zajmujących się nim osób.

W **Problem of Political Obligation (Problemie zobowiązań politycznych)**, Pateman omawia "liberalne" argumenty na temat wolności i znajduje w nich braki. Zdaniem liberała, dana osoba musi wyrazić zgodę na bycie rządzoną przez inną osobę, ale przez to otwiera się taki problem, że mogłaby ona odmówić tej zgody, a nawet sprawa mogłaby tak wyglądać, że nigdy ona jej nie wyraziła. Zatem liberalnemu państwu zabrakłoby usprawiedliwienia. Pateman pogłębia swoją analizę, pytając, dlaczego wolność powinna się równać wyrażeniu zgody na bycie rządzonym i proponuje partycypacyjną teorię demokratyczną, w której ludzie zbiorowo podejmują swoje własne decyzje (przyjęte dobrowolnie zobowiązania raczej na rzecz innych współobywateli niż państwa). Omawiając Kropotkina, wykazała

swoją świadomość znaczenia tradycji społecznego anarchizmu, z którym jej własna teoria jest w oczywisty sposób powiązana.

Pateman rozbudowuje tę analizę w swoim **The Sexual Contract (Kontrakcie seksualnym)**, gdzie dogłębnie bada seksizm klasycznych teorii liberalnych i demokratycznych. Analizuje słabości tego, co nazywa "teorią kontraktową" (a więc klasycznego liberalizmu i prawnicowego "libertarianizmu") i pokazuje, w jaki sposób prowadzi ona nie do tworzenia wolnych stowarzyszeń samorządnych ludzi, ale raczej do stosunków społecznych opartych na władzy, hierarchii i sile, w ramach których nieliczni rządzą wieloma. Jej analiza państwa, małżeństwa i pracy najemnej jest głęboko wolnościowa. Pokazuje, że wolność musi oznaczać coś więcej niż tylko zgodę na bycie rządzonym. Jest to właśnie paradoks kapitalistycznego liberała, ponieważ zakłada się, że dana osoba jest wolna, jeśli ma wyrazić zgodę na zawarcie umowy, ale od chwili jej zawarcia doświadcza ona rzeczywistości, w której jest podporządkowana decyzjom kogoś innego (zobacz dalszą dyskusję na ten temat w sekcji A.4.2.).

Jej idee rzucają wyzwanie niektórym przekonaniom o wolności osobistej będącym rdzeniem kultury zachodniej, a jej krytyka głównych filozofów politycznych doby oświecenia jest mocna i przekonująca. W gruncie rzeczy jest to krytyka nie tylko tradycji konserwatywnej i liberalnej, lecz także patriarchy i hierarchii występującej w obozie lewicy. Poza pracami wymienionymi powyżej, zbiór jej esejów jest dostępny pod tytułem **The Disorder of Women**.

W obrębie tak zwanego ruchu "antyglobalizacyjnego" Naomi Klein wykazuje świadomość idei wolnościowych. Jej dzieło daje mu wolnościowe bodźce (nazywamy ten ruch "tak zwanym", gdyż jego członkowie są internacjonalistami, dążącymi do globalizacji oddolnej, a nie globalizacji narzuconej odgórnie przez nielicznych dla dobra nielicznych). Najpierw zwróciła na siebie uwagę jako autorka **No Logo**, gdzie kreśli kronikę rozwoju konsumpcyjnego kapitalizmu, obnażając mroczną rzeczywistość kryjącą się za słodziutkimi znakami firmowymi kapitalizmu, i, co jest jeszcze ważniejsze, dobitnie ukazując opór wobec niej. Nie jest ona zagrzebanym w książkach akademikiem, lecz czynną uczestniczką ruchu, z którego daje sprawozdanie w książce **Fences and Windows**, będącej zbiorem esejów o globalizacji, jej konsekwencjach i fali protestów przeciwko niej.

Artykuły Klein są doskonale napisane i zajmujące. Opisują rzeczywistość nowoczesnego kapitalizmu i, jak to ona nazywa, przepaść "między bogatymi a biednymi, ale też między retoryką a rzeczywistością, między tym, co się mówi, a tym, co się robi. Między obietnicami globalizacji a jej rzeczywistymi skutkami". Ukazuje, jak to się dzieje, że żyjemy w świecie, w którym rynek (tj. kapitał) czyni się coraz bardziej "wolnym", podczas gdy ludzie znoszą coraz większą władzę państwa i coraz większe represje. Jak nie pochodzący z powszechnych wyborów prezydent Argentyny nazywa ludowe zgromadzenia w tym kraju "antydemokratycznymi". Jak retoryka o wolności jest wykorzystywana jako narzędzie obrony i zwiększania prywatnej władzy (Naomi Klein nam przypomina, że "w dyskusjach [o globalizacji] zawsze brakuje kwestii władzy. Zatem wiele sporów, jakie toczymy wokół teorii globalizacji, tak naprawdę dotyczy władzy: kto ją dzierży, kto ją sprawuje i kto nakłada na nią przebranie, tak aby się wydawało, że nie ma ona już znaczenia") [**Fences and Windows**, ss. 83-4 i 83].



I jak ludzie na całym świecie stawiają opór. Ujmuje ona to tak: "wielu [w tym ruchu] jest zmęczonych przemawiającymi na ich rzecz i o nich. Żądają oni bardziej bezpośredniej formy politycznego uczestnictwa". Opisuje ruch, którego sama jest częścią, taki, który ma na celu globalizację oddolną "opartą na zasadach przejrzystości, odpowiedzialności przed ogółem i samookreślenia, globalizację, która oswobadza ludzi zamiast uwalniać kapitał". Oznacza to bycie przeciw "globalizacji napędzanej przez korporacje (...) która centralizuje władzę i bogactwo w rękach coraz to mniejszej grupy ludzi" i jednocześnie prezentowanie alternatywy, polegającej na "decentralizowaniu władzy i budowaniu potencjału podejmowania decyzji opartego na społeczności – czy to poprzez związki zawodowe, sąsiedztwa, gospodarstwa rolne, anarchistyczne kolektywy czy też samorządność ludów tubylczych". Wszystko to są zasady silnie anarchistyczne. Naomi Klein, tak jak anarchiści, chce, by ludzie kierowali swoimi własnymi sprawami i dokumentuje podejmowane na całym świecie próby czynienia tego przez nich (z których wielu, jak zauważa Klein, jest anarchistami bądź znajduje się pod wpływem anarchistycznych idei, czasami świadomie, czasami nie) [Op. Cit., s. 77, 79 i 16].

Chociaż nie jest anarchistką, to jest świadoma, że prawdziwa zmiana przyjdzie z dołu, dzięki samodzielnej działalności ludzi z klas pracujących, walczących o lepszy świat. Decentralizacja władzy jest kluczową ideą jej książki. Przedstawia ona to w ten sposób, że "celem" opisywanych przez nią ruchów społecznych "nie jest zdobycie władzy dla siebie, lecz rzucenie wyzwania jej centralizacji jako zasadzie" i stworzenie przez to "nowej kultury tętniącej demokracją bezpośrednią (...) takiej, która jest żywiona i wzmocniana bezpośrednim uczestnictwem". Nie nakłania ruchu do zafundowania sobie nowych przywódców ani też nie sądzi (w przeciwieństwie do lewicy), że wybranie garstki przedstawicieli, aby za nas podejmowali decyzje równa się "demokracji" ("celem nie są lepsze reguły i lepsi władcy z dala od nas, ale bliska demokracja na miejscu"). Dlatego Klein dochodzi do sedna sprawy. Prawdziwa przemiana społeczna opiera się na uwłasnowolnieniu u podstaw, "pragnieniu samookreślenia, gospodarczej samowystarczalności i uczestniczącej demokracji". Zważywszy na to wszystko, Klein zaprezentowała wolnościowe idee szerokim kręgom [Op. Cit., s. xxvi, xxvi-xxvii, 245 i 233].

Do innych sławnych wolnościowych myślicieli możemy zaliczyć Henry'ego D. Thoreau, Alberta Camusa, Aldousa Huxleya, Lewisa Mumforda i Oscara Wilde'a. Zatem jest wielu myślicieli, którzy byli bliscy wyciągnięcia anarchistycznych wniosków i którzy omawiają problemy będące przedmiotem zainteresowania wolnościowców. Jak sto lat temu zauważył Kropotkin, pisarze tego rodzaju "są przepiękni ideami, które ukazują, jak bardzo anarchizm przeplata się wzajemnie z dziełem dokonywanym w nowoczesnej myśli w tym samym kierunku wyzwolenia człowieka z więzów państwa, jak również z więzów kapitalizmu" [Anarchism, s. 300]. Jedyną zmianą od tego czasu jest to, że więcej nazwisk można dodać do tej listy.

Idee większości (ale nie wszystkich) nieanarchistycznych wolnościowców, których wymieniamy w tej i następnym sekcjach omawia Peter Marshall w swojej książce będącej historią anarchizmu, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**. Przydatnym przewodnikiem, który odkryje nam większą ich ilość, jest **Anarchy: A Graphic Guide (Anarchia - obrazowy przewodnik)** Clifforda Harpera.

## A.4.2. Czy istnieją jacyś myśliciele liberalni bliscy anarchizmowi?

Jak zauważyliśmy w poprzedniej sekcji, zarówno w tradycji liberalnej, jak i w socjalistycznej istnieją myśliciele, którzy zbliżają się do anarchistycznej teorii i ideałów. Jest to zrozumiałe, gdyż anarchizm podziela pewne koncepcje i ideały z obu tradycji.

Jednakże, jak stanie się jasne w sekcjach A.4.3. i A.4.4., anarchizm ma najwięcej wspólnych cech z tradycją socjalistyczną, której jest częścią. A to dlatego, że klasyczny liberalizm jest tradycją głęboko elitarystyczną. Dzieła Locke'a i tradycja, jaką on zainspirował, dążyły do usprawiedliwiania hierarchii, państwa i własności prywatnej. Jak zauważa Carole Pateman, *"Locke'a stan naturalny z jego ojcowskimi władcami i kapitalistyczną gospodarką na pewno nie znalazłby uznania wśród anarchistów"* ani trochę bardziej niż jego wizja umowy społecznej i państwa liberalnego, które ona stwarza. Państwo, w którym (jak wylicza Pateman) *"jedynie mężczyźni posiadający znaczne ilości dóbr materialnych są członkami społeczeństwa mającymi istotne znaczenie polityczne"* i które istnieje *"akurat po to, by zachowywać stosunki własności w rozwijającej się kapitalistycznej gospodarce rynkowej, a nie po to by je zakłócać"*. Dla większości nie będącej właścicielami, idee te wyrażają *"milczącą zgodę"* na bycie rządzonymi przez nielicznych *"poprzez wybór pozostania w swoim kraju urodzenia gdy się osiągnie dojrzałość"* [**The Problem of Political Obligation (Problem zobowiązań politycznych)**, s. 141, 71, 78 i 73].

Dlatego anarchizm pozostaje w niezgodzie z tym, co można nazwać prokapitalistyczną tradycją liberalną, która, wypływając z myśli Locke'a, rozbudowuje swoje uzasadnienia dla hierarchii. Jak zauważa David Ellerman, *"w liberalizmie mamy całą tradycję usprawiedliwiania niedemokratycznego rządu opartego na zgodzie – na dobrowolnej umowie społecznej oddającej prawo rządzenia suwerenowi"*. W ekonomii odzwierciedleniem tego jest poparcie dla pracy najemnej i kapitalistycznej autokracji, jaką ona wytwarza, ponieważ *"umowa o zatrudnieniu jest nowoczesną, ograniczoną wersją podpisywaną w miejscu pracy"*, odpowiednikiem takich umów społecznych [**The Democratic Worker-Owned Firm**, s. 210]. Ten prokapitalistyczny liberalizm w istocie sprowadza wolność do wyboru swojego pana, albo, jeżeli ktoś znajduje się wśród nielicznych szczęśliwców, do zostania samemu panem innych. Obca jest mu myśl, że wolność oznacza samookreślenie dla wszystkich w każdej chwili. Raczej jest on oparty na idei "posiadania samego siebie", mówiącej, że się "posiada" siebie samego i swoje prawa. W konsekwencji można sprzedać (pozbawić się) swoich praw i swojej wolności na rynku. Jak omawiamy w sekcji B.4, w praktyce oznacza to, że większość ludzi jest poddanych rządowi autokratycznym przez większość ich godzin czuwania (czy to w pracy, czy w małżeństwie).

Nowoczesnym odpowiednikiem klasycznego liberalizmu jest prawicowa tradycja "libertariańska", kojarzona z nazwiskami Milтона Friedmana, Roberta Nozicka, von Hayeka itp. Ponieważ jej celem jest ograniczenie roli państwa do zwykłego obrońcy własności prywatnej i strażnika hierarchii tworzonych przez instytucje społeczne, nie może ona być żadnym wysiłkiem wyobraźni uznana za bliską anarchizmowi. To, co jest nazywane "liberalizmem" na przykład w Stanach Zjednoczonych, stanowi bardziej demokratyczną tradycję liberal-

ną i ma, tak jak anarchizm, niewiele wspólnego z piskiem prokapitalistycznych obrońców państwa minimalnego. Chociaż ci ostatni mogą (czasami) znajdować satysfakcję w potępianiu ataków państwa na wolność osobistą, to jeszcze większą satysfakcję im daje obrona "wolności" narzucania przez posiadacza własności prywatnej dokładnie takich samych ograniczeń wykorzystującym jego ziemię i kapitał.

Zważywszy, że feudalizm łączył w sobie posiadanie i władztwo, że zarządzanie ludźmi żyjącymi na określonych ziemiach było jedną z cech własności tych ziem, nie będzie przesady w powiedzeniu, że prawicowa tradycja "libertariańska" jest po prostu nowoczesną (dobrowolną) formą feudalizmu. Nie jest ona ani trochę bardziej wolnościowa niż panowie feudalni, którzy zwalczali władzę królewską, by chronić swoją władzę nad własną ziemią i sługami. Jak zauważa Chomsky, "doktryny 'libertariańskie', modne zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii (...) wydają mi się ograniczać się do rzecznictwa tej czy innej formy nieuprawnionej władzy, dość często prawdziwej tyranii" [**Marxism, Anarchism, and Alternative Futures**, s. 777]. Ponadto, jak zauważył Benjamin Tucker w odniesieniu do ich poprzedników, choć lubią oni atakować wszelkie regulacje państwa, które przynoszą korzyści wielu albo ograniczają władzę ich samych, to milczą oni na temat paragrafów (oraz regulacji i "praw ludzkich"), które przynoszą korzyści nielicznym.

Ale istnieje jeszcze i inna tradycja liberalna, taka, która w istocie jest jeszcze przedkapitalistyczna. Ma ona więcej wspólnego z aspiracjami anarchizmu. Chomsky wyłożył to w ten sposób:

"Te idee [anarchizmu] wyrastają z Oświecenia; ich korzenie są zawarte w **Dyskursie o nierówności** Rousseau, **Granicach działania państwa** Humboldta, naciskach Kanta, czynionych w obronie rewolucji francuskiej na uwidocznienie faktu, że wolność jest warunkiem wstępnym zdobycia dojrzałości do wolności, nie zaś darem, który ma zostać zagwarantowany, kiedy taka dojrzałość zostanie osiągnięta (...) Wraz z rozwojem przemysłowego kapitalizmu, nowego i nieprzewidzianego systemu niesprawiedliwości, to właśnie wolnościowy socjalizm zachował i rozszerzył radykalne przesłanie humanistyczne Oświecenia i ideały klasycznego liberalizmu, które zostały przewrotnie zmienione w ideologię podtrzymującą wylaniający się porządek społeczny. Faktycznie, jeśli przyjmujemy te same założenia, które doprowadziły klasyczny liberalizm do walki z interwencją państwa w życie społeczne, to kapitalistyczne stosunki społeczne okażą się także nie do zaakceptowania. Jest to jasny wniosek na przykład z klasycznego dzieła [Wilhelma von] Humboldta, **Granice działania państwa**, które wyprzedziło i być może zainspirowało [Johna Stuarta] Milla (...) Klasyka myśli liberalnej do roku 1792 jest w swej istocie głęboko, choć w sposób jeszcze niedojrzały, antykapitalistyczna. Jej idee muszą być osłabiane bez właściwego rozpoznania, ażeby mogły zostać przeobrażone w ideologię przemysłowego kapitalizmu" ["Notes on Anarchism", **For Reasons of State**, s. 156].

Chomsky omawia to bardziej szczegółowo w swoim eseju "Language and Freedom" ("Język a wolność") (zawartym zarówno w **Reason of State**, jak i **The Chomsky Reader**). Obok Humboldta i Milla, do takich "przedkapitalistycznych" liberałów zaliczylibyśmy radykałów takich jak Thomas Paine, który przedstawił wizję społeczeństwa opartego na rzemieślnikach i drobnych farmerach, z przybliżonym poziomem równości społecznej i, oczywiście, minimalnym rządem. Jego idee inspirowały radykałów z klas pracujących na całym świecie, i, jak przypomina nam E.P. Thompson, **Rights of Man (Prawa człowieka)** Paine'a były "tek-

stem założycielskim angielskiego [i szkockiego] ruchu klas pracujących”. Choć jego koncepcje rządu są *”bliskie teorii anarchizmu”*, to jego propozycje reform *”stworzyły źródło ustawodawstwa socjalnego dwudziestego wieku”* [**The Making of the English Working Class**, s. 99, 101 i 102]. Połączenie przez Paine’a troski o wolność z troską o sprawiedliwość społeczną umiejscawia go blisko anarchizmu.

Następnie jest Adam Smith. Choć prawica (a w szczególności elementy z prawicy *”libertariańskiej”*) głosi, że jest on ojcem gospodarczego liberalizmu, to w rzeczywistości jego poglądy są o wiele bardziej złożone. Na przykład, jak wskazuje Noam Chomsky, Smith zalecał wolny rynek, ponieważ *”doprowadziłby on do doskonałej równości, równości położenia, nie tylko równości szans”* [**Class Warfare (Wojna klas)**, s. 124]. Jak stwierdził sam Smith, *”w społeczeństwie, w którym sprawy zostałyby pozostawione swojemu naturalnemu biegowi, w którym panowałyby doskonała wolność”* ten stan rzeczy oznaczałby, że *”dochody z przywilejów szybko wróciłyby do poziomu dochodów z innych zajęć”*, a więc *”różne formy zatrudniania pracy i oszczędności musiałyby (...) być albo doskonale równe, albo stale dążyć do równości”*. Wbrew temu, co się powszechnie mówi, Smith nie zwalczał też interwencji państwa ani państwowej pomocy, jeśli miałyby służyć klasom pracującym. Na przykład zalecał publiczną edukację w celu zrównoważenia niekorzystnych skutków podziału pracy. Występował przeciwko interwencji państwa właśnie dlatego, że ilekroć *”ciało ustawodawcze próbuje regulować różnice między panami a pracującymi dla nich robotnikami, to jego doradcy zawsze są panami. Dlatego [twierdzą, że] gdy regulacje są na korzyść robotników, zawsze są słuszne i sprawiedliwe; ale czasem odwrotnie jest, kiedy są one na korzyść panów”*. Zauważał, jak *”prawo karało”* krętactwa pracowników *”bardzo surowo”*, a jednocześnie pomijało krętactwa panów (*”gdyby funkcjonowało bezstronnie, traktowałoby panów w ten sam sposób”*) [**The Wealth of Nations (Bogactwo narodów)**, s. 88 i 129]. Zatem generalnie należało zwalczać interwencję państwa, ponieważ państwo jest kierowane przez nielicznych dla nielicznych, co sprawia, że interwencja państwowa będzie przynosiła korzyści nielicznym, a nie wielu. Jest bardzo wątpliwe, czy Smith pozostawiłby swoją koncepcję *laissez-faire* (nieinterwencji państwa) bez zmian, gdyby doznał czasów rozwoju kapitalizmu korporacyjnego. I właśnie to ostrze krytyki w dziele Smitha jest wygodnie pomijane przez twierdzących, że należy on do tradycji klasycznego liberalizmu.

Smith, przekonuje Chomsky, był *”osobowością przedkapitalistyczną i antykapitalistyczną, zakorzenioną w Oświeceniu”*. Owszem, *”klasyczni liberałowie, Tomaszowie Jeffersonowie i Smithowie, zwalczali koncentrację władzy, jaką widzieli wokół siebie (...) Nie widzieli innych form koncentracji władzy, które się rozwinęły dopiero później. A gdy je widzieli, nie podobały się im. Jefferson to dobry przykład. Był on zdecydowanie przeciwny koncentracji władzy, której rozwój widział, i ostrzegał, że instytucje bankowe i korporacje przemysłowe, które za jego dni ledwo co zaczęły być powoływane do istnienia, zniszczą osiągnięcia Rewolucji”* [**Op. Cit.**, s. 125].

Jak zauważa Murray Bookchin, Jefferson *”w historii wczesnych Stanów Zjednoczonych jest w najoczywistszy sposób utożsamiany z postulatami politycznymi i interesami niezależnego farmera-gospodarza”* [**The Third Revolution (Trzecia rewolucja)**, vol. 1, ss. 188-9]. Innymi słowy, z przedkapitalistycznymi formami ekonomicznymi. Widzimy też, jak Jefferson przeciwstawia sobie *”arystokratów”* i *”demokratów”*. Pierwsi są *”tymi, którzy boją się ludu i nie ufają mu,*

i życzą sobie, by cała władza została mu zabrana i przekazana w ręce wyższych klas". Demokraci "utożsamiają się z ludem, mają do niego zaufanie, miłują go i uznają za najuczciwszego i najbezpieczniejszego depozytariusza publicznego interesu", a czasem wręcz zawsze "najmądrzejszego". [cytat podany przez Chomsky'ego, **Powers and Prospects**, s. 88]. Chomsky zauważa, że "arystokraci" byli "rzecznikami rodzącego się kapitalistycznego państwa, do którego Jefferson odnosił się z niechęcią, wyznając oczywistą sprzeczność między demokracją a kapitalizmem" [Op. Cit., s. 88].

Jefferson posunął się nawet do tego, że przekonywał, iż "mały bunt od czasu do czasu jest rzeczą dobrą (...) Jest to lekarstwo niezbędne dla zdrowia rządu (...) Drzewo wolności od czasu do czasu musi być odświeżane krwią patriotów i tyranów" [cytat podany przez Howarda Zinna, **A People's History of the United States (Historia ludu Stanów Zjednoczonych)**, s. 94]. Jednakże ten wizerunek Tomasza Jeffersona jako wolnościowca został przez niego zniszczony, ponieważ był zarówno prezydentem Stanów Zjednoczonych, jak i właścicielem niewolników. Ale w porównaniu z innymi "ojcami-założycielami" amerykańskiego państwa jego liberalizm ma formę demokratyczną. Jak przypomina nam Chomsky, "wszyscy ojcowie-założyciele nienawidzili demokracji - Tomasz Jefferson był częściowym wyjątkiem, ale tylko częściowym". Państwo amerykańskie, jako klasyczne państwo liberalne, zostało tak zaprojektowane (cytując Jamesa Madisona) "by chronić mniejszość zamożnych przed większością". Albo, powtarzając maksymę Johna Jaya, "ludzie, którzy posiadają kraj, powinni nim rządzić" [**Understanding Power**, s. 315]. To, że Ameryka jest jeszcze (formalnie) demokracją, a nie oligarchią, dzieje się raczej pomimo klasycznego liberalizmu, niż na jego skutek.

Następnie mamy Johna Stuarta Milla, który przyznawał, że klasyczny liberalizm zawiera fundamentalne sprzeczności. Jak ideologia, która głosi, że jest za wolnością osobistą, może popierać instytucje, które systematycznie unieważniają tę wolność w praktyce? Z tego powodu Mill atakował patriarchalne małżeństwo, przekonując, że małżeństwo musi być dobrowolnym połączeniem się równych sobie, ze "wzajemnym zrozumieniem w równości (...) wspólnym życiem w miłości, bez władzy z jednej strony czy posłuszeństwa z drugiej". Odrzucając koncepcję mówiącą, że musi być "jakiś absolutny pan" w każdym stowarzyszeniu, wskazywał, że w "partnerstwie w interesach (...) nie dowodzi się słuszności ani nie uważa za konieczne zarządzenia, żeby w każdym przypadku jeden z partnerów miał całkowitą kontrolę nad przedsięwzięciem, a po pozostałych oczekiwano posłuszeństwa jego rządowi" ["*The Subjection of Women*" ("Poddaństwo kobiet"), cytat podany przez Susan L. Brown, **The Politics of Individualism (Polityka indywidualizmu)**, ss. 45-6].

Ale ten właśnie przykład wykazuje błędność popierania kapitalizmu przez liberalizm, ponieważ pracobiorca **jest** poddany związkowi, w którym władza przypada jednej stronie, a posłuszeństwo drugiej. Nic zatem dziwnego w tym, że Mill przekonywał, iż "forma stowarzyszenia (...) którą ludzkość winna ciągle udoskonalać, co do której należy oczekiwać, że w końcu przeważy, nie jest tą, jaka może istnieć między kapitalistą jako szefem a ludźmi pracy, nie mającymi nic do powiedzenia w sprawach zarządzania, ale stowarzyszeniem samych robotników związanym na zasadach równości, zbiorowo posiadających kapitał na własność (...) i pracujących pod nadzorem menedżerów wybieranych i odwoływanych przez nich samych" [**The Principles of Political Economy (Zasady ekonomii politycznej)**, s. 147]. Autokratyczne zarządzanie w

godzinach pracy trudno jest uznać za dające się dostosować do maksymy Milla, mówiącej, że *"nad sobą samą, nad swoim własnym ciałem i umysłem jednostka jest suwerenem"*. Sprzeciw Milla wobec scentralizowanego rządu i płatnego niewolnictwa umiejscawia jego poglądy bliżej anarchizmu od większości liberałów, podobnie jak jego komentarz, że *"zasadą społeczną jutra" będzie "połączenie największej osobistej wolności czynu ze wspólnym posiadaniem surowców globu i równym uczestnictwem wszystkich w korzyściach płynących z pracy wszystkich"* [cytat podany przez Petera Marshalla, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 164]. Jego obrona indywidualności **On Liberty (O wolności)** jest klasycznym dziełem, nawet jeżeli zawiera błędy, zaś jego analiza socjalistycznych tendencji (*"Chapters on Socialism" ("Rozdziały o socjalizmie")*) jest warta przeczytania ze względu na zawartą tam ocenę zalet i wad tych tendencji z (demokratycznego) liberalnego punktu widzenia.

Podobnie jak Proudhon, Mill był prekursorem socjalizmu rynkowego dzisiejszych czasów i zdecydowanym zwolennikiem decentralizacji i społecznego uczestnictwa. Chomsky przekonuje, że nie jest to niespodzianką, ponieważ przedkapitalistyczna klasyczna myśl liberalna *"jest przeciwna interwencji państwa w życie społeczne, co jest konsekwencją głębszych założeń o ludzkiej potrzebie wolności, różnorodności i wolnego stowarzyszenia. Wychodząc z tych samych założeń, kapitalistyczne stosunki produkcji, pracy najemnej, konkurencyjność, ideologia 'poseywnego indywidualizmu' - wszystko to musi zostać uznane za dogłębnie antyludzkie. Wolnościowy socjalizm prawidłowo winien być uważany za dziedzica liberalnych ideałów Oświecenia"* [*"Notes on Anarchism"*, **Op. Cit.**, s. 157].

Zatem anarchizm podziela mnóstwo cech przedkapitalistycznych i demokratycznych form liberalizmu. Nadzieje reprezentujących te formy liberałów zostały unicestwione przez rozwój kapitalizmu. Zacytujmy analizę Rudolfa Rockera:

*"Liberalizm i demokracja były przede wszystkim pojęciami politycznymi, ale odkąd ogromna większość początkowych zwolenników obojga otrzymała prawa własności w starym ich rozumieniu, ludzie ci musieli zrezygnować z obydwu tych idei. Stało się tak, gdy rozwój gospodarczy przybrał bieg, którego w praktyce nie można było pogodzić z pierwotnymi zasadami demokracji, a z pierwotnymi zasadami liberalizmu tym bardziej. Demokracja, ze swoim mottem 'wszyscy obywatele równi wobec prawa' i liberalizm ze swoim 'prawem człowieka do swojej własnej osoby' rozbiły się na skałach rzeczywistości kapitalistycznej formacji ekonomicznej. Dopóki miliony istot ludzkich we wszystkich krajach będą musiały sprzedawać swoją siłę roboczą niewielkiej mniejszości właścicieli, i grzęznąć w najokropniejszej nędzy, jeśli nie będą mogły znaleźć nabywców, tak zwana 'równość wobec prawa' pozostanie po prostu nabożnym oszustwem, ponieważ prawa są ustanawiane przez tych, którzy sami znajdują się wśród posiadaczy bogactwa społecznego. Ale i tak samo nie może być mowy o 'prawie do swojej własnej osoby', ponieważ prawo to kończy się, gdy jest się zmuszonym do podporządkowania się ekonomicznemu dyktatowi kogoś innego, o ile nie chce się głodować"* [**Anarcho-Syndicalism**, s. 17].

### A.4.3. Czy istnieją jacyś myśliciele socjalistyczni bliscy anarchizmowi?

Anarchizm rozwinął się w odpowiedzi na rozwój kapitalizmu i to właśnie nieanarchistyczna tradycja socjalistyczna jest miejscem, gdzie anarchiści znajdują większość swoich towarzyszy podróży.

Najwcześniejszym brytyjskim socjalistom (tak zwanym socjalistom ricardiańskim) towarzyszyły idee głoszone przez Roberta Owena, które były podobne do idei anarchistów. Na przykład Thomas Hodgskin był wyrazicielem idei podobnych do mutualizmu Proudhona, natomiast William Thompson rozwijał bezpieczną, komunalną formę socjalizmu opierającą się na *"społecznościach spółdzielni wzajemnej pomocy"*, która wykazywała podobieństwa do anarcho-komunizmu (Thompson był mutualistą zanim stał się komunistą w świetle problemów, jakie miałby rynek nawet niekapitalistyczny). John Francis Bray jest również interesujący, podobnie jak radykalny agrarysta Thomas Spence, który rozwijał komunalną formę socjalizmu opierającego się na ziemi. Wyrażała ona wiele idei zazwyczaj kojarzonych z anarchizmem (zobacz artykuł *"The Agrarian Socialism of Thomas Spence"* napisany przez Briana Morrisa w jego książce **Ecology and Anarchism**). Ponadto wczesny brytyjski ruch związków zawodowych *"rozwijał, krok po kroku, teorię syndykalizmu"* 40 lat wcześniej, niż uczynił to Bakunin i wolnościowe skrzydło Pierwszej Międzynarodówki [E.P. Thompson, **The Making of the English Working Class**, s. 912] Praca Noela Thompsona **The Real Rights of Man (Rzeczywiste prawa człowieka)** to dobre streszczenie wszystkich tych myślicieli i ruchów, podobnie jak będąca klasyką historia społeczna życia (i polityki) klas pracujących tego okresu, **The Making of the English Working Class** E.P. Thompsona.

Wolnościowe idee nie wymarły w Wielkiej Brytanii w latach czterdziestych XIX wieku. Byli również quasi-syndykaliści wśród socjalistów gildyjnych lat dziesiątych i dwudziestych XX wieku, którzy zalecali zdecentralizowany system komunalny z pracowniczą kontrolą w przemyśle. Najślynniejszym dziełem tej szkoły jest **Guild Socialism Restated** G.D.H. Cole'a, obejmujące teksty autora, S.G. Hobsona oraz A.R. Orage'a (dobre streszczenie idei socjalizmu gildyjnego przedstawia książka Geoffreya Osteregaarda **The Tradition of Workers' Control**). Bertranda Russella, laureata literackiej nagrody Nobla, jeszcze jednego zwolennika socjalizmu gildyjnego, pociągały idee anarchistyczne. Napisał on niesamowicie fachowe i przemyślane omówienie anarchizmu, syndykalizmu i marksizmu w swojej klasycznej pracy **Roads to Freedom (Drogi wolności)**.

Chociaż Russell był pesymistą co do możliwości zaistnienia anarchizmu w bliskiej przyszłości, to czuł, że jest on *"ostateczną ideą, do której społeczeństwo powinno się przybliżyć"*. Jako socjalista gildyjny, brał za pewnik, że nie może *"być żadnej rzeczywistej wolności ani demokracji dopóki ludzie wykonujący pracę w przedsiębiorstwie nie będą też kontrolowali zarządzania nim"*. Jego wizja dobrego społeczeństwa jest taka, jaką każdy anarchista by poparł: *"świat, w którym żyje twórczy duch, w którym życie jest przygodą pełną radości i nadziei, opartą raczej na pędzie do budowania niż na pragnieniu utrzymywania tego, co mamy albo zabierania tego, co jest*

w posiadaniu innych. Musi to być świat, w którym uczucie igra sobie swobodnie, w którym miłość jest oczyszczona z instynktu dominacji, w którym okrucieństwo i zawiść zostały rozproszone przez szczęście i nieskrępowany rozwój wszystkich instynktów, składających się na życie i wypełniających je rozkoszami umysłu” [cytat podany przez Noama Chomsky’ego, **Problems of Knowledge and Freedom (Problemy wiedzy i wolności)**, ss. 59-60, 61 i x]. Russell był obeznanym i interesującym pisarzem poruszającym wiele tematów. Jego myśl i działalność społeczna wywarła wpływ na wielu innych myślicieli, łącznie z Noamem Chomskim (którego **Problems of Knowledge and Freedom (Problemy wiedzy i wolności)** w szerokim zakresie omawiają niektóre z tematów poruszanych przez Russella).

Innym ważnym myślicielem i działaczem wolnościowo-socjalistycznym z Wielkiej Brytanii był William Morris. Morris, przyjaciel Kropotkina, działał w **Lidze Socjalistycznej** i kierował jej antyparlamentarnym skrzydłem. Chociaż podkreślał, że nie jest anarchista, to rzeczywista różnica między ideami Morrisa a większości anarcho-komunistów jest niewielka (Morris mówił, że jest komunistą i nie widział potrzeby dodawać słowa ”anarchistyczny”, gdyż jego zdaniem komunizm był demokratyczny i wyzwoleniecy; żył on jeszcze przed narodzinami bolszewizmu). Jako przodujący członek ruchu ”Sztuk i Rzemiosł”, Morris argumentował na rzecz humanizacji pracy. Była to sprawa, cytując tytuł jednego z jego najsłynniejszych esejów, **Pożytecznej pracy przeciwko bezużytecznej harówce**. Jego utopijna powieść **News from Nowhere (Wieści znikąd)** rysuje silnie przekonującą wizję wolnościowo-komunistycznego społeczeństwa, w którym uprzemysłowienie zostało zastąpione komunalnym gospodarowaniem opartym na rzemiosłach. Jest to utopia, która przez długi czas przemawiała do większości społecznych anarchistów. (W celu zapoznania się z omówieniem idei Morrisa, umiejscowionych w kontekście jego słynnej utopii, przeczytaj książkę **William Morris and News from Nowhere: A Vision for Our Time (William Morris i ”Wieści znikąd” - wizja na nasze czasy)** pod redakcją Stephena Colemana i Paddy O’Sullivan).

Warty uwagi jest też grecki myśliciel Cornelius Castoriadis. Początkowo trockista, jednak krytyczna ocena głęboko błędnych analiz Trockiego dotyczących stalinowskiej Rosji jako zdegenerowanego państwa robotniczego doprowadziła go najpierw do odrzucenia leninizmu, a potem marksizmu w ogóle. To nasunęło mu wolnościowe wnioski. Za kluczową sprawę zaczął uważać nie to, kto posiada środki produkcji, ale raczej hierarchię. A zatem walka klasowa to walka między dzierżącymi władzę a podporządkowanymi jej. To doprowadziło go do odrzucenia marksistowskiej ekonomii, gdyż jej analiza wartości jest odewana od walki klasowej podczas samego procesu produkcji (tzn. pomija ją!). Co prawda autonomistyczni marksiści odrzucają taką interpretację Marksa, ale są oni jedynymi marksistami, którzy tak czynią. Castoriadis, podobnie jak społeczni anarchiści, widział przyszłe społeczeństwo jako społeczeństwo oparte na radykalnej autonomii, upowszechnieniu samorządności i radach robotniczych zorganizowanych oddolnie. Jego trzytomowe dzieła zebrane (**Political and Social Writings**) są ważną lekturą dla każdego zainteresowanego polityką wolnościowych socjalistów i krytyką marksizmu z pozycji radykalnych.

Radykalny amerykański historyk Howard Zinn czasami nazywa siebie anarchista i ma rozległą wiedzę na temat anarchistycznej tradycji (napisał znakomity esej ”Anarchism”,



będący wprowadzeniem do amerykańskiego wydania książki Herberta Read'a). Napisał klasyczne już dzieło **A People's History of the United States (Historia ludu Stanów Zjednoczonych)**. Na równi z nim istotne znaczenie mają jego pisma o obywatelskim nieposłuszeństwie i akcji bezpośredniej bez używania przemocy. Znakomity zbiór esejów napisanych przez tego wolnościowo-socjalistycznego uczonego został wydany pod tytułem **The Zinn Reader**. Inni wybitni wolnościowi socjaliści bliscy anarchizmwowi to Edward Carpenter (zobacz na przykład **Edward Carpenter: Prophet of the New Life (Edward Carpenter - prorok nowego życia)** Sheili Rowbotham) i Simone Weil (**Oppression and Liberty**).

Warto byłoby też poświęcić chwilę na wymienienie tych rynkowych socjalistów, którzy, tak jak anarchiści, opierają swój socjalizm na samorządności pracowniczej. Odrzucając planowanie centralne, dokonali zwrotu do koncepcji demokracji w przemyśle i rynkowego socjalizmu zalecanego przez podobnych Proudhonowi (choć, wywodząc się ze środowiska marksistowskiego, na ogół zapominają o tym związku, a ich wrogowie popierający centralne planowanie go podkreślają). Allan Engler (w **Apostles of Greed (Apostołach chciwości)**) i David Schweickart (w książkach **Against Capitalism (Przeciw kapitalizmowi)** i **After Capitalism (Po kapitalizmie)**) przeprowadzili pożyteczną krytykę kapitalizmu i zaprezentowali wizję socjalizmu mającego swoje korzenie w zakładach pracy zorganizowanych kooperatywnie. Choć w swoich koncepcjach politycznych pozostawili elementy rządu i państwa, autorzy ci ustanowili samorządność ekonomiczną rdzeniem swojej wizji gospodarki, i, w konsekwencji, są bliżsi anarchizmwowi niż większość socjalistów.

#### **A.4.4. Czy istnieją jacyś myśliciele marksistowscy bliscy anarchizmwowi?**

Żaden z wolnościowych socjalistów, jakich przybliżyliśmy w poprzedniej sekcji, nie był marksistą. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż większość form marksizmu ma charakter autorytarny. Jednakże nie jest to prawdą w odniesieniu do wszystkich szkół marksizmu. Istnieją ważne odłamy marksizmu, których zwolennicy podzielają anarchistyczną wizję samorządnego społeczeństwa. Obejmują one komunizm rad, sytuacjonizm i autonomizm. Być może znaczący jest fakt, że te nieliczne marksowskie prądy, które są najbliższe anarchizmwowi, nie zostały nazwane od pojedynczych osób - podobnie jak odłamy samego anarchizmu. Omówimy je wszystkie po kolei.

Komunizm rad narodził się podczas rewolucji niemieckiej 1919 roku, kiedy to marksiści zainspirowani przykładem rosyjskich sowietów i zniechęceni centralizmwem, oportunizmem i zdradą głównonurtowych marksistowskich socjaldemokratów wyciągnęli wnioski podobne do poglądów wyznawanych przez anarchistów od czasów Bakunina, które pchnęły ich na drogę antyparlamentarną, akcji bezpośrednich i decentralizacji. Podobnie jak Bakunin, wolnościowy przeciwnik Marksa w Pierwszej Międzynarodówce, przekonywali oni, że federacja rad robotniczych uformuje podstawy społeczeństwa socjalistycznego, i w rezultacie widzieli potrzebę budowania bojowych organizacji w miejscu pracy w celu

promowania tworzenia takich rad. Lenin zaatakował te ruchy i ich zwolenników w swojej diatribie **Dziecięca choroba lewicowości w komunizmie**, którą komunista rad Herman Gortor poddał druzgocącej krytyce w swoim **Liście otwartym do towarzysza Lenina**. W roku 1921 komuniści rad zerwali z bolszewizmem. Do tego czasu bolszewicy zdążyli już wypędzić ich zarówno z partii komunistycznych w poszczególnych krajach, jak i z Międzynarodówki Komunistycznej.

Podobnie jak anarchiści, komuniści rad przekonywali, że Rosja to państwowo-kapitalistyczna partyjna dyktatura nie mająca niczego wspólnego z socjalizmem. Oraz (znowu tak samo jak anarchiści) że proces budowania nowego społeczeństwa, podobnie jak sama rewolucja, albo będzie dziełem samego ludu, albo od początku będzie skazany na klęskę. A to dlatego, że wraz z anarchistami postrzegali siłowe przejmowanie siewotów przez bolszewików (tak samo jak związków zawodowych) jako obalenie zdobycy rewolucji i początek przywracania ucisku i wyzysku.

W celu odkrycia większej ilości faktów z dziejów komunizmu rad zasadnicze znaczenie ma lektura dzieł Paula Matticka. Chociaż najbardziej jest on znany jako pisarz poruszający tematykę marksistowskiej teorii ekonomicznej w takich pracach jak **Marx and Keynes (Marks a Keynes)**, **Economic Crisis and Crisis Theory (Kryzys gospodarczy a teoria kryzysów)** i **Economics, Politics and the Age of Inflation (Ekonomia, polityka i wiek inflacji)**, Mattick był komunistą rad od niemieckiej rewolucji 1919/1920 roku. Jego książki **Anti-Bolshevik Communism (Antybolszewicki komunizm)** i **Marxism: The Last Refuge of the Bourgeoisie? (Marksizm - ostatnia deska ratunku dla burżuazji?)** stanowią znakomite wprowadzenie do jego idei politycznych. Zasadnicze znaczenie ma również lektura prac Antona Pannekoeka. Jego klasyczne dzieło **Workers' Councils (Rady robotnicze)** wyjaśnia komunizm rad począwszy od nadrzędnych zasad, natomiast praca **Lenin as Philosopher (Lenin jako filozof)** poddaje drobiazgowej analizie twierdzenia Lenina, że jest on marksistą (Serge Bricianer, **Pannekoek and the Workers' Councils** to najlepsze studium przedstawiające rozwój idei Pannekoeka). W Wielkiej Brytanii bojowa sufrażystka Sylvia Pankhurst została komunistką rad pod wpływem rewolucji rosyjskiej i wraz z anarchistami takimi jak Guy Aldred kierowała opozycją przeciwko importowi leninizmu do ruchu komunistycznego w tym kraju (więcej szczegółów na temat wolnościowego komunizmu w Wielkiej Brytanii możesz przeczytać w książce Marka Shipwaya **Anti-Parliamentary Communism: The Movement for Workers Councils in Britain, 1917-45**). Otto Ruhle i Karl Korsch to również ważni myśliciele z tej tradycji.

Rozbudowując koncepcje komunizmu rad, sytuacjoniści rozwinęli je w nowym, ważnym kierunku. Działając w okresie końca lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych, połączyli idee komunistów rad z surrealizmem i innymi formami radykalnej sztuki, wydając imponującą krytykę powojennego kapitalizmu. W przeciwieństwie do Castoriadis (którego idee wywarły na nich wpływ) sytuacjoniści w dalszym ciągu uważali się za marksistów, rozwijając z marksowskiej krytyki gospodarki kapitalistycznej krytykę społeczeństwa kapitalistycznego, gdyż wyobcowanie człowieka przesunęło się z kapitalistycznego procesu produkcji także do codziennego życia. Stworzyli oni wyrażenie **"spektakl"** opisujące ustrój społeczny, w którym ludzie zostają wyobcowani ze swego własnego życia i odgrywają tylko

rolę widowni, obserwatorów. Zatem kapitalizm przemienił istnienie w posiadanie, a teraz, w czasach spektaklu, posiadanie w pokazywanie się. Sytuacjoniści przekonywali, że nie możemy czekać na rewolucję w dalekiej przyszłości, lecz powinniśmy raczej wyzwać siebie tu i teraz, tworząc wydarzenia ("sytuacje"), które będą zaburzać zwyczajny i normalny porządek rzeczy, aby wypchnąć ludzi z przypisanych im ról w społeczeństwie. Rewolucja społeczna w oparciu o niezależne zgromadzenia szeregowych członków społeczeństwa i samorządne rady będzie ostateczną "sytuacją" i celem wszystkich sytuacjonistów.

Chociaż sytuacjoniści byli krytyczni wobec anarchizmu, to różnice między tymi dwoma teoriami są stosunkowo niewielkie i nie da się przecenić wpływu sytuacjonistów na anarchizm. Wielu anarchistów przyjęło ich krytykę nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, wywracanie przez nich nowoczesnej sztuki i kultury w celach rewolucyjnych i wezwanie do zrewolucjonizowania życia codziennego. Chociaż sytuacjonizm w zamyśle miał wychodzić poza tradycyjne formy marksizmu i anarchizmu, to, jak na ironię, w istocie został wciągnięty do anarchizmu. Klasyczne dzieła sytuacjonizmu to **Spółczesność spektaklu** Guya Deborda i **Rewolucja życia codziennego** Raoula Vaneigem. **Situationist International Anthology (Antologia Międzynarodówki Sytuacjonistycznej)** pod redakcją Kena Knabba to zasadnicza lektura dla wszystkich początkujących sytuacjonistów, podobnie jak książka samego Knabba **Public Secrets**.

I wreszcie autonomistyczny marksizm. Posługując się dziełami komunizmu rad, Castoriadis, sytuacjonizmu i innych, umiejscawia walkę klas w centrum swojej analizy kapitalizmu. Początkowo rozwijał się we Włoszech w latach sześćdziesiątych. Składa się z wielu różnych prądów, z których niektóre są bliższe anarchizmowi niż inne. Chociaż najślynniejszym myślicielem tradycji autonomistycznej jest prawdopodobnie Antonio Negri (który sformułował cudowną maksymę "pieniądz ma tylko jedną twarz, twarz szefa" w pracy **Marx Beyond Marx**), to jego idee mieszczą się bardziej w obrębie tradycyjnego marksizmu. Szukając autonomisty, którego idee będą bliższe anarchizmowi, należy dostrzec amerykańskiego myśliciela i aktywistę, który napisał jedno z najlepszych streszczeń idei Kropotkina. W streszczeniu tym dokonuje pożytecznego przedstawienia podobieństw między anarchokomunizmem a autonomistycznym marksizmem ("*Kropotkin, Self-valorisation and the Crisis of Marxism*," **Anarchist Studies**, vol. 2, no. 3). Jego książka **Reading Capital Politically** to tekst o zasadniczym znaczeniu dla zrozumienia autonomizmu i jego dziejów.

Zdaniem Cleavera, "autonomistyczny marksizm" jako ogólna nazwa na określenie różnorodnych ruchów, polityków i myślicieli, którzy podkreślali autonomiczną władzę pracowników – oczywiście autonomiczną wobec kapitału, ale też wobec swych oficjalnych organizacji (np. związków zawodowych, partii politycznych), a ponadto władzę poszczególnych grup ludzi pracy niezbędną do działania autonomicznego wobec innych grup (np. kobiet wobec mężczyzn). Przez "autonomię" rozumie się zdolność ludzi pracy do określania swoich własnych interesów i do walki o nie, i, co ma kluczowe znaczenie, do wyjścia poza zwykłą reakcję na wyzysk i podjęcia ofensywy drogami, które ukształtują walkę klasową i wyznaczają przyszłość. Dlatego autonomiści umieszczają władzę klas pracujących w centrum swojego myślenia o kapitalizmie, drogach i dynamice jego rozwoju, a także o konfliktach klasowych w jego ramach. Nie ogranicza się to tylko do zakładu pracy. Również niezatrudnieni

stawiają opór zredukowaniu ich życia do samej pracy - tak samo jak pracownicy opierają się narzucaniu im pracy w fabryce czy biurze poprzez spowalnianie jej, strajki i sabotaże. Według autonomistów stworzenie komunizmu nie jest czymś, co przyjdzie później, ale czymś, co jest co pewien czas dokonywane przez teraźniejszy rozwój samodzielnej działalności klas pracujących.

Podobieństwa do społecznego anarchizmu są oczywiste. To prawdopodobnie wyjaśnia, dlaczego autonomiści spędzają tyle czasu analizując i cytując Marksa w celu usprawiedliwienia swoich idei, gdyż w przeciwnym wypadku inni marksiści powzorowaliby się na grodach Lenina wymierzonych w komunistów rad, zaliczyliby ich do anarchistów i zaczęli ignorować! Anarchistom cała ta mania cytowania Marksa wydaje się zabawna. Ostatecznie, jeżeli Marks naprawdę był autonomistycznym marksistą, to dlaczego autonomiści muszą spędzać tyle czasu na rekonstruowaniu tego, co Marks "naprawdę" miał na myśli? Dlaczego nie powiedział tego wyraźnie na początku? Podobnie - po co te wyrwane z kontekstu (a czasami niejednoznaczne) cytaty i (czasem wymijające) komentarze zaczerpnięte z Marksa dla usprawiedliwienia swoich wniosków? Czy coś przestaje być prawdą, jeżeli Marks nie powiedział tego pierwszy? Jak bardzo by słuszne nie były spostrzeżenia autonomistów, ich marksizm ciągnie ich wstecz, zakorzeniając ich politykę w tekstach dwu od dawna nieżyjących Niemców. Podobnie jak w przypadku surrealistycznego sporu między Trockim a Stalinem począwszy od lat dwudziestych ("*Czy możliwe jest zbudowanie socjalizmu w jednym kraju?*"), prowadzonego przy pomocy cytatów z Lenina, wszystko, co zostanie udowodnione, to nie słuszność danej idei, ale po prostu fakt, że postać będąca dla obu stron autorytetem (Lenin czy Marks) być może ją wyznawała. Dlatego anarchiści sugerują, żeby autonomiści popraczykowali trochę autonomii także kiedy przychodzi do mówienia o Marksie i Engelse.

Do innych wolnościowych marksistów bliskich anarchizmowi zaliczamy Ericha Fromma i Wilhelma Reicha. Obydwaj próbowali łączyć Marksa z Freudem w celu stworzenia radykalnej analizy kapitalizmu i zaburzeń osobowości, jakie on powoduje. Erich Fromm w takich książkach jak **The Fear of Freedom (Ucieczka od wolności)**, **Man for Himself (Człowiek dla siebie samego)**, **The Sane Society (Zdrowe społeczeństwo)** i **To Have or To Be? (Mieć czy być?)** rozwinął wnikliwą i druzgocącą analizę kapitalizmu. Omawiał kształtowanie jednostki przez ten ustrój i budowanie barier psychologicznych, odgradzających ją od wolności i autentycznego życia. Jego dzieła omawiają wiele ważnych tematów, na przykład etykę, osobowość autorytarną (co ją stwarza i jak ją zmienić), wyobcowanie, wolność, indywidualizm i to, jak by wyglądało dobre społeczeństwo.

Dokonana przez Fromma analiza kapitalizmu i stylu życia opartego na "mieć" jest niewiarygodnie wnikliwa, zwłaszcza w kontekście dzisiejszego konsumpcjonizmu. Zdaniem Fromma, sposób, w jaki żyjemy, pracujemy i organizujemy się silniej niż podejrzewamy wpływa na to, jak się rozwijamy, na nasze zdrowie (umysłowe i fizyczne) i szczęście. Fromm kwestionuje zdrowie psychiczne społeczeństwa, które bardziej pożąda własności niż człowieczeństwa i bardziej jest skłonne iść za teoriami panowania i podporządkowania niż samookreślenia i wprowadzania własnych zamiarów w czyn. Zjadliwie piętnując nowoczesny kapitalizm wykazuje, że jest on głównym źródłem przeważającej dzisiaj izolacji i alie-

nacji. Zdaniem Fromma alienacja stanowi istotę systemu (niezależnie od tego, czy jest to prywatny, czy państwowy kapitalizm). Jesteśmy szczęśliwi w takim stopniu, w jakim realizujemy siebie samych. Zaś żeby to miało miejsce, nasze społeczeństwo musi cenić wyżej to, co ludzkie, niż to, co nieożywione (własność).

Fromm zakorzenił swoje idee w humanistycznej interpretacji Marksa, odrzucając leninizm i stalinizm jako autorytarne sprzeniewierzenie jego idei (*"niszczenie socjalizmu (...) zaczęło się od Lenina"*). Ponadto podkreślał potrzebę zdecentralizowanej i wolnościowej formy socjalizmu, przekonując, że anarchiści mieli słuszność podając w wątpliwość upodobania Marksa do władzy państwowej i centralizacji. Ujął to tak: *"błędy Marksa i Engelsa (...) oraz ich centralistyczna orientacja wynikały z faktu, że pozostawali oni zakorzenieni w tradycji klasy średniej osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, zarówno pod względem psychologicznym, jak i intelektualnym, w o wiele większym stopniu niż ludzie podobni Fourierowi, Owenowi, Proudhonowi i Kropotkinowi"*. Jeżeli zaś chodzi o *"sprzeczności"* u Marksa między *"zasadami centralizacji i decentralizacji"*, to zdaniem Fromma *"Marks i Engels o wiele bardziej byli 'burżuazyjnymi' myślicielami niż byli nimi ludzie podobni Proudhonowi, Bakuninowi, Kropotkinowi i Landauerowi. Jak bardzo by to nie zabrzmiało paradoksalnie, rozwinięcie idei socjalizmu przez Lenina było wyrazem cofnięcia się do burżuazyjnych koncepcji państwa i władzy politycznej, zamiast kroku naprzód do nowych socjalistycznych koncepcji, jakie zostały wyrażone o tyleż przejrzyściej przez Owena, Proudhona i innych"* [**The Sane Society (Zdrowe społeczeństwo)**, s. 265, 267 i 259]. Tak więc marksizm Fromma był marksizmem typu fundamentalnie humanistycznego i wolnościowego. Jego spostrzeżenia mają głęboki sens dla każdego zainteresowanego zmienianiem społeczeństwa na lepsze.

Wilhelm Reich, podobnie jak Fromm, zapoczątkował wypracowywanie psychologii społecznej w oparciu o marksizm i psychoanalizę. Zdaniem Reicha, stłumienie popędu płciowego czyni ludzi posłusznymi autorytaryzmowi i sprawia, że znajdują szczęście w podporządkowywaniu się despotycznym reżimom. Chociaż sławę przyniosła mu przeprowadzona w ten sposób analiza nazizmu (w książce **The Mass Psychology of Fascism**), to jego spostrzeżenia stosują się także do innych społeczeństw i ruchów (na przykład nie jest przypadkowym zbiegiem okoliczności to, że prawica religijna w Ameryce zwalcza seks przedmałżeński i używa makabrycznych taktyk, ażeby nastolatki go kojarzyły z chorobą, grzechem i winą).

Reich przekonywał, że na skutek stłumienia popędu płciowego rozwijamy, coś, co on nazywał *"pancerzem charakteru"*, który sprawia, że ucisk nam narzucony uwewnętrzniamy jako coś własnego. Zapewnia to nam spełnianie swoich funkcji w społeczeństwie hierarchicznym. Ta społeczna tresura jest przeprowadzana przez patriarchalną rodzinę. Do jej skutków ubocznych należy potężne wzmocnienie i odtwarzanie się ideologii panującej oraz masowa produkcja jednostek z wbudowanym posłuszeństwem, jednostek gotowych zaakceptować władzę nauczyciela, księdza, pracodawcy i polityka, jak również sprzyjać przeważającym strukturom społecznym. Wyjaśnia to, dlaczego jednostki i grupy mogą udzielać poparcia ruchom i instytucjom, które je wyzyskują albo uciskają. Mówiąc inaczej, dlaczego ludzie działają, myślą i odczuwają wbrew sobie samym, a ponadto mogą uwewnętrzniać

ucisk siebie samych do tego stopnia, że będą nawet pragnęli bronić swojej pozycji podporządkowania.

Dlatego zdaniem Reicha stłumienie popędu płciowego stwarza osobę dostosowaną do autorytarnego porządku, taką, która będzie mu się podporządkowywać pomimo całej nędzy i poniżenia, jaki on jej przynosi. Ubocznym skutkiem tego jest strach przed wolnością i konserwatywna, reakcyjna mentalność. Stłumienie popędu płciowego pomaga władzy politycznej, nie tylko poprzez procesy czyniące osobę z tłumu bierną i politycznie niezangażowaną, lecz także przez stworzenie w jej strukturze charakteru czynnego zainteresowania popieraniem autorytarnego porządku.

Chociaż jednostronne skupienie się przez Reicha na sprawie seksu jest błędne, to jego analiza tego, jak uwewnętrzniamy własny ucisk w celu przetrwania w hierarchii jest cenna dla zrozumienia, dlaczego tylu ludzi uciskanych wydaje się kochać swoje położenie społeczne i tych, którzy nad nimi panują. Przez zrozumienie tej zbiorowej struktury charakteru oraz tego, jak się ona formuje, ludzkość otrzymała nowe metody przezwyciężenia tego rodzaju przeszkód uniemożliwiających społeczną przemianę. Dopiero świadomość tego, jak struktura charakteru ludzi przeszkadza im w uzyskaniu świadomości własnych interesów umożliwi walkę z tym zjawiskiem i zagwarantowanie ich emancypacji o własnych siłach.

Książka Maurice'a Brintona **The Irrational in Politics** to wyśmienite krótkie wprowadzenie do idei Reicha, łączące zawarte w nich spostrzeżenia z wolnościowym socjalizmem.

## A.5. Jakie można podać przykłady ”anarchii w działaniu”?

Anarchizm, bardziej niż cokolwiek innego, polega na wysiłku milionów - rewolucjonistów, którzy podjęli trud zmieniania świata w ciągu ostatnich dwóch stuleci. Tutaj omówimy kilka największych osiągnięć tych ruchów, z których wszystkie miały głęboko antykapitalistyczną naturę.

Anarchizm **polega na** radykalnym zmienianiu świata, a nie tylko na czynieniu obecnego systemu mniej niehumanitarnym przez wspieranie wzrostu i rozwoju anarchistycznych tendencji w jego obrębie. Chociaż żadna czysto anarchistyczna rewolucja nie miała jeszcze miejsca, to miały miejsce liczne rewolucje o charakterze w znacznej mierze anarchistycznym i z dużym zasięgiem uczestnictwa anarchistów. Chociaż **wszystkie** one zostały zniszczone, to w każdym przypadku rękami sił zewnętrznych ściągniętych przeciwko nim (wspartych zarówno przez komunistów, jak i kapitalistów), a nie wskutek jakiegoś problemu tkwiącego w samym anarchizmie. Te rewolucje, mimo, że nie udało im się przetrwać w obliczu przygniatających sił zewnętrznych, stały się inspiracją dla anarchistów i dowodem na to, że anarchizm to żywotna teoria społeczna, którą można wprowadzać w życie na szeroką skalę.

Cechą wspólną tych ruchów jest, używając terminologii Proudhona, **”oddolna rewolucja”** – były one przykładem *”zbiorowej działalności, ludowej spontaniczności”*. Tylko przeobrażanie społeczeństwa oddolnie w górę działaniami samych uciskanych może stworzyć wolne społeczeństwo. Proudhon pytał, *”która poważna i trwała rewolucja nie była robiona oddolnie, przez lud?”*. Z tego powodu anarchista jest **”oddolnym rewolucjonistą”**. Dlatego społeczne rewolucje i masowe ruchy, o których mówimy w tej sekcji, są przykładami powszechnego samowyzwolenia i samodzielnej działalności (jak Proudhon ujął to w 1848 roku, *”proletariat musi wyzwolić się samemu”*) [cytat przytoczony przez George’a Woodcocka, **Pierre-Joseph Proudhon: Biografia**]. Wszyscy anarchiści powtarzają Proudhonowską ideę rewolucyjnych, oddolnych zmian, tworzenia nowego społeczeństwa przez działania samych uciskanych. Na przykład Bakunin przekonywał, że anarchiści są *”wrogami... wszelkich państwowych organizacji jako takich i wierzą, że lud może być szczęśliwy i wolny, będąc zorganizowany oddolnie przy pomocy swoich autonomicznych i całkowicie wolnych stowarzyszeń, bez nadzoru żadnych aniołów stróżów stworzy swoje własne życie”* [**Marksizm, wolność i państwo**]. W sekcji J.7 omawiamy to, czym według anarchistów jest społeczna rewolucja i co zawiera.

Jest ważne, aby zaznaczyć, że te przykłady dotyczą społecznych eksperymentów na szeroką skalę i nie powinno się myśleć, że pomijamy podskórny nurt anarchistycznych doświadczeń, istniejący w codziennym życiu, nawet w kapitalizmie. Zarówno Piotr Kropotkin

(w **Pomocy wzajemnej**) jak i Colin Ward (w **Anarchii w działaniu**) udokumentowali wiele dróg postępowania, dzięki którym zwykli ludzie, zazwyczaj nieświadomi swojego anarchizmu, razem pracowali jako równi sobie, aby wypracować wspólną korzyść. Jak Colin Ward twierdzi, *"anarchistyczne społeczeństwo, społeczeństwo, które organizuje się samo, bez władzy, zawsze istnieje, jak nasienie pod śniegiem, zakopane pod ciężarem państwa i jego biurokracji, kapitalizmu i jego marnotrawstwa, przywilejów i wynikającej z nich niesprawiedliwości, nacjonalizmu i jego samobójczej lojalności, różnic religijnych i ich opartego na przesądach separatyzmu"* [**Anarchia w działaniu**].

Anarchizm nie zajmuje się tylko przyszłym społeczeństwem, ale także walką społeczną dziejącą się dziś. Nie jest to stan, a proces, który tworzymy przez samodzielną działalność i osobiste wyzwolenie.

Jednakże w latach sześćdziesiątych wielu komentatorów opisywało ruch anarchistyczny jako rzecz przeszłą. Nie tylko faszyzm położył kres europejskim ruchom anarchistycznym w latach poprzedzających wojnę i podczas niej, ale także w powojennym okresie kapitalistyczny Zachód z jednej strony, a leninowski Wschód z drugiej, powstrzymywały odradzanie się tych ruchów. W tym samym okresie anarchizm był prześladowany w Stanach Zjednoczonych, Ameryce Łacińskiej, Chinach, Korei (gdzie rewolucja społeczna z anarchistycznymi treściami została stłumiona przed wojną koreańską) i Japonii. Nawet w jednym czy dwóch krajach, gdzie uniknięto najgorszych represji, połączenie zimnej wojny i międzynarodowej izolacji powodowało, że wolnościowe związki zawodowe, takie jak szwedzki SAC, stawały się reformistyczne.

Ale te same lata sześćdziesiąte to dekada nowej walki, a na całym świecie "Nowa Lewica" dopatrywała się tak w anarchizmie, jak i gdzie indziej, źródeł swych idei. Wiele wybitnych osobistości masowego zrywu maja 1968 roku we Francji nazywało siebie anarchistami. Choć te ruchy same w sobie przywiędły, to ci, którzy z nich wyszli, utrzymywali ideę przy życiu i zaczęli budować nowe ruchy. Śmierć Franco w 1975 roku spowodowała gwałtowne odrodzenie się anarchizmu w Hiszpanii, a niemal pół miliona ludzi przystąpiło do pierwszego w epoce pofrankistowskiej wiecu CNT. Powrót do ograniczonej demokracji w niektórych południowoamerykańskich krajach w pod koniec lat 70-tych i w latach 80-tych wyzwolił rozwój anarchizmu. I na koniec, w latach 80-tych to właśnie anarchiści jako pierwsi podnieśli głowy przeciwko leninowskiemu Związkowi Radzieckiemu. Pierwszy protestacyjny marsz od 1928 roku został przez nich zorganizowany w 1987 roku.

Dzisiaj ruch anarchistyczny, chociaż wciąż słaby, organizuje dziesiątki tysięcy rewolucjonistów w wielu krajach. Hiszpania, Szwecja i Włochy - każdy z tych krajów ma ruch libertariańskich związków zawodowych, organizujących po około ćwierci miliona członków. Większość pozostałych europejskich krajów ma po kilka lub kilkanaście tysięcy anarchistycznych działaczy. Grupy anarchistyczne pojawiły się po raz pierwszy w innych krajach, jak Nigeria i Turcja. W Południowej Ameryce ruch masowo się odrodził. Spis kontaktów, rozpowszechniany przez wenezuelską anarchistyczną grupę **Corrio A** wylicza ponad sto organizacji w niemal każdym kraju.

Być może odrodzenie jest najwolniejsze w Ameryce Północnej, ale tam także wszystkie wolnościowe organizacje zdają się oczekiwać znacznego rozrostu. Wraz z przyśpieszeniem



tego rozwoju zostanie stworzonych o wiele więcej przykładów anarchii w działaniu i coraz więcej ludzi będzie brać udział w działalności anarchistycznych organizacji, czyniąc tę część FAQ coraz mniej istotną.

Natomiast ważne jest uwypuklenie masowych przykładów anarchizmu sprawdzającego się na dużą skalę w celu uniknięcia mających pozory słuszności oskarżeń o "utopijność". Ze względu na to, że historia jest pisana przez zwycięzców, te przykłady anarchii w działaniu są często ukrywane przed wystawieniem na widok publiczny w gmatwających ich obraz książkach. Rzadko się o nich wspomina w szkołach i na uniwersytetach (a jeżeli się o nich wspomina, to są zniekształcane i wypaczane). Rzecz jasna, te kilka przykładów, które przedstawiamy są tylko tym, kilkoma.

Anarchizm ma długą historię w wielu krajach i nie możemy próbować udokumentować każdego przykładu, po prostu te uważamy za ważne. Także przepraszamy, jeżeli te przykłady wydadzą się eurocentryczne. Musieliśmy, ze względu na czas i objętość, zignorować syndykalistyczną rewoltę (od 1910 do 1914 roku) i ruch kierowników warsztatów (1917-21) w Wielkiej Brytanii, Niemcy (1919-21), Portugalię (1974), rewolucję meksykańską, anarchistów podczas rewolucji kubańskiej, walkę w Korei przeciwko japońskiemu (później amerykańskiemu i rosyjskiemu) imperializmowi w czasie i po drugiej wojnie światowej, Węgry (1956), bunt "odmowy pracy" w późnych latach 60-tych (zwłaszcza podczas "gorącej jesieni" we Włoszech w 1969 roku), strajk brytyjskich górników (1984-85), walkę przeciwko pogłównemu w Wielkiej Brytanii (1988-92), strajki we Francji w 1986 i 1995 roku, włoski ruch COBAS w latach 80-tych i 90-tych i wiele innych ważnych walk, które zawierały anarchistyczne idee samorządności (idee, które zazwyczaj wykształcają się z samego ruchu społecznego, bez odgrywania przez anarchistów głównej, bądź "wiodącej" roli).

Dla anarchistów, rewolucje i masowe walki to "**święta uciskanych**", kiedy to zwykli ludzie zaczynają działać na rzecz samych siebie i zmieniać zarówno siebie samych, jak i świat.

### A.5.1. Komuna Paryska

Komuna Paryska 1871 roku odegrała ważną rolę w rozwoju zarówno idei, jak i ruchu anarchistycznego. Bakunin wówczas napisał komentarz, że

*"rewolucyjny socjalizm [tj. anarchizm] dopiero przepuścił pierwszą próbę uderzenia i praktycznego urzeczywistnienia podczas Komuny Paryskiej"* [Bakunin o anarchizmie].

Komuna Paryska została utworzona po przegranej Francji w wojnie francusko-pruskiej. Francuski rząd próbował wysłać żołnierzy, aby odebrali działa paryskiej Gwardii Narodowej. Miało to zapobiec dostaniu się ich w ręce ludności. Żołnierze odmówili otworzenia ognia do szydzącego z nich tłumu i zwrócili swoją broń przeciwko własnym oficerom. Był to osiemnasty marca; zaczęła swe istnienie Komuna.

W wolnych wyborach, ogłoszonych przez paryską Gwardię Narodową, obywatele Paryża wybrali radę złożoną z większości jakobinów i republikanów oraz mniejszości socjalistów (głównie blankistów – autorytarnych socjalistów – i zwolenników anarchisty Proudhona). Rada proklamowała autonomię Paryża i chciała odbudować Francję jako konfederację ko-

mun (tj. społeczności). W obrębie Komuny ludzie wybrani do rady pozostawali odwoływalni i otrzymywali przeciętne płace. Na dodatek musieli zdawać sprawozdania ludziom, którzy ich wybrali i byli odwoływani przez wyborców, jeśli nie spełniali swoich zobowiązań.

To, dlaczego rozwój w tym kierunku pobudził wyobraźnię anarchistów, jest jasne – wykazywał silne podobieństwa do anarchistycznych idei. Naprawdę przykład Komuny Paryskiej był w wielu punktach podobny do tego, co Bakunin przewidywał jako wybuch przyszłej rewolucji – duże miasto ogłasza swoją autonomię, samo się organizuje, stając się przykładem i zachęcając całą resztę świata do podążania za sobą. (Zobacz *”List do Alberta Richardsa”* w: **Bakunin o anarchizmie**). Komuna Paryska rozpoczęła proces tworzenia nowego społeczeństwa - organizowanego oddolnie w górę.

Wielu anarchistów odgrywało istotną rolę w Komunie – na przykład Louise Michel, bracia Reclus i Eugene Varlin (później zamordowany podczas represji po stłumieniu Komuny). Jeżeli chodzi o reformy zainicjowane przez Komunę, takie jak ponowne otwarcie zakładów pracy jako spółdzielni, to anarchiści mogli ujrzeć, jak ich pomysły stowarzyszeń robotniczych zaczęły się realizować. Do maja 43 zakłady pracy były kierowane wspólnie, a Muzeum Luwru pełniło funkcję fabryki amunicji i broni kierowanej przez radę robotniczą. Powtarzając postulaty Proudhona zebranie Związku Mechaników i Stowarzyszenia Robotników Metalurgicznych stwierdziło, że *”nasze wyzwolenie ekonomiczne . . . może być uzyskane tylko poprzez tworzenie stowarzyszeń robotniczych, które same w sobie mogą przekształcić nasze położenie - tych, co pobierają płace, uczynić stowarzyszonymi”*. Uczestnicy owego zebrania dali instrukcje swoim delegatom do Komisji Komuny ds. Organizacji Pracy, aby wspierali następujące cele:

*”Zniesienie wyzysku człowieka przez człowieka, ostatniej pozostałości niewolnictwa;  
”Organizowanie pracy w stowarzyszeniach wzajemnej pomocy, nierozdzielnych od kapitału”*

W ten sposób mieli nadzieję na zapewnienie realizacji postulatu, że *”równość nie może pozostać pustym słowem”* w Komunie. [**Komuna Paryska roku 1871: spojrzenie z lewej strony**, pod redakcją Eugene Schulkinda]. Związek Inżynierów przegłosował na zebraniu 23-ego kwietnia, że od tej pory celem Komuny powinna być *”ekonomiczna emancypacja”*, która winna *”organizować pracowników drogą stowarzyszeń, w których panowałaby wspólna odpowiedzialność”*, aby *”powstrzymać wyzysk człowieka przez człowieka”* [zacytowane przez Stewarta Edwardsa, **Komuna Paryska roku 1871**].

Tym samym teoria stowarzyszonej produkcji wysunięta przez Proudhona i Bakunina stała się świadomą, rewolucyjną praktyką w komunie. W wezwaniu Komuny do federalizmu i autonomii anarchiści dostrzegli swoje słowa, że *”przyszła organizacja społeczna. . . [będzie] tworzona oddolnie w górę, przez wolne stowarzyszenia lub federacje robotników, zaczynając od stowarzyszeń, następnie przechodząc poprzez komuny, regiony, narody, i, ostatecznie, skupiając się w wielkiej, międzynarodowej i uniwersalnej federacji”* [Bakunin, **Ibid.**]. Można dostrzec w ogłoszonej przez Komunę *”Deklaracji Ludu Francji”* echa anarchistycznych idei. Przewidywały one *”polityczną jedność”* społeczeństwa, opierającą się na *”ochotniczych stowarzyszeniach wszystkich lokalnych inicjatyw, wolnym i spontanicznym współdziałaniu wszystkich osobistych energii dla wspólnego celu - dobrobytu, wolności i bezpieczeństwa wszystkich”* [cytowane przez Edwardsa,

**Op. Cit.].** Nowe społeczeństwo, jakie wyobrażali sobie komunardzi, opierało się na *”całkowitej autonomii Komuny. . . zapewniającej każdemu całość jego praw, a każdemu Francuzowi pełną realizację jego zdolności jako człowieka, obywatela i robotnika. Granicą autonomii Komuny będzie jedynie równa autonomia wszystkich innych komun dotrzymujących umowy; ich stowarzyszenie musi zapewnić wolność Francji”* [”Deklaracja Ludu Francji”, cytowana przez George’a Woodcocka, **Pierre-Joseph Proudhon: Biografia**]. Bakunin miał rację, zapewniając, że Komuna Paryska była *”śmiałym, wyraźnie sformułowanym zaprzeczeniem państwa”* wraz ze swą wizją konfederacji komun [**Bakunin o anarchizmie**].

Ponadto federacyjne koncepcje Komuny w oczywisty sposób odzwierciedlały wpływ Proudhona na idee francuskich radykałów. Rzeczywiście, wysunięta przez Komunę wizja komunalnej Francji opierającej się na federacji delegatów związanych zobowiązującymi mandatami, nadanymi im przez wyborców, i podlegających odwołaniu w każdej chwili, przypomina idee Proudhona (Proudhon argumentował na rzecz *”wprowadzenia wiążących mandatów”* w 1848 roku [**Bez boga i pana**], a na rzecz federacji komun w swoim dziele **Zasada federacji**). Zatem zarówno pod względem ekonomicznym, jak i politycznym Komuna Paryska znajdowała się pod silnym wpływem anarchistycznych idei.

Jednakże zdaniem anarchistów Komuna nie poszła wystarczająco daleko. Nie usunęła państwa w obrębie Komuny, tak jak to zrobiła z państwem spoza jej granic. Komunardzi organizowali się *”na sposób jakobiński”* (używając złośliwego określenia Bakunina). Jak wskazał Piotr Kropotkin, Komuna nie *”zerwała z tradycją Państwa, rządu przedstawicielskiego, i nie próbowała uzyskać w swoim obrębie tej formy organizacji - od prostego do złożonego - jaką zapoczątkowała ogłaszając niezależność i swobodną federację Komun”* [**Walcząc w rewolucji**, tom II]. Mówiąc inaczej, *”jeśli żaden rząd centralny nie był potrzebny, by rządzić niepodległymi Komunami, jeśli rząd ogólnonarodowy zostaje wyrzucony precz, a narodową jedność uzyskuje się przy pomocy wolnej federacji, to wtedy centralny rząd **municipalny** staje się równie bezużyteczny i szkodliwy. Ta sama zasada federacyjna powinna panować wewnątrz Komuny”* [Kropotkin, **Ewolucja a środowisko**]. Do tego jeszcze próby reform ekonomicznych nie poszły wystarczająco daleko. Nie podjęto żadnej próby, aby przekształcić wszystkie zakłady pracy w spółdzielnie (tzn. wywłaszczyć kapitał) i uformować stowarzyszenia tych spółdzielni w celach koordynacji i wzajemnego wspierania się w działalności gospodarczej. Ponieważ miasto znajdowało się w ciągłym obleżeniu przez armię francuską, jest zrozumiałe, że komunardzi mieli inne sprawy na głowie. Ale według Kropotkina takie nastawienie było katastrofą:

*”Traktowali oni kwestię ekonomiczną jako drugorzędną, którą zajmą się później, po zwycięstwie Komuny. . . Ale miażdżąca klęska, która wkrótce nastąpiła, i krwawa zemsta przeprowadzona przez klasę średnią, dowiodły raz jeszcze, że triumf ludowej Komuny to fizyczna niemożliwość bez równoległego triumfu ludu na polu ekonomicznym”* [**Op. Cit.**].

Zamiast zniesienia państwa wewnątrz komuny przez zorganizowanie federacji bezpośrednio demokratycznych zgromadzeń ludowych, takich jak paryskie *”sekcje”* podczas rewolucji 1789 - 1793 roku (więcej na ten temat patrz w **Wielkiej Rewolucji Francuskiej** Kropotkina), Komuna Paryska utrzymywała przedstawicielski rząd i ponosiła tego konsekwencje. *”Zamiast działania na rzecz samego siebie. . . lud, ufający swoim władzom, powierzył im zadanie przejęcia inicjatywy. Było to pierwsze następstwo, nieuchronny wynik wyborów”*. Rada sta-

ła się wkrótce *"największą przeszkodą na drodze rewolucji"*, udowadniając przeto *"polityczny pewnik, że rząd nie może być rewolucyjny"* [**Wspomnienia rewolucjonisty**].

Rada stawała się coraz bardziej odizolowana od ludu, który ją wybrał, a więc coraz bardziej oderwana od rzeczywistości. A wraz ze wzrostem tego oderwania zaczęły pojawiać się autorytarne tendencje - jakobińska większość utworzyła *"Komitet Ocalenia Publicznego"*, żeby *"bronić"* (za pomocą terroru) *"rewolucji"*. Komitet był zwalczany przez libertariańsko-socjalistyczną mniejszość i na szczęście w praktyce został zignorowany przez lud Paryża, ponieważ bronił on swej wolności przed francuską armią, która atakowała Paryż w imię kapitalistycznej cywilizacji i *"wolności"*. 21 maja oddziały rządowe weszły do miasta, po czym nastąpiło siedem dni zacieklej walk ulicznych. Oddziały żołnierzy i uzbrojeni członkowie burżuazji przeszukiwali ulice, rozmyślnie zabijając i okaleczając. Ponad 25 tysięcy ludzi zginęło w walkach ulicznych, wielu zamordowano po tym, jak złożyli broń, a ich ciała zwalono do masowych grobów.

Komuna Paryska udzieliła trzech ważnych lekcji anarchistom. Po pierwsze, zdecentralizowana konfederacja społeczności to konieczna forma polityczna wolnego społeczeństwa (*"I to właśnie była forma, jaką musi obrać rewolucja społeczna - niezależnej komuny"*) [Kropotkin, **Op. Cit.**]. Po drugie, *"nie ma większej racji dla istnienia rządu wewnątrz Komuny niż dla istnienia rządu ponad Komuną"* [Piotr Kropotkin, **Walcząc w rewolucji**, tom II]. To znaczy, że anarchistyczna społeczność będzie się opierać na konfederacji zgromadzeń sąsiedzkich i zakładowych, swobodnie współpracujących ze sobą. Po trzecie, krytyczne znaczenie ma zjednoczenie politycznej i ekonomicznej rewolucji w postaci rewolucji **społecznej**. *"Próbowano najpierw utrwalić Komunę, a społeczną rewolucję przelożyć na później, podczas gdy jedyną drogą postępowania było umocnienie Komuny przy pomocy rewolucji społecznej!"* [Piotr Kropotkin, **Op. Cit.**].

O stanowiskach anarchistów w sprawie Komuny Paryskiej zobacz więcej w eseju Kropotkina *"Komuna Paryska"* w **Wyznaniach zbuntowanego** (i **Wypisach anarchistycznych**) i Bakunina *"Komuna Paryska a idea państwa"* w książce **Bakunin o anarchizmie**.

## A.5.2. Męczennicy z Haymarket

Pierwszy Maja to dzień o szczególnym znaczeniu dla ruchu robotniczego. Choć w przeszłości został on skradziony przez stalinowską biurokrację w Związku Radzieckim i innych krajach, majowe święto ruchu robotniczego pozostaje dniem ogólnoswiatowej solidarności - czasem pamięci o przeszłych walkach i demonstrowania naszej nadziei na lepszą przyszłość. Dniem, kiedy trzeba pamiętać o tym, że krzywda wyrządzona jednemu to krzywda wyrządzona wszystkim.

Dzieje Pierwszego Maja są ściśle związane z ruchem anarchistycznym i walką ludzi pracy o lepszy świat. Naprawdę to święto rozpoczęło się od egzekucji czterech anarchistów w Chicago w 1886 roku za organizowanie robotników do walki o ośmiogodzinny dzień pracy. Dlatego Pierwszy Maja jest rezultatem *"anarchii w działaniu"* - walki ludzi pracy przy użyciu akcji bezpośredniej w związkach zawodowych w celu przemiany świata.

Wszystko się zaczęło w latach osiemdziesiątych XIX wieku w Stanach Zjednoczonych. W roku 1884 **Federacja Zorganizowanych Związków Zawodowych w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie** (utworzona w 1881 roku, w 1886 zmieniła swą nazwę na **Amerykańska Federacja Pracy - AFL**) uchwaliła rezolucję, w której zapewniała, że *”począwszy od 1 maja 1886 roku ośmiogodzinny dzień pracy powinien zostać ustanowiony prawem, i zalecamy robotniczym organizacjom w całym dystrykcie, aby tak uporządkowały swoje prawa, żeby dostosować je do tej rezolucji”*. W celu wzmocnienia tego żądania zostało ogłoszone wezwanie do strajków na dzień 1 maja 1886 roku.

W Chicago anarchiści byli główną siłą w ruchu związkowym, i po części wskutek ich obecności związki przemieniły to wezwanie w strajki w dniu 1 maja. Anarchiści twierdzili, że ośmiogodzinny dzień pracy może zostać wywalczony za pomocą akcji bezpośredniej i solidarności. Uważali, że walki o reformy, takie jak osiem godzin pracy, nie są wystarczające same w sobie. Postrzegali je tylko jako jedną bitwę w nadchodzącej wojnie klas, która skończy się dopiero wraz z rewolucją społeczną i stworzeniem wolnego społeczeństwa. I to właśnie dla tych idei organizowali się i walczyli.

W samym tylko Chicago 400 tysięcy robotników zastrajkowało, a groźba podjęcia akcji strajkowej zapewniła ponad 45 tysiącom gwarancje skrócenia dnia pracy bez strajku. 3 maja 1886 roku policja otworzyła ogień do tłumu pikietującego przy McCormick Harvester Machine Company, zabijając co najmniej jednego strajkującego, ciężko raniąc pięciu lub sześciu innych, i zadając mniej poważne rany trudnej do określenia liczbie ludzi. Anarchiści następnego dnia zwołali masowy wiec na Haymarket Square, by zaprotestować przeciwko brutalności policji. Zdaniem burmistrza, *”nic jeszcze się nie zdarzyło, ani nie wyglądało na to, że ma się zdarzyć coś, co będzie wymagać interwencji”*. Jednakże gdy demonstracja zaczęła się rozchodzić, przybyła kolumna 180 policjantów i nakazała zakończyć wiec. W tym momencie w policyjne szeregi została rzucona bomba. W odpowiedzi policja otworzyła ogień do tłumu. Nigdy dokładnie nie obliczono, ilu cywilów zostało wtedy zabitych i zranionych przez policję.

W Chicago zapanowały rządy terroru. Sale zebrania, biura związków zawodowych, drukarnie i prywatne mieszkania były napadane, zazwyczaj bez sądowych nakazów. Takie najazdy na tereny należące do klas pracujących umożliwiły policji urządzać obławy na wszystkich znanych anarchistów i innych socjalistów. Wielu podejrzanych zostało skaptowanych, a niektórzy przekupieni. *”Najpierw róbcie naloty, a odpowiedniego prawa szukajcie potem”* - tak publicznie oświadczył J. Grinnell, prokurator stanowy, kiedy zadano mu pytanie o prawne podstawy przeszukiwań [*”Od wydawcy”, Autobiografie męczenników z Haymarket*].

Ośmiu anarchistów zostało postawionych przed sądem pod zarzutem współudziału w morderstwie. Nie przedstawiono żadnych pozorów, mających świadczyć o tym, że którykolwiek z oskarżonych zmontował, czy choćby zaplanował wykonanie bomby. Zamiast tego ława przysięgłych usłyszała: *”Prawo stoi przed sądem. Anarchia stoi przed sądem. Ci panowie zostali wyselekcjonowani, wybrani przez wymiar sprawiedliwości i postawieni w stan oskarżenia, ponieważ byli przywódcami. Nie są oni bardziej winni niż tysiące ich popleczników. Panowie przysięgli; uznajcie tych ludzi za winnych, ukarżcie ich dla przykładu, powieście ich, a uratujecie*

nasze instytucje, nasze społeczeństwo” [Op. Cit.]. Ława przysięgłych została wybrana przez specjalnego pełnomocnika, mianowanego przez prokuratora stanowego, i składała się z biznesmenów oraz krewnego jednego z zabitych policjantów. Nie pozwolono obrońcom na przedstawienie dowodów na to, że specjalny pełnomocnik publicznie stwierdził: *”Kieruję tą sprawą i wiem, co robię. To, że ci goście zostaną powieszani, jest tak pewne, jak to, że kiedyś umrę”* [Ibid.]. Nie było więc niespodzianki, oskarżeni zostali uznani za winnych. Siedmiu skazano na śmierć, jednego na 15 lat więzienia.

Międzynarodowa kampania zaowocowała tym, że dwa wyroki śmierci zostały zamienione na dożywocie, ale protesty na całym świecie nie powstrzymały amerykańskiego państwa. Z pozostałych pięciu jeden (Louis Lingg) oszukał kata i zabił się w przeddzień egzekucji. Pozostałych czterech (Albert Parsons, August Spies, George Engel i Adolph Fischer) zostało powieszonych 11 listopada 1887 roku. Są oni znani w historii ruchu robotniczego jako męczennicy z Haymarket. Od 150 do 500 tysięcy ludzi towarzyszyło im w ostatniej drodze, a według różnych oszacowań od 10 do 25 tysięcy pilnowało pogrzebu.

W 1889 roku amerykańska delegacja obecna na Międzynarodowym Kongresie Socjalistycznym w Paryżu zaproponowała, aby 1 Maj został przyjęty jako robotnicze święto. Miało to upamiętnić walkę klas pracujących i *”Męczeństwo Ośmiu z Chicago”*. Od tej pory Pierwszy Maja stał się dniem międzynarodowej solidarności. W roku 1893 nowy gubernator Illinois oficjalnie powiedział to, co klasy pracujące w Chicago i na całym świecie wiedziały w całej rozciągłości i ułaskawił Męczenników z powodu ich oczywistej niewinności i dlatego, że *”proces nie był uczciwy”*.

Podczas procesu władze wierzyły, że takie prześladowania złamią kręgosłup ruchowi robotniczemu. Myliły się. August Spies po ogłoszeniu wyroku śmierci powiedział w sądzie:

*”Jeżeli myślicie, że wieszając nas możecie zlikwidować ruch robotniczy. . . ruch, od którego poniewierane miliony, te miliony, które harują w ubóstwie i niedostatku, oczekują wybawienia – jeżeli takie jest wasze zdanie, to wieszajcie nas! Tutaj zadepczecie iskrę, lecz tam i gdzie indziej, za naszymi plecami – i z przodu przed wami, wszędzie, wybuchną płomienie. To jest podziemny ogień. Nie możecie go zgasić”* [Op. Cit.].

Wtedy, i w latach, które miały nadejść, to wyzwanie rzucone przez państwo i kapitalizm, przekonało tysiące ludzi do anarchizmu, zwłaszcza w samych Stanach Zjednoczonych. Od czasu wypadków na Haymarket, anarchiści świętowali Pierwszego Maja (w pierwszym dniu miesiąca – reformistyczne związki zawodowe i partie robotnicze przekładały swoje pochody na pierwszą niedzielę miesiąca). Czynimy tak, aby zmanifestować naszą solidarność z innymi przedstawicielami klas pracujących na całym świecie, świętować przeszłe i obecne walki, pokazać swoją siłę i przypominać klasie rządzącej o jej słabych stronach. Nestor Machno ujął to tak:

*”Tego dnia owi amerykańscy robotnicy próbowali, organizując się, dać wyraz swojemu sprzeciwowi wobec nikczemnego porządku państwa i kapitału uwłaszczonych. . .*

*”Robotnicy z Chicago. . . zebrali się, aby wspólnie rozwiązać problemy ich życia i walki. . .*

*”Dzisiaj również. . . wyrobownicy. . . uważają pierwszy dzień maja za okazję do zebrania się. Wtedy będą troszczyć się o swe własne sprawy i rozważać istotę swojej emancypacji”* [Walka przeciwko państwu i inne eseje].

Anarchiści pozostają wierni początkom Pierwszego Maja i świętują narodziny tego miesiąca, urządzając akcje bezpośrednie uciskanych. Ucisk i wyzysk rodzą opór, a według anarchistów Pierwszy Maja to międzynarodowy symbol tego oporu i siły – siły wyrażonej w ostatnich słowach Augusta Spiesy, wyrytych w kamieniu na pomniku męczenników z Haymarket na cmentarzu Waldheim w Chicago:

*”Przyjdzie taki dzień, kiedy nasze milczenie stanie się potężniejsze niż głosy, które dławicie dzisiaj”*

Ażeby zrozumieć, dlaczego państwo i klasa biznesmenów były tak zdeterminowane, że powiesiły anarchistów z Chicago, konieczne jest uzmysłowienie sobie tego, że byli oni uznawani za ”przywódców” potężnego ruchu radykalnych związków zawodowych. W roku 1884 anarchiści z Chicago stworzyli pierwszy na świecie anarchistyczny dziennik, **Chicagoer Arbeiter-Zeitung**. Był on pisany, czytany, wydawany i posiadany przez ruch klasy robotniczej niemieckich imigrantów. Łączny nakład tego dziennika wraz z tygodnikiem (**Vorbote**) i niedzielną gazetą (**Fackel**) wzrósł ponad dwukrotnie, od 13 tysięcy na każde wydanie w 1880 roku, do 26 980 w 1886. Istniały również anarchistyczne tygodniki dla innych grup etnicznych (angielski, czeski i skandynawski).

Anarchiści byli bardzo aktywni w Centralnym Zjednoczeniu Pracy (które obejmowało jedenaście największych związków zawodowych w mieście) i dążyli do uczynienia go, wedle słów Alberta Parsonsa (jednego z Męczenników), ”grupą zarodkową przyszłego ’wolnego społeczeństwa’”. Anarchiści wchodzili także w skład **Międzynarodowego Stowarzyszenia Ludzi Pracy (IWPA)** (zwanego też *”Czarną Międzynarodówką”*), które na swojej konwencji założycielskiej zgromadziło przedstawicieli z 26 wielkich miast. IWPA szybko ”zyskiwało wpływy wśród związków zawodowych, zwłaszcza na środkowym zachodzie”, a jego idee ”akcji bezpośredniej szeregowych członków” i związków zawodowych ”służących klasom pracującym za narzędzie do całkowitego zniszczenia kapitalizmu i za rdzeń tworzenia nowego społeczeństwa” stały się znane jako *”idea chicagowska”* (pomysł, który później zainspirował **Robotników Przemysłowych Świata**, konfederację związków syndykalistycznych założoną w Chicago w 1905 roku) [*”Od wydawcy”, Autobiografie męczenników z Haymarket*].

Ta idea została wyrażona w manifeście wydanym podczas zjazdu IWPA w Pittsburghu w 1883 roku:

*”Po pierwsze – zniszczenie istniejącego panowania klasowego, wszelkimi środkami, tj. przez energiczne, bezwzględne, rewolucyjne i międzynarodowe działanie.*

*”Po drugie – ustanowienie wolnego społeczeństwa, opartego na kooperatywnej organizacji produkcji.*

*”Po trzecie – swobodna wymiana produktów o jednakowej wartości przez organizacje wytwórców pomiędzy sobą bez handlu i spekulacji.*

*”Po czwarte – organizacja oświaty na świeckich, naukowych i jednakowych dla obu płci podstawach.*

*”Po piąte – równe prawa dla wszystkich, bez względu na płeć czy rasę.*

*”Po szóste – regulacja wszystkich spraw publicznych za pomocą swobodnych umów między autonomicznymi (niezależnymi) komunami i stowarzyszeniami, opierającymi się na podstawach federalistycznych” [Op. Cit.].*

Jako uzupełnienie pracy nad organizowaniem związków zawodowych, ruch anarchistyczny w Chicago urządzał także towarzystwa społeczne, pikniki, wykłady, potańcówki, biblioteki i mnóstwo innych działań. Wszystkie one pomagały wykuwać odrębną kulturę rewolucyjną klas pracujących w samym sercu "wymarzonej Ameryki". Zagrożenie dla klasy rządzącej i jej systemu było zbyt wielkie, aby pozwalać na kontynuację tych działań (zwłaszcza w obliczu wciąż świeżych wspomnień dużego zrywu robotniczego w 1877 roku. Tak samo jak w 1886 roku, tamten bunt spotkał się z państwową przemocą – przeczytaj **Strajk!** J. Brechera w celu zapoznania się ze szczegółami zarówno na temat tamtego ruchu strajkowego, jak i wypadków na Haymarket). Stąd prześladowania, parodia sądu i zamordowanie przez państwo tych, którzy byli uznawani przez państwo i klasę kapitalistów za "przywódców" ruchu.

### **A.5.3. Budowa syndykalistycznych związków zawodowych**

Tuż przed przełomem stuleci w Europie ruch anarchistyczny zaczął realizować jedną z najbardziej udanych prób zastosowania pomysłów anarchistycznej organizacji w codziennym życiu. Była to odpowiedź na katastrofalny okres "*propagandy czynem*", kiedy to pojedynczy anarchiści dokonywali zabójstw przywódców rządowych, próbując sprowokować powstanie ludowe, oraz w odwecie za masowe mordowanie paryskich komunardów. W odpowiedzi na tę nieudaną i szkodliwą kampanię, anarchiści powrócili do swoich korzeni i do pomysłów Bakunina, zaczynając budować masowe rewolucyjne związki zawodowe (syndykalizm i anarchosyndykalizm).

W okresie od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku do wybuchu pierwszej wojny światowej anarchiści budowali rewolucyjne związki zawodowe w większości krajów Europy (zwłaszcza w Hiszpanii, Włoszech i Francji). Prócz tego anarchiści w Północnej i Południowej Ameryce również odnosili sukcesy w organizowaniu związków syndykalistycznych (zwłaszcza na Kubie, w Argentynie, Meksyku i Brazylii). Prawie wszystkie uprzemysłowione kraje miały jakiś ruch syndykalistyczny, aczkolwiek najsilniejsze takie ruchy miała Europa i Ameryka Południowa. Te związki zawodowe były organizowane na sposób konfederacyjny, oddolnie w górę, według anarchistycznych zasad. Walczyły z kapitalistami w codziennym życiu, opierając się na zmaganiach o sprawy lepszych płac i warunków pracy, lecz także chciały obalić kapitalizm poprzez rewolucyjny strajk generalny.

Anarchistyczne techniki organizacji sprzyjały czynnemu uczestnictwu członków, ich uwłasnowolnieniu i bojowemu duchowi. A to, że pomyślnie walczyli oni o reformy i promowali świadomość klasową, można zobaczyć śledząc rozwój związków anarchosyndykalistycznych i ich wpływ na ruch robotniczy. Na przykład IWW wciąż inspirowa działaczy związkowych, a w ciągu swojej długiej historii dostarczało związkowcom wielu piosenek i haseł.

Większość związków syndykalistycznych była brutalnie prześladowana podczas pierwszej wojny światowej, ale w pierwszych latach powojennych działalność tych związków osiągnęła swoje apogeum. Ta fala bojowych wystąpień była określana jako "*czerwone lata*"



we Włoszech, gdzie doszła do szczytu podczas okupacji fabryk (patrz sekcja A.5.5.). Ale w tych latach zobaczyliśmy także niszczenie tych związków w po kolei w różnych krajach, z powodu dwu przyczyn. Z jednej strony, widoczny sukces rewolucji rosyjskiej zaprowadził wielu działaczy na drogę autorytarnej polityki. Partie komunistyczne rozmyślnie podkopywały wolnościowe związki, podsycając kłótnie i rozłamy. Ale jeszcze ważniejsze jest to, że w tych latach kapitalizm rozpoczął ofensywę przy użyciu nowej broni – faszyzmu. Faszyzm narodził się we Włoszech i Niemczech jako podjęta przez kapitalizm próba fizycznego zniszczenia masowych organizacji, jakie zbudowały klasy pracujące. W obu tych krajach anarchiści byli zmuszeni uciekać na emigrację, zniknąć ludziom z oczu, albo też stawali się ofiarami zabójców lub obozów koncentracyjnych. W Stanach Zjednoczonych IWW zostało zmiażdżone przez falę represji, popieraną całym sercem przez media, państwo i klasę kapitalistów.

Natomiast w Hiszpanii anarcho-syndykalistyczny związek CNT rozrastał się w dalszym ciągu, gromadząc półtora miliona członków w 1936 roku. Klasa kapitalistów postawiła na faszyzm w celu obrony swojej władzy przed nieposiadającymi, którzy stawali się pewni swojej siły i swojego prawa do kierowania swoim własnym życiem (patrz sekcja A.5.6.). W innych krajach kapitaliści popierali autorytarne państwa w celu zgniecenia ruchu robotniczego i zabezpieczenia kapitalizmu u siebie. Tych tendencji uniknęła tylko Szwecja, gdzie syndykalistyczny związek zawodowy SAC wciąż organizuje pracowników (a faktycznie, podobnie jak wiele innych związków syndykalistycznych, rozrasta się, gdyż pracownicy odwracają się od biurokratycznych związków zawodowych, których przywódcy zdają się być bardziej zainteresowani ochroną swoich przywilejów i zawieraniem transakcji z zarządami niż obroną szeregowych członków).

#### A.5.4. Anarchiści podczas rewolucji rosyjskiej

Podczas rewolucji rosyjskiej 1917 roku następowało ogromne rozpowszechnianie się anarchizmu w tym kraju wraz z licznymi eksperymentami, przeprowadzanymi na podstawie anarchistycznych idei. Jednakże w potocznym mniemaniu rewolucja rosyjska jest postrzegana nie jako masowy ruch zwykłych ludzi walczących o wolność, lecz jako sposób, przy pomocy którego Lenin narzucił Rosji swą dyktaturę. Prawda jest krańcowo odmienna. Rewolucja rosyjska była masowym ruchem oddolnym, w którym istniało wiele różnych prądów myślowych, i w którym miliony ludzi pracy (zarówno robotnicy w miastach, jak i chłopcy) próbowały przekształcić swój świat w lepsze miejsce. Bardzo smutne jest więc to, że te nadzieje i marzenia zostały zdławione pod dyktatorskimi rządami partii bolszewickiej – najpierw Lenina, a później Stalina.

Rewolucja rosyjska, podobnie jak większość wydarzeń historycznych, to dobry przykład maksymy "historia jest pisana przez zwycięzców". Większość kapitalistycznych opracowań historycznych, dotyczących okresu między 1917 a 1921 rokiem pomija to, co anarchista Wolin nazwał "**nieznaną rewolucją**" – rewolucją wywołaną oddolnie poprzez działania zwyczajnych ludzi. Opracowania leninistów w najlepszym wypadku chwają tę niezależną

działalność robotników, o ile była ona zgodna z linią ich własnej partii, ale ostro ją potępiają (i przypisują jej najpodlejsze motywacje), jeśli tylko odchyłała się od tej linii. Dlatego opracowania leninistów będą chwaliły robotników idących naprzód za bolszewikami (jak to było wiosną i latem 1917 roku), ale potępiają ich przeciwstawianie się polityce bolszewików, odkąd znaleźli się oni u władzy. W gorszych wypadkach opracowania leninistów przedstawiają cały ruch i prowadzone przez masy walki jako niewiele więcej niż tylko ozdobę działalności partii awangardy.

Natomiast anarchiści patrzą na rewolucję rosyjską jako na klasyczny przykład rewolucji społecznej, w której samodzielna działalność ludzi pracy odgrywała kluczową rolę. W swoich sowietach, komitetach fabrycznych i innych organizacjach klasowych rosyjskie masy próbowały przekształcać społeczeństwo wywodzące się z podzielonego na klasy, hierarchicznego państwowego reżimu w kierunku społeczeństwa opierającego się na wolności, równości i solidarności. Początkowe miesiące rewolucji jako takie zdawały się potwierdzać przepowiednię Bakunina, że *"przyszła organizacja społeczna będzie tworzona jedynie oddolnie w górę, poprzez wolne stowarzyszenia czy federacje robotników, najpierw w ich związkach, następnie w komunach, regionach, narodach, i na koniec w wielkiej federacji, międzynarodowej i powszechnej"* [**Michał Bakunin: Pisma wybrane**]. Rady Delegatów i komitety fabryczne w konkretny sposób wyrażały idee Bakunina, a anarchiści odgrywali ważną rolę w tej walce.

Początek rewolucji - obalenie cara - był wynikiem bezpośredniej akcji mas. W lutym 1917 roku kobiety Piotrogradu spowodowały wybuch zamieszek chlebowych. 18 lutego pracownicy Zakładów Putiłowa zastrajkowali. 22 lutego strajk rozprzestrzenił się na inne fabryki. Dwa dni później już 200 tysięcy robotników strajkowało, a 25 lutego strajk stał się dosłownie powszechny. Tego samego dnia nastąpiły pierwsze zbrojne starcia między protestującymi a armią. Dzień 27 lutego stanowił punkt zwrotny. Wtedy to niektóre oddziały przeszły na stronę rewolucyjnych mas, porywając za sobą następne jednostki wojskowe. To pozostawiło rząd bez środków przymusu, car abdykował i został utworzony Rząd Tymczasowy.

Ten ruch był tak spontaniczny, że wszystkie partie polityczne pozostały w tyle. Nie wyłączając bolszewików: *"Piotrogradzka organizacja bolszewików przeciwstawiała się wywoływaniu strajków jeszcze w przeddzień rewolucji, której przeznaczeniem było skończyć z caratem. Na szczęście robotnicy zignorowali bolszewickie 'dyrektywy' i zastrajkowali pomimo tego... Gdyby robotnicy postępowali według bolszewickich wytycznych, to możliwość doprowadzenia do rewolucji w tym momencie byłaby bardzo wątpliwa"* [Murray Bookchin, **Anarchizm ery dobrobytu**].

Rewolucja niosła ze sobą usposobienie do oddolnych akcji bezpośrednich, dopóki nowe, "socjalistyczne" państwo nie stało się na tyle silne, aby je powstrzymać.

Dla lewicy koniec caratu to kulminacja wieloletnich wysiłków socjalistów i anarchistów na całym świecie. Chwila ta pokazała zwycięstwo postępowego odłamu myśli ludzkiej nad tradycyjnym uciskiem, i jako taka była sławiona przez lewicowców we wszystkich krajach. Ale w **samej** Rosji sprawy szły coraz dalej. W miejscach pracy, na ulicach, na wsi coraz więcej ludzi zyskiwało przekonanie, że polityczne obalenie feudalizmu **nie** wystarczy. Obalenie cara nie uczyniło wielkiej różnicy, skoro feudalny wyzysk wciąż miał miejsce w gospodarce, więc robotnicy zaczęli zajmować swoje zakłady, a chłopci ziemię. We wszystkich czę-

ściach Rosji zwykli ludzie zaczęli budować swoje własne organizacje, związki zawodowe, spółdzielnie, komitety fabryczne i rady delegatów (czyli po rosyjsku "sowiety"). Te instytucje początkowo były tworzone na modłę anarchistyczną, z odwoływalnymi delegatami oraz jako sfederowane ze sobą nawzajem.

Nie trzeba powtarzać, że liczne partie i organizacje polityczne odgrywały poważną rolę w tym procesie. Aktywne były dwa skrzydła marksistowskich socjaldemokratów (mieńszewicy i bolszewicy), podobnie jak eserowcy (populistyczna partia opierająca się na chłopstwie) i anarchiści. Anarchiści uczestniczyli w tych ruchach, wspierając wszelkie dążenia do samorządności i przynaglając do obalenia Rządu Tymczasowego. Przekonywali, że konieczne jest przekształcenie rewolucji z czysto politycznej w rewolucję społeczną i ekonomiczną. Aż do powrotu Lenina z wygnania, pozostawali jedyną orientacją polityczną rozumującą w taki sposób.

Lenin przekonał swą partię do przyjęcia hasła "Cała władza w ręce Rad" i pchnął rewolucję naprzód. Oznaczało to gwałtowne zerwanie z poprzednim, marksistowskim stanowiskiem, co doprowadziło pewnego ex-bolszewika, który stał się mieńszewikiem do wniosku, że Lenin "uczynił z siebie kandydata na europejski tron, pusty od trzydziestu lat - tron Bakunina!" [cytat z Aleksandra Rabinowicza, **Początek rewolucji**]. Ten zwrot w polityce bolszewików spowodował, że zaczęli oni zdobywać masowe poparcie, zalecając akcje bezpośrednie i popierając radykalne działania mas. Taka polityka w przeszłości kojarzyła się z anarchizmem ("*bolszewicy rozpowszechniali. . . hasła, które do tej pory były szczególnie zawzięcie głoszone przez anarchistów*") [Wolin, **Nieznana rewolucja**]). Wkrótce też zaczęli zdobywać coraz więcej głosów w wyborach do Rad Delegatów i komitetów fabrycznych. Jak przekonuje Alexander Berkman, "*Myśli przewodnie anarchistów, głoszone przez bolszewików, nie zawiodły i przyniosły rezultaty. Masy zawierzyły ich sztandarom*" [Co to jest komunistyczny anarchizm?].

Anarchiści też posiadali spore wpływy w tym czasie. Szczególnie aktywni byli w ruchu na rzecz samorządowej organizacji produkcji przez robotników, istniejącej wokół komitetów fabrycznych (patrz M.Brinton, **Bolszewicy a pracownicza kontrola** w celu zapoznania się ze szczegółami). Przekonywali robotników i chłopów, ażeby wywłaszczyli klasy posiadające, obalili wszelkie formy rządu i zreorganizowali społeczeństwo oddolnie w górę, wykorzystując swoje własne organizacje klasowe - sowiety, komitety fabryczne, spółdzielnie, i tak dalej. Powinny one wpływać też na kierunek walki. Aleksander Rabinowicz w swoim studium o lipcowym powstaniu w 1917 roku odnotowuje:

*"Na poziomie szeregowych działaczy, zwłaszcza w pietrogradzkim garnizonie i w bazie marynarki wojennej w Kronsztadzie, tak naprawdę bardzo niewiele różniło bolszewika od anarchisty. . . Anarchokomuniści i bolszewicy rywalizowali o poparcie tych samych niewykształconych, przygnębionych i niezadowolonych elementów populacji, a prawda jest taka, że latem 1917 roku anarchistyczni komuniści, ze swoim poparciem, jakim się cieszyli w kilku ważnych fabrykach i pułkach, posiadali niezaprzeczną możliwość wpływania na bieg wypadków. Doprawdy, siła anarchistów w niektórych fabrykach i jednostkach wojskowych była wystarczająco wielka, aby wpływać na działania samych bolszewików"* [Op. Cit.].

Rzeczywiście, jeden z bolszewickich przywódców stwierdził w czerwcu 1917 roku (w odpowiedzi na wzrost wpływów anarchistycznych): *"odgradzając się od anarchistów, możemy odgradzić się od mas"* [cytowany przez Aleksandra Rabinowicza, **Op. Cit.**].

Anarchiści działali razem z bolszewikami podczas rewolucji październikowej, która obaliła Rząd Tymczasowy. Ale sprawy przybrały odmienny obrót, odkąd autorytarni socjaliści z partii bolszewickiej dorwali się do władzy. Chociaż zarówno anarchiści, jak i bolszewicy używali wielu takich samych haseł, to istniały ważne różnice między nimi. Jak przekonywał Wolin, *"na ustach anarchistów i spod ich piór te hasła brzmiały szczerze i konkretnie, ponieważ zgadzały się z ich zasadami i nawoływały do działań w całkowitej zgodzie z tymi zasadami. Ale u bolszewików te same hasła oznaczały zupełnie inne rozwiązania praktyczne, niż te proponowane przez wolnościowców, takie, które nie pokrywały się z ideami, jakie te hasła zdawały się wyrażać"* [**Nieznana rewolucja**].

Weźmy na przykład hasło *"Cała władza w ręce Rad"*. Dla anarchistów ono znaczyło dokładnie to – żeby organy klas pracujących bezpośrednio kierowały społeczeństwem, w oparciu o poinstruowanych, odwoływalnych delegatów. Dla bolszewików to hasło było po prostu środkiem do uformowania bolszewickiego rządu ponad sowietami. Różnica jest ważna, *"ponieważ anarchiści głosili, że jeżeli 'władza' naprawdę powinna należeć do Rad, to nie może należeć do partii bolszewickiej, a jeżeli powinna należeć do tej partii, jak to wyobrażali sobie bolszewicy, to nie może należeć do Rad"* [Wolin, **Op. Cit.**]. Ograniczenie roli sowietów po prostu do wykonywania dekretów rządu centralnego (bolszewickiego) i przyznanie prawa ich Ogólnorosyjskiemu Zjazdowi do odwoływania rządu (tj. tych, którzy posiadają **prawdziwą** władzę) nie równa się *"całej władzy"*, a wręcz przeciwnie.

Podobnie rzecz się ma z określeniem *"robotnicza kontrola produkcji"*. Przed rewolucją październikową Lenin widział *"robotniczą kontrolę"* wyłącznie w kategoriach *"powszechnej, wszechogarniającej kontroli robotników nad kapitalistami"* [**Czy bolszewicy utrzymają władzę?**]. Nie postrzegał jej wcale w kategoriach kierowania samą produkcją przez robotników (tj. zniesienia pracy najemnej) przy pomocy federacji komitetów fabrycznych, jak to czynili anarchiści i kierowane przez robotników komitety fabryczne. S.A. Smith prawidłowo zauważa, że Lenin używał *"tego terminu ['kontrola robotnicza'] w zupełnie innym znaczeniu niż komitety fabryczne"*. Faktycznie wysunięte przez Lenina *"propozycje. . . [miały] charakter całkowicie etatystyczny i centralistyczny, podczas gdy praktyka komitetów fabrycznych była z natury lokalna i autonomiczna"* [**Czerwony Piotrogród**]. Zdaniem anarchistów, *"jeżeli organizacje robotnicze nadawały się do sprawowania skutecznej kontroli [nad swoimi szefami], to w takim razie też nadawały się do zagwarantowania całej produkcji. W tym wypadku, prywatny przemysł mógłby zostać usunięty szybko, ale stopniowo, i zastąpiony przez kolektywny przemysł. W konsekwencji anarchiści odrzucili niejasne, mgliste hasło 'kontroli produkcji'. Opowiadali się za **wywłaszczeniem – stopniowym, lecz nieuchronnym – prywatnego przemysłu przez organizacje kolektywnej produkcji**"* [Wolin, **Op. Cit.**].

Odkąd znaleźli się u władzy, bolszewicy systematycznie podkopywali kontrolę robotniczą w rozumieniu ludu i zastępowali ją przez *"kontrolę"* w swoim własnym, państwowym rozumieniu. *"Trzykrotnie"*, pisze pewien historyk, *"w pierwszych miesiącach władzy radzieckiej, przywódcy komitetów [fabrycznych] chcieli wprowadzić swój model w życie. Za każdym ra-*

zem partyjne kierownictwo ich przemogło. Skutek był taki, że zarówno władza kierownicza, **jak i kontrola** dostała się w ręce organów państwa, które były podporządkowane władzom centralnym, i przez nie uformowane” [Thomas F. Remington, **Budowa socjalizmu w bolszewickiej Rosji**]. Ten proces w końcu doprowadził Lenina do argumentacji na rzecz ”jednoosobowego kierownictwa” wyposażonego w ”dyktatorską” władzę (sprawowaną przez dyrektora wyznaczonego odgórnie przez państwo), co zostało wprowadzone w życie w kwietniu 1918 roku. Ten proces został udokumentowany w książce Maurice’a Brintona **Bolszewicy a pracownicza kontrola**, która także wskazuje na jasne powiązania między praktyką bolszewików a ich ideologią, a także na to, czym obydwie się różniły od idei i działalności ludu.

Stąd wzięły się uwagi rosyjskiego anarchisty Piotra Arszynowa:

”Jeszcze inną, nie mniej ważną, osobliwością jest to, że Październik ma dwa znaczenia – to, które mu zostało dane przez masy pracujące, uczestniczące w rewolucji społecznej, a z nimi przez anarchistycznych komunistów, oraz to, które zostało mu nadane przez partię polityczną [marksistowskich komunistów], która zdobyła władzę w wyniku tego dążenia do rewolucji społecznej, a która je zdradziła i zdusiła wszelki dalszy rozwój. Istnieje olbrzymia przepaść między tymi dwoma interpretacjami Października. Październik robotników i chłopów to usunięcie władzy pasożytniczej klasy w imię równości i samorządności. Bolszewicki Październik to zdobycie władzy przez partię rewolucyjnej inteligencji, wprowadzenie jej ’państwowego socjalizmu’ i jego ’socjalistycznych’ metod rządzenia masami” [**Dwa oblicza Października**].

Początkowo anarchiści popierali bolszewików, ponieważ bolszewicy przywódcy ukrywali swoją państwowotwórczą ideologię za parawanem poparcia dla sowietów (jak zauważa socjalistyczny historyk Samuel Farber, anarchiści ”naprawdę byli nieformalnym partnerem koalicyjnym bolszewików w dniach rewolucji październikowej” [**Przed stalinizmem**]). Jednak to poparcie szybko ”obumarło”, gdyż bolszewicy pokazali, że faktycznie nie pragną prawdziwego socjalizmu, lecz zamiast tego zabezpieczają władzę dla siebie samych, i forsują nie kolektywną własność ziemi i środków produkcji, lecz ich posiadanie przez rząd. Bolszewicy, jak zauważyliśmy, systematycznie nadwątlali robotniczą kontrolę i podkopywali ruch na rzecz samorządności pracowniczej na korzyść podobnych do kapitalistycznych form kierowania zakładami pracy, opartych na ”jednoosobowym kierownictwie” wyposażonym w ”dyktatorską władzę”.

Jeżeli zaś chodzi o Rady Delegatów, to bolszewicy systematycznie podkopywali ich ograniczoną niezależność i demokrację, jaką jeszcze miały. W odpowiedzi na ”wielkie straty bolszewików w wyborach do Rad” wiosną i latem 1918 roku ”uzbrojone oddziały bolszewickie zazwyczaj unieważniały wyniki tych wyborów na prowincji”. Oraz ”rząd stale odkładał nowe wybory powszechne do pietrogradzkiej Rady Delegatów, której kadencja się skończyła w marcu 1918 roku. Jest oczywiste, że rząd bał się, iż partie opozycyjne zdobędą więcej miejsc” [Samuel Farber, **Op. Cit.**]. W pietrogradzkich wyborach bolszewicy ”stracili bezwzględność większość w Radzie Delegatów, jaką wcześniej posiadali”, ale pozostali największą partią. Jednak wyniki wyborów do pietrogradzkiej Rady Delegatów były bez znaczenia, gdyż ”zwycięstwo bolszewików zostało zapewnione przez całkiem znaczną liczebnie reprezentację, daną teraz związkom zawodowym, komitetom zakładowym, radom dzielnicowym, dzielnicowym zjazdom robotniczym, Armii Czerwonej i jednostkom marynarki wojennej, w których bolszewicy mieli przygniatającą siłę” [Aleksander Ra-

binowicz, *"The Evolution of Local Soviets in Petrograd"*, pp. 20-37, **Slavic Review**, Vol. 36, No. 1, p. 36f]. Inaczej mówiąc, bolszewicy podkopali demokratyczny charakter Rady Delegatów, zasypując ją swoimi własnymi przedstawicielami. W obliczu odrzucenia w sowietach, bolszewicy udowodnili, że "władza radziecka" równa się dla nich władzy partii. Aby pozostać przy władzy, bolszewicy musieli zniszczyć Rady Delegatów, co uczynili. Ustrój sowiecki pozostał "sowiecki" tylko w nazwie. Istotnie, począwszy od 1919 roku Lenin, Trocki i inni przywódcy bolszewicy przyznawali, że stworzyli dyktaturę partii, a co więcej, że taka dyktatura jest niezbędna dla każdej rewolucji (Trocki popierał dyktaturę partii nawet po nastaniu stalinizmu).

Również i Armia Czerwona nie była już dłużej demokratyczną organizacją. W marcu 1918 roku Trocki zniósł obieralność oficerów i komitety żołnierskie:

*"zasada obieralności jest bezcelowa politycznie i niewygodna technicznie, i w praktyce została zniesiona dekretem"* [**Praca, dyscyplina, porządek**].

Maurice Brinton słusznie podsumowuje:

*"Trocki, mianowany Komisarzem Spraw Wojskowych po traktacie pokojowym w Brześciu Litewskim, szybko zabrał się za reorganizację Armii Czerwonej. Przywrócono karę śmierci za nieposłuszeństwo podczas działań wojennych. Tak samo, choć bardziej stopniowo, stało się z salutowaniem, specjalnymi formami zwracania się do dowódców, oddzielnymi kwaterami i innymi przywilejami oficerskimi. Szybko wyzbyto się demokratycznych form organizacji, łącznie z wyborem oficerów"* [**Bolszewicy a pracownicza kontrola**].

Nic więc dziwnego, że Samuel Farber zauważa, iż *"nie ma żadnych dowodów wskazujących na to, że Lenin czy którykolwiek z liczących się bolszewickich przywódców rozpaczal nad utratą robotniczej kontroli czy demokracji w sowietach, albo przynajmniej uważał te straty za krok wstecz, tak jak Lenin to deklarował w przypadku zastąpienia komunizmu wojennego przez NEP w 1921 roku"* [**Przed stalinizmem**].

Dlatego po rewolucji październikowej anarchiści zaczęli wysuwać oskarżenia pod adresem bolszewickiego reżimu i nawoływać do **"trzeciej rewolucji"**, która ostatecznie uwolniłaby masy od szefów (kapitalistycznych czy socjalistycznych). Obnażali fundamentalne różnice między retoryką bolszewizmu (wyrażoną na przykład w dziele Lenina **Państwo i rewolucja**) a jego rzeczywistością. Bolszewizm u władzy spełnił przepowiednię Bakunina, że *"dyktatura proletariatu"* stanie się *"dyktaturą nad proletariatem"*, sprawowaną przez przywódców partii komunistycznej.

Wpływy anarchistów zaczęły rosnąć. Jacques Sadoul (francuski oficer) zauważył w początkach 1918 roku:

*"Anarchistyczne stronnictwo jest najaktywniejsze, najbardziej bojowe wśród grup opozycyjnych, i prawdopodobnie też najpopularniejsze. . . Bolszewicy są zaniepokojeni"* [cytat podany przez Daniela Guerin, **Anarchizm**].

W kwietniu 1918 roku bolszewicy rozpoczęli fizyczne prześladowania swoich anarchistycznych rywali. 12 kwietnia 1918 CzeKa (tajna policja uformowana przez Lenina w grudniu 1917 roku) zaatakowała anarchistyczne ośrodki w Moskwie. Wkrótce potem zaatakowano podobne ośrodki w innych wielkich miastach. Równocześnie z prześladowaniem swoich najgłośniejszych oponentów na lewicy, bolszewicy ograniczali wolność mas, o których

twierdzili, że je chronią. Demokratyczne Rady Delegatów, wolność słowa, opozycyjne partie i grupy polityczne, samorządność w zakładach pracy i na wsi – wszystko to zostało zniszczone w imię "socjalizmu". Musimy podkreślić, że wszystko to wydarzyło się **jeszcze przed** rozpoczęciem wojny domowej pod koniec maja 1918 roku. (Większość zwolenników leninizmu wini wojnę domową za autorytaryzm bolszewików). Podczas wojny domowej nastąpiło przyspieszenie tego procesu, a bolszewicy systematycznie prześladowali opozycję ze wszystkich stron – włącznie ze strajkami i protestami tej samej klasy, o której twierdzili, że sprawuje ona swą "dyktaturę", gdy oni znajdują się u władzy!

Ważne jest, aby podkreślić, że ten proces rozpoczął się na długo **przed** rozpoczęciem wojny domowej, potwierdzając anarchistyczną teorię, że "państwo robotnicze" to sprzeczność pojęciowa. Dla anarchistów dokonane przez bolszewików zastąpienie władzy robotników władzą partii (i konflikt między tymi dwoma) nie było żadną niespodzianką. Państwo to przekazanie **władzy** w ręce garstki – i jako takie oznacza, że idea "państwa robotniczego", wyrażającego "władzę robotników", jest logiczną niemożliwością. Jeśli robotnicy **kierują** społeczeństwem, to władza spoczywa w ich rękach. A jeśli istnieje państwo, to władza spoczywa w rękach garstki ludzi na szczycie, **nie zaś** w rękach wszystkich. Przeznaczeniem państwa są rządy mniejszości. Z powodu swej zasadniczej natury, struktury i przeznaczenia żadne państwo nie może być organem samorządności klas pracujących (tj. większości). Z tego powodu anarchiści argumentują na rzecz oddolnej federacji rad robotniczych jako sprawcy rewolucji i sposobu zarządzania społeczeństwem po obaleniu kapitalizmu i państwa.

W sekcji H omawiamy to, że zwyrodnienie bolszewików, wcześniej ludowej partii klas pracujących, polegające na ich przemianie w dyktatorów panujących nad klasami pracującymi nie było zjawiskiem przypadkowym. Połączenie idei politycznych z rzeczywistością władzy państwowej (i stosunków społecznych, jakie ona rodzi) nie mogło nie doprowadzić do takiej degeneracji. Idee polityczne bolszewizmu, z jego awangardyzmem, lękiem przed spontanicznością i utożsamianiem władzy partii z władzą klasy robotniczej oznaczały, że nastąpi nieuchronny rozdźwięk z tymi, o których bolszewizm twierdził, że ich reprezentuje. Ostatecznie, jeżeli partia jest awangardą, to każdy inny automatycznie staje się elementem "wstecznym". Znaczyło to, że jeśli klasa robotnicza sprzeciwia się polityce bolszewików albo odrzuca ich w wyborach do Rad Delegatów, to klasa ta jest "chwiejna" i ulega wpływom elementów "drobnomieszczańskich" i "wstecznych". Awangardyzm rodzi elitaryzm, a w połączeniu z władzą państwową - dyktaturę.

Władza państwowa, co zawsze podkreślali anarchiści, oznacza przekazanie władzy w ręce nielicznych. To automatycznie tworzy podział społeczeństwa na klasy – mających władzę i jej nie mających. Bolszewicy jako tacy odizolowali się od klas pracujących, odkąd znaleźli się u władzy. Rewolucja rosyjska potwierdziła argument Malatesty, że *"rząd, czyli grupa ludzi, którym powierzono tworzenie praw i których upoważniono do wykorzystywania zbiorowej władzy w celu zmuszania każdej osoby do posłuszeństwa tym prawom, sam w sobie jest już uprzywilejowaną klasą, odciętą od ludu. Jak każde instytucjonalne ciało, rząd będzie instynktownie dążył do rozszerzania swoich uprawnień, do wydostania się spod publicznej kontroli, do narzucenia swojej własnej polityki i do dawania pierwszeństwa swoim szczególnym interesom. Już tylko zajmu-*

jąc uprzywilejowaną pozycję, rząd stoi w sprzeczności z ludem, którego siłę niszczy” [Anarchia]. Silnie scentralizowane państwo, takie jak to, które budowali bolszewicy, ogranicza odpowiedzialność rządzących do minimum, a równocześnie przyspiesza ich izolację od rządowych. Masy nie były już źródłem natchnienia i siły, lecz raczej obcą grupą, której brak ”dyscypliny” (tj. zdolności do spełniania rozkazów) postawił rewolucję w niebezpieczeństwie. Jak przekonywał pewien rosyjski anarchista:

”Proletariat jest stopniowo hołdowany państwu. Ludzie są przekształceni w służę, nad którymi wyrosła nowa klasa zarządców – nowa klasa, zrodzona głównie z łona tak zwanej inteligencji. . . Nie zamierzamy mówić, że partia bolszewicka została ustanowiona, aby stworzyć nowy ustrój klasowy. Ale naprawdę mówimy, że nawet najlepsze zamiary i dążenia muszą nieuchronnie zostać rozbite przez zło, przyrodzone jakimukolwiek systemowi scentralizowanej władzy. Oddzielenie kierownictwa od pracy, podział na administratorów i robotników wypływa logicznie z centralizacji. Nie może być inaczej” [Anarchiści w rewolucji rosyjskiej].

Z tego powodu anarchiści, chociaż zgadzają się z opinią, że rozwój idei politycznych wśród klas pracujących jest nierówny, to odrzucają ideę, że ”rewolucjoniści” powinni przejąć władzę w imieniu ludzi pracy. Dopiero gdy ludzie pracy naprawdę będą sami kierować społeczeństwem, rewolucja odniesie sukces. Według anarchistów, znaczy to, że ”skuteczna emancypacja może zostać osiągnięta dopiero przez **bezpośrednie, powszechne i niezależne działanie. . . samych robotników, zrzeszonych. . . w swoich własnych organizacjach klasowych. . . w oparciu o konkretne akcje i samorządność, wspomaganych, ale nie rządzonych** przez rewolucjonistów pracujących pośród samych mas, a nie ponad nimi, oraz przez specjalistów z branży technicznej, obronnej i innych” [Wolin, Op. Cit.]. Zastępując władzę robotników władzą partii, rosyjska rewolucja popełniła swój pierwszy fatalny błąd. Trudno się więc dziwić, że następująca prognoza (z listopada 1917 roku), wypowiedziana przez anarchistów w Rosji, okazała się prawdziwa:

”Odkąd ich władza zostanie umocniona i ”zalegalizowana”, bolszewicy, którzy są. . . ludźmi centralistycznego i autorytarnego działania, zaczną poprawiać życie ludu i kraju metodami rządowymi i dyktatorskimi, narzucanymi z centrum. . . Będą dyktować wolę partii całej Rosji, i komenderować całym narodem. **Wasze Rady Delegatów i inne wasze lokalne organizacje będą stopniowo umniejszane do roli organów wykonujących wolę rządu centralnego.** W miejsce zdrowej, konstruktywnej pracy mas robotniczych, w miejsce swobodnego, oddolnego jednoczenia się, ujrzymy zakładanie autorytarnego, państwowego aparatu, który będzie działał odgórnie i puszczał w ruch swą żelazną rękę, aby zetrzeć wszystko, co stoi mu na drodze” [cytat z Wolina, Op. Cit.].

Tak zwane ”państwo robotnicze” nie może uwłasnowolniać ludzi z klas pracujących, ani dawać im szans uczestnictwa w rządzeniu (jak twierdzą marksiści), po prostu dlatego, że struktury państwowe nie do tego są przeznaczone. Stworzone jako narzędzia rządów mniejszości, nie mogą zostać przekształcone w środek wyzwolenia klas pracujących (ani też nie mogą nim zostać struktury wytworzone ”na nowo”). Kropotkin wyłożył to tak: anarchiści ”utrzymują, że organizacja państwowa, będąc siłą, do której uciekały się mniejszości w celu ustanowienia i zorganizowania swojej władzy nad masami, nie może być siłą, która posłuży do zniszczenia tych przywilejów” [Wspomnienia rewolucjonisty]. A oto słowa anarchistycznej broszury, napisanej w 1918 roku:



*"Bolszewizm, dzień po dniu i krok po kroku, udowadnia, że władza posiada swoje nieodrodne cechy; może ona zmieniać swoją etykietkę, swoją 'teorię' i swoje służby, ale w istocie pozostaje po prostu władzą i despotyzmem w nowych formach"* [cytat z Paula Avricha, "The Anarchists in the Russian Revolution," pp. 341-350, **Russian Review**, vol. 26, issue no. 4, p. 347].

Dla krajowców rewolucja umarła kilka miesięcy po tym, jak bolszewicy przejęli władzę. Wobec świata zewnętrznego bolszewicy i Związek Radziecki starali się reprezentować "socjalizm", nawet gdy systematycznie niszczyli podstawy prawdziwego socjalizmu. Przekształcając Rady Delegatów w instytucje państwa, zastępując ich władzę przez władzę partii, osłabiając komitety fabryczne, usuwając demokrację z sił zbrojnych i zakładów pracy, prześladując opozycję polityczną i robotnicze protesty, bolszewicy skutecznie zepchnęli klasy pracujące na margines ich własnej rewolucji. Bolszewicka ideologia i praktyka same w sobie były ważnymi, a czasami decydującymi czynnikami procesu zwyrodnienia rewolucji i ostatecznych narodzin stalinizmu.

Jak anarchiści zapowiadali już kilka dziesięcioleci wcześniej, na przestrzeni kilku miesięcy, i jeszcze przed wybuchem wojny domowej, bolszewickie "państwo robotnicze" stało się, podobnie jak każde państwo, obcą siłą **ponad** klasami pracującymi i narzędziem rządów mniejszości (w tym przypadku, partii). Wojna domowa przyśpieszyła ten proces i wkrótce wprowadzono dyktaturę partii (doprawdy, czołowi bolszewicy zaczęli przekonywać, że jest ona niezbędna dla każdej rewolucji). Bolszewicy usunęli wolnościowo-socjalistyczne elementy ze swojego kraju. Stłumienie powstania w Kronsztadzie i ruchu machnowszczyzny na Ukrainie stało się ostatnim gwoździem do trumny socjalizmu i zakończeniem procesu podporządkowywania sowietów.

Powstanie kronsztadzkie w lutym 1921 roku miało ogromne znaczenie dla anarchistów (zobacz sekcję H.5 w celu zapoznania się z pełną dyskusją na ten temat). Powstanie zaczęło się, gdy marynarze Kronsztadu poparli robotników strajkujących w Piotrogradzie w lutym 1921 roku. Uchwalono piętnastopunktową rezolucję, w której pierwszym punkcie znalazło się wezwanie do odtworzenia sowieckiej demokracji. Bolszewicy oczerniali kronsztadzkie buntowników jako kontrrewolucjonistów i stłumili bunt. Miało to doniosłe znaczenie dla anarchistów, gdyż represje nie mogły już być usprawiedliwiane wojną domową (która skończyła się kilka miesięcy wcześniej) - oraz dlatego, że było to główne powstanie zwykłych ludzi walczących o **prawdziwy** socjalizm. Wolin ujmuje to tak:

*"Kronsztad był pierwszą całkowicie niezależną próbą, podjętą przez lud, aby uwolnić się ze wszystkich brzemion i przeprowadzić rewolucję społeczną: ta próba została poczyniona bezpośrednio. . . przez same masy pracujące, bez politycznych pasterzy, bez przywódców czy nauczycieli. Był to pierwszy krok w kierunku trzeciej, prawdziwie społecznej rewolucji"* [Wolin, **Op. Cit.**].

Na Ukrainie anarchistyczne idee doczekały się najpomyślniejszej realizacji. Na obszarach znajdujących się pod opieką ruchu machnowszczyzny, ludzie z klas pracujących organizowali swoje własne życie bezpośrednio, opierając się na swoich własnych pomysłach i potrzebach - prawdziwym społecznym samostanowieniu. Ruch ten, pod dowództwem chłopca-samouka Nestora Machno, walczył nie tylko zarówno przeciwko Czerwonej i Białej dyktaturze, ale też stawiał zbrojny opór ukraińskim nacjonalistom. W opozycji do ich apeli o "samostanowienie narodu" (tj. o nowe państwo ukraińskie), Machno nawoływał do sa-

mostanowienia klas pracujących na Ukrainie i na całym świecie. Machno natchnął swych kolegów chłopów i robotników do walki o rzeczywistą wolność:

*"Zwyciężyć albo umrzeć – oto jest dylemat, któremu ukraińscy chłopci i robotnicy stawiają czoła w tej dziejowej chwili. . . Ale nie zwyciężymy po to, aby powtarzać błędy minionych lat, błędy polegające na powierzaniu naszego losu w ręce nowych panów; po to zwyciężymy, aby wziąć swe przeznaczenie w swoje własne ręce, aby wieść swoje życie według swej własnej woli i swojego własnego rozumienia prawdy"* [cytat z Piotra Arszynowa, **Dzieje ruchu machnowszczyzny**].

Ażeby zapewnić osiągnięcie tego celu, machnowcy odrzucali ustanawianie władz w miastach i miasteczkach, które wyzwalali, a zamiast tego namawiali do tworzenia wolnych sowietów, tak, aby ludzie pracy mogli rządzić samymi sobą. Podając jako przykład Aleksandrowsk [obecnie Zaporozże, prawie milionowe dzisiaj miasto na wschodnim łuku Dniepru - przyp. tłum.], gdy tylko machnowcy wyzwolili miasto, *"natychmiast zaprosili pracującą ludność do uczestnictwa w generalnej konferencji. . . zostało zaproponowane, żeby robotnicy zorganizowali życie miasta i funkcjonowanie fabryk swoimi własnymi siłami, przy pomocy własnych organizacji. . . Po pierwszej konferencji nastąpiła druga. Masy robotników badały i omawiały z ożywieniem problemy organizacji życia według zasad samorządności pracowniczej. Wszyscy robotnicy przywitani te idee z największym entuzjazmem. . . Kolejarze zrobili pierwszy krok. . . Powołali komisję zajmującą się organizacją sieci kolejowej w regionie. . . Od tego momentu, proletariatus Aleksandrowska zaczął systematycznie zajmować się tworzeniem organów samorządności"* [Op. Cit.].

Machnowcy przekonywali, że *"wolność robotników i chłopów jest ich własnością, i nie podlega żadnym ograniczeniom. Do robotników i chłopów należy działanie, samoorganizowanie się, porozumiewanie się między sobą we wszystkich dziedzinach życia, jak im się podoba i jak tego pragną. . . Machnowcy nie mogą robić niczego więcej, jak tylko udzielać pomocy i rad. . . W żadnym wypadku nie mogą oni, ani też nie chcą rządzić"* [Piotr Arszynow, cytowany przez Guerina, Op. Cit.].

W Aleksandrowsku bolszewicy zaproponowali machnowcom podział wpływów - bolszewicki Rewkom (Komitet Rewolucyjny) będzie kierować sprawami politycznymi, a machnowcy wojskowymi. Machno im poradził: *"Idźcie sobie i zajmijcie się jakimś uczciwym handlem zamiast dążyć do narzucania swej woli robotnikom"* [Piotr Arszynow w **Wypisach anarchistycznych**].

Machnowcy organizowali także wolne komuny rolne, które *"według powszechnej opinii. . . nie były liczne, i obejmowały tylko niewielką część ludności. . . Ale najcenniejsze było to, że te komuny zostały założone przez ubogich chłopów samodzielnie. Machnowcy nigdy nie wywierali na nich żadnego nacisku, ograniczając się do propagowania idei wolnych komun"* [Arszynow, **Dzieje ruchu machnowszczyzny**]. Machno odegrał ważną rolę w rozparcelowaniu posiadłości ziemiańskich. Lokalne Rady Delegatów oraz ich okręgowe i regionalne zjazdy dały równe prawa do użytkowania ziemi wszystkim grupom chłopskiej społeczności [Op. Cit.].

Machnowcy ponadto włożyli dużo czasu i energii w angażowanie całej ludności w omawianie rozwoju rewolucji, działalności armii i polityki społecznej. Organizowali zarówno liczne konferencje robotniczych, żołnierskich i chłopskich delegatów w celu omawiania spraw społecznych i politycznych, jak też wolne sowiety, związki zawodowe i komuny. Po wyzwoleniu Aleksandrowska [dzisiaj nazywanego się Zaporozżem - przyp. tłum.] zorganizowali regionalny zjazd chłopów i robotników. Gdy próbowali zwołać trzeci regionalny

zjazd chłopów, robotników i powstańców w kwietniu 1919 roku i nadzwyczajny zjazd kilku regionów w czerwcu 1919, bolszewicy uznali ich za kontrrewolucjonistów, próbowali zabronić zwoływania zjazdów i ogłosili, że ich organizatorzy i uczestnicy zostaną wyjęci spod prawa.

Odpowiedzią machnowców było utrzymanie terminów zgromadzeń tak czy owak, i zadanie pytania: *"Czy mogą tu istnieć prawa, ustanowione przez grupkę ludzi, nazywających siebie rewolucjonistami, które pozwalają im na wyjmowanie spod prawa całego ludu, bardziej rewolucyjnego niż oni sami?"* i *"Czyich interesów powinna bronić rewolucja: partii, czy też ludu, który puścił tę rewolucję w ruch własną krwią?"* Sam Machno stwierdził: *"uznałem, że robotnicy i chłopci mają nienaruszalne prawo, wywalczone przez rewolucję, do zwoływania konferencji w swoim własnym interesie, do omawiania swoich spraw"* [Op. Cit.].

Do tego jeszcze machnowcy *"w pełni zastosowali rewolucyjne zasady wolności słowa, myśli, prasy i stowarzyszeń politycznych. We wszystkich miastach przez nich zajmowanych zaczynali swoje urzędowanie od usuwania wszystkich zakazów i odwoływania ograniczeń, narzucanych prasie i organizacjom politycznym przez taką czy inną władzę"*. Naprawdę *"jedynym ograniczeniem, którego narzucenie bolszewikom, lewicowym eserowcom i innym państwom machnowcy uznali za konieczne, był zakaz tworzenia owych 'komitetów rewolucyjnych', pragnących narzucić ludowi swą dyktaturę"* [Op. Cit.].

Machnowcy odrzucali bolszewickie manipulowanie sowietami, a zamiast niego proponowali *"wolny i całkowicie niezależny system rad ludzi pracy bez władz i ich samowolnych praw"*. Ich odezwy stwierdzały, że *"ludzie pracy muszą sami swobodnie wybierać swoje własne rady, które będą spełniać wolę i pragnienia samych ludzi pracy - to znaczy rady ADMINISTRUJĄCE, a nie rządzące"*. Jeśli zaś chodzi o sprawy ekonomiczne, to kapitalizm miał zostać obalony razem z państwem - ziemia i warsztaty pracy *"muszą należeć do samych ludzi pracy, do tych, którzy tam pracują, to znaczy - muszą zostać uspołecznione"* [Op. Cit.].

Samo wojsko, jaskrawo kontrastując z Armią Czerwoną, zachowało zasadniczo demokratyczny charakter (choć oczywiście potworności wojny domowej istotnie spowodowały kilka odstępstw od tego ideału – ale w porównaniu z reżimem narzuconym w Armii Czerwonej przez Trockiego, machnowszczyzna była o wiele bardziej demokratyczna).

Krwawy koniec anarchistycznych eksperymentów na Ukrainie w dziedzinie samorządności nastąpił wtedy, gdy bolszewicy zwrócili się przeciwko machnowszczyźnie (swojemu dotychczasowemu sojusznikowi przeciwko "Białym", czyli zwolennikom caratu), która już dalej nie była im potrzebna. Pełną dyskusję na temat tego ważnego ruchu społecznego przedstawiamy w sekcji H.6 naszego FAQ. Jednak musimy tutaj podkreślić jeden oczywisty wniosek z dziejów machnowszczyzny, mianowicie to, że prowadzona przez bolszewików dyktatorska polityka nie wynikała z konieczności, narzuconej im przez obiektywne okoliczności. To raczej idee polityczne bolszewizmu miały wyraźny wpływ na podejmowane decyzje. Przecież machnowszczyzna działała podczas tej samej wojny domowej i wcale nie wprowadziła takiej samej polityki jednopartyjnej władzy, jak to zrobili bolszewicy. Zamiast tego machnowcy pomyślnie rozbudzali wolność, demokrację i władzę klas pracujących w krańcowo trudnych warunkach (i w obliczu silnego sprzeciwu bolszewików wobec takiej polityki). Powszechnie przyjętym na lewicy frazesem jest to, że nie było żadnej alternaty-

wy, którą można by było przeciwstawić bolszewikom. Doświadczenie machnowszczyzny dowodzi, że to nieprawda. To, co zarówno ludzkie masy, jak też i ci u władzy, robią i myślą w dziedzinie polityki w takim samym stopniu jest częścią procesu wyznaczającego przyszły kształt historii, jak obiektywne przeszkody, ograniczające możliwości wyboru. Jest oczywiste, że idee naprawdę się liczą, a machnowszczyzna jako taka pokazuje, że była (i jest) praktyczna alternatywa wobec bolszewizmu – anarchizm.

Ostatni anarchistyczny pochód w Moskwie przed 1987 rokiem miał miejsce podczas pogrzebu Kropotkina w 1921 roku. Wówczas to ponad dziesięć tysięcy ludzi podążało za jego trumną. Nieśli oni czarne sztandary głoszące *"Tam, gdzie istnieje władza, nie ma wolności"* i *"Wyzwolenie klasy robotniczej to zadanie samych robotników"*. Kiedy pochód mijał więzienie na Butyrkach, więźniowie śpiewali anarchistyczne pieśni i trzęśli kratami swoich cel.

Anarchistyczna opozycja wobec bolszewickiego reżimu w Rosji zaczęła działać w 1918 roku. Anarchiści byli pierwszą grupą na lewicy, która została poddana represjom ze strony nowego, "rewolucyjnego" reżimu. Poza granicami Rosji anarchiści w dalszym ciągu popierali bolszewików, zanim nie dotarli do nich wieści z anarchistycznych źródeł o represyjnym charakterze bolszewickiego reżimu (do tego czasu, wielu odrzucało nieprzychylnie relacje, jako pochodzące z prokapitalistycznych źródeł). Gdy nadeszły te wiarygodne wiadomości, anarchiści na całej kuli ziemskiej odrzucili bolszewizm i jego ustrój, oparty na jednopartyjnej władzy i represjach. Doświadczenie bolszewizmu potwierdziło Bakuninowską przepowiednię, że marksizm oznacza *"bardzo despotyczne rządy nad masami, sprawowane przez nową, bardzo wąską arystokrację rzeczywistych lub rzekomych uczonych. Lud jest niewykształcony, więc zostanie wykluczony z trosk rządu i włączony w całości do rządzonego stada"* [**Ustrój państwowy i anarchia**].

Od około 1921 roku, anarchiści poza granicami Rosji zaczęli opisywać Związek Radziecki jako kraj *"państwowo-kapitalistyczny"*, aby wskazać, że chociaż indywidualni szefowie mogli zostać usunięci, to biurokracja państwa sowieckiego odgrywała taką samą rolę, jaką odgrywają indywidualni szefowie na Zachodzie (anarchiści w **samej** Rosji używali takiej nazwy już od roku 1918). Zdaniem anarchistów, *"rewolucja rosyjska. . . próbuje osiągnąć. . . równość ekonomiczną. . . ten wysiłek został podjęty w Rosji w warunkach silnie scentralizowanej partyjnej dyktatury. . . ten trud budowy komunistycznej republiki w oparciu o silnie scentralizowany państwowy komunizm, rządzony żelaznym prawem partyjnej dyktatury, dąży do niepomysłnego końca. W Rosji uczymy się wiedzy o tym, jak **nie należy** wprowadzać komunizmu"* [**Wspomnienia rewolucjonisty**].

Więcej wiadomości o rewolucji rosyjskiej i o roli, jaką odgrywali w niej anarchiści, możesz znaleźć w sekcji H.4 naszego FAQ. Wskazane jest też przejrzenie sekcji H.5 o powstaniu kronsztadzkim oraz sekcji H.6 o machnowszczyźnie.

Polecamy także następujące książki: **Nieznana rewolucja** Wolina; **Gilotyna w akcji** G.P. Maksimowa; **Bolszewicki mit i Rosyjska tragedia**, obie Alexandra Berkmana; **Bolszewicy a pracownicza kontrola** M. Brintona; **Powstanie kronsztadzkie** Idy Mett; **Dzieje ruchu machnowszczyzny** Piotra Arszynowa.

Wiele z tych książek zostało napisanych przez anarchistów działających podczas rewolucji, z których liczni byli więzieni przez bolszewików i wydalani na Zachód wskutek mię-

dzynarodowego nacisku wywieranego przez anarchosyndykalistycznych delegatów w Moskwie, których bolszewicy próbowali pozyskać dla leninizmu. Większość tych delegatów pozostawała wierna swoim wolnościowym poglądom i przekonywała swoje związki do odrzucenia bolszewizmu i zerwania z Moskwą. We wczesnych latach dwudziestych wszystkie konfederacje związków anarcho-syndykalistycznych przyłączyły się do anarchistów, odrzucając "socjalizm" w Rosji jako państwowy kapitalizm i dyktaturę partii.

### A.5.5. Rola anarchistów w okupacji włoskich fabryk

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej nastąpiła gwałtowna radykalizacja nastrojów w całej Europie i na świecie. Członkowie związków zawodowych doprowadzili do wybuchu strajków, demonstracji i agitacji w ogromnych rozmiarach. Częściowo stało się tak wskutek wojny, częściowo zaś wskutek widocznego sukcesu rewolucji rosyjskiej. Ten entuzjazm dla wydarzeń w Rosji dotknął nawet anarchoindywidualistów, takich jak Joseph Labadie, którzy podobnie jak wielu innych antykapitalistów, dojrzeli *"czerwień na wschodzie [dającą] nadzieję jaśniejszego dnia"*, a bolszewików uznali za czyniących *"chwalebne wysiłki, aby co najmniej spróbować jakichś dróg wyjścia z piekła przemysłowego niewolnictwa"* [cytowany przez Carlottę R. Anderson, **Ogólnoamerykański anarchista**].

W całej Europie anarchistyczne idee stawały się coraz popularniejsze, a anarchosyndykalistyczne związki zawodowe rozrastały się. Na przykład w Wielkiej Brytanii wrzenie doprowadziło do rozwoju ruchu przewodniczących warsztatów i strajków na Clydeside; w Niemczech pod wpływem IWW rozwijał się ruch związków zawodowych w przemyśle i wolnościowa odmiana marksizmu nazwana "komunizmem rad"; Hiszpania ujrzała gwałtowny rozrost anarcho-syndykalistycznego związku CNT. Do tego jeszcze, na nieszczęście, w tym czasie powstawały i rozwijały się partie socjaldemokratyczne i komunistyczne. Włochy nie były tu wyjątkiem.

W Turynie zaczął się tworzyć nowy ruch szeregowych działaczy. Ruch ten powstawał wokół *"komisji wewnętrznych"* (wybieranych ad hoc komitetów protestacyjnych). Te nowe organizacje opierały się bezpośrednio na grupach ludzi, którzy pracowali w tym samym warsztacie pracy, z instruowanymi i odwoływalnymi przewodniczącymi, wybranymi przez każdą z grup liczących około 15 do 20 robotników. Zgromadzenie wszystkich przewodniczących warsztatów w danym zakładzie wybierało następnie dla wygody "komisję wewnętrzną", przez cały czas bezpośrednio odpowiedzialną przed zgromadzeniem przewodniczących, które było nazywane *"radą fabryczną"*.

Między listopadem 1918 roku a marcem 1919, komisje wewnętrzne stały się ogólnokrajowym zagadnieniem w ramach ruchu związków zawodowych. W dniu 20 lutego 1919 roku Włoska Federacja Pracowników Przemysłu Metalowego (FIOM) wywalczyła umowę, przewidującą wybieranie "komisji wewnętrznych" w fabrykach. Następnie robotnicy próbowali przekształcić te organa pracowniczego przedstawicielstwa w rady fabryczne, sprawujące funkcje kierownicze. Podczas majowego święta w 1919 roku komisje wewnętrzne *"stawa-*

ły się dominującą siłą w przemyśle metalowym, a związki zawodowe znalazły się w niebezpieczeństwie spadnięcia do roli drugorzędnych struktur administracyjnych. W oczach reformistów za tymi alarmującymi zmianami stali wolnościowcy” [Carl Levy, **Gramsci a anarchiści**]. W listopadzie 1919 wewnętrzne komisje w Turynie zostały przekształcone w rady fabryczne.

Ten ruch w Turynie jest zazwyczaj kojarzony z tygodnikiem **L'Ordine Nuovo** (Nowy porządek), którego pierwsze wydanie ukazało się w dniu 1 maja 1919. Jak streszcza Daniel Guerin, był on ”wydawany przez lewicowego socjalistę, Antonio Gramsciego, z pomocą profesora filozofii Uniwersytetu Turyńskiego wyznającego idee anarchistyczne, piszącego pod pseudonimem Carlo Petri, a także całej śmietanki wolnościowców Turynu. W fabrykach znaczna liczba ludzi popierała grupę Ordine Nuovo, zwłaszcza zaś anarcho-syndykalistyczni bojownicy z zakładów metalowych, Pietro Ferrero i Maurizio Garino. Manifest **Ordine Nuovo** został wspólnie podpisany przez socjalistów i libertarian, zgadzających się uznać komitety fabryczne za ‘organy przeznaczone do przyszłego komunistycznego zarządzania zarówno pojedynczą fabryką, jak i całym społeczeństwem’” [**Anarchizm**].

Wydarzeń w Turynie nie powinno się rozpatrywać osobno. W całych Włoszech robotnicy i chłopci przystąpili do działania. Pod koniec lutego 1920 roku wybuchła epidemia okupacji fabryk w Ligurii, Piemencie i Neapolu. W Ligurii robotnicy zajęli zakłady przemysłu metalowego i stocznie w Sestri Ponente, Cornigliano i Campi po załamaniu się rozmów w sprawie podwyżek. W ciągu najwyżej czterech dni pod wodzą syndykalistów zaczęli kierować zakładami przy pomocy komitetów fabrycznych.

W tym okresie liczba członków Włoskiego Związku Syndykalistycznego (USI) wzrosła do około 800 tysięcy, a wpływy Włoskiego Związku Anarchistycznego (UAI), posiadającego 20 tysięcy członków i dziennik (**Umanita Nova**) także proporcjonalnie rosły. Walijski historyk marksistowski Gwyn A. Williams pisze: ”Anarchiści i rewolucyjni syndykaliści byli najkonsekwentniejszą i najbardziej totalnie rewolucyjną grupą na lewicy. . . najbardziej oczywista cecha dziejów syndykalizmu i anarchizmu w latach 1919-20 to szybki i dosłownie nieustanny rozwój. . . Syndykaliści nade wszystko zdobyli umysły bojowników klas pracujących, których zdobycie zupełnie nie powiodło się ruchowi socjalistycznemu” [**Proletariacki porządek**]. W Turynie libertarianie ”działali w obrębie FIOM” i byli ”poważnie zaangażowani w kampanię **Ordine Nuovo** od początku” [**Op. Cit.**]. Jak można było się spodziewać, **Ordine Nuovo** był potępiany jako ”syndykalistyczny” przez innych socjalistów.

I to właśnie anarchiści i syndykaliści jako pierwsi wysunęli ideę okupacji zakładów pracy. Malatesta omawiał ten pomysł na łamach **Umanita Nova** w marcu 1920 roku. Stwierdzał, że ”Powszechne strajki protestacyjne już nie martwią nikogo. . . Trzeba poszukać czegoś innego. Wysuwamy taki pomysł: przejście fabryk. . . ta metoda z całą pewnością ma przyszłość, ponieważ odpowiada ostatecznym celom ruchu robotniczego i stanowi zaprawę przygotowującą każdego do ostatecznego aktu wywłaszczenia” [**Życie i idee**]. W tym samym miesiącu podczas ”intensywnej syndykalistycznej kampanii na rzecz ustanowienia rad w Mila, Armando Borghi [anarchistyczny sekretarz USI] wezwał do masowego zajmowania fabryk. W Turynie właśnie kończyły się ponowne wybory komisarzy w zakładach pracy, przechodząc w dwutygodniową orgię namiętnych sporów, i gorączka ogarnęła robotników. Komisarze [Rad Fabrycznych] zaczęli nawoływać do okupacji”. Rzekniesz, ”ruch rad robotniczych poza Turynem był w istocie anarcho-syndykalistyczny”. Nie

dziwi więc, że sekretarz syndykalistycznych pracowników przemysłu metalowego "przy-  
nał do udzielenia wsparcia radom Turynu, ponieważ reprezentowały one antybiurokratyczną  
akcją bezpośrednią, dążyły do kontrolowania fabryk i mogły być pierwszymi komórkami syndykali-  
stycznych związków przemysłowych. . . Kongres syndykalistyczny przegłosował poparcie dla rad. . .  
Malatesta. . . popierał je jako formę akcji bezpośredniej, gwarantującej rodzenie buntowniczości. . .  
**Umanita Nova i Guerra di Classe** [pismo USI] stały się niemal tak samo przywiązane do rad, jak  
**L'Ordine Nuovo** i turyńskie wydanie **Avanti**" [Williams, Op. Cit.].

Gwałtowny przyływ bojowych nastrojów wkrótce wywołał kontrofensywę pracodaw-  
ców. Organizacja szefów potępiła rady fabryczne i wezwała do mobilizacji przeciwko nim.  
Robotnicy buntowali się i odmawiali spełniania poleceń szefów – w fabrykach szerzył się  
"brak dyscypliny". Pracodawcy wywalczyli poparcie państwa dla przestrzegania przez  
przemysł istniejących przepisów. Ogólnokrajowa umowa wywalczona przez FIOM w 1919  
roku przewidywała zakaz działalności komisji wewnętrznych w halach fabrycznych i  
ograniczenie jej do czasu poza godzinami pracy. Znaczyło to, że działania ruchu przewod-  
niczących warsztatów w Turynie – takie jak przerywanie pracy w celu przeprowadzenia  
wyborów przewodniczącego – stanowiły naruszenie umowy. Ruch w istocie był pod-  
trzymywany dzięki masowemu nieposłuszeństwu. Szefowie wykorzystali to naruszenie  
uzgodnionego kontraktu jako pretekst do zwalczania rad fabrycznych w Turynie.

Pracodawcy odkryli swoje karty w kwietniu, kiedy to powszechne zgromadzenie prze-  
wodniczących warsztatów w koncernie Fiata wezwało do strajków okupacyjnych, aby za-  
protestować przeciwko zwolnieniu kilkunastu z nich. W odpowiedzi pracodawcy ogłosili  
powszechny lokaut. Rząd poparł lokaut, przeprowadzając wielką demonstrację siły. Od-  
działy wojskowe zajęły fabryki i ustawiły w nich stanowiska dla karabinów maszynowych.  
Gdy ruch przewodniczących warsztatów po dwóch tygodniach strajku postanowił ustąpić  
w kwestiach, których spór dotyczył bezpośrednio, odpowiedzią pracodawców było żąda-  
nie, aby rady ograniczyły swoją działalność do czasu poza godzinami pracy, według ogóln-  
nokrajowej umowy zawartej przez FIOM, i żeby kontrola kierownictwa została przywróco-  
na.

Te żądania godziły w samo serce systemu rad fabrycznych, i ruch robotniczy Turynu  
odpowiedział potężnym strajkiem generalnym w obronie rad. W samym Turynie strajk był  
totalny i wkrótce rozprzestrzenił się na cały Piemont, obejmując w szczytowym momencie  
pół miliona pracowników. Strajkujący w Turynie nawoływali do rozszerzenia protestu na  
cały kraj, a ponieważ w większości byli kierowani przez socjalistów, zwrócili się do związku  
zawodowego CGL i przywódców Partii Socjalistycznej, którzy odrzucili ich wezwanie.

Jedyne wsparcie dla strajku generalnego w Turynie nadeszło ze strony tych związków,  
które znajdowały się pod przeważającym wpływem anarcho-syndykalistycznym, takich  
jak niezależny związek kolejarzy czy związek portowców ("Syndykaliści byli tymi jedynymi,  
którzy się ruszyli." [Williams, Op. Cit.]). Kolejarze w Pizie i Florencji odmówili przewozu  
wojsk wysłanych do Turynu. Wszędzie dookoła Genui miały miejsce strajki - wśród por-  
towców oraz w zakładach pracy, w których USI posiadało największe wpływy. Jak zauwa-  
ża Williams, "zdradzony i opuszczony przez cały ruch socjalistyczny" ruch kwietniowy "wciąż  
znajdował poparcie ludu" razem z "akcjami. . . albo bezpośrednio kierowanymi, albo też pośred-

nio inspirowanymi przez anarcho-syndykalistów”. W samym Turynie anarchiści i syndykaliści *”stanowili groźbę, że ruch rad odetnie się”* od Gramsciego i grupy **Ordine Nuovo** [Op. Cit.].

W końcu kierownictwo CGL zakończyło strajk na warunkach, które spełniały główne żądanie pracodawców w sprawie ograniczenia działalności rad przewodniczących warsztatów do czasu poza godzinami pracy. Chociaż działalność rad i ich obecność w halach fabrycznych została teraz bardzo ograniczona, to jeszcze doczekały się one powrotu do życia podczas wrześniowej okupacji fabryk.

Anarchiści *”oskarżyli socjalistów o zdradę. Krytykowali ich za to, że to, w co wierzyli, było fałszywym poczuciem dyscypliny, uzależniającym socjalistów od ich własnego tchórzliwego kierownictwa. Dyscyplinie, która stawiała każdy ruch społeczny niżej od 'kalkulacji, obaw, błędów i ewentualnych zdrad przywódców' przeciwstawiali inną dyscyplinę - robotników z Sestri Ponente, którzy zastrajkowali na znak solidarności z Turynem, kolejarzy, którzy odmówili przewozu sił bezpieczeństwa do Turynu oraz anarchistów i członków Unione Sindicale, którzy zapomnieli o rozważaniach na temat stronnictw i sekt, aby oddać się do dyspozycji turyńczyków”* [Carl Levy, Op. Cit.]. Smutne jest to, że ta odgórna *”dyscyplina”* socjalistów i ich związków zawodowych powtórzy się podczas okupacji fabryk, co przyniesie katastrofalne skutki.

We wrześniu 1920 roku we Włoszech miały miejsce strajki okupacyjne na szeroką skalę w odpowiedzi na redukcje płac i lokaut ze strony właścicieli. *”Atmosfera tego kryzysu tworzyła się wokół wystąpień syndykalistów”*. W połowie sierpnia robotnicy przemysłu metalowego z USI *”wezwali obydwie związki zawodowe do zajęcia fabryk”* i nawoływali do *”zapobiegawczych okupacji”* w celu obrony przed lokautami. USI postrzegало to jako *”wywłaszczenie fabryk przez metalowców”* (które musi *”być bronione przy użyciu wszystkich niezbędnych środków”*) i widziało potrzebę *”wezwania robotników z innych gałęzi przemysłu do boju”* [Williams, Op. Cit.]. Rzeczywiście, *”gdyby FIOM nie przyjęło syndykalistycznej idei okupacji fabryk w celu przeciwstawienia się zastosowanemu przez pracodawców lokautowi, to USI mogłoby zdobyć znaczące poparcie aktywnej politycznie klasy robotniczej Turynu”* [Carl Levy, Op. Cit.]. Strajki te rozpoczęły się w zakładach mechanicznych i szybko rozprzestrzeniły się na koleje, transport drogowy i inne gałęzie przemysłu, a chłopcy zajmowali ziemię. Jednakże strajkujący uczynili znacznie więcej - nie tylko okupowali swoje zakłady pracy, ale ustanowili w nich pracowniczy samorząd. Wkrótce już ponad pół miliona *”strajkujących”* było w pracy, produkując dla samych siebie. Errico Malatesta, uczestnik tych wydarzeń, pisze:

*”Metalowcy rozpoczęli cały ruch wskutek sporu o wysokość płac. To był strajk nowego rodzaju. Zamiast opuszczania fabryk, wymyślono pozostawanie wewnątrz bez podejmowania pracy. . . W całych Włoszech miała miejsce rewolucyjna gorączka wśród robotników, i wkrótce żądania zmieniły swój charakter. Robotnicy doszli do wniosku, że sytuacja dojrzała do tego, aby środki produkcji wziąć w posiadanie raz na zawsze. Zbroili się w celu obrony. . . i zaczęli organizować produkcję na własną rękę. . . Było to faktyczne zniesienie prawa własności. . . ; to był nowy ustrój, nowa forma życia społecznego, jaką zapoczątkowywano. Zaś rząd przyglądał się beczynnie, ponieważ czuł się niezadowolony do prób sprzeciwiania się”* [Życie i idee].

Daniel Guerin przedstawia dobre streszczenie tego, jakie rozmiary miał ten ruch:

*”Kierowanie fabrykami. . . [było] wykonywane przez techniczne i administracyjne komisje pracownicze. Samorządność przysłała dość okrężną drogą: w początkowym okresie otrzymywano pomoc*



z banków, ale kiedy została ona odcięta, system samorządowy zaczął wypuszczać swoje własne pieniądze w celu płacenia pensji pracowniczych. Wymagano bardzo rygorystycznej samodyscypliny, zabroniono używania napojów alkoholowych, a w celach samoobrony organizowano zbrojne patrole. Została ustanowiona bardzo ścisła solidarność między samorządowymi fabrykami. Rudy i węgiel umieszczono we wspólnych zasobach i dzielono je sprawiedliwie” [Anarchizm].

Włochy zostały ”sparaliżowane, a pół miliona robotników okupowało swoje fabryki i wywieściło na nich czerwono-czarne flagi”. Ruch rozprzestrzenił się po całym Włoszech, nie tylko w sercu okręgów przemysłowych wokół Mediolanu, Turynu i Genui, ale także w Rzymie, Florencji, Neapolu i Palermo. ”Bojownicy USI oczywiście przodowali w tym ruchu”, podczas gdy **Umanita Nova** przekonywała, że ”sprawa jest bardzo poważna i musimy zrobić wszystko, co tylko możemy, aby nią pokierować w celu gwałtownego rozprzestrzenienia się”. USI ustawicznie wzywało do ”rozszerzenia ruchu na cały przemysł w celu ustanowienia w nim ’generalnego strajku wywłaszczającego’” [Williams, **Op. Cit.**]. Kolejarze, znajdujący się pod wpływem wolnościowców, odmawiali przewozu wojsk, robotnicy strajkowali wbrew zaleceniom reformistycznych związków zawodowych, a chłopci zajmowali ziemię. Anarchiści całym sercem popierali ten ruch, czego można było się spodziewać, gdyż ”zajęcie fabryk i ziemi odpowiadało doskonale naszemu programowi działania” [Malatesta, **Op. Cit.**]. Luigi Fabbri opisywał, że okupacje ”ujawniły potęgę proletariatu, której był on dotychczas nieświadomy” [cytat z Paolo Spriano, **Okupacja fabryk**].

Lecz po czterech tygodniach zajmowania zakładów pracy robotnicy zdecydowali się na opuszczenie fabryk. Stało się tak z powodu działań partii socjalistycznej i reformistycznych związków zawodowych. Zwalczały one ten ruch i prowadziły negocjacje z państwem w sprawie powrotu do ”normalności” w zamian za obietnicę legalnego rozszerzenia pracowniczej kontroli, wspólnie z szefami. Sprawa rewolucji została rozstrzygnięta przez głosowanie krajowej rady CGL w Mediolanie 10 i 11 kwietnia, bez konsultacji ze związkami syndykalistycznymi, po tym, jak kierownictwo Partii Socjalistycznej odmówiło wydania jednoznacznej decyzji.

Nie trzeba zgadywać, że obietnica ”pracowniczej kontroli” nie została dotrzymana. Brak niezależnych międzyzakładowych organizacji uzależnił robotników od związkowych biurokratów w sprawach otrzymywania informacji o tym, co dzieje się w innych miastach. Wykorzystali oni tę władzę, aby izolować miasta i fabryki od siebie nawzajem. To doprowadziło do powrotu do pracy na rzecz właścicieli ”pomimo sprzeciwu pojedynczych anarchistów porozpraszanych po fabrykach” [Malatesta, **Op. Cit.**]. Lokalne konfederacje syndykalistycznych związków zawodowych nie mogły dostarczyć niezbędnego zaplecza dla w pełni skoordynowanego ruchu okupacyjnego, gdyż związki reformistyczne odmawiały współpracy z nimi; i choć anarchiści byli dużą mniejszością, to jednak mniejszością:

”Podczas ”ogólnoproletariackiej” konwencji, zwołanej 12 września (w której uczestniczyły Unione Anarchia, związki kolejarzy i robotników morskich), syndykalistyczni związkowcy postanowili: ’nie możemy zrobić tego sami’, bez partii socjalistycznej i CGL, protestując przeciwko ’kontrrewolucyjnemu głosowi’ Mediolanu, ogłaszając go mniejszościowym, samowolnym i nieważnym, i na koniec wydając nowe, niejasne, lecz płomienne wezwania do działania” [Paolo Spriano, **Op. Cit.**].

Malatesta zwrócił się do pracowników jednej z fabryk w Mediolanie. Przekonywał, że "ci, którzy sławią porozumienie podpisane w Rzymie [między Confederazione a kapitalistami] jako wasze wielkie zwycięstwo, oszukują was. W rzeczywistości zwycięstwo odniósł Giolitti [ówczesny premier Włoch - przyp. tłum.], rząd i burżuazja, która wydostała się znad skraju przepaści, nad którą wisiała". Podczas okupacji "burżuazja drżała, rząd nie miał siły, aby stawić czoła sytuacji". Dlatego:

"Mówienie o zwycięstwie, gdy ugoda zawarta w Rzymie poddaje was z powrotem burżuazyjnemu wyzyskowi, którego mogliście się wyzbyć, jest kłamstwem. Jeżeli oddajecie fabryki, róbcie to z przekonaniem o klęsce w wielkiej bitwie i z niewzruszonym zamiarem podjęcia walki na nowo przy pierwszej okazji i prowadzenia jej aż do całkowitego zwycięstwa. . . Nic jeszcze straconego, jeśli nie macie złudzeń co do tego oszukańczego zwycięstwa. Sławetny dekret o kontroli fabryk to łgarstwo. . . ponieważ ma na celu harmonizację waszych interesów z interesami burżuazji, co jest podobne harmonizacji interesów wilka i owiec. Nie wierzcie tym spośród waszych przywódców, którzy robią z was głupców odraczając rewolucję na coraz późniejszy czas. Musicie sami zrobić rewolucję, gdy tylko okazja sama się nadarzy, nie czekając na polecenia, które nigdy nie nadejdą, lub nadejdą tylko po to, by wam nakazać porzucenie działania. Ufajcie tylko samym sobie, wierzcie w swoją przyszłość, a zwyciężycie" [cytat z Maxa Nettla, **Errico Malatesta: życiorys anarchisty**].

Słowa Malatesty się sprawdziły. Jedynymi zwycięzcami po zakończeniu okupacji byli: rząd i burżuazja. Wkrótce robotnicy staną w obliczu faszyzmu, ale najpierw, w październiku 1920 roku, "po opuszczeniu fabryk", rząd (oczywiście wiedząc, kto jest prawdziwym zagrożeniem) "zamknął w więzieniu całe kierownictwo USI i UAI. Socjaliści nie zareagowali" i "właściwie ignorowali prześladowanie wolnościowców aż do wiosny 1921 roku, kiedy to sędziwy Malatesta i inni uwięzieni anarchiści podjęli strajk głodowy w swoich celach w Mediolanie" [Carl Levy, **Op. Cit.**]. Zostali uniewinnieni po czterodniowym procesie.

Wydarzenia 1920 roku pokazują cztery rzeczy. Po pierwsze, że pracownicy potrafią pomyślnie zarządzać swoimi zakładami samemu, bez szefów. Po drugie, potrzebę angażowania się anarchistów w ruch robotniczy. Bez wsparcia ze strony USI ruch turyński byłby jeszcze bardziej odizolowany. Po trzecie, anarchiści powinni się organizować, aby mieć wpływ na walkę klasową. Rozwój UAI i USI zarówno pod względem wpływów, jak i ilości członków wskazuje na doniosłość tej sprawy. Bez wysunięcia pomysłu okupacji fabryk i wspierania tego ruchu przez anarchistów i syndykalistów byłoby wątpliwe, czy byłby on tak powszechny i pomyślny. I wreszcie to, że organizacja socjalistyczna, utworzona jako struktura hierarchiczna, nie wydaje z siebie rewolucyjnych działaczy. Przez ciągłe oglądanie się na przywódców ruch został okaleczony i nie mógł rozwinąć swojego pełnego potencjału.

Ten okres historii Włoch wyjaśnia rozwój faszyzmu w tym kraju. Jak przedstawia Tobias Abse, "narodzin faszyzmu we Włoszech nie można rozpatrywać w oderwaniu od wydarzeń **biennio rosso**, czerwonego dwulecia 1919 i 1920, jakimi było poprzedzone. Faszyzm był przewencyjną kontrrewolucją. . . przeprowadzoną w wyniku nieudanej rewolucji" ["Narodziny faszyzmu w aglomeracji przemysłowej", w: **Nowe spojrzenie na włoski faszyzm**, pod redakcją Davida Forgacsa]. Określenie "prewencyjna kontrrewolucja" zostało ukute przez czołowego anarchistę, Luigiego Fabbriego.

Podczas okupacji fabryk Malatesta przekonywał: *"jeśli nie doprowadzimy całej sprawy do końca, to za strach, jaki teraz dajemy odczuć burżuazji, zapłacimy krwawymi łzami"* [cytat z Tobiasa Abse, **Op. Cit.**]. Późniejsze wydarzenia udowodniły, że miał rację, gdyż kapitaliści i bogaci właściciele ziemscy poparli faszystów, aby ci nauczylili klasy pracujące znajomości ich właściwego miejsca. Tobias Abse twierdzi:

*"Cele faszystów i ich zwolenników wśród przemysłowców i ziemian w latach 1921-22 były proste: złamać siłę zorganizowanych robotników i chłopów całkowicie, jak tylko jest to możliwe, wymazać, przy pomocy kul i maczugi, nie tylko zdobycze **biennio rosso**, ale wszystko, co niższe klasy uzyskały. . . od przełomu wieków do wybuchu pierwszej wojny światowej"* [**Op. Cit.**].

Bojówki faszystowskie atakowały i niszczyły anarchistyczne i socjalistyczne miejsca zebrań, ośrodki socjalne, redakcje radykalnych gazet i siedziby organizacji zwanych Izbami Pracy (lokalne rady związków zawodowych). Jednak nawet podczas mrocznych dni faszystowskiego terroru anarchiści stawiali opór siłom totalitaryzmu. *"Nie jest zbiegiem okoliczności to, że najsilniejszy opór klasy robotniczej wobec faszyzmu istniał w. . . miastach i miasteczkach, które miały silne tradycje anarchistyczne, syndykalistyczne, lub anarcho-syndykalistyczne"* [Tobias Abse, **Op. Cit.**].

Anarchiści uczestniczyli w działalności grup (a często je organizowali) **Arditi del Popolo**, organizacji klas pracujących, mającej na celu samoobronę w sprawach interesów pracowniczych. Arditi del Popolo zachęcały klasy pracujące do oporu wobec faszystowskich bojówek i organizowały ten opór, często odnosząc zwycięstwa nad przeważającymi siłami faszystów (na przykład *"całkowite upokorzenie tysięcy bojówkarzy Italo Balbo przez parę setek Arditi del Popolo popartych przez mieszkańców dzielnic robotniczych"* w anarchistycznej "fortecy", Parmie, w sierpniu 1922 roku [Tobias Abse, **Op. Cit.**]).

Arditi del Popolo były we Włoszech najbliższe idei zjednoczonego, rewolucyjnego frontu klas pracujących przeciwko faszyzmowi, proponowanemu wcześniej przez Malatestę i UAI. Ruch ten *"rozwinął się w kierunku antyburżuazyjnym i antyfaszystowskim, i cechowała go niezależność grup lokalnych"* [**Czerwone lata, czarne lata: opór anarchistów wobec faszyzmu we Włoszech**]. Zamiast być organizacją tylko "antyfaszystowską", Arditi *"nie były ruchem broniącym abstrakcyjnej 'demokracji', ale przede wszystkim ruchem klas pracujących na rzecz obrony interesów robotników przemysłowych, portowców i dużej części chałupników i rzemieślników"* [Tobias Abse, **Op. Cit.**].

Jednak zarówno partia socjalistyczna, jak i komunistyczna [utworzona w międzyczasie w wyniku rozłamu w partii socjalistycznej - przyp. tłum.] wystąpiła z tej organizacji. Socjaliści podpisali "Pakt Spokoju" z faszystami w sierpniu 1921 roku. Komuniści *"woleli raczej wycofać swoich członków z Arditi del Popolo, niż pozwolić im pracować z anarchistami"* [**Czerwone lata, czarne lata**]. Jak odnotowuje Abse, *"wstrzymanie poparcia przez partię socjalistyczną i komunistyczną na poziomie ogólnokrajowym było tym, co sparaliżowało"* Arditi [**Op. Cit.**]. Przywódcy autorytarnych socjalistów woleli klęskę i faszyzm niż ryzyko, że ich zwolennicy zostaną zarażeni anarchizmem. Dlatego *"defetyzm reformistycznych socjalistów i sekciarstwo komunistów uniemożliwiły zbrojny sprzeciw, który byłby powszechny i przez to skuteczny; zaś odizolowane próby ludowego oporu nie były w stanie zjednoczyć się w pomyślną strategię"* [**Czerwone lata, czarne lata**].

W końcu faszystowska przemoc odniosła sukces i władza kapitalistów została utrzymana:

*”Wola i odwaga anarchistów nie wystarczyła do przeciwstawienia się faszystowskim bandom, potężnie wspomaganych pieniędzmi i bronią, popieranym przez represyjne organy państwa. Anarchiści i anarcho-syndykaliści mieli decydujący wpływ w niektórych rejonach i w niektórych gałęziach przemysłu, ale dopiero podobny wybór akcji bezpośredniej ze strony Partii Socjalistycznej i Powszechnej Konfederacji Pracy [reformistycznego związku zawodowego] mógłby powstrzymać faszyzm” [Op. Cit.]*

Marksieści, po tym, jak pomogli pokonać rewolucję, przyczynili się do zapewnienia zwycięstwa faszyzmu.

Nawet po stworzeniu państwa faszystowskiego anarchiści stawiali mu opór, zarówno w samych Włoszech, jak i poza ich granicami. Wielu Włochów, anarchistów i nieanarchistów, udało się do Hiszpanii, aby walczyć przeciwko Franco w 1936 roku (patrz **Pamięć o Hiszpanii: włoscy anarchistyczni ochotnicy podczas hiszpańskiej wojny domowej** Umberto Marzocchiego w celu zapoznania się ze szczegółami). Podczas drugiej wojny światowej anarchiści odgrywali główną rolę we włoskiej partyzantce. Fakt, że ruch antyfaszystowski był zdominowany przez elementy antykapitalistyczne doprowadził do tego, że Stany Zjednoczone i Wielka Brytania umieszczały znanych faszystów na stanowiskach rządowych w ”wyzwalanych” przez siebie okolicach (często tam, gdzie miasto już wcześniej zostało zajęte przez partyzantów, w wyniku czego oddziały alianckie ”wyzwalały” to miasto od swoich własnych mieszkańców!).

Znając historię oporu wobec faszyzmu we Włoszech, zaskakujące jest to, że niektórzy twierdzą, iż włoski faszyzm był wytworem lub jakąś formą syndykalizmu. Tak twierdzą nawet niektórzy anarchiści. Zdaniem Boba Blacka *”włoscy syndykaliści w większości przeszli na faszyzm”*. Podaje on jako źródło studium Davida D. Robertsa z 1979 roku **Tradycja syndykalistyczna a włoski faszyzm** na poparcie swojej tezy [**Anarchia po lewactwie**]. Peter Sabatini w swoim przeglądzie w piśmie **Social Anarchism** wysuwa podobną tezę, twierdząc, że *”ostateczną klęską”* syndykalizmu było *”jego przekształcenie w organ faszyzmu”* [**Social Anarchism**, no. 23, p. 99]. Gdzie leży prawda w odniesieniu do tych tez?

Zapoznając się z podanym przez Blacka źródłem, odkrywamy, że tak naprawdę większość włoskich syndykalistów nie przeszła na faszyzm, jeśli przez syndykalistów rozumiemy członków USI (Włoskiego Związku Syndykalistycznego). Roberts twierdzi, że:

*”Ogromna większość zorganizowanych robotników odmówiła odpowiedzi na apele syndykalistów i w dalszym ciągu sprzeciwiała się [włoskiemu] udziałowi [w pierwszej wojnie światowej], wystrzegając się tego, co zdawało się być bezowocną wojną kapitalistyczną. Syndykalistom nie udało się nawet przekonać większości w obrębie USI. . . większość popierała neutralizm Armando Borghiego, przywódcy anarchistów w USI. Rozłam nastąpił, gdy de Ambris wyprowadził interwencyjną mniejszość z konfederacji”* [**Tradycja syndykalistyczna a włoski faszyzm**].

A zatem, jeśli użyjemy słowa ”syndykaliści” jako oznaczającego niektórych intelektualistów i ”przywódców” przedwojennego ruchu, to sprawa przedstawiała się tak, że *”czołowi syndykaliści wystąpili, popierając interwencję, szybko i niemal jednogłośnie”* [Roberts, **Op. Cit.**] po rozpoczęciu pierwszej wojny światowej. Wielu z tych przedwojennych ”czołowych syn-

dykalistów” rzeczywiście zostało faszystami. Lecz koncentrowanie się na garstce ”przywódców” (za którymi większość nawet nie poszła!) i stwierdzanie, iż ukazuje to fakt, że *”włoscy syndykaliści w większości przeszli na stronę faszystów”* nie jest godne wiary. A nawet - co jest jeszcze gorsze - jak zauważyliśmy wcześniej, włoscy anarchiści i syndykaliści byli najofiarniejszymi i najskuteczniejszymi bojownikami przeciw faszystom. W rezultacie tego Black i Sabatini zniesławili cały ruch.

Co jest równie interesujące, owi ”czołowi syndykaliści” nie byli anarchistami, a przez to i anarcho-syndykalistami. Roberts zauważa, że *”syndykaliści autentycznie pragnęli - i próbowali - działać w ramach tradycji marksistowskiej”* [Op. Cit.]. Według opracowania Carla Levy’ego o włoskim anarchizmie, *”w przeciwieństwie do innych ruchów syndykalistycznych, włoska odmiana jednoczyła się wewnątrz partii należącej do II Międzynarodówki. Zwolennicy częściowo się odcinali od bezkompromisowych socjalistów. . . na Południu syndykalistyczni intelektualiści głosili republikanizm. . . Jeszcze innym składnikiem. . . była resztką Partito Operaio”* [”Włoski anarchizm: 1870-1926” w: **Anarchizm: historia, teoria, praktyka**, pod redakcją Davida Goodwaya].

Innymi słowy, włoscy syndykaliści, którzy przeszli na stronę faszystów byli, po pierwsze, niewielką mniejszością intelektualistów, którzy nie potrafili przekonać większości działaczy związku syndykalistycznego do pójścia za sobą, a po drugie, raczej marksistami i republikanami niż anarchistami, anarcho-syndykalistami czy choćby rewolucyjnymi syndykalistami.

Według Carla Levy’ego, książka Roberta *”skupia się na syndykalistycznej inteligencji”* i na tym, że *”niektórzy syndykalistyczni intelektualiści. . . pomogli się narodzić, lub odnosili się z sympatią do nowego ruchu nacjonalistycznego. . . który wykazywał podobieństwa do populistycznej i republikańskiej retoryki syndykalistycznych intelektualistów z Południa”*. Levy przekonuje, że *”położono zbyt wielki nacisk na syndykalistycznych intelektualistów i organizatorów w skali krajowej”*, i że syndykalizm *”swoją długoterminową żywotność opierał tylko w małym stopniu na zaufaniu do ogólnokrajowego kierownictwa”* [Op. Cit.]. Jeśli rzeczywiście przejrzymy członków USI, to zamiast znaleźć gromadę, która *”w większości przeszła na stronę faszystów”*, odkryjemy gromadę ludzi, która walczyła z faszystem zębami i pazurami i była powszechnie poddawana przemocy z jego strony.

Streszczając, włoski faszystyzm nie miał nic wspólnego z syndykalizmem i, jak wynika z powyższych źródeł, USI walczyła z faszystami i została zniszczona przez nich wraz z UAI, Partią Socjalistyczną i innymi radykałami. A to, że garstka przedwojennych marksistowskich syndykalistów później stała się faszystami i wezwała do *”narodowego syndykalizmu”* nie znaczy jeszcze, że syndykalizm jest spokrewniony z faszystyzmem (nie bardziej, niż gdyby to, że niektórzy anarchiści stają się później marksistami, miało czynić anarchizm *”organem”* marksizmu!).

Nie jest niespodzianką, że anarchiści byli najkonsekwentniejszymi i najskuteczniejszymi przeciwnikami faszystów. Te dwa ruchy nie mogły dłużej stać obok siebie, zważywszy, że jeden z nich opowiadał się za totalnym etatyzmem w służbie kapitalizmu, a drugi za wolnym, niekapitalistycznym społeczeństwem. Nie jest też niespodzianką to, że kiedy przywiłaje i władza znalazły się w niebezpieczeństwie, kapitał i właściciele ziemscy uciekli się

do faszyzmu, aby je ocalić. Proces ten jest powszechnym zjawiskiem historycznym (wymieniając chociażby tylko cztery przykłady: Włochy, Niemcy, Hiszpanię i Chile).

### A.5.6. Anarchizm a rewolucja hiszpańska

Hiszpania w latach trzydziestych miała najsilniejszy ruch anarchistyczny na świecie. W chwili wybuchu hiszpańskiej wojny "domowej" ponad półtora miliona robotników i chłopów było członkami CNT (**Narodowej Konfederacji Pracy**), federacji anarcho-syndykalistycznych związków zawodowych, a 30 tysięcy osób działało w FAI (**Iberyjskiej Federacji Anarchistycznej**). Cała ówczesna ludność Hiszpanii liczyła 24 miliony.

Rewolucja społeczna, jaka wybuchła w odpowiedzi na faszystowski przewrót 18 lipca 1936 roku, to największy odnotowany dotąd eksperyment libertariańskiego socjalizmu. Oto ostatni masowy syndykalistyczny związek zawodowy, CNT, nie tylko powstrzymał faszystowską rebelię, ale przyczynił się też do powszechnego zajmowania ziemi i fabryk. Ponad siedem milionów ludzi, wliczając w to około dwu milionów członków CNT, wdrożyło samorządność w życie w najtrudniejszych okolicznościach, i nawet polepszyło swoje warunki pracy, jak też i wydajność.

W burzliwych dniach po 19 lipca, władza i inicjatywa naprawdę spoczywały w rękach szeregowych członków CNT i FAI. To właśnie zwyczajni ludzie, bez wątpienia pod wpływem Faistas (członków FAI) i bojowników CNT, byli tymi, którzy po pokonaniu faszystowskiej rebelii uruchomili na nowo produkcję, podział dóbr i ich konsumpcję (oczywiście według bardziej egalitarnych zasad), a także organizowali milicje i zgłaszali się do nich na ochotnika (dziesiątkami tysięcy). Milicje te miały zostać wysłane w celu oswobodzenia tych części Hiszpanii, które znajdowały się pod rządami Franco. Wszystkimi możliwymi sposobami klasy pracujące Hiszpanii tworzyły za pomocą swoich własnych działań nowy świat, oparty na ich własnych ideach sprawiedliwości społecznej i wolności – ideach inspirowanych oczywiście przez anarchizm i anarchosyndykalizm.

Naoczne świadectwo George'a Orwella dotyczące rewolucyjnej Barcelony pod koniec grudnia 1936 roku przedstawia wyrazisty obraz społecznej transformacji, jaka się rozpoczęła:

*"Anarchiści mieli wciąż faktyczną kontrolę nad Katalonią, a rewolucja znajdowała się jeszcze w pełnym rozpędzie. Każdemu, kto był tutaj od początku, prawdopodobnie zdawało się już w grudniu czy styczniu, że rewolucyjny okres zmierza ku końcowi; ale gdy ktoś przybył prosto z Anglii, to dla niego wygląd Barcelony był nieco wstrząsający i przytłaczający. Po raz pierwszy w życiu znalazłem się w mieście, gdzie klasa robotnicza znajdowała się u steru. Praktycznie każdy budynek, niezależnie od rozmiarów, został przejęty przez robotników i przyozdobiony czerwonymi flagami lub czerwono-czarną flagą anarchistów; na każdej ścianie został namazany sierp i młot oraz inicjały rewolucyjnych stronnictw; niemal w każdym kościele pozostawiono tylko gołe ściany, a obrazy spalono. Tu i ówdzie kościoły były systematycznie demolowane przez bandy robotników. Każdy sklep i kawiarnia posiadały napis, mówiący, że zostały skolektywizowane; nawet miejsca pracy pucybutów zostały skolektywizowane, a ich skrzynki pomalowane na czerwono-czarno. Kelnerzy i nadzorczy sklepowi*

patrzyli ci prosto w twarz i traktowali cię jak równego sobie. Służalcze, a nawet grzecznościowe formy zwracania się do rozmówców na jakiś czas zanikły. Nikt nie mówił 'Sentilde' ani 'Don', ani nawet 'Usted'; każdy zwracał się do każdego 'towarzyszu' albo 'ty', i mówił 'Salud!' zamiast 'Buenos dias'. . . Przede wszystkim, istniała wiara w rewolucję i przyszłość, uczucie nagłego wyłonienia się ery równości i wolności. Ludzkie istoty próbowały się zachowywać jak ludzkie istoty, a nie jak trybiki w kapitalistycznej maszynie" [W hołdzie Katalonii].

Pełne rozmiary tej historycznej rewolucji nie mogą tu zostać przedstawione. Będą omawiane bardziej szczegółowo w sekcji I.8 tego FAQ. Wszystko, co można zrobić w tym miejscu, to uwypuklić kilka szczególnie interesujących punktów w nadziei, że dadzą one trochę rozeznanie o wadze tych wydarzeń i zachęcą ludzi do odszukiwania dokładniejszych informacji na ten temat.

Cały przemysł w Katalonii został poddany albo władzy samorządu pracowniczego, albo kontroli pracowniczej (to znaczy - robotnicy w pierwszym przypadku zupełnie przejęli **całokształt** zarządzania, zaś w drugim sprawowali kontrolę nad starym kierownictwem). W niektórych przypadkach cała gospodarka danego miasta czy regionu została przekształcona w federację kolektywów. Federację Kolei (która została powołana, aby zarządzać liniami kolejowymi w Katalonii, Aragonii i Walencji) można podać jako typowy przykład. Podstawą federacji były lokalne zgromadzenia:

*"Wszyscy pracownicy w każdej okolicy będą spotykać się dwa razy w tygodniu, ażeby badać wszystko to, co odnosi się do pracy, jaka ma zostać wykonana... Powszechne zgromadzenie lokalne mianowało komisję w celu kierowania ogółem działalności na każdej stacji i należących do niej torach. Podczas [tych] spotkań decyzje (dirección) tej komisji, której członkowie będą kontynuowali pracę [na swoich dotychczasowych stanowiskach], będą poddawane przyjęciu bądź odrzuceniu przez pracowników, po złożeniu raportów i udzieleniu odpowiedzi na pytania"*

Delegaci do komisji mogli zostać usunięci przez zgromadzenie w każdej chwili, a najwyższym organem koordynującym Federacji Kolei był **"Komitet Rewolucyjny"**, którego członkowie byli wybierani przez zgromadzenia związkowe na różnych odcinkach. Kontrola nad liniami kolejowymi, według Gastona Levala *"nie funkcjonowała odgórnie w dół, jak to ma miejsce w państwowym i scentralizowanym systemie. Komitet Rewolucyjny nie miał takich uprawnień.*

..

*Członkowie. . . komitetu byli zadowoleni z nadzorowania działalności ogółu i koordynowania tych spośród rozmaitych linii, które składały się na sieć"* [Gaston Leval, **Kolektywy podczas rewolucji hiszpańskiej**].

Na wsi dziesiątki tysięcy chłopów i sezonowych robotników rolnych tworzyły dobrowolne, samorządne kolektywy. Jakość życia poprawiła się, gdyż Cupertino pozwolił na wprowadzenie opieki zdrowotnej, oświaty, maszyn rolniczych i inwestycji w infrastrukturę społeczną. Wraz ze wzrostem produkcji kolektywy rozszerzały wolność. Pewien członek ujął to tak: *"to było cudowne. . . życie w kolektywie, wolnym społeczeństwie, gdzie każdy mógł mówić, to co myślał, gdzie, jeżeli czuł się niezadowolony z wiejskiego komitetu, mógł to wypowiadać głośno. Komitet nie podejmował żadnych większych decyzji bez zebrania całej wsi razem na powszechne zgromadzenie. Wszystko to było cudowne"* [Ronald Fraser, **Krew Hiszpanii**].

Działanie kolektywów przemysłowych jest omówione bardziej szczegółowo w sekcjach I.8.3 i I.8.4. Wiejskie kolektywy zostały omówione w sekcjach I.8.5 i I.8.6. Musimy podkreślić, że te sekcje to tylko streszczenia szerokiego ruchu społecznego, a więcej informacji można zebrać, czytając takie prace, jak **Kolektywy podczas rewolucji hiszpańskiej** Gastona Levala, **Anarchistyczne kolektywy** Sama Dolgoffa, **CNT w Rewolucji Hiszpańskiej** Jose Peiratsa i mnóstwo innych anarchistycznych opracowań o tej rewolucji.

W dziedzinie społecznej anarchistyczne organizacje tworzyły świeckie szkoły, wolnościową służbę zdrowia, ośrodki społeczne itp. **Mujeres Libres** (wolne kobiety) zwalczały tradycyjną rolę kobiet w hiszpańskim społeczeństwie, doprowadzając do emancypacji tysięcy kobiet, zarówno w samym ruchu anarchistycznym, jak też i poza nim (patrz **Wolne Kobiety Hiszpanii** Marthy A. Ackelsberg w celu zdobycia więcej wiadomości o tej niezwykle ważnej organizacji). Ta działalność na polu społecznym była tylko rozwijaniem dzieła rozpoczętego na długo przed wybuchem wojny; na przykład związki często zakładały świeckie szkoły, ośrodki robotnicze itd.

Dobrowolne milicje, które wyruszyły, aby oswobodzić resztę Hiszpanii spod władzy Franco, były organizowane według zasad anarchistycznych i składały się zarówno z mężczyzn, jak i kobiet. Nie było tam starszeństwa, salutowania ani klasy oficerskiej. Wszyscy byli równi. Wyjaśnia to George Orwell, członek milicji POUM [rewolucyjnej partii socjalistycznej opozycyjnej wobec ZSRR - przyp. tłum.]:

*"Istotnym celem systemu [milicji] była równość społeczna między oficerami a zwykłymi ludźmi. Każdy, od generała do szeregowca, otrzymywał taki sam żołd, jadł te same potrawy, nosił takie same ubrania i przebywał w warunkach całkowitej równości. Jeśli chciałeś poklepać po plecach generała dowodzącego dywizją i poprosić go o papierosa, to mogłeś tak postąpić, i nikt nie widział w tym nic szczególnego. Przynajmniej w teorii każda z milicji była demokracją, a nie hierarchią. To zrozumiałe, że rozkazy musiały być wykonywane, ale rozumiano także, że gdy ktoś wydał rozkaz, to jak towarzyszy, a nie wyższy niższemu. Byli tam oficerowie i podoficerowie, ale nie było rang wojskowych w normalnym znaczeniu; żadnych tytułów, żadnych odznaczeń, żadnego stukania obcasami i salutowania. Próbowano w obrębie milicji stworzyć tymczasowy model funkcjonowania społeczeństwa bezklasowego. Oczywiście nie było doskonałej równości, lecz najbliższy jej stan, jaki kiedykolwiek widziałem czy jaki chociażby byłby dla mnie do pomyślenia w czasie wojny. . . "* [Op. Cit.].

Jednakże ruch anarchistyczny w Hiszpanii, tak jak i gdzie indziej, został rozbity z jednej strony przez stalinizm (partię komunistyczną), a z drugiej przez kapitalizm (Franco). Niestety, anarchiści postawili jedność antyfaszystowską ponad rewolucją, pomagając w ten sposób swym wrogom pokonać zarówno siebie samych, jak i rewolucję. To, czy byli zmuszeni przez zewnętrzne warunki do zajęcia takiego stanowiska, czy też mogli tego uniknąć, pozostaje wciąż sprawą dyskusyjną (zobacz dyskusję o tym, dlaczego CNT-FAI poszło na kolaborację w sekcji I.8.10, a w sekcji I.8.11 o tym, dlaczego ta decyzja **nie** wynikała z anarchistycznej teorii).

Relacja Orwella o jego przeżyciach w milicji wskazuje, dlaczego rewolucja hiszpańska jest tak ważna dla anarchistów:



*”W mniej lub bardziej przypadkowy sposób wpadłem do jedynej zachodnioeuropejskiej społeczności jakichkolwiek rozmiarów, gdzie świadomość polityczna i niewiara w kapitalizm były czymś bardziej normalnym niż ich przeciwieństwa. Tutaj, w Aragonii, człowiek znajdował się między dziesiątkami tysięcy innych, głównie, chociaż nie wyłącznie, wywodzących się z klas pracujących. Wszyscy żyli na tym samym poziomie i zadawali się ze sobą jako równi z równymi. W teorii była to doskonała równość, ale nawet w praktyce niedaleko jej było do tego. W moim poczuciu byłoby prawdziwe powiedzenie, że doznawało się przedsmaku socjalizmu, przez co rozumiem, że dominująca atmosfera umysłowa była atmosferą socjalizmu. Wiele spośród normalnych motywów cywilizowanego życia – snobizm, ciułanie pieniędzy, strach przed szefem itp. – po prostu przestało istnieć. Zwyczajny podział społeczeństwa na klasy zanikł do takiego stopnia, jaki chyba wydaje się nie do pomyślenia w skażonym powietrzu Anglii; nie było tutaj nikogo prócz chłopów i nas samych, i nikt nie posiadał nikogo innego jako jego pan. . . Było się w społeczności, gdzie nadzieja była czymś normalniejszym niż apatia i cynizm, gdzie za słowem ’towarzysz’ kryło się braterstwo, a nie – jak w większości krajów – oszustwo. Oddychało się powietrzem równości. Jestem doskonale świadomy tego, że teraz jest moda na zaprzeczanie temu, że socjalizm ma cokolwiek wspólnego z równością. W każdym kraju na świecie olbrzymie plemię partyjnych najemników i gładkich profesorków daje świadectwo, że socjalizm nie znaczy nic więcej, jak tylko planowy państwowy kapitalizm, w którym bodźce do zachłanności pozostają nietknięte. Ale na szczęście istnieje także całkowicie odmienna wizja socjalizmu. Rzeczą, która przyciąga zwykłych ludzi do socjalizmu i sprawia, że godzą się na ryzykowanie dla niego własnej skóry, jego ’mystyką’, jest idea równości; dla ogromnej większości ludzi socjalizm oznacza społeczeństwo bezklasowe, albo nie znaczy w ogóle niczego. . . W tej społeczności, gdzie nikt nie szukał zysku, gdzie brakowało wszystkiego, ale nie było lizania niczyich stóp, dostawało się, być może, niedojrzałą zapowiedź tego, jak początkowe stadia socjalizmu mogłyby wyglądać. I, mimo wszystko, zamiast pozbawiać mnie złudzeń, zapowiedź ta mocno mnie pociąga. . .”*

[Op. Cit.].

W celu zdobycia dokładniejszych wiadomości o rewolucji hiszpańskiej zalecamy następujące książki: **Lekcje hiszpańskiej rewolucji** Vernon Richards; **Anarchiści w Rewolucji Hiszpańskiej** i **CNT w Rewolucji Hiszpańskiej** Jose Peiratsa; **Wolne Kobiety Hiszpanii** Marthy A. Ackelsberg; **Anarchistyczne kolektywy** pod redakcją Sama Dolgoffa; **”Obiektywizm a liberalna nauka”** Noama Chomsky’ego (w: **The Chomsky Reader**); **Anarchiści z Casas Viejas** Jerome’a R. Mintza oraz **W hołdzie Katalonii** George’a Orwella.

### **A.5.7. Majowo-czerwcowy bunt we Francji, 1968 rok**

Wypadki majowo-czerwcowe we Francji umieściły anarchizm z powrotem w radykalnym krajobrazie politycznym, po okresie, w którym wielu ludzi opisywało ten ruch jako wygasły. Ten bunt dziesiątek tysięcy ludzi miał skromne początki. Grupa anarchistów (z Danielem Cohn-Benditem), wyrzuconych z uczelni przez władze uniwersytetu Nanterre za działalność przeciwko wojnie wietnamskiej, szybko zwołała protestacyjną demonstrację. Przybycie 80 policjantów rozwścieczyło wielu studentów, którzy opuścili swoje zajęcia, aby przyłączyć się do bitwy i wyprzeć policję z uniwersytetu.

Podbudowani tym wsparciem anarchiści zajęli budynek administracji i przeprowadzili w nim masową naradę. Okupacja rozszerzała się na dalsze budynki, Nanterre zostało otoczone przez policję, a władze zamknęły uniwersytet. Następnego dnia studenci Nanterre zbrali się na Sorbonie, położonej w centrum Paryża. Ciągła presja policji i aresztowanie ponad pięciuset ludzi wywołała wybuch gniewu, który objawił się w postaci pięciogodzinnych walk ulicznych. Policja atakowała nawet przechodniów pałkami i gazem łzawiącym.

Całkowity zakaz demonstracji i zamknięcie Sorbony wyprowadziły tysiące studentów na ulice. Narastająca przemoc ze strony policji sprowokowała demonstrantów do zbudowania pierwszych barykad. Dziennikarz Jean Jacques Lebel napisał, że w ciągu pierwszej godziny po północy *"dosłownie tysiące ludzi pomagały budować barykady. . . kobiety, robotnicy, gapie, ludzie w pizamach, łańcuchy ludzi ciągnące głowy, drewno, żelazo"*. Po całonocnych walkach 350 policjantów zostało rannych. 7 maja potężny, pięćdziesiąt tysięcy marsz protestacyjny przeciwko policji przekształcił się w całonocną bitwę w wąskich uliczkach dzielnicy łacińskiej. Odpowiedzią na użycie przez policję gazów łzawiących były koktajle Mołotowa i śpiew *"Niech żyje Komuna Paryska!"*

10 maja kontynuowanie gwałtownych demonstracji zmusiło ministra edukacji do rozpoczęcia negocjacji. Ale na ulicach pojawiło się sześćdziesiąt barykad i młodzi robotnicy zaczęli przyłączać się do studentów. Związki zawodowe potępiły przemoc policji. Kulminacją potężnych demonstracji w całej Francji był 13 maja, kiedy to milion ludzi protestowało na ulicach Paryża.

Wobec potężnego protestu policja opuściła dzielnicę łacińską. Studenci zajęli Sorbonę i utworzyli masowe zgromadzenie mające na celu rozszerzanie zasięgu walki. Okupacje wkrótce objęły wszystkie francuskie uniwersytety. Z Sorbony płynęła powódź propagandy - ulotki, proklamacje, telegramy i plakaty. Ściany zostały zamalowane hasłami typu *"Wszystko jest możliwe"*, *"Bądźcie realistami - żądajcie niemożliwego"*, *"Życie bez martwej przeszłości"* i *"Zabrania się zabraniać"*. *"Cała władza w ręce wyobraźni"* było na ustach każdego. Jak zauważył Murray Bookchin, *"siłą przewodnią dzisiejszej rewolucji. . . nie jest po prostu niedostatek i potrzeby materialne, ale też jakość życia codziennego... próba zdobycia kontroli nad swoim własnym losem"* [Anarchizm ery dobrobytu].

Wiele spośród najślawniejszych haseł tamtych dni ułożyli sytuacjoniści. **Międzynarodówka Sytuacjonistyczna** została utworzona w 1957 roku przez małą grupkę niepokornych radykałów i artystów. Rozwinęła ona niezwykle wyrafinowaną (przesyconą swoistym żargonem) i spójną analizę nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego oraz tego, jak je zastąpić nowym, bardziej wolnym. Sytuacjoniści przekonywali, że życie w najnowszych czasach to raczej przetrwanie niż pełnia życia - przetrwanie zdominowane przez ekonomię konsumpcji, w której wszystko i każdy, każde uczucie i więź staje się towarem. Ludzie nie są już tylko wyalienowanymi producentami, ale też wyalienowanymi konsumentami. Sytuacjoniści określili ten rodzaj społeczeństwa jako *"Spektakl"*. Samo życie zostało ukradzione, a więc rewolucja oznacza odtworzenie życia. Zakresem rewolucyjnej przemiany nie jest już tylko miejsce pracy, ale codzienna egzystencja:

*"Ludzie, którzy gładzą o rewolucji i walce klasowej bez wyraźnego odnoszenia ich do codziennego życia, bez zrozumienia, co jest wywrotowego w miłości i jak pozytywne jest odrzucanie przymusów"*

- tacy ludzie mają trupa w ustach” [cytat z Clifforda Harpera, **Anarchia: obrazowy przewodnik**].

Podobnie jak wiele innych grup, których polityka miała wpływ na wypadki paryskie, sytuacjoniści przekonywali, że *”rady robotnicze są jedyną odpowiedzią. Każda inna forma walki rewolucyjnej zakończyła się czymś dokładnie przeciwnym niż to, do czego pierwotnie dążyła”* [cytat z Clifforda Harpera, **Op. Cit.**]. Rady te byłyby samorządne i nie stałyby się środkiem, przy pomocy którego ”rewolucyjna” partia przejęłaby władzę. Poparcie sytuacjonistów (tak jak anarchistów z **Noire et Rouge** i wolnościowych socjalistów z **Socialisme ou Barbarie**) dla samorządnej, oddolnej rewolucji miało ogromny wpływ na wydarzenia maja 1968 i na idee będące dla nich inspiracją.

14 maja pracownicy Sud-Aviation zamknęli zarząd w jego biurach i zajęli swoją fabrykę. Następnego dnia w ich ślady poszły fabryki Cleon-Renault, Lockheed-Beauvais i Mucel-Orleans. W nocy Teatr Narodowy w Paryżu został zajęty, aby stać się miejscem nieustannych zgromadzeń prowadzących zbiorowe debaty. Później została zajęta największa francuska fabryka - Renault-Billancourt. Decyzje o podjęciu strajku na czas nieokreślony często były podejmowane przez robotników bez pytania o zdanie związkowych urzędników. W dniu 17 maja sto paryskich fabryk znalazło się w rękach swoich pracowników. Podczas weekendu, 19 maja, już 122 fabryki były okupowane. 20 maja strajk okupacyjny stał się powszechny i objął sześć milionów ludzi. Drukarze stwierdzili, że nie chcą pozostawiać monopolu telewizji i radiu na relacje medialne i zgodzili się na drukowanie gazet codziennych, o ile tylko prasa *”będzie w sposób obiektywny spełniała swą rolę dostarczania informacji, która jest jej obowiązkiem”*. W pewnych przypadkach drukarze nalegali na wprowadzenie zmian w nagłówkach czy artykułach przed ich oddaniem do druku. Przydarzało się to przede wszystkim prawniczym gazetom, takim jak **'Le Figaro'** albo **'La Nation'**.

Po zajęciu zakładów Renault studenci okupujący Sorbonę podjęli natychmiastowe przygotowania do przyłączenia się do strajkujących. Cztery tysiące studentów z czarnoczerwonymi anarchistycznymi sztandarami na czele udało się do zajętej fabryki. Państwo, przedsiębiorcy, związki zawodowe i Partia Komunistyczna stanęły wobec najczarniejszego koszmaru - sojuszu robotników ze studentami. Do policji powołano dziesięć tysięcy rezerwistów, a rozgorączkowni urzędnicy związkowi pozamykali bramy wejściowe do fabryk. Partia Komunistyczna wezwała swoich członków do stłumienia buntu. Komuniści zjednoczyli się z rządem i szefami, aby chytrze wymyślić szereg reform, ale gdy zwrócili się do załóg strajkujących fabryk, pomysły te zostały wyśmiane przez robotników.

Sama walka i działalność w celu jej rozpowszechniania były organizowane przez samorządne masowe zgromadzenia i koordynowane przez komitety akcyjne. Również zgromadzenia często kierowały strajkami. Murray Bookchin przekonywał, że *”nadzieję [dla rewolty] trzeba pokładać w rozszerzaniu samorządności we wszystkich jej formach - powszechnych zgromadzeniach i ich organach administracyjnych, komitetach akcyjnych, fabrycznych komitetach strajkowych - na wszystkie dziedziny gospodarki, a nawet na wszystkie dziedziny samego życia”* [**Op. Cit.**]. W tych zgromadzeniach *”gorączka życia zaraziła miliony, ponownie rozbudzając w ludziach zmysły, o których nigdy nie myśleli, że je posiadają”* [**Op. Cit.**]. To już nie był strajk robotniczy czy

studencki. To był **ludowy** strajk, który przeciął prawie wszystkie linie podziałów klasowych.

24 maja anarchiści zorganizowali demonstrację. Trzydzieści tysięcy osób pomaszerowało w kierunku Pałacu Bastylli. Policja ochraniała ministerstwa przy użyciu zwykłych środków - pałek i gazów łzawiących, ale Bourse (Giełda) pozostała bez ochrony i pewna liczba demonstrantów podłożyła pod nią ogień.

Na tym właśnie etapie rozwoju wydarzeń niektóre lewicowe grupy nie wytrzymały nerwowo. Trockistowska JCR zawróciła ludzi z powrotem do dzielnicy łacińskiej. Inne grupy, takie jak UNEF i Zjednoczona Partia Socjalistyczna zablokowały zajęcie ministerstw finansów i sprawiedliwości. Cohn-Bendit powiedział o tym incydencie: *"Jeżeli chodzi o nas, to nie potrafiliśmy zdać sobie sprawy z tego, jak łatwo byłoby wymieść tych wszystkich nikczemników. . . Teraz jest jasne, że gdyby rankiem 25 maja Paryż obudził się widząc okupację najważniejszych ministerstw, gaullizm by się zawalił natychmiast. . ."* Jeszcze tej samej nocy Cohn-Bendit został zmuszony do emigracji.

Ponieważ demonstracje uliczne się nasilały, a okupacje były kontynuowane, państwo czyniło przygotowania do użycia przynajmniej części sił w celu powstrzymania buntu. W tajemnicy najwyżsi generałowie przygotowali wojsko w liczbie dwudziestu tysięcy lojalnych żołnierzy do działania w Paryżu. Policja zajęła ośrodki komunikacyjne, takie jak stacje telewizyjne i urzędy pocztowe. W poniedziałek, 27 maja, rząd zagwarantował trzydziestopięcioprocentowy wzrost płacy minimalnej w przemyśle i wzrost wszystkich płac o 10%. Dwa dni później przywódcy CGT [największej francuskiej centrali związkowej] zorganizowali marsz pięciuset tysięcy robotników ulicami Paryża. Francuska stolica została zakryta plakatami nawołującymi do ustanowienia *"władzy ludowej"*. Niestety, większość wciąż rozumowała w kategoriach zmiany swoich władców, a nie przejęcia kontroli przez samych siebie.

Piątego czerwca większość strajków była już zakończona. Atmosfera czegoś, co istniało zamiast normalności w kapitalizmie, cofnęła się znad Francji. Wszelkie strajki, które trwały nadal po tej dacie, zostały zgniecione drogą operacji w stylu wojskowym, z wykorzystaniem karabinów i wozów opancerzonych. 7 czerwca siły rządowe zorganizowały najazd na stalownię Flins, co rozpoczęło nieprzerwaną czterodniową bitwę, w której zginął jeden robotnik. Trzy dni później strajkujące zakłady Renault zostały opanowane przez strzelającą z broni palnej policję, która zabiła dwie osoby. W izolacji te oazy bojowości nie miały żadnych szans. 12 czerwca demonstracje zostały zakazane, radykalne grupy zdelegalizowane, a ich członkowie aresztowani. W warunkach ataku ze wszystkich stron, eskalacji państwowej przemocy i sprzedajności związków zawodowych, strajk powszechny i okupacje rozsypały się.

Więc dlaczego ta rewolta upadła? Oczywiście nie dlatego, że "awangardowe" partie bolszewickie wycofały się. Zostały one też zarażone buntem. Na szczęście sekty tradycyjnej autorytarnej lewicy zostały odosobnione i powstrzymane siłą. Ludzie zaangażowani w bunt nie wymagali awangardy, by mówiła im, co mają robić, i "awangarda robotnicza" rzucała się gorączkowo po tym, jak cały ruch próbował porwać ją za sobą i kontrolować ją.

Nie, to właśnie brak niezależnych, samorządnych organizacji konfederacyjnych powołanych do koordynacji walki był tym, co zaowocowało odizolowaniem strajków okupacyjnych od siebie nawzajem. Dlatego podzielone upadły. Oprócz tego Murray Bookchin przekonuje, że brakowało *”świadomości wśród robotników, że w fabrykach musi zostać podjęta **praca**, a nie tylko okupacja czy strajk”* [Op. Cit.].

Świadomość ta zostałaaby rozbudzona w warunkach obecności silnego ruchu anarchistycznego przed rewoltą. Antyautorytarna lewica, chociaż bardzo aktywna, była zbyt słaba wśród strajkujących robotników, przez co idea samorządnych organizacji i samorządu pracowniczego nie była rozpowszechniona zbyt szeroko. Za to majowo-czerwcowy bunt pokazuje, że wydarzenia mogą się zmieniać bardzo szybko. Klasa robotnicza, rozpalona energią i brawurą studentów, wysunęła żądania, które nie mogły zostać zaspokojone w granicach istniejącego systemu. Strajk generalny ukazuje z wielką wyrazistością potencjalną siłę, jaka spoczywa w rękach klasy robotniczej. Masowe zgromadzenia i okupacje dały znakomity, choć krótkotrwały, przykład anarchii w działaniu i tego, jak anarchistyczne idee mogą szybko się rozpowszechniać i być stosowane w praktyce.

Anarcho-Biblioteka  
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Kolektyw Edytorski Anarchistycznego FAQ — The Anarchist FAQ Editorial Collective

[A] Czym jest anarchizm?

<https://anarchizm.info/>

**[pl.anarchistlibraries.net](http://pl.anarchistlibraries.net)**