



ANN ROBERTSON

SAN FRANCISCO STATE UNIVERSITY

FILOZOFICZNE KORZENIE KONFLIKTU MIĘDZY MARKSEM A BAKUNINEM¹

Powtórzę, nie znam się na tyle na Marksie, by móc stwierdzać coś z całą pewnością. Odnoszę jednak wrażenie, że wczesne poglądy Marksa były bardzo powiązane z ideologią późnego Oświecenia, natomiast potem zamienił się on w autorytarnego aktywistę i krytyka kapitalizmu, który niewiele miał do powiedzenia o alternatywnych rozwiązaniach natury socjalistycznej. Ale to tylko moja opinia [Doyle 1995].

Noam Chomsky

Burzliwa relacja między Marksem a Bakuninem jest dobrze znanym faktem z historii zachodniego socjalizmu. Wydaje się, że Marks i Bakunin, jako członkowie Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników poświęcili tyle samo energii na zwalczanie siebie nawzajem, co na walkę ze wspólnym wrogiem, czyli systemem kapitalistycznym. Konflikt między nimi znalazł kulminację w zakończonej sukcesem kampanii Marksa nastawionej na wyrzucenie Bakunina z tej organizacji. Choć od czasu do czasu ich relacje się ocieplały, to ani jeden ani drugi nie oceniał oponenta zbyt pozytywnie. Zdaniem Marksa, Bakunin był:

człowiekiem pozbawionym jakiegokolwiek wiedzy teoretycznej oraz będącym w swoim żywiole, gdy miał okazję knuć intrygi [Marks, Engels 1975b, 254],

natomiast Bakunin twierdził, że:

(...) Marksowi brakuje poczucia wolności; a jego poglądy są zupełnie autorytarne [Kenafick 1948, 40].

¹ Robertson, Ann, 2003, *The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict, What's Next*, 27. Przekład: Adam Trybus, Instytut Filozofii, Uniwersytet Zielonogórski.

Zdaniem niektórych, biorąc pod uwagę to, że obaj dążyli do podobnych celów, intensywność tego konfliktu jest czymś zaskakującym. Przekonani, że kapitalizm opiera się na wyzysku robotników przez kapitalistów, obaj z równym zapałem walczyli o społeczeństwo socjalistyczne bez podziału na klasy ekonomiczne, gdzie wszystkie jednostki będą w stanie w pełni rozwinąć swój potencjał. Obaj zatem postrzegali socjalizm jako pozwalający eliminować podział pracy, szczególnie podział na pracę umysłową i fizyczną oraz na prace wykonywane przez mężczyzn i kobiety. Innymi słowy, proces pracy miał ulec zmianie w taki sposób, by wszyscy robotnicy przyjęli aktywną rolę w organizacji, planowaniu i implementacji zadań. Co więcej, obaj twierdzili, że uciskani muszą wyzwolić się sami – nie należy spodziewać się niczego dobrego ze strony członków rządzącej, kapitalistycznej klasy – oraz, że wyłącznie zasięg międzynarodowy pozwoli rewolucji osiągnąć sukces. Zgadzała się również, że państwo stanowi narzędzie ucisku klasowego, a nie neutralną instytucję w jednakowy sposób reprezentującą interesy wszystkich i że koniec końców musi być ono zniesione. Dla obu Komuna Paryska z roku 1871 stanowiła model do naśladowania.

Kwestia, w której nie zgadzali się w największym stopniu związana była z odrębnym postrzeganiem tego, czym jest państwo. Najważniejsza różnica polegała na tym, że Marks zakładał występowanie pośredniego stadium pomiędzy kapitalizmem a w pełni dojrzałym społeczeństwem komunistycznym, związanego z dyktaturą proletariatu (tzn. państwem robotników), Bakunin natomiast nieugięcie odrzucał pomysł ustanowienia jakiegokolwiek państwa, włączając w to państwo robotników. Odrzucenie idei państwa stanowi wszelako definicję anarchizmu, pojęcia które dosłownie oznacza „brak rządu”. Dla Bakunina jedyny spójny rewolucyjny scenariusz stanowiło bezpośrednie przejście do w pełni dojrzałego społeczeństwa komunistycznego, gdzie – i tu panowała zgoda obu autorów – nie byłoby mowy o jakimkolwiek państwie. Dodatkowo, Marks pozytywnie oceniał starania niezależnych organizacji robotniczych skierowanych na realizację ich interesu klasowego poprzez wymuszanie reform w ramach państwa burżuazyjnego – na przykład odnośnie do zmniejszenia liczby godzin pracy w ciągu dnia – twierdząc, że takie zwycięstwa służą propagowaniu świadomości klasowej. Bakunin

natomiast sprzeciwiał się podobnemu podejściu, twierdząc, że jakiegokolwiek zaangażowanie polityczne stanowiłoby wypaczenie celów ruchu rewolucyjnego i popierał całkowite wstrzymanie się od głosu w ramach sfery politycznej państwa burżuazyjnego. Bakunin i Marks poróżnili się również na temat właściwej formy organizacji rewolucyjnej. Bakunin był zwolennikiem tajnych stowarzyszeń i uważał je za katalizatory zrywu rewolucyjnego, natomiast Marks całkowicie odrzucał tego typu organizacje. Nie zgadzali się również w kwestii roli chłopów w ruchu rewolucyjnym. Bakunin uważał, że mogą oni odegrać kluczową rolę, natomiast Marks twierdził, że tylko proletariatus może stać się przywódczą siłą rewolucyjną.

W związku z tym, że w wielu aspektach ich koncepcje zgadzały się ze sobą, niektórzy badacze uznali, że to kwestie natury osobistej stanowiły o niezgodzie cechującej ich wspólne relacje. Bakunina, na przykład, oskarża się o antysemityzm i anty-germanizm, natomiast Marksa o tendencje autorytarne. Wydaje się jednak, że owe niedające się pogodzić różnice dużo lepiej wyjaśnia analiza skrajnie różnych ram filozoficznych warunkujących wynik późniejszych analiz natury politycznej. Jak zostanie wykazane poniżej, przyjęte przez Marksa i Bakunina pojęcia podstawowe są tak nieporównywalne, że nawet wspomniane punkty wspólne jawią się jako coś iluzorycznego i mniej istotnego.

Pozycja filozoficzna Bakunina

Część filozoficznych podstaw Bakuninowskiej wizji ludzkości była bezpośrednio powiązana z europejską myślą oświeceniową, a szczególnie z nurtem empirystycznym tej tradycji. Zatem, by w pełni docenić jego propozycję należy pokrótce omówić podstawowe założenia tego nurtu.

Wielu filozofów doby Oświecenia zwracało uwagę na niebywałe sukcesy nauk przyrodniczych uwidaczniające się w działalności osobowości takich jak Galileusz czy Newton. W związku z tym czyniono próby przeszczepienia zarówno metody, jak i podstawowych zasad nauk przyrodniczych na domenę ludzkiego zachowania. Te zapożyczenia to między innymi następujące przekonania: różne typy przedmiotów naturalnych zawierają w sobie wyjątkową i niezmienną istotę, która je definiuje; przedmioty wchodzą ze sobą w interakcje w zgodzie z niezmiennymi mechanicznymi prawami przyczyny i skutku;

na drodze dokładnej obserwacji poszczególnych interakcji można zidentyfikować i skodyfikować prawa, które nimi rządzą. W konsekwencji, wielu przedstawicieli Oświecenia przyjęło założenie, że ludzie są istotami wyłącznie naturalnymi i nie różnią się pod tym względem od pozostałych gatunków naturalnych: ludzie posiadają wyjątkową i stałą istotę, a ich zachowanie jest w zupełności określone przez przyczyny naturalne. To podejście znajdowało wyraz w często wykorzystywanym pojęciu „stanu natury”. Jako stan, który w rzeczywistości lub tylko jako konstrukt teoretyczny poprzedzał moment powstania społeczeństwa ludzkiego, stanowił on próbę zgłębienia natury ludzkiej w jej czystej „naturalnej” postaci, jeszcze przed zmianami, które dokonały się pod wpływem społeczeństwa. Większość filozofów tego okresu, który zbiegł się w czasie z powstaniem kapitalizmu, definiowała ludzi jako byty indywidualistyczne, autonomiczne i niezależne, z mocno zaznaczającą się skłonnością do działania w zgodzie z własnym interesem, spójnie z przeważającymi wówczas normami o charakterze burżuazyjnym.

Bakunin do pewnego stopnia odchodził od tej tradycji filozoficznej, odrzucając opis człowieka jako bytu odseparowanego od innych. Wyśmiewał na przykład pojęcie społeczeństwa jako pochodnej działalności odizolowanych, niezależnych jednostek, które zawarły ze sobą umowę i określał takie podejście jako filozoficzną „fikcję” podkreślając, że ludzie są z natury społeczni i zawsze żyli w grupach. Jednakże uważał, że ludzie powinni być przedmiotem analizy na takiej samej płaszczyźnie filozoficznej, co inne byty przyrodnicze i, w związku z tym, że ludzkie zachowanie określone jest w zupełności przez mechaniczne prawa przyrody. Następujące cytaty dobrze egzemplifikują jego podejście:

Istnieje spora liczba praw rządzących społeczeństwem, o których ono nie ma pojęcia, lecz są to prawa naturalne, nieodłączne od tkanki społecznej (...). Rządzą one społeczeństwem ludzkim od zarania; niezależnie od myśli i woli tych, którzy wchodzi w jego skład [Dolgoff, 1972, 129];

(Prawa naturalne) stanowią naszą istotę, całą naszą istotę, zarówno cielesną jak intelektualną i moralną; my tylko dzięki nim żyjemy, oddychamy, działamy, myślimy, pragniemy [Bakunin 2012, 52];

Historia i statystyka dowodzą, że organizm społeczny, jak każdy inny organizm w naturze, w swojej ewolucji i przeobrażeniach rządony jest prawami natury ogólnej, które wydają się tak samo konieczne, jak prawa świata fizycznego [Maximoff 1953, 75];

Człowiek jest li tylko Naturą (...). Natura ogranicza, przenika, określa całą jego egzystencję [Maximoff 1953, 263].

Na pierwszy rzut oka, Bakuninowska etyka zdaje się być tylko konsekwencją przyjętego ogólniejszego naturalistycznego podejścia, pod tym względem, że definiuje on to, co moralnie dobre jako pochodzące z przyrody:

Prawo moralne (...) jest zaprawdę prawem rzeczywistym (...), gdyż emanuje z samej natury społeczeństwa ludzkiego, którego korzeni nie należy szukać w Bogu a w zwierzęcości [Maximoff 1953, 156];

Mówię o sprawiedliwości, która jest oparta wyłącznie na ludzkim sumieniu, sprawiedliwości, którą odnajdziesz głęboko w sumieniach zwykłych ludzi, nawet w sumieniu dziecka, a która da się przełożyć na zwykłą równość [Dolhoff 1972, 125].

Innymi słowy, sprawiedliwość stanowi naturalny ludzki odruch, który na stałe zakorzeniony jest w człowieku.

Należy jednak zwrócić uwagę na niespójności w Bakuninowskiej koncepcji zła. Z jednej strony wydaje się on być kontynuatorem tradycji empirystycznych, gdy definiuje zło jako coś pochodzącego z przyrody:

Wiemy bardzo dobrze, że zarówno to, co nazywamy dobrem, jak i to, co nazywamy złem jest zawsze naturalnym skutkiem naturalnych przyczyn, oraz, że w związku z tym oba są równie nieuchronne [Bakunin 1950, 22].

Z drugiej strony, być może dlatego, że było to korzystne ze względu na jego teorie polityczne, Bakunin określa zło inaczej, nie jako naturalny impuls czy odruch, ale jako coś „nienaturalnego”. Wprowadzał w ten sposób do własnej filozofii pojęcie dualistycznego wszechświata nieopisanego w pełni prawami przyrody. Poza zasięgiem tych praw znajdowało się to, co nienaturalne, sztuczne, co mogło przetrwać jedynie na drodze ciągłego odwoływania się do siły i przymusu:

Musimy odróżnić prawa naturalne od praw autorytarnych czy arbitralnych, praw natury politycznej czy religijnej, oraz praw zawartych w kodeksach karnych i cywilnych, które zostały ustanowione przez klasy panujące (...) [Maximoff 1953, 263-264].

Pojęcie wolności było również bardzo ważne w filozofii Bakunina. Wykażemy, że gdy Marks i Bakunin używają tego terminu, mają na myśli dwie różne koncepcje. Sposób, w jaki Bakunin rozumiał to pojęcie jest bardzo złożony. Na przykład, dla niego działać swobodnie oznaczało przede wszystkim działać „naturalnie”, czy też w zgodzie z naturalnymi impulsami:

Wolność człowieka polega na tym tylko, że jest on posłuszny prawom naturalnym, ponieważ sam je uznał za takie, nie zaś dlatego, że narzuciła mu je z zewnątrz czyjaś obca wola, boska czy ludzka, zbiorowa czy indywidualna [Bakunin 2012, 53].

Innymi słowy, definicja ta opiera się na pojęciu człowieka jako stworzenia naturalnego, działającego zgodnie z prawami przyrody. Działać naturalnie oznacza po prostu być spontanicznym, być „sobą”:

Powtarzam raz jeszcze, że życie stwarza naukę, a nie nauka życie i tylko samorzutna działalność ludu może stworzyć wolność ludu [Bakunin 2012, 82]².

Połączenie wolności ze spontanicznością, czyli działaniem pod wpływem impulsów, ujawnia kolejny aspekt Bakuninowskiego podejścia do problemu wolności. Przyjmuje on pojęcie wolności, która może być udziałem jednostki odizolowanej od społeczności ludzkiej. Spontanicznie można się zachowywać w zupełnej samotności, nie wymaga to, na przykład, rozwinięcia nowych możliwości intelektualnych. A zatem, wolność w ujęciu Bakunina była cechą jednostek, a nie ludzi tworzących wspólnotę:

Wolność (...) polega na tym, że nie jestem zobowiązany, jako człowiek, do bycia posłusznym żadnemu innemu człowiekowi i że działam tylko w zgodzie z własnym osądem” [cyt. za: Eltzbacker 1960, 85];

² W wersji angielskiej: „Once more, Life, not science, creates life [podkr. tłum.]; the spontaneous action of the people themselves alone can create liberty”. [Przyp. tłum.]

Wolność to absolutne prawo wszystkich dojrzałych mężczyzn i kobiet do tego, by nie szukać uzasadnienia dla swoich czynów poza własnym sumieniem i rozsądkiem, by decydować o nich wyłącznie z własnej woli, być za nie odpowiedzialnym po pierwsze przed sobą, a dopiero na następnym miejscu przed społecznością, do której należą, ale tylko w zakresie, w jakim z własnej woli zgodzili się być jego częścią [Lehning 1973, 64].

Jednakże, ponieważ postrzegał on ludzi jako istoty z natury społeczne, starał się również wykazać, że tak pojęta wolność nie stoi w sprzeczności z pojęciem wspólnoty:

Jestem fanatycznym miłośnikiem wolności (...). Nie mam tu na myśli owej wolności sformalizowanej, która jest dozowana, mierzona i regulowana przez Państwo (...). Nie mam też na myśli owej indywidualistycznej, egoistycznej, zepsutej i fałszywej wolności wychwalanej przez szkołę Jeana Jacquesa Rousseau i każdą inną szkołę burżuazyjnego liberalizmu uznającą prawa wszystkich, reprezentowane przez Państwo, za granicę praw każdego z osobna (...). Nie, ja mam na myśli jedyną wolność wartą swego imienia, wolność pociągającą za sobą pełny rozkwit wszystkich materialnych, intelektualnych i moralnych zdolności ukrytych w każdym z nas; wolność, która nie zna innego ograniczenia niż te wyznaczone przez prawa rządzące naszą własną naturą. A zatem, ściśle rzecz biorąc, nie ma żadnych ograniczeń, gdyż te prawa nie są nałożone na nas przez jakiegokolwiek prawodawcę z zewnątrz, obok lub nad nami. Prawa te mają charakter podmiotowy, są nieodłączne od nas; tworzą prawdziwą podstawę naszego istnienia (...). Taka wolność każdego człowieka, dla której wolność drugiego człowieka nie jest granicą a potwierdzeniem ogromu własnego zakresu; wolność poprzez solidarność, w równości [Dolgoff 1972, 261-262].

Nie wnikając w to, czy powyższe sformułowanie jest spójne z wcześniejszymi określeniami, Bakunin zdaje się twierdzić, że w naszej naturze leży wspólne życie w równości, na zasadzie wzajemnej współpracy, gdzie nikt nie wyzyskuje ani nie jest wyzyskiwany. A zatem, jeśli działam w zgodzie z naturą i w sposób swobodny, wówczas nie wykorzystuję swojego sąsiada, umożliwiając mu swobodne życie w zgodzie z naturą. W ten sposób wolność jednostki utwierdza i poszerza wolność innej jednostki. Wciąż jednakże pojęcie wolności jest ugruntowane w jednostce:

(...) wolność i pomyślność zbiorowa istnieją rzeczywiście tylko wówczas, jeżeli reprezentują sumę wolności i pomyślności indywidualnych [Bakunin 2012, 77].

Podsumowując rozważania na temat filozofii Bakunina można stwierdzić, że działa on w naturalistycznych ramach empirystycznego nurtu Oświecenia. Człowiek jest tu postrzegany jako posiadający ustaloną i niezmienną naturę, a jego zachowanie jako w gruncie rzeczy zdeterminowane przez prawa przyrody. Taki stan rzeczy jest następnie utożsamiony z tym, co dobre. Gdy w relacjach międzyludzkich pojawia się przymus, wchodzimy w obszar tego, co nienaturalne. Stajemy się wyalienowani z naszego stanu naturalnego i tracimy wolność.

Filozofia Marksa

Główne teoretyczne założenia, które można wyodrębnić w podejściu Bakunina były mocno zakorzenione w materialistycznej filozofii Oświecenia; na Marksa natomiast ta tradycja miała wpływ w dużej mierze dopiero w formie przetworzonej przez Hegla. Co ważne, Hegel nie zgadzał się z oświeceniowym przekonaniem, że człowiek jest częścią przyrody i że rządzą nim te same ustalone i niezmiennie prawa co resztą świata naturalnego. Hegel proponował wizję człowieczeństwa zaangażowanego w proces rozwojowy, zmiennego i tworzącego się, wciąż na nowo dążącego, by stać się coraz bardziej racjonalnym. Co więcej, przedsięwzięcie to było postrzegane jako wysiłek zbiorowy, gdyż racjonalność, w istocie, stanowi cechę wymagającą, zarówno dla swego powstania, jak i późniejszego istnienia, zaangażowania ze strony całego gatunku. Każde nowe pokolenie opiera się w swoim rozwoju na osiągnięciach poprzedników, które to osiągnięcia mają racjonalną podstawę. W ten sposób ludziom udaje się stopniowo rozwijać naukową interpretację rzeczywistości. Zdaniem Hegla, ów proces historyczny znajduje kulminację w stanie absolutnej racjonalności, gdzie ludzkość osiąga samowiedzę. Wówczas ludzie potrafią regulować wzajemne relacje w zgodzie ze świadomymi, racjonalnymi prawidłami i postrzegają siebie jako istoty racjonalne w sensie kolektywnym.

Marks, za Heglem, także postrzegał jednostki ludzkie przez pryzmat ich zaangażowania w zbiorowe działanie, ale uważał, że procesem tym kieruje inna logika. Zdaniem Hegla, logika historii odzwierciedlała logikę ludzkiej świadomości, natomiast Marks zakotwiczył tę logikę w materialistycznej podbudowie. W szczególności, zdaniem Marksa, sposób, w jaki ludzie zaspokajają swe podstawowe potrzeby kształtuje to, w jaki sposób organizują się w społeczności, w

jakie wchodzą relacje i jakie są ich poglądy odnośnie do ich samych czy świata, który ich otacza:

W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji stanowi ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogóle. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość [Marks 1966a, 9].

Co więcej, owa podstawa ekonomiczna rządzi się pewną logiką, w zgodzie z którą inicjowane są ruchy natury historycznej:

(...) Musimy zacząć od stwierdzenia, że pierwszą przesłanką wszelkiej egzystencji ludzkiej, a więc i wszelkiej historii, jest to, że aby móc „robić historię”, ludzie muszą mieć możliwość życia. Do życia zaś potrzeba przede wszystkim jedzenia i napoju, mieszkania, odzieży i jeszcze niektórych innych rzeczy. A więc pierwszym czynem historycznym jest wytwarzanie środków do zaspokojenia tych potrzeb, produkcja samego materialnego życia. (...) Drugą sprawą jest to, że sama zaspokojona pierwsza potrzeba, czynność zaspokajania i już uzyskane narzędzie zaspokajania prowadzą do nowych potrzeb - i to stwarzanie nowych potrzeb jest pierwszym czynem historycznym [Marks 1975, 29].

Podobnie jak Hegel, Marks postrzegał ten proces historyczny jako zależny od wysiłku zbiorowego. Ludzie bowiem zależą od siebie nawzajem, zarówno jeśli idzie o zaspokojenie podstawowych potrzeb natury fizycznej, jak i potrzeb natury wyższej:

Przedmiotem będzie tu przede wszystkim produkcja materialna. Jednostki produkujące w społeczeństwie, a zatem produkcja jednostek określona społecznie – taki jest naturalnie punkt wyjścia. Pojedynczy i odosobniony myśliwy i rybak, od których zaczynają Smith i Ricardo, należą do pozbawionych fantazji urojeń robinsonad osiemnastowiecznych. Robinsonady te bynajmniej nie są tylko wyrazem reakcji na przerafinowanie oraz powrotu do fałszywie pojmowanego życia naturalnego, jak to sobie wyobrażają historycy kultury. Podobnie jak nie opiera się na takim naturalizmie *contrat social* Rousseau, który stosunki wzajemne i łączność między jednostkami ludzkimi, z natury niezależnymi od siebie, wywodzi z umowy [Marks 1966b, 703].

Bakunin postulował istnienie niezmiennej istoty człowieczeństwa, Marks natomiast, znów pod wpływem Hegla, wierzył, że ludzka natura stopniowo ujawnia się w procesie rozwojowym, gdy jedna natura powiązana z daną epoką jest porzucana na rzecz nowej, w nieskończonym procesie re-kreacji. Ludzie, wymyślając coraz to bardziej wysublimowane instrumenty wykorzystywane w procesie produkcji, jednocześnie zmieniają się w coraz bardziej racjonalne, uniwersalne istoty. Na początku historii ludzkość niewiele różniła się od reszty przedstawicieli królestwa zwierząt: ludzie byli impulsywni i brak im było świadomego zrozumienia siebie samych i swego otoczenia. Innymi słowy, w ujęciu Marksa Bakuninowska wizja człowieka jako pewnego niezmiennego gatunku naturalnego jest prawdziwa tylko przez krótką chwilę na początku historii:

Początek ten jest równie zwierzęcej natury jak samo życie społeczne na tym szczeblu rozwoju; jest to wyłącznie świadomość stadna, a człowiek tym tylko różni się tutaj od barana, że świadomość zastępuje mu instynkt, czy też że jego instynkt jest instynktem świadomym. Ta barania czy plemienna świadomość rozwija się dalej i wykształca dzięki wzrostowi wydajności pracy, dzięki mnożeniu się potrzeb i dzięki przyrostowi ludności, stanowiącemu podłoże jednego i drugiego [Marks 1975, 33].

Jednakże, w trakcie rewolucji komunistycznej zachodzi niesamowita przemiana: klasa pracująca przejmuje kontrolę nad narzędziami produkcji i, po raz pierwszy, zaczyna kierować nimi zgodnie ze świadomym, racjonalnym planem:

Wszechstronna zależność, ta żywiołowo powstała forma światowo-dziejowego współdziałania jednostek, zostaje przez tę komunistyczną rewolucję przeobrażona w kontrolę i świadome panowanie nad siłami, które, zrodzone z oddziaływanie ludzi na siebie, narzucały im się dotąd jako absolutnie obce im siły i panowały nad nimi [Marks 1975, 40].

Ludzie odrzucili wcześniejszą zwierzęcą egzystencję na rzecz świadomego i racjonalnego sterowania swoimi sprawami. Jednakże pełna kontrola sił produkcyjnych jest jedynie możliwa, gdy ludzie działają wspólnie i harmonijnie. Jak długo istnieć będą klasy ekonomiczne i powiązany z nimi wyzysk, dominacja zdusi racjonalną debatę, uniemożliwiając świadomą kontrolę sił produkcyjnych:

Po pierwsze, siły wytwórcze okazują się całkowicie niezależne i oderwane od jednostek, niby pewien świat własny obok jednostek; pochodzi to stąd, że jednostki, których siłami są te siły wytwórcze, istnieją w rozproszeniu i wzajemnym do siebie przeciwieństwie, podczas gdy siły te są ze swej strony rzeczywistymi siłami tylko we wzajemnych stosunkach między jednostkami i we wzajemnym ich związku [Marks 1975, 74-75].

Z tego względu, niezbędne jest zaangażowanie *wszystkich* jednostek w świadomą kontrolę ekonomiczną:

Przy wszystkich dotychczasowych przywłaszczeniach masa jednostek pozostawała przyporządkowana jakiemuś jednemu narzędziu produkcji; przy proletariackim przywłaszczeniu masa narzędzi produkcji musi zostać podporządkowana każdej jednostce, a własność – wszystkim. Nowoczesne uniwersalne stosunki nie mogą być w inny sposób podporządkowane jednostkom niż poprzez podporządkowanie tychże stosunków wszystkim pospołu [Marks 1975, 76].

W przeciwieństwie do Bakunina, Marks wierzył, że skuteczna rewolucja nie oznacza uchwycenia owej oryginalnej, naturalnej istoty zdławionej przez pojawienie się państwa i systemu klasowego, ale, że oznacza raczej powstanie *nowego* człowieka:

(...) zarówno do masowego wytworzenia tej komunistycznej świadomości jak i do realizacji samej sprawy potrzebne jest masowe przeobrażenie ludzi, które może się dokonać tylko w ruchu praktycznym, w rewolucji; a więc rewolucja potrzebna jest nie tylko dlatego, iż klasy panującej w żaden inny sposób obalić niepodobna, lecz i dlatego, iż klasa obalająca może tylko w rewolucji dojść do tego, aby się pozbyć całego starego paskudztwa i stać się zdolną do zbudowania nowego społeczeństwa [Marks 1975, 78].

Zatem, w ramach procesu rewolucyjnego proletariat zmienia się z klasy biernej, podążającej za dyktatem burżuazji, w podmiot, który sam określa swój rozwój i jest w stanie przejąć stery historii, świadomie kształtując zdarzenia zgodnie z pewnym planem. Oznacza to początek nowej ery, gdzie jednostki działają wspólnie, świadomie kształtując politykę społeczną:

Dopiero na tym szczeblu działalność własna pokrywa się z życiem materialnym, co odpowiada rozwojowi jednostek w jednostki totalne i wyzbyciu się wszelkiej żywołowości... [Marks 1975, 76].

Widzimy zatem, że Marks i Bakunin rozwinęli dwie radykalnie różne wizje ludzkości. Bakunin przyjął statyczną wersję ludzkiej natury, identyfikując ją z tym, co jest naturalne z punktu widzenia przyrody, natomiast Marks uważał, że ludzkość przechodzi przez proces dojrzewania, pozostawiając za sobą zwierzęcą egzystencję w miarę osiągania coraz wyższych poziomów racjonalności i samoświadomości.

W konsekwencji, doktryny etyczne tych myślicieli odzwierciedlały wspomniane różnice w podejściu do problemu natury ludzkiej. Dla Bakunina dobrem było to, co „naturalne” natomiast Marks relatywizował etykę w odniesieniu do historii w taki sposób, że nowopowstały proces produkcyjny wpływał z kolei na pojawianie się nowych założeń natury etycznej:

Wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości splata się zrazu bezpośrednio z materialną działalnością ludzi i ich materialnymi stosunkami wzajemnymi, stanowi język rzeczywistego życia. Wyobrażenia, myślenie, duchowe obcowanie ludzi wpływają tu jeszcze bezpośrednio z ich stosunków materialnych. Tak samo ma się rzecz z produkcją duchową, wyrażającą się w języku polityki, praw, moralności, religii, metafizyki itd. jakiegoś narodu. Ludzie są wytwórcami swoich wyobrażeń, idei itd., ale ludzie rzeczywisci, ludzie działający, uwarunkowani przez określony rozwój ich sił wytwórczych i odpowiadających tym siłom stosunków aż do najwyższych ich form łącznie [Marks 1975, 27].

Krytykując poglądy Jamesa Gilberta, dziewiętnastowiecznego brytyjskiego historyka ekonomii, który twierdził, że wzbogacanie się poprzez oprocentowanie kapitału jest czymś „naturalnie” sprawiedliwym, Marks argumentował, że nie ma czegoś takiego jak naturalna sprawiedliwość, tj. sprawiedliwość, która jest niezmiennie obowiązująca:

Mówić w danym wypadku wraz z Gilbertem (...) o naturalnej sprawiedliwości byłoby nonsensem. Sprawiedliwość transakcji, które zawierają ze sobą agenci produkcji polega na tym, że transakcje te wynikają ze stosunków produkcji jako ich naturalny skutek. Formy prawne, w których te transakcje ekonomiczne występują jako akty woli uczestników, jako objawy ich wspólnej woli i jego umowy, do których dotrzymania każda ze stron może być zmuszona przez państwo, są tylko formami tych transakcji i nie mogą określać ich treści. Są tylko wyrazem tej treści. Treść transakcji jest sprawiedliwa, o ile odpowiada sposobowi produkcji, o ile jest z nim zgodna. Jest niesprawiedliwa, gdy jest z nim sprzeczna [Marks 1983, 520].

Pojęcie wolności używane przez Marksa również radykalnie różni się od tego, które opisywał Bakunin w empirystycznym duchu oświeceniowym. W dwóch sprawach Marks wyraźnie odcina się od tej tradycji, w obu przypadkach podążając za Heglem.

Po pierwsze, zdaniem Marksa wolność to nie to samo, co podążanie za impulsami czy bycie spontanicznym. Impulsy stanowią część naturalnej konstytucji człowieka – nie są wynikiem naszych wyborów. Działając impulsywnie, działamy „naturalnie” i nie towarzyszy temu świadomy namysł. Jednakże, gdy w sposób racjonalny i świadomy kierujemy naszym zachowaniem, my sami – na drodze rozważnej analizy – jesteśmy w stanie kontrolować nasze działania. W związku z tym, propozycja Marksa była bliska oświeceniowemu nurtowi reprezentowanemu na przykład przez Kanta czy Rousseau, w tym sensie, że filozofowie ci również podkreślali autonomię podmiotu:

Prawdziwie wolna praca tzn. twórczość wymaga jednocześnie największej uwagi, najintensywniejszego wysiłku. Praca związana z wytwarzaniem dóbr może być tego rodzaju tylko (1), gdy przyjmie się jej społeczny charakter oraz (2), gdy ma ona jednocześnie charakter naukowy i ogólny, i nie jest jedynie wysiłkiem człowieka rozumianym jako specyficznie ujarzmiona siła natury ale wysiłkiem, jako podmiotem, który pojawia się w procesie produkcji nie spontanicznie w swej zwykłej naturalnej formie, ale jako działalność kontrolująca wszystkie siły przyrody [Marks 1973, 611-612].

Po drugie, wolność nie stanowi cechy przynależnej jednostkom; dla Marksa jest raczej powiązana przede wszystkim ze wspólnotą ludzką, co odróżnia go jednak zarówno od Kanta, jak i od Rousseau. Nauka, na przykład, nie jest dyscypliną, która mogła być stworzona czy rozwijana przez odizolowane jednostki. Ludzkość istniała przez tysiące lat zanim pojawiła się myśl o charakterze naukowym, a kolejne tysiąclecia musiały minąć zanim powstały formalne teorie naukowe. I nie mogło być mowy o żadnym postępie w tym zakresie dopóki ludzie nie nauczyli się budować na tym, co wytworzyły wcześniejsze pokolenia.

Co więcej, jako że ludzie muszą polegać na innych przy zaspokajaniu swoich potrzeb, zarówno natury fizycznej, jak i psychicznej, zmuszeni są współpracować ze sobą. W ramach społeczeństwa kapitalistycznego, współpraca wymuszona jest w sposób pośredni raczej niż bezpośredni, na drodze wzajemnej konkurencji,

gdzie jednostki przy wyborze dalszej drogi rozwoju biorą pod uwagę tylko własne interesy. Takie zachowanie oznacza jednakże, że struktura, w ramach której działają ludzie nie stanowi przedmiotu refleksji krytycznej właśnie dlatego, że z punktu widzenia odizolowanej jednostki, nie można owej struktury zmienić. A zatem, biorąc to pod uwagę, społeczeństwo jawi się jako coś tak niezmiennego jak prawo przyciągania. Jednakowoż celem społeczeństwa socjalistycznego jest odwrócenie tej relacji. Sposobem na uniknięcie sytuacji, gdy jednostki czują się bezsilne wobec otaczających je instytucji społecznych, jest bezpośrednio zjednoczenie się tych jednostek w ramach zorganizowanego dyskursu. Są one wówczas w stanie zmienić działanie owych instytucji w zależności od odczuwanych potrzeb i wyznawanych wartości. Można to osiągnąć tylko w sytuacji, gdy jednostki działają wspólnie jako jedna siła, dyskutując, omawiając i głosując w kwestiach związanych z wyborem najbardziej optymalnej ścieżki rozwoju, przy założeniu, że wszyscy uczestnicy mają jednakie szanse, by się w ów proces zaangażować. Wynika z tego, że istnienie społeczeństwa socjalistycznego powiązane jest z nową definicją wolności i nadrzędną, w opinii Marksa, koncepcją: zbiorowego, racjonalnego kształtowania polityki społecznej:

Wolność w tej dziedzinie może polegać tylko na tym, że uspołeczniony człowiek, zrzeszeni producenci regulują racjonalnie tę swoją wymianę materii z przyrodą, poddają ją wspólnej kontroli zamiast być przez nią opanowani jako przez ślepią siłę [Marks 1984, 560].

W związku z tym indywidualistyczna definicja wolności zaproponowana przez Bakunina była, zdaniem Marksa, zbyt mocno powiązana z filozofią burżuazyjną i stała się źródłem nieporozumień, gdy została przeniesiona na grunt socjalistyczny:

Wolność (w rozumieniu burżuazyjnym) jest to prawo czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym. Granice, w których każdy może się poruszać bez szkody dla innych, wyznaczone są przez prawo, tak jak granica dwóch pól – przez miedzę. Chodzi o wolność człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady. (...) Jednakże prawo człowieka do wolności (w rozumieniu burżuazyjnym) opiera się nie na związku człowieka z człowiekiem, lecz przeciwnie, na odgradzaniu się człowieka od człowieka. Ono jest właśnie prawem tego odgradzania się, prawem ograniczonej, do samej siebie ograniczonej jednostki [Marks 1960, 441].

Co więcej, owa burżuazyjna koncepcja wolności, gdy porówna się ją z bardziej zaawansowaną koncepcją socjalistyczną, jawi się jako jeszcze jedna forma zniewolenia:

Właśnie niewolnictwo społeczeństwa obywatelskiego jest z pozoru największą wolnością ze względu na pozornie pełną niezależność jednostki, która bierze nieokiełznany ruch swych wyalienowanych elementów życia, uniezależnionych i od więzów powszechnych, i od człowieka – jak np. ruch własności, przemysłu, religii itd. – za swą własną wolność, podczas gdy oznacza on właściwie jej zupełną niewolę i odczłowieczenie [Marks 1961, 144].

Podsumowując, można powiedzieć, że różnice w definicji wolności Marksa i Bakunina związane są z różnicami w filozoficznych założeniach stojących za ich propozycjami. Dla Bakunina, który postrzegał ludzi jako część przyrody, było oczywiste, że działać swobodnie oznacza działać w zgodzie z naturą. Dla Marksa natomiast, którego zdaniem ludzkość zaczęła wznosić się już ponad przyrodę, wolność była powiązana ze zbiorowym, racjonalnym działaniem.

Analiza praw historii stanowi, z tego punktu widzenia, ostatni istotny element filozoficznych podstaw koncepcji Marksa. Jak zostało wykazane, w związku z uhistorycznionym, materialistycznym podejściem podkreślał on rolę warunków ekonomicznych w określeniu kierunku, w jakim zmierza historia. Bakunin argumentował, że prawa historii mogą być zredukowane do praw natury, sugerując, że ludzie nie mają większej kontroli nad swoim przeznaczeniem niż inne obiekty naturalne; Marks natomiast postulował istnienie dynamicznej relacji między intencjami ludzi a ich otoczeniem ekonomicznym:

Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane [Marks 1949, 14];

Okoliczności w takim samym stopniu tworzą ludzi, w jakim ludzie – okoliczności [Marks 1975, 41].

W tym ujęciu środowisko materialne oraz ludzkie intencje współdziałają, nakierowując lub wręcz pchając historię w konkretnym kierunku.

Owa dynamiczna relacja, zdaniem Marksa, ma swoje źródło w podstawowym procesie produkcji, przez który ludzie wchodzą w relacje zarówno między sobą, jak i z naturą:

Praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek poprzez swoją własną działalność zapośrednicza, reguluje i kontroluje wymianę materii między sobą a przyrodą. Wobec materii przyrody występuje on sam jako siła przyrody. Wprawia w ruch naturalne siły swego ciała – ramiona i nogi, głowę i ręce, ażeby przyswoić sobie materię przyrody w postaci przydatnej dla swego własnego życia. Oddziałując za pośrednictwem tego ruchu na istniejącą poza nim przyrodę i zmieniając ją, człowiek zmienia zarazem swoją własną naturę. Rozwija drzemiące w niej moce i podporządkowuje grę tych sił swej własnej zwierchności. Nie będziemy tu rozpatrywać pierwszych, po zwierzęcemu jeszcze instynktownych form pracy. (...) Naszym założeniem jest praca w takiej formie, w jakiej jest ona właściwa wyłącznie człowiekowi. Pająk dokonuje czynności podobnych do czynności tkacza, a pszczoła budową swych komórek woskowych mogłaby zawstydzić niejednego budowniczego-człowieka. Ale nawet najlichszy budowniczy tym z góry już różni się od najrzęczniejszej pszczoły, że zanim zbuduje komórkę w wosku, musi ją przedtem zbudować w swojej głowie [Marks 1968, 205-206].

Innymi słowy, ekonomiczna podstawa historii w systemie Marksa związana jest również z rolą odgrywaną przez świadomość ludzką jako jej nieredukowalnym elementem.

W konsekwencji, przyjęta przez Marksa koncepcja materializmu nie jest z konieczności związana z wyjaśnieniami natury mechaniczystycznej, gdzie każde wydarzenie historyczne jest w zupełności zdeterminowane przez warunki wcześniejsze, jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych. Jest to raczej koncepcja, w której warunki ekonomiczne ustalają pewne granice, w ramach których realizują się ludzkie działania, w ten sposób narzucając im pewną ogólną logikę, nie determinując ich w pełni. Jest na przykład nie do pomyślenia, by udało się stworzyć komputer mając do dyspozycji tylko narzędzia kamienne, nie jest natomiast koniecznym stworzenie komputera nawet jeśli wszystkie niezbędne narzędzia będą dostępne. W związku z tym Marks podkreślał, że między naturą a historią istnieje ostra granica:

Przyroda nie stwarza z jednej strony posiadaczy pieniędzy czy towarów, z drugiej zaś — posiadaczy tylko siły roboczej. Nie jest to stosunek przyrodzony ani też społeczny, wspólny wszystkim okresom historycznym. Sam ten stosunek jest

oczywiście wynikiem poprzedniego rozwoju dziejowego, wytworem wielu przewrotów ekonomicznych, upadku szeregu dawniejszych formacji produkcji społecznej [Marks 1968, 195-196].

Z tego samego powodu mocno krytykował wszelkie próby opisanie historii jako jeszcze jednej gałęzi nauk przyrodniczych:

Czyż nie zasługuje na równie baczna uwagę historia organów wytwórczych człowieka społecznego, będących materialną podstawą każdej poszczególnej organizacji społecznej? I czy historia ta nie byłaby łatwiejsza do napisania, skoro - jak twierdzi Vico — historia ludzkości tym się różni od historii przyrody, że pierwszą tworzyliśmy sami, a drugiej nie? (...) Słabe strony abstrakcyjnego materializmu przyrodoznawstwa, który nie uwzględnia procesu historycznego, widoczne są choćby w abstrakcyjnych i ideologicznych wyobrażeniach jego rzeczników, ilekroć zapędzą się poza obręb swej specjalności [Marks 1968, 440].

Spór o dyktaturę proletariatu

Wyjaśnienie rozbieżności między Marksem a Bakuninem w kontekście przyjętych przez nich podstaw filozoficznych, pokazuje dlaczego nie dało się pogodzić różnic natury politycznej występujących między tymi myślicielami. Programy polityczne proponowane przez tych myślicieli były powiązane z kolidującymi ze sobą zasadami filozoficznymi, co sprawiało, że ich rozważania prowadziły czasami w diametralnie różnych kierunkach.

Z punktu widzenia Bakunina, najważniejszym czynnikiem rewolucyjnym był ten nakierowany na zniszczenie instytucji państwa:

Wierzmy, że głównym i jedynym celem koniecznej polityki rewolucyjnej proletariatu musi być zniszczenie państw [Bakunin 1950, 43].

Państwo, ustalając prawa dziedziczenia, stwarza klasy ekonomiczne i w ten sposób wprowadza „nienaturalny” wymiar do relacji ludzkich, wypaczenie, które może być utrzymane tylko siłą, zmonopolizowaną przy pomocy wojska i policji przez państwo. Gdy obali się państwo i zniknie przymus, ludzie natychmiast powrócą do swojego „naturalnego” stanu i odzyskają „naturalną” wolność. Nie ma potrzeby, by istniał jakikolwiek stan przejściowy. Dyktatura proletariatu, jako forma nowego państwa, byłaby skazana na powtarzanie pomyłek przeszłości.

Poruszając się w granicach swojego historycznego, materialistycznego ujęcia i przyznając prymat kwestiom ekonomicznym, Marks argumentował, że to nie państwo tworzy klasy ekonomiczne, gdyż samo zostało przez nie stworzone na drodze konfliktu między przeciwnymi interesami klasowymi. Klasa rządząca chcąc utrzymać przywileje ekonomiczne wykorzystuje państwo, by ustalić prawa pozwalające, pod pozorem legitymacji prawnej, utrzymać kontrolę nad zasobami, oraz powołuje do życia aparat wojskowy, który jest przygotowany na wprowadzenie tych praw siłą.

Zatem, z punktu widzenia Marksa, klasy mogą przetrwać zniszczenie państwa burżuazyjnego, choć nie będzie to łatwe, a burżuazja może przetrwać nawet po odebraniu jej wszelkiej własności. Przywileje odciskają piętno na tych, którzy są ich beneficjentami, gdyż postrzegają oni często swą pozycję jako „naturalną” i w związku z tym rzadko dobrowolnie oddają majątki. Jak pokazuje historia, często będą walczyć zaciekle, by je odzyskać. Zatem, zdaniem Marksa, jeżeli proletariatus jest naprawdę zdeterminowany, powinien być przygotowany na użycie siły, jeśli wymaga tego sytuacja. W związku z tym, klasa pracująca stworzyć winna własny aparat przymusu, tzn. państwo, aby mogła bronić swoich interesów i wymusić autentyczne rządy większości. W przeciwnym razie będzie zmuszona zdać się na łaskę kontrrewolucji.

Krytykując Marksowską koncepcję dyktatury proletariatus, Bakunin stawia następujący problem:

Jeśli to proletariatus ma być klasą panującą, można zapytać kim będzie on rządził? Musi istnieć jeszcze inny proletariatus, który będzie poddany tej nowej dominacji, temu nowemu państwu [Bakunin 1972, 162].

Taka reakcja Bakunina ma swoje źródło w przekonaniu, że to państwo jako takie jest twórcą systemu klasowego, a zatem ktokolwiek kontroluje państwo, utożsamiany jest z rządzącą, kapitalistyczną klasą, natomiast ci, którzy w wyniku działania państwa stają się ofiarami, zajmują miejsce proletariatus. Dla Marksa natomiast, jak zostało to wykazane, dyktatura proletariatus nie jest skierowana przeciwko klasie robotniczej, ale przeciwko burżuazji, która przecież nie zniknie z dnia na dzień.

Bakunin rozwija swój argument w następujący sposób:

Jest około czterdzieści milionów Niemców. Czy wszyscy oni zostaną członkami rządu?" [Bakunin 1972, 162].

Na co Marks odpowiada:

Oczywiście, gdyż wszystko zaczyna się od samorządu w ramach społeczności [Marks 1972, 150].

Ten ostatni element krytyki przeprowadzonej przez Bakunina jest związany z podstawowym w swej naturze nieporozumieniem dotyczącym programu Marksa. Działając w ujęciu ahistorycznym, Bakunin zakłada, że wszystkie państwa są w zasadzie takie same. W związku z tym uznał, że Marksowska dyktatura proletariatu nie różni się w istocie od państwa burżuazyjnego:

(...) zgodnie z teorią p. Marksa lud nie tylko nie może go (państwa) zniszczyć ale przeciwnie, musi je wzmocnić i uczynić silniejszym... [Bakunin 1972, 166].

Nie takie były jednak intencje Marksa. Na przykład w *Osiemnastym brumaire'a Ludwika Bonaparte* z 1852 r. Marks argumentował:

Ta władza wykonawcza ze swą potworną organizacją biurokratyczną i wojskową, ze swą wielowarstwową i kunsztowną maszyną państwową, z półmilionową armią urzędników, obok innej również półmilionowej armii, ten straszliwy twór pasożytniczy, który niby gęsta sieć oplata ciało społeczeństwa francuskiego i zatyka wszystkie jego pory, powstał w czasach monarchii absolutnej, na schyłku feudalizmu, przyczyniając się do przyśpieszenia jego upadku (...). Wreszcie w swej walce przeciw rewolucji republika parlamentarna widziała się zmuszona wzmagając represje wzmóc zarazem zasób środków i centralizację władzy rządowej. Wszystkie przewroty doskonaliły tę maszynę, miast ją łamać [Marks 1949, 11].

Niemal dwadzieścia lat potem potwierdzał, że wciąż uważa to podejście za słuszne:

(...) gdy spojrzysz na ostatni rozdział mojego *Osiemnastego brumaire'a*, zobaczysz, że stwierdzam co następuje: kolejna rewolucja francuska już nie będzie chciała przenieść aparatu biurokratyczno-wojskowego z jednej ręki do drugiej ale będzie chciała rozbić go w kawałki, i to jest warunek wstępny każdej prawdziwej ludowej rewolucji na kontynencie [Marks, Engels 1975b, 247].

Konieczność rozbicia państwa burżuazyjnego stanowiła podstawę programu politycznego zaprezentowanego przez Marksa. Rozbicie to umożliwia bowiem polityczne zaangażowanie ze strony całej klasy robotniczej i każdy może wywrzeć wpływ na kształtowanie polityki publicznej. Gdyby państwo burżuazyjne przetrwało, proletariat wciąż pozostawałby beznadziejnie unieruchomiony w biurokratycznym bagnie.

Uznając potrzebę ustanowienia dyktatury proletariatu, by uniemożliwić przejęcie kontroli przez burżuazję, Marks zdawał sobie sprawę z trudności związanych ze stworzeniem społeczeństwa socjalistycznego, w związku z tym dopuszczał pewien rodzaju okresu przejściowego, w trakcie którego położone zostaną podstawy dla rozwoju radykalnie nowego społeczeństwa. Nie przyjmując żadnej koncepcji naturalnych, nieskazitelných warunków, do których można wrócić, Marks postrzegał proces rewolucji jako pociągający za sobą stworzenie nowej istoty ludzkiej potrafiącej odpowiednio działać na płaszczyźnie społecznej, a której działania charakteryzowałyby racjonalność. Takiego stanu rzeczy nie da się jednakże uzyskać z dnia na dzień; by doprowadzić do takiej sytuacji należało zainwestować czas i wysiłek:

Mamy tu do czynienia ze społeczeństwem komunistycznym, jakie nie tyle rozwinęło się z własnych podstaw ale, przeciwnie, jakie powstało na gruncie społeczeństwa kapitalistycznego; jest ono zatem w każdym sensie, ekonomicznie, moralnie i intelektualnie wciąż nosi znamiona starego społeczeństwa, z łona którego się wyłania [Marks, Engels 1968, 323].

Ale by moralna i intelektualna transformacja ludzi stała się faktem, czy też, jak wspomniano powyżej, by dokonała się „zmiana człowieka na skalę masową”, muszą zachodzić odpowiednie warunki natury ekonomicznej, gdyż, jak nieustannie podkreślał Marks, otoczenie ekonomiczne wywiera przemożny wpływ na ludzi:

On (Bakunin) w ogóle nie rozumie rewolucji społecznej; jedyne, co o niej wie zawiera się w zbiorze frazesów natury politycznej; wymagania ekonomiczne takiej rewolucji są dla niego nieistotne. Jako, że wszystkie formy ekonomiczne, rozwinięte lub nie, które istniały do tej pory, były powiązane ze zniewoleniem pracownika

(robotnika, chłopca itp.) zakłada on, że radykalna rewolucja jest równie możliwa w każdym przypadku [Marks 1972, 148-9].

Owe zmiany natury ekonomicznej to między innymi rezygnacja z podziału pracy, w szczególności na fizyczną i umysłową, oraz rozwój sił wytwórczych:

Z drugiej strony, ten rozwój sił wytwórczych (...) jeszcze dlatego stanowi absolutnie konieczną przesłankę praktyczną, że bez niego musiałyby się stać powszechnym tylko niedostatek, a wraz z nędzą musiałyby się znów rozpocząć walka o rzeczy nieodzowne i wrócić by musiało całe dawne paskudztwo; następnie dlatego, że tylko na uniwersalnym rozwoju sił wytwórczych zasadzają się uniwersalne stosunki ludzi ze sobą (...), rozwój ten sprawia, że na miejsce jednostek lokalnych przychodzą jednostki powszechno-dziejowe, empirycznie uniwersalne [Marks, Engels 1975a, 37].

Dyktatura proletariatu była zatem również konieczna, gdyż nie można zakładać, że relacje między ludźmi od razu będą układały się bez zarzutu. Potrzeba czasu, by ludzkość odtworzyła się zgodnie z bardziej humanitarnymi zasadami. Wówczas:

(...) po tym, jak zniknie zniewalające podporządkowanie jednostki podziałowi pracy, oraz antyteza między pracą umysłową, a pracą fizyczną; gdy praca przestanie być tylko sposobem utrzymania się przy życiu a stanie się podstawową potrzebą życiową, po tym, jak siły wytwórcze ulegną wzrostowi wraz z ogólnym rozwojem jednostki, gdy wszystkie źródła społecznego bogactwa płynąc będą mocniejszym nurtem – tylko wówczas ów wąski horyzont prawa burżuazyjnego może zostać w pełni przekreślony a społeczeństwo wypisze na swych sztandarach: *Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb!* [Marks, Engels 1968, 324-325].

Różnice dotyczące organizacji ruchu rewolucyjnego

Kolejnym punktem spornym była forma, jaką przyjąć ma organizacja odpowiedzialna za przeprowadzenie rewolucji.

Choć Bakunin był członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników, jego wysiłki organizacyjne zorientowane były na tworzenie tajnych zgrupowań zarządzanych odgórnie. Poniższy cytat pokazuje, jaką rolę przypisywał Bakunin takim grupom i dlaczego wydawały mu się one użyteczne:

Taka organizacja nie dopuszcza żadnego rodzaju dyktatury czy nadzoru. Ale właśnie by urzeczywistnić przymierze rewolucyjne i zapewnić triumf rewolucji nad

reakcją, *jedność rewolucyjnej myśli i czynu musi znaleźć podmiot* w samym centrum ludowej anarchii, który stanowić będzie siłę żywotną i źródło energii dla rewolucji. Tym podmiotem musi być *tajemne powszechne stowarzyszenie międzynarodowych braci*.

Powstanie takiego stowarzyszenie wiąże się z przekonaniem, że rewolucje nigdy nie są tworzone przez jednostki ani też przez tajemne stowarzyszenia. Pojawiają się same, wytworzone przez działające siły, bieg wydarzeń i faktów (...). Jedyne, co takie dobrze zorganizowane tajne stowarzyszenie może zrobić to po pierwsze pomóc w narodzeniu się rewolucji przez zasianie idei powiązanych z instynktami mas, po drugie organizować, ale nie armię rewolucji – armię zawsze stanowić musi lud – ale swego rodzaju rewolucyjny sztab generalny składający się z oddanych sprawie, ciężko pracujących i inteligentnych ludzi, którzy są przede wszystkim prawdziwymi przyjaciółmi ludu bez wydumanych ambicji ani też nie kierujący się próżnością, którzy przyjmą rolę pośredników między ideą rewolucyjną a instynktami ludu. Zatem, takich jednostek nie powinno być wiele (...). Dwustu lub trzystu rewolucjonistów wystarczy za członków organizacji nawet w największym państwie [Bakunin 1973, 172].

W powyższym fragmencie da się zauważyć kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, nacisk kładziony jest tu na instynkty mas, jako tego czynnika, który pozwoli rewolucji wybuchnąć. Po drugie, problem zorganizowania mas jako takich nie jest tu podkreślany. Po trzecie, tajne stowarzyszenia działają tu trochę na zasadzie akuszerki, pomagając w narodzeniu się rewolucji, ale z całą pewnością nie stanowią jej głównej siły napędowej. Ich zadanie polega na przełożeniu instynktów mas na koncepcje natury rewolucyjnej. Po czwarte, właśnie dlatego, że owe stowarzyszenia są tajne, nie mogą być wybierane przez masy, stanowiąc tym samym ich samozwańczą reprezentację. To one same decydują, czy składają się z ciężko pracujących i inteligentnych osobników. Przyjmując powyższe zasady, Bakunin przechodzi następnie do krytyki Marksa, stwierdzając, że nie umiał on docenić istotnej roli odgrywanej przez instynkt czy temperament:

Podobnie, Marks zupełnie ignoruje najważniejszy element historycznego rozwoju ludzkości, to znaczy temperament i charakter każdej rasy i każdego ludu, temperament i charakter będące naturalnym produktem wielu przyczyn natury etnicznej, klimatycznej, ekonomicznej i historycznej (...). Pośród tych elementów (...) jest jeden, wpływ którego jest przeważający w odniesieniu do konkretnej historii każdego ludu; jest nim moc ducha rewolucji (...). Ów instynkt ma charakter zupełnie pierwotny i animalistyczny (...). Jest to raczej kwestia temperamentu niż cech natury intelektualnej czy moralnej... [Dolgoff 1972, 282-283].

W związku z tym, nie ma potrzeby edukowania mas. Zdaniem Bakunina, by wznieść rewolucję, samozwańczy przywódcy powinni po prostu wmieszać się w tych, którzy są uciskani, by zapalić w nich instynkt buntu. Wówczas, jako że instynkty są prawdziwe i sprawiedliwe, doprowadzą one rewolucję do założonego zakończenia. Krótko mówiąc, Bakunin krytykował Marksa za próbę zatrzymania owego naturalnego biegu wydarzeń, stwierdzając, że Marks „wypacza robotników robiąc z nich teoretyków” – [cyt. za: Joll 1980, 69].

Proces rewolucji w ujęciu Marksa jawił się jednak jako dużo bardziej złożony i wymagający stałej edukacji proletariatu. Dla przykładu, było bardzo ważne, zdaniem Marksa, by proletariat zyskał świadomość klasową, gdyż bez niej nie zdałby sobie sprawy, że cały kapitalistyczny system musi być obalony i zastąpiony systemem, który działa w interesie klasy robotniczej, a nie w interesie niewielkiej, bardzo bogatej mniejszości. Innymi słowy, bez świadomości klasowej, przedstawiciele proletariatu zakładaliby, że owe okropne warunki, w których przyszło im żyć zależą tylko od ich własnej inicjatywy, lub jej braku, czy też związane są z pechem jaki ich spotyka, a nie z wyzyskiem klasowym. Świadomość klasowa nie jest jednakże czymś intuicyjnie oczywistym, między innymi z tego powodu, że przedstawiciele burżuazji starają się utrzymać ideologiczną hegemonię i twierdzą, że kapitalizm jest najwyższym wyrazem wolności jednostkowej, sprawiedliwości w dystrybucji bogactwa, itp. Mając to na uwadze, Marks zawsze podkreślał wagę propagandy i odpowiedniego kształcenia:

Aby zapewnić sukces rewolucji trzeba *jedności myśli i działania*. Członkowie Międzynarodówki usiłują stworzyć taką jedność poprzez propagandę, dyskusję i jawne organizowanie proletariatu; Bakunin potrzebuje do tego celu tylko tajnej organizacji złożonej ze stu ludzi, uprzywilejowanych przedstawicieli *idei rewolucyjnej*, rezerwowego sztabu rewolucji, który sam by siebie mianował i był dowodzony przez permanentnego „Obywatela B.” (tzn. Bakunina) [Marks, Engels 1984, 140-141].

Aby ów proces kształcenia mógł mieć miejsce, klasa robotnicza musi być dobrze zorganizowana, na przykład w ramach ruchu związkowego:

To związki zawodowe są miejscem, gdzie robotnicy uczą się i stają się socjalistami, gdyż to tam przed ich oczami każdego dnia dochodzi do starcia z kapitałem [Marks 1977, 538].

Ponadto, zdaniem Marksa, oprócz związków zawodowych, robotnicy muszą być także zorganizowani na poziomie politycznym, by byli w stanie konkurować z burżuazją o kontrolę nad państwem. Partia polityczna stanowi organ, w ramach którego klasa robotnicza rozwija i wyraża swoją świadomość klasową. Jest to narzędzie, dzięki któremu owa grupa społeczna może wyartykułować i propagować własne interesy klasowe, sprzeciwiając się burżuazji:

By móc stanowczo oprzeć się demokratycznej drobnej burżuazji, robotnicy muszą być przede wszystkim niezależnie zrzeszeni i scentralizowani w klubach [...]. Rychła organizacja zrzeszenia klubów robotniczych co najmniej na poziomie prowincji jest jednym z najważniejszych elementów służących wzmocnieniu i rozwojowi partii robotniczej; bezpośrednią konsekwencją obalenia obecnych rządów będzie powstanie zgromadzenia reprezentującego robotników na poziomie narodowym. Proletariat musi upewnić się, co następuje:

I. że żadne grupy robotnicze nie są blokowane pod żadnym pretekstem ani zwodzone przez władze lokalne lub przedstawicieli rządu.

II. że wszędzie kandydaci robotników wystawiani są na równi z kandydatami burżuazyjno-demokratycznymi, że są, jeśli to możliwe, członkami Ligii, i że ich wybór jest rozgłaszany wszelkimi możliwymi sposobami. Nawet w sytuacji, gdy nie ma szans na to, by byli wybrani, robotnicy muszą wystawić swoich kandydatów, by zachować niezależność, by móc oszacować swoje siły, i by pokazać publicznie swoje rewolucyjne nastawienie i stanowisko partyjne. W tym względzie nie mogą dopuścić, by demokraci przekupili ich argumentacją, np. że w ten sposób rozbijają oni partię demokratyczną i dają reakcjonistom szansę na zwycięstwo [Marks, Engels 1978, 284].

Co więcej, z punktu widzenia Marksa, te organizacje robotnicze muszą obejmować cały proletariat. Klasa robotnicza jako całość musi aktywnie zaangażować się w dyskusje i debaty, aby stały się one „stosunkami uniwersalnymi”. Jeśli tylko niektórzy zaangażują się w proces podejmowania decyzji, będą one odzwierciedlały konkretne interesy tych osób i w związku z tym nie będą mogły być uznane za powszechnie obowiązujące:

Sprawy zaszły więc obecnie tak daleko, że jednostki muszą przywłaszczyć sobie całokształt istniejących sił wytwórczych nie tylko po to, ażeby dojść do swej działalności własnej, ale już w ogóle po to, aby zabezpieczyć sobie egzystencję (...). Przy wszystkich dotychczasowych przywłaszczeniach masa jednostek pozostawała

podporządkowana jakiemuś jednemu narzędziu produkcji; przy proletariackim przywłaszczeniu masa narzędzi produkcji musi zostać podporządkowana każdej jednostce, a własność – wszystkim. Nowoczesne uniwersalne stosunki nie mogą być w inny sposób podporządkowane jednostkom niż przez podporządkowanie tychże stosunków wszystkim pospołu [Marks 1975, 75-76].

Zatem, podczas gdy Bakunin chciał tworzyć tajne organizacje i uważał, że instynkty mas popchną rewolucję do przodu, Marks nalegał, by to robotnicy myśląc o sobie, jako o grupie, zaczęli się jednoczyć. Owe stowarzyszenia robotnicze nie tylko służyły edukacji, ale miały również potencjał, by stać się potężną bronią w walce z burżuazją o kontrolę nad państwem. W czasie tej walki, robotnicy nie tylko pogłębiają świadomość tego, że są przedstawicielami klasy uciskanej, ale krok po kroku zdadzą sobie sprawę, że są w stanie przejąć kontrolę nad społeczeństwem i kierować nim zgodnie z własnymi interesami.

Reformy polityczne

Bakunin konsekwentnie potępiał wszystkie próby poprawy losu proletariatu na drodze nacisku nakierowanego na tworzenie praw, które wydawały się być w interesie klasy robotniczej. Państwo stanowiło przecież nienaturalną narośl i w związku z tym jakiegokolwiek zaangażowanie w jego działanie skazyłoby ruch rewolucyjny. Marks nie tylko uważał takie zaangażowanie polityczne za coś dozwolonego, ale nawet – czasami – nieuniknionego, na przykład wówczas, gdy nie można było w bezpośredni sposób zawładnąć państwem ze względu na brak odpowiednich obiektywnych okoliczności albo że sam proletariatus nie osiągnął jeszcze odpowiedniego poziomu świadomości klasowej i organizacji. Walka o reformy wymaga istnienia zrzeszeń o bardziej zaawansowanej strukturze oraz dużego samozaparciu ze strony robotników i w związku z tym pozytywnie wpływa na przemianę osób należących do klasy robotniczej w aktywne podmioty. Poza tym, gdy takie kampanie okażą się skuteczne, wyzwalają one w klasie robotniczej poczucie własnej siły, rozwijają pewność siebie i w związku z tym prowadzą do jeszcze odważniejszych inicjatyw o charakterze coraz bardziej rewolucyjnym. Ponadto, owa legislacja może również oznaczać więcej możliwości dla rozwoju aktywności klasy robotniczej, na przykład przez skrócenie dnia pracy. Jak wspomniano wyżej, takie

zaangażowanie polityczne stanowi wyraz rozwoju świadomości klasowej i pomaga w jej utrzymaniu:

Z drugiej jednak strony, każdy ruch, w ramach którego klasa pracująca, jako *klasa* właśnie, przeciwstawia się klasom panującym i próbuje ograniczyć ich wpływ naciskając z zewnątrz, stanowi ruch natury politycznej. Na przykład próby, na drodze strajków itp., w konkretnej fabryce lub nawet w konkretnej gałęzi przemysłu, nakłonienia poszczególnych kapitalistów do obniżenia liczby godzin roboczych w ciągu dnia stanowią wyraz ruchu natury czysto ekonomicznej. Z drugiej strony, ruch mający na celu *prawną* zmianę godzin pracy w ciągu dnia (na system ośmiogodzinny lub inny) ma charakter *polityczny*. I w ten sposób, z wielu osobnych robotniczych ruchów ekonomicznych powstaje ruch *polityczny*, to znaczy ruch *klasowy* mający na celu wymuszenie swoich interesów w formie ogólnej, w formie, która posiada ogólną społecznie donośną siłę [Marks, Engels 1975b, 328].

Zdaniem Marksa, rozwój świadomości klasowej jest procesem powolnym, który przechodzi przez kilka etapów. Na najniższym poziomie, robotnik, który jest ofiarą wyzysku odnosi się do pracodawcy jako jednostka, starając się wpłynąć na zmianę warunków pracy. Po porażce, robotnicy zdają sobie sprawę, że działanie zbiorowe, na przykład założenie związków zawodowych lub organizacja strajku, przynosi lepsze efekty. Wówczas świadomość jednostkowa wchodzi na wyższy poziom i robotnik zdaje sobie sprawę, że inni również cierpią i że działanie zbiorowe może być dużo bardziej skuteczne niż starania odizolowanej jednostki. Tego typu działania mogą prowadzić do bardziej uniwersalnej konkluzji, gdy jednostka zda sobie sprawę, że prowadzona walka nie jest związana tylko z konkretnym miejscem pracy, ale raczej z systemem kapitalistycznym jako takim. Wówczas jednostki uświadamiają sobie, że wszyscy robotnicy doznają krzywd, i że organizując całą klasę robotniczą powołuje się do życia potężny podmiot, który jest w stanie wpłynąć na zmianę prawa regulującego na przykład długość dnia pracy. Polityka jest obszarem, który stanowi dla proletariatu szansę wejścia na tę ścieżkę rozwoju.

Podmiot rewolucyjny

Inna ważna linia podziału między Marksem i Bakuninem związana była z pytaniem o to, kto przewodził będzie rewolucji. Obaj zgadzali się, że proletariatus odegrać musi kluczową rolę, ale dla Marksa proletariatus był jedynym podmiotem, który przewodził będzie rewolucji,

natomiast Bakunin uważał, że chłopci czy nawet lumpenproletariat (osoby bez pracy, drobni przestępcy itp.) mogą również odegrać podobną rolę. Bakunin twierdził, na przykład, że chłopci stanowili klasę rewolucyjną, gdyż: (1) Utrzymali „prosty, niezłomny temperament i energię pochodzącą z natury ludowej”. (2) Pracują własnymi rękami i gardzą przywilejami. (3) Ze względu na to, że ich praca jest bardzo ciężka, interesy chłopów są zbieżne z interesami robotników [zob. Maximoff 1953, 204]. Innymi słowy, będąc bliżej przyrody chłopci są mniej wyalienowani od swojej prawdziwej, naturalnej istoty, gdyż negatywne elementy życia społecznego nie miały na nich aż tak destrukcyjnego wpływu. Bakunin w podobny sposób wypowiadał się o lumpenproletariacie:

Przez kwiat proletariatu rozumiem dokładnie owo odwieczne 'mięso' (...), ową wielką *hałastrę ludzką* (przegrani, 'margines społeczny') zazwyczaj określani przez Marksa i Engelsa w malowniczy i pogardliwy sposób jako *lumpenproletariat*. Mam tu na myśli ów 'motłoch', ową 'hołotę', która jest prawie nieskażona cywilizacją burżuazyjną, a która nosi wewnątrz siebie i w swoich aspiracjach (...) wszystkie nasiona socjalizmu przyszłości... [Dolhoff 1972, 294].

W obu przypadkach, konkluzje Bakunina powiązane są bezpośrednio z przekonaniem, że wszyscy ludzie posiadają naturalną istotę, która może wprawdzie być stłamszona, ale nigdy w zupełności wyrugowana. Elementy społeczeństwa, które są bardziej oddalone od aparatu państwa (chłopci rozsiani są po terenach wiejskich, lumpenproletariat nie przestrzega prawa) stają się w związku z tym naturalną siłą wiodącą rewolucji.

Marks natomiast konsekwentnie twierdził, że tylko proletariat może stać się podmiotem rewolucyjnym:

Ze wszystkich klas, które dziś stoją twarzą w twarz z burżuazją, tylko proletariat ma charakter prawdziwie rewolucyjny. Pozostałe klasy ulegają rozkładowi i w konsekwencji znikają w zderzeniu ze współczesnym przemysłem; proletariat jest jego wyjątkowym i podstawowym wytworem [Marks, Engels 1976, 494].

W tej kwestii również odmienne poglądy filozoficzne Marksa i Bakunina sprawiły, że ich stanowiska się różniły. Marks wierzył, że ludzka natura jest kształtowana przez warunki ekonomiczne i w związku z tym inaczej podchodził do kwestii potencjalnych podmiotów

rewolucyjnych, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób warunki ekonomiczne wpłynęłyby na ich rozwój. I to analizy natury ekonomicznej sprawiły, że chłopci nie mogą odegrać przywódczej roli w rewolucji. Jednym z powodów jest to, że nie tworzą oni spójnej klasy społecznej. Część z nich jest nawet właścicielami ziemskimi i zatrudnia do pracy innych chłopów, często pozbawionych ziemi i bardzo biednych. Ponadto, potrzeba posiadania ziemi uwidaczniająca się u większości chłopów może odegrać rolę kotwicy, nie pozwalając im spojrzeć na sprawy z prawdziwie rewolucyjnej perspektywy. Zamiast walczyć o powszechną rewolucję socjalistyczną, gdzie nie ma prywatnej własności ziemskiej, chłopci często starają się powiększyć swój stan posiadania ziemi kosztem dużych właścicieli ziemskich. Poza tymi uwagami natury ekonomicznej, Marks był również przekonany, że sytuacja chłopów nie tylko sprawia, że nie mogą osiągnąć świadomości klasowej, ale również, że nie mogą stać się klasą prawdziwie rewolucyjną:

Drobni chłopci stanowią olbrzymią masę, której członkowie żyją w jednakowych warunkach nie wchodząc jednak w różnorodne stosunki ze sobą. Ich sposób produkcji izoluje ich od siebie, miast wytworzyć wzajemne stosunki między nimi (...). Ich teren produkcji, parcela, nie pozwala na podział pracy przy jej uprawie, nie pozwala na stosowanie nauki, a więc na wielostronność rozwoju, różnorodność talentów, bogactwo stosunków społecznych. Każda poszczególna rodzina chłopska wystarcza niemal sama sobie, sama bezpośrednio produkuje większą część tego, co spożywa, zdobywa więc środki do życia raczej przez wymianę z przyrodą aniżeli przez stosunki ze społeczeństwem. Parcela, chłop i rodzina; obok inna parcela, inny chłop i inna rodzina (...). O ile miliony rodzin żyją w warunkach ekonomicznych, które różnią ich tryb życia, ich interesy i ich wykształcenie od trybu życia, interesów i wykształcenia innych klas i wrogo je im przeciwstawiają, to stanowią one klasę. O ile między drobnymi chłopami istnieje łączność tylko lokalna, a tożsamość interesów nie stwarza żadnej wspólności między nimi, żadnego związku w skali narodowej i żadnej organizacji politycznej – nie stanowią oni klasy [Marks 1949, 112-113].

Marks był jeszcze bardziej krytyczny w odniesieniu do rewolucyjnego potencjału lumpenproletariatu, który składał się z osób stale bezrobotnych, kryminalistów itp., czyli jednostek nie mających żadnej styczności z procesem produkcyjnym.

Wnioski

Widać teraz wyraźnie, że gdy marksiści i anarchiści odnoszą się do idei, takich jak „ludzka natura” i „wolność” mają tak naprawdę na myśli diametralnie różne definicje i w związku z tym często mówią o różnych sprawach, nie będąc tego świadomymi. Bakuninowska koncepcja spontaniczności stoi w sprzeczności z Marksowską koncepcją zbiorowego, racjonalnego działania. Zarówno Marks, jak i Bakunin, opierając się na własnych definicjach, oskarżali się wzajemnie o sprzyjanie tyranii. W tym kontekście można lepiej zrozumieć, dlaczego Marks określany był jako myśliciel „autorytarny”, gdy sprzeciwiał się uprawianiu polityki w oparciu o impulsy, co proponował Bakunin. Marks, z drugiej strony, postrzegał poglądy Bakunina jako zagmatwane w nieaktualne osiemnastowieczne oświeceniowe koncepcje filozoficzne bez jakiegokolwiek wymiaru historycznego, niespójne teoretycznie i przedstawiające zagadnienia metafizyczne w przebraniu materialistycznym. Wydaje się, że Marks zgodziłby się, iż Hegel równie dobrze mógł mieć na myśli Bakunina, gdy pisał:

Powołując się na uczucie, na tę swoją wewnętrzną wyrocznię, pospolity rozsądek ma przeciw temu, kto się (z nim) nie zgadza, gotową odpowiedź; zmuszony jest oświadczyć, że nie ma nic do powiedzenia komuś, kto nie znajduje w sobie i nie czuje tego samego; – innymi słowy: depcze korzeń człowieczeństwa. Naturą człowieczeństwa jest bowiem dążenie do ugody z innymi, a jego egzystencją jest tylko faktycznie istniejąca wspólnota między świadomościami [Hegel 2002, 55].

Poglądy Marksa na żadnym etapie jego rozwoju nie były powiązane z nurtem filozoficznym późnego Oświecenia głoszącym autonomię odizolowanej jednostki, odłączonej od zbiorowości ludzkiej. Marks miał również niewiele do powiedzenia o tym, jak rozwinie się socjalizm poza opisem ogólnych parametrów, gdyż socjalizm tak naprawdę musi być zdefiniowany i tworzony przez samych uczestników ruchu, tzn. przez „swobodnie związanych ze sobą ludzi” zaangażowanych w „uniwersalne stosunki”, którzy na tej drodze osiągną „kontrolę i świadomą władzę” nad swoim życiem³.

³ Pragnę podziękować następującym osobom za wskazówki związane z tym artykułem: Bill Leumer, Paul Colvin i Fred Newhouser.

BIBLIOGRAFIA

- Bakunin, Michał, 1950, *Marxism, Freedom and the State*, London: Freedom Press.
- Bakunin, Michał, 1972, *Statism and Anarchy*, [w:] Shatz, Marshall (red.), *The Essential Works of Anarchism*, New York/Chicago: Bantam Books.
- Bakunin, Michał, 2012, *Bóg i państwo*, Poznań: Bractwo Trojka.
- Dolgoff, Sam (red.), 1972, *Bakunin on Anarchy*, New York: Vintage Books.
- Doyle, Kevin, 1995, *Noam Chomsky on Anarchism, Marxism & Hope for the Future*, „Red and Black Revolution”, 2.
- Eltzbacher, Paul, 1960, *Anarchism, Exponents of the Ancient Philosophy*, New York: sine loco.
- Hegel, G.W.F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Joll, James, 1980, *The Anarchists*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kenafick, K.J., 1948, *Michael Bakunin and Karl Marx*, Melbourne: A. Maller.
- Lehning, Arthur (red.), 1973, *Michael Bakunin, Selected Writings*, London: Jonathan Cape.
- Marks, Karol, 1949, *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1960, *W kwestii żydowskiej*, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1961, *Święta rodzina*, przeł. T. Kroński, S. Filmus, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1966a, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 13, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1966b, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. A. Bal, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 13, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1968, *Kapitał*, t. I, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 23, Warszawa: Książka i Wiedza.

- Marks, Karol, 1972, *The Conspectus of Bakunin's Book State and Anarchy*, [w:] Marks, Karol, Engels, Fryderyk, Lenin, Włodzimierz, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, Moskwa: Progress Publishers.
- Marks, Karol, 1973, *Grundrisse*, Middlesex: Penguin.
- Marks, Karol, 1977, *Selected Writings*, McLellan, David [red.], Oxford: Oxford University Press.
- Marks, Karol, 1983, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, przeł. E. Lipiński, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 25, cz. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1984, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, księga trzecia, przeł. J. Maliniak, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 25, cz. 2, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol i Engels, Fryderyk, 1968, *Selected Works*, New York: sine loco.
- Marks, Karol i Engels, Fryderyk, 1975a, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błęszyński, S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol i Engels, Fryderyk, 1975b, *Selected Correspondence*, Moskwa: Progress Publishers.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1976, *Collected Works*, t. 6, New York: Progress Publishers.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1978, *Collected Works*, t. 10, New York: Progress Publishers.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1984, *Alians Demokracji Socjalistycznej a Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników*, [w:] Marks, Karol, Engels, Fryderyk, Lenin, Włodzimierz, *O anarchizmie i anarchosyndykalizmie*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Maximoff, G. P. [red.], 1953, *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Glencoe: The Free Press of Glencoe.

ABSTRACT

The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict

This essay explores the underlying philosophical differences separating Marxism and anarchism by examining the specific philosophies of Marx and Bakunin. The conflicting philosophical foundations of these two philosophers reveal why there were irreconcilable political and strategic differences between them, even though both were members of the First International and both were equally dedicated to the abolition of capitalism.

Bakunin, for example, posited humans as basically natural creatures with permanently fixed natures while for Marx humans have been evolving throughout history, becoming more rational in the process, and thus exhibiting different human natures in different historical periods. Accordingly, both authors adopted starkly different conceptions of freedom, where Bakunin sought to identify freedom with acting according to natural impulses while Marx defined it in terms of conscious, rational collective action.

With these contrasting philosophical foundations Marx and Bakunin proceeded to outline incompatible theories of the State and diverging strategies in abolishing it; they disagreed on who would be most likely to lead a revolutionary upheaval; and they differed on what organizational forms would be needed to accomplish their revolutionary aims.

KEYWORDS: philosophical foundations of anarchism, philosophical foundations of Marxism, theory of state, revolutionary theory, human nature