

Piotr KULIGOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

***Eutopia* na zgliszczach. Kierunki rozwoju idei polskiego kooperatyizmu w XIX wieku**

Eutopia on the Ashes. Development Directions of the Polish Cooperatism in the 19th Century

• **Abstrakt** •

Artykuł służy wskazaniu, że w rozwoju idei polskiego kooperatyizmu przed 1914 r. można wyróżnić dwa zasadnicze stadia. Pierwsze, reprezentowane przez m.in. Wojciecha Gutkowskiego, Ludwika Królikowskiego i Jana Czyńskiego, cechowało się dążeniem do tworzenia zamkniętych wspólnot i, w efekcie, do fundamentalnej przemiany ludzkiego życia. Związane z tymi ideami doświadczenia falansterów zostały krytycznie podsumowane przez np. Bolesława Limanowskiego oraz Kaliksta Wolskiego. Na podstawie fiaska pierwszej fali idei kooperatystycznych kolejna generacja myślicieli reprezentujących ten nurt (Edward Abramowski, Romuald Mielczarski) próbowała wchodzić w dynamiczną relację z kapitalistycznym otoczeniem i zmieniać je poprzez samopomocowe praktyki. Tym, co łączy obie fale rozwoju kooperatyizmu jest poszukiwanie wspólnotowości.

Słowa kluczowe: falanster, kooperatyizm, socjalizm, utopia, wspólnota

• **Abstrakt** •

The article serves to indicate that in the development of the ideas of Polish cooperatism before 1914 it is possible to distinguish two general stages. First, represented among others by Wojciech Gutkowski, Ludwik Królikowski, and Jan Czyński, was characterized by tending to create closed communities and achieve a profound transformation of the human life. Experiences tied to these ideas were critically received by Bolesław Limanowski and Kalikst Wolski, among others. Based on the failure of the first wave of cooperative ideology, the next generation of thinkers (Edward Abramowski, Romuald Mielczarski) attempted to enter into a dynamic relationship with the capitalist environment and change it through self-help practices. Both stages of cooperatism are similar in seeking to build communities.

Keywords: community, cooperatism, phalanstere, socialism, utopia

Po traumatycznych doświadczeniach XX w. pojęcie utopii uległo demonizacji, ustępując miejsca paradygmatowi *realpolitik*. Jak wskazuje Zygmunt Bauman, projektom urzeczywistnionym nadaje się *post factum* charakter realnych, natomiast tym niezrealizowanym – utopijnym. Tomasz Morus tymczasem celowo tytułowi swego głównego dzieła nadał dwuznaczny charakter. „Utopię” można bowiem odczytywać zarówno jako „miejsce, którego nie ma” (*outopia*), jak i „miejsce pożądane” (*eutopia*) (Bauman, 2010, s. 6). Rozważania na temat kooperatyzyzmu w jakimś sensie wpływają więc na rewitalizację „utopii” w rozumieniu drugim.

Niniejszy artykuł to próba nowego odczytania idei polskiego kooperatyzyzmu w XIX w. Zaczynam od zbadania historii pojęcia „kooperatyzyzmu” i skonstruowania jego *definiens*. W tym zakresie chcę udowodnić, że o ideach kooperatystycznych w obszarze polskiej refleksji politycznej mówić można już od pierwszych dekad wieku XIX, a nie – jak chciałoby wielu autorów – dopiero od przełomu XIX i XX w. Stawiam tezę, iż polski kooperatyzyzm był próbą odbudowy naruszonej wspólnotowości, a jego zasadnicze odcienie – mimo prawdopodobnego braku ciągłości – tworzyły względnie spójne struktury myślowe. Wskazuję więc, iż postaci takie, jak: Wojciech Gutkowski, Jan Czyński czy Ludwik Królikowski, zaliczyć można do pierwszej fali idei polskiego kooperatyzyzmu. Na bazie doświadczeń, związanych m.in. z falansterami, a podsumowanych przez np. Kaliksta Wolskiego czy Bolesława Limanowskiego, wytworzyła się druga fala idei kooperatystycznych, której przedstawicielami byli m.in.: Edward Abramowski, Romuald Mielczarski oraz Edward Milewski.

Kooperatyzyzm, czyli rozpacz semantyka

Z kooperatyzyzmem i spółdzielczością wiąże się spory bałagan pojęciowy. Jeden z badaczy tej problematyki wyróżnił około 70 definicji obu terminów (Boczar, 1986, s. 16). Spory terminologiczne biorą się z faktu, że słowa te funkcjonują zarówno w publicznym dyskursie politycznym (są tu wartościowane i nadaje im się potencjał dokonywania zmian), jak i w naukowym dyskursie o polityce¹ (jako kategorie badawcze, stosowane przez politologów, historyków idei czy filozofów), ale także w dyskursach: ekonomicznym, socjologicznym, prawnym czy pedagogicznym. Inny problem wiąże się z kwestią długiej już obecności tych terminów w obu dyskursach, która niejako sama z siebie wymusza przesunięcia znaczeniowe i w efekcie utrudnia ich rozumienie. Dzieje się tak, ponieważ „grupa używająca języka to

¹ Pojęcia te stosuję za: Wrzosek, 2009, s. 125–129.

wspólnota interpretujących. Oznacza to, że wszelkie mity, symbole, w końcu pojęcia są zawsze tak czasowo, jak i przestrzennie przesuwane w inne układy znaczeń i przez to na nowo wykorzystywane. Zmiany desygnatów można traktować jako międzypokoleniową transmisję znaczeń, które przez samą czynność przekazu ulegają zmianie” (Ciunajcis, 2011, s. 69–70). Przed przejściem więc do rozważań nad pejzażem ideowym polskiego kooperatyizmu w XIX w. przywołam różne definicje obu pojęć, by na ich podstawie zaproponować własne rozumienie terminu „kooperatyizm”.

„Spółdzielczość” i „kooperatyizm” w piśmiennictwie naukowym i w publicystyce politycznej występowały w bardzo różnych kontekstach oraz miały odmienne znaczenia w zależności od proveniencji ideowej osoby, która się nimi posługiwała. Na początek wypada więc przywołać sposoby pojmowania kooperatyizmu przez tych działaczy i myślicieli, którzy określali sami siebie jako kooperatystów, a także zostali za kooperatystów uznani w tradycji historiograficznej. Na przykład Romuald Mielczarski uznawał, że „kooperacja to dobrowolne zrzeszenie się elementów ekonomicznie słabszych w celu prowadzenia przedsiębiorstwa wspólnymi siłami w duchu niesamolubnym i dzielące korzyści wynikające ze zrzeszenia proporcjonalnie do udziału każdego we wspólnym przedsiębiorstwie” (Mielczarski, 2010a, s. 31). Kooperatywę natomiast rozumiał on jako środek demokratyzacji, której pełny rozwój może nastąpić tylko w niepodległym państwie (2010b, s. 60). Z kolei Edward Milewski „stowarzyszenie spółdzielcze albo kooperatywę” definiował jako „zrzeszenie ekonomicznie słabych jednostek dla wspólnej pracy gospodarczej w celu podniesienia ich dobrobytu materialnego i kultury, tudzież celem obrony przeciw pewnym formom ucisku kapitalistycznego”, natomiast kooperatyizm był, jego zdaniem, ruchem społecznym, a zarazem doktryną, ukazującą „w zwartym systemie całokształt zasad, zadań, celów i ideałów” (Milewski, 1915, s. 9).

Według definicji słownika z 1958 r. etymologia „kooperatywy” wywodzi się z łacińskiego *cooperativus* – ‘współpracujący’, a samo słowo przez autorów słownika zostało uznane za przestarzałe określenie spółdzielni. Kooperacja natomiast została zdefiniowana jako „jedna z form organizacji pracy, polegająca na tym, że większa liczba ludzi wspólnie bierze udział w tym samym albo w różnych, ale związanych z sobą procesach pracy; współdziałanie, współpraca; dawniej spółdzielczość, działalność i organizacja spółdzielni” (1958). Obie *definiens* zwracają uwagę usilnym podkreśleniem rzekomej przestarzałości „kooperatyizmu” jako pojęcia, co samo w sobie wydaje się być zabiegiem politycznym. Spółdzielczość bowiem w systemie realnego socjalizmu miała być co najwyżej dodatkiem do państwowej, centralnie sterowanej polityki gospodarczej. Hilary Minc, wyraźnie zaznaczając różnicę w podejściu do spółdzielczości między powojenną Polską Partią Socjalistyczną

a Polską Partią Robotniczą, wskazywał, że spółdzielczość „wyodrębniła się od Państwa i jednocześnie nie potrafiła uzyskać związku z masami” (za: Sierocki, 1987, s. 245–246). Można więc zaryzykować stwierdzenie, że ideologiczne aparaty Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej dążyły do wyeliminowania z publicznego dyskursu politycznego kooperatywnego „izmu”, czyli całościowej, wspólnotowej i emancypacyjnej doktryny politycznej, która – podobnie jak marksizm-leninizm – zapowiadała powstanie bezkonfliktowego społeczeństwa, a jednocześnie mogła się realizować na poziomie lokalnym, bez pytania o zgodę partyjnych oficjeli². Swoją drogą wykazanie przestarzałości terminu zamiast polemizowania z jego ideologiczną treścią to nad wyraz zręczny zabieg socjotechniczny.

Kooperatywny w polskiej myśli politycznej wykazywał zdumiewającą łatwość w łączeniu się z różnymi, często przeciwstawnymi sobie, doktrynami. Julian Marchlewski na przykład uważał, że po rewolucji rolnictwo powinno zostać zorganizowane na zasadach kooperatywnych. Z tym stanowiskiem polemizował Zdzisław Leder, jednak jego głos pozostał w środowisku polskich komunistów odosobniony (Tych, 1982, s. 221–224). Także socjaliści i ludowcy chętnie włączali do swych programów elementy spółdzielcze, próbując gospodarkę mieszaną (trójsektorową). Z kolei PRL-owski historyk Marian Żychowski twierdził, iż kooperatywny to synteza socjalizmu oraz pracy organicznej (Żychowski, 1976, s. 90).

Pojęciem kooperatywnego posługiwali się także przedstawiciele polskiej prawicy. Historiozof Feliks Koneczny uważał kooperatywny za alternatywę dla „pruskiej biurokracji” i „proletariackiej walki klas”. Jak pisał, „spółdzielcze zrzeszanie się całego społeczeństwa pociągnęłoby za sobą niewidzialną [niespotykaną – przyp. P.K.] bujność i wydatność pracy ludzkiej” (Koneczny, 1996, s. 268–278). Natomiast Roman Dmowski (pod pseudonimem „Witold Ziemiński”) wskazywał, że rozwiązanie kwestii żydowskiej nastąpi w ustroju „współdzielczego” (za: Krzywiec, 2009, s. 117). Nie bez powodu endecy, roszcący sobie prawo do bycia głosem emancypujących się średnich warstw miejskich³, w czasie rewolucji 1905 r. ustanowili ok. 250 kooperatywnego w przemyśle tekstylnym, które miały przeciwdziałać żydowskiej i niemieckiej dominacji nad polskim robotnikiem (Lorenz, 2006, s. 28–29).

Co ciekawe, krytycznie nastawieni do spółdzielczości byli myśliciele, którzy chcieli zmieniać rzeczywistość za pomocą radykalnego, opartego na przemocy czynu. Przykładowo przeciwnikiem tworzenia kooperatywnego był koryfeusz rewolu-

² Obiecywane przez kooperatywny społeczeństwo konsensualne było wizją niebezpieczną, bo pożądaną i oczekiwaną. Jak wskazuje Grażyna Woroniecka, częstość występowania projektów utopijnych w historii intelektualnej świadczy o tęsknocie ludzi za konsensem (Woroniecka, 2014, s. 39).

³ Więcej na ten temat: Śmiechowski, 2014.

cyjnego syndykalizmu Georges Sorel, którego koncepcje silnie oddziaływały także na polskich syndykalistów międzywojnia. Francuski myśliciel z ironią pisał że w krajach, w których rewolucyjny syndykalizm jest najsłabszy, „organizacja socjalizmu opiera się tam na piekarniach, sklepach spożywczych i pasmanteryjnych” (Sorel, 2014, s. 158).

Uznać więc można, iż kooperatyizm to metafora⁴ stosowana do opisu wspólnotowych praktyk, które były ukierunkowane na kreowanie niezależnych instytucji, będących dobrem wspólnym osób w tych instytucjach partycypujących. Kooperatyizm zmierzał do wytworzenia systemu wytwórczości i wymiany, opartego na niekapitalistycznych zasadach, co miało na celu poprawę sytuacji bytowej (a zazwyczaj także rozwój duchowy) osób w tych instytucjach partycypujących. W Europie środkowo-wschodniej, inaczej niż na Zachodzie, kooperatywy nie upodabniały się do przedsiębiorstw kapitalistycznych, tylko były tworzone jako autonomiczne wyspy, wspólnotowe przyczółki na oceanie kapitalizmu (Lorenz, 2006, 39–40). Ponadto, w dobie upolityczniania ludu i umasawiania polityki, kooperatywy stawały się narzędziem budzenia narodowego. Nie było więc sprzeczności między kooperatywizmem jako społecznym przedsiębiorstwem, implementującym świadomość narodową, a marzeniem o wspólnotowej transformacji wszystkich sfer ludzkiego życia. Świadomość narodowa na wschód od Łaby rodziła się bowiem nie za pośrednictwem aparatu państwa, ale wbrew temu aparatowi (Lorenz, 2006, 17). Hasła bojkotu oficjalnych instytucji nakładały się więc z narastającym sprzeciwem wobec zaborców.

Tego rodzaju ujęcie jest zasadne, gdyż samo w sobie mocuje pojęcie kooperatyizmu w konkretnej rzeczywistości społecznej i ekonomicznej, chroniąc go przed ahistorycznością, w którą popadło wielu badaczy wskazujących, że współpraca jako taka jest cechą typową dla wszelkich społeczności ludzkich, a nawet pozaludzkich⁵. Na gruncie polskim zatem za jedną z pierwszych spółdzielni uznaje się Hrubieszowskie Towarzystwo Rolnicze. Była to wspólnota gospodarzy, którzy w 1816 r. otrzymali na własność ziemię, powołali własne instytucje (kasę pożyczkową, szkołę) i praktykowali pomoc wzajemną (Piechowski, 2004, s. 12; Chyrra-Rolicz, 2004; Pawluk vel Kiryczuk, 2012, s. 154–159). Na zbliżonych zasadach działała także, utworzona nieco wcześniej, Rzeczpospolita Pawłowska⁶.

⁴ Pojęcia tego używam za: Wrzosek, 1995.

⁵ Uwagę na ten problem zwraca Adam Świątło. Zob. Świątło, 1963, s. 12.

⁶ Dzięki reformom ks. Adama Brzostowskiego, który uwłaszczył chłopów w Pawłowie i nadał tym ziemiom konstytucję, znacznie poprawiła się sytuacja bytowa mieszkańców. W domach pojawiły się szyby, piece kaflowe i kuchnie, a chłopów – u schyłku XVIII w. – stać było od święta na kupno 250 g czekolady lub 10 cytryn. Zob. Bartyś, 1982, s. 215–223.

Tego rodzaju agrarne eksperymenty nie miały jednak pretensji chiliastycznych, to znaczy nie kreśliły na horyzoncie konsensualnej, ogarniającej wszystkie sfery ludzkiego życia, struktury, której powstanie mogłoby zakończyć historię. Sądzę więc, że – zmierzając ścieżką wydeptaną już przez Milewskiego – zasadne jest odróżnienie spółdzielczości jako doraźnej aktywności gospodarczej od kooperatywu jako „izmu”, czyli systemu proponującego całościową przemianę życia człowieka⁷. Tego rodzaju koncepcje rodziły się w specyficznym momencie historycznym i wyrażały ówczesne obawy oraz oczekiwania, będąc w istocie tęsknotą za stabilną wspólnotowością wobec narastającej niepewności.

Z europejskiego piekła do Kalopei

Początek XIX w., który przyniósł wyłonienie się tego rodzaju systemów światopoglądowych, obfitował w katastrofy. Pierwszą z nich była utrata własnej państwowości. Rok 1795 był szokiem dla ówczesnych elit oświeceniowych. Poszukiwanie wspólnotowości ogniskowało się w republikanizmie Legionów Polskich we Włoszech, w studenckich i uczniowskich konspiracjach lat 20. XIX w.⁸, wreszcie – w radykalizmie myśli politycznej, która na piedestale stawiała poszukiwania nowej organizacji społecznej. Wydarzenie to przede wszystkim nadało polskiemu ruchowi socjalistycznemu wymiaru niepodległościowego i sprawiło, że niepodległość Polski ściśle spłótła się z marzeniami o wolności w okresie zaborczym⁹; nie bez powodu wszak Mielczarski powodzenie kooperatywu łączył z odzyskaniem niepodległości. Podejmowane przez socjalistycznych irredentystów próby odbudowy wspólnoty wiązały się z planami radykalnej przebudowy społeczeństwa, czyli z dążeniem do powstania nowoczesnej, nie opartej na hierarchii stanowej, obywatelskiej wspólnoty politycznej. Ale ich działania prowadziły także do dekompozycji wspólnoty: zsyłki, więzienia, emigracje były nieodłączną częścią walki z zaborcami. Aczkolwiek paradoksalnie represje miały także charakter grupotwórczy, bo dawni powstańcy, setki kilometrów od domu, chętnie łączyli się w grupy o cha-

⁷ Propozycja ta nieco odbiega od sposobów rozumienia kooperatywu we współczesnym publicznym dyskursie politycznym, w którym funkcjonuje on przede wszystkim jako katechizm dla dzisiejszego ruchu spółdzielczego i prób jego (re)animacji. Taki charakter ma np. portal kooperatyvm.pl.

⁸ Drobiazgowej analizie radykalizmu społecznego takich organizacji, jak: Towarzystwo Szubrawców, Związek Wolnych Polaków czy niektórych grup masonskich, dokonał Bolesław Limanowski. Zob. 1920, s. 108–117.

⁹ W otoczeniu Józefa Piłsudskiego walka o niepodległość była postrzegana jako walka „z niewolą wokół nas i z niewolą w nas samych, zagnieżdżoną w sercach i umysłach, niewolą rosnącą wraz z nami i w ten sposób hamującą nasz wzrost” (Za: Urbankowski, 2014, s. 479).

rakterze przyjacielskim, a często niemal rodzinnym, spajane wspólnymi dążeniami i rytuałami¹⁰.

Równie przerażająca była druga katastrofa, czyli rewolucja przemysłowa, która wiązała się z urbanizacją, a zatem z wyrwaniem chłopów z „naturalnego”, wiejskiego otoczenia i brutalnym przeniesieniem ich w scenerię zabrudzonych przemysłem miast. Liczne są relacje z tamtych czasów, które wyrażają strach towarzyszący zetknięciu się z nowoczesnym przemysłem. Edmund Chojecki pisał: „Ktokolwiek miał możliwość bliższego przypatrzenia się miastom fabrycznym Francji lub Belgii, ten słupiał z przerażenia na widok całych pokoleń, żyjących w zatęchłych podziemiach, białych, wychudłych, piętnaście godzin dziennie wprężonych do pracy [...] Prawdziwe to piekło przemysłu” (Chojecki, 1849, s. 114)¹¹.

Rozbicie wspólnoty pociągało za sobą rozpaczliwą chęć przywrócenia wspólnotowości. W sukurs tym dążeniom przychodził więc kooperatyizm, mający w Europie środkowej i wschodniej charakter antysystemowy¹². I choć pierwsi polscy kooperatyści nie operowali jeszcze tym pojęciem, to ich koncepcje zdają się wpisywać w przyjętą w niniejszym studium definicję kooperatyizmu.

Jeżeli bowiem uznamy, jak proponuje np. Adam Piechowski (Piechowski, 2004, s. 13), że kooperatyizm inspirował się koncepcjami Claude’a Saint-Simona, Roberta Owena czy Charlesa Fouriera, to przy analizie idei polskiego kooperatyizmu w XIX w. nie sposób pominąć utopijnej powieści Wojciecha Gutkowskiego *Podróż do Kalopei*. Na kartach tego dzieła autor ukazał sposób organizacji rolnictwa, który łudząco przypomina projekty falansterów czy innych osiedli zakładanych głównie na terenie Stanów Zjednoczonych. Pierwszoosobowy narrator w *Podróży do Kalopei* po długiej żegludze dobił do brzegów Australii i udał się w podróż do serca tego kontynentu. W samym jego centrum znalazł idealne państwo założone przez Bolesława Śmiałego po jego ucieczce z Polski (motyw katastrofy!), dlatego Kalop to anagram słowa Polak. Wrażenia z podróży po regionach wiejskich opisał następująco: „Wypłynąwszy na otwarte miejsce coraz wię-

¹⁰ Familijny charakter miały np. Gromady Ludu Polskiego. Ich specyficzna obrzędowość znajdowała odzwierciedlenie choćby w ceremoniach pogrzebowych: Fabian Stępniewicz „na łożu już śmiertelnym przyjął Gromady chrzest. Innych zmarłych zwyczajem uczniów Chrystusa odprowadziliśmy do grobu, znakiem krzyża ostatnie daliśmy im pożegnanie, w dowód przyjaźni rzuciliśmy na ich oczy garstkę niepolskiej ziemi!” (Świętosławski, 1854, s. 44). Podobna rytualizacja cechowała zachowania piłsudczyków (Urbankowski, 2014, s. 770).

¹¹ Szerzej na temat obaw polskich myślicieli politycznych, związanych z cywilizacją przemysłową: Jedlicki, 2002.

¹² Także np. w Macedonii kooperatywy powstały jako radykalna odpowiedź na upadek demokratycznego samorządu na wsi, spowodowany działalnością państwa i posiadaczy ziemskich. Zob. Vermeulen, 1981, s. 93–104.

cej ogromnych gmachów murowanych i wieżami opatrzonych przedstawiało się oczom moim, tak iż te nie dalej jak na pół mili jedne od drugich znajdowały się, wioski zaś żadnej zwyczajem naszym nie dostrzegłem. Przybliżając się do gminy, najpiękniejszy gmach dwupiętrowy, wieżą i zegarem opatrzony, w porządku doryckim przedstawiał się oczom naszym. Ten gmach z innymi pobudynkami gospodarskimi otacza wysoki mur i rów” (Gutkowski, 1956, s. 62–65).

Podobieństwa z nieco późniejszymi (*Podróż do Kalopei* powstała prawdopodobnie między 1814 a 1817 r.) projektami komasacji gruntów rolnych i zastąpienia licznych domów oraz zabudowań gospodarczych jednym, dużym gmachem są uderzające na tyle, że skłoniły one jednego z badaczy do wysnucia hipotezy, jakoby jeden z czołowych francuskich socjalistów połowy XIX w. Etienne Cabet czytał dzieło Gutkowskiego i wzorował się na nim, pisząc swą *Podróż do Ikarii* (Bartyś, 1983, s. 185). Tęgo rodzaju twierdzenie to oczywiście daleko posunięta i słabo ugruntowana spekulacja. Istotniejsze jest jednak co innego – Gutkowskiemu udało się w brawurowy sposób połączyć kolektywizm z ideą współpracy oraz ukazać społeczeństwo, w którym pozycja jednostki zależała od pracowitości i zdolności, a nie od przywilejów należnych z tytułu urodzenia. Tym samym autor utopijnej powieści przetarł szlaki, którymi wkrótce podążyli inni.

Jedność przeciwko strukturom grzechu

Jednym z kontynuatorów koncepcji tworzenia wspólnot na oceanie egoizmu był Ludwik Królikowski. Podobnie jak Gutkowski nie pisał on bezpośrednio o kooperatyzmie, sądzę jednak, że jego koncepcje wpisują się w przyjętą definicję tego pojęcia. Częściej operował hasłem „wszechwładztwa ludu”, w niewielkim też stopniu interesował się kwestiami ekonomicznymi. Czerpał natomiast obficie ze swościę pojmowanego chrześcijaństwa, z którego wysnuł idee wyzwolenia ludu¹³. Był znanym myślicielem na Zachodzie, stając się nawet „numerem dwa” w ruchu ikaryjskim.

Swe koncepcje oparł Królikowski na pojęciu Braterstwa (pisanego zawsze wielką literą). Uważał on, że miłość braterska to „jedyne, powszechnie obowiązujące prawo społeczne” (1842, s. 147). Przestrzegał jednak przed jednoczeniem się, które nie byłoby oparte na właściwych zasadach. Wskazywał, że są jednoczyciele, którzy „nie mają Ducha chrystusowego, ani go [nie] znają. Jednoczyciel taki

¹³ Badacze myśli Królikowskiego zwracają uwagę, iż na jego koncepcje duży wpływ miało pochodzenie z rodziny chłopskiej, co wiązało się ze znajomością warunków życia chłopów, czynszowników, rzemieślników i służby dworskiej. Zob. Turowski, 1958, s. 199.

życzy sobie zainteresować, i jakoby przekupstwem ująć sobie masy przez nadanie gruntów Chłopotwu. I razem z nimi poczytując powszechne Braterstwo ewangeliczne za utopię, złudzenie i szaleństwo, utwierdza odwieczne i na przywilejach zahipotekowane kasty, na które Naród jest obecnie podzielony. Stara się on także, usilnie i niezmiernie, o jedność wiary w swoim kraju. Lecz wiarę tę zasada nie na tym co Kościół, przez doskonałe braterstwo ewangeliczne objawiony, za Prawdę przyjmuje, i do wierzenia podaje; ale na swoich własnych pomysłach i naukach przez ukazy ogłaszanych, i przekupstwem, bagnetami, knutem i Syberią silnie popieranym”. Taka jedność, podobnie jak „jedność państwa Aleksandra Macedończyka, jedność Rzymu i cesarstwa Francuzów, w drobne gruzy rozsypać się musi” (1843a, s. 234–235). Słowa te mają doniosłe konsekwencje. Przede wszystkim Królikowski chce tworzyć wspólnoty wyjęte spoza obowiązującego prawa, a nawet – w sposób demonstracyjny – tym prawem gardzące, z premedytacją funkcjonujące poza państwem. Społeczeństwem tych wspólnot, ale i warunkiem przynależności do nich, a zatem do elitarnego kręgu, który właściwie zrozumiał naukę Chrystusa i porzucił doczesny świat na rzecz pracy dla doskonałego, przyszłego porządku, miała być nowa moralność. Zasady gospodarcze, które zostałyby wypracowane przez tych pionierów Królestwa Bożego na ziemi, byłyby tylko epifenomenem reguł nadrzędnych, duchowych. Wreszcie uwagę zwraca akcentowanie kwestii narodowej – Królikowski brał wszak udział w powstaniu listopadowym, a początkiem jego ideowych poszukiwań była próba znalezienia drogi dla odzyskania przez Polskę niepodległości.

Podstawową komórką nowego społeczeństwa miała być rodzina. Moment jej powstania oznaczałby dla partycypujących w tym przedsięwzięciu jednostek całkowite zerwanie z dotychczasowym życiem i oddanie swej jednostkowości wspólnocie. Kolejno powstające rodziny miały tworzyć coraz wyższe struktury aż do powstania Zjednoczenia, czyli nowego, idealnego społeczeństwa ogarniającego cały glob. Przypomina to do złudzenia plany federacji falansterów w Stanach Zjednoczonych, ale także rozszerzania się systemu kooperatyw w koncepcjach Edwar- da Abramowskiego. Królikowski stawia jednak specyficzne, moralne wymagania przez twórcami nowego świata. Zapowiadany brak prawa pisanego w Zjednoczeniu wymagał przecież ludzi o najwyższej kondycji moralnej.

O ile więc uczestnictwo w kooperatywie wymagało jedynie wniesienia kapitału, o tyle partycypacja w Zjednoczeniu oznaczała całkowitą przemianę człowieka, którą Królikowski wyrażał przez metaforę pokuty. „[...] pokutujcie, módlcie się, spowiadajcie, i do Komunii świętej przystępujcie, [...] a tym sposobem wstąpić na najpewniejszą i najkrótszą drogę, prowadzącą nas do wiecznego oswobodzenia naszej Ojczyzny – nie tej starej znikomej ojczyzny, w której panowanie woli

człowieczej wszystko zepsuło, ale tej nowej polskiej ziemi” (1842, s. 122) – zalecał Królikowski. Miało to w praktyce oznaczać całkowite oddanie się wspólnocie. „Poświęć przeto jak Chrystus wszystkie swoje pragnienia, myśli, mowy i uczynki na to, abyś przynajmniej cały naród polski, jeżeli nie rodzaj ludzki, przywiódł do Królestwa Bożego, do jedności wiary i czynu w Jezusie Chrystusie” (Królikowski, 1840, s. 76).

Zwłaszcza obrzęd komunii miał pełnić w Zjednoczeniu rolę spoiwa. Wzorując swój system na pierwszych gminach chrześcijańskich, myśliciel pisał: „Komunia święta nie była pomiędzy nimi czymś zwyczajem i szatańskim kuglarstwem, ale podstawą braterskiej społeczności i środkiem do połączenia wszystkich w jedno chrystusowe ciało. Żadnej władzy od człowieka nie chcieli podlegać, ale samą tylko władzę od Boga uznawali i dlatego jedynie byli od pogan prześladowani, a także: Nikt im biskupów nie narzucał, ale ich sobie sami spomiędzy poświęconych wybierali. Nie potrzebowano używać miecza, ani gwałtu do utrzymania wewnętrznego porządku między wiernymi, a był między nimi taki Porządek i taka Świętobliwość, jakiej dziś na całej Ziemi nigdzie wynaleźć nie można” (1843a, s. 492).

Inny myśliciel z tego okresu, który także inspirował się chrześcijaństwem, acz nie stawiał już tak wygórowanych wymagań twórcom nowych wspólnot, był Jan Czyński. Jego projekty jednak również nosiły znamiona totalności i zmierzały w kierunku zorganizowania wszystkich sfer życia człowieka. Czyński, w przeciwieństwie do Królikowskiego, koncentrował się na ekonomii, a swe zalecenia modyfikował w zależności od adresatów.

Mieszkańcom wsi proponował tworzenie Gmin, czyli tworów zbliżonych do tych, które 20–30 lat przed Czyńskim wykoncypował Gutkowski. Sądził Czyński, że sukces Gminy automatycznie oznaczać będzie przyjęcie tego rodzaju sposobu życia i gospodarowania przez miliony ludzi (1843a, s. 399). Zalecał, by mieszkańcy wsi połączyli swe pola, zaczęli wspólnie żyć, pracować. Obszernie rozważa zalety tego rodzaju zasad, twierdzi, że ogrzanie jednego dużego budynku mieszkalnego jest tańsze niż trzystu małych, że ugotowanie obiadu dla trzystu rodzin kosztuje mniej pracy niż ugotowanie trzystu pojedynczych obiadów itd. Nadto, jego zdaniem, wcielenie tych zasad w życie zapewni chłopom lepszą pozycję w handlu z miastem oraz wyruguje ze wsi odwieczne animozje między sąsiadami (1843a, s. 401–403). Uważał też, że Gmina rozwiąże problem pracy, która – gdy będzie dobrowolna, rotacyjna i kilkugodzinna – stanie się przyjemnością. „Ten co rano pracował w ogrodzie, odda się pracy umysłowej w południe, wieczór go w szeregu robotników na polu pracujących zastanie” (1843a, s. 404–406).

Gospodarkę opartą na współpracy Czyński uważał także za remedium na problemy miast. Uważał, że zadaniem polskich mieszczan jest „wcielić do braterstwa

chrystusowego całą ludność” (1843b, s. 4). Również dla uczestników Wielkiej Emigracji zalecał kooperatystyczne w istocie rozwiązania. Ci, którzy rozdysponują fundusze emigracyjne, pochodzące z różnych środków, zamiast dawać zapomogi powinni, zdaniem Czyńskiego, „wynająć folwark z obszernym zabudowaniem, gdzie kilkaset emigrantów obojej płci, różnego wieku, znaleźliby przytułek i zatrudnienie. Rozmaite prace na wsi potrafią użytecznymi uczynić i wiekiem pochylonego starca i jego wnuki. Ci co żołąd pobierają w takiej kolonii mogliby jeszcze zarabiać pracując w polu lub ogrodzie”. Powinno być także uruchomione biuro pracy dla emigrantów, lecz ci, którzy nie znajdują w nim pracy, winni być odesłani do folwarku-przytułku. Tego typu biura, wskazywał myśliciel, istnieją w Lyonie i w Paryżu, w ostatnim roku dały pracę dla 2 tys. osób, udzieliły pomocy lekarskiej i zakupiły leki dla 70 osób, odłożyły w kasie 7 tys. franków (1843c, s. 31).

Postulaty Czyńskiego oparte były na obserwacji uczestniczącej robotników francuskich oraz analizowaniu nowatorskich rozwiązań gospodarczych lat 30. i 40. XIX w. W jednym z numerów redagowanej przez siebie gazety z aprobatą opisywał on takie przedsięwzięcia, jak karna osada rzemieślniczo-rolnicza dla młodych skazańców w Metray czy utworzony dla ubogich folwark Petit-Bourgh (1844a, s. 35). Jednak także i u niego całość wieńczy komunistyczny horyzont (ujawniający się w często stosowanej metaforze „zjednoczenia”), a Czyński rości sobie prawo do bycia „demokratyczno-narodowym apostołem” (1844b, s. 61).

Samobójstwo niemożliwych aspiracji

Idee bliskie przyjętej definicji kooperatyizmu odnaleźć można także wśród przedstawicieli Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, Gromad Ludu Polskiego czy – nieco później – u Ludwika Bulewskiego i młodego Ludwika Waryńskiego. Pojawiały się one bądź to przy opisach utraconego stanu pierwotnej, słowiańskiej harmonii, bądź też przy obietnicach przywrócenia owej harmonii. Na przykład w wizjach przedstawicieli Ludu Polskiego przemysł w przyszłej Polsce miał opierać się na zasadach kooperatystycznych i powinien być stymulowany przez niskoprocentowany kredyt udzielany przez bank narodowy (Brock, 1977, s. 28). Z kolei dwie dekady później Bulewski w swej broszurze przekonywał, że stowarzyszenia wolnej pracy to sposób wyzwolenia spod jarzma kapitału i zalecał emigrantom zakładanie zrzeczeń jako lekarstwo na wszelkie biedy tułaczego życia (Bulewski, 1867, s. 5). Waryński zaś na łamach „Równości” proponował zorganizowanie przyszłego ustroju na zasadzie wolnych gmin, które winny się jednoczyć w imię zasad narodowych, moralnych, etycznych i etnicznych. Ze związku gmin powsta-

łaby ziemia, ze związku ziem – kraj, ze związku krajów – związek międzynarodowy (Baumgarten, 1968, s. 897–899).

Aczkolwiek czas, w którym Waryński formułował tego rodzaju poglądy, czyli lata 70. XIX w. były już okresem, w którym upadła większość falansterów i innego rodzaju osad, zakładanych w Nowym Świecie na zasadach, które na polskim gruncie stworzyli przywoływani powyżej autorzy. Władysław Gumplowicz, Bolesław Limanowski, Aleksander Hołyński czy Kalikst Wolski, rozsiani w różnych regionach świata, zbierali i analizowali doświadczenia pierwszych kooperatyw, a swe refleksje zamieszczali na łamach prasy polskiej i zagranicznej. Ich obserwacje wyciskały piętno na coraz liczniejszym gronie czytelników, przyczyniając się do zasadniczych przekształceń w koncepcjach kooperatystów. By owe przekształcenia zrozumieć, trzeba prześledzić moment dokonania się zmiany. Była to w istocie kolejna tragedia, jak stwierdza Jacques Ranciere, niespełnione orędzie apostołów, stanowiło to dla robotników, którzy – uwiedzeni ich naukami – decydowali się na podróż do USA – „samobójstwem niemożliwych aspiracji”. Malaria, która zaatakowała budowniczych Ikarii w Teksasie, zostaje przez niego porównana do egipskich plag, które zbiegły się z poszukiwaniami Mesjasza (Rancière, 1998, s. VIII).

W I połowie XIX w. na terenie Stanów Zjednoczonych powstało kilkadziesiąt kolonii opartych na regułach fourierystowskich, owenowskich lub ikaryjskich, które były zamieszkiwane przez kilkadziesiąt lub kilkaset osób. Większość z nich upadła po kilku miesiącach lub dwóch-trzech latach; najdłużej funkcjonująca – North American Phalanx – istniała przez lat trzynaście¹⁴. Na gruncie polskiej historii intelektualnej bezcenna jest w tym zakresie relacja Wolskiego z podróży po Stanach Zjednoczonych drukowana na łamach „Kłosów”, a następnie zbiorczo wydana. Wolski szczęśliwie zdążył odwiedzić North American Phalanx i drobiazgowo opisał funkcjonowanie tego stowarzyszenia. „Wybudowali sobie duży długi dom i dwie oficyny, gdzie się wszyscy pomieścili. Wystawili młyn, kuźnię i inne budynki gospodarskie, po czym zaczęli wspólnie pracować” (Wolski, 1876, s. 122). Podobieństwo tej relacji z wcześniejszą, utopijną wizją z powieści Gutkowskiego jest uderzające.

Co jeszcze ciekawsze, ukazał Wolski nieudaną próbę utworzenia kolonii Reunion w Teksasie. Powstawała ona według projektu ucznia Charlesa Fouriera – Victora Consideranta, który, obserwując rozkwit North American Phalanx, uznał za konieczne zakładanie kolejnych, coraz większych falansterów, które z czasem winny utworzyć federację. Początek był typowy – kupiono ziemię i wybudowano duży

¹⁴ Dłużej funkcjonowały komuny religijne, zakładane na terenie USA od XVIII w. np. przez shakerów. Zob. Noyes, 1870, s. 654.

dom, w którym osiedlili się koloniści. Od początku jednak doskwierały im różne trudności – zalecona przez Consideranta lokacja kolonii w Texasie sprawiała, że osadnicy musieli zmagać się z upałem oraz mnogością jadowitych węży. Problemem był także utrudniony kontakt ze światem zewnętrznym spowodowany kiepską komunikacją w tamtych rejonach. Jak podkreśla Wolski, specyficzny był skład społeczny kolonistów – przybysze z Francji byli z zawodu prawnikami (Wolski, 1876, s. 283–296). Szybko pomiędzy nimi rozpoczęły się personalne spory, a czare goryczy przelała epidemia malarii w Reunion. Kolonia po sześciu miesiącach rozpadła się – robotnicy otrzymali wynagrodzenie, a akcjonariuszom zwrócono zainwestowany kapitał. Część osadników udała się do Panamy sądząc, że strefa międzymorska to idealne miejsce dla narodzin załóżka nowego świata (Wolski, 1876, s. 298–306).

Wolski niepowodzenie rozważał w kontekście „usposobienia” Europejczyków, sądząc, że gdyby kolonię zakładali Amerykanie, to byłiby w stanie – właśnie dzięki odmiennemu „usposobieniu” – przetrwać pierwsze trudności, by z czasem dojść do dużych korzyści (Wolski, 1876, s. 306). W szerszym kontekście kwestię upadku socjalistycznych osad w USA analizował John Humphrey Noyes, który zestawił losy kilkudziesięciu tego rodzaju wspólnot. Jego zdaniem ich upadek był efektem optymizmu antropologicznego socjalistów, którzy nie dostrzegli, iż samolubstwo, lenistwo i swarliwość tkwią w naturze człowieka. Zdaniem Noyesa istotną przyczyną fiaska wielu falansterów były także spory religijne między osadnikami oraz ich różnice w postrzeganiu celu funkcjonowania takich struktur i sposobów ich rozwoju. Wreszcie znaczenie miały także nieprzemysłane zasady, np. wstrzeźliwość seksualna przy jednoczesnym wspólnym życiu kobiet i mężczyzn w ciasnocie. Konkludując, Noyes doszedł do wniosku, że rozwój ludzkości nie znalazł się jeszcze na etapie, który umożliwiłby długofalowe funkcjonowanie falansterów (Noyes, 1870, s. 646–654).

Myślę, że refleksje Wolskiego i Noyesa w znacznym stopniu spływają problem. Klęska projektów fourierystowskich czy ikaryjskich wynikała przede wszystkim z faktu, że tworzono je poza cywilizacją, jako swoiste nie-miejsca czy poza-miejsca. Były to *outopie*, wpisujące się w tę drugą, negatywną definicję utopii. Zatem tego rodzaju działalność nie miała na celu dokonania przeobrażeń społecznych, była raczej eskapistycznym fatalizmem, kapitulacją wobec piekła przemyślanej cywilizacji. Odbudowa wspólnoty po jej uprzednim zdruzgotaniu przez kapitalizm i przez śmiałą decyzję o wyjeździe do Nowego Świata była dokonywana ze zbyt szerokim rozmachem. Architekci falansterów, optymistycznie zakładając ludzką plastyczność i możliwość standaryzacji potrzeb, chcieli całkowitego oderwania człowieka od zewnętrznego świata oraz organizacji całokształtu jego

bycia we wspólnocie, której nie spajało nic poza autorytatywnymi, sugestywnymi obietnicami złożonymi przez ziemskiego Mesjasza.

Zarazem jednak Wolski dostrzegł w USA pomniejsze przykłady realizacji zasad kooperatystycznych, w których uczestnictwo nie było zarezerwowane jedynie dla jednostek spełniających szczególne wymagania ideowe czy etyczne. Ta ambiwalencja pomiędzy poszukiwaniem miejsca na falanster w celu zbudowania nowego świata na teksańskich rubieżach i aprobatywną obserwacją wdrażania drobnych rozwiązań spółdzielczych, które organizowały tylko jedną sferę życia, świadczy o zachodzących przesunięciach ideowych. Polskiego podróżnika zachwycił więc Nowy Jork, który w połowie XIX w. doskonale funkcjonował m.in. za sprawą licznych stowarzyszeń, działających w mieście bez żadnej interwencji i gwarancji ze strony rządu. Te oddolne inicjatywy zajmowały się np. ogrzewaniem domów, parzeniem kawy czy produkcją mięsa, a także masła (Wolski, 1876, s. 83).

Podobną dwoistość reprezentowało środowisko Gminy Narodowo-Socjalistycznej, wydające u schyłku XIX w. pismo *Pobudka*. Limanowski, najbardziej znany reprezentant grupy, w jednym ze swych artykułów opisał funkcjonujące w Belgii i w Szwajcarii kooperatywy, które zwiedzał w czasie swych podróży po Europie. Wskazywał na rolę belgijskich piekarni spółdzielczych, piekących tani i dobry chleb dla robotników, który – gdy zaszła konieczność – wysyłały do strajkujących. Polecał również spróbowanie świetnego piwa serwowanego w brukselskim Domu Ludowym (1891, s. 2). Zarazem ukuł on specyficzną definicję „współdzielczenia”, które oznaczało u niego „unarodowienie podziału”. Jak wyjaśniał, „[...] unarodowienie i upaństwowienie staną się zupełnymi synonimami, kiedy państwo unarodowi się, tj. przeistoczy się w takie państwo, w którym wszystko istnieć i działać będzie dla narodu i przez naród, w którym znikną klasy społeczne i lud stanie się narodem, tj. wyjdzie z podrzędnego i zależnego położenia, w jakim obecnie się znajduje”. Postulował też Limanowski utworzenie Ministerstwa Podziału, które powinno mieć pod sobą mniejsze jednostki regulujące dystrybucję zboża i innych artykułów spożywczych między regionami (gminami, powiatami itp.). Zbliżając się do koncepcji Czyńskiego, Limanowski argumentował, że postawienie dużych magazynów jest korzystniejsze niż szereg małych, prywatnych. Centralizacja jest korzystna także w mieszkalnictwie. Sądził on, że w przyszłości „[...] zamiast ogromnej liczby drobnych mieszkań i kuchni powstaną wielkie pałace w rodzaju familisteru Godina” (1891, s. 3).

Kazanie na Górze i Anioł historii

Z programem budowania instytucji totalnych, czyli organizujących wszystkie aspekty ludzkiego życia, na dobre zerwał dopiero Edward Abramowski. Proponował on sukcesywną rozbudowę systemu kooperatyw, począwszy od sektora spożywczego, poprzez stopniowe przejmowanie przemysłu, aż do możliwie daleko posuniętego wypchnięcia państwa ze sfery gospodarki, ale także edukacji, kultury czy stanowienia prawa (Abramowski, 2009, s. 55–171). Czerpiąc z marksizmu, zachował Abramowski komunistyczną wizję alternatywy wobec kapitalizmu. Jednocześnie jednak czołowy myśliciel polskiego kooperatyizmu inspirował się chrześcijaństwem, np. *Kazaniem na Górze*, jako szczególnego rodzaju wezwaniem do braterstwa (Dziedzic, 2010, s. 254).

Nowy ustrój – zwany „Respubliką Kooperatywną” – nie wyrwał jednak człowieka ze starego świata; klient czy udziałowiec sklepu „Społem” nie wyjeżdżał do Texasu w poszukiwaniu utopii. Nie oznaczało to bynajmniej odejścia od programu etycznego. Przeciwnie – postulował Abramowski „Związki Przyjaźni” jako przestrzenie wytwarzające nową etykę. W przeciwieństwie do Królikowskiego, nie liczył jednak Abramowski ani na poświęcenie wszystkiego w imię ideałów (nawet popartych autorytetem Chrystusa), ani na działanie iskry Bożej w człowieku, która powinna stymulować jego wewnętrzną transformację. Zasadna wydaje mi się interpretacja zaproponowana przez Kamila Piskałę, który traktuje „rewolucję moralną” jako zjawisko zachodzące przy okazji codziennych praktyk (Piskała, 2014, s. 78–80). Stąd też brak u późniejszych kooperatystów całościowej wizji antykapitalistycznej strategii, ponad którą przedkładaliby oni troskę o rozwój oddolnych instytucji. W pismach Mielczarskiego brak „programu minimum” czy „programu maksimum”, zasadniczym jego celem było tworzenie sklepów, hurtowni, jadalni oraz ulepszanie zasad funkcjonowania tych przedsiębiorstw (Mielczarski, 2010a).

Zmartwienia Mielczarskiego przy mistycznych przeżyciach Królikowskiego czy Abramowskiego wydają się błaha. Być może jednak same w sobie ilustrują pewien racjonalizm i realizm tego działacza. Znamienny natłok biblijnych metafor w koncepcjach kooperatywnych zdaje się wszakże odbijać szerszą tendencję do wzmoczonych eschatologicznych poszukiwań w sytuacjach, gdy rzeczywistość dałecece rozmija się z oczekiwaniami.

Próbę optymistycznej interpretacji tego rodzaju symboliki podjął Walter Benjamin, używając w jednym ze swych dzieł figury *Anioła historii*, który – zmierzając nieodmiennie ku postępowi – widzi przeszłość jako górę ruin (Benjamin, 1975). W jakże innym sensie metaforą Archanioła Michała posłużył się Królikowski, wskazując, że celem Zjednoczenia jest walka na śmierć i życie ze wszystkimi wro-

gami chrześcijaństwa (1843a, s. 338–340). Modlitwy żarliwego myśliciela nigdy się nie ziściły, a pokracznym Aniołem Stróżem dla idei polskiego kooperatywnizmu w XIX w. okazał się Anioł Walterowski. Postęp wszelako dokonywał się powoli, a myśliciele, reprezentujący idee kooperatywnizmu, nieustannie poruszali się po zgliszczach: nie mająca precedensu w historii Europy agresja trzech władców, którzy w ciągu dwóch dekad doprowadzili do rozpadu dużego państwa w Europie środkowo-wschodniej, klęska powstań i idące za nią zesłania oraz emigracje, fascynująca, ale przerażająca zarazem rewolucja przemysłowa oraz fiasko wielkiego, pokoleniowego marzenia o lepszym świecie w Nowym Świecie – to zjawiska, do których pionierzy polskiego kooperatywnizmu musieli się jakoś ustosunkować.

Niemożliwym byłoby udowodnienie istnienia nienaruszonej nici ideowej ciągłości między analizowanymi w tekście postaciami. Niemniej ich koncepcje układają się w zadziwiające myślowe konstelacje. Sądzę, że pokusić się można o próbę uznania, iż polski kooperatywnizm w XIX w. – poza mniej więcej trzydziestoletnim okresem przejścia, poszukiwań i transformacji – wytworzył dwie ideowe struktury, które nazwać można falami. Cechami dystynktywnymi pierwszej fali kooperatywnizmu byłyby więc totalność wspólnot oraz zaniechanie przez te struktury twórczego dialogu z otoczeniem (można być tu albo być tam), przejawiające się w ucieczce poza „stary świat”. Pierwsza fala kooperatywnizmu charakteryzowała się ponadto chęcią dokonania fundamentalnej, egzystencjalnej transformacji ludzkiego życia. Tkwiące w jej kodzie genetycznym kardynalne błędy, wynikłe m.in. z oświeceniowej wiary w możliwość plastycznego formowania człowieka, w sprawczą moc detalicznej utopii oraz dzielenie świata na sferę kultury i sferę natury, sprawiły, że praktycznie dokonania „pierwszej fali” okazały się efemeryczne.

Drugą falę polskiego kooperatywnizmu cechowałaby więc przede wszystkim pewna partykularność propozycji, wynikających z dostrzeżenia wielowymiarowości człowieka. Nie porzucając komunistycznego horyzontu, przedstawiciele „drugiej fali” próbowali organizować go na podstawie bieżących praktyk, poprzez samopomocową, niekapitalistyczną próbę zaspokajania bieżących potrzeb. Tym samym, w przeciwieństwie do np. ikarystów, nie uciekali poza „stary świat” tylko wchodzili w dynamiczną relację z kapitalistycznym otoczeniem. Dzięki tym zasadom, ich dokonania były bardziej trwałe.

Trzeba wspomnieć także o pewnych podobieństwach obu fal, które zdają się wskazywać na stałe elementy w polskiej refleksji kooperatystycznej wieku XIX. Przede wszystkim ich przedstawiciele nie wyzbyli się dążeń niepodległościowych¹⁵. Rzecz jasna trauma powstania styczniowego doprowadziła do wyrugo-

¹⁵ Teza ta może budzić wątpliwości w odniesieniu do Abramowskiego, którego często uznaje

wania bezpośrednich wezwań do czynu zbrojnego z koncepcji Abramowskiego, Mielczarskiego czy Milewskiego, ukierunkowując ich dążenia w kierunku czegoś, co – w przywoływanej już powyżej definicji – PRL-owski historyk określił jako syntezę socjalizmu i pracy organicznej. Jakkolwiek u wszystkich przedstawicieli analizowanej doktryny niepodległa Polska stanowić miała jeśli nie zwieńczenie, to na pewno istotny etap w dążeniu do osiągnięcia społeczeństwa konsensusu i powszechnego braterstwa. Inną cechą, która z całą pewnością pozwala uznać analizowane postacie za przedstawicieli tego samego nurtu, był ich optymizm antropologiczny, oparty na przekonaniu, że człowiek z natury jest istotą dobrą, a kapitalistyczny egoizm to tylko narośl wytworzona przez struktury grzechu oraz deprawującą formację społeczno-ekonomiczną. Wreszcie u wszystkich *Anioł historii* zmierzał ku Kalopei, Zjednoczeniu, federacji falansterów czy Republiki Kooperatywnej, ku rzeczywiście *eutopii*.

Bibliografia:

- Rysiewicz, Z. (red.). (1958). *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Echo Miast Polskich*. (1843b), 1.
- Echo Miast Polskich*. (1843c), 5.
- Echo Miast Polskich*. (1844a), 6.
- Echo Miast Polskich*. (1844b), 13.
- Polska Chrystusowa: pismo poświęcone zasadom społecznym*. (1842), t. I, 1.
- Polska Chrystusowa: pismo poświęcone zasadom społecznym*. (1843a), t. I, 2.
- Pobudka: czasopismo narodowo-socjalistyczne*. (1891), 3.
- Abramowski, E. (1928). *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*. Oprac. i przedm. K. Krzeczkowski, t. IV. Warszawa: Nakładem związku polskich stowarzyszeń spożywców.
- Abramowski, E. (2009). Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego. W: R. Okraska (red.), *Braterstwo, solidarność, współdziałanie. Pisma spółdzielcze i stowarzyszeniowe*. Łódź: Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom”.
- Bartyś, J. (1982). *Rzeczpospolita Pawłowska na tle reform włościańskich w Polsce w XVIII wieku*. Warszawa: Iskry.
- Bartyś, J. (1983). *Wizjoner czy fantasta? O życiu i działalności Wojciecha Gutkowskiego (1775–1826)*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

je się za myśliciela anarchistycznego sensu *stricto*. Tymczasem koncepcje niepodległościowe były obecne w wielu jego pracach, szczególnie uwidoczniając się w schyłkowym etapie twórczości, kiedy opublikował on takie artykuły, jak *Ludność Polski* i *Pomniejszyciele ojczyzny*. Były to wezwania do utworzenia Polski, której granice miały sięgać poza teren zamieszkiwany przez ludność etnicznie polską (Zob. Abramowski, 1928, s. 268–287).

- Bauman, Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Tłum. M. Bogdan, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Baumgarten, L. (1968). Pierwsze polskie kółka socjalistyczne a kwestia narodowa. *Kwartalnik Historyczny*, 4.
- Benjamin, W. (1975). Tezy historiozoficzne. W: H. Orłowski (red.), *Twórca jako wytwórca* (tłum. H. Orłowski i in). Poznań: Wydaw. Poznańskie.
- Boczar, K. (1986). *Spółdzielczość. Problematyka społeczna i ekonomiczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Brock, P. (1977). *Polish revolutionary populism: a study in agrarian socialist thought from the 1830s to the 1850s*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.
- Bulewski, L. (1867). *Wolność hasłem naszym!* Lipsk: W Komisie Księgarni Pawła Rhode.
- Chojecki, E. (1849). *Rewolucjoniści i stronnictwa wsteczne*. Paryż: Nakładem Księgarni Bebra.
- Ciunajcis, D. (2011). O krytycznym zadaniu historii pojęć. *Sensus Historiae*, 2.
- Chyra-Rolicz, Z. (2004). *Stanisław Staszic – prekursor spółdzielczości rolniczej*. Siedlce: Instytut Historii Akademii Podlaskiej.
- Dziedzic, A. (2010). *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gutkowski, W. (1956). *Podróż do Kalopei* (red. Z. Gross). Warszawa: PWN.
- Jedlicki, J. (2002). *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa: W.A.B.
- Koneczny, F. (1996). Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski, t. II. Komorów: „Antyk”.
- Królikowski, L. (1840). *Westchnienie pobożne za dynastją Czartoryskich w Polsce: przesłane z ziemi ucisku do synów jej w rozproszeniu*. Paryż: P. Baudouin.
- Krzywiec, G. (2009). *Szowinizm po polsku. Przypadek Romana Dmowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Limanowski, B. (1920). *Stuletnia walka narodu polskiego o niepodległość*. Warszawa: Wydawnictwo „Globus”.
- Lorenz, T. (2006). Introduction: Cooperatives in Ethnic Conflicts. W: T. Lorenz (red.), *Cooperatives in Ethnic Conflicts: Eastern Europe in the 19th and early 20th Century*. Berlin: BERLINER WISSENSCHAFTS-VERLAG.
- Mielczarski, R. (2010a). Kooperacja spóżywców w Królestwie Polskim i jej dezyderaty. W: R. Okraska (red.), *RAZEM! czyli Społem*. Łódź–Sopot–Warszawa: Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom”, Krajowa Rada Spółdzielcza, Instytut Stefczyka.
- Mielczarski, R. (2010b). W górę serca. W: R. Okraska (red.), *RAZEM! czyli Społem*. Łódź–Sopot–Warszawa: Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom”, Krajowa Rada Spółdzielcza, Instytut Stefczyka.
- Milewski, E. (1915). *Kooperacja i jej znaczenie w Polsce*. Kraków: nakł. Centraln. Biura Wydawnictw N. K. N.
- Noyes, J.H. (1870). *History of American socialisms*. Philadelphia: J.B. Lippincot & Co.
- Pawluk vel Kiryczuk, E. (2012). Utopia w Hrubieszowie. *Nowy Obywatel*, 7.
- Piechowski, A. (2004). Źródła i nurty ideowe spółdzielczości w Europie i na ziemiach polskich. W: A. Duszyk, D. Kupisz (red.), *Szkice z dziejów polskiego ruchu spółdzielczego*. Radom: WSH.

- Piskała, K. (2014). Praktykowanie utopii. Edward Abramowski i powracające „widmo komunizmu”. *Hybris*, nr 25.
- Rancière, J. (1998). *Nights of Labor: The Workers Dream in Nineteenth Century France*. Trans. by J. Dury. Philadelphia: Temple University Press.
- Sierocki, T. (1987). Kształtowanie modelu państwa ludowodemokratycznego. Koncepcje PPR i PPS 1944–1948. W: J. Tomicki (red.), *Wizje socjalizmu w Polsce do roku 1948*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sorel, G. (2014). *Rozważania o przemocy* (tłum. M. J. Mosakowski). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Śmiechowski, K. (2014). Searching for the Better City: Urban Discourse During the Revolution of 1905 in the Kingdom of Poland. *Praktyka Teoretyczna*, 3.
- Światło, A. (1963). *Poglądy społeczne przedstawicieli neutralnej myśli spółdzielczej do roku 1939*. Warszawa: Zakład Wydawnictw CRS.
- Świętosławski, Z. (1854). *Lud polski w emigracji 1835–1846*. Jersey: Druk. Powszechna.
- Turowski, J. (1958). *Utopia społeczna Ludwika Królikowskiego 1799–1878*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Tych, F. (1982). *Socjalistyczna irredenta. Szkice z dziejów polskiego ruchu robotniczego pod zaborami*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Urbankowski, B. (2014). *Józef Piłsudski: marzyciel i strateg*. Poznań: Wydawnictwo Pelikan.
- Vermeulen, H. (1981). Conflict and peasant protest in the history of a Macedonian village (1900–1936). *Greek Review of Social Research*, 1.
- Wolski, K. (1876). *Do Ameryki i w Ameryce: podróże, szkice obyczajowe i obrazki z życia mieszkańców Ameryki*. Lwów: Drukarnia Zakładu nar. im. Ossolińskich.
- Woroniecka, G. (2014). Czy istnieją możliwości organizowania życia politycznego poza konfliktem? *Władza sądzona*, 3.
- Wrzosek, W. (1995). *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wrzosek, W. (2009). *O myśleniu historycznym*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Żychowski, M. (1976). *Polska myśl socjalistyczna XIX i XX w. (do 1918 r.)*. Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe.