



WCZESNY SOCJALIZM I PRZYSZŁOŚĆ

Cordillot/ Czyński/ Fourn/ Hołyński/ Jansson/
Kozubowski/ Kuligowski/ Springer/ Wojciechowska/

WCZESNY SOCJALIZM I PRZYSZŁOŚĆ

Praktyka Teoretyczna / Theoretical Practice ISSN: 2081-8130

No 3(29)/2018 – Wczesny socjalizm i przyszłość

Redakcja numeru: Piotr Kuligowski

Redakcja pomocnicza: Michał Pospiszyl

Tłumaczenia: Filip Brzeźniak, Piotr Kuligowski

Zespół redakcyjny: Joanna Bednarek, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Mateusz Karolak, Jakub Krzeski, Piotr Kuligowski, Wiktor Marzec, Łukasz Moll, Anna Piekarska, Kamil Piskala, Michał Pospiszyl, Mikołaj Ratajczak, Eliaż Robakiewicz, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Anna Wojczyńska, Bartosz Wójcik.

Współpraca: Joanna Aleksiejuk, Luis Martínez Andrade, Jakub Piotr Barszczewski, Jędrzej Brzeziński, Katarzyna Czczot, Ela Dajksler, Piotr Drygas, Natalia Juchniewicz, Paweł Kaczmarski, Tomasz Kitliński, Gabriel Klimont, Marta Koronkiewicz, Agnieszka Kowalczyk, Piotr Kowzan, Piotr Kozak, Wojciech Kuśmierk, Piotr Laskowski, Tomasz Leśniak, Maciej Mikulewicz, Jason Francis McGimsey, Tomasz Płomiński, Michał Rauszer, Piotr Sadzik, Agata Skórzyńska, Jan Smoleński, Paweł Szelegieniec, Maciej Szlinder, Oskar Szwabowski, Bartosz Ślosarski, Rafał Zawisza, Agata Zysiak.

Rada naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Peter Hudis (Oakton Community College), Leszek Koczanowicz (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Ewa Alicja Majewska (ICI Berlin), Antonio Negri, Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Judith Revel (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Tomasz Szkudlarek (Uniwersytet Gdański), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler-Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej).

Korekta: Piotr Juskowiak

Proofreading: Evan Jacques, Johnny Leach, Helen Milne

Projekt okładki: Marek Igrkowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/>

Wydawca:

Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań

Tel. (061) 829 22 80

E-mail: filozof@amu.edu.pl

Adres Redakcji

„Praktyka Teoretyczna”

Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań

E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Poznań 2018

PRAKTYKA TEORETYCZNA 3(29)/2018

WCZESNY SOCJALIZM I PRZYSZŁOŚĆ

Redakcja numeru: Piotr Kuligowski

Redakcja pomocnicza: Michał Pospiszyl

Spis treści:

WCZESNY SOCJALIZM I PRZYSZŁOŚĆ

Piotr Kuligowski Wczesny socjalizm i przyszłość | 8

DYSKURS

Jan Czyński Przyszłość kobiet (1841) | 17

Anton Jansson „Czysta nauka Chrystusa”: o chrześcijańskim języku w komunizmie
Wilhelma Weitlinga | 30

RUCH

Jan Kozubowski Ciągłość czy zerwanie? Przyczynek do rozważań na temat historii
polskiej myśli socjalistycznej XIX wieku | 51

François Fourn Komunizm ikaryjski w latach 1841-1848: wspólnota czytelników | 78

EKSPERYMENTY

Aleksander Hołyński Cabet i Ikaryjczycy (1892) | 98

Michel Cordillot Przemysleć na nowo upadek francuskiej kolonii fourierowskiej
w Dallas | 118

VARIA

Simon Springer Jebać neoliberalizm | 136

RECENZJE

Ewa Wojciechowska Jak urodzić samą siebie? | 148

PRAKTYKA TEORETYCZNA 3(29)/2018

EARLY SOCIALISM AND THE FUTURE

Issue editor: Piotr Kuligowski

Additional editor: Michał Pospiszyl

Table of Contents:

EARLY SOCIALISM AND THE FUTURE

Piotr Kuligowski Early Socialism and the Future | 8

DISCOURSE

Jan Czyński The Future of Women | 17

Anton Jansson “The Pure Teachings of Jesus”: On the Christian Language of Wilhelm Weitling’s Communism | 30

MOVEMENT

Jan Kozubowski Continuity or Rupture? Reflections on the History of 19th Century Polish Socialist Thought | 51

François Fourn Icarian communism between 1841 and 1848: a community of readers | 78

EXPERIMENTS

Aleksander Hołyński Cabet and the Icarians (1892) | 98

Michel Cordillot Rethinking the failure of the French Fourierist colony in Dallas | 118

VARIA

Simon Springer Fuck Neoliberalism | 136

REVIEWS

Ewa Wojciechowska How to give birth to yourself? | 148

WCZESNY SOCJALIZM I PRZYSZŁOŚĆ

PIOTR KULIGOWSKI

Naszym błędem nie jest, jak zwykło się sądzić, to, że pragniemy zbyt wiele, lecz to, że pragniemy zbyt mało.

Charles Fourier¹

Niewiele kategorii politycznych zrodzonych w ogniu gorącego sporu zrobiło równie zawrotną karierę, co „socjalizm utopijny”, który na wiele dekad zapuścił korzenie nie tylko w dyskursie politycznym, ale także w debatach akademickich. Wymowne, że szereg badaczy o wyraźnie antylewicowym nastawieniu zapożyczyło tę kategorię, użytą pierwotnie przez Marksa i Engelsa w *Manifeście Partii Komunistycznej*, w celu krytyki emancypacyjnych i postępowych ideałów. Marks i Engels tymczasem, co również warto podkreślić, określając tym właśnie terminem swych bądź co bądź ideowych poprzedników, odnosili się do znaczeniowych przesunięć, którym podlegała w początkach dziewiętnastego wieku kategoria utopijności. W czasach panowania Ludwika Filipa pojęcie „utopii” przestało określać nurt filozoficzny czy gatunek literacki, a zaczęło oznaczać trudny bądź niemożliwy do realizacji program polityczny. Powiązana z tą zmianą linia krytyki szczególnie uderzała w pierwszych socjalistów, którzy przyznawali sobie miano badaczy

¹ Cyt. za: Morilhat 1991, 26.

społecznych i chętnie obnosili się ze swą naukową metodą poznania (Angenot 2003, 76–77). Śledząc współczesne debaty polityczne, trudno nie odnieść wrażenia, że utopijność – rozumiana jako nierealność – wszelkich lewicowych projektów politycznych wciąż należy do ulubionych argumentów neoliberalnej prawicy.

Podstawowym celem niniejszego numeru jest próba ponownego spojrzenia na całokształt postaci, idei i zjawisk, które w literaturze były i – pomimo rosnącego krytycyzmu – wciąż bywają opisywane jako emanacje socjalizmu utopijnego. By zrewitalizować i obronić zawartą w nich utopijność, na poniższych stronach określamy je mianem „wczesnego socjalizmu”. Cel tego gestu jest dwojaki. Po pierwsze, służy on przesunięciu ciężaru interpretacyjnego z rzeczywistej lub domniemanej utopijności poszczególnych nurtów socjalistycznych na moment ich powstania. Po drugie, ma on wskazać, że podejmowane przez przedstawicieli owych nurtów rozważania, zwłaszcza te prowadzone w duchu utopijnym, miały na celu przede wszystkim refleksję nad przyszłością. To właśnie nowa wizja przyszłości, w której wszystko – łącznie z daleko posuniętymi przeobrażeniami środowiska i klimatu – miało być możliwe, wyróżnia wczesnych socjalistów na tle innych nurtów politycznych w pierwszych dekadach dziewiętnastego wieku.

Prezentowany numer wpisuje się tym samym w długą tradycję rekonceptualizacji nurtów wczesnosocjalistycznych, która, co paradoksalne, trwa od samego momentu ich powstania. Dość wspomnieć, że sam twórca pojęcia „socjalizm” (rozumianego początkowo jako brakujące przeciwieństwo „egoizmu”), Pierre Leroux, drwił z wizji zmian klimatycznych przewidywanych przez Charlesa Fouriera (Angenot 2003, 28). Dla jasności warto dopowiedzieć, że Fourier był przekonany o możliwości przekształcenia Sahary w kwitnący ogród, a także wierzył, że stopnienie lodowców spowoduje przemianę wody w oceanach w oranżadę. Słowem, podstawowa słabość kategorii utopijnego socjalizmu wiąże się z faktem, że sami socjaliści „utopijni”, traktując własną doktrynę jako opartą na naukowych przesłankach, odżegnywali się od utopizmu oraz używali go do krytyki politycznych oponentów (również lewicowych) (Paden 2002; Brémand 2014).

Oprócz tego wątpliwości budzi szeroki zakres znaczeniowy kategorii „socjalizmu utopijnego”. Wprawdzie Marks i Engels nie określili w ten sposób Cabeta, deklarującego się otwarcie jako komunista, jednak już wśród przedstawicieli francuskiej lewicy w wieku dziewiętnastym sprzeciw budziło traktowanie jako socjalistów Saint-Simona i Fouriera, a nawet samo zrównywanie ich bardzo odmiennych poglądów (Prochasson 1997, 61). Inni krytycy

wskazywali z kolei, że stosowanie wspólnej kategorii do nazwania tak różnych zjawisk powoduje, że „socjalizm utopijny” należałoby w istocie datować od roku 1815, a zatem na długo przed powstaniem samego pojęcia „socjalizmu” (Bruhat 1972).

Próby zastąpienia lub przededefiniowania kategorii socjalizmu utopijnego pojawiały się także w kręgach polskich lewicowców, między innymi w ramach debat akademickich. W 1923 roku Jerzy Kurnatowski zaproponował kategorię „socjalizmu zrzeszeniowego” (Kurnatowski 1923), zaś pół wieku później polscy socjaliści emigracyjni przejęli od historyków francuskich termin „socjalizm romantyczny” (Ciolkosz i Ciolkosz 1966). Irena Koberdowa zwracała uwagę na konieczność włączenia tradycji socjalizmu utopijnego do badania dziejów ruchu robotniczego, które – jak wskazywała – były powszechnie datowane dopiero od roku 1878 (Koberdowa 1987; 1989). Wreszcie, w dyskusjach nad periodyzacją dziejów socjalizmu w Polsce pojawiła się również propozycja określenia „wczesny socjalizm” (Kalembka 1989), na której opiera się zamysł tego numeru.

Oslabieniu zakorzenionego w dyskursie politycznym i naukowym podziału na socjalizm utopijny i naukowy, czy też Marksowski i przedmarksowski, służyć może analiza funkcjonowania kolonii zakładanych przez przedstawicieli owych nurtów. Unikalnym materiałem, który może być użyteczny dla tego rodzaju dociekań, są wspomnienia Aleksandra Holyńskiego z wizyty w ikaryjskiej kolonii w Nauvoo w 1855 roku. W opublikowanym w niniejszym numerze przekładzie owych wspomnień widać wyraźnie, że w trakcie poznawania warunków życia i zwyczajów Ikaryjczyków w Nauvoo autor rozdarty jest między skrajnymi emocjami, nieustannie balansuje między podziwem i drwiną. Mimo zachowania krytycznego dystansu wobec projektu Cabeta i jego zwolenników Holyński jest przekonany, że tego rodzaju wspólnota wdrożyła szereg pozytywnych rozwiązań, poprawiając warunki życia i skracając czas pracy zaangażowanych w nią osób. Drugim z tekstów, który umożliwi czytelnikom przyjrzenie się inicjowanemu przez wczesnych socjalistów ruchowi osadniczemu, jest artykuł Michela Cordillota na temat fourierowskiej kolonii La Reunion w Teksasie. Jak wskazuje autor, czas jej funkcjonowania był rzeczywiście krótki, ale wywarła ona długotrwały wpływ na życie zaangażowanych w ten projekt osób, co z kolei miało istotne znaczenie dla rozwoju ruchu socjalistycznego w Stanach Zjednoczonych. Dość wspomnieć, że byli koloniści, traktując epizod życia we wspólnocie jako jeden z jego istotnych etapów, a nie jako zasadniczą katastrofę, angażowali się w późniejszym okresie w działalność związków zawodowych oraz współtworzyli amerykańskie sekcje I Międzynarodówki.

Tego typu analiza do pewnego stopnia unieważnia popularny w dyskusjach politycznych zarzut, który podnosi kwestię krótkotrwałości owych osadniczych przedsięwzięć. To właśnie ta kwestia otwiera przestrzeń dla ponownego przypatrzenia się „utopijności” nurtów wczesnosocjalistycznych. Zestawienie losów i doświadczeń kilkudziesięciu tego typu przedsięwzięć rozwijanych w wieku dziewiętnastym na terenie obu Ameryk wskazuje, że ich uczestniczki chętnie angażowały się w lokalne walki społeczne, zaś decyzja o wyjeździe – jak w przypadku Ikaryjczyków i Cabeta – wiązała się niejednokrotnie z utraconymi możliwościami legalnego działania i rozwijania ruchu w kraju pochodzenia (Johnson 1974, 238–241). Co więcej, trwałość określonych prób kontestacji porządku kapitalistycznego nie musi być traktowana jako warunek ich powodzenia. Działania punktowe, krótkotrwałe, efemeryczne i powodujące miejscowe pęknięcia również mogą zbliżyć do wyjścia poza reżim oparty na wyzysku pracy najemnej (Antony 2016). Stwierdzenie, że po koloniach zakładanych przez zwolenników Owena, Cabeta czy Fouriera nic nie pozostało, byłoby uproszczeniem, gdyż to właśnie kolonistki i koloniści wynaleźli wiele narzędzi i udogodnień stosowanych również współcześnie. Wśród owych wynalazków warto wymienić między innymi płaską miotłę (wygodniejszą w użyciu od dawnych mioteł cylindrycznych, na przykład pęku brzoźowych różeg), obrotową tacę, klamerki, pierwszą pralkę automatyczną czy różnego typu obieraczki i przyrządy przyspieszające przygotowywanie posiłków (Jennings 2017). Jednak wyjazd do którejś z Ameryk i próba założenia kolonii to tylko jeden z etapów działania ruchów wczesnosocjalistycznych.

Utworzonemu przez Cabeta we Francji ruchowi ikaryjskiemu przygląda się od innej strony François Fourn, który bada działalność zaangażowanych weń osób w okresie poprzedzającym wyjazd pierwszej grupy osadników do Stanów Zjednoczonych. Inaczej niż autorzy, którzy twierdzą, że na poziomie zbiorowym o funkcjonowaniu ruchów wczesnosocjalistycznych decydowały emocje, a nie idee (por. Claeys 2014), Fourn wskazuje, w jaki sposób praktyki czytelnicze wpływały na integrację i funkcjonowanie tego największego pod względem liczby sympatyków ruchu politycznego we Francji za panowania Ludwika Filipa.

Tym, co niejednokrotnie przyciągało robotników i przedstawicieli wolnych zawodów do ruchów wczesnosocjalistycznych, była oferowana przez nie refleksja nad przyszłością, która niosła nadzieję i choć na moment wyrывała ich z kołowrotu codziennego życia. Jednym z przykładów takiej krzepiącej opowieści o tym, co możliwe, jest francuskojęzyczna broszura *Przyszłość kobiet* autorstwa Jana Czyńskiego. Ta wydana w 1841 roku praca ukazuje się po raz

pierwszy w języku polskim właśnie w prezentowanym numerze. Czyński wskazuje w niej, że w jego czasach położenie kobiet często wiązało się z prostytutką, wyzyskiem oraz brakiem swobody w wyborze zajęcia czy partnera. W przyszłości, czyli w zrealizowanym systemie „Harmonii”, kobieta będzie jednak mogła w sposób swobodny realizować swoje pasje i spełniać swe pragnienia.

Innym specyficznym sposobem opowieści o przyszłości jest religia – kolejna zapowiedź nadejścia wiecznego szczęścia i odkupienia. Czerpane wprost z języka religijnego metafory nie bez powodu były popularne wśród części wczesnych socjalistów. Kwestię tę na przykładzie idei politycznych Wilhelma Weitlinga analizuje Anton Jansson. Opierając się na trzech najważniejszych tekstach niemieckiego rewolucjonisty, autor pokazuje, w jaki sposób przy użyciu języka religijnego rozwijane są tam idee komunistyczne. Jak podkreśla Jansson, sięganie po tego rodzaju środki wyrazu lokuje Weitlinga w ramach szerszej tradycji wczesnosocjalistycznej refleksji, która stosunkowo często sięgała po takie metafory jak Chrystus na barykadzie czy Królestwo Boże na ziemi po to, aby uczynić swój przekaz bardziej przystępnym dla przedstawicieli klas ludowych. Widać zatem, że orientacja ku przyszłości oznaczała nie tylko określenie nowego horyzontu oczekiwań, ale również poszukiwanie nowych narzędzi, które mogłyby posłużyć do całkowitej transformacji świata.

O tym, w jaki sposób ta transformacja była opowiadana i jak miała być realizowana przez polskich socjalistów w dziewiętnastym wieku, traktuje w swym artykule Jan Kozubowski. Autor ten, czerpiąc z filozofii politycznej Alaina Badiou i Slavoję Žižka, posługuje się kategorią „idei komunistycznej”. Przyglądając się za jej pomocą ideom Zenona Świątosławskiego i Kazimierza Kelles-Krauzy (oraz ich środowisk politycznych), Kozubowski dokonuje gestu rekoncylacji „wczesnego” i „dojrzałego” socjalizmu. Wskazuje, że oba te nurty miały ze sobą wiele wspólnego w zakresie kontestacji kapitalizmu i proponowaniu określonej wizji nowego świata.

W ten sposób numer, który opowiada się za odrzuceniem kategorii „socjalizmu utopijnego” jako nieadekwatną i nadmiernie uwarunkowaną politycznie, proponuje zarazem obronę utopijności. Utopijność ta, którą można dostrzec również w aktywnościach ruchów wczesnosocjalistycznych, opiera się przede wszystkim na odważnym poszerzaniu politycznej wyobraźni i tego, co uznajemy za możliwe do osiągnięcia. W sposób nieco przewrotny intencję tę wspiera tekst Simona Springera pod wymownym tytułem *Jebać neoliberalizm*. Kanadyjski geograf czyni w nim polemiczny wobec *status quo* gest, który – do pewnego stopnia – powiela

decyzje ikaryjskich awangard czy fourierystów wyjeżdżających z rodzinnych domów z silnym przekonaniem o konieczności radykalnego zakwestionowania otaczającego ich świata. „Jebanie neoliberalizmu” to wszak więcej niż czysto akademicka krytyka – to wykrzyczenie, za pomocą swoiście użytej formy eseju akademickiego, sprzeciwu wobec systemu, po którym nie można się już spodziewać niczego dobrego.

O ile zatem tekst Springera, „jebiąc”, radykalnie neguje neoliberalny porządek, o tyle refleksja nad nurtami wczesnosocjalistycznymi otworzyć może pojemny rezerwuuar zapomnianych sporów, marzeń i czynów, w których współczesna czytelniczka odnajdzie tak potrzebne dziś utopijne nadzieje. Tylko dzięki nim polityczne pragnienia warte tego miana znów będą możliwe.

Wykaz literatury

- Angenot, Marc. 2003. *Contre le socialisme: essai d'histoire discursive: 1830–1917*. Montreal: Université McGill.
- Antony, Michel. 2016. “Les communautés utopiques sont-elles toujours condamnées à disparaître?”. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne] 133, <http://chrhc.revues.org/5480>.
- Brémand, Nathalie. 2014. “Introduction: « Socialistes utopiques », les mal-nommés”. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne] 124. <http://chrhc.revues.org/3659>.
- Bruhat, Jean. 1972. “Le Socialisme français de 1815 à 1848”. W Jacques Droz (ed.). *Histoire générale du socialisme. Vol. 1: Des origines à 1875*. Vendôme: Presses Universitaires de France: 330–406.
- Ciolkosz, Adam i Lidia Ciolkosz. 1966. *Zarys dziejów socjalizmu polskiego. T. I*. Londyn: Gryf Publications LTD.
- Claeys, Gregory. 2014. “Early Socialism as Intellectual History”. *History of European Ideas* 40.7: 893–904.
- Jennings, Chris. 2017. *Paradise Now: The Story of American Utopianism*. New York: Random House.
- Johnson, Christopher H. 1974. *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839–1851*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Kalembka, Sławomir. 1989. „Propozycja periodyzacji dziejów ideowych wczesnego socjalizmu polskiego”. W Józef Kulas (red.). *Gromady Ludu Polskiego: Materiały z sesji naukowej*. Warszawa: Akademia Nauk Społecznych PZPR: 49–55.
- Koberdowa, Irena. 1987. „Kształtowanie się wizji socjalizmu w polskiej myśli politycznej w latach 1830–1886”. W Jan Tomicki (red.). *Wizje socjalizmu w Polsce do roku 1948*. Warszawa: Książka i Wiedza: 9–56.
- Koberdowa, Irena. 1989. „Polska rewolucyjna myśl społeczna na tle myśli europejskiej w połowie XIX wieku”. W Józef Kulas (red.). *Gromady Ludu Polskiego: Materiały z sesji naukowej*. Warszawa: Akademia Nauk Społecznych PZPR: 7–15.
- Kurnatowski Jerzy. 1923. *Nowa ekonomia*. <http://lewicowo.pl/nowa-ekonomia/>.

Morilhat, Claude. 1991. Charles Fourier, imaginaire et critique sociale. Paris: Méridiens-Klincksieck.

Paden, Roger. 2002. "Marx's Critique of the Utopian Socialists". Utopian Studies 13.2: 67–91.

Prochasson Christophe. 1997. Les intellectuels et le socialisme: XIXe–XXe siècle. Paris: Plon.

CYTOWANIE: Kuligowski, Piotr. 2018. „Wczesny socjalizm i przyszłość” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 8-14.

DOI: 10.14746/ppt.2018.3.0

AUTHOR: Piotr Kuligowski

TITLE: Early Socialism and the Future

ABSTRACT: : A short introduction to a special issue of Theoretical Practice , entitled “Early Socialism and the Future.”

KEYWORDS: early socialism, the future, the 19th century, utopian socialism

Dyskurs / Discourse

PRZYSZŁOŚĆ KOBIET (1841)

JAN CZYŃSKI

TŁUMACZENIE I WSTĘP: PIOTR KULIGOWSKI

Abstrakt: Jest to pierwsze polskojęzyczne tłumaczenie broszury Jana Czyńskiego *Avenir des femmes*, wydanej po raz pierwszy w 1841 roku. W wieku dziewiętnastym tekst ten był łącznie trzykrotnie publikowany we Francji, doczekał się wtedy również tłumaczenia na hiszpański. Czyński był gorącym zwolennikiem i propagatorem idei Charlesa Fouriera. W tej broszurze rozwinął on swe refleksje na temat sytuacji kobiet, poszukując możliwych sposobów poprawy ich położenia. Podstawowym rozwiązaniem ich problemów, wynikających z wad ówczesnego społeczeństwa, była wedle niego ustanowienie nowej organizacji pracy poprzez tworzenie falansterów.

Słowa kluczowe: Charles Fourier, dziewiętnasty wiek, falanster, Jan Czyński, kwestia kobieca

Wstęp tłumacza:

Jan Czyński (1801-1867) był polskim emigracyjnym publicystą, absolwentem prawa na Uniwersytecie Warszawskim i – przez znaczną część życia – zagorzałym zwolennikiem doktryny Charlesa Fouriera. Za bezkompromisową działalność polityczną został dwukrotnie (w 1833 i 1863 r.) wydalony z Francji. W licznych artykułach, broszurach i książkach odważnie występował na rzecz emancypacji szerokich grup społecznych. Jako osoba, pochodząca z żydowskiej rodziny frankistów, wielokrotnie postulował pełne równouprawnienie Żydów (po raz pierwszy w 1833 r. użył pojęcia „Polacy wyznania mojżeszowego”), zajadłe zwalczał wszelkie przesady religijne i propagował tolerancję. Jako mieszczanin, Czyński aktywnie protestował przeciwko niedostrzeganiu przez większość polskich demokratów problemu emancypacji mieszczan, wskazując, że wyzysk szerokich rzesz ludności miejskiej nie odbiega od opresji, której na co dzień doznaje ludność chłopska.

Emancypacyjny horyzont Czyńskiego nie ograniczał się jednak jedynie do jego własnych tożsamości. Przeciwnie: choć przez większą część życia pracował w biurze kolei, to jednak w szeregu prac wykazywał zainteresowanie kwestią robotniczą i zagadnieniem organizacji pracy fabrycznej. Co istotne, w czerwcu 1839 r., po wydaniu głośniejszej broszury „Avenir des ouvriers”, polski radykał zerwał współpracę polityczną z Victorem Considerantem i reprezentowaną przez niego frakcją fourierystów-ortodoksów głoszących, że doktryna Fouriera ma charakter naukowy, a zatem działalność propagandowa prowadzona przez jego uczniów powinna być skierowana przede wszystkim ku oświeconym elitom społecznym. Czyński reprezentował stanowisko biegunowo przeciwne i zyskał pewną popularność m.in. wśród paryskich szewców. Jeszcze w tym samym roku zaczął on wydawać, wraz z piśmiennym szewcem-autodydakcją Laurentem Héronville’em pismo „Le Nouveau monde”, które służyć miało zwalczaniu frakcji Consideranta oraz analizom aktywności robotników. Jako przeciwnik grupy „ortodoksów”, utworzył Czyński również czytelną pism politycznych, za pomocą której udostępniał on za darmo czasopisma i broszury tym, których nie było stać na ich zakup.

Innym, obok Żydów, mieszczan i proletariatu, obszarem politycznego zainteresowania Czyńskiego była kwestia kobieca, której poświęcił kilka ze swoich prac. Polski publicysta był przekonany, że rozwiązanie problemów kobiet nie może nastąpić w istniejącym systemie, stąd też promował on przebudowę rzeczywistości społecznej poprzez zakładanie falansterów, w których zniknęłyby uciążliwe prace, a kobiety zyskałyby należne prawa (np. do swobodnego wyboru męża). Optował również za nadaniem kobietom praw wyborczych.

Broszura „Avenir des femmes” została pierwotnie opublikowana w 1841 r., w XIX w. doczekała się łącznie trzech wydań w języku francuskim oraz przekładu na język hiszpański. W 2016 r. Francuska Biblioteka Narodowa wydała reprodukcję broszury Czyńskiego. Prezentowane tłumaczenie jest pierwszym polskojęzycznym wydaniem Przyszłości kobiet. W niniejszym przekładzie pominięto dołączone do broszury obszernie, autorskie objaśnienia oraz ogłoszenie publicznej zbiórki na pierwszy falanster.

Przyszłość kobiet

„Wszystko, czego potrzebujemy, to założyciel(ka), taka jak Izabela Kastylijska, która dzięki swej wiedzy, a wbrew mącielowi, doceniła i zatrudniła Krzysztofa Kolumba”.

Charles Fourier¹

I

Tłum cisnął się na placu przed Pałacem Sprawiedliwości. Mężczyźni, kobiety i dzieci przybyli, aby nasycić oczy złowrogim spektaklem. Pojawiły się trzy kobiety, prowadzone przez kata; wszystkie trzy jeszcze młode, wszystkie trzy skazane za zbrodnie. Szafot był ustawiony. Ofiary weszły na niego ciasno związane i, zawstyżone, usiłowały ukryć swe twarze przed publiką. Ta zaś, przypatrując się im, czytała z przerażeniem treści wyroków, umieszczone nad głowami skazanych na słupach, do których ofiary były przywiązane: *cudzołóstwo i otrucie, dzieciobójstwo, morderstwo*.

Oburzenie dawało o sobie znać z każdej strony.

– Kobieta jest bardziej okrutna niż hiena – mówił ktoś – ponieważ hiena żywi i broni swoich młodych; tylko kobieta zdolna jest wymierzyć śmiertelny cios dziecku, któremu dała życie.

– Tylko kobieta zdolna jest – dodał ktoś inny – złożyć przysięgę miłości, a w następnych dniach targnąć się na tego, którego wybrała na swojego kochanka czy swojego męża.

– Kto mógłby uwierzyć, że za taką gracją i takim urokiem skrywają się tak okrutne dusze! W ten sposób osądzali i potępiali je wszyscy i każdy pomrukiwał z oburzeniem.

W ten sposób upłynęła godzina. Wreszcie kat wykonał wyroki, a tłum rozszedł się, nie szczędząc wszystkich możliwych słów pogardy.

Pozostała na placu tylko jedna młoda dziewczyna, o blond włosach, z niebieskimi oczami, spokojna, ale zadumana. Obok znajdował się jej nieco starszy brat. Los skazanych uczynił tak silne wrażenie na tym młodym człowieku, że jego siostra dostrzegła doświadczane przez niego emocje.

– Mój drogi – powiedziała do niego – wszyscy oburzają się na widok tych kobiet, ty jeden wydajesz się im współczuć. Zauważyłam nawet łzy w twoich oczach. Czyżbyś znał ich nieszczęśliwych rodziców?

– Nie, moja siostrze.

– Skąd więc zainteresowanie tymi zatwardziałymi sercami?

– Skąd? Stąd, że te kobiety są niewinne.

¹ Cytat pochodzi z dzieła: Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, T. IV, [w:] *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, T. V, *La Société pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier*, Paris 1841, s. 309 (przyp. tłum.).

– Znasz zatem historię ich życia?

– Nie.

– Czyli usprawiedliwiasz najbardziej niegodziwe zbrodnie?

– Nie, ja ich nie usprawiedliwiam, ale je rozumiem. Chciałbym zapobiegać zbrodniom, a nie karać. Pan Bóg uczynił dobrym wszystko, co stworzył. W sercu tych kobiet umieścił on, tak samo jak w twoim, zaród wszystkich cnót i wszystkich szlachetnych uczuć. Także te złe istoty, które nas przerażają, mogłyby, po umieszczeniu w innym środowisku, podlegając innym wpływom, uszczęśliwiać swoje rodziny i przysparzać chwały miastu, w którym zostały urodzone.

– Nie rozumiem.

– Nie potrafisz wyobrazić sobie, do jakich ekscesów mogą doprowadzić przymus i bieda. Weź najlepszego z aniołów, odbierz mu jego możliwości, jego niezależność, zagroź drogę jego powołaniu, jego przeznaczeniu, a przekonasz się, że anioł ów może zmienić się w demona.

– Ale jak w takim razie możemy sprzeciwiać się złym namiętnościom?

– Złym namiętnościom!... Coś takiego nie istnieje. To skutki namiętności mogą być dobre lub złe, w zależności od kierunku, który obiorą, od przebiegu i stopnia ich rozwoju. Przyjrzyj się tej rzece, która spokojnie płynie. Spójrz na statki, które transportują różne towary z północy na południe. Sekwana, w swym prawidłowym biegu, wspomaga ludzki przemysł, zasila fabryki i wprawia w ruch największe sprężyny. Jej brzegi dostarczają rybakom zarówno przyjemności wypoczynku, jak i pożytków dla ich rzemiosła, rolnicy sadzą w jej pobliżu drzewa, sieją zboża, zbierają obfite żniwa. Ogrody ozdabiające jej brzegi cieszą oko. Wszystko wokół wydaje się uśmiechać tak długo, jak długo fale płyną wzdłuż swych naturalnych brzegów. Ale niechby wyższa siła wstrzymała ich bieg, niechby potężna tama zagroziła ich przepływ, a nagle ta dobroczyzna rzeka przepelniłaby się z każdej strony i, opuszczając gwałtownie swe koryto, porozbijalaby maszyny, zalałaby okolice i zniszczyłaby w swym obłądnym ruchu wszystko, co próbowałoby się jej przeciwstawić. To samo tyczy się namiętności; pozostawione w ich naturalnym biegu i harmonijnym porządku przyniosłyby tyleż dobra, ile bezładu i zbrodni rodzą obecnie przymus i represje.

– A więc chciałbyś, żeby każdy mógł robić wszystko to, do czego mógłby go zainspirować zły duch?

– Nie ma czegoś takiego, jak zły duch! Za morderstwa i zbrodnie, które dziś cię tak przerażają, nie ponosi winy ludzka natura. To nie boże dzieło należy potępiać, tylko środowisko społeczne, w którym żyjemy. Trzeba nam szukać innych warunków egzystencji. Nieszczęście nie jest naszym przeznaczeniem. Stwórca podarował człowiekowi królestwo na ziemi i w zależności od tego, czy człowiek będzie respektował Jego prawa, czy też od nich odstąpi, ta ziemia stanie się piekłem albo rajem.

– Czy zatem nasza przyszłość zależy od nas samych?

– Tak, moja siostrze. Chodź za mną, postaram ci się to udowodnić.

II

Dwie młode osoby podążyły drogą, która prowadzi do brzegów Sekwany. Najpierw napotkali wiele obdartych kobiet, bosych i o bladych twarzach – prawdziwe przykłady ludzkiej nędzy. Te nieszczęśnice zamiatały ulice po to, aby zarobić cokolwiek i móc kupić choć kawałek czarnego chleba. Nieco dalej, inne kobiety nosiły jakieś ciężary, a jeszcze inne starały się zatrzymywać przechodniów, wykrzykując nazwy towarów, których nikt nie chciał kupować. Wreszcie, w pobliżu La Morgue² zgromadził się tłum i przepychano się, by ze zgrozą kontemplować zwłoki pięknej, młodej kobiety, która, nie mogąc znaleźć pracy, wybrała samobójstwo zamiast pohańbienia!

– Moja siostró – kontynuował młody mężczyzna – tam, na szafocie, widziałas kobiety, które wystąpiły przeciwko wspólnemu prawu, które uciszyły krzyk swojego sumienia, prześcigając w swym gniewie okrucieństwo tygrysa lub hieny. Później twemu spojrzeniu ukazały się te nieszczęśliwe kobiety, podobne do żywych trupów, wykonujące najbardziej wstrętne prace po to, by utrzymać swą nędzną egzystencję. Tutaj wreszcie odwracasz oczy od tej pięknej istoty, która zadawała sobie śmierć, aby uciec przed poniżającymi warunkami życia!...

Powiedz mi zatem, czy sądzisz, że Bóg wszechmogący, Bóg, który zaopatrzył leśne zwierzęta w tak piękne futra, ozdobione tak bogato i tak różnorodnie, Ten, który przyozdobił ptaki tak wspaniałym upierzeniem, który obdarzył każdą istotę siłą i pięknem; czy sądzisz, że ten Bóg sprawiedliwy wobec wszystkich istot byłby niesprawiedliwy jedynie dla człowieka i skazałby go na słabość i nędzę, pozbawiając żywności i odzieży? Lew dobrze odziany, dobrze uzbrojony, przechadza się beztroski i rządzi na pustyni. Orzeł lata ponad horyzontem, podobny do potężnego bóstwa opiekuńczego sfer wyższych. Każde zwierzę znajduje swoje schronienie, każdy ptak swoje gniazdo, a człowiek, człowiek!, ten rzekomy władca stworzenia, człowiek okryty obrzydliwymi szmatami, byt słaby i głupi, zmuszony jest brodzić w błocie wiodąc życie pełne niepokojów i nie wiedząc nawet, gdzie mógłby oprzeć głowę. Ośmielasz się zatem wierzyć, że taka jest wola Boga, że takie jest przeznaczenie rodzaju ludzkiego?

– Domyślam się teraz, mój bracie, że należysz zapewne do jakiejś sekty lub jakiejś nowej szkoły, i jak każdy zwolennik *tego, co nowe*, potępiasz to, co istnieje, aby podziwiać fantomy, stworzone przez twoją wyobraźnię. Ale, uwierz mi, nie jesteś w stanie zmienić świata. Trzeba go brać takim, jakim jest! Tak wielu filozofów, początkowo podziwianych, było później wyśmiewanych. Systemy przemijają, a świat podąża naprzód bez zbaczenia z drogi.

² La Morgue – autor ma na myśli kostnicę, usytuowaną na Nabrzeżu Złotników (quai des Orfèvres) w centrum Paryża. Miejsce to służyło do przechowywania i identyfikacji zwłok osób, które zmarły w niewyjaśnionych okolicznościach (np. wypadek, zabójstwo, samobójstwo). La Morgue było często odwiedzane przez adeptów medycyny, którzy obserwowali proces rozpadu ciała, ale także przez pisarzy (np. Charlesa Dickensa). Przez pewien czas w Paryżu panowała osobliwa moda na przychodzenie do La Morgue – u szczytu tego zjawiska miejsce to było odwiedzane przez tysiące osób każdego dnia (przyp. tłum.).

– Masz słuszość, nie wierząc w mądrość reformatorów. Po tak wielu przecierpianych rewolucjach, po tak wielkich ilościach krwi, przelanej w imię szczęścia ludów i uniwersalnej wolności, masz prawo poddawać w wątpliwość wartość systemów owych twórców aktów i kodeksów dla ludzkości. Podobnie jak ty, potępiam ich wszystkich, ponieważ oni bezrozumnie walczą przeciwko boskiej woli oraz przeciwko prawom natury, które są jej wyrazem. To im właśnie należy przypisać istnienie nędzy i zbrodni, rzezi i opresji. Nie wierzyli oni ani w Boga, ani w jego opatrność, nie znali ani człowieka, ani jego natury, nie studiowali nigdy harmonii uniwersum; czy mogą oni więc stworzyć coś innego, niż biedę i opresję, nieporządek i anarchię?

– Ty zatem znasz wolę istoty najwyższej?

– Tak, moja siostrze, ponieważ istniał człowiek genialny, który zszedł z utartej drogi i pochylił się nad naturą, a zamiast walczyć przeciwko niej, zbadał jej namiętne przyciąganie³, narzędzie jej zarządzeń. Jako pierwszy określił on atrybuty Boga; jako pierwszy dodał on do wierzeń religijnych przekonujące dowody na nieśmiertelności duszy.

– Kim on jest?

– To Karol z Besançon⁴. Żył w biedzie, ignorowany; był męczennikiem; sam pracował trzydzieści lat, aby obdarzyć świat owocami swego geniuszu. Kiedy poznasz jego prace spostrzeżesz, jak piękna jest nasza przyszłość, jak piękne jest nasze przeznaczenie!

III

Wiara i głębokie przekonanie, z którymi młody mężczyzna wypowiadał swe słowa, wywarły żywe wrażenie na jego siostrze. Szła zamyślona, pogrążona w niejasnych medytacjach, do których przywiodły ją te nowe prawdy. Na szczęście dla swej szczerzej duszy nie spostrzegła, że mija właśnie owe zdegradowane kobiety, zwane dziewczynami do zabawy, które trafniej byłoby nazywać dziećmi rozpaczy. Brat nie chciał zwracać uwagi swojej siostry na ową ohydłą ranę społeczeństwa. Przez pewien czas trwali w ciszy. Dziewczyna jako pierwsza zabrała głos.

– Nie udaję, mój bracie, że wszystko jest dobrze, ani że wszystko idzie ku lepszemu. Wiem, że świat pozostawia wiele do życzenia i często uderza mnie widok niezmiernego bogactwa, posiadanego przez jednych, podczas gdy inni nie mają nawet tego, co niezbędne. Jednak, dzięki talentowi i aktywności można wzejść ponad innych. Kobiety, pozbawione

³ Pojęcia *attirance* i *attraction* (oznaczające przyciąganie, powab) miały istotne znaczenie w dyskursie Fouriera i jego zwolenników. Używano ich w wieloznacznym sensie – mogły odnosić się do relacji Boga z człowiekiem, do prawa fizyki, wykrytego przez Newtona, wreszcie – do nowego sposobu organizacji pracy i produkcji (przyp. tłum.).

⁴ Chodzi o Charlesa Fouriera (przyp. tłum.).

rodziny i majątku, dochodziły na szczyt bogactwa i chwały. Niejedna, wyszedłszy z prostej chałupy, zdolala dojść aż na tron. Czy żona Piotra Wielkiego nie była bezimienną sierotą⁵?

– Tak, na tysiąc nieszczęśnic, które przeszły przez życie w niedostatku i łzach, które były zmuszone jęczeć w nędzy, jedna przez przypadek wznosi się, by zablysnąć przez chwilę. Mogłabyś mi przywołać nawet tysiące kobiet, które przeszły przez życie w dostatku, podążając od przyjemności do przyjemności. Nie jest złem to, że spotkać można istoty uprzywilejowane, do których uśmiecha się świat. Pożałowania godne jest to, że obok tych rozpieszczonych dzieci Fortuny tylu jest wyrzutków, żyjących w niepokoju, nie wiedzących dziś, czy jutro znajdą miejsce na spokojny sen.

– Co zatem zamierzasz? Myślisz o obaleniu rządu, o stworzeniu nowej religii?

– Nie, chcę przekształcić całe społeczeństwo.

– Przewrót! Jeszcze jedna rewolucja, kolejne łzy i ruiny!

– Nie, moja siostrzo, nie oceniaj uczniów Fouriera według miar dawnego sekciarstwa. Aby odrodzić świat, aby dojść do ziemi obiecanej, nie potrzebujemy wypowiadać wojny tronowi ani ołtarzowi. My szanujemy przyznane prawa i bez wstrząsu, bez przemocy, wnosimy pacyfistyczny sztandar, który musi pojednać królów i ludy, biednych i bogatych. My niesiemy teorię, która, na gruzach niepewnych nauk objaśni, jak zapewnić szczęście wszystkim, zarówno dzieciom, jak mężczyznom, kobietom oraz starcom.

– Skoro Bóg jest sprawiedliwy, to dlaczego stworzył nas tak, byśmy cierpieli?

– Bóg nie stworzył nas po to, abyśmy cierpieli. On dał nam liczne zdolności, ale my nie byliśmy w stanie ich rozwijać. On umieścił nas w samym środku niezmiernych bogactw, lecz my nie chcieliśmy ich wykorzystywać. On przypisał nam najbardziej szlachetne zadanie, zarządzanie naszą Ziemią, lecz my go odepchnęliśmy!... Cierpienie jest tylko ostrzeżeniem, które ma nam dać do zrozumienia, że oddalamy się od boskiego prawa. Jezus Chrystus powiedział: „Szukajcie, a znajdziecie, nie ma niczego, co nie może być odkryte”. A my, zamiast poszukiwać drogi zbawienia, słuchamy bezbożnych filozofów którzy, zamiast studiować boską wolę, tworzą systemy arbitralne i snują wizje społeczeństw opartych na przymusie, na prawach, które nie mogą się utrzymać bez więzienia i szafotu. Popatrz: Bóg rządzi uniwersum poprzez przyciąganie (*attraction*)! On nie potrzebuje środków przymusu, aby utrzymać harmonię ciał niebieskich. Nie potrzebuje żadnego despotyzmu do tego, żeby pszczoły i mrówki budowały swe siedziby i rozwijały swą produkcję. Człowiek jako jedyny jest zatem przeklęty? Czy jest on przeznaczony do tego, aby wiecznie zginać się pod jarzmem biedy, która go zabija, i praw, które go gnębią? Od kołyski po grób jesteśmy niewolnikami i ofiarami. Co robimy dzieciom? Zaledwie nauczą się wyjąkać imię swej matki, a już gromadzi się je w szkole, będącej rodzajem więzienia, gdzie pozostają zamknięte od rana do wieczora. To nie do nich uśmiecha się wiosna,

⁵ Nawiązanie do Katarzyny I, żony cara Piotra I Wielkiego i cesarzowej Rosji w latach 1724-1727. Katarzyna I była pochodzenia chłopskiego (przyp. tłum.).

nie dla nich pola i łąki okrywają się zielenią i kwiatami. Nie dla nich podmuchy świeżego powietrza na wsi, to nie przed nimi rozwijają się wspaniałości stworzenia. Zamknięte w wilgotnych pomieszczeniach, zmuszone do nauki martwych języków, historii wielkich niszczycieli, bohaterów-morderców, są uczone podziwu dla bezbożnych społeczeństw, które mogły przetrwać tylko dzięki niewolnictwu wewnątrz i podbojach na zewnątrz ich państw. Pamięć owych dzieci wypełnia się nieprzydatną wiedzą, błędnymi pojęciami, które utwardzają ich serca i zabijają dusze. Nie przejmujemy się ich gustami, skłonnościami, instynktami, nie staramy się rozwijać ich talentów. Czy powinniśmy się dziwić, jeśli po tylu latach, które upłynęły w torturach psychicznych i moralnych, uczęń, powracając na łono swej rodziny, okazuje się być dla niej tylko ciężarem? Taki jest los chłopców. A wy, biedne dziewczynki, czego was się uczy? Rzeczy daremnych, które nie pozostawiają niczego w sercu, niczego w duchu, chyba że zwątpienie, bojaźń i zniechęcenie. Ledwie opuścicie internat uczy się was już tylko sztuki **zdobywania** męża, zapewniając was, że kobieta bez oparcia w mężczyźnie jest bytem nieszczęsnym. Poddane najbardziej rygorystycznemu nadzorowi, nie jesteście paniami ani swoich czynów, ani swoich gestów, ani swoich słów. W nadziei zerwania kajdan, przyjmujecie za męża pierwszego mężczyznę, który się zaoferuje. I kiedy połączycie swój los z losem tego, któremu jesteście przeznaczone, niebacznie na głos swego serca, rozpoczynacie życie męczennic, wśród podstępów, zdrad i złośliwości.

– Na nieszczęście, jest dużo prawdy w tym smutnym obrazie. Czy jednak kobieta nie może kształtować swego życia w sposób niezależny i godny?

– Tylko jak? Jakimi środkami? Mężczyźni zarezerwowali sobie wszystkie ścieżki kariery. Armia, magistratura, kancelaria, parlament, otwierają rozległe pole dla ich ambicji, dla ich bogactwa i dla ich sławy. Co do was, biedne kobiety, zamknięte w gospodarstwach domowych, wy musicie poświęcać waszą egzystencję, wasze zdolności, wasze życie służbie i trosce o dom. Wasza dusza się spala, wasze aktywności potrzebują większej przestrzeni, większego teatru, wy chcecie błyszczeć talentem i geniuszem, a ludzkie prawa każą wam łamać sobie głowy w czterech ścianach. Szlachetne uczucie wzywa was do prawych działań, odczuwacie pragnienie poświęcenia się społeczności, waszemu krajowi, całemu rodzajowi ludzkemu, lecz codzienne obowiązki wiążą was w zamkniętym kole prac domowych. Urodzone by uszlachetniać i upiększać ludzkie życie, spędzacie swe dni w nudzie i umieraniu w zapomnieniu.

Gdyby chociaż miłość przewodziła temu związkowi, który zawieracie na całe życie. Lecz, niestety!, jakże często, nieposłuszne impulsom własnej duszy, podążacie zgodnie z obcą wolą. Jakże często, aby korzystać z iluzorycznej wolności, wpadacie ponownie w nieznośne zniewolenie. Nie dziwcie się zatem, że natura się buntuje, i że kariera torturowanych ofiar kończy się zbrodnią albo samobójstwem!

IV

Te słowa przeszły do głębi serce młodej dziewczyny. Niejedno westchnienie wydobyło się z jej piersi. Niejednokrotnie ponura opowieść brata przypominała jej o własnych rozczarowaniach i intymnych cierpieniach. Gdyby przerwała mu ponownie, to już nie po to, by się sprzeciwić, ale by dopytać; gdyby poczyniła znów pewne obiekcje, to pragnąc, by je obalono.

– Buntujesz się, mój bracie, przeciwko źle dobranym związkom, uważasz, że kobiety są niewolnicami w małżeństwach, chciałbyś zatem zrywać święte więzy małżeństwa i rodziny?

– Kto ci to powiedział? Wręcz przeciwnie. Zapewniając kobiecie godną swobodę, chroniąc ją przed porzuceniem i biedą, chcemy jedynie dać jej pełną wolność wyboru męża. Kiedy jej przyszłość będzie bezpieczna, kiedy ani ona, ani jej dzieci nie będą już się miały czego bać, podąży ona za impulsem prawdziwej miłości; kiedy obieca kochać, będzie kochać, a ludzie, wedle słów Chrystusa, nie zdołają rozłączyć tego, co Bóg złączył. Dalecy od postulatu znoszenia małżeństw, chcemy im oddać całą ich czystość, całą ich godność, cały ich splendor. Wtedy nie będzie już kłamstw i perfidii, szczęśliwy ojciec, przyciskając dzieci do swego serca, będzie pewien, że uczucie jego nie zostało zwiedzione, a kiedy pewnego dnia odwdzięczą się one za jego troski, odpowiedzą na jego nadzieje, będzie on mógł powiedzieć z dumą, bez obaw, że ktoś mu zaprzeczy: oto moja krew, oto moje życie.

– Tak, to prawda, aby kobieta była wolna w wyborach swego serca, trzeba jej zapewnić niezależną egzystencję. Ale niestety, liczba ubogich kobiet jest bardzo wysoka, a nawet te, które uchodzą za zamożne nie mają zapewnionej przyszłości. Jak, jakim sposobem, otworzyć nowe możliwości dla wielkiej masy tych nieszczęśnic? Mówiłeś o armii, o magistraturze, o parlamencie – chciałbyś, na przykład, uczynić kobiety żołnierzami, adwokatkami, posłankami?

– Jak możesz tak myśleć? W ramach porządku społecznego, który chcemy ustanowić, kobieta, aby być wolną i szczęśliwą, nie będzie potrzebowała wypaczać swej natury. Kierując się swymi instynktami, swym powołaniem, odnajdzie ona swe przeznaczenie; a my, którzy chcemy zastąpić barbarzyńskie wojny uniwersalnym pokojem, a armie niszczące – armiami pracy, nie będziemy ubierać kobiet w pancerze i zbroje, by kierować je na pole bitwy. Narzędzia zbrodni zostaną zastąpione przez narzędzia produkcji, przez szlachetne dźwignie pracy. Te pokojowe armie będą należeć tak do was, jak i do nas, a laury, które zbierzemy na polu chwały zachwycającego przemysłu nie będą oplakane łzami, ani splamione krwią.

– Tylko jak przezwyciężyć plagę biedy?

– Złączywszy wszystkie ludzkie siły, aby wyciągnąć z żyznej ziemi wszystkie jej produkty, wszystkie jej bogactwa.

– To właśnie są prace ciężkie i bolesne, czy chciałbyś do ich wykonywania przymusić słabą rękę kobiety, czy chciałbyś ją zmusić, skazać ją na plug, na obracanie siekierą i młotem?

– Nie mów, że chcemy zmuszać czy skazywać. Nie używaj takich sformułowań, ponieważ przymus jest czymś, czemu się sprzeciwiamy. Nasza dewiza to przyciąganie, ono musi rządzić światem uczuć tak samo, jak rządzi światem materialnym, to ono, dzięki przynęcie miłości, chwały i przyjemności zdziała to, co dzisiejsze społeczeństwo potrafi uzyskać tylko poprzez przemoc i konieczność. Tak, chcielibyśmy, aby cały świat pracował – zarówno kobiety, jak dzieci i starcy, ale zdolni będziemy uczynić pracę lekką i łatwą, produktywną i atrakcyjną. Dzisiaj praca jest przeklinana dlatego, że jest przymusowa, arbitralna, monotonna, wyizolowana, nieprzyjemna dla tych, którzy ją wykonują z zagrożeniem dla zdrowia i kosztem swoich dni. Lecz kiedy praca będzie zaszczytną, docenianą, kiedy każdy będzie mógł wybierać spośród tysiąca różnych zajęć, spośród eleganckich warsztatów, spośród sprawiających radość ogrodów, łącząc się z grupami pracowników wybranych wedle chęci, rozwijając swe zdolności, podążając za swym powołaniem, och! wtedy praca zmieni się w zabawę i w przyjemność, wtedy lzy rozpaczy zostaną zastąpione przez lzy radości i wdzięczności. Nie myśl, że w harmonii, w tym nowym porządku, który ustanowi ideał naszych pragnień, nie będzie już miejsca na sławę, na nieśmiertelność. Szlachetne ambicje będą w tym porządku błyszczeć w całym swym splendorze. Ludzie okryją się chwałą podbojów, których nie zna historia. Popatrz na te opuszczone pola, na te pustynie, których oko nie jest w stanie objąć, na te stopy nietknięte ręką człowieka. Spójrz na te rzeki, które w swym buntowniczym biegu niszczą miasta i wioski, na te góry, które wypluwają swe straszne lawiny. Obserwuj tę atmosferę, czasem gorącą, czasem mroźną, która przynosi nam dżumę, tyfus, żółtą febrę i cholereę. Otóż, człowiek nauczy się walczyć przeciwko tym pierwiastkom i poskramiać je dzięki społecznej pracy. Pokojowe armie, pełne pasji dla prawdziwej chwały, wyruszą na podbój pustyń Afryki, piasków Tartarii, lodów Syberii. Wniosą one nowe życie w dzikie równiny, w jałowe góry, w zapuszczone rzeki. Złagodzony klimat usłucha geniuszu człowieka. To właśnie wtedy, kiedy powierzchnia całej ziemi pokryje się żyznymi polami, zielonymi łąkami, wspaniałymi pałacami, pomnikami sztuki i przemysłu, kiedy wszystkie elementy stworzenia wniosą swój udział w upiększanie naszego życia, kiedy nigdzie nie znajdzie się już choćby jednego biedaka, jednego nieszczęśnika, tylko wówczas człowiek będzie mógł ogłosić z dumą, że jest panem ziemi, królem stworzenia.

– A kobieta?

– Kobieta będzie dzielić i boje, i laury mężczyzny. Poprzez swój wdzięk, poprzez swój powab, przez panowanie nad swą miłością poprowadzi go do zwycięstw godnych jego geniuszu. To kobiety przygotują nasze sztandary i to one położą liście palmowe na naszych ukoronowanych głowach. Pośród tysiąca różnych zajęć, znajdą one szerokie pole dla rozwoju całej swej aktywności, już przez samą swą obecność dodając urody wszelkim pracom. Wynagrodzenia będą godne wyświadczonych usług. Będą tam królestwa i berła do zdobycia. Niegdyś szlachetny kawaler prosił o rękę swej damy na stercie zwłok rywali; dziś to pieniądze decydują o losie kochanka; w harmonii miłość stanie się nagrodą za wyczyny w pracy. Kiedy kochanek będzie chciał spodobać się swej narzeczonej, pokaże jej swe zdobycze, przeszkody,

które przewyciężył, zło, które zniszczył, dobro, które stworzył. A kobieta, królowa przez swe zasługi, królowa przez swe piękno, wzór poświęcenia, strażniczka honoru i uczciwości zawsze znajdzie berła, które będą jej ofiarowane, tak jak i sama mogła będzie je rozdawać. Oto jest przyszłość kobiety: ofiary w cywilizacji, suwerennej w harmonii.

V

Wspaniały obraz, który rozwijał się przed oczyma młodej dziewczyny, wywarł w jej duszy wrażenie bardziej żywe, niż jej brat mógłby sobie życzyć. Przez długi czas wysilała się by je stłumić; ale kiedy przyrównała aktualną biedę z ideałem pomyślności, który dostrzegala po raz pierwszy, nie była już dłużej panią swych uczuć. Zatrzymała ona swego brata ze łzami w oczach:

– Przyjacielu – rzekła mu – przyszłość, którą przygotowujecie, jest godna geniuszu człowieka i mocy stwórcy. Jestem z wami, z wami sercem i duszą. Nie lekceważ moich usług, nie sądź rezultatów przez pryzmat mych nikłych środków, ale przez entuzjazm, który mnie porusza. Przypomnij sobie, że w czasach Karola VII to kobieta podsycała odwagę w momencie klęski i uratowała kraj, wyganiając dumnych Anglików z naszej świętej ziemi⁶. Nie zapominaj, że nad brzegami Wisły, pod rządami Kazimierza Wielkiego, to młoda kobieta powstrzymała miecz, zawieszony nad synami Izraela⁷. To również młoda kobieta okiełznała charakter Iwana Groźnego i przekształciła najokrutniejszego z tyranów we wzorowego monarchę⁸. Moja dusza również pali się do rzeczy wielkich, do rzeczy pięknych. Wskaż mi drogę, pokaż mi cel. Nie ma takiego poświęcenia, do którego nie byłabym zdolna.

Któż mógłby wyrazić szczęście młodego mężczyzny, słuchającego tak szlachetnego wybuchu. Nagle zapomniał on o wszystkich swych zmartwieniach, o wszystkich troskach. Zapomniał o pogardzie ludzi, którzy go nie słuchali, którzy nie chcieli lub nie mogli go zrozumieć. Z aprobaty swej siostry zaczerpnął on nowe siły, nową energię.

– Znałem twojego ducha, wolnego od uprzedzeń, twoje serce, dostępne dla najbardziej szlachetnych uczuć, i wiedziałem, że pewnego dnia powiększysz zastęp naszych apostołów. Ale nie myśl, że odosobniony wyczyn, że heroiczny uczynek może przyspieszyć dzień naszego triumfu. My nie jesteśmy podobni w niczym do tych dumnych i lekkomyślnych reformatorów, którzy mają potrzebę spiętrzania zgłiszcz na zgłiszczach, wywracania królestw i imperiów po to, by jedne nadużycia zastąpić innymi nadużyciami. Nie chcemy, żeby wierzone nam na słowo, nie chcemy przeprowadzać eksperymentów na całym społeczeństwie. My domagamy się

⁶ Chodzi o Joannę d'Arc (przyp. tłum.).

⁷ Autor ma na myśli Esterkę, która – wedle kronikarza Jana Długosza – była kochanką Kazimierza Wielkiego. To właśnie ona miała przekonać tego władcę do prowadzenia tolerancyjnej polityki wobec Żydów (przyp. tłum.).

⁸ Chodzi prawdopodobnie o Anastazję Romanówną Zacharynę, pierwszą żonę Iwana Groźnego (przyp. tłum.).

ogrodu, kilku akrów ziemi i odrobiny złota, aby założyć falanster, aby utworzyć próbkę szczęśliwego społeczeństwa, założyć przedsiębiorstwo rolnicze i przemysłowe, które naocznie udowodni tym bardziej nieufnym mądrość, moc i sprawiedliwość stwórcy. Berło i wdzięczność świata przypadnie tym, którzy pomogą nam w tym zadaniu.

– A nie spotkaliście człowieka bogatego, który chciałby złączyć swe imię z dziełem, które kosztuje tak niewiele i obiecuje takie cuda?

– Nie... Potężni tego świata, zajęci walkami politycznymi, przestraszeni przez nowatorów, którzy zapowiadają swoje przyjście, boją się ruin i krwi, nie chcą jednak słuchać apostołów, przynoszących im kotwicę zbawienia.

– Co robić, mój bracie? Powinniśmy stracić nadzieję?

– Och, nie! Przeciwnie, musimy podwoić gorliwość i wytrwałość, a otrzymamy, dzięki udziałowi wszystkich to, czego nie możemy osiągnąć dzięki pracy jednego. Chodź ze mną, pokażę ci widowisko, które wzbudzi twój podziw i zaznajomi cię z twoimi obowiązkami.

VI

Nadeszła noc. Wozy przestały krążyć po mieście, ulice opustoszały, handlarze zamykali swoje sklepy; można było napotkać jedynie patrol, czuwający nad bezpieczeństwem stolicy. Jednak blade światło wciąż świeciło się w pewnym domu w oddali, a w jego wnętrzu dało się słyszeć hałasy młota, siekiery i innych narzędzi pracy.

To właśnie tam młody mężczyzna zaprowadził swoją siostrę. W dużym pomieszczeniu, pośrodku ciemnych warsztatów, mężczyźni i kobiety wykonywali swą nieprzyjemną pracę. Czasami nieokreślone dźwięki, wydawane przez nożyce, piły, młoty, topory, heble, świdy, szczypce i pilniki łączyły się w harmonijnie pieśni, które udowodniały, że pracujący zastęp oddaje się swemu smutnemu zadaniu w wesoleści serca. Po mokrych czołach pracowników i pracowników znać było fatygę ciała, ale w ich pogodnych oczach odczytywało się pokój i zadowolenie ducha.

Wkrótce, na dany znak, wszystkie prace ustały. Najgłębsza cisza nastąpiła po hałasach pieśni i pracy, i, jak zaczarowani, ci, którzy chwilę wcześniej, jak nieczule maszyny, wycieńczyli swe ciała, zaczęli mówić jeden po drugim i dali zabłysnąć pełnym blaskiem swej elokwencji i poezji.

Jeden z nich, pozywając bezbożność wieku, przedstawiał w szczegółach atrybuty istoty boskiej, rozwodząc się nad jej rozdzielczą sprawiedliwością i powszechnością jej opatrności. Inny, mówiąc o wierzeniach religijnych, podawał przekonujące dowody na nieśmiertelność duszy. Ten przedstawiał, przez jakie fazy przeszła ludzkość i, przez analogię, wskazywał drogę, którą musi ona przejść w przyszłości. Ów dawał definicję prawdziwej wolności, prawdziwego szczęścia. Młoda dziewczyna, anielskim głosem i z apostołskim przekonaniem ogłaszała, że czas cierpienia dobiegł końca i że wkrótce kobieta podniesie się, da przykład najbardziej

szlachetnych cnót i nada uroku nowemu społeczeństwu. Wreszcie, wszyscy przed rozejściem się zaintonowali hymn ku chwale Boga i ku pamięci kontynuatora Chrystusa.

– Kim są ci dziwni ludzie? – zapytała siostra – Ich dłonie są szerniałe od pracy, a ich duch jest wykształcony, ich czoła od wysiłku pokryte są potem, ale ich dusze wnoszą się aż do nieba. Przykuci jak galernicy do swych niewdzięcznych warsztatów, znają oni przeszłość, oceniają terażniejszość i żyją przyszłością.

– To są pracownicy z naszej szkoły. Swój dzienny zarobek wydają na życie swoje i swej rodziny, lecz ten nocny jest deponowany we wspólnej kasie, w nadziei, że po trochu, dzięki współdziałaniu wszystkich, stworzą razem fundusz, którego nie mogliby zebrać w pojedynkę. Są to prawdziwi męczennicy i apostołowie. Męczennicy, gdyż dzięki wzniosłemu duchowi i rozpalonej duszy, potrafią oni pracować i oczekiwać. Apostołowie, ponieważ gdy tylko znajdą wolną chwilę, chodzą od domu do domu, od warsztatu do warsztatu, ogłaszając boskie prawo i prosząc o obola na pierwszy falanster.

Jakież pióro mogłoby opisać to, co działo się wówczas w duszy młodej dziewczyny! Oddanie pracowników zainspirowało ją do najbardziej szczodrych działań. Zbadala ona swe środki, przekalkulowała swe siły; przyszłość objawiła się jej w najweselszych kolorach. Która kobieta nie chciałaby jej pomóc w tak wzniosłym zadaniu! Który mężczyzna pozostanie głuchym na jej głos, które serce nie wesprze tych wysiłków, drżąc od najbardziej przychylnych emocji! Ona zrozumiała swą misję i swą siłę, ona zapragnęła stać się pierwszą spośród wybranych.

Widzę ją przy pracy.

Niebawem nauczycie się czcić jej imię.

CYTOWANIE: Czyński, Jan. 2018. „Przyszłość kobiet” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 17-29.

DOI: 10.14746/prt.2018.3.1

AUTHOR: Jan Czyński

TITLE: The Future of Women

ABSTRACT: This is the first Polish translation of Jan Czyński's 1841 brochure, *Avenir des femmes*, an important text that was re-published three times in France and also translated into Spanish before the end of the 19th century. Czyński, an ardent Polish supporter of Charles Fourier's ideas, reflected on the contemporary situation of women and how to improve it. The organization of labor into phalansteries was his first and foremost solution to the then existing flaws in society.

KEYWORDS: Charles Fourier, Jan Czyński, phalanstery, the women question, the 19th century

“THE PURE TEACHINGS OF JESUS”: ON THE CHRISTIAN LANGUAGE OF WILHELM WEITLING’S COMMUNISM

ANTON JANSSON

Abstract: The relation between communism and religion is a complex and contested question. In this article I will engage with this question concerning one specific thinker, namely Wilhelm Weitling (1808-1871). Weitling researchers have interpreted religion differently and have seen it as everything from the foundation of all his thought, to a negligible addition to a basically secular theory. In this article I argue that Weitling’s work needs to be understood as expressing a Christian political language, in the sense suggested by the intellectual historian J. G. A. Pocock. Departing from this, this article seeks to unpack the Christian political language of Wilhelm Weitling and to sort out how it is expressed in his three main works.

Key words: Wilhelm Weitling, communism, history of political thought, Christian socialism, political language.

Introduction

What is the relation between communism and religion? This is a multifaceted question, not least since religion is a complex concept, and both friends and foes of communism have found very differing forms of answers to this question. On the one hand, communism has certainly, both in theory and in practice, been starkly anti-religious – Karl Marx was an outspoken atheist, and many 20th century communist regimes inhibited institutional and organized religion. But on the other hand, it is a very common trope to accuse communism of actually being religious, so to speak, in disguise, owing for instance to alleged dogmatism and utopianism; as Fredric Jameson has put it, this is “one of the principal arguments of the anti-Communist arsenal” (Jameson 1974, 117).

This article will engage with this question in regard to one specific thinker, namely the German utopian communist Wilhelm Weitling (1808-1871). As the leading Weitling scholar Waltraud Seidel-Höppner has pointed out, maybe the most complex and contested question in Weitling reception and research is “the relation between communist theory and religion” (Seidel-Höppner 2014, 677).¹ While religion seems to have meant different things in the existing research, Weitling has been depicted as everything from very religious to basically secular, and his writings have been interpreted both as a kind of religious gospel, and as an actually atheist and anti-clerical work.

In this essay, I suggest my own perspective on this complex question: I argue that Weitling’s work needs to be understood as expressing a Christian political language, in the sense suggested by the intellectual historian J. G. A. Pocock. Interpreting Weitling along this perspective from the history of political thought will allow us to avoid discussing his personal conviction or answering the question of whether he was *really* religious or *really* secular.

The purpose of this article, then, is to contribute to the discussion of how best to understand religion in the work of Wilhelm Weitling. I will present the case that it is to be understood as a political language and unpack the different dimensions of this Christian political language in Weitling’s three main political works. The focus is on the Christian language of Weitling, but since I will treat the theory in all his main work, the article will automatically also contain a brief introduction to his political thought in general, which has been surprisingly little discussed outside of German scholarship. Most importantly for me, it has not been scrutinized with perspectives stemming from intellectual history, or from the history of political thought.

¹ In the words of historian of socialism Sebastian Prüfer, there is a “clear disagreement within the research” (Prüfer, 2002, p. 276). All translations from German into English, both of secondary literature and of Weitling’s texts, are my own. I have striven to translate as literally as possible.

Wilhelm Weitling – a religious or secular thinker?

Wilhelm Weitling (1808-1871) was in the late 1830s and the early 1840s a leading figure in the nascent German labor movement. Like many German radicals, he resided in Paris in the 1830s, and here he became one of the leading figures in the communist organization *Bund der Gerechten* (English: League of the Just). This was an expatriate German organization, which however had connections and cooperation with French radicals in Paris. For this organization Weitling wrote a manifesto or program, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (English: Humanity as it is and as it should be).

Weitling was originally a tailor from Prussian Magdeburg, the son of a maid and a French army officer who disappeared in Napoleon's Russian campaign. Weitling had little formal education and had travelled around central Europe as a journeyman tailor. In the early 1840s, he was active in Switzerland, where he published communist journals² and wrote two further books, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (English: Guarantees of harmony and freedom) and *Das Evangelium des armen Sünders* (English: The poor sinner's gospel). He was here also prosecuted for (among other things) blasphemy and incitement to rebellion and was given a six-month prison sentence. After the mid-1840s, Weitling was marginalized within the German-speaking labor movement. In 1846 he moved to America and stayed there for most of the remainder of his life.

Possibly the most salient and contested area in the scholarship on Wilhelm Weitling and his communist political thought has been religion, broadly spoken. Exactly what religion has meant for researchers has differed, and religion has been interpreted variedly as being just an unimportant and unnecessary addition, or as being the foundation for his theory, or even for his life.

More Marxist-leaning accounts of Weitling, especially those written under the GDR, have tended to claim that religion was not an important part of Weitling's life and theory. In a teleological framework conditioned by what was perceived as correct socialist theory (Marxism), references to religion were interpreted as a "regression" (Kaufhold 1955, xxxii), a "relapse" into something "primitive" (Mühlestein 1948, 118), or an "expression of a fatal error" (Hundt, 1993, 159). They were only an insincere concession to the working classes and so a sign of "ignorance and incapacity" (Seidel-Höppner 1961, 161). Waltraud Seidel-Höppner, by far the most prominent Weitling scholar, has since published a lot more on Weitling, and has also qualified her discussions of religion. In two later works, she has fruitfully analyzed it by placing Weitling carefully in the context of religious debates of his time and has, for instance,

² From 1841 *Der Hülfesruf der deutschen Jugend*, which later morphed into *Die Junge Generation*, published in 1842-43. These were printed in around a thousand copies and disseminated throughout Western and Central Europe (Seidel-Höppner 2014, 233-248). They have been re-published by Werner Kowalski (Weitling 1973).

related him to the left Hegelians Ludwig Feuerbach and David Friedrich Strauss. Still, Seidel-Höppner sees Weitling's interpretation of Christianity as "thoroughly secular" (Seidel-Höppner 1989, 52), or as a secularization of all Christian teachings (Seidel-Höppner 2014, 754-756). Werner Kowalski, a scholar of the 19th century German labor movement, claims that Weitling's theory could simply not be based in religion, as it was born in the specific class struggles of his day (Kowalski 1973, xxiv). From these perspectives, religion has been seen as a negligible addition to a basically secular theory.

On the other hand, there are those who take religion very seriously, see Weitling as a very religious man, and give importance to this in interpreting his texts. The prime example is the only English-language biography of Weitling, Carl Wittke's *The Utopian Communist*. Wittke claims that Weitling had a yearning for the "balsam of religion", and that "inwardly he was motivated by a deep-seated religious sentiment" (Wittke 1950, 108, 29). Wittke connects this supposed inner religiosity with an ethical or moral foundation for Weitling's communism (Wittke 1950, vi, 25). The connection between religion and ethics is also made in the work of Ellen Drünert, who discusses a "religious-ethical motivation" as the foundation for Weitling's work (Drünert 1979). The religious aspects in Weitling have also been seen as his being, in a sense, a mystic (Droz 1972, 425), or someone who deified himself as a new Messiah (Barnikol 1929).

Aside from works on Weitling which do not give religion any prominent role (e.g. Knatz 1984, Haefelin 1986, Marsiske 1990), the research thus has tended to understand Weitling as either a basically secular or a basically religious thinker. I would argue that this is a problematic dichotomization, and will suggest that trying to answer the question of whether or not he was really religious is not the best way to understand his political thought in a historical context.

Pocock and political languages

To resolve this apparent opposition regarding whether Weitling was religious or secular, and to answer the question of how best to understand religion in relation to Weitling, in this article I turn to the intellectual historian J. G. A. Pocock's considerations on how to do historiography of political thought, and more specifically to his presentation of political languages. Pocock is, together with Quentin Skinner, the leading scholar of what has come to be known as the Cambridge School of intellectual history, whose contextualism dominates the international field of intellectual history, especially the history of political thought (Whatmore 2016).

In one of Pocock's earlier methodological inquiries he claims that: "Any stable and articulate society possesses concepts with which to discuss its political affairs, and associates these to form groups or languages" (Pocock 2009b, 14). A language is in this version an association of concepts, but can be defined slightly differently; in another text Pocock writes

about political language as “a way of speaking and writing which is recognizable, internally consistent, capable of being ‘learned’, and sufficiently distinct from others like it” (Pocock 2009c, 77). The task of the historian, then, in order to understand past political thought, is not to try to find out what the individual author privately really thought, but rather what modes of criticizing and defending the legitimacy of political behavior and the political system there existed in a given society, and to sort out and analyze these languages (Pocock 2009b, 16).

There are many examples of what Pocock calls languages, recognizable and consistent ways of speaking and writing about politics, or sets of principles and concepts. These can be on grander and smaller scales. Pocock himself mentions, for instance, languages of medieval scholasticism, classical republicanism, and commonwealth radicalism (Pocock 2009a). I will here discuss what I quite broadly term a Christian political language. A Christian language, including references to the Bible, to central theological concepts, figures and metaphors, I claim, is definitely a recognizable and consistent way of speaking and writing. It is a complex of concepts and principles by which political (and other) affairs may be discussed. What I will set out to do is to flesh out this assumption, by showing what this means in practice, and in the works of one thinker.

For the remainder of this article, I will discuss how the Christian language is manifested in Weitling’s three main political works, produced in the later 1830s and the early 1840s, when he was a leading figure of the early movement of German communism. In doing this, I will also touch upon the question of additional and competing languages in Weitling’s work. In a concluding part I will discuss and contextualize Weitling’s language somewhat by pointing to similar and dissimilar languages of his time.

A manifesto on neighborly love: *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*

The communist manifesto of 1848, Marx’ and Engels’ *Manifest der kommunistischen Partei*, was a text commissioned by the League of Communists (Brandenburg 1977). This was, however, not the first communist manifesto. Ten years earlier, the former incarnation of the organization, the *Bund der Gerechten*, had recently been formed and was requesting a programmatic text which could set out in more detail its principles and goals, not least about community of property and how this could be reached. Wilhelm Weitling was deemed to be the most competent candidate for composing such a manifesto, and the result was the 1838 *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (henceforth: *Menschheit*) (Marsiske 1984, Seidel-Höppner 2014, 94-112). It includes a description of the unjust society as it is, and an exhortation to rise up against it and create a new one. Weitling presents a set of political

principles, and sketches a new coming communist society where labor and the fruits of labor will be shared justly between all members of society.

Menschheit opens with a Bible quotation, a free rendering of Matthew 9:36-37, where Jesus spoke to his disciples and said that the harvest is plentiful but the workers are few. The harvest in this version is humanity, which according to Weitling is ripe for entering into a perfect state. The workers need to put fear and cowardice aside and gather for the harvesting, for the introduction of a new society. Weitling goes on saying that “neighborly love is our sickle, and the truly godly law: love God above all and your neighbor like yourself, is the steel on which we sharpen it” (Weitling 1971b, 142).

Weitling thus chooses to start out this manifesto with a familiar biblical language: a Bible quote and his own explanatory expansion of the metaphor. This is not the only Bible quote which pops up in the work. The usage of the Bible is not systematic, as we will see that it is in a later work, but relatively frequent. For instance, Matthew 20:25-27 is quoted, wherein Jesus proclaims that whoever wants to be great must be a servant. This is used in relation to how Weitling says that Christianity was in a sense destroyed after the Constantinian shift, when Christianity became state religion of the Roman Empire. He claims that it was then kidnapped by the wealthy and powerful, who were not ready to be servants to all their brothers, but rather became oppressors (Weitling 1971b, 152).

It is no coincidence that it is precisely neighborly love (*Nächstenliebe*) which is (both!) the sickle and the sharpening steel in Weitling’s metaphor referred above, because this Christian command is recurrent in the book, and is one of the prime examples of Weitling’s propagation of communism with a Christian language. Neighborly love, it is said at the end of the first rallying chapter of *Menschheit*, is the “touchstone on which you can acknowledge the genuineness” of your fellow human beings and of their political standpoints (Weitling 1971b, 153).

At the beginning of the second chapter, Weitling presents a set of basic principles for the future felicity of humanity. The number of principles, ten, certainly rings familiar from the commandments of the Old Testament Decalogue, and they are presented as based on the teachings of Christ, Christian love, and the law of nature (Weitling 1971b, 154). These include the unification of humanity in a family federation (*Familienbund*), equal distribution of both work and goods, and the abolition of inheritance and private property, as well as equal upbringing and education regardless of gender. “These principles can be summed up in a few words; they mean: love your neighbor as yourself” (Weitling 1971b, 154). These last words are recognizable from the teachings of Jesus in the gospels, there presented as the greatest commandment (e.g. Mark 12:31). As neighborly love is presented here and elsewhere in the book, it must be interpreted as a kind of principle of equality, universality, and the inclusion of everyone on the same terms.

Around the presentation of the ten principles, there is also a palette of other Christian concepts with which Weitling paints his message: to stand up for your fellow human beings is expressed as “holy”; for the sake of the just society, you need to have belief and faith (*Glauben und Vertrauen*), and Weitling here quotes John 20:29 (without explicitly citing it) and says that blessed are those who believe without seeing (Weitling 1971b, 154-155).

Neighborly love returns as a theme towards the very end of the work, when Weitling moves from a more descriptive account of humanity “as it should be”, i.e. the organization of the future communist society, to more grandiloquent motivational preaching about the imminent restructuring of society. On what grounds may we have hope for the introduction of a future paradisiacal order, Weitling asks, and he answers himself “Through wisdom, courage and love of our neighbor” (Weitling 1971b, 174). This love is lacking among the enemies, he says, but is the principle by which the struggle for a new just society will be fought.

Love of one’s neighbor is also there in the very last sentence of the book, and this can be read as a sort of connection to the introduction. As mentioned, Weitling at the outset calls for workers to fulfill the promise of a perfected society; humanity is ripe for “perfection on earth” (*irdischen Vollkommenheit*). Coming perfection is also the note on which the book ends, but here it is served in an even more eschatological language.

Poor deceived but good-natured people!—Keep sleeping until you are awakened by the trumpets and the tocsin call to the last judgment. Then sweep them away, the men of Wittenberg and of Rome, who speak for throne and money bags and scorn your bareness. Then unity will plant the banner of neighborly love in your districts, your youths will fly with it to the world’s end and the world will transform into a garden and humanity into a family (Weitling 1971b, 177).

Here, there are clear echoes of the Book of Revelation, with the words about last judgment and trumpet calls. The reference to the “men of Wittenberg and Rome” should be seen in relation to a preceding discussion about the Reformation. At that time, Weitling wrote, a total transformation into a happy state was within reach with the radical reformers, such as Thomas Münzer and John of Leiden. The radical wing of the Reformation, according to Weitling, presented the poor people with a flash of light, with a hint of an earthly paradise founded on the realization of the true teachings of the gospels. But since this version of the Reformation failed, the world turned dark again, and only a “faint beam of light of the gospel” (*matter Strahl des Evangeliums*) remained (Weitling 1971b, 177).

It is a common dimension of Weitling’s communist propaganda that the world stands before an imminent transformation, which will fulfill the promises of Christianity. It returns in the form of Messianism, and in the form of Weitling’s interpretation of the Kingdom of God (or Heaven), which we will return to below.

A great turn in human history: Garantien der Harmonie und Freiheit

As Pocock rightly points out, many political languages may coexist not only in one society, but within the works of one thinker; yes, even in one text (Pocock 2009a). One instance of this is in Wilhelm Weitling's most comprehensive work *Garantien der Harmonie und Freiheit* (henceforth: *Garantien*).³ In this book, first published in 1842, Weitling's communist conviction and analysis is dressed in what we may term a language of conjectural history. Conjectural history has mainly been connected to the Scottish Enlightenment, but is in a broader sense also present in 18th (and 19th) century thinkers on the continent, such as Rousseau, Condorcet, and Herder. Conjectural history is a way of telling the origins of social and political organization through a historical and naturalistic account in which humanity passes through different stages. It often lays emphasis on the earliest phases of human history, where no records exist, and tries to provide plausible narratives of what could or must have happened in order for humanity to develop language, religion, authority, etc. Not seldom is it used to criticize the existing order (Palmeri 2008, 2016).

So, Weitling here tries to uncover the inequalities of his own time by recounting how they were created, starting in a natural condition, stressing the origin of property, which fills an important role as it is claimed to be the basic cause for wars, slavery etc. He ends this with a discussion of religion and ethics, where he presents a communist anti-clericalism, criticizing priests for supporting injustice and oppression (Weitling 1974).

If *Das Evangelium des armen Sünders*, which we will come back to, is the work in which Weitling most delves into the resource of the Christian language, *Garantien* is the one with the least presence of it. After the conjectural history account of humanity, there follows Weitling's positive presentation of society as it should be, and this is descriptive and quite detailed in its portraying of how society will be organized in communism, with accounts of elections, governance and the allocation of work and goods. This may be read as a deepened version of what was presented in *Menschheit*.⁴

Weitling also here discusses religion in quite general terms, in relation to its role in history as it had been up to his own day, and also how it should be in communism. Religion had too often been a tool for oppressors promising eternal life if one only behaved according to certain ethical norms and accepted one's poverty in this world (Weitling 1974, 114ff). To avoid misuse

³ This book was written by Weitling during his years in Switzerland, and preparatory texts were published in his journals. This work was not a programmatic text commissioned by *Bund der Gerechten* in the same way as *Menschheit*, but many members anticipated it and had helped finance it by advance payments. During this time, Weitling had many discussions with the more national-republican radical organization *Junges Deutschland*, and in *Garantien* he deepened his theory of communism (which had now been even more firmly established as a term). The book was a success, translated into a few other European languages and hailed throughout Europe, including by Karl Marx (Seidel-Höppner, 2014, 297-517).

⁴ For a comparison between his first and second works, see for instance Seidel-Höppner (2014, 301-309).

of religion, and to avoid religious conflict, religion would be separated from state life in the future. In schools a very general religious education would be taught, distinct from any denomination, and while religion would certainly be tolerated, there would be no full-time priests, and any religious community would have to support themselves (Weitling 1974, 259-263).

These discussions are however not argued with a very specific Christian language, but are devoid of references to the Bible, usage of Christian concepts and symbols, or references to Christian tradition. The main application of a Christian language in *Garantien* is instead another version of the trope of coming perfection, namely the promise of a Messiah, a coming leader, liberator or savior. Weitling here writes about the revolutionary upheavals in Leipzig in 1830 and claims that they failed because of the lack of leadership, of a revolutionary leader of the rebelling crowd, which instead was deceived into continuing to be governed by the existing government (Weitling 1974, 272ff). But he adds that there will soon come a time when there will be such a leader directing the people in such situations.

Now we stand on the eve of important events, the most important that earth has ever seen. A new Messiah will come, to implement the teachings of the first one. He will demolish the rotten construction of the old societal order, lead the fountains of tears into the sea of oblivion and transform the earth into a paradise (Weitling 1974, 275).

This Messiah will despise the “allurement of Mammon,” open his heart and be one of the people, abstaining from personal gain or wealth, and fight until the power is in the hand of everyone (Weitling 1974, 275). This messianic outburst has been interpreted as if Weitling meant himself (Barnikol 1929, Joho 1958). This may be so, but it is not self-evident; for instance, Weitling writes that the Messiah will descend from wealthy circumstances, which was hardly how he would describe himself. However, whether he had himself or any other specific person in mind or intended this to be interpreted more metaphorically is of lesser importance; the point is that such a Messianism is put together with the revolutionary movements of its time, and how the revolutionary hope of a “great turn in human history” is coupled with the Messianic tradition (Joho 1958, 65).

Kingdom and community: *Das Evangelium des armen Sünders*

The title of Weitling’s third book in itself communicates that it is the work in which the Christian language is most central: *Das Evangelium des armen Sünders*, (henceforth: *Evangelium*). It is presented as a gospel, a work containing “good news” to the world’s poor sinners: the destitute, poor and outcast, among whom Weitling here counts himself (Weitling 1971a, 8, 14). The purpose of this work, published in its complete version in 1846, was to show how

Christianity and communism were not in conflict, but rather in harmony with one another, as the “pure teachings of Jesus” (Weitling 1971a, 61) were teachings about a coming just society without private property.

At the same time as *Evangelium* was propagation for communism with a Christian language, and thus in a sense propaganda for Christianity, it was also highly critical of Christianity as it existed in Weitling’s own time. The author himself admitted elsewhere that this was a very instrumental work, using Christianity as a means of propagating communism, and to expose the hypocrite priests and Christian aristocrats of his time (Weitling 1977, 41).

So, *Evangelium* is a work drenched in Christian language and biblical references. But it is also in a sense attacking Christianity, and the author does not shy away from disregarding much of Christian dogma. Weitling denies the divinity of Jesus Christ and says that for him it would not even matter if Jesus had not existed at all; the message is the important thing (Weitling 1971a, 21, 31-37). He claims that the Bible is wholly human, as well as being a messy and disorderly work which is full of peculiarities and falsity (Weitling 1971a, 18-22). His interpretation of the Holy Spirit is metaphorical, and more or less equated with human reason (Weitling 1971a, 79-84).

Generally, what Weitling performs in *Evangelium* may be termed a communist exegesis of the New Testament, mainly of the four gospels. He interprets and explains the Bible text, carefully supporting his arguments with Bible verses. I will give a few examples of this first, and then look closer at the specific trope of the first Christian congregations, and at one specific theological concept: the Kingdom of God.

The exegesis, as mentioned, is focused on Jesus. The longest chapter is titled “The Pure Teachings of Jesus” (*Die Reine Lehre Jesu*), in which Weitling seeks to explain, beyond the occasional peculiarities and apparent contradictions of the New Testament, what the principle in Jesus’ message was. After this follows a chapter on Jesus’ actions, which, according to Weitling, he made on principle to back up his teachings (they were “*prinzipielle Handlungen*”) (Weitling 1971a, 100).

And what Weitling speaks about when he speaks about Jesus is often money and property. A long section is devoted to the abolition of private property and the introduction of community of property. Community of property (*Gütergemeinschaft*) was *the* central principle for the *Bund der Gerechten* and can even be said to be a kind of designation for Weitling’s utopian communist society (Marsiske 1984). This is an “indispensable” (*unentbehrlich*) principle of the teachings of Jesus, according to Weitling (Weitling 1971a, 64). If you take away this principle, a lot of the sayings of Jesus just do not make sense. This is the case for instance with Luke 14:33, where Jesus says that in order to be a disciple, you have to give up everything you have. The famous saying about the camel and the eye of a needle, where Jesus tells a rich man to sell everything he owns, is also mentioned (Luke 18:22-25) (Weitling 1971a, 64ff).

Weitling goes on to speak about the abolition of inheritance, and the abolition of money. After declaring how destructive money is, since it keeps the poor worker from taking part in society, Weitling admits that Jesus did not positively and explicitly say exactly that money was to be abolished, but that this principle can be extracted from his teaching. This is because Jesus encouraged his followers to give away money, said not to collect treasures on this earth (Matt 6:19), and proclaimed that no one can serve both God and Mammon (Matt 6:24) (Weitling 1971a, 67ff).

Further on, Weitling points out that Jesus did not have respect for property at all. Did he not preach that if someone took your shirt, you should also give him your cloak (Weitling 1971a, 91ff)? And when Weitling discusses Jesus' actions, he focuses on what he calls "Jesus' attacks on property" (Weitling 1971b, 100ff). With many references to specific Bible verses, mainly from the synoptic gospels, Weitling retells the stories about how Jesus and the disciples plucked grain on the Sabbath, how Jesus sent a herd of pigs into a lake so they drowned, and how Jesus drove out those who did business in the temple court. Weitling's conclusion is that the society of his own time is not Christian at all, because in the society as it is property is respected enormously and the smallest assault on the property of the rich is harshly punished. But in reality, the poor are so much more stolen from. This is no system for justice, for morality, for virtue, Weitling says. "And when will this end? When we follow Jesus." (Weitling 1971a, 101).

Connected to the discussion on the centrality of community of property in the teachings of Jesus is also another trope throughout the history of Christianity, specifically in the history of radical Christian movements: that of taking as example the first Christian congregations, especially how they lived in community and owned everything jointly (Leutzsch 1994). This is normally based on a few verses from the Acts of the Apostles, to which Weitling also refers (Acts 2:44-45, 4:32-34, 5:1-3). Weitling interprets this in line with how he discussed community of property elsewhere: property which someone held for himself could be considered as stolen from the public or common belongings (Weitling 1971a, 65). In this case, as in many other cases, there are less developed versions of the same argument in the earlier *Menschheit* (Weitling 1971b, 152).

Noticeable in *Evangelium* is the frequent application and discussion of the concept of the Kingdom of God. The Kingdom of God, or the synonym Kingdom of Heaven, is frequent in the New Testament, not least in the teachings of Jesus. It is at its core an ambiguous or contested concept and has been interpreted variedly throughout the history of Christianity (Caragounis 1992). To enter into the Kingdom may be equated with being granted eternal life in an other-worldly heaven, but the Kingdom can also be regarded as something immanent, in this world, either as a quality within the human being, as a religious bond between Christians, or as an actual kingdom in the sense of a political-social order. It is often related to eschatology,

or to an occasion when something more perfect will arrive in one sense or another. This is not least so in Weitling's time; as Marion Dittmer has pointed out in a work on 19th-century German theology, the concept of the Kingdom was strongly about an expected coming salvation (*das zu erwartende Heil*) (Dittmer 2014, 13).

Just as Weitling has used references to the last judgment and the Messiah above, here he generously applies the concept of the Kingdom to point to an imminent salvation or transformation of the world. Weitling clearly wants to formulate the Kingdom as something which is not in a distant *Jenseits*, but something which is promised and will be instigated in this world. In a gospel-like formulation he writes:

Repent! Improve, unite: the promised Messiah is coming! The Kingdom of Heaven, the best Kingdom on earth, the most felicitous condition of society, the victory of the poor and the oppressed, the defeat of the rich and the oppressors is near! (Weitling 1971a, 61)

He bases this on a few Bible verses and claims that this was the message of both John the Baptist and Jesus Christ. This underlining of how the Kingdom of Heaven (*Himmelreich*) must be understood as nothing else than the best possible condition on earth is repeated (Weitling 1971a, 89, 114). Weitling also stresses that Jesus' message included a call for action; the poor sinners could not just wait for the Kingdom to arrive without active engagement. We must have the courage to found this Kingdom, Weitling says, and the Kingdom will arrive when we listen to Christ and live up to his commands. Weitling here returns to the metaphor from *Menschheit* of ripe fields to be harvested, and calls everyone to be ready for sacrifices for the Kingdom (Weitling 1971a, 89-90).

The Kingdom thus more or less equals community of property, or communism, which is what was promised by Jesus Christ in his preaching, although he had to hide it in parables and metaphors, since it was a dangerously revolutionary message (Weitling 1971a, 48). And connected to the active creation of the Kingdom by the oppressed is a call to arms. Weitling is a revolutionary, and he supports this too with a Christian biblical language. For did not Jesus say that he came with a sword (Matt 10:34) and that he came to bring fire to the earth (Luke 12:49) (Weitling 1971a, 97)? This is yet another point which was there already in *Menschheit* (Weitling 1971b, 156) and is fleshed out somewhat in *Evangelium*.

Concluding discussion

As mentioned, the historian Werner Kowalski claimed that Weitling's communism could not be based in religion (as "non-marxist" biographers had claimed), because the foundation of communism lay in the class antagonism of the capitalist society of Weitling's time (Kowalski

1973, xxiv). This is a rather strange, and unnecessary, dichotomy; it is clear that both aspects are there. Weitling treats the big issues and catchwords of the revolutionary-era Europe of his time from the perspective of the exploited and excluded: justice, liberty and equality, revolution, the emancipation of women, and above all the central question of property. And he does so – not exclusively, but prominently – with a language which is based in Christianity, in the Bible, and in the Christian theological and historical tradition. For Weitling this included references to the preaching of Jesus about property and neighborly love; to the life of the first Christian congregations living in community; and to Christian conceptualizations of an imminent revolutionary transformation of the world as it is, such as an immanent interpretation of the Kingdom. This association of figures, metaphors and concepts definitely makes what Pocock called a recognizable political language with which it is possible to discuss the political affairs of a society (Pocock, 2009b, 2009c).

Weitling was evidently and strongly anti-clerical, he claimed that he was not much of a church-goer, and what he expressed about Christianity was often very undogmatic. But he himself underlined at different times in his life that he was a Christian. Although some people already in his time, for instance Heinrich Heine, considered him to be an atheist, Weitling did not want to be called either that or a deist (Seidel-Höppner 2014, 693, 708, 758). This is however not the important point. It is possible to speculate a lot about whether Weitling was, so to speak, a true believer or not; historian Wolfgang Schieder for instance claimed that in the 1830s he was, and later he was not (Schieder 1963, 263-279). But it is hard to determine and value the authenticity of someone's private belief. And, even if we could, it would not necessarily give the best and most interesting historical answer to how we are to understand religion in his texts. The meaning and power of the political language do not come from the inner regions of the author, but from the social, political, and discursive contexts where it is uttered. A way of discussing religion that stresses inner belief as motivation frames religion as something separate and unique, rather than as the social phenomenon it is. In the history of political thought, there is no reason why a political language of Christianity should be valued differently from other languages.

Compared with the much more famous communist theoretician Karl Marx, who was a younger contemporary of Weitling, the Christian language of the latter stands out. This invites the analysis of Weitling's Christian political language in a wider context, including how typical or untypical he was, and his similarities with other political authors.

First, there are both diachronic and synchronic aspects of Weitling's usage of the Christian political language. There is reason to claim that there is a deeper diachronic "tradition of discourse" (Pocock 2009b, 18) of a radical or revolutionary Christianity. In an older text on Weitling, Charlotte von Reichenau draws parallels between Weitling and earlier radical thinkers and movements from the medieval and early modern era such as Joachim of Fiore, the

Waldensians, the Taborites, and Thomas Münzer, who all used biblical and theological argumentation to advance radical politics (Reichenau 1925). In her work this is rather sweeping, but a deeper and more detailed investigation into this tradition of discourse would be possible and could reveal more about Weitling's language in historical perspective.

Furthermore, while Weitling refers to historical figures such as Thomas Münzer as forerunners, this is not only a deeper diachronic discursive tradition, but one which was very much alive during his own time. He is not original here. In the French context where Weitling was active there were variations of religious and biblical themes by radical and communist thinkers that inspired Weitling, such as Saint-Simon, Charles Fourier, Felicité de Lammenais, and (later) Étienne Cabet. In the revolutionary era the Jesus figure played a role in France; there was, as it has been expressed by one researcher, a "Christ of the barricades" between 1789 and 1848 (Bowman 1987).

But looking at it synchronically, not only radicals applied a Christian language. Rather, one of the most salient "modes of criticizing and defending the legitimacy" (Pocock 2009b, 16) of the political system was Christianity, and this is not least true for the German-speaking Europe of the first half of the 19th century. That Weitling polemically underlined that the Kingdom is on this earth speaks of course to the fact that there were others in his own time who were of another opinion. For conservatives, the concept of the Kingdom could work as an argument *against* radical politics. The Kingdom then would be something which was to arrive only at the end of history, society within the limits of history could therefore not be perfected, and radical politics consequently would be futile. This is the case for instance with the contemporary Prussian conservative Friedrich Julius Stahl, who also underlined the sinfulness and incompleteness of humanity in order to argue for the need of a strong hierarchical order in this world (Stahl 1845). The radical or left Hegelians could of course be understood as attacking the Christian establishment of their time, and as advancing a materialist position against it, and there are similarities between their influential theories about Christianity and Weitling's.⁵ But the strongly biblically and theologically grounded way of reasoning that David Friedrich Strauss and Ludwig Feuerbach advance cannot in any reasonable way be said to be devoid of a Christian political language. As has been pointed out in intellectual-historical studies of the 1830s discussing these thinkers, this was an era of very strong political-theological discourse (Massey 1983, Breckman 1999, Stewart 2011).

⁵ For more on this, see Waltraud Seidel-Höppner's analysis of similarities and differences between the young Hegelians and Weitling (Seidel-Höppner 2014, 714-734). For more about Feuerbach's influence among radicals at the time, see Caldwell (2009).

So, it is rather Marx and Engels – who also criticized other left Hegelians for being too religious⁶ – who are atypical and are creating a slightly new political language for communism, in breaking with the very established and traditional mode of political criticism provided by the Christian tradition. It has been pointed out that it is rather towards the end of the 1840s that a Christian-based communism falls out of favor in the European communist networks (Stedman Jones 2016, 214). In the shift that occurred in communist circles, Weitling was not in the forefront, and while he continued to be read among workers – at least for a while until about the 1860s, possibly more than Marx (Hölscher 1989, 286, Prüfer 2002, 277ff.) – after the 1840s Weitling disappeared from the leading circles of organization and theorizing of European communism. But at the time of his peak in the European communist movement he used a conceptual language which was a recognizable and established way to communicate political discourse, including for radicals.

It is difficult to claim that Weitling was “thoroughly secular” (Seidel-Höppner 1989, 52), seeing how deeply Christian his texts are. He was undogmatic and anti-clerical, yes, but not secular in the sense of being devoid of religion or separated from religion. But it may also be problematic to label him “religious”, as this often connotes a strong inner conviction and piety. This is even more the case if religion is taken as irrational or mystic, as it has tended to be in some research (Schieder 1963, 221). But Weitling’s texts are examples of the powerful political language, in the Pocockian sense, of Christianity. And given that Christianity has provided a resourceful political language throughout history, and was not least potent in Weitling’s time, his application of a Christian language must rather be seen as natural and reasonable.

⁶ In *Die deutsche Ideologie*, written in the mid-1840s (although published much later), they claimed that the critique of their time was deeply characterized by religion (Marx and Engels 1958, e.g. 19). Marx elsewhere famously claimed that “the criticism of religion has been essentially completed,” but this should not be interpreted as a remnant of times past, but rather as a performative statement: a way of stating his position about which direction he wants the theorizing to take right there. (Marx 1956, 378).

References:

- Barnikol, Ernst. 1929. *Weitling der Gefangene und seine "Gerechtigkeit": eine kritische Untersuchung über Werk und Wesen des frühsozialistischen Messias*. Kiel: Muhlau Verlag.
- Bowman, Frank Paul. 1987. *Le Christ des barricades, 1789-1848*. Paris: Cerf.
- Brandenburg, Alexander. 1977. *Theoriebildungsprozesse in der deutschen Arbeiterbewegung 1835-1850, Texte zur Arbeiterbewegung*. Hannover: SOAK Verlag.
- Breckman, Warren. 1999. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caldwell, Peter C. 2009. *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. New York: Palgrave Macmillan.
- Caragounis, Chrys C. 1992. "Kingdom of God/Kingdom of Heaven." In *Dictionary of Jesus and the Gospels*, edited by Joel B. Green, Scot McKnight and I. Howard Marshall, 417-430. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Dittmer, Marion. 2014. *Reich Gottes: Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter.
- Droz, Jacques. 1972. *Histoire générale du socialisme. Tome 1: Des origines à 1875*. Paris: Presses universitaires de France.
- Drünert, Ellen. 1979. "Die religiös-ethische Motivation des Kommunismus bei Wilhelm Weitling: Versuch einer Analyse." PhD Diss., Pädagogische Hochschule Rheinland.
- Haefelin, Jürg. 1986. *Wilhelm Weitling: Biographie und Theorie: der Zürcher Kommunistenprozess von 1843*. Bern: Lang.
- Hundt, Martin. 1993. *Geschichte des Bundes der Kommunisten 1836-1852*. Frankfurt am Main: Lang.
- Hölscher, Lucian. 1989. *Weltgericht oder Revolution: protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jameson, Fredric. 1974. *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Joho, Wolfgang. 1958. *Traum von der Gerechtigkeit: die Lebensgeschichte des Handwerksgehilfen, Rebellen und Propheten Wilhelm Weitling*. Berlin: Verlag Neues Leben.
- Kaufhold, Bernhard. 1955. "Einleitung." In *Garantien der Harmonie und Freiheit*, by Wilhelm Weitling, vii-xlvi. Berlin: Akademie-Verlag.
- Knatz, Lothar. 1984. *Utopie und Wissenschaft im frühen deutschen Sozialismus: Theoriebildung und Wissenschaftsbegriff bei Wilhelm Weitling*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kowalski, Werner. 1973. "Die Schweizer Weitling-Zeitschriften und die Weitling-Forschung." In *Der Hülfesruf der deutschen Jugend: Die junge Generation*, by Wilhelm Weitling, xvi-xxxiii. Glashütten im Taunus: Verlag Detlev Auvermann.
- Leutzsch, Martin. 1994. "Erinnerung an die Gütergemeinschaft: Über Sozialismus und Bibel." In *Sozialismus in Geschichte und Gegenwart*, edited by Richard Faber, 77-93. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Marsiske, Hans-Arthur. 1984. "Utopischer Entwurf und Arbeiterbewegung in Deutschland. Die Gütergemeinschaftsdiskussion im 'Bund der Gerechten'." In *Alles gehört allen: das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*, edited by Hans-Jürgen Goertz, 165-187. München: C.H. Beck.

- Marsiske, Hans-Arthur. 1990. *Eine Republik der Arbeiter ist möglich: der Beitrag Wilhelm Weitlings zur Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten von Amerika, 1846-1856*. Hamburg: Hamburger Institut für Sozialforschung.
- Marx, Karl. 1956 [1844]. "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung." In *Werke. Bd 1*, by Karl Marx and Friedrich Engels, 378-391. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1958 [1932]. "Die deutsche Ideologie." In *Werke. Bd 3*, by Karl Marx and Friedrich Engels, 9-530. Berlin: Dietz.
- Massey, Marilyn Chapin. 1983. *Christ Unmasked: The Meaning of the Life of Jesus in German Politics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mühlestein, Hans. 1948. "Marx and the Utopian Wilhelm Weitling." In *A Centenary of Marxism*, edited by Samuel Bernstein, 113-129. New York: Science and Society.
- Palmeri, Frank. 2008. "Conjectural History and the Origins of Sociology." *Studies in Eighteenth-Century Culture* 37:1-21.
- Palmeri, Frank. 2016. *State of Nature, Stages of Society: Enlightenment Conjectural History and Modern Social Discourse*. Columbia University Press.
- Pocock, J. G. A. 2009a [1987]. "The Concept of a Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice." In *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, edited by J. G. A. Pocock, 87-105. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. 2009b [1962]. "The History of Political Thought: A Methodological Inquiry." In *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, edited by J. G. A. Pocock, 3-19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. 2009c [1981]. "The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought." In *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, edited by J. G. A. Pocock, 67-86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prüfer, Sebastian. 2002. *Sozialismus statt Religion: die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Reichenau, Charlotte von. 1925. "Wilhelm Weitling." *Schmollers Jahrbuch* 49 (1):293-327.
- Schieder, Wolfgang. 1963. *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung: die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830*. Stuttgart: Klett Verlag.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 1961. *Wilhelm Weitling: der erste deutsche Theoretiker und Agitator des Kommunismus*. Berlin: Dietz.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 1989. "Wilhelm Weitling - Leben und Werk - eine optimistische Tragödie." In *Wilhelm Weitling. Ein deutscher Arbeiterkommunist*, edited by Lothar Knatz and Hans-Arthur Marsiske, 28-82. Hamburg: Ergebnisse.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 2014. *Wilhelm Weitling (1808-1871): eine politische Biographie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Stahl, Friedrich Julius. 1845. *Die Philosophie des Rechts. Bd. 2, Recht- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung. Erste Abtheilung: enthaltend die allgemeinen Lehren und das Privatrecht*. Heidelberg: J.C.B. Mohr.
- Stedman Jones, Gareth. 2016. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. London: Allen Lane.
- Stewart, Jon. 2011. "Hegel's Philosophy of Religion and the Question of 'Right' and 'Left' Hegelianism." In *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*, edited by Douglas Moggach, 66-95. Evanston: Northwestern University Press.
- Weitling, Wilhelm. 1971a [1846]. "Das Evangelium des armen Sünders." In *Das Evangelium des armen Sünders: Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*, by Wilhelm Weitling, 7-141. Reinbek: Rowohlt.

- Weitling, Wilhelm. 1971b [1838/1839]. "Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte." In *Das Evangelium des armen Sünders: Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*, by Wilhelm Weitling, 142-177. Reinbek: Rowohlt.
- Weitling, Wilhelm. 1973 [1841-1843]. *Der Hüfleruf der deutschen Jugend: Die junge Generation*. Glashütten im Taunus: Verlag Detlev Auvermann.
- Weitling, Wilhelm. 1974 [1842]. *Garantien der Harmonie und Freiheit: mit einem Nachwort herausgegeben von Abtlich Meyer*. Stuttgart: Reclam.
- Weitling, Wilhelm. 1977 [1929]. *Gerechtigkeit: Ein Studium in 500 Tagen*. Berlin: Karin Kramer Verlag.
- Whatmore, Richard. 2016. *What is Intellectual History?* Cambridge: Polity.
- Wittke, Carl. 1950. *The Utopian Communist: A Biography of Wilhelm Weitling, Nineteenth-Century Reformer*. Baton Rouge: Louisiana State University.

Anton Jansson - holds a PhD (2017) in History of Ideas and Science from the University of Gothenburg, Sweden. His dissertation was on the intersection between political thought and Christian theology in the German Vormärz period. Jansson's general research interests are related to questions of religion and secularization, as well as to the history of political thought. His postdoc studies are devoted to the history of atheism and secularism, and he has also published on other subjects, such as Martin Luther and the Protestant Reformation.

ADDRESS:

Anton Jansson
University of Gothenburg
Department of Literature, History of Ideas, and Religion
Box 200
405 30 Gothenburg
Sweden

EMAIL: anton.jansson@lir.gu.se

CYTOWANIE: Jansson, Anton. 2018. „»The Pure Teachings of Jesus«: On the Christian Language of Wilhelm Weitling's Communism” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 30-48.

DOI: 10.14746/prt.2018.3.2

AUTOR: Anton Jansson

TYTUŁ: „Czysta nauka Chrystusa”: o chrześcijańskim języku w komunizmie Wilhelma Weitlinga

ABSTRAKT: Relacja komunizmu i religii stanowi obszerne i budzące spory zagadnienie. W artykule odnoszę się do tej kwestii, przywołując specyficznego myśliciela, mianowicie: Wilhelma Weitlinga (1808-1871). Badacze jego idei interpretowali religię w różny sposób, traktując ją jako to, co stanowiło sam fundament jego poglądów, lub, dla odmiany, jako nieznaczący dodatek do jego świeckich teorii. W niniejszym studium argumentuję, że prace Weitlinga powinny być rozumiane jako wyrażające chrześcijański język polityczny w sensie, jaki nadal temu terminowi historyk J.G.A. Pocock. Wychodząc z tego założenia, artykuł zmierza ku ujawnieniu sposobów wyrazu chrześcijańskiego języka Weitlinga i do wskazania, w jaki sposób manifestował się on w jego trzech najważniejszych pracach.

SŁOWA KLUCZOWE: historia myśli politycznej, język polityczny, komunizm, socjalizm chrześcijański, Wilhelm Weitling

Ruch / Movement

CIĄGŁOŚĆ CZY ZERWANIE? PRZYCZYNEK DO ROZWAŻAŃ NA TEMAT HISTORII POLSKIEJ MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ XIX WIEKU

JAN KOZUBOWSKI

Abstrakt: Celem artykułu jest próba obalenia utrzymywanego w historiografii podziału polskiego socjalizmu dziewiętnastowiecznego na „socjalizm naukowy” oraz „socjalizm utopijny”. Koncepcja „Idei komunistycznej” Alaina Badiou i Slavoję Žižka pozwala na uwypuklenie ciągłości w historii tego odłamu rodzimej refleksji politycznej. Rama „wiecznej idei” została w artykule wykorzystana do porównania programu Gromad Ludu Polskiego z poglądami polskich marksistów, a także do podważenia tez historyków PRL, którzy stworzyli ideologiczną przepaść między wspomnianymi typami „socjalizmów”. Analizując podobieństwa między „romantykami” a marksistami, wyznaczam polskie „niezmienne komunistyczne”, wśród których wyróżniam wiodącą cechę polskiej myśli rewolucyjnej: pozytywnie ujmowaną utopijność. Wskazuję również, że różnice w poglądach dwóch pokoleń socjalistów były zdeterminowane społeczno-gospodarczymi okolicznościami występującymi w dwóch różnych okresach historycznych.

Słowa kluczowe: socjalizm utopijny, socjalizm naukowy, Gromady Ludu Polskiego, utopijność, marksizm, Kazimierz Kelles-Krauz

Idee Owena, Fouriera, Kropotkina, Landauera, twórców wspólnot religijnych i świeckich stopiły się z przekonaniami Marksa i Engelsa; stajemy się sceptyczni wobec czysto ideologicznych sformułowań „celów ostatecznych” i bardziej nas obchodzi konkretna osoba, tu i teraz.

Erich Fromm, *Zdrowe Społeczeństwo* (2017, 308)

W niniejszym artykule staram się udowodnić ciągłość ideologiczną pomiędzy poszczególnymi etapami rozwoju polskiej myśli socjalistycznej dziewiętnastego wieku. Zamiast ujmować narodziny polskiego marksizmu w kategoriach „ciącia epistemologicznego”, przedstawiam je jako wynik ewolucji polskiej myśli społecznej. Idąc za przykładem Bolesława Limanowskiego, za socjalizm uznaję dziewiętnastowieczną formę Idei komunistycznej, która narodziła się wraz z kapitalizmem (Limanowski 1948, 144). Jej rozwój przypada więc na okres „długiego wieku dziewiętnastego”, który dzielę w celach metodologicznych na dwa bloki: 1) okres Wielkiej Emigracji – powstanie Gromad Ludu Polskiego, czyli pierwszego ugrupowania socjalistycznego, które według Marksowskiej wykładni hołduje „socjalizmowi utopijnemu”; 2) okres rozwoju masowego ruchu politycznego – marksizm do 1918 roku. Porównując polityczno-społeczne koncepcje socjalistyczne powstałe w dwóch wymienionych okresach, wyodrębniam z nich te najważniejsze idee, które przez przeszło sto lat towarzyszyły polskiemu ruchowi socjalistycznemu. Wśród nich znajduje się romantyczna utopijność, która jest podstawowym, ciągłym elementem myśli komunistycznej (jej stałą, immanentną cechą). Wiązała się ona z apoteozą czynu i była główną przyczyną nonkonformistycznych postaw społecznych (podważała kapitalistyczne *status quo*).

Ze względu na ogromny polityczno-filozoficzny dorobek obu pokoleń socjalistów postanowiłem kierować się następującymi kryteriami doboru materiałów źródłowych. Po pierwsze, moją intencją nie jest porównywanie dokonań ideowych pojedynczych postaci historycznych, lecz ogólne scharakteryzowanie polskiego socjalizmu. Jest to możliwe dzięki analizie idei dominujących w dyskursie danych partii politycznych. Po drugie, biorę pod uwagę tylko organizacje i nurty socjalistyczne zajmujące centralną pozycję w dwóch różnych okresach historycznych. Po trzecie, zakładam, że do wykazania ciągłości polskiego socjalizmu potrzebne jest porównanie socjalizmu romantycznego z marksizmem. Po czwarte, rozpatruję przede wszystkim koncepcje powstałe na emigracji, gdyż kluczowe dla ewolucji polskiego socjalizmu pierwszej połowy dziewiętnastego wieku było zetknięcie się emigrantów polistopadowych z ideami zachodniego socjalizmu utopijnego oraz dostrzeżenie gospodarczych zmian zachodzących w krajach centrum. Aby porównanie dwóch socjalizmów było miarodajne, w analizę włączam również emigracyjne koncepcje marksistowskie.

Wszystkie cztery warunki spełniają dwie organizacje polityczne: Gromady Ludu Polskiego (GLP) oraz emigracyjne struktury Polskiej Partii Socjalistycznej¹. Co do dominacji GLP w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku nie ma wątpliwości: uznaje się je za pierwszą polską partię socjalistyczną. Zakładam, że ich odezwy partyjne (będące dziełem mało licznej organizacji, która nie posiadała radykalnie różniących się odłamów) oddają charakter romantycznego socjalizmu. W przypadku emigracyjnych filii PPS – liczniejszej partii, w której istniało wiele stronnictw, trudno jest postąpić tak samo jak przy analizie dyskursu Gromad. Potrzebne jest wyodrębnienie pewnych ideowych dominant należących równocześnie do „dojrzałego” marksizmu. Przyjmuję więc, że publicystyka Kazimierza Kelles-Krauza oddaje charakter „czysto” marksistowskiego (tj. pozbawionego wschodnich – narodnickich – naleciałości anarchistycznych) ducha zagranicznej części PPS. Leszek Kołakowski nazwał go „ortodoksem na modłę polską” (Kołakowski 2009, 221), bezsprzecznie włączając go w obręb konsekwentnie marksistowskiego programu politycznego. Kelles-Krauz, jako „najważniejszy ideolog późniejszego skrzydła lewicowego” (Czekaj 2008, 102), był z pewnością najwybitniejszym marksistowskim działaczem emigracyjnym. Andrzej Mencwel zaznacza, że uznaje się go również za głównego teoretyka PPS w ogóle (Mencwel 2013, 473). W niniejszej pracy jego postać, wraz z Zenonem Świętosławskim, służy za przykład emigracyjnego zaangażowanego inteligenta szlacheckiego pochodzenia.

Po przedstawieniu wstępnych założeń metodologicznych warto przejść do prezentacji współczesnej historiozofii socjalizmu, która stanowi teoretyczną oś niniejszej pracy.

Wieczna idea

Podstawę tezy o „wieczności” Idei komunistycznej stanowi koncepcja antagonistycznego postępu dziejowego. W *Maniście Komunistycznym* Karol Marks i Fryderyk Engels piszą o nim następująco:

Cała dotychczasowa historia społeczeństwa przebiegała w przeciwieństwach klasowych, przybierających w różnych okresach różne formy.

Jakiegokolwiek jednak formy przybierały te przeciwieństwa, wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla wszystkich ubiegłych stuleci. Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich tych stuleci, mimo całej różnorodności i odmienności, obraca się w pewnych wspólnych formach, w takich

¹ Najpierw Związek Zagraniczny Socjalistów Polskich (autonomiczny względem krajowej PPS), od 1900 roku integralna część PPS (Snyder 2010, 165).

formach świadomości, które zanikną doszczętnie dopiero z zupełnym zniknięciem przeciwieństw klasowych (Marks i Engels 1983, 86).

Wyzyskowi, który według Marksa towarzyszył wszystkim społeczeństwom od momentu ich powstania, w teorii sformułowanej przez Alaina Badiou, a później rozwiniętej przez Slavoję Žižka przeciwstawiony jest odwieczny opór wobec dominacji klasowej. Związany był on właśnie z Ideą komunistyczną, która żyła w wystąpieniach klas podporządkowanych przeciwko klasom panującym, a historycznie różne formy tych antagonizmów klasowych determinowały różnorodność organizacyjnych i ideowych form oporu. Idea komunistyczna zawsze zawierała w sobie obietnicę zniesienia nieustającej walki. Dlatego właśnie Badiou nazywa ją „hipotezą”, a więc przypuszczeniem o **możliwości** zaistnienia innego (lepszego) systemu społeczno-ekonomicznego. Hipoteza komunistyczna zakłada, że istniejąca od czasów starożytności hierarchia klasowa nie jest koniecznością, można ją przezwyciężyć: należy przyjąć, że osiągalne jest społeczeństwo bez nierówności majątkowych, bez przymusu państwa, a nawet bez podziału pracy (Badiou 2008, 98–99). Marks tworzy więc podstawy, na których Badiou nadbudowuje swoją koncepcję:

Jako czysta Idea równości hipoteza komunistyczna bez wątpienia występowała w praktyce od początków istnienia aparatu państwowego. Gdy tylko masowe akcje zaczynają przeciwstawiać się państwowemu przymusowi w imię egalitarnej sprawiedliwości, pojawiają się zaczątki lub fragmenty hipotezy komunistycznej. [...] Popularne rewolty takie jak powstanie niewolników dowodzonych przez Spartakusa lub niemieckich chłopów wiedzionych przez Thomasa Müntzera są przykładami występowania w praktyce komunistycznych niezmiennych (Badiou 2008, 100).

Jak wskazuje powyższy cytat, siła Idei opiera się na sprzeciwie, walce z aparatem represji, ma więc przede wszystkim negatywny charakter. Może jednak zostać przekuta w konkretny program pozytywny: pierwszym krokiem ku temu musi być oddanie się Idei, bez czego zarówno emancypacyjna polityka, jak i zachowanie godnego ludzkiego życia w „zwierzęcym” kapitalistycznym świecie jest, według Badiou, niemożliwe² (Badiou 2010, 63–67).

Zdaniem francuskiego filozofa hipoteza komunistyczna składa się z trzech niezmiennych czynników, które tworzą jej ogólne teoretyczne ramy. Po pierwsze, rewolucje przywdziewały stare formy organizacyjno-ideologiczne, co wiązało się z wykorzystaniem narzędzi klasy

² Według Badiou człowiek może być postrzegany dwojako: jako człowiek-zwierzę oraz jako człowiek-podmiot. Jest zwierzęciem ponieważ skupia się na realizacji swojego egoistycznego interesu. „Jest śmiertelny i drapieżny” (Badiou 2009, 29). Człowiek-zwierzę staje się podmiotem (człowiekiem nieśmiertelnym), gdy „przeciwstawi się woli-bycia-zwierzęciem” (Badiou 2009, 30), odda się pewnej idei Dobra. W ramach systemu kapitalistycznego człowiek pozostaje w stanie zwierzęcym, staje się podmiotem, gdy oddaje się Idei komunistycznej.

panującej do jej obalenia, w walce klasowej wykorzystana mogła być m.in. ideologia panująca czy religia (np. Müntzer usprawiedliwiał chlopską rewoltę doktryną protestantyzmu). Gromady Ludu Polskiego wykorzystywały chrześcijańskie metafory do wytłumaczenia potrzeby bezwzględnej równości. Równocześnie zasady religijne ulegały reinterpretacji, co zauważa Piotr Kuligowski, wskazując, że w percepcji GLP „[w]olność, równość i braterstwo zostały wręcz uznane za przykazania boże, które fałszywi księża dotychczas zasłaniali przed oczyma ludu” (Kuligowski 2012, 56).

Po drugie, hipoteza zawiera pewną historycznie niezmienną treść. „Od Spartakusa do Mao” jest artykulacją aksjomatów, które autor nazywa „komunistycznymi niezmiennymi”. Nie są one z góry przypisane określonej klasie. W historii różne grupy uciskanych przejmowały rolę dziejowego rewolucjonisty: niewolnicy, chłopci, proletariusze. Niezmienny był za to antagonizm między masami a państwem:

Nasza hipoteza zakłada, że wszystkie wielkie rewolty klas wyzyskiwanych (niewolników, chłopów, proletariuszy) znajdowały swoją ideologiczną ekspresję w egalitarnych, antywłasnościowych oraz antypaństwowych hasłach, które zarysowują podstawowe cechy komunistycznego programu (cyt. za: Bosteels, 2011, 277–278).

Za najważniejsze niezmiennie tej Idei Badiou uznaje „równościową sprawiedliwość”, „woluntaryzm”, „terror” oraz „wiarę w lud” (Žižek 2008, 417–418).

Po trzecie, Idea musi zostać historycznie zrelatywizowana. Konieczne jest, aby zawierała w sobie jakieś novum: każdy system społeczno-ekonomiczny może obdarzyć rewolucyjną możliwością inną klasę społeczną, a ta, żeby spełnić swoje dziejowe posłannictwo, musi oddać się „odwiecznej” Idei, jednocześnie uaktualniając ustalenia wcześniejszych rewolt komunistycznych (np. absolutyzując swoje dokonania, stawiając mur między „socjalizmem utopijnym” a „naukowym”) (Bosteels 2011, 277–278). Schemat tej relatywizacji rozwinął Žižek, zauważając że „postęp rewolucyjny polega nie tyle na stopniowym postępie, ile na powtarzającym się ruchu, ruchu **powtarzania początku** po raz kolejny i kolejny” (Žižek 2011a, 148). Można powiedzieć, że Idea komunistyczna jest za każdym razem ponownie wynaleziona. Nie jest wieczna w takim sensie, że zawsze materializuje się w tej samej postaci, musi być modyfikowana zgodnie z duchem momentu historycznego i wynikać z rzeczywistych antagonizmów istniejących w danej epoce (Žižek 2011a, 149).

Ta ostatnia cecha Idei pozwala na rozpatrywanie jej historii w kategoriach postępu czy raczej „rewolucyjnego postępu”. Według Badiou w politycznych dziejach świata możliwe jest wyróżnienie konkretnych etapów rozwoju Idei komunistycznej: hipoteza przybrała współczesną postać w czasach Rewolucji Francuskiej. Ukształtowały się wtedy jej główne założenia teoretyczne i praktyczne, na które złożyły się koncepcje zarówno socjalistów „utopijnych”, jak i marksistów (Badiou 2008, 97–98). „Postępowy skok”, który rozpoczął tę

fazę, wiąże się z postacią Gracchusa Babeufa. Jego zasługi trafnie opisał Zygmunt Bauman. Według autora rozprawy *Socjalizm: Utopia w działaniu* Babeuf dokonał syntezy dorobku dwóch dotychczas odrębnych nurtów społecznych – połączył tradycje komunizmu „jako abstrakcyjnej zasady moralnej czy nakazu rozumu, dziedzictwa Platona, Morusa i Campanelli oraz plebejską tradycję buntu przeciwko niesprawiedliwości sięgającą wstecz do inicjatyw starorzymskich braci [Gracchus – przyp. JK] [...]” (Bauman 2010, 47). W ten sposób ukształtowała się nowoczesna postać Idei komunistycznej – socjalizm. Połączono praktykę rewolucyjną z teoretyczno-filozoficzną krytyką stanu istniejącego.

Ciągłość między dwoma etapami polskiej historii socjalizmu wynika przede wszystkim z faktu, że zarówno socjaliści polistopadowi, jak i marksiści dziewiętnastowieczni należą do współczesnej fazy hipotezy komunistycznej, która zaczyna się wraz z wystąpieniem Babeufa. Inny pogląd na tę sprawę miała jednak duża część historyków PRL-u.

Dyskusje historyków

W *Manifeście Komunistycznym* Marks i Engels przeprowadzili podział na „socjalizm utopijny” oraz „socjalizm naukowy”. „Utopiści” mieli charakteryzować się tworzeniem oderwanych od rzeczywistości wizji idealnego ustroju i nie zdawać sobie sprawy z historycznie doniosłej roli proletariatu, który traktowali tylko jako część cierpiących mas (Marks i Engels 1983, 101).

Marksowskie rozróżnienie było kultywowane w polskiej historiografii po drugiej wojnie światowej. W 1955 roku Hanna Temkinowa w nawiązaniu do pism Lenina³ tłumaczyła „utopijność” polskich gromadzan, wskazując, że nie zdawali sobie sprawy ze „ścieżki rozwoju” historii. Chcieli uchronić Polskę przed nadejściem kapitalizmu, nie rozumiejąc, że dopiero z niego wyłoni się komunizm. Z tego wynikała sprzeczność między subiektywnymi dążeniami przedstawicieli ludu i obiektywnymi skutkami tych działań (Temkinowa 1955, 46–50). Tę ortodoksyjną krytykę utopizmu kontynuował później m.in. Zygmunt Najdowski, wskazując, że „[u]topijność jest rezultatem niepełnej znajomości istotnych elementów rzeczywistości społecznej” (Najdowski 1989, 64–66). Autor porównał sformułowanie koncepcji materializmu historycznego do odkrycia medycznego, wobec czego utopijność byłaby leczeniem choroby przed odkryciem odpowiedniego leku. Do grona dwóch wyżej wymienionych historyków zaliczyć można również Irenę Koberdową, która zaznaczała, że „socjaliści utopijni” nie chcieli doprowadzić do ukształtowania się proletariatu, czyli jedynej siły w historii mogącej zbudować komunizm. W związku z tym, że chłopci, do których zwracały się Gromady Ludu Polskiego, nie mieli rozwiniętej świadomości klasowej, socjalizm agrarny musiał odwoływać się do mistyki, religii czy moralności (Koberdowa 1977, 18–19). Historyczka podkreślała, że Gromady można

³ Historyczka cytuje m.in. artykuł *Socjalizm a chłopstwo* Lenina (1985, 260–268).

nazwać organizacją socjalistyczną tylko dlatego, że krytkowały nadchodzący kapitalizm (Koberdowa 1989, 9). Autorka nie zauważyła, że członkowie pierwszej polskiej organizacji socjalistycznej uważali się za kontynuatorów wielowiekowej walki, która ciągnęła się od czasów starożytnych plebejuszy po czasy ukraińskich i litewskich chłopów. Wyrażały podstawową cechę Idei komunistycznej – przeciwstawiały się jakiegokolwiek niesprawiedliwości społecznej, krytkowały i feudalizm, i kapitalizm, stanowiły więc stadium rozwoju Idei, która nie jest tylko i wyłącznie wynikiem istnienia kapitalizmu. Jest za to wynikiem „wiecznej” walki klasowej. Z kolei religijne zabarwienie myśli Gromad (drugi zarzut Koberdowej) było determinowane okolicznościami historycznymi, w jakich organizacja ta się rozwijała – stały za tym czasy romantyzmu (podążając tym tokiem rozumowania można zauważyć, że marksizm końca dziewiętnastego wieku charakteryzował się zabarwieniem pozytywistycznym).

Romantyczny mistycyzm był odpowiedzią na potrzebę nowego wyrażenia komunistycznej utopii, a więc formą aktualizacji Idei. Według Briana Portera-Szűcsa politycznie ujmowany romantyzm wiązał się z apoteozą uczuciowo motywowanego czynu, dzięki któremu można było znaleźć się w określonej wspólnotcie (np. narodowej) (Porter-Szűcs 2011, 27–28). To zjawisko nie uszło uwadze Limanowskiego, który wiąże uczuciowość socjalizmu z religijną retoryką polityczną (Limanowski 1948, 145). Są one cechami dyskursu Gromad Ludu Polskiego, które zdominowały charakter organizacji po zmianach personalnych w jej szeregach. Po opuszczeniu organizacji przez Stanisława Worcella centralną postacią stał się Świątosławski, a wraz z nim w GLP zaczęła dominować atmosfera mistycyzmu⁴. Kuligowski analizuje tę zmianę charakteru ideologii Gromad przez pryzmat transformacji językowej (wykorzystując kategorię *Sattelzeit* Reinhardta Kosellecka). Wskazuje, że zamiana języka politycznego na język święty wiąże się z kryzysem wywołanym długoletnią emigracją: „[...] silny mistyczny komunizm Z. Świątosławskiego oraz jego oniryczne wizje [...] były odpowiedzią na pewne potrzeby byłych żołnierzy mieszkających w barakach w Portsmouth” (Kuligowski 2015, 276).

Determinujący wpływ okresu historycznego na socjalizm można również zauważyć w czasach supremacji pozytywizmu, który postawił na scjentystyczno-przyrodniczą analizę społeczeństwa. Porter-Szűcs podkreśla, że na „najbardziej podstawowym poziomie »wolę« zastąpiła »nauka« i »prawo«” (Porter-Szűcs 2011, 70). Intelktualną atmosferę czasów Drugiej Międzynarodówki zdominowała koncepcja nieuchronności komunizmu oraz stadiów, które do niego prowadzą. Za paradygmatyczny przykład ideologa pozytywistycznego marksizmu uznaje się najczęściej Karła Kautsky’ego (Snyder 2010, 198). Jest to oczywiście duże uogólnienie: polski socjalizm końca dziewiętnastego wieku wyróżniał się na tle europejskim, ponieważ był

⁴ Rozróżnienie na dwa okresy historii GLP (okres Stanisława Worcella oraz okres Zenona Świątosławskiego) przeprowadzili m.in. Ciolkoszowie (1966).

reakcją przeciwko krajowemu pozytywizmowi. „Pokolenie niepokornych”⁵, zauważając potrzebę zbrojnego wywalczenia niepodległości, doprowadziło do rehabilitacji romantycznego czynu, połączyło go jednak z pozytywistyczno-empiryczną analizą społeczeństwa (Porter-Szűcs 2011, 104). Za przedstawiciela tego rewolucyjnego pokolenia z pewnością można uznać Kelles-Krauza. Należał on do grupy ideowych bojowników, „którzy mieli w sobie dziedzictwo Kościuszki, legionistów i romantyzmu polskiego” (Mencwel 2013, 470).

Adam i Lidia Ciołkoszowie byli świadomi omówionych powyżej różnic w romantycznym i pozytywistycznym *episteme*. Zdając sobie sprawę z nieustannie zmieniającego się ducha Idei komunistycznej oraz przeciwstawiając się ahistorycznej ocenie dokonań działaczy czasów Wielkiej Emigracji, nazwali ich system filozoficzny „socjalizmem romantycznym” (A. Ciołkosz i L. Ciołkosz 1966, 12). Nie akceptowali teleologicznego myślenia historyków krajowych, którzy spoglądali na socjalizm z obiektywistycznego stanowiska jakoby zakończonego procesu historycznego. Materializm dialektyczny z perspektywy „wiecznej idei” był jej aktualizacją zgodną z duchem czasu – ponownym „wynalezieniem” komunizmu. Rozróżnienie Marksa i jego następców, wbrew ich intencjom, traktuję relatywistycznie. Marksizm pojawił się w odpowiedzi na nowopowstałe, obiektywne okoliczności – kapitalizm w jego wczesnej formie, którą Michael Burawoy nazywa rynkowym despotyzmem (Burawoy 1985).

Powstanie

Wspomniana wyżej „aktualizacja” Idei, w określonych warunkach historycznych jest sama w sobie rewolucyjna i stanowi ideowy postęp w stosunku do wcześniejszych etapów rozwoju. Ten dialektyczny rozwój trafnie opisał Fredric Jameson:

[...] najbardziej wiarygodny sprawdzian polityczny tekstów utopijnych wiąże się nie tyle z oceną poszczególnych dzieł, ile przede wszystkim z ich zdolnością do wytwarzania dzieł nowych, nowych utopijnych wizji zawierających wszystkie poprzednie a zarazem korygujących je i modyfikujących (Jameson 2011, XVI).

Taki proces miał miejsce w czasach Wielkiej Emigracji i wiązał się z powstaniem Gromad Ludu Polskiego. Same narodziny tego ugrupowania miały zabarwienie rewolucyjne. Oddawały negatywny charakter Idei komunistycznej, były bowiem oporem wobec decyzji zaborców: w wyniku buntu na statku, który pierwotnie miał płynąć za ocean, żołnierze powstania listopadowego zaokrętowali w Portsmouth (Kalembka 2003, 24). Wkrótce zorganizowali się w sekcję Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (TDP), której charakter klasowy

⁵ Bohdan Cywiński nazwał tak pokolenie wychowane w czasach pozytywizmu, a działające politycznie na przełomie wieków (zob. Cywiński 2010).

z pewnością uznać można za ludowy⁶. Wiązało się to z konfliktami między radykalizującą się sekcją a Centralizacją TDP. Za objaw tej radykalizacji można uznać zapewnienie, że poglądy członków sekcji opierają się „na dobrze zgłębnionym pojęciu socjalizmu” (*Okólniki* 1834–1836, 154). Według Lidii i Adama Ciołkoszów żołnierze z Portsmouth w piśmie do Centralizacji pierwszy raz w historii Polski użyli słowa „socjalizm”. Autorzy *Zarysu dziejów socjalizmu polskiego* wskazują, że najprawdopodobniej wyraz ten został przejęty z myśli francuskich socjalistów, przypuszczalnie od Étienne’a Cabeta – francuski utopista przebywał w Anglii od 1835 roku i utrzymywał bliskie kontakty z emigrantami polskimi (A. Ciołkosz i L. Ciołkosz 1966, 72). Poglądy członków sekcji zostały ukształtowane przez pisma największych radykałów ówczesnego wieku, które były im dostarczane przez inteligentów z wyspy Jersey. Czytali m.in. Saint-Juste’a, Buonarrotiego czy Babeufa. Za ludową apoteozą pracy oraz nienawiścią do próżniactwa stały zapewne pisma Saint-Simona (A. Ciołkosz i L. Ciołkosz 1966, 117). Z kolei religijne zabarwienie argumentacji politycznej wiąże się najprawdopodobniej z lekturami pism Lammenaisa oraz Bucheza (Sikora 1974, 67; A. Ciołkosz i L. Ciołkosz 1966, 117). Dzięki połączeniu tych wszystkich idei oraz zaaplikowaniu ich do warunków polskich powstał program wspólnej własności ziemi, który okazał się punktem zapalnym między sekcją Portsmouth a Centralizacją. Do uzasadnienia tego radykalnego postulatu żołnierze wykorzystali francusko-oświeceniową koncepcję prawa natury, która w deklaracji Praw Człowieka i Obywatela pełniła m.in. funkcję legitymizującą istnienie własności prywatnej (A. Ciołkosz i L. Ciołkosz 1966, 74): „Każdy człowiek rodzi się z prawem do życia, do egzystencji [...]” (*Okólniki* 1834-1836, 186). Według gromadzan prawo własności jest sprzeczne z prawem do życia, powstało dzięki „rozbojowi, grabieży” (A. Ciołkosz i L. Ciołkosz 1966), odwiecznemu wyzyskowi. Odpowiedź Centralizacji TDP na taki program nie jest jednoznaczna, ale zawiera w sobie tradycyjną krytykę socjalizmu:

Wstrzymujemy się również od uwag nad teorią o równości bezwzględnej i wspólności majątkowej, przekonani, że ta jako ułamek wspólny wszystkim (począwszy od Minosa i Platona, aż do Babeufa i szkoły St. Simońskiej) utopistom doktryny, nie znajdzie w Tow. sympatji (*Okólniki* 1834-1836, 191).

Powyzsza wypowiedź wskazuje na ideologiczne inspiracje żołnierzy-socjalistów, które z jednej strony zachowują ciągłość refleksji utopijnej (odwołanie do dokonań Platona), z drugiej dowodzą aktualizacji Idei komunistycznej (nawiązanie do współczesnych socjalistów

⁶ Według Krzysztofa Marchlewicza „większość członków tej sekcji wywodziła się z kręgów warszawskiego rzemiosła i proletariatu lub całe dorosłe życie spędziła w wojsku” (Marchlewicz 2008, 92–93). Sławomir Kalembka wskazuje, że „Gromada Grudziąż była bardziej organizacją plebejsko-żołnierską niż chłopską” (Kalembka 2003, 171–172).

francuskich). Przywołany cytat udowadnia również, że rozłam w strukturze TDP był nieunikniony: w 1835 roku grupa żołnierzy rozpoczęła suwerenny byt jako Gromada Grudziąż.

W politycznym usamodzielnieniu się grupy żołnierzy z Portsmouth dużą rolę odegrali inteligenci znajdujący się na wyspie Jersey. Trzech z nich można uznać za głównych twórców ideologii Gromad Ludu Polskiego: Stanisława Worcella, Tadeusza Krępowieckiego i Zenona Świątosławskiego (Limanowski 1948, 134, 201). Wkrótce po opuszczeniu TDP założyli oni Gromadę Humań, która podporządkowała się Grudziążowi. Stanisław Szpotański zaznacza, że „[n]aturą filozoficzną był Worcell, marzycielską Świątosławski” (Szpotański 1907, 44). Trzeci z założycieli GLP, Krępowiecki (wcześniej jeden z twórców TDP), odróżniał się charakterem rewolucyjnym. Według Limanowskiego wyrażana przez niego nienawiść do szlachty oraz gotowość do walki klasowej wynikały z jego mieszczańskiego rodowodu (Limanowski 1948, 202; Szpotański 1907, 43). Worcell – przeciwnie do Krępowieckiego – był mniej bezkompromisowy, nad zemstą przeważało w nim „apostolstwo idei socjalnej” (Limanowski 1948, 202). W związku z ogromnym filozoficznym i organizacyjnym wkładem Worcella w organizacji, Ciolkoszowie nazywają go „pierwszym polskim działaczem socjalistycznym” (A. Ciolkosz i L. Ciolkosz 1966, 104).

Tak oto z połączenia pierwiastka inteligenckiego i ludowego powstała pierwsza polska organizacja socjalistyczna (Kalembka 2003, 171; Kuligowski 2015, 270). Od razu nasuwa się skojarzenie ze strukturą klasową partii hołdujących zasadom „socjalizmu naukowego”: warstwa zaangażowanej inteligencji (spauperyzowanej szlachty) tworzyła ideowy człon partyjnych zarządów (np. w PPS). Znakomitym przykładem takiego inteligenta-ideologa jest postać Kazimierza Kelles-Krauza, który pochodził z rodziny barońskiej.

Powstanie GLP dowodzi, że system hierarchii klasowej w Polsce i na emigracji nie mógł podporządkować sobie wszystkich klas społecznych: „Idea komunistyczna jest wieczną potrzebą właściwą temu elementowi, który nie posiada odpowiedniego miejsca w hierarchii społecznej (»jesteśmy niczym, a chcemy być wszystkim«)” (Žižek 2011b). Elementem zaburzającym porządek społeczny byli z pewnością buntujący się żołnierze. Ich organizacja – Gromada – udowadniała istnienie rozwiniętej świadomości klasowej podmiotu rewolucyjnego, czyli ludu. Sam lud, gdy zrozumie pierwotną wykładnię nauk Chrystusa, które według Gromad były wyrazem „idei socjalnej” (ponownego połączenia się we wspólnotę), będzie swoim własnym wyzwolicielem. Niezbędne jest do tego stopienie się inteligencji z ludem, co miało pozwolić na krzewienie wśród niego zasad socjalistycznych. Dlatego właśnie, jak wskazuje Kuligowski, Gromady nie uważały się za „przyjaciół ludu”, ale za sam lud (Kuligowski 2015, 271). W historii polskiej lewicy zapoczątkowały tym samym specyficzną relację między zaangażowaną politycznie elitą ruchu a klasą uciskaną. Ta ciągłość objawia się między innymi w podobnym definiowaniu podmiotu rewolucyjnego w myśli marksistowskiej: agitacja miała doprowadzić do powstania zorganizowanego przez samych proletariuszy, własnoręcznego

„zrzucenia kajdan”. Program pierwszej polskiej partii marksistowskiej, Proletariatu, zakładał, że „wyzwolenie klasy pracującej spod ekonomicznego, polityczno-socjalnego i moralnego ucisku powinno być dziełem samych robotników” (*Odezwą Komitetu Robotniczego Soc. Rev. „Proletariat”* 1975, 197).

Gromadzką wizję zlania się z ludem można zobrazować na przykładzie biografii Zenona Świątosławskiego, z pochodzenia szlachcica. „Ja sam zrodzony spośród nich [szlachty – przyp. JK], widywałem ich, bywałem pośród nich i nawet kochałem ich [...]” (cyt. za: Brock 1958, 64–65). Służbę na rzecz ludu traktował jako formę zadośćuczynienia za wieki wyzysku, które chłopstwu zafundowała jego klasa społeczna. Otwarcie pisze, że Lud Polski „zbyt sownie tak mnie jak rodzinie i przodkom moim płacił, abym myślał, że się kiedykolwiek z długu mojego w całości uiszczę choćbym do zgonu mojego niezmordowanie dla niego pracował” (Świątosławski 1854, 356). Według Petera Brocka Świątosławski, jako szlachcic współtworzący etos inteligentki, może być uznany za prekursora rosyjskich narodników oraz ludowych ruchów w Europie Wschodniej. Podobnie jak późniejsi narodnicy doprowadził on do syntezy tradycji regionalnej, narodowej (dziedzictwo katolickiej Polski) z oświeceniowym dorobkiem Rewolucji Francuskiej i zachodniego socjalizmu (Brock 1954, 587).

Charakterystyczne dla polskiej odmiany Idei było deklarowane przez intelektualistów podporządkowanie się ludowi. W ich percepcji klasa wyzyskiwana „była niczym”, a więc nie miała nic do stracenia, co oznacza, że tylko ona mogła zaryzykować zmianę całego ładu społecznego. Gdy tylko klasa ta posunie się do sformułowania niepokornej myśli („chce być wszystkim”), przestanie „być niczym”, a zdobędzie siłę, by „ruszyć z posad bryłę świata” – stanie się mesjaszem ludzkości. Idea komunistyczna zamieniała słabość podporządkowanych w ich zbiorową potęgę, co działo się niezależnie od momentu historycznego. W *Manifestach dla filozofii* Badiou analizuje przytoczone wyżej słowa *Międzynarodówki* przez pryzmat swojej koncepcji egzystencji politycznej. Francuski filozof przeprowadza rozróżnienie między bytem a egzystencją: Marks w swoich pismach dowodził bytu proletariatu, który istnieje „empirycznie” (ekonomiczno-socjologicznie). Jednakże w związku ze swoją „polityczną mnogością” proletariatu nie uwidacznia się w sferze politycznej, nie ma reprezentacji, nie egzystuje. Manifestuje się to w słowach śpiewanych przez wyzyskiwanych: „jesteśmy niczym”. Stawanie się „wszystkim” zakłada zmianę porządku społecznego, czyli zmianę transcendentalnego. „Transcendentalne musi się zmienić, żeby wezwanie do egzystencji zmieniło kolejność i dotyczyło nieistniejącego, czyli punktu niepojawiania się w mnogości” (Badiou 2015, 148). Zamiana w podmiot jest więc działaniem rewolucyjnym. Następowala w różnych okolicznościach historycznych i to o nich traktuje następny rozdział tego artykułu.

Ziemia a kapitał

Idea komunistyczna aktualizowała się w kontrze do obiektywnych stosunków gospodarczych występujących na ziemiach polskich (interpretowanych w kontekście zmian gospodarczych zachodzących w krajach emigracyjnych). Według Tadeusza Łepkowskiego polski skok przemysłowy obejmuje mniej więcej lata 1830–1890 (Łepkowski 1967, 86–87), a więc czasy działalności socjalistów polistopadowych oraz marksistów końca dziewiętnastego wieku.

Chociaż przemiany kapitalistyczne rozpoczęły się w pierwszym analizowanym okresie historii socjalizmu (po powstaniu listopadowym), to dopiero w przypadku drugiego okresu (koniec dziewiętnastego wieku) można mówić o faktycznej „władzy kapitału nad pracą”. Uzasadnione jest więc przyporządkowanie tym dwóm okresom myśli socjalistycznej dwóch różnych etapów rozwoju gospodarczego. Za Johnem K. Galbraithem przyjmuję, że w okresach tych panowała hegemonia dwóch różnych czynników produkcji. W okresie agrarnego feudalizmu, przeciwko któremu występowali pierwsi socjaliści dziewiętnastego wieku, ziemia była czynnikiem zapewniającym panowanie klasowe, a władzę dzierżyli posiadacze ziemscy. W drugim okresie posiadanie kapitału było podstawą stratyfikacji społecznej (Galbraith 1973, 173–175). Uogólniając, można stwierdzić, że pierwsi nowocześni socjaliści sprzeciwiali się przede wszystkim wykluczeniu ludu wiejskiego pozbawionego ziemi, podczas gdy marksiści domagali się oswobodzenia tych, którzy nie posiadali kapitału.

Pomimo tych różnic ważną okolicznością łączącą oba okresy była ciągłość stosunków gospodarczych – tereny polskie pozostawały przede wszystkim obszarami rolniczymi. Problem chłopstwa i wsi był problemem uniwersalnym, którego marksiści nie mogli zignorować (Tych 1982a, 24). Faktem jest jednak, że w drugiej połowie dziewiętnastego wieku nastąpiła przyspieszona industrializacja, dzięki której Królestwo Polskie stało się jednym z najbardziej rozwiniętych regionów Imperium Rosyjskiego. W polskiej rewolucji przemysłowej ważną rolę odegrała część bogatego ziemiaństwa oraz zaborczy aparat państwowy. Nastąpiła dyfuzja władzy z ziemi do kapitału: obszarnicy inwestowali w rodzący się przemysł, co pozwalało na zdobycie kapitału, a tym samym na utrzymanie władzy (Kula 1983, 67–69). Następowala przy tym doniosła zmiana kulturowa, zaczął rodzić się polski duch kapitalizmu. Według Jana Sowy w czasach zależności feudalnej szlachta nie traktowała kapitału jako środka produkcji (gotowy do zainwestowania i przynoszenia zysków), ale jako środek konsumpcji (Sowa 2011, 120–121). Łączyło się to z magnacką rozrzutnością i przepychem, który kontrastował z coraz intensywniejszą eksploatacją mas. To właśnie takim drastycznym nierównościami przeciwstawiali się socjaliści polistopadowi. Ich zdaniem szlachta swoim egoistycznym zachowaniem zaprzedała Polskę zaborcom. Walka z uciskiem społecznym wiązała się więc z walką o wyzwolenie polityczne.

Socjaliści wiedzieli jednak, że czasy się zmieniają. Mieli przecucie nadejścia epoki protestanckiej, gromadzenia kapitału już nie po prostu po to, by go wydać na konsumpcję, ale żeby go pomnożyć. W akumulacji coraz przydatniejsze stawały się rządowe zlecenia, cla państwowe i protekcja. Państwo zaborcze strzegło interesów fabrykantów i często przychodziło im z pomocą podczas strajków. W takich warunkach narodził się polski marksizm i tak jak w przypadku socjalistów pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, walka o wyzwolenie społeczne była równocześnie walką z caratem. I w czasach popowstaniowych, i pod koniec dziewiętnastego wieku walczone z państwem (Tych 1982a, 21).

Feudalizm i kapitalizm

Zgodnie z wykładnią Badiou i Žižka komunizm był ideą-ruchem, który przez tysiąclecia podważał zastane nierówności społeczne i dążył do utopijnego zrealizowania „królestwa wolności” czy „królestwa bożego” na ziemi. Przyczyny oraz poziom owych nierówności zmieniały się przez wieki. W związku z pewną ciągłością okoliczności gospodarczych na dziewiętnastowiecznych ziemiach polskich zarówno socjalizm polistopadowy, jak i marksizm krytykowały struktury feudalne oraz kapitalistyczne. W ramach krytyki kapitalizmu objawiła się jednak zasadnicza różnica pomiędzy oboma nurtami. W percepcji marksistów kapitalizm był nieuniknionym stadium historii, dla gromadziń był zaś zaprzeczeniem postępu.

Krytyka istniejącego systemu społecznego wynikała z przeprowadzenia analizy klasowej, która nie pozwalała na przedstawienie harmonijnej wizji przeszłości Polski. W okresie Wielkiej Emigracji pojawiła się ważna dla dziejów całego późniejszego socjalizmu idea antagonistycznych „ojczyzn”, które objawiają się w jednym społeczeństwie. Był to podział dychotomiczny, który zakładał postępowy charakter jednej z nich:

Ojczyzna nasza, to jest lud polski zawsze była odłączona od ojczyzny szlachty, i jeżeli było jakie zetknięcie pomiędzy krajem szlachty polskiej i krajem ludu polskiego, miało ono niezaprzeczone podobieństwo styczności, jaka zachodzi pomiędzy zabójcą a ofiarą. Morze krwi na całym świecie rozgranicza szlachtę od ludu (Brock 1958, 69).

Walka klasowa była walką hegemoniczną „ojczyzn” pracujących (ludu) oraz przywłaszczycieli (szlachty). W wyniku tych myślowych podziałów pojawiła się nowa koncepcja „ludu-narodu”, która na ponad sto lat trafiła do słownika polskiej lewicy, a przyjęta została w formie postulatu wprowadzenia „Polski Ludowej” (Kuligowski 2015, 276–277). Według Kuligowskiego Gromady „otworzyły nowy rozdział w historii Polski” (Kuligowski 2015), powołując do życia ten koncept. To dokonanie może być uznane za najlepszy dowód ciągłości idei socjalistów polskich. Świadczy o tym przyjęcie takich samych założeń przez marksistów czasów „emancypacji pierwotnej”, którzy również wskazywali, że historia to „wieczny antagonizm”

pracy z kapitałem. Niemożliwy jest kompromis, „bo niemożliwa [jest – przyp. JK] solidarność niewolnika i pana”. „Pod jednym dachem wojujące strony żyć nie będą, nic wspólnego – ojczyzny jednej nie mają i mieć nie mogą [...] zdradzała interesy ludu demokracja nasza [...]” (Notkowski 1978, 173–174).

Gromady Ludu Polskiego wiązały przedstawiony wyżej stan nierówności klasowych w czasach kapitalistycznych m.in. z rozwojem religijności protestanckiej, która ich zdaniem zainfekowała egoizmem Anglię oraz Stany Zjednoczone. Lud był podmiotem reprezentującym postęp, któremu na przeszkodzie stał kapitalistyczny indywidualizm. Anglia była krajem zapóźnionym, zaś Francja przodowniczką zmian społecznych (Temkinowa 1957b, 349). Skoro siły wytwórcze Anglii, przez marksistów podziwiane jako najbardziej rozwinięte na świecie, dla Gromad były wyznacznikiem zapóźnienia dziejowego, to rewolucja stanowiła jedyną szansę na zatrzymanie ekspansji ładu kapitalistycznego. Symptomatyczna była charakterystyka systemu angielskiego przedstawiona przez Świątosławskiego: „[...] panowie tutejszych tłumów! rozumni! przebiegli! wiedzą jak z niczego zrobić pieniądze! siadają i piszą tomy całe o tym że nieszczęście jest narodu kiedy mu się dużo dzieci rodzi! [...]” (Świątosławski 1854, 315). Socjaliści romantyczni w kapitalizmie widzieli zwielokrotnienie feudalnych patologii, a przede wszystkim nie godzili się na podział społeczeństwa na posiadających oraz nieposiadających, co miało miejsce w obu systemach społecznych (Temkinowa 1955, 7).

Moralny wymiar tej analizy opierał się na podstawowym antagonizmie: indywidualizm – socjalizm. Gromady podkreślały, że „[...] to cośmy w nauce Chrystusa wyczerpnęli, to jest: socjalizm czyli poświęcenie” (Świątosławski 1854, 56). Ówczesny system społeczny opierał się na supremacji silnych i bezwzględnych: „Jako! Tyle względów dla silnych, a ani jednego słowa, ani słówka nawet dla tych co nie mogą pracować!!!” (Świątosławski 1854, 56). Socjalizm dostrzegał nieszczęścia słabych, choć nie proponował wyłącznie ronienia łez nad ludzką tragedią. Jednostkowa słabość wykluczonych mogła być przekuta w siłę, jeżeli ci połączą się w jeden podmiot – lud. Oparte na Piśmie Świętym rozumienie sprawiedliwości stanowiło podstawę wiary w powodzenie dążeń rewolucyjnych. Dychotomiczny charakter tego rodzaju analiz umożliwiał Gromadom swobodne przejście od retoryki oburzenia do zapowiedzi ukarania wyzyskiwaczy. Światło miało zwyciężyć nad ciemnością, dobro nad złem, prawda nad kłamstwem. Oczywiście niezbędne do tego było uświadomienie masom ich rzeczywistego interesu klasowego: same podniosą się do walki dopiero wtedy, gdy zrozumieją, że wyzysk jest nieusprawiedliwiony, że tak jak jest, nie musi być zawsze (Świątosławski 1854, 57).

Gromady za swojego głównego przeciwnika ideologicznego uważały Towarzystwo Demokratyczne Polskie, którego program, ich zdaniem, zwiastował nadejście żywiolowego, niszczyielskiego kapitalizmu. Upadający feudalizm jawił się członkom Gromad jako mniej destrukcyjny niż rodzący się kapitalizm, który TDP miałyby wspierać postulatami indywidualnego współzawodnictwa i praw własności. „Naszymi ciałami gotowi jesteśmy zasłać

Polskę, aby ją uwolnić od tej morowej zarazy przemysłu i handlu w takim znaczeniu wziętych, jakie mu dziś eksploatacja kupiecka nadaje” (Sikora 1974, 101). Przyczynę rozvodu z TDP zarysowano w broszurze *Do emigracji polskiej*. Po ideowym sukcesie, za jaki gromadzianie uważali Mały Manifest, demokraci porzucili sprawę ludu. Manifest z 1832 roku był aktem założenia TDP, który kładł silny nacisk na pierwiastki socjalistyczne. Według GLP Towarzystwo zawarło w tym dokumencie program walki o sprawę ludu, o jak najdalsze urzeczywistnienie zasady braterstwa i, co najważniejsze, o „wspólną dla wszystkich ziemię i jej owoce” (Temkinowa 1957b, 54). Jednak już w drugim manifestie demokratów z 1836 roku, który uwidaczniał polityczną ewolucję organizacji (oddalenie się od socjalizmu), zawarto postulat prywatnej ziemi i „każdej innej własności pracy” (Temkinowa 1957a, 29). Według GLP program taki miał sprawić, że ziemia „stanie się własnością bankierów” (Temkinowa 1957a, 115). Tak więc kiedyś wspólnym celem było „porównanie kondycji socjalnych”, zaś teraz TDP „utrwała i sankcjonuje cierpienia ludu, obiecuje mu rzucić kawałek ziemi jak kość psu zgłodniałemu i matwaniami lelewelizmu przeladowane, wściekłościami lafajetyzmu, waszyngtonizmu opite, gotowe jest już [...] sprawę powszechną zgubić [...]” (Temkinowa 1957b, 55). Pomimo tej zajadłej krytyki gromadzianie postrzegali swój program jako konsekwentne przedłużenie wcześniejszych założeń TDP: „Myśl, cel Towarzystwa Demokratycznego [...] jest w nas, jest przy nas [...]” (Sikora 1974, 135–136). Lud był potrzebny demokratom do wywalczenia niepodległości i postulat uwłaszczenia miał go do tego zachęcić. Dla Gromad interes ludu był celem samym w sobie, cały porządek społeczny miał być konstytuowany w oparciu o jego potrzeby, których realizację miała zapewnić rewolucja. Zwięźle scharakteryzowano ten aspekt ideologii GLP w piśmie do sekcji TDP:

Jako ludzie postępu i ruchu, to jest: zasad i rewolucji, ponieśliśmy przed Towarzystwo Demokratyczne dwa pomysły, które uważaliśmy jako pożyteczne społeczności ludzkiej: najprzód zmianę natury posiadania dóbr ziemskich jako cel przeobrażenia społecznego; użycie siły jako środek spełnienia tego celu (cyt. za: Temkinowa 1962, 41).

Wylania się więc kolejne podobieństwo między marksistami a socjalistami romantycznymi – stosunek do klasy mieszczańskiej. Marks postulował dokończenie rewolucji rozpoczętej przez burżuazję, podobnie gromadzianie chcieli kontynuować projekt porzucony przez mieszczańskie TDP. Z perspektywy socjalistów program demokratów z TDP mógł być uznany za mieszczański, gdyż opierał się na programie prywatnej własności ziemi oraz uwłaszczenia chłopów. Konsekwencją wprowadzenia w życie tych postulatów byłaby możliwość swobodnego obrotu własnością, powstanie rynku, a w konsekwencji – ukształtowanie się systemu pracy najemnej. Socjaliści romantyczni oraz demokraci różnili się również wyborem adresatów swoich programów. Według Szymona Dyksta TDP zwracało się w swoich pismach do szlachty, a nie do ludu, co było głównym dowodem na klasowy charakter tej

organizacji (Dyksztajn 1904, 72). Wiązało się to z podstawowym demokratycznym postulatem – wprowadzeniem równości wobec prawa. Zarówno marksiści, jak i gromadzianie uważali jednak, że rewolucja burżuazyjna wprowadzała wolność i równość formalną. Wartości te klóciły się z praktyką: będąc formalnie wolnym, robotnik przy sprzedawaniu swojej pracy stawałby się niewolnikiem kapitalisty. Według Gromad stosunek demokratów do warstwy ludowej prezentuje się następująco:

Gdyby po tysiącnych zawiedzionych przyrzeczeniach [...] nasza szlachta, jeszcze raz na koń siadłszy, w imieniu Towarzystwa Demokratycznego powołała do powstania uciskanych przez nią chłopów, gdyby im prawić zaczęła o **równości w obliczu prawa, o wolności umierania z głodu, o braterstwie pomiędzy możliwym, a ubogim, wilkiem a owcą** [...] nie moglibyśmy [...] zaręczyć, że pójdą (Sikora 1974, 156 – podkr. JK).

Powyzszą krytykę burżuazji zauważyli pierwsi polscy marksiści, którzy byli pełni uznania dla dokonań Gromad, pomimo tego, że odcinali się od tradycji Wielkiej Emigracji. Program uspołecznienia własności zaprezentowany przez I Proletariat uznać można za rozwinięcie koncepcji Gromad. Dyksztajn w 1880 roku pisał w tym kontekście następująco:

Pośród rozmaitych szkół socjalistycznych [...] niewiele było takich, którym udało się sięgnąć do samego źródła nierówności społecznej, wyzyskiwania, nędzy mas i zbytku garstki próżniaków, przemocy mniejszości i niewoli tłumów. Polscy socjaliści sięgnęli do niego [...] uznali za jedyną radykalną i konieczną reformę zniesienie prywatnej, indywidualnej własności, zaprowadzenie własności wspólnej ziemi i fabryk. Dążenie do nowego porządku rzeczy, opartego na wspólności narzędzi pracy, stało się ich celem. Zawładnąć narzędziami pracy dla ludu – tak pojmowali oni pracę dla ojczyzny, narodowości i ludowej niepodległości (cyt. za: Notkowski 1978, 192–193).

Jak wykazał Dyksztajn w powyższym cytacie, sedno marksistowskiego programu, czyli wspólna własność środków produkcji, zostało wskazane już czterdzieści lat przed pojawieniem się marksizmu w Polsce. Wspomniana w cytacie rewolucyjność oraz chęć zniesienia własności prywatnej są polskimi „komunistycznymi niezmiennymi”, dzięki którym Gromady artykułowały swój sprzeciw wobec zmieniającej się rzeczywistości, dlatego też najpełniej wyrażały one uniwersalizm Idei komunistycznej. Brały pod uwagę rzeczywistość „tu i teraz”, nie skupiały się na odległych „celach ostatecznych”. Z etycznego punktu widzenia nie ma znaczenia, czy na świecie zagości system kapitalistyczny, czy utrzyma się ład feudalny, oba są bowiem wynikiem panowania klasowego. W obu elita istnieje dzięki własności prywatnej. „[S]łuzalstwo panom tytularnym czy niewola pieniądзом: wszystko to jedno” (Sikora 1974, 142).

Rewolucja

Rewolucja francuska powołała do życia pierwowzór nowoczesnej emancypacji społecznej, rozpoczynając tym samym współczesną fazę Idei komunistycznej⁷. Gromady, odwołując się do koncepcji Robespierre’a i Babeufa, postulowały (nie tylko formalne) wprowadzenie w życie zasad równości, wolności i braterstwa. Przyjęły tę rewolucyjną tradycję nawet pomimo tego, że utopijny socjalizm francuski ich czasów konsekwentnie stał na stanowisku pacyfistycznym. Oddziaływała na nich przede wszystkim wcześniejsza tradycja francuska: dziedzictwo ekspansywnej Wielkiej Rewolucji oraz niechęci do pacyfizmu. Wizja ta opanowała wyobraźnię polskich socjalistów romantycznych oraz marksistów, powodując, że rewolucyjna bezkompromisowość stała się jedną ze stałych cech polskiego socjalizmu. Potwierdzenie tej tezy odnaleźć można w pismach Kelles-Krauz: „My nie możemy być miłośnikami pokoju na inny sposób, jak działacze Wielkiej Rewolucji Francuskiej, którzy wzywając ochotników do zaciągania się pod sztandary rewolucyjne, pisali w proklamacjach: »Wojna wolności z niewolą – będzie to ostatnia wojna!«” (Kelles-Krauz 1962a, 273). Na początku dwudziestego wieku polskie ugrupowania socjalistyczne liczące na szybki wybuch wojny były wyjątkami wśród partii europejskich. Gdy francuscy socjaliści wystosowywali pacyfistyczne deklaracje, PPS-owcy przygotowywali powstańczą agitację (Tych 1982b, 265). Nie chodziło jednak o toczenie wojen narodowych (imperialistycznych), ale, zgodnie z tezą Włodzimierza Lenina, o wykorzystanie wojny światowej do wywalczenia socjalizmu. Wojna może zostać uznana za postępową i słuszną, jeśli z „wojny nacjonalizmów” przekształcona zostanie w internacjonalistyczną walkę klasową (Lenin 1987, 306).

Wracając do chronologicznie pierwszego socjalistycznego pokolenia rewolucjonistów, trzeba zauważyć, że radykalizm Gromad, godny czasów Rewolucji Francuskiej, wynikał z nędzy mas, która nie pozwalała im na stosowanie umiarkowanych działań pośrednich. Sama praca, która miała na celu propagowanie postępowej myśli, nie była wystarczająca, na zmianę trzeba by było czekać wieki. Zdaniem Gromad do szybkiego wprowadzenia nowego ładupotrzebny był terror. Był on jednak tylko środkiem do celu, nie zaś celem samym w sobie: „Nie ma w nas myśli machania w lewo i w prawo, zabijania maczugą dla wprawy w siłę lub wylania na zewnątrz

⁷ Integralnym wydarzeniem Rewolucji Francuskiej była rewolucja haitańska. Według Žižka przyswojenie rewolucyjnych haseł przez niewolników, którzy „zignorowali wszystkie niewypowiedziane wprost zastrzeżenia, w które obfitowała oświeceniowa ideologia [...]” (Žižek 2011, 193), jest przykładem uniwersalności egalitarnych haseł Rewolucji Francuskiej. Jej ideały znalazły swój prawdziwy sens na Haiti. Gdyby nie rewolucja niewolników, Francja, która zdradziła idee rewolucji, nie mogłaby stanowić wzoru nowoczesnej emancypacji. Rewolucja Francuska nie istniałaby bez Haiti, ale i rewolucja haitańska nie wydarzyłaby się bez francuskich haseł. Według słoweńskiego filozofa trzeba więc „uznać znaczenie rewolucji haitańskiej dla Europy” (Žižek 2011, 207).

zbytecznej w nas siły. Nie jesteśmy terrorystami z imienia – jesteśmy rycerzami poświęcenia [...]” (Temkinowa 1957, 92–93).

Taki sam punkt widzenia prezentowała większość marksistów. Dla Róży Luksemburg terror był akceptowalny tylko wtedy, gdy prowadził do spełnienia celów ostatecznych. Grzegorz Kotlarski zaznacza: „Terror jest w tym przypadku złem koniecznym przypominającym bolesny zabieg chirurgiczny” (cyt. za: Kotlarski 1987, 102–103). Kelles-Krauz również zastrzegł, że chodzi o „przekształcenie prawne całego społeczeństwa dla dobrego normalnego funkcjonowania [...]”, a nie o „rzeź tyranów” (Kelles-Krauz 1962b, 387).

Mimo wszystko rewolucja niosła za sobą konieczność ofiar i wiedzieli to radykałowie całego dziewiętnastego wieku. W tekstach Gromad zawarto ostrzeżenie, że „krew o tyle płynie, o ile lud oporu znajduje” (cyt. za: Barszczewska-Krupa 1979, 312). W przypadku rewolucji każdy miał określić, czy jest zwolennikiem postępu i walczy o sprawę całej ludzkości, czy jest kontrrewolucjonistą, który zostanie zgładzony. Prawdziwa walka likwidowała możliwości jakiegokolwiek kompromisu: „Precz więc z obojętnymi; a do nich odezwijmy się słowy Chrystusa: a kto nie jest z nami, jest przeciwko nam” (Temkinowa 1957b, 93). Kilkadziesiąt lat później tę wizję przyszłości podsumował Kelles-Krauz: „Więc cóż pozostaje? Nic, tylko powstanie jako ultima ratio” (Kelles-Krauz 1962c, 212). „Będzie to prawdziwa wojna domowa, z bitwami, rzeziami i oblężeniami, i która może potrwać kilka tygodni a nawet miesiące [...]” (Kelles-Krauz 1962c, 249). Tak więc „będzie to coś w rodzaju walki Komuny Paryskiej z wersalczykami – tylko na większą skalę, na licznych punktach danego państwa” (Kelles-Krauz 1962c, 249). W obu przypadkach rewolucja była postrzegana jako krwawa wojna, która prowadzi do całościowej zmiany systemu.

Powodzenie rewolucji (oprócz terroru) zapewniała jedność ruchu i ideologii. Idea komunistyczna miała zmienić rzeczywistość, porwać uciśnionych do walki o lepszy świat. „Chcemy ostateczności, obywatele, chcemy widzieć ludzi z myślą, ale razem z gorącą żądzą sprawdzenia tej myśli” (Temkinowa 1957b, 93). Tę rewolucyjną chęć Gromady wyrażały przede wszystkim przez swoistą religijną epistemologię. Religijność Gromad nie miała charakteru transcendentnego, dlatego wiara (wspólnotowe poznanie rzeczywistości społecznej) pozwalała na aktywne działanie w celu utworzenia „Królestwa Bożego na ziemi”. Zmiana byłaby możliwa dopiero w momencie, gdy owa „myśl” zostałaby zaszczepiona ludowi, wtedy też mógłby pojawić się podmiot rewolucyjny. „Walka więc poprzedzi naszą władzę. A z tej walki zwycięzcy przed lud stanąwszy piórem równości i braterstwa zakreślimy mu kardynalną istnienia społecznego ideę” (Temkinowa 1957b, 94). Taki stosunek do grupy uciskanej nieuchronnie wiązał się z pewnym paternalizmem: „oświeceni” mieli przekazać prawdę o prawach dziejowych żyjącym w ciemności: „Lud czuje, że go boli, nie zna tylko lekarstwa. Tym lekarstwem jest terroryzm myśli [...]” (Temkinowa 1957b, 94). Ten agitacyjno-objektywistyczny charakter Idei został przejęty przez marksizm. Waryński powiedział: „[...] nie

organizowaliśmy przewrotu, lecz organizowaliśmy dla przewrotu” (cyt. za: Notkowski 1978, 333).

Według socjalistów z obu nurtów (romantycznego i marksistowskiego) warunkiem sukcesu wojny rewolucyjnej był aktywizm mas. Gromady krytkowały defetyzm doktryny Saint-Simona, która deprecjonowała rolę jednostki przy jednoczesnym podkreśleniu znaczenia praw historycznych. Największą wagę przywiązywały do potrzeby ukształtowania się podmiotu zmian, który uchroniłby ludzkość przed kapitalizmem (Sikora 1974, 85–86). Nie wykluczało to tezy o rewolucyjnym spełnieniu się procesu dziejowego. Według gromadzian oraz marksistów komunizm był zwieńczeniem historii, z zastrzeżeniem, że niezbędną jego składową miał być wolontaryzm mas (jeden z „niezmienników” hipotezy komunistycznej). Widać więc wyraźnie przystawalność obu socjalizmów do ram Idei komunistycznej.

Konkluzja

Wykorzystując koncepcje Badiou i Žižka, starałem się ukazać ciągłość polskiej dziewiętnastowiecznej myśli socjalistycznej, która wynika ze stałej ontologicznej konstrukcji Idei. Žižek ukazał jej złożoność za pomocą Lacanowskiego schematu Wyobrażeniowe-Symboliczne-Realne. Na poziomie wyobrażeniowym Idea zachowuje ciągłość tradycji ruchów równościowych – marksiści nawiązywali do dorobku socjalistów „utopijnych”, socjaliści romantyczni odwoływali się do filozofów rewolucji francuskiej itd. Na poziomie symbolicznym pojawia się zdaniem Žižka aspekt aktualizacji. Idea przywdziewa tu różne formy, gdyż obiektywne okoliczności gospodarczo-społeczne różnią się w zależności od epoki historycznej. Nie chodzi jednak o tytułowe „zerwanie” – socjaliści pierwszej połowy wieku zauważali kapitalistyczne zmiany, zaś marksiści działali w czasach peryferyjnego, feudalnego kapitalizmu. Cechą wspólną dla obu ugrupowań była absolutyzacja własnych dokonań teoretycznych – pomimo licznych nawiązań do osiemnastowiecznych rewolucjonistów socjaliści romantyczni odgradzali od nich swój „dojrzały” wiek dziewiętnasty. Z kolei marksiści nadali socjalistom pejoratywne miano „utopijnych”, podkreślając obiektywizm własnej teorii historii. Wreszcie, na poziomie Realnego Idea wymaga istnienia „komunistycznych niezmiennych”. Zarówno marksiści, jak i socjaliści polistopadowi postulowali zaprowadzenie całkowitej równości, zniesienie własności, terror i wiarę w podmiot rewolucyjny (Žižek 2011b). Wszystkie te aksjomaty omówiłem powyżej jako spoiwa ciągłości myśli polskich socjalistów.

Wyodrębnianie utopijności Gromad jako zarzutu, który miałby udowodniać zerwanie w historii polskiego socjalizmu, wydaje się nieuzasadnione. Sam Marks zdawał sobie sprawę z ciągłości utopijnych celów między pokoleniami socjalistów:

[...] fantastyczne utopie znikły nie dlatego, że klasa robotnicza zrezygnowała z celu do którego dążyli ci utopiści, lecz wskutek tego, że znalazła realne środki jego osiągnięcia [...] Ale dwa cele końcowe ruchu proklamowanego przez utopistów [tj. wyzwolenie pracy oraz przekształcenie społeczeństwa – przyp. JK] pozostały celami końcowymi proklamowanymi przez rewolucję paryską i Międzynarodówkę (Marks i Engels 1968, 643).

Mimo wszystko „fantastyczne utopie” miały się w Polsce dobrze przez cały wiek dziewiętnasty. Według kryteriów Mannheim’a marksiści i romantycy byli utopistami przede wszystkim dlatego, że reprezentowali nowe klasy wchodzące na arenę dziejów (Mannheim 1992, 168) oraz ukierunkowywali ich „transcendentne wobec rzeczywistości wyobrażenia” (Mannheim 1992, 169). Tym samym występowali przeciwko ideologii, która według autora *Ideologii i utopii* jest ideową reprezentacją klasy panującej i konstruuje właściwy jej porządek symboliczny. Mało kto pamięta, że polscy marksiści końca dziewiętnastego wieku wychowali się na książce *W roku 2000* Edwarda Bellamy’ego, która opowiada o przeniesieniu się w czasie do socjalistycznego Edenu przyszłości (Snyder 2010, 42–43). Książka ta, jak i wiele innych, komasując indywidualne instynkty utopijne, pozwalała na dialektyczny rozwój historii: „Byt rodzi utopie, te z kolei rozsadzają byt, tworząc byt następny” (Mannheim 1992, 165). Utopijność pozwalała na negację historycznej „pozytywności” (Wójcik 2014, 54) oraz wyznacza cel walki, co trafnie ujęli gromadzianie:

Towarzystwo nazywa je **odległymi celami**, Konfederacja [Narodu Polskiego – przyp. JK] **utopią**. A więc odległym jest celem braterstwo i środki jego: wszechwładztwo Ludu, równość i wolność! – Odległym jest celem to właśnie co za cel dla społeczności Bóstwo wytknęło! Utopią jest cnota, poświęcenie! (Świętosławski 1854, 63).

Każda ideologia panująca obiektywizowała swoje własne miejsce historyczne, utopią nazywała wszystko, co nie mieściło się w jej ramach. Trzeba zauważyć, „iż niejedno przywłaszczenie, które własnością również nazywano, upadło przecież i że przeciwnie to co miało żyć w przyszłości, było przed jego wprowadzeniem w życie utopią, marzeniem demagogicznym nazwane [...]” (Temkinowa 1957b, 88). Ten sam „komunistyczny” punkt widzenia przyjmuje w dwudziestym pierwszym wieku Jan Sowa w *Ciesz się późny wnuku*:

W zasadzie wszystkie najważniejsze zasady i elementy ustroju, w którym żyjemy i które uważamy za wielkie osiągnięcia współczesności – powszechne prawo wyborcze, prawa człowieka, emancypacja kobiet itp. – pojawiły się po raz pierwszy jako utopijne herezje w radykalny sposób nieprzystające do obowiązującego porządku symbolicznego (Sowa 2008, 438).

Z powyższych cytatów wynika, że powrót do romantyczno-komunistycznej utopii byłby odpowiedzią na dzisiejszy stan „zakneblowanej wyobraźni”. Według Fredrica Jamesona jest on charakterystyczny dla systemu społecznego, który opiera się na cynizmie: nie potrzebuje już uzasadnienia, gdyż wszystko zostaje w nim sprowadzone do jednego mianownika – pieniądza. Ten, gdy zajmuje centralne miejsce w jaźni ludzkiej, wymusza skupienie się na terażniejszości, „zarabianie pieniędzy nie jest bowiem żadnym projektem, ale działalnością doraźną” (Jameson 2011, 272). W związku z tym utopijnym i najbardziej niebezpiecznym dla systemu postulatem jest zniesienie pieniądza. To żądanie „otwiera przestrzeń, w którą może wejść utopia [...]” (Jameson 2011, 275). Archaiczny postulat, który był bliski wszystkim wcześniejszym utopiom (również gromadzkim), a dzisiaj jest reaktywowany, wymusza kreatywność w tworzeniu nowych wizji, domaga się spojrzenia w przyszłość jako **możliwość**. W wyniku przyjęcia tego założenia współczesne utopie antykapitalistyczne nieuchronnie będą musiały zachować ciągłość z wcześniejszymi fantazjami. Jameson podkreśla, że obalenie eterycznej władzy pieniądza nie jest łatwym zadaniem, ponieważ współczesne problemy społeczne uwidaczniają się w wizjach dystopijnych (np. końca świata) zamiast, tak jak kiedyś, w wyobrażeniach utopijnych. Według autora by stawić czoło temu problemowi, należy „przejsć od analizy kapitalizmu i jego ideologii do analizy strachu przed utopią” (Jameson 2016, 54). „Utopijne myślenie musi zawierać przede wszystkim radykalną terapię dystopii, jej leczenie i wyleczenie” (Jameson 2016, 54). Dopiero po tym zabiegu możliwe będzie wykorzystanie utopii jako narzędzia politycznego, tak dzisiaj potężnego ze względu na to, że „potrzęsając łańcuchami, osiągamy stan intensywnej koncentracji duchowej, przygotowując się na kolejny etap, który jeszcze nie nadszedł” (Jameson 2011, 276).

Powrót do polskiej utopii romantycznej może stanowić właśnie taką „terapię”. Przywołanie wizji gromadzan, w których jednostkowość ginie niczym w realiach stalinowskich, pomogłoby w przepracowaniu socjalistycznych porażek i w wypracowaniu na tej podstawie nowego programu. Słowami Žižka: chodziłoby o „powtórzenie początku po raz kolejny” (Žižek 2011a, 148).

Czy jednak jedynym powodem reaktywacji romantycznego idealizmu powinna być chęć przezwyciężenia kapitalistycznej anemii wyobraźni? Dlaczego nie można nadal polegać na ortodoksyjnej marksistowskiej utopii konieczności historycznej? Leninizująca interpretacja marksizmu⁸ stała się w Polsce powojennej ideologią legitymizującą i uzasadniającą system polityczny PRL. Marksizm-leninizm siłą rzeczy stał się politycznie zachowawczy: musiał udowodnić słusność swego miejsca historycznego, potwierdzać rzeczywistość, nie zaś tworzyć utopijne wizje podważające ją. Ujmując sprawę w kategoriach Mannheim’a, można powiedzieć,

⁸ Chodzi tu o taką wykładnię marksizmu, która potwierdza biurokratyczny system władzy. Lenin powiedział kiedyś: „socjalizm znaczy ewidencja” (cyt. za: Kolakowski 2009, 500). Mowa więc o ideologii, która prezentuje jedyną właściwą eksplikację zjawisk społecznych, ograniczając tym samym możliwość opozycji wobec systemu.

że socjalizm z **utopii** przekształcił się w **ideologię**⁹ (choć według węgierskiego socjologa nie da się ich całkowicie rozdzielić – znajdują się bowiem w dialektycznym związku). Zygmunt Bauman wyciągnął z tego ważki wnioski:

[...] jakkolwiek moc inspirującą socjalizm by posiadał, czerpie on ją właśnie ze swego utopijnego statusu. Jest przyrodzoną przywarą socjalizmu [...], że pozostaje on historycznie płodny tak długo tylko, jak przebywa w strefie możliwości. Traci swoją moc twórczą, gdy ogłasza się go osiągniętym [...] (Bauman 2010, 39–40).

Daje to dziś następny powód do aktualizacji utopii: przewyższenie konserwatywnej interpretacji marksizmu. Tę potrzebę powrotu do socjalizmu jako **możliwości** w czasach, w których nie istnieją już „socjalizmy osiągnięte” (państwowe), wyraża Jan Sowa:

Gdyby historyczny determinizm był prawdą, moglibyśmy spokojnie siedzieć i czekać, aż kapitalizm wyróci się pod naporem własnych wewnętrznych sprzeczności, a z jego ruin spontanicznie zrodzi się lepszy świat. Nie wierzę, aby tak było [...]. Jeśli z kryzysu ma zrodzić się coś lepszego, będzie to tylko to, co wymyślimy (Sowa 2008, 29).

Według Sowy ożywienie utopii nie polegałoby na powrocie do konkretnych, archaicznych wyobrażeń przyszłości (które z pewnością dzisiaj nazwalibyśmy totalitarnymi), ale z powrotem do tworzenia utopii w ogóle. Zwykle wiąże się z tym postulat rehabilitacji jakiejś formy politycznego idealizmu. Opisywany w tym artykule marksizm „pokolenia niepokornych” (końca dziewiętnastego wieku) był właśnie taką wielką restytucją romantyzmu oraz apoteozy czynu. Podobnie jak GLP, a współcześnie Jameson czy Sowa niepokorni krytykowali materializm oraz cynizm społeczeństwa opartego na pieniądzu. Dla polskich marksistów jego symbolem ideowym w drugiej połowie dziewiętnastego wieku stał się pozytywizm. Według Bohdana Cywińskiego socjaliści byli elementem wywrotowym w tym czasie „zmateralizowania i bezideowości” (Cywiński 2010, 19). Wywołali reakcję przeciwko pozytywistycznemu defetyzmowi, nie odrzucili jednak całkowicie pozytywistycznych ideałów. Jak wskazuje Porter-Szűcs, „[n]iepokorni nie tyle byli antypozytywistyczni, co postpozytywistyczni” (Porter-Szűcs 2011, 134). Doprowadzili do syntezy „wielkich ideałów” z naukowymi dokonaniem

⁹ Socjolog przedstawia ten schemat na przykładzie klasy mieszczańskiej. Jako klasa rewolucyjna, która występowała przeciwko feudalizmowi, opierała się ona na własnych wyobrażeniach utopijnych (np. wolności), jednak po zdobyciu władzy w jej liberalnym dyskursie przeważać zaczęły elementy ideologiczne. Burżuazyjna utopijność opierała się na dwóch filarach: podważeniu starego układu społecznego oraz częściowemu urzeczywistnieniu swoich postulatów (Mannheim 1992, 168). Te dwie własności stanowią o głównej różnicy między ideologią a utopią: „Idee, co do których okazało się później, że unosiły się jedynie nad istniejącym lub rozwijającym się porządkiem życia jako wyobrażenia maskujące, były ideologiami; to co zostało z nich adekwatnie urzeczywistnione **w następnym etapie rzeczywistości** [podkr.–JK], było względną utopią” (Mannheim 1992, 169).

wcześniejszej epoki. Połączyli realizm z idealizmem politycznym. Jeśli przyjmiemy, że pozytywizm otwierał epokę nowoczesności, to dzisiaj myślenie utopijne (np. zaprezentowane przez Jamesona w *An American Utopia*) nie jest antynowoczesne, ale postnowoczesne. Powrót do romantycznej utopii nie byłby prostym naśladownictwem archaicznych wyobrażeń, ale ich zintegrowaniem z dokonaniem nowoczesności. Wymagalby Jamesonowskiego „terapeutycznego” wyleczenia strachu przed dawną utopią i dystopią. Byłby więc aktualizacją Idei komunistycznej, która zachowałaby ciągłość z utopiami socjalistów polistopadowych oraz z polską utopią marksistowską. Taki uniwersalnie romantyczny charakter ponownego „wynalezienia” Idei komunistycznej silnie wybrzmiewa w pismach Badiou. Według francuskiego filozofa utopijne myślenie stanowi o człowieczeństwie i to przede wszystkim o nie toczy się dzisiaj walka:

Człowiek jako nieśmiertelny wspiera się na tym co nieobliczalne i nieposiadalne. Wspiera się na tym co nieistniejące. Próba pozbawienia go prawa do przedstawiania jakiejś wizji Dobra, do podporządkowania temu swych sił zbiorowych, do pracy na rzecz nieoczekiwanego urzeczywistnienia nowych możliwości, do myślenia tego, co może zaistnieć w oderwaniu od tego, co jest, oznacza pozbawienie go po prostu jego człowieczeństwa (Badiou 2009, 33).

Podziękowania: Autor pragnie podziękować redakcji *Praktyki Teoretycznej*, przede wszystkim Piotrowi Kuligowskiemu oraz Bartoszowi Wójcikowi, za cenne uwagi krytyczne dotyczące pierwotnej wersji artykułu, a także doktorowi Krzysztofowi Świrkowi i nieocenionej Joannie Piechurze za pouczającą dyskusję.

Wykaz literatury

- Badiou, Alain. 2008. *The Meaning of Sarkozy*. Tłum. David Fernbach. London–New York: Verso.
- Badiou, Alain. 2009. *Etyka: Przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. Paweł Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Badiou, Alain. 2010. *The Communist Hypothesis*. Tłum. David Macey i Steve Corcoran. London–New York: Verso.
- Badiou, Alain. 2015. *Manifesty dla filozofii*. Tłum. Andrzej Wasilewski. Warszawa: PWN.
- Barszczewska-Krupa, Alina. 1979. *Reforma czy rewolucja: Koncepcje przekształcenia społeczeństwa polskiego w myśli politycznej Wielkiej Emigracji: 1832-1863*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Socjalizm: Utopia w działaniu*. Tłum. Michał Bogdan. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bosteels, Bruno. 2011. *Badiou and Politics*. Durham–London: Duke University Press.
- Brock, Peter. 1954. “Zeno Świętosławski, a Polish Forerunner of the Narodniki”. *The American Slavic and East European Review* 4: 566–587.
- Brock, Peter. 1958. *Z dziejów Wielkiej Emigracji w Anglii*. Tłum. Antoni Ślósarczyk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Burawoy, Michael. 1985. *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*. London: Verso.
- Ciołkosz, Adam i Lidia Ciołkosz. 1966. *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*. T. I. Londyn: Gryf Publications LTD.
- Cywiński, Bohdan. 2010. *Rodowody niepokornych*. Warszawa: PWN.
- Czekaj, Katarzyna. 2008. „Rozłam w Polskiej Partii Socjalistycznej w oświeceniu publicystów »Trybuny«”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica* 83: 102–124.
- Dyksztajn, Szymon. 1904. „Dążenia socjalistyczne na emigracji polskiej 1831 roku”. W Witold Jodko-Narkiewicz i Szymon Dyksztajn. *Polski socjalizm utopijny na emigracji (dwie rozprawy)*. Kraków: Nakładem Spółki Nakładowej „Książka”.
- Fromm, Erich. 2017. *Zdrowe Społeczeństwo*. Tłum. Anna Tanalska-Dulęba. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda.
- Galbraith, John K. 1973. *Społeczeństwo dobrobytu – państwo przemysłowe*. Tłum. Jerzy Prokopiuk i Zofia Zinserling. Warszawa: PIW.
- Jameson, Fredric. 2011. *Archeologie przyszłości: Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*. Tłum. Maciej Płaza, Małgorzata Frankiewicz i Andrzej Miszk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Jameson, Fredric. 2016. *An American Utopia*. W Fredric Jameson. *American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, red. Slavoj Žižek. London: Verso.
- Kalembka, Sławomir. 2003. *Wielka Emigracja 1831-1863*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kelles-Krauz, Kazimierz. 1962a. „Socjalizm a pokój europejski”. W Kazimierz Kelles-Krauz. *Pisma wybrane. Tom II*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kelles-Krauz, Kazimierz. 1962b. „Niepodległość Polski a materialistyczne pojmowanie dziejów”. W Kazimierz Kelles-Krauz. *Pisma wybrane. Tom II*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Kelles-Krauz, Kazimierz. 1962c. „Nasz kryzys”. W Kazimierz Kelles-Krauz. *Pisma wybrane. Tom II*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Koberdowa, Irena. 1977. *Początki polskiej myśli socjalistycznej do powstania zorganizowanego ruchu robotniczego*. Warszawa: Wyższa szkoła nauk społecznych przy KC PZPR, Instytut Ruchu Robotniczego.
- Koberdowa, Irena. 1989. *Polska rewolucyjna myśl społeczna na tle myśli europejskiej w połowie XIX wieku*. W Józef Kulas (red.). *Gromady Ludu Polskiego. Materiały z sesji naukowej*. Warszawa: Akademia Nauk Społecznych PZPR.
- Kołakowski, Leszek. 2009. *Główne nurty marksizmu*, tom 2. Warszawa: PWN.
- Kotlarski, Grzegorz. 1987. *Myśl społeczna Róży Luksemburg: próba rekonstrukcji historiozofii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kula, Witold. 1983. *Historia, zacofanie, rozwój*. Warszawa: Czytelnik.
- Kuligowski, Piotr. 2012. „Miecz Chrystusa. Chrześcijańskie inspiracje polskiego socjalizmu przed powstania styczniowego”. *Ogrody nauk i sztuk* 2: 50–61.
- Kuligowski, Piotr. 2015. „Remarks on Communes of the Polish People: the Character of Organization, the Ideology, the Meaning”. *Journal of Education, Culture and Society* 2: 268–282.
- Lenin, Włodzimierz. 1985. „Socjalizm a chłopstwo”. W Włodzimierz Lenin. *Dzieła wszystkie*, tom 11. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lenin, Włodzimierz. 1987. „Socjalizm a wojna (stosunek SDPRR do wojny)”. W Włodzimierz Lenin. *Dzieła wszystkie*, tom 26. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Limanowski, Bolesław. 1948. *Stanisław Worcell: Życiorys*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza”.
- Łepkowski, Tadeusz. 1967. *Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764-1870*. Warszawa: PWN.
- Mannheim, Karl. 1992. *Ideologia i utopia*. Tłum. Jan Miziński. Lublin: Wydawnictwo „Test”.
- Marchlewicz, Krzysztof. 2008. *Wielka Emigracja na Wyspach Brytyjskich (1831-1863)*. Poznań: Wydawnictwo PTPN.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 1968. „Pierwszy szkic »Wojny domowej we Francji«”. W Karol Marks i Fryderyk Engels. *Dzieła*, tom 17. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 1983. *Manifest Komunistyczny*. Wstęp: Irena Koberdowa. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mencwel, Andrzej. 2013. *Kazimierz Kelles-Krauz: Przyszłość przeszłości*. W Grzegorz Godlewski, Andrzej Kołakowski, Joanna Kubicka, Paweł Majewski, Andrzej Mencwel, Paweł Rodak i Małgorzata Szpakowska (red.). *Kulturologia polska XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Najdowski, Zygmunt. 1989. „Problem utopijności Gromad Ludu Polskiego w świetle oświeceniowej i romantycznej wizji sprawiedliwości społecznej”. W Józef Kulas (red.). *Gromady Ludu Polskiego. Materiały z sesji naukowej*. Warszawa: Akademia Nauk Społecznych PZPR.
- Notkowski, Andrzej. 1976. *Ludwik Waryński*. Wrocław i in.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- „Odezwa Komitetu Robotniczego Soc. Rew. »Proletariat«”. 1975. W Feliks Tych (red.). *Polskie programy socjalistyczne 1878-1918*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Okólniki Towarzystwa Demokratycznego Polskiego 1834/1836*. Sygn. Cz1161; Sygn. Cz2104. Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii Nauk.

- Porter-Szűcs, Brian. 2011. *Gdy nacjonalizm zaczął nienawidzić: Wyobrażenia nowoczesnej polityki w dziewiętnastowiecznej Polsce*. Tłum. Agnieszka Nowakowska. Sejny: Pogranicze.
- Sikora, Adam. 1974. *Gromady Ludu Polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Snyder, Timothy. 2010. *Nacjonalizm, marksizm i nowoczesna Europa Środkowa: Biografia Kazimierza Kelles-Krauzza (1872-1905)*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sowa, Jan. 2008. *Ciesz się późny wnuku! Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Sowa, Jan. 2011. *Fantomowe ciało króla: Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Szpotański, Stanisław. 1907. *Lud Polski (z dziejów polskiej myśli socjalistycznej)*. Lwów: Polskie Towarzystwo Nakładowe.
- Świętosławski, Zenon (red). 1854. *Lud Polski w emigracji 1835–1846*. Jersey: Druk Powszechna.
- Temkinowa, Hanna. 1955. *Socjalizm utopijny Gromad Ludu Polskiego*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Sekcja Historii i Historii Filozofii.
- Temkinowa, Hanna. 1957a. „Wstęp”. W Hanna Temkinowa (red.). *Lud Polski: Wybór dokumentów*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Temkinowa, Hanna (red.). 1957b. *Lud Polski: wybór dokumentów*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Temkinowa, Hanna. 1962. *Gromady Ludu Polskiego (zarys ideologii)*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tych, Feliks. 1982a. *Socjalistyczna irredenta: Szkice z dziejów polskiego ruchu robotniczego pod zaborami*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tych, Feliks. 1982b. „Druga Międzynarodówka (1889-1914) wobec kwestii narodowej”. *Kwartalnik Historyczny* 89. 2/3: 251–270.
- Wójcik, Bartosz. 2014. „Dialektyka utopii”. *Estetyka i Krytyka* 35: 49–72.
- Žižek, Slavoj. 2008. *W obronie przegranych spraw*. Tłum. Julian Kutyła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Žižek, Slavoj. 2011a. *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*. Tłum. Maciej Kropiwnicki i Barbara Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Žižek, Slavoj. 2011b. „Why the Idea and Why Communism?”. <http://lacan.com/symptom12/why-the.html>.

Jan Kozubowski - student Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UW. Interesuje się historią polskiego marksizmu dziewiętnastowiecznego, ze szczególnym naciskiem na socjologiczne dokonania Kazimierza Kelles-Krauza oraz jego polemikę z poglądami Róży Luksemburg na temat niepodległości Polski.

DANE ADRESOWE:

Kolegium MISH

Uniwersytet Warszawski

Prosta 69

00-838 Warszawa

EMAIL: kozubowskijan@gmail.com

CYTOWANIE: Kozubowski, Jan. 2018. „Ciągłość czy zerwanie? Przyczynek do rozważań na temat historii polskiej myśli socjalistycznej dziewiętnastego wieku”. *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 51–77.

DOI: 10.14746/prt.2018.3.3

AUTHOR: Jan Kozubowski

TITLE: Continuity or Rupture? Reflections on the History of 19th Century Polish Socialist Thought

ABSTRACT: The aim of the article is to subvert the division of Polish socialism into “scientific socialism” and “utopian socialism,” which was a widely held approach in Polish historiography after WWII. Alain Badiou’s and Slavoj Žižek’s concepts of “the idea of communism” are applied to Polish Socialist thought to stress the fact of its ideological continuity. “The idea of communism” allows for a critique of Polish communist historians, who advocated the aforementioned divisive methodology. A comparison of Marxist concepts to the ideology of the ‘Communes of the Polish People’ demonstrates that their differences are determined by the historic nature of the socio-economic environment and serves to distinguish a specific set of Polish “communist invariants.”

KEYWORDS: scientific socialism, utopian socialism, Communes of the Polish People, utopianism, Marxism, Kazimierz Kelles-Krauz

ICARIAN COMMUNISM BETWEEN 1841 AND 1848: A COMMUNITY OF READERS

FRANÇOIS FOURN

Abstract: In 1842, readers of *Populaire*, a journal founded a year earlier by Etienne Cabet, named themselves *the Icarian communists*. But what was this entity? Was it a party, a communist one, a school of socialism, a network, a movement, a sect? All these words could be used to describe the nature of their bonds which had been developed between 1841 and 1848. Nevertheless, we propose an additional name – a *community of readers* - for the new, exclusive form of existing together that was invented. These readers not only read but produced texts addressed to other members of the community with whom they also shared money, egalitarian convictions, faith in fraternity, their gratitude and even devotion to Cabet. Belonging to this community engaged the entirety of its members' lives and developed and affirmed itself in diverse forms. It also involved often painful lessons about a community's limits, both internal and with respect to the rest of French society, which could barely tolerate its existence.

Keywords: community, Icarian communism, utopian socialism, readers of journals, France, 1848

At the beginning of 1840, former deputy and general prosecutor Etienne Cabet published a communist manifesto entitled *Travels in Icaria*. His intention was to put a complete reconstruction of the modern industrial world on the agenda, civilising and rebuilding the entire nineteenth century on the basis of equality, fraternity, justice and community. In March 1841, Cabet and the first followers of his doctrine (exclusively workers) inaugurated *Populaire de 1841, journal de réorganisation sociale et politique*¹ in order to gather the working masses around his project. It started as a monthly periodical and became a weekly one. In September 1842, the shareholders of the journal univocally decided to apply the name Icarian communists to all those adhering to and recognizing themselves in Cabet's project. The project endorsed communitarian ideas and promoted economic, cultural and political progress by means of "education and moralisation of the people" without resorting to violence or the help of any secret societies. Followers were neither revolutionaries nor materialists. For instance, they challenged the radical postulates of *Humanitaire*, which called for the abolition of the family, and rejected the communitarian ideal of free and diverse thinking espoused by Richard Lahautière in his journal *Fraternité*². In fact, it was in order to clearly distinguish themselves from all the other tendencies of nascent communism that Cabet's readers had chosen to be called *Icarians*. Starting with 1500 subscribers, their numbers grew sizably to 3000 by 1845 and 5000 by early 1847³. Through the issuance of coupons and shares, they collected over 12,500 francs during this period and over 50,000 francs by February 1848, thus providing resources for their journal, brochures and further publicity. Despite the data available, it is still difficult to estimate the number of readers who had indeed engaged with the movement. Since many were impoverished workers, who likely combined their funds with a comrade or two or many more to afford the subscription, pay ten francs for a coupon or buy a share in *Populaire*. Each copy was read more than once and often aloud, particularly where workers would gather: workshops, soup stalls, courtyards, nearby forests, in the evenings or on summer Sundays. Their activism took diverse shapes, from common walks and picnics in the village to singing parties and implementation of more concrete forms of help such as fundraising for striking

¹ Named so to be distinguished from another, older and openly republican journal – *Populaire, journal of the political, material and moral interests of the People*, which Cabet had directed in 1833 and 1834, before being condemned to five years of exile for two articles published in this newspaper about the Polish refugees that the regime of Louis-Philippe had refused to welcome in France.

² For *L'Humanitaire* see: Paris 2014. For *La Fraternité* of Lahautière, that of 1841 and that of 1845, see: Maillard 1999; Maillard 2015.

³ For comparison, the *Démocratie Pacifique*, the Fourierist newspaper launched in 1843 and directed by Victor Considerant used to be published in 2200 copies, however true is also that it was issued daily; see Beecher 2012, 151. For a very precise source on the circulation of newspapers in France in 1845, see the box of the National Archives BB17 a145, folder 1 – a register carried out by the State services responsible for collecting the tax on stamps and periodicals. According to this document, the *Fraternité* of Lahautière printed 1589 copies on average and *Atelier*, another newspaper comparable to *Populaire*, 705 copies. The major republican newspapers, the *National* and the *Réforme* printed respectively 4017 and 1696; see François Fourn, *Etienne Cabet (1788-1856). Une propagande républicaine*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 1998, vol. II, p. 573.

comrades. The *Almanach Icarien*, issued once a year and surely read in a less collective manner, had a print run of 8000 copies in 1843, and 10,000 copies in 1848.

Network, movement, party, school, sect, association – all these words could be used to describe the gathering of Cabet's disciples, at least until February 3, 1848, when an avant-garde of Icarian pioneers left the port of Le Havre to found an experimental colony, a real commune in America.

Speaking juridically, before setting off, the Icarians were members in a limited liability partnership connected by the shares they held, and the journal they owned. They joined a *party*, a communist one, the very word used by Cabet himself as early as 1841: "Of all the parties," he wrote, "it is the communist one which most ardently aspires to destroy the competition, the rivalry, the antagonism and to establish order, concentration and unity; it is the communist party, therefore, which to the highest degree should be disposed to pursue a singular direction, even more before than after founding the Community" (Cabet 1841, 40). Between 1841 and 1842 the author of *Travels in Icaria* fought with all the alternative theories of communism that were competing in the workers' milieus of Paris and Lyon. He stigmatised them as the new Hébertists or Babouvists, ready to compromise everything with their impatience and imprudence.

Thus emerged a network resulting from Cabet's role at the heart of a system of epistolary bonds, interwoven between him and his readers (Fourn 1998, 571-642; Fourn 2014, 95-118), a system consisting of multiple circles, with its centre situated in the bureaux of *Populaire* on Jean-Jacques Rousseau's street in Paris, the location of reunions and the archive for militant writings. However, secondary centres were scattered all over France in places where Icarians were slowly gaining popularity: first in Lyon, followed by Vienne in the department of Isère, Givors, Rive-de-Gier, Saint-Etienne, Nantes, Niort in Deux-Sèvres, Perpignan, Marseille, Toulouse, Agen, Cahors in the South, Mirecourt, Vosges, Saint-Quentin in Aisne, Reims, Alger... Everywhere, in all the departments of France, and even as far as Barcelona and London, Cabet nominated one or more correspondents, sometimes a whole commission, to direct, animate and guide in his name the groups of men and women converted to his conception of communism (Tristan 1980)⁴. Correspondents were chosen for the zeal of their proselytism, solidity of their legalist and pacifist convictions and capacity to develop local influences. They engaged their reputations, tranquility, money, and much of their time in order to circulate, sell, read and publicly discuss Icarian writings, articles published in *Populaire* since March 1841 and brochures printed by the dozen (Fourn 2003). Jacques Valette chose to use "network" (*réseau*) to designate all these Icarian and Fourierist interconnections in his study on "utopian networks in France" circa 1848 (Valette 1981, 87)⁵.

⁴ In 1844, all the communist workers she had met during her journey, particularly in Lyon, were Icarians.

⁵ For a comparative study of readerships of *Démocratie Pacifique* and *Populaire*, incl. maps, see: Robert 1999.

Earlier in 1974, Christopher H. Johnson proposed to label Icarianism as a *movement* and subsequently *sect*. What was to demarcate these two usages was the publication in 1848 of *Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ* (Johnson 1974, 207-260; Title of chapter 5 reads: “From Movement to Sect, 1846-1847”). Cabet himself wasn’t particularly against the word *sect* although he preferred to speak about *religion*. Well before 1846, since the first issues of *Populaire*, early Christianity was mentioned as the model for the movement. Cabet called the supporters of his doctrines his *disciples*, explicitly referring to the early Christians and apostles. Authorities of the July monarchy dubbed him an influential and dangerous “leader of the sect”⁶. Neither did he hesitate to compare his destiny with that of Christ. However, Cabet preferred to identify Icarian communism with a *school*⁷, since he accepted the idea of the coexistence of different currents of thought within French socialism in 1840. To underscore the relationship held for better or worse between the Icarians and Fourierists, Cabet chose the ‘phalanstery school’ (Fourn 1999).

In 1847, Cabet coined a new phrase: *the big Icarian family*⁸. The Icarians addressed themselves as *brothers* and *sisters*, expressing their unlimited admiration and recognition toward their *much beloved and revered Father Cabet*, who for his part didn’t hesitate to call them his *children*. These words indicated the kind of bonds that linked the master with his disciples: they evoked an affection and distinct positions and functions, rather than a proper relationship of power. It is Cabet who serves his disciples and not the other way around. He offered his technical competences and devotion, dedicated his whole life to a cause which was not entirely his own and rather owes allegiance to the Icarian people, where he only partially belonged. In the nineteenth century, civilisation was often understood as a process in which community preceded proprietary society (Proudhon 1994)⁹. It was also accepted that in primitive stateless societies, the head man’s function differed from that of a king or magistrate. In fact, he was deprived of power, authority, of any opportunity to issue orders, since there was no duty to obey him. He was a prestigious old man, an eloquent sage whom the people consulted only on their own initiative (Clastres 1974, 175-176). Within the tribe of Icarian communists, Cabet was

⁶ For example, Gabriel Delessert, prefect of the Paris police, in a report from January 5, 1848 on the correspondence of Cabet, which has just been seized. See in National Archives, box BB18 1451, folder 3598. Besides, he drafts a list of all the already identified correspondents of Cabet and classifies them by departments.

⁷ In July 1840, concerning the banquet of Belleville, Theodore Dezamy and Jean-Jacques Pillot, spoke of the “egalitarian school” to designate the communists who made themselves known for the first time under this name. See J.-J. Pillot, Th. Dézamy, Dutilloy, Homberg, *Premier banquet communiste, le 1er juillet 1840*, Paris, 1840. In 1847, while the *Populaire* becomes a weekly magazine, Cabet writes: “The Communist School and the *Populaire* want to exercise all the rights that the law still assures the citizens, but they also want to limit themselves to what is legal and do all that will be possible to avoid the lawsuits”. *Populaire*, 25 April, 1847, in the prospectus of the newspaper.

⁸ Cabet, “Grande famille icarienne” in: *Réalisation de la Communauté d’Icarie*, 1847, p. 102

⁹ It was Proudhon in 1840, for instance, who expressed such a view, at the end of his *What is property?*, see: Proudhon 1994.

such a leader without power, an old republican who experienced exile for the sake of noble political motives.

In *Travels in Icaria* there is an imaginary community with Icarus as a leader without coercive power, who in fact renounces his leadership as quickly as he can. There was also a real community, resembling other American colonies, which survived from 1848 until 1898. As soon as Cabet tried to take command of it in 1856, he was expelled and the community decided to function without its founder. But, as we wish to emphasize, there was a third Icarian community, partly merged with the previous two. It was a community of Cabet's disciples from before their departure to the United States, a community of the readers of *Populaire*. In one of my earlier texts, I had already proposed imagining *a community of readers* (Fourn 2015, 203-216) comprised of subscribers and shareholders of the journal. The aim then was to write a history of Cabet's journal. Now, I would prefer to consider the correspondence of his readers as it was circulating between different groups of Icarians. In contrast to tendencies in French society of 1840 with its competition among individuals and its resulting misery, Icarians even before their departure to America, invented and experimented with forms of communal living, sharing convictions and values, money, the collective work of their proselytism, new forms of solidarity which were not just philosophical or political but engaged all aspects of their existence, original forms of coexistence in society - intimate, egalitarian, brotherly but without a doubt also exclusive¹⁰.

To be written, to be read: forms of communitarian belonging

The community of Cabet's readers, this world of Icarians, at first glance seems quite homogeneous in that: its members adopted a very characteristic discursive register, using a utopian language; got excited about the same millenarianist declamations; shared a vision of the future that distinguished them from even enlightened men and women; devoted themselves to militant engagements with exceptional tenderness, friendliness and familiarity; displayed the recognizable posture of zealots, persecuted but devoted; and on occasion wore special uniforms (Fourn 2017). Nevertheless, the trajectories which led them to this community were heterogeneous: some were workers, often, but not always, belonging to the most qualified professions, some were truly impoverished, and some were bourgeois merchants, doctors, artists and lawyers. They came together with different aspirations, class ethics and cultural capacities. Veiled tensions, diffused misunderstandings, imperceptible *ressentiments*, unspoken deceptions, all instigated them to write (*s'écrire*), to explain themselves, to compete in demonstrations of their loyalty and devotion toward what united them, to attempt to grasp

¹⁰ Regarding the opposition between society and community, see: Tönnies 2017.

publicly what they shared and lived through together. All of them maintained a highly conflicted relationship with established society well before they decided to permanently leave for the other side of the Atlantic, beyond the world of oppression, hatred, despair and dehumanization. The communal assembly of readers of *Populaire* constituted the first form of their escape; they invented it as they wrote and enlivened their correspondence. This community was imprecise, incoherent, informal; it had not been conceptualized, created or consciously programmed by the shareholders themselves; it was not explicit. Spontaneous Utopia always in progress, was rather an experimental idea, a tool of perpetual invention (Lacroix 1974, 526-558). Before 1848, this world of Cabet's readers was an enclosed, isolated world, as they themselves sometimes lamented. Around them, opposing them, the whole of the democratic press spread indifference and ignorance, conspiring to keep everyone silent. When the Icarians wrote to Cabet asking him to publish their letters, they knew that fellow Icarians would be their only readers. The public space in which they were allowed to participate did not extend beyond their circle of co-religionists. Holding an Icarian publication in hand, reading it aloud to an audience of workers, revealed an intention to participate in this common space, being not so much a place of liberation of speech, as a stage to show oneself a perfect Icarian. Cabet's publications, the newspaper as well as the brochures, functioned to some extent as a social network whose purpose was to signify, for both the writer and the reader, a sense of belonging to a group of friends. One's entire life, including its professional, familial and affective aspects was engaged. In addition there was an intellectual education consisting of permanent exposure to anti-communist hatred. Correspondence addressed to Cabet constituted an essential part of the contents of *Populaire* as well as of his other works. It showed his disciples' good attitude and devotion towards him; their propensity to shed abundant tears both in happiness and suffering, whether learning the good news of their departure to Icaria, or undergoing so many persecutions from the hands of their superiors, the rich, proprietors, Catholic priests, the political police, the regime of Louis-Philippe...

Anne Buisson, a worker at a Lyon flower stall and one of the first adherents of the movement, introduced herself as a worker-singer. Her husband was a master painter and plasterer, an Icarian activist of first rank, one of the sixty-nine members of the first vanguard who left Le Havre to found Icaria in Texas in February 1848¹¹. However, she was the one who converted him to communist ideas. A few years earlier, despite serious writing difficulties¹², it was she who corresponded with Cabet, whom she called her "mentor". In September 1842, she asked permission to "publish her thoughts" and to establish a newspaper entitled *Populaire*

¹¹ See particularly his letter to Faucon, Cabet's correspondent in Lyon, sent from Icarie, le 2 June 1848, in: *Populaire*,

¹³ August 1848.

¹² I've chosen to correct her very faulty spelling here.

Gazette of Women or *Dedicated to Women*, which she wished to edit on her own. We do not know the response sent to her. In February 1844, after a stay in Ain, she wrote again to the director of *Populaire*: ‘Dear citizen, the circulation of your works assure you of zealous defenders, and Belley, you must believe, will provide you with the truly zealous, the inhabitants of this little town and the surrounding area weep for joy when they are read about your communitarian organisation, everyone would like to have *Travels in Icaria* and all your other works of which they are entitled through your almanac of eighteen hundred forty-three of which they would like to all be possessors and with which they have become acquainted through only two copies that were circulated by a friend and one of your zealous subscribers.’ She requested that her letter be published in *Populaire*¹³.

There is also a story from 1847, regarding a young woman, an ardent activist from Toulon. Icarians from Var honored her memory¹⁴. In a letter they addressed to Cabet, and through him to all their co-religionists, they expressed the sadness that overwhelmed them after the death of their ‘younger sister’. They described her exemplary commitment to the Icarian doctrine, ‘whose purpose she had so fully understood’. They said, ‘She was animated by a lively faith, acquired by reading the *Travels in Icaria* and *Vrai Christianisme*.’ A courageous militant, she opposed the anti-communist aversion and was imagining her emigration to Icaria ‘to found the earthly paradise that will serve as an example for all people and to accomplish all that is humanly possible for those striving to realise the law of the Brotherhood’. As a teacher, she would have helped to convey the principles of morality and fraternity to a younger generations of settlers. Her case, like that of Anne Buisson, confirmed Cabet’s thesis. He argued, in the last pages of his *Voyage en Icarie*, that women would be the most persuasive ‘apostles’ of his peaceful communism. If the statement of his communist system was written in the form of a novel, it was with an eye to its female readers¹⁵. The community of Cabet lecturers was feminized voluntarily. Women were invited among Icarians for their propensity for peaceful, familial, smiling and cheerful legalism, and not only as the wives of communist militants. Such importance given to women was unique among the readership of French newspapers of the 1840s, with the exception of the feminist press and the *Démocratie pacifique*, which had many female readers. The feminization of the Icarians’ world increased between 1841 and 1848, in inverse proportion to the decreasing share of the poor and disturbing proletarians and in parallel with the more reassuring rise in the qualification levels of the militants. In their letter to Cabet, the Var correspondents depicted themselves with a ritual gravity. In collective, egalitarian and fraternal manner, they spoke of their way of doing things and of their ‘religious

¹³ To be found in: Paris Historical Library, Cabet’s Papers, manuscripts n°1052, folios 46 to 48.

¹⁴ Cabet, *Réalisation d’Icarie*, n°, December 1847, p. 391-392. Text signed by 107 Icaris, among whom 26 women.

¹⁵ Cabet, *Voyage en Icarie*, 1842, p. 550.

concentration': 'A speech was presented at her grave by one of our brothers and ten days after her death, animated by the spirit of holy brotherhood, we went to her tomb to place a modest cross on which we had written the epitaph of her martyrdom. After having accomplished this holy ministry, in the presence of an innumerable crowd, four speeches were made in the midst of a deep sadness. A self-censorship had been established so that no speech which she would not have approved, was presented.' Certainly, they demonstrated how belonging to their community transformed into a contest of conformity; but it also displayed a great friendly piety and a conviviality based on the idea of civil virtues, cultivated almost ostentatiously.

Pépin was an artisan making mirrors in Périgueux. On November 11, 1843, he wrote to Cabet: 'Sir, in the short time that I have possessed *Travels in Icaria*, I have found such beautiful things that I believe it can only be the work of a divine being who inspired you.'¹⁶ He asked to subscribe to *Populaire* and for Cabet to send him two portraits of himself. The latter replied immediately: 'I always feel a movement of happiness when I discover an intelligent and generous man who shares my feelings and my doctrines.'¹⁷ Pépin became *Populaire*'s correspondent for the region of Dordogne. In 1846, there were more than fifty newspaper subscribers in the city of Périgueux alone¹⁸. He seemed to be one of the first to have advised on the emigration of Icarian communists¹⁹. In May 1847, when reading the call to found Icaria in America, he exclaimed: 'We have gleefully welcomed your Great Confidence, like a cry of salvation thrown in the midst of the social sinking in which we're threatened to be swallowed up.'²⁰ 'How happy I am,' he exclaimed again, 'to see you having stood for what I have never ceased to think of. Yes, let's abandon this worm-eaten and gangrenous society as soon as we can! Apostles of social regeneration will lay the first stone of the building announced by Christ. Honoured will be the first founders of it. (...) I am impatient to see the happiest day of my life, the day I will set foot on the boat that will transport us; for we will leave the life of the tombs to be born in the promised land and under the enlightening sun.'²¹ Pépin was in charge of organising a departure of Icarian migrants for the United States from Bordeaux. On October 21, 1848, a correspondent of the *Démocratie pacifique* testified: 'Tuesday morning, towards 10 o'clock, the boarding of Icarians took place in Bordeaux. They were about sixty in number, accompanied by fifteen to twenty women and several children. While walking in procession and in the greatest silence, they have reached the cold bay, where a galley and a small boat

¹⁶ Bibliothèque Nationale de France, *Papiers Cabet*, Nouvelles Acquisitions Françaises, folder 18148, folio 133, letter dated 11 November 1843.

¹⁷ BNF, *ibid.*, folio 134, copy of letter dated 15 November 1843.

¹⁸ *Populaire*, 28 August 1846

¹⁹ BNF, *op. cit.*, folio 164, copy of the letter of Cabet to Pépin dated 6 April 1847. Cabet asks for discretion and silence; folio 165, Cabet announces him, in advance of his decision about departure.

²⁰ *Populaire*, 11 July 1847.

²¹ *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n^o, May 1847, p. 47, "On nous écrit de Périgueux" ["Written to us from Périgueux"].

furnished with several pavilions awaited them. (...) Then one of the leaders, turning towards the crowd that such a spectacle naturally had to draw to the banks of the river, uttered: 'We are voluntary exiles who go, under the guard of God, for the conquest of Liberty.'. His little harangue was followed by cries: 'Long live the Communists! Long live Icarians! Long live Cabet! Long live the Social Republic! (...)' We have generally noticed the behaviour of these migrants, who appear to be honest workers and good fathers of their families. Their broad-brimmed white chapeaux and black velvet cloaks were quite picturesque. The women all wore straw hats encircled with blue ribbons; they were generally very young and very pretty."²² The *Cabot*, the ship on which Pépin had embarked, arrived in New Orleans on December 17, 1848, two months after its departure from Bordeaux. Pépin, confronted with the hardships of communal life since embarking, and disappointed by the failure of the first avant-garde in Texas, quickly decided to abandon the cause of the founders of Icaria and asked for immediate repayment of his contribution to the American community so that he could return to France. Having become a dissident, he was no longer an Icarian. We can also exclude ourselves from the community, freely.

Tests and trials: forming a group through times of pain

Experiencing community life not only induced a strong sense of belonging and a foundation for communal identity, but also uncovered the presence of a difference, a third party appearing under and beyond its original outline. The most painful experience of otherness and limitation came from within the Icarian group. Tensions and variances among the members haunted their community, driven by actual as well as by spectral divisions. Moments of harmony, agreement and perfect balance were rare, if at all present. Inventing new forms of social bonding while incessantly struggling to avoid conflict was impossible. The history of the readers of *Populaire* was marked by these moments of crises where everyone had to choose his camp, decide to stay or leave, persevere or enter into dissidence.

In October 1842, Cabet published a rough communication under the title *Useful and frank explanation of practical questions for the communists from Lyon*²³. What he provided was a polemic with his former secretary, Theodore Dézamy. The Lyon Correspondence Commission refused to distribute his last pamphlet and five workers wrote to him for explanation. He published their letter, in which he was accused of lacking cold blood and even dignity in attacking the author of *Code de la Communauté*, of being motivated in his writing by anger and hate: 'You understand that we cannot propagate the article in question. Our cause would suffer from this publication,

²² *La Démocratie Pacifique*, 21 October 1848.

²³ The brochure has 29 pages in total.

and with it would you. What would people whose convictions are still feeble say? How could they believe in fraternity when they see the preeminent apostles of this doctrine torn apart and throwing mud in each other's faces? Besides, our time is too precious for us who work much and earn little, to spend any part of it propagating or reading such texts, which serve only to multiply our divisions, already too numerous.' Cabet was particularly accused of excessive vanity and, implicitly, of aspiring to an abusive dominion over the communists: 'Be more sober also in the publication of letters where praise overflows, and which you produce against your adversaries as a glorification of your conduct. In short, stop spilling your ink and restrain yourself to the substantial articles really worthy of you! It is only at this price that we will use our zeal for the propagation of your works and that we will continue to pay you a tribute of recognition and fraternal esteem.'²⁴ The letter, dated September 1842, is signed by Vincent, Ginaud, Perret, Greppo²⁵ and Calendras. With some of the communists of Lyon, all that remained was a rupture. Such an observed attempt to dominate created a situation of crisis. The community of Icarian Communists was a living organism and without fixed rules of functioning its reconfiguration was permanent. Any attempt to seize power, to decide, stigmatize, weaken, isolate one or more members generated disruption, jolted the group to the point of separation and departure of the dissidents, definitive or provisional.

In May 1847, some time after he published his call to collectively emigrate to America, under the innocuous title *Confidence*, Cabet received a letter from twenty-eight communists from Nantes who did not agree with the unexpected and sudden announcement. According to them, it was an appeal to desert the cause of democracy in France at the worst moment, when the onset of an imminent revolution was expected. This discrepancy ended in a break up, repeating the situation with the workers of Lyon five years earlier. The only possible outcome of discussions, disagreements or quarrels between the Icarians was separation, exit, exclusion from the community, the branding of those who disagree 'dissidents', followed by forced departure. With a similar intention Cabet published the letter of the Nantes protesters who wrote to him in July 1847: 'Progress advances at a great pace and if only his breath could have swept away the despots would the People kiss themselves with fraternity. Meanwhile, however, we believe in the obligation of every devoted soldier to stay in his position; to this effect, France as the centre of modern civilization, so devoted to the hatred of absolutist powers, in its very heart necessitates those who can and must to defend it!... As we see it, it is neither the hour nor the moment to abandon her; for never have the People and Liberty run any greater risks!' They

²⁴ Quotations intervowen in commentary of Cabet, p. 7-19.

²⁵ Louis Greppo, deputy in 1848 and in 1871. He will hold his seat amid the benches of the extreme left until 1885.

added: 'In the interest of the cause we defend, please make this protest public in the next issue of the *Populaire*.'²⁶

Cabet replied to them: 'The most influential have been deceived and entailed by manoeuvres and calumnies about which we know only as much as we can guess: they have been made to believe that the Community was possible in France, and that an approaching revolution would establish it there.'. This explanation was common: it was the access of the revolutionary communists to the community of his readers that caused all the evil; they were the dividers, they fomented discord and incited misunderstanding. In response to the twenty-eight protesters he cited the address of two hundred faithful habitants of Nantes, forty-five of which were women, who exclaimed: 'The news of your Emigration project has excited such enthusiasm in our city that it is impossible to describe.'²⁷

There was one more correspondent, this time from the outskirts of Paris, who also wrote to him about the departure plans: 'Lightning already cleaves the space; the storm is ready to burst over our heads; the waves roar in the distance; must it be that in the face of the unchained winds, of this frightful torrent which can drown the vessel of humanity, its best pilots have to abandon it?'.²⁸ The doubt seemed legitimate and did not take the form of an attack, permitting its interlocutor to explain himself in his answer, thus consolidating consensus and again tightening bonds. To his dissenters, Cabet presented hundreds of letters of support. They were all fuelled with the discomfoting experience of animosity²⁹. For example, seventeen correspondents from Le Havre wrote to him, still in 1847 in response to his dissenters: 'We cannot describe the satisfaction which your Confidence has brought us; for from now on we dream of Icaria, of this great, much desired day when we will see the sails of the ships taking us to this land free from all blemish; where we will lay the first stone of the great luminous lighthouse which must illuminate the whole of humanity'.³⁰

In these conditions, the community of readers of *Populaire* remained a device, a weapon to contest everything except itself. Within it, dissension was definitely not possible. However, seen from the outside, its nationwide scope, its destabilising effectiveness, the disorder it introduced into the social order, began to pose problems. From 1846, the highest authorities of the state and the main organs of the conservative press started to sound the alarm. On January 19, 1847, Gabriel Delessert, the prefect of the Paris Police, wrote his report to the Minister of the Internal Affairs regarding a number of books published in 1846 which he had just read. He quoted Cabet's *Populaire* and his *Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*. He wrote to

²⁶ Which was done in: *Populaire*, 4 July 1847 and also in the brochure *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n° 2, August 1847, p. 92-93.

²⁷ *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n° 2, August 1847, p. 94.

²⁸ *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n° 2, August 1847, p. 56.

²⁹ They are the main part of the content of the *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, counting over 400 pages.

³⁰ *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n° 2, August 1847, p. 63-64.

the minister about the *antisocial miscellanea* which he had just viewed³¹: ‘All depict the working class as falling prey to anarchy and exploitation and seek to mislead it at once by the exaggerated picture of its miseries and by the portrayal of the happiness which those people would be called to enjoy as a result of social reconstruction. It is easy to understand all the appeal that such writings find among the easy and uneducated minds of working men, provided that they also flatter all their material appetites. This is the true plague of the time, and we have to take notice that each year it makes new progress’³². This was the time to complicate the task of social reformers. Cabet was attacked directly in 1847, accused of fraud over his emigration project. His disciples in all sectors of society found themselves subjected to the developing strategies of banning them from the public space and the arising problem of anti-communist hatred. They called it a situation of ‘persecutions’.

In 1847, there were a hundred Icarians of Toulon who would show themselves proud, superb, consistent in the face of this adversity: ‘The truth is not wearing a veil. We allow our persecutors to view our letters and our speeches to prove that we are not abusing the law, which is the basis of their accusations. Deeply penetrated by the justice of our position, we are not afraid to walk with confidence and lift our heads to show them our pure and radiant faces, which learned the truth that you have taught us. Eh! What should our persecutors fear if we want to establish our Doctrine only by the strength of public opinion. Wouldn’t it collapse under scrutiny if it weren’t the truth? Furthermore, what can they fear if we are to bring it about only on soil which doesn’t belong to them? We are sure of you as the first apostles were sure of Christ, and your persecutions will only increase our zeal to spread the Holy Doctrine of the Community.’³³

The story of Richard, an entrepreneur in Villepreux, Seine-et-Oise (nowadays in Yvelines), is more tragic. It was also published in *Populaire*:

‘I believe it my duty to acquaint you with a vast system of persecutions practiced against the communists in our country, especially against Richard, your correspondent, whom, as it seems, they want to ruin, and to whom much wrong has already been done. In our region the persecutions against communism date back to the last elections to the National Guard, where there were plans of appointing Richard, your correspondent, for a Battalion Commander. Since then, the rumours started to spread that the communists of the country and the neighbouring cantons form a secret society and hold secret gatherings of which he is the president. We are accused of raising the prices of grain and starting fires. (...) Those are the insults and libels on the part of the poor inhabitants of villages, abandoned in their ignorance or plunging into stupidity. “We should,” they exclaim, “hang all the communists and all the priests, and if there

³¹ Precisely he says: miscellanea “attacking the society”.

³² Text quoted in its entirety in: Garnier-Pagès 1868-1870, 156.

³³ Cabet, *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n° 8, December 1847, p. 392.

was a revolution, we would slaughter every last one.”. This is how, in their eyes, the communists get along with the priests. Poor people! At the same time, they claim that we get along with the devil! The prefect sends circulars to the mayors of Villepreux and to the villages two leagues around, in which he warns that a Monsieur Richard, communist, hold rallies in the municipalities of Saint-Nom, Feucherolles, Crespières, Chavenay, Noisy, Rennes-Moulin, Fontenay-les-Clayes, Plaisir, Trappes, Château-Fort, etc., in order to excite the workers to revolt, by distributing and explaining the communist pamphlets. He encourages them to keep their eye on him and send their reports to the prefecture as soon as possible. You could not imagine the group formed against him to deprive his masonry services of its entire clientele, to take away his credit, to destroy him morally and commercially! He is watched, at his place and elsewhere, by the disguised, snitching gendarmes. Although he is a courageous and firm man, these molestations, vexations and obstacles that they enforce upon his affairs have made him ill, since I believe that this is exactly the main cause of his illness. (...) However, investigations continue; the gendarmes run through the villages at a gallop and chasing the communists they forget about the thieves and poachers; and even a special police commissioner, ancillary at the Palace of Versailles, went a long way up to our house. They spread a thousand frightening rumours, they say that *Populaire* and communist brochures were confiscated, that Richard, all the other correspondents of *Populaire*, and Mr. Cabet himself are in prison; it is also said that the communists hog the grain and set fires; there was also seen a peasant (from Flescamville), who has just escaped the fire and said that if he found a communist, he would kill him with his pitchfork”³⁴. The rest of the story is reported by Cabet: ‘Richard, an entrepreneur from Villepreux, near Versailles, was one of the most recommendable Icarians, for the generosity of his character and his devotion to the cause of the people. (...) He was in bed, sick, tormented, when two gendarmes came knocking on his door to search his house and probably to arrest him as a communist. Finding the door closed and seeing the window of the ground floor open, they climbed this window to appear swiftly in front of the patient in bed. This sudden and violent entrance, which surprised him in an attack of fever, excited such a shakeout that he died the next day. (...) Nearly two hundred of his fellow citizens had the courage to come to honor his memory by accompanying him in a gloomy, pious silence to his last abode.’³⁵

These difficulties or rather the impossibility even to attempt to live in community, be it only a community of readers, under existing conditions and in a society which was becoming more and more violent, hostile, harshly intolerant, unable to bear those who try to live differently, forced Icarians to adopt Cabet's point of view: there was no way but to leave, and no place for the community of Icaria unless very far away, in the desert. To found a community,

³⁴ *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, n°, May 1847, p. 17-18.

³⁵ *Populaire*, Sunday 20 August 1848.

real this time, they would have to reach the virgin lands of the new world, where anti-communist hostility did not exist, not yet.

Conclusion

In the introductions of numerous studies on nineteenth and twentieth century communes, their authors claim their foreordained failure. Community is a place, a way of fleeing from the real world³⁶. It is a negation and cannot be more than an illusion. Therefore Cabet and his friends must have failed in their American experience. After fifty years of community life in Illinois and then Iowa, his followers had to dissolve Icaria. Yet considering the length of this period, speaking of 'failure' seems questionable. At times, in Nauvoo on the banks of the Mississippi, there were more than five hundred men, women and children included, who wanted to make an attempt at absolute democracy and perfect equality. The failure of this community, even if it was to happen, does not say anything about what it was or has been: a continual experimentation which, obviously, can fail.

In France, before their departure, Icarians had already experimented with communal functioning, but without really knowing it, without really foreseeing it, even if they had chosen a new name to distinguish themselves. Around Cabet, but also partly without him, they invented a new form of living together. They did not simply constitute the clientele of a newspaper, the receivers of a particular doctrine, the proselytes of a political and social utopia. They also contributed to the invention of a new form of social link: they were the ones who produced what was essential in Icarian writings while Cabet's role was to transmit their unceasing, inter-urban conversation, their informing each other of their joys and their disappointments. They displayed to each other their practice of communal faith; shared their aspirations and dreams; declared their unrestrained communist commitment; joined in their militant walks in the countryside on Sunday, their evening discussions in the workshops after work, their desire to learn. Their texts distinguished *Populaire* from its contemporary journals in the nature of relations maintained not only *with* but also *between* its readers: in the *Démocratie Pacifique* or during the conferences organized by the Fourierists, they exposed their doctrine,

³⁶ See in particular: Lacroix 1981. Here already the first chapter is titled: "La cité communautaire: l'expérience d'un échec" ["Comunitarian city: the experience of failure"] (Lacroix 1981, 19). Regarding Icarians, see: Rude 1980. Author reprints here a diary of J.-F. Créton and F.-M. Lacour, two communists from Vienna who decided to join Icarie for a couple of weeks at its worst moment, when began a crisis provoked by Cabet's eviction in 1856. F. Rude, followed by many readers for more than thirty-five years, ascribes the disappointment of his two travelers to the inevitable failure of the "great Icarian adventure" in America. In his introduction, 90 page long, he castigates the attempt of the Icarian community. On page 26, he does not hesitate to write: "Cabet is the precursor of contemporary totalitarian regimes". The disappointment of his disciples was, according to him, inevitable, even if he had studied only two out of several thousand, at least 5000, who tried and experienced it with much more perseverance.

especially to a public of cultivated bourgeoisie, attentive to novelty; in *Atelier*, elite workers offered their fellow men a conscientious reflection on the social question, similar to the approach of Louis Blanc or Pierre Leroux in various journals in which they participated. Proudhon, in the *Représentant du Peuple*, then in *Peuple* and in *Voix du Peuple* tried to advance the social revolution (Bouchet et al, 2015)³⁷. In *Populaire*, the philosophical content and the economic, social or political information, not belonging to the essence of the journal, were most often poor, almost deliberately so. What was always richest was the enthusiasm and happiness of Cabet's disciples for being able to show themselves, how they behaved and lived like Icarians.

Translation by Jędrzej Brzęziński

³⁷ See in particular, except for the ones already quoted, the contributions of B. Desmars about the *Démocratie Pacifique* or of Th. Bouchet on the *Phalange*, of Ph. Régner on saint-simonian journals the *Producteur* and the *Organisateur*, of F. Jarrige and M. Lauricella on “experience” of the *Atelier* and of Ed. Castleton on proudhonian journals.

References

- Beecher, Jonathan. 2012. *Victor Considerant. Grandeur et décadence du socialisme romantique*. Dijon: les Presses du réel.
- Bouchet, Thomas, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert and François Jarrige (eds.). 2015. *Quand les socialistes inventaient l'avenir. 1825-1851*. Paris: La Découverte.
- Cabet, Étienne. 1841. *Ma ligne droite pour le vrai chemin du salut pour le Peuple*.
- Clastres, Pierre. 1974. *La société contre l'Etat*. Paris: Editions de Minuit.
- Fourn, François. 1998. *Étienne Cabet (1788-1856). Une propagande républicaine*. Vol. II. Villeneuve d'Asq: Presses du Septentrion.
- Fourn, François. 1999. "Icariens et Phalanstériens. Regards croisés entre 1845 et 1849", *Cahiers Charles Fourier*, n° 10, online: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article174> (access 25 July 2018).
- Fourn, François. "Les brochures socialistes et communistes en France entre 1840 et 1844". *Cahiers d'Histoire, revue d'histoire critique*, n° 90-91, 2003: 69-83.
- Fourn, François. 2014. *Étienne Cabet ou le temps de l'utopie*. Paris: Vendémiaire.
- Fourn, François. 2015 "L'utopie ou la barbarie. Contre la violence révolutionnaire. Cabet et Le Populaire". In: Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert et François Jarrige (eds.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. 1825-1851*. Paris: La Découverte.
- Fourn, François. 2017, "La mode ne varie jamais en Icarie (1840-1898) ou comment s'habiller en communiste au XIX^e siècle", *Modes pratiques, revue d'histoire du vêtement et de la mode*, n°2.
- Garnier-Pagès, Louis-Antoine. 1868-1870. *Histoire de la Révolution de 1848*, vol. I. Paris: Bibliothèque libérale.
- Johnson, Christopher H.. 1974. *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839-1851*. London; New York: Cornell University Press.
- Lacroix, Bernard. 1974. "Le discours communautaire", *Revue française de sciences politiques*, n°3: 526-558.
- Lacroix, Bernard. 1981. *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*. Paris: PUF.
- Maillard, Alain. 1999. *La Communauté des Egaux. Le Communisme néo-babouisme dans la France des années 1840*. Paris: Kimé.
- Maillard, Alain. 2015. *Egalité et communauté, la presse communiste. L'Intelligence, le Moniteur républicain, l'Homme libre, l'Egalitaire, la Fraternité de 1841, "Travail, Humanitaire and Fraternité"*. In: Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige (eds.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. 1825-1851*. Paris: La Découverte, p. 168-180.
- Paris, Jean-Michel. 2014. *L'Humanitaire (1841). Naissance d'une presse anarchiste?*. Paris: L'Harmattan.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1994. *What is property?* Ed. by Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robert, Vincent. 1999. "Géographie de l'utopie. Icariens et phalanstériens à la veille de 1848", *Cahiers Charles Fourier*, 1999, n° 10, online: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article175> (access 25 July 2018).

- Rude, Fernand. 1980. *“Allons en Icarie!” Deux ouvriers isérois aux Etats-Unis en 1855*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble.
- Tönnies, Ferdinand. 2017. *Community and society*. London: Routledge.
- Tristan, Flora. 1980. *Le tour de France. État actuel de la classe ouvrière sous l’aspect moral, intellectuel et matériel*. Paris: François Maspéro.
- Valette, Jacques. 1981. “Utopies sociales et utopistes sociaux en France en 1848”. In: John Bartier, Jacques Valette, *Société d’histoire de la Révolution de 1848 et des Révolutions au XIX^e siècle, 1848. Les utopismes sociaux*. Paris: Sedes.

François Fourn - an associate professor in Lycée Victor Duruy, second degree, holds a PhD in history for his thesis on the political role played by Cabet in France in 1830 and 1840. He is also the author of a more biographical text, *Étienne Cabet ou le temps de l'utopie*. His research concentrates on utopian communism, as well as on anti-communism, different forms of socialism in the nineteenth century (Louis Blanc, Proudhon, the Fourierists) and French emigration to America.

DANE ADRESOWE:

Lycée Victor Duruy
33 boulevard des Invalides
75007 Paris
France

EMAIL: fournfrancois@gmail.com

CYTOWANIE: François, Fourn. 2018. „Icarian communism between 1841 and 1848: a community of readers” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 78-95.

DOI: 10.14746/prt.2018.3.4

AUTOR: François Fourn

TYTUŁ: Komunizm ikaryjski w latach 1841-1848: wspólnota czytelników

ABSTRAKT: W 1842 roku czytelnicy *Le Populaire*, pisma utworzonego rok wcześniej przez Etienne’a Cabeta, nadali sobie miano ikaryjskich komunistów. Ale do czego się w ten sposób odnosili? Partia komunistyczna, szkoła nauk społecznych, sieć, ruch, sekta – wszystkie te słowa mogą wyrażać naturę więzi, które rozwinęły się pomiędzy nimi w latach 1841-1848. Proponuję jednak nazwać ich mianem wspólnoty czytelników. Wynaleźli oni bowiem nową formę bycia razem. Ikaryjscy komuniści nie byli jedynie czytelnikami, lecz również twórcami, adresującymi swe dzieła do innych członków wspólnoty. W ramach owej wspólnoty osoby te dzieliły się pieniędzmi, ale również podzielały wspólne, egalitarne poglądy, wiarę w braterstwo oraz wdzięczność, a wręcz oddanie Cabetowi. Członkostwo w ramach takiej społeczności, angażujące wszystkie sfery życia, było rozwijane i manifestowane w różnych formach. Pociągało ono za sobą również częstokroć bolesną lekcję o ograniczeniach wspólnoty, zarazem wewnętrznych i odnoszących się do całości francuskiego społeczeństwa, które z trudem akceptowało jej funkcjonowanie.

SŁOWA KLUCZOWE: czytelnicy czasopism, Francja, komunizm ikaryjski, rok 1848, socjalizm utopijny, wspólnota

Eksperymenty / Experiments

CABET I IKARYJCZYCY (1892)

ALEKSANDER HOŁYŃSKI

TŁUMACZENIE I WSTĘP: PIOTR KULIGOWSKI

Abstrakt: Jest to pierwsze polskojęzyczne tłumaczenie dwóch z łącznie siedmiu części cyklu wspomnień Aleksandra Hołyńskiego o Cabecie i Ikaryjczykach. Zaslugują one na szczególną uwagę, ponieważ bazują na osobistych doświadczeniach autora, który podczas swych podróży po Ameryce przebywał w kolonii ikaryjskiej w Nauvoo. Wspomniany cykl tekstów był publikowany w latach 1891-1892 na łamach pisma *La Revue socialiste*.

Słowa kluczowe: dziewiętnasty wiek, Étienne Cabet, kolonia w Nauvoo, komunizm, ruch ikaryjski

Wstęp tłumacza

Jest to pierwsze polskojęzyczne tłumaczenie dwóch z łącznie siedmiu części cyklu tekstów Aleksandra Holyńskiego o Cabecie i Ikaryjczykach. Stanowią one szczególnie cenny materiał do badań nad praktykami ruchów wczesnosocjalistycznych, ponieważ opierają się na osobistym doświadczeniu autora, który podczas podróży po Ameryce odwiedził (w 1855 roku) kolonię ikaryjską w Nauvoo. Cykl jego wspomnieniowych tekstów dotyczących tej wizyty i historii ruchu ikaryjskiego w ogóle ukazywał się na łamach pisma „La Revue socialiste” w latach 1891–1892. Umieszczona poniżej w tłumaczeniu część czwarta, poświęcona ikaryjskiej konstytucji, została wydana w tomie XV (styczeń–czerwiec 1892), zaś część szósta (o życiu w kolonii) – w XVI (lipiec–grudzień 1892).

Autor cyklu tekstów, Aleksander Holyński (1816–1893), był uczestnikiem powstania styczniowego, podróżnikiem, pisarzem i masonem, jednym z twórców koncepcji Kanału Panamskiego oraz zwolennikiem rozwoju lotnictwa.

Głównym twórcą i ideologiem ruchu ikaryjskiego był urodzony w Dijon Étienne Cabet (1788-1856) – prawnik, początkowo republikanin, a później zdeklarowany komunista inspirujący się między innymi dziełami Tomasza Morusa i Roberta Owena. W latach czterdziestych dziewiętnastego wieku, gdy ruch ikaryjski znalazł się u szczytu popularności, koła jego sympatyków powstawały między innymi w Londynie i w Barcelonie, choć zasadniczymi ośrodkami były wielkie francuskie miasta: Paryż, Lyon i Tuluza. Rozbieżne szacunki wskazują, że w chwili apogeum swego rozwoju ruch ten mógł liczyć od kilkudziesięciu do nawet czterystu tysięcy sympatyków. W toku swojej działalności we Francji Ikaryjczycy natrafiali jednak na istotne problemy, takie jak zwolnienia z pracy, połajanki w kościołach, ataki konserwatywnej prasy, a nawet procesy karne. Wszystko to skłoniło Cabeta – ku zdumieniu dużej części jego sympatyków – do ogłoszenia w maju 1847 roku apelu, nawołującego do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych w celu utworzenia tam modelowej społeczności komunistycznej.

Pierwsza „awangarda”, czyli licząca 69 osób grupa kolonistek i kolonistów, wyruszyła 3 lutego 1848 roku do Denton County w Teksasie, jednak utworzona przez nich kolonia istniała jedynie przez kilka miesięcy. W marcu 1849 roku Ikaryjczycy – z Cabetem na czele – utworzyli nową kolonię, tym razem w Nauvoo w stanie Illinois, która początkowo prosperowała z powodzeniem i w 1855 roku (czyli w czasie wizyty Holyńskiego) zamieszkiwało w niej około 500 osób. Jednak autorytarne praktyki Cabeta powodowały rosnące tarcia wewnątrz społeczności, w wyniku których on sam, wraz z grupą około 170 najwierniejszych zwolenników, został wydalony z kolonii. Wkrótce potem, 9 listopada 1856 roku, Cabet zmarł. Jego śmierć nie oznaczała jednak końca istnienia ruchu, który okazał się najdłużej funkcjonującym stowarzyszeniem wczesnosocjalistycznym, które opierając się na idei zmiany świata przez budowanie wzorcowych społeczności, próbowało wcielić w życie zasady równości i braterstwa. Ostatnia z kolonii ikaryjskich, ulokowana kilka mil od Corning w stanie Iowa, została rozwiązana w roku 1898.

Ikaryjska konstytucja

W 1847 roku, w chwili gdy Ikaryjczycy wezwali na obcej ziemi do zastosowania w praktyce komunizmu Cabeta i gdy pierwsza awangarda była gotowa wyruszyć do Teksasu, twórca systemu, a zarazem zarządca exodusu przyznał sobie możliwość nieograniczonego zarządzania społecznością na dziesięć lat. Zanim jednak upłynęła jedna trzecia tego czasu, dyktator z własnej inicjatywy zaproponował przemyślenie tej umowy i zastąpienie jej konstytucją, którą zresztą osobiście zredagował. Po poddaniu jej pod dyskusję została przyjęta jednogłośnie 21 lutego 1850 roku. Następnie, po akcie inkorporacji przez wspólnotę, konstytucję zrewidowano i zaakceptowano 4 maja 1851 roku. Pozostaje mi jedynie dać wyobrażenie o drugiej edycji tego paktu, która obowiązywała podczas mojego pobytu w Ikarii.

W rozważaniach wstępnych zostało powiedziane, że natura chce szczęścia ludzkości, ale ten cel nie został osiągnięty z powodu złej organizacji społecznej, która do chwili obecnej oparta jest na egoizmie, nierówności i indywidualizmie. Komunizm to wezwanie do zastąpienia jej braterstwem, równością i wolnością. Należy zauważyć, że to słynne motto zostało przekształcone, a Cabet od początku obniżył znaczenie wolności, umieszczając ją na ostatnim miejscu. Lecz nawet umieszczona na końcu wolność nie będzie miała żadnego zastosowania w artykułach konstytucji.

Spoleczność ikaryjska jest ustanowiona na zasadzie braterstwa, jak mówi nam jeden z pierwszych jej artykułów. Otóż to prawda i w efekcie tak w tej wspólnocie, jak również w porządkach klasztornych triada rewolucyjna redukuje się do tego jednego słowa. Powieść „Podróż do Ikarii”¹ dowodzi tego w następujących wersach:

Jeśli zapytać nas: „Czym jest wasza nauka?”, odpowiemy: „*braterstwem*”.

„Co jest waszą zasadą?”. „*Braterstwo*”.

„Co jest waszą doktryną?”. „*Braterstwo*”.

„Co jest waszą teorią?”. „*Braterstwo*”.

„Co jest waszym systemem?”. „*Braterstwo*”.

¹ *Voyage en Icarie* to powieść autorstwa Cabeta wydana po raz pierwszy w 1840 roku. Przedstawiono w niej wizję utopijnego społeczeństwa komunistycznego. W latach 1840–1848 dzieło cieszyło się ogromną popularnością i z uwagi na szybko wyczerpujący się nakład było wznawiane aż pięciokrotnie (przyp. tłum.).

Wolność jest określana przez prawo, a posłuszeństwo prawu jest realizacją wolności: oto osobliwa definicja, która uczy nas, jak bardzo uczucie wolności jest nieobecne w komunizmie. Prawo zatem, ze względu na powszechne uznanie, tworzy ograniczenie (*une censure*) dla wolności: przestrzeganie go to realizacja wolności! Ono ustanawia jedyną religię: przestrzeganie go to realizacja wolności! Ono sadza na tronie Napoleona I lub Napoleona III, a dochowanie despotcie wierności i posłuszeństwo to realizacja wolności!

Aby bardziej jeszcze unicestwić tę ubogą i dziwną wolność, w sukurs przychodzi jedność, inny fundament wspólnoty ikaryjskiej. Lud to jedna armia pracowników, terytorium to jedna wielka domena, rolnictwo to eksploatacja jednej ziemi. Wszystko jest scentralizowane. Richelieu i wuj Bonaparte mieliby prawo pozazdrościć Cabetowi; byłby on zdolny dać im lekcję centralizacji czy, jak sam chciał ją nazywać, „jedności”.

Wychodząc od jedności, Cabet dochodzi do **solidarności**. Wspólnota zobowiązuje każdego do pracy wedle własnych sił i spełniania potrzeb wszystkich, przez co staje się zabezpieczeniem przed wypadkami i katastrofami. Nie istniały w niej proletariatus, pauperyzm, żebractwo ani włóczęgostwo, to prawda: ale nie ma ich także na plantacji niewolników.

Konstytucja obiecuje uczynienie dnia roboczego łatwym i atrakcyjnym poprzez zwiększenie liczby maszyn. Reguluje także kwestie wyżywienia – posiłki były jedzone wspólnie po to, aby wyżywić wszystkie rodziny. Konstytucja precyzuje także kwestię mieszkań i ubrań oraz rozdysponowuje dzieci wedle stosownego osądu. Edukacja jest taka sama dla obu płci. Dobrowolne bycie osobą samotną jest zakazane. Małżeństwa zawiera się na całe życie; niemniej rozwody są dopuszczalne, choć z kilkoma zastrzeżeniami. Rozwiedzeni mogą, a wręcz **muszą** ponownie wziąć ślub.

Oto artykuł 109, który ustanawiał religię tego kraju: „Wspólnota Ikaryjska przyjmuje jako religię chrystianizm w swej pierwotnie czystej postaci”. Czym jest pierwotny chrystianizm? Jest tym, czego naucza Cabet w swym *Prawdziwym chrześcijaństwie*². Jest prawem, nie dopuszcza więc żadnych szeptów ani krytyki. Zakaz wątpienia pod groźbą wydalenia, nakaz wiary w istnienie osobowego Boga i nieśmiertelność duszy – przynajmniej tak długo, jak długo większość, która zagłosowała za tymi dwoma dogmatami, nie stanie się mniejszością. Jest to przynajmniej

² *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christ* to dzieło Cabeta wydane po raz pierwszy w 1846 roku i po części zainspirowane przez dyskusje lidera ruchu ikaryjskiego z polskim komunistą Ludwikiem Królikowskim. Jest to wywód doktryny komunizmu z pierwotnego chrześcijaństwa zawierający sugestię, że Cabet podąża tą samą drogą, którą przed wiekami szli Mojżesz, Chrystus i święty Paweł. Do roku 1848 dzieło było wznawiane trzykrotnie, a paryska policja postrzegala je jako jedną z bardziej niebezpiecznych ksiązek o wydźwięku anarchistycznym (przyp. tłum.).

logiczny rezultat artykułu konstytucji, który ustalał wszechwładzę większości. Ale prawdopodobnie nigdy nie było zamysłem legislatora bycie tak konsekwentnym, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę doktrynę przedstawioną w *Podróży do Ikarii*: uwypukla się tam istnienie jednego Boga, stwórcy, ojca, architekta wszechświata, a jeden z rozmówców mówi nam: „Pragnę wierzyć, że dusza jest nieśmiertelna”. Jednak obok pojawia się następująca deklaracja: „Materialiści są tolerowani. Prześladowanie ich byłoby aktem niesprawiedliwości i barbarzyństwa takim samym jak prześladowanie tych, którzy mają mniejszościowy pogląd w kwestiach astronomii i medycyny”. W tym przypadku trzeba zapytać: po co więc urządza się głosowanie za przyjęciem pierwotnego chrześcijaństwa? Czy to nie jest niekonsekwencja? Czy nie jest to kolejne sztucznie ustanowione wyznanie, zinstytucjonalizowany kult? Trzeba powiedzieć, że nie było tej niejasności w społeczności z Nauvoo, chociaż lord William Carisdall³ widział podczas swojej podróży nie tylko świątynie dla **wspólnej adoracji**, ale również kapłanów, a nawet kapłanki. Jednakże Ikar, powieściowy pseudonim Cabeta, wezwał wielką radę, która zdecydowała, że Biblia była dziełem człowieka, że objawienie nigdy nie miało miejsca i że Jezus jest tylko człowiekiem, który zasłużył na pierwsze miejsce pośród ludzi poprzez swoje oddanie dla bliźniego. Taki chrystianizm redukuje się do deizmu Woltera czy Rousseau. Ale ich wyznawca, na przykładzie Robespierre’a, chciał rozciągnąć religię, którą uczynił obowiązkową tak bardzo, aby jedność zaistniała wszędzie. Ta przesadzona miłość do jedności jest u Cabeta stałą troską i uniemożliwia mu zrozumienie, że przyjęcie oficjalnego wyznania narusza wolność przekonań.

Suwerenność należy do wspólnoty zbierającej się w całości na agorze lub na forum. Każdy obywatel płci męskiej w wieku dwudziestu lat może praktykować swą część suwerenności przez publikowane i podpisywane głosowanie. Kobiety, zebrane osobno, mają tylko głos doradczy, w dodatku jedynie w kwestiach, które szczególnie ich dotyczą. Są dwie główne władze: prawodawcza i wykonawcza. Ta druga jest uzależniona od tej pierwszej. Władza prawodawcza należy do Zgromadzenia ogólnego, które organizuje ławę przysięgłych (*un jury*).

Rada (*la gérance*) jest odpowiedzialna za egzekwowanie przepisów. Składa się ona z sześciu członków wybieranych na rok i dzielących między sobą obowiązki administracyjne. Ich kompetencje podzielono następująco:

³ Główna postać z *Podróży do Ikarii* (przyp. tłum.).

1. Przewodniczenie – nadzór i ogólne zarządzanie,
2. Zarządzanie finansami i żywnością,
3. Zarządzanie zakwaterowaniem i ubraniami,
4. Zarządzanie edukacją, zdrowiem i rozrywką,
5. Zarządzanie produkcją i rolnictwem,
6. Zarządzanie sekretariatem i drukarnią.

Przewodniczący rady jest wybierany indywidualnie, podczas gdy jego pięciu współpracowników czy ministrów jest wybieranych wspólnie. Wszyscy oni mogą być wybierani ponownie bez limitu kadencji.

Jako przestępstwa uznawane są wszystkie działania, które szkodzą społeczności: naruszenie praw i regulaminów, niedopełnienie opieki i gospodarności, kłamstwo, oszczerstwo, zniewaga, obmowa, a nawet zwykła **krytyka** prowadzona poza Zgromadzeniem.

Karami są na początek obwinienie, a następnie wygnanie w przypadku ponownej winy lub okoliczności obciążających. Każdemu obywatelowi nakazuje się ujawniać przestępstwa według jego wiedzy. To jest ni mniej, ni więcej tylko denuncjacja podniesiona do poziomu obowiązku. Można by pomyśleć, że artykuł ten zapożyczono z kodeksu jezuitów. Naturalnie, pochodzi on od policji, której wymaga komunizm w praktyce.

Solon Ikarii mówi nam: „Właśnie tak, utrzymujemy, że Braterstwo obejmuje wszystkich, tak uczonych, jak i proletariuszy, tak Instytut, jak i Warsztat Pracy; a więc stosujcie Braterstwo we wszystkim, wyciągajcie z niego wszystkie konsekwencje i znajdujcie w nich wszystkie użyteczne rozwiązania”.

Według Cabeta Równość, Wolność, Jedność i Solidarność wynikają z Braterstwa. Równość, tak jak on ją rozumie, to prawo do tego, by wszyscy byli jednakowo żywieni, ubierani, kwaterowani, nauczani i leczeni: to prawo, które wprowadza dla wszystkich obowiązek oddania się Wspólnocie. Koniec z rodzinną odrębnością: każdy kolejno przyjmuje swój udział.

Całkowita uległość mniejszości wobec większości. Po przegłosowaniu prawa nie pozwala się nikomu ani szemrać przeciwko niemu, ani go krytykować. Gdyby było możliwe wyeliminowanie krytyki, nie byłoby to zabicie w zarodku wszelkiego postępu? Nie byłoby to proklamowanie aroganckiej doskonałości i próżnej nieomyślności?

Wspólnota jest jedynym właścicielem. Usuwa to bogactwo i biedę, kupowanie i sprzedaż. Koniec z pieniędzmi, bankami i lichwą. Ani wynagrodzeń, ani pensji, ponieważ wszyscy pracownicy otrzymują to, co jest im potrzebne, a urzędnicy są tylko pracownikami. Całkowite

zniesienie podatków zostaje zastąpione przez pracę społeczną. Jest ona także, nawiasem mówiąc, jedynym podatkiem, płaconym przez czarnych niewolników.

Co dwa lata Konstytucja może być zmieniana, jeśli trzy czwarte Zgromadzenia wyrazi taką potrzebę.

Oto całościowe podsumowanie Karty z roku 1851, zawiera ona sto osiemdziesiąt trzy artykuły. Żaden z nich nie mówi ani o wolności prasy, ani o wolności zgromadzeń. Nie dlatego że prawodawca mógłby rozmyślnie odmówić możliwości ustanowienia prawa w oparciu o te dwie wolności, podobnie jak dopuszczając lub odrzucając jakąkolwiek religię, ale dlatego, że ignoruje on te trzy, najważniejsze dla wolnego społeczeństwa, wolności. Proklamuje on, jak widzieliśmy, jedno wyznanie i jeśli nie mówi niczego o prasie to dlatego, że monopol na nią posiada administracja. Jeżeli nie wspomina on o zgromadzeniach to dlatego, że podlegają oficjalnym wezwaniom. Zabrania się, aby Ikaryjczyk publikował swoje myśli, ponieważ wspólna drukarnia nie jest na specjalnych usługach żadnego z członków kolonii. Zabrania się, aby Ikaryjczyk zwoływał zgromadzenia, ponieważ są one zmartwieniem rady, a raczej jej przewodniczącego.

Jak może istnieć wolność tam, gdzie nie ma indywidualnej inicjatywy? A przecież wraz z tą inicjatywą znika komunizm. Jaki z tego wniosek? Wolność i komunizm są nie do pogodzenia. Wszystkie wspólnoty tego dowodzą, a Cabetowska w szczególności. Ten wspaniały człowiek wierzył, że tworzy modelową republikę, a utworzył jedynie klasztor.

Chciał on uczynić ten klasztor zupełnie ascetycznym, wydając zacieklą walkę wszystkim myślom, które wiązałyby się ze **zmysłowością**. W czasie zgromadzenia w 1853 roku Cabet domagał się całkowitego zakazu spożywania tytoniu i whiskey. Napotkał jednak na ostrą opozycję: aby ją przewyciężyć, musiał wykorzystać swoją elokwencję dawnego prokuratora generalnego i posunąć się do groźby wydalenia z kolonii [tych, którzy złamią wspomniany zakaz – przyp. tłum.]. Tytoń, zgodnie z prawem organicznym, był zabroniony we wszystkich formach dla nowych Ikaryjczyków, ale był wyjątkowo tolerowany u dawnych mieszkańców kolonii, którzy przyznawali, że nie potrafią zrezygnować z tego, co Cabetowi wydawało się – podobnie do Wahabitów – ziołem nienawiści. Dawni Ikaryjczycy mogli go palić pod warunkiem, że będą to robić u siebie, a nie w miejscach publicznych. Przyzwolenie nie dotyczyło jednak kobiet i dzieci. Tytoń do żucia był całkowicie zabroniony, nikt nie mógł też zażywać tabaki bez zalecenia lekarza.

Whiskey była kiedyś wydawana wedle uznania. Kto chciał, brał ją z destylarni. Reforma położyła kres tej swawoli. Odtąd napój, w bardzo umiarkowanych ilościach, jest dystrybuowany tylko o poranku przed zabraniem się do pracy na roli lub w warsztacie.

Trzeźwość Ikaryjczyków jawiła mi się w uderzającym kontraście z pijaństwem mieszkańców miasteczka Nauvoo. Obowiązujące w Illinois *Prawo Maine* rozpowszechniło nad brzegami Missisipi nalóg, który próbowano zwalczyć zakazem sprzedaży detalicznej napojów alkoholowych. W czasie powrotu z Kolonii do wdowy po Joe Smithie napotykałem każdego wieczoru, zarówno na ulicach, jak i w oberży osobników ledwie stojących na nogach. Ich pieśni i słowa dowodziły, że mogą robić tylko niedoskonały użytek ze swoich rozumów. Sądziłem przez chwilę, że szacowna pani Baderman angażowała się w nielegalny handel, ale ona sama wyjaśniła mi całą sprawę. Prawo Maine nie obowiązywało w stanie Iowa, który znajduje się po drugiej stronie rzeki Missisipi. Wielu Niemców i Amerykanów, którzy zastąpili Mormonów w ich domach, dobrze bawiło się dzięki tej grupowej podróży do Iowa z unikalnym celem picia bez miary. Wracali potem do domu w stanie „wspaniałego upicia”, jak mówiono na Zachodzie. Oto jak zadekretowane przez państwo umiarkowanie doprowadziło do jeszcze większego nieumiarkowania, gdyż sąsiedni stan nie wprowadził ograniczenia sprzedaży alkoholu. Rezultatem Prawa Maine – jak zaobserwowała gospodyni w Mansion House – było uczynienie pijakami wszystkich mieszkańców Nauvoo. Wyjątek stanowili **pierwotni chrześcijanie**, którzy nie dostawali pieniędzy na upijanie się od swojego dyrektora...

Chrześcijanie pierwotni to określenie opisujące uczniów Cabeta, na które ci zasłużyli sobie prawidłowym, spokojnym i godnym naśladowania zachowaniem.

Reforma objęła również polowania i rybolówstwo. Były one dopuszczalne jako środek dostarczania pożywienia, ale zakazane jako element rozrywki. Ktokolwiek zostałby przyłapany ze strzelbą lub wędką bez pozwolenia na ich użycie ze strony Rady, naraziłby się na ciężką nagane, o ile nie na natychmiastowe wydalenie.

Gdy Cabet powrócił z nowymi siłami [po krótkim pobycie we Francji – przyp. tłum.], poprawił swoją konstytucję tak, aby zakazywała jakiejkolwiek formy krytyki. Widział w tej ostatniej, jak mówił, podstawową przyczynę niedomagania i rozprężenia powstającej republiki, zapominając, że on sam w dużym stopniu posługiwał się krytyką w czasach, gdy był tylko szeregowym politykiem. Ale komunizm uczynił z dawnego liberała nieświadomego despote. Narzekania, szemrania, proste skargi szokowały go tak, jak gdyby był on jakimś płochliwym Cezarem. Od wprowadzenia dyktatury – Cabet każdego roku był wybierany na prezydenta – cały żył swoim dziełem i najmniejsze upomnienie raniło dogłębnie jego wrażliwość.

Niezadowolony z posiadania monopolu prasowego chciał jeszcze położyć rękę na ustach swych administratorów, by mieć kontrolę nad ich słowami, nawet tymi najdrobniejszymi. Właśnie to nierealne wymaganie wiodło do wprowadzania przesadnie rygorystycznych zasad.

Zahamować krytykę! Była ona tłumiona na tyle, na ile pozwalała drukarnia, która pozostawała w wyłącznej dyspozycji władzy wykonawczej. Wszystko, co publikowano, pochodziło od administracji. Cotygodniowy arkusz pojawiał się co pewien czas pod tytułem: „Colonie Icarienne”, publikacja comiesięczna redagowana pod dyktando obywatela É. Cabeta, prezydenta. Wszystkie broszury wychodziły spod pióra samego Cabeta, nie było od tego wyjątku. Pewną ich liczbę przywiozłem ze sobą i przechowuję do dziś. Oto ich tytuły: *Réforme Icarienne; Conditions d'admission; Colonie de la République d'Icarie; Progrès de la Colonie Icarienne; Si j'avais 500,000 dollars!; L'Icarie survivra-t-elle à son fondateur?* etc...

Fourier, apelując do hojności wyobrażonego kapitalisty, oczekiwał go przez wiele lat w swoim gabinecie z nadzieją, że nadejdzie on w każdej chwili. Tak samo Cabet usilnie wierzył, że 500 tysięcy dolarów, których żądał na rozwój kolonii, zostanie mu nieoczekiwanie zapewnione.

W broszurze *L'Icarie survivra-t-elle à son fondateur?* stwierdził z mocno zaakcentowanym przekonaniem: „Gdybym mógł poświęcić jeszcze trzy lub cztery lata na ukończenie gmachu, zagwarantowałbym mu niezachwianą solidność. Zagwarantowałbym ją zwłaszcza, gdybym miał 500 tysięcy dolarów, o których mówiłem wcześniej i które, prędzej czy później, będę miał!”.

Tak jak Fourier mylił się w swoich nadziejach i nie miał nawet owych trzech lub czterech lat życia, na które liczył w wieku sześćdziesięciu sześciu lat z mocno zahartowaną (*trempée*) konstytucją. Cabet umarł rok później, pozostawiając w jednym z pism owe pełne przekonania i tak młodzieńcze słowa:

Dla mnie, po piętnastu latach studiów i pięciu latach doświadczeń, komunizm jest przeznaczeniem ludzkości i to do niego należy przyszłość! Dzięki nam lub dzięki komuś innemu, trochę wcześniej lub trochę później, komunizm zatriumfuje! Moja wiara w jego triumf jest tak silna, że nawet gdybym przez przypadek pozostał sam w Ikarii, byłbym gotowy zacząć doświadczenie wspólnoty od nowa z innymi ludźmi!

Ikaryjczycy u siebie

Najbardziej wyróżniającym się budynkiem w kolonii jest szkoła, którą zbudowano w całości z kamienia pochodzącego z ruin świątyni Mormonów. Z daleka wydawało się, że zbudowana jest z białego marmuru. Podzielona na dwie części mieściła trzydziestu-czterdziestu chłopców i tyle samo dziewczynek. Wystarczająco przestronne klasy i sypialnie dla uczniów oraz uczennic, gdzie znajdowały się wygodne łóżka, uderzyły mnie swą nienaganną czystością.

Dwa szerokie i zaciemnione akacjami dziedzińce umożliwiały dzieciom obu płci spędzanie przerw na różnych zabawach na świeżym powietrzu. Uprawa kwiatów w niewielkich rabatkach dawała wytchnienie od kształtowania inteligencji, a przyjemna gimnastyka odbywała się na połowie zajęć lekcyjnych. Mali chłopcy i dziewczynki nabierają również wprawy w pracach ręcznych. Jedni poszukują opalu, roznoszą wodę, przynoszą posiłki. Inni myją naczynia, płuczą warzywa i owoce, składają drukowane kartki. Co więcej, jest tam również warsztat krawiecki dla małych dziewczynek, w którym szyje się ubrania dla pensjonariuszy.

Jeden nauczyciel w szkole wystarczy, aby uczyć wszystkich przedmiotów. Wyjątkiem jest język angielski, do którego zatrudniony jest specjalny nauczyciel. Nauczyciel w wieku trzydziestu czy trzydziestu jeden lat wywiązuje się ze szlachetnym oddaniem ze swej różnorodnej pracy: podstaw pisania, arytmetyki i rysunku, historii powszechnej i geografii ogólnej. Rozmowa z nim ukazała mi człowieka wykształconego o sympatycznym charakterze, osobnika pełnego wiary w przyszłość wspólnoty, który został jednak zmuszony do jej opuszczenia z powodu niedotrzymania dyscypliny. Pozwolił sobie na danie kilku klapsów niegrzecznemu uczniowi. Kodeks ikaryjski odrzucał jednak całkowicie kary cielesne dla dzieci, te same, które Likurg przyznał swej republice militarnej i w które wciąż wierzyła wolna Anglia, stosując je w celu zaszczepiania posłuszeństwa wobec obowiązku w młodszych pokoleniach. Jedyną karą dopuszczaną przez Cabeta było pozbawienie młodych winowajców towarzystwa ich ojców i matek. Miało to miejsce w tym dniu tygodnia, który wyznaczono na spotkania rodzinne.

Cabet, któremu w exodusie przez Atlantyk nie towarzyszyła ani żona, ani dzieci, w pewnym sensie odnalazł się w nowej, znacznie większej rodzinie. Patrzył ojcowskim okiem na wszystkich malców w kolonii tak, jakby byli jego dziećmi. Żartował z nimi, rozdawał pochwały i upomnienia, uczestniczył w ich niewinnych zabawach. Był więc uwielbiany i widziało się malców tłoczących się wokół niego, jak robiono to dawniej w Jerozolimie podczas przejścia Nebi czy proroka stworzonego do tego, by kochać pokornych i ubogich.

Niejeden raz podczas przypatrywania się temu wzruszającemu spektaklowi miałem wrażenie, że uczestniczę w reprodukcji najbardziej słodkiej idylli – legendy Jezusa z Nazaretu. Powiedział mi więc ten naprawdę dobry człowiek: „Oto ziarno, z którego wzrośnie szczęście społeczne”.

Bawiące się dzieci, zawsze czyste i dobrze ubrane, cieszą oko. Ich ubiór składa się z pasiastego fartucha zawieszzonego na lekkich spodniach wykonanych z, w zależności od pory roku, delikatnego lub grubego materiału. Skórzany, czarny pasek podkreśla ich talię. Zawsze w porządnym butach, które odznaczają się korzystnie na tle ludzi chodzących boso, czyli nienależących do wspólnoty ikaryjskiej amerykańskich lub niemieckich rodzin w Nauvoo. Ikaryjska kolonia na wyniosłym wzgórzu przybiera formę całkowicie odseparowanej populacji.

Oprócz szkoły główny budynek mieści jeszcze jadalnię czy też refektarz – długi na trzydzieści metrów i szeroki na dziesięć z dwunastoma drzwiami i dwunastoma oknami. W środku, na białych i gładkich ścianach, od razu rzucają się w oczy eleganckie obramowania z długimi rolkami papieru: rozciąga się na nich w popularnych aforyzmach cała doktryna komunistyczna. Najważniejsze z nich to:

Kochaj przede wszystkim Boga i bliźniego swego jak siebie samego.

Nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe.

Czyn innym to, co chciałbyś, aby tobie czyniono.

Od każdego według jego możliwości, każdemu według jego potrzeb.

Jeden za wszystkich, wszyscy za jednego.

Wszystko dla ogółu, nic dla jednostki.

Kto nie pracuje, ten nie je.

Kto robi, co może, robi to, co musi.

Aby zebrać, trzeba pracować i siać.

Ani Rzymu, ani Paryża, ani Londynu, ani Nowego Jorku nie zbudowano w jeden dzień.

Najpierw konieczność, potem użyteczność, na końcu przyjemność.

Ikaryjczycy mówią: wojna tytoniowi!

Pomóż sobie, niebo tobie pomoże, etc., etc.

Wszystkie te napisy, przytoczyłem prawdopodobnie najlepsze, tworzą, jak można zobaczyć, kodeks doskonałości moralnej. Krój czcionki widocznej z daleka wyszedł spod pędzla niemieckiego artysty, członka społeczności.

Trzy rzędy stolów przyjmują całą wspólnotę na trzy posiłki w ciągu dnia, które są wydawane wedle następującego schematu: śniadanie o ósmej, obiad o trzynastej, kolacja o osiemnastej. Cabet, poza przypadkami niedyspozycji, nigdy nie rezygnuje z udziału w tych ucztach. Siedzi na ławce pośród swych uczniów obojga płci – z pominięciem dzieci, które jedzą w szkole. Odmówił przywileju posiadania fotela, który mu oferowano, aby nie naruszać reguły idealnej równości. Pierwszego dnia naszej znajomości uczynił mi zaszczyt, zapraszając mnie na kolację. Zjedliśmy znakomite pot-au-feu z wołowiną i ziemniakami. Sama Nimfa Missisipi była odpowiedzialna za zaspokojenie naszego pragnienia. Chleb – pół pszeniczny, pół kukurydziany – był dużo lepszy od ciężkiego chleba wdowy po Joe Smithie. Choć dania były pożywne i dobrze podane, na pewno nie była to wystawna uczta. Była jednak bez wątpienia warta więcej niż spartańska czarna polewka czy kielbaski jedzone przez francuskich robotników.

Obiad był zresztą bardziej obfity niż kolacja, oprócz mięsa rzeźnego zaprezentowano na nim także świeżą rybę z rzeki, warzywa najróżniejszych rodzajów i owoce typowe dla pory roku. Na śniadanie serwowano kawę z mlekiem, herbatę i jajka. Drób i dziczyzna, normalnie zarezerwowane na czas szczególny, przede wszystkim choroby, były podawane wszystkim w dni wielkich świąt, takich jak rocznica wyjazdu pierwszej ikaryjskiej awangardy z Havre do Teksasu – pamiętnego wydarzenia, które miało miejsce 3 lutego 1848 roku.

To właśnie w refektarzu każdego ranka, dziesięć minut przed szóstą, ma miejsce dystrybucja whiskey, która poprzedza dziesięciogodzinny dzień pracy, czyli obowiązek każdego Ikaryjczyka. W przyszłości czas tej pracy ma być stopniowo ograniczany, docelowo do jedynie sześciu godzin.

W refektarzu odbywają się zgromadzenia ogólne, które są formą parlamentu o nieograniczonej władzy. Tam również celebrowane są śluby, legalizowane przy obecności amerykańskiego urzędnika bez żadnego księdza czy kapłana innego niż Cabet, który każdorazowo wygłasza do małżonków podnoszącą na duchu mowę.

Czasami refektarz zmienia się w salę balową lub widowiskową. Teatr jest wyposażony w niezbędne dekoracje i różnorodne kostiumy. Grane są tam niemal wyłącznie tragedie Woltera i wodewile [Eugène'a – przyp. tłum.] Scribe'a: to literatura dramatyczna, którą dzielny Cabet przedłożył nad Szekspira i Moliera, znajdując tego pierwszego zbyt uczuciowym, drugiego zbyt nieprzyzwoitym. Improvizujący aktorzy doskonale spełniają swe zadanie. To mnie nie dziwi, wszyscy Francuzi to wszak urodzeni komedianci, fryzjerzy i kucharze.

Przylegająca do refektarza kuchnia służy wyłącznie całej społeczności i spełnia potrzeby czterystu pięćdziesięciu Ikaryjek i Ikaryjczyków przy zachowaniu wielkiej ekonomii pracy.

Personel kuchenny jest wybierany losowo, tworzy go pięciu mężczyzn i osiem kobiet. Brałem udział w przygotowywaniu kolacji i przy tej czynności napotkałem nauczyciela ze szkoły, który okazał się znakomitym kucharzem. Wywołało to we mnie dodatkowy żal, gdy opuszczał kolonię. Zachodziłem w głowę, czy ta niedozwolona, choć wybaczalna nadgorliwość wobec młodego urwisa, nie mogła zostać mu odpuszczona.

– Jak to możliwe? – zapytałem go. Wczoraj uczyłeś historii, a dzisiaj spotykamy się wśród garnków.

– Dziś jest niedziela – odpowiedział – i w ten sposób odpręgam się od pełnionej przez resztę tygodnia roli pedagoga, co czynię z wielką przyjemnością, gdyż docenia się mój talent kulinarny i przez to staję się pożyteczny dla wszystkich.

Naczynia i sztuce nie uzyskały jeszcze wszystkich niezbędnych ulepszeń. Fajansowe talerze prezentowały się odpowiednio dobrze, ale łyżki, widelce i noże z kutego żelaza nie miały w ogóle metalicznego połysku. Stoły, starannie myte i przecierane, były pozbawione obrusów i serwetek. Tę kwestię wyjaśniał „Revue Icarienne” ze stycznia 1855 roku, odnosząc się do trwających przygotowań do święta 3 lutego, czyli ceremonii związanej z rocznicą wyjazdu: „Chcielibyśmy mieć obrusy na wszystkich stołach, lecz jako że naszą zasadą jest »dla wszystkich albo dla nikogo«, pozbawiamy się ich bez wielkiego żalu”. Dodam jednak, że każdy posiada własną szklankę i mógłby powiedzieć za poetę: „Szklanka, z której piję, nie jest duża, ale przynajmniej moja własna”⁴.

Podróż do Ikarii przedstawia nam każdą rodzinę żyjącą osobno w czteropiętrowym domu z łazienką, biblioteczką, apteczką, tarasem udekorowanym kwiatami. Niczego tam nie brakuje, jest nawet mały wybieg dla drobiu i ogród. Oczekując na te wygody, którymi poetycka powieść pozwala się delectować z wyprzedzeniem, dowiaduję się, że wszystkie zaślubione pary są w posiadaniu jedynie przestronnego pokoju. Osoby samotne nocują w tym samym pokoju z drugim samotnikiem, ale nie w tym samym łóżku – dodajmy pośpiesznie. Z powodu modelu stosowanego przez farmerów-oberżystów w Teksasie i innych stanach na wschodnim wybrzeżu, gdzie podróżowałem konno, byłem wielokrotnie skazany na znoszenie zbyt bliskiego sąsiedztwa mało apetycznych kompanów. I kiedy pewnego dnia, gdy błagałem mojego gospodarza o przydzielenie mi osobnego łóżka, odpowiedział:

– To niemożliwe, w tym domu śpi się po dwie osoby, jeśli tobie to nie odpowiada, idź spać pod gwiazdami.

⁴ Ze sztuki Alfreda de Musseta *La coupe et les lèvres* (z 1832 roku) (przyp. tłum.).

Dzieci podczas karmienia piersią pozostają z rodzicami. Po odstawieniu od piersi, w wieku dwóch do pięciu lat, są umieszczane w sali azylu, które w dzień służy zabawie, a w nocy jest miejscem wypoczynku. Domem starszych dzieci jest natomiast szkoła. W ten sposób w domach rodziców nie ma hałaśliwych dzieciaków, które przeszkadzałyby w utrzymaniu porządku i czystości w sypialniach. Sypialnie ikaryjskie w tych dwóch kwestiach nie pozostawiają nic do życzenia. Umeblowanie jest tam ograniczone do absolutnego minimum, ale większość żyjących w okropnych ruderach wielkomijskich robotników mogłoby tego minimum pozazdrościć. Otwierające się na balkon drzwi latem zapewniają mieszkańcom orzeźwiający powiew, natomiast kominek przynosi zimą przyjemne ciepło. Niestety robotnicy, którzy nie mają czym oddychać w upale albo dygoczą z zimna w swoich mansardach, jak wygodnie wydałoby się wam nawet teraz [w 1892 roku – przyp. tłum.] mieszkanie waszych braci z Ikarii! Cokolwiek można by powiedzieć przeciwko komunizmowi, niewątpliwie w tym systemie robotnicy przestają żyć w nędzy. Mają bowiem lepsze schronienie niż w systemie wolnej konkurencji, lepsze są też ich posiłki i ubrania i to kosztem mniejszego wysiłku fizycznego.

Kilka różnego rozmiaru domów z cegieł lub z drewna przeznaczono na mieszkania dla Ikaryjczyków.

Dzięki własnej produkcji kolonia jest samowystarczalna. Posiada krawców, szewców, wytwórców chodaków, tapicerów, stolarzy, bednarzy itd. Nie brakuje im żadnego niezbędnego zawodu. Była tam działająca drukarnia, która wydawała teksty w trzech językach: francuskim, angielskim i niemieckim. Spod prasy wychodziły pisma niewyczerpanego pióra założyciela kolonii oraz różne druki periodyczne. Starannie wydawano [choćby – przyp. tłum.] miesięcznik „Revue icarienne”, którego przeznaczeniem było szerzenie propagandy we Francji. Przestał on później istnieć z powodu zakazu wydanego przez samozwańczy rząd Napoleona III, który, bez żadnego ważnego powodu, zabronił kolportowania tego pisma na terenie imperium. Był to przykry i głupi zakaz, ponieważ nigdzie indziej nie było lepszego przedstawienia systemu zrzeszenia, na którego doświadczeniu ludzkość mogła jedynie skorzystać, czy to przez jego uznanie, czy przez odrzucenie.

Podczas mojej wizyty w drukarni spotkałem starszego Ikaryjczyka, który był zajęty oprawianiem książek:

- Jest pan introligatorem z zawodu, obywatelu? – zapytałem.
- Nie, byłem tylko drukarzem, ale tutaj się rozwijam.
- Jak powodzi się panu w nowej pracy?

– Nieźle – odpowiedział z uśmiechem mój rozmówca o poczciwym wyglądzie.

Przypomniała mi się maksyma, którą przeczytałem na ścianie w refektarzu – „Zawsze możemy robić, co chcemy” – a teraz czysty przypadek dostarczono mi przykładu jej udanej aplikacji.

Zegarmistrz wytwarza publiczne zegary dla społeczności. Ale kiedy znaleźliśmy się przed jego drzwiami, zapytałem mojego przyjacielskiego Cycerona i sekretarza rady pana Vogela:

– Która godzina?

– Nie mam zegarka, obywatelu – odpowiedział. – I nikt go nie ma, nawet obywatel Cabet.

– Dlaczego?

– Zapomniał pan o naszej najważniejszej zasadzie: dla wszystkich lub dla nikogo. Oznacza to, że nie jesteśmy jeszcze wystarczająco bogaci, by zapewnić każdemu zegarek. Dojście do tego wymaga trochę cierpliwości.

– Co dzieje się z zegarkami przywożonymi do społeczności?

Student z Berlina zacytował mi z pamięci artykuły 12 i 13 z „Warunków przyjęcia”. Cytuję je za dokumentem, wydanym pod tym tytułem (Nauvoo 1854):

Artykuł 12: Przynieś lub przekaz społeczności wszystkie swoje dobra jakiegokolwiek rodzaju: pieniądze, meble, nieruchomości, wierzytelności etc., nawet swój posąg, biżuterię, narzędzia, broń, książki. Słowem: wszystkie dobra obecne lub przyszłe, nawet przyszłe darowizny i dziedziczone majątki, ponieważ w społeczności nikt nie może być bogatszy niż reszta ani posiadać rzeczy osobistych, ponieważ nikt nie może być traktowany lepiej niż jego brat.

Artykuł 13: Nie chowaj i nie przetrzymuj niczego. Ten, który chowa lub przetrzymuje część swego majątku będzie bogatszy od innych. Będzie mniej oddany, mniej stały, mniej wierny, bardziej chętny do wyjazdu z blażej przyczyny i bardziej skłonny do pociągnięcia za sobą innych. Deklarować, że oddało się wszystko, podczas gdy przechowuje się część swoich rzeczy, to kłamać, oszukiwać, profanować zasady, to nie być Ikaryjczykiem, to wręcz złodziejstwo.

Oto komunizm w całej swej twardej i nieubłagalnej bezkompromisowości!

Mnich przystępujący do klasztoru, zakonnica pochowana żywcem w zakonie nie byli nigdy zmuszeni do bardziej daleko idącej rezygnacji z wszelkiego rodzaju własności prywatnej co Ikaryjczyk lub Ikaryjka. Ale tak wielkie poświęcenie staje się bardziej zrozumiałe w zamian za niebiańskie błogosławieństwo z perspektywą osiągnięcia pełni ziemskiego dobrobytu. Błogosławieństwo to nie spłynie na tych, którzy upadli, lecz zawsze będzie mogło być uzyskane na nowo dzięki pracy.

Również tak surowy nakaz oddania wszystkiego, co się posiada, na ołtarzu braterstwa, nie jest ściśle przestrzegany w Ikarii. Dowodzą tego skargi ustawodawcy przeciwko wielu kobietom, które zachowują swoją biżuterię. Nie pokazują jej jednak publicznie, pozwalając sobie tylko, od czasu do czasu i w ukryciu, na samotną przyjemność jej podziwiania. Ale rada kolonii śledzi je niczym zazdrosny Bóg.

Powierzona w ręce starca biblioteka składa się z ponad czterech tysięcy woluminów, które ułożono w wielkim porządku. Tworzą ją wyłącznie książki, które każdy nowo przyjęty członek kolonii pozbywa się dla dobra wszystkich. Utworzona w ten sposób biblioteka proponuje mieszaninę podobną do tej z książkowego straganu. Jest ona jednak lekarstwem na nudę, owego okrutnego komara, który nęka braterskie społeczności tak samo, jak indywidua w świecie profanum. Książki są wypożyczane do warsztatów w celu publicznego czytania, a także dla tych, którzy chcą je wziąć do siebie. Podczas mojej wizyty w tej powstającej świątyni wiedzy koniecznej, użytecznej i przyjemnej trzy uroczy Ikaryjki przyszyły zapytać o książkę *Martin, l'enfant trouvé, ou Les Mémoires d'un valet de chambre* autorstwa Eugène'a Sue'a:

- Nie mamy tej powieści, szanowne obywatelki – powiedział z żalem miły bibliotekarz.
- Dobrze więc, obywatelu, daj mi, co chcesz, byleby to było coś delikatnego.

Mój wzrok zawiesił się właśnie na pełnej kolekcji prac Chateaubrianda i zaproponowałem tej szanownej obywatelce *Atala*⁵:

- Czy to chociaż zabawne?
- To historia o miłości.
- W takim razie biorę tę książkę – odpowiedziała żywo z pełnym wdzięku uśmiechem oczu i ust, co dowodziło jak bardzo słowo miłość przyjemnie laskotało jej myśli.

To jedna z tych pięknych dam podobnych do pani Roland (wedle jej autoportretu rodem z pamiętników) – pomyślałem, podziwiając tę kobietę o bujnych kształtach, jedna z tych, które natura stworzyła dla Fourierowskiego zmysłowego migotania (*la voluptueuse papillonne*)⁶, a nie dla Cabetowskiej ślubnej jednolitości!

Bibliotekarz, duch wykształcony i uzdolniony literacko, pełnił funkcję przystosowaną do jego gustów i zdolności. Nie była to jednak jego jedyna posada. Nazajutrz spotkałem go

⁵ Pełny tytuł to „*Atala, ou Les Amours de deux sauvages dans le désert*” (przyp. tłum.).

⁶ Autor nawiązuje do jednej z „pasji dystrybutywnych” wedle koncepcji Charlesa Fouriera. Francuski teoretyk próbował za ich pomocą zrozumieć ludzkie potrzeby i motywacje po to, by zaspokoić je wszystkie w nowym świecie – Harmonii. Jego wizja zakładała również wyzwolenie seksualne, z publicznymi orgiami i poliamorią włącznie (przyp. tłum.).

myjącego talerze. Nie było tam zatem dobrych posad niewymagających wysiłku i wszyscy członkowie społeczności, zgodnie z poleceniami rady, niespodziewanie przechodzili z jednej pracy do drugiej.

Organizacja pracy, ustalonej dla każdego na dziesięć godzin dziennie z trzema przerwami na posiłki, była bez wątpienia demokratyczna. Pod żadnym pretekstem nikt nie mógł wymigać się od zadania, którego się od niego wymagało i które egzekwowano w warsztatach, nigdy zaś w domach. Mężczyźni i kobiety byli podzieleni na grupy, które działały pod nadzorem wybieranych przez nich samych dyrektorów i dyrektorek.

Żaden specjalny zawód nie zwalniał z służby, która była przypisywana kolejno do wszystkich Ikaryjczyków obu płci. Bez spełnienia tej służby byłoby się potępionym na zawsze.

Kiedy uprawa roli wymagała dodatkowych rąk do orki lub żniw, ściągano ludzi zewsząd i wszyscy musieli odpowiedzieć na apel; był to fundamentalny warunek przyjęcia do ikaryjskiego Edenu. Każdy świeżo przyjęty musiał zobowiązać się w razie potrzeby do pracy na roli.

Gdy idzie o podział pracy, kobiety są wyłączone z najbardziej przykrych udreń, którymi przygniatają je wciąż stare społeczeństwa, nawet w Anglii czy we Francji, bez zwracania uwagi na ich ukształtowanie fizyczne. W kolonii są one zatrudniane tylko do tych prac, do których uwarunkowała je w szczególności natura. Pranie i szycie – oto ich podstawowe zajęcia w Ikarii. Łagodne umiarkowanie jeszcze bardziej uprzyjemnia ich łatwą pracę. Omnibus przywozi i odwozi praczki, które udają się nad Missisipi, aby prać bieliznę całej społeczności. Dystans do przejścia to zaledwie półtora kilometra, ale praczki są wówczas wystawione, zwłaszcza w drodze powrotnej, na znaczny wysiłek na obszarze bez drzew i wyeksponowanym w pełnym słońcu. Po wypraniu tych lachmanów nimfy ikaryjskie kąpią się same, a jest im lepiej niż w rzece, bo robią to w specjalnym, chronionym przed słońcem basenie, w którym stale podgrzewana jest woda.

Kobiety, które karmią swoje dzieci, jak również chorzy obojga płci, są wyłączeni z prac w warsztatach. Tej wzruszającej troski nie zaznali ani niewolnicy na plantacjach, ani robotnicy w manufakturach.

Po licznych wizytach u Ikaryjczyków przekonałem się, że komunizm w małej skali rozwiązuje problem biedy. Aby rozpocząć swój eksperyment, Cabet miał tylko około trzydziestu tysięcy franków. Z tą niewielką sumą zapewnił w ciągu siedmiu lat zadowalający poziom dobrobytu dla kilku setek osób w dwóch miejscach: w Nauvoo i w sąsiednim stanie

Iowa. W tym ostatnim mieszka obecnie tylko kilkudziesięciu kolonistów, ale miejsce to stało się bez wątpienia centrum społeczności ikaryjskiej.

Podsumowując:

Praca uczniów poczciwego reformatora z Dijon, nawet jeśli nie jest równie pociągająca jak obietnica Fouriera złożona jego sympatykom, nie ma w sobie niczego nieprzyjemnego. Jest ona wykonywana z werwą i zapalem.

– Pracuje pan mniej niż kiedyś? – zapytałem, obserwując kolonistę, wywodzącego się z szeregów francuskich robotników.

– Tak, obywatelu – pospieszył z odpowiedzią – ale wytwarzam więcej w dziesięć godzin niż dawniej w czternaście.

Rana ignorancji jest kompletnie zaleczona. Wszystkie dzieci uczą się czytać i pisać. Wcześniej uwolnione od wszelkich przesądów, uczą się nienagannej moralności za pomocą prostej, lecz praktycznej filozofii, takiej jak ta, którą podarowali światu Esseńczycy z Judei i której nauczał Jezus z Nazaretu.

Kobieta, nawet jeśli nie jest całkowicie zrównana z mężczyzną w prawach politycznych, nie jest poniżana przez prostytutkę czy przez wykonywanie pracy niezgodnej z jej płcią. Małżeństwa są obowiązkowe i ich czystość jest bliska ideałowi.

Odpowiednio osłonięci, schludnie ubrani, wystarczająco dobrze odżywiający się wszyscy Ikaryjczycy nabyli już to, co niezbędne; zmierzali oni ku dalszym udoskonaleniom, a przyszłość zapowiadała się dla nich obiecująco.

Czy jednak postrzegali oni siebie jako szczęśliwych? Niektórzy bez wątpienia tak, jak choćby sekretarz rady, który z egzaltacją niemieckiego studenta wyznał:

– Gdzie jest szczęście? W doskonaleniu jednostki, która staje się dużo bardziej usatysfakcjonowana, żyjąc mniej dla siebie, a bardziej dla innych. A postęp, który polega na codziennym poświęcaniu egoizmu, wypełnia się przede wszystkim przez stale powiększanie uczucie braterskie. Bycie przekonanym o osobistym wkładzie w dobrobyt całej ludzkości, czy to nie jest już wielka satysfakcja? Doświadczam tej satysfakcji na najwyższym poziomie i nie wiedziałbym, jak jej zaznać poza społecznością, której obywatel Cabet, jak mi się wydaje, odkrył formę prawdziwie psychologiczną.

Rosyjski mnich, były oficer marynarki, którego spotkałem w młodości na górze Synaj, opowiedział mi z nie mniejszym entuzjazmem o radości, której doświadczył, poświęcając się w całości Bogu na pustyni. Bogiem młodego berlińczyka była ludzkość. Również Cabet

scharakteryzował mi Vogela jako najlepszego z Ikaryjczyków i wydawał się przygotowywać go do roli jego następcy.

Tygodniowy pobyt na górze Synaj dowiódł mi, że niebiańska rozkosz rosyjskiego mnicha była całkowicie wyjątkowa. Jego greccy bracia żyli raczej w rezygnacji niż w zadowoleniu; wypełniali swoje religijne błazeństwa mechanicznie i topili wszystkie wieczory monotonią własnej egzystencji w dużych ilościach daktylowej wódki, którą wytwarzali po mistrzowsku.

Niedziela, czyli dzień wypoczynku, który spędziłem z Ikaryjczykami ukazał mi wszystko innym od tego, co przedstawił niemiecki student. Rozproszeni w małych grupkach jedni spali, inni, pozostając w ruchu, oddawali się swobodnym rozmowom. Ich wygląd, ogólnie rzecz biorąc, zdradzał nieobecność wewnętrznej wesołości. Kobiety, z których większość siedziała w oddaleniu od mężczyzn, utraciły typową dla ich płci gadatliwość. Nawet pomiędzy najmłodszymi nie było uśmiechów ani wesołości, tylko melancholijne i zmarniałe oblicza. Czulem się jak wewnątrz kongregacji zakonników i zakonnicek, gdzie przebywanie razem osób różnej płci było dozwolone pod warunkiem niepodjęcia żadnych form zażyłości czy kokieterii.

Przespacerowałem się tam i z powrotem po zielonym trawniku, który w żaden sposób nie przypominał tego z *Dekameronu* Boccaccia. Towarzyszył mi sam Cabet, który zatrzymał się gwałtownie, mówiąc:

- Proszę pana o wyrażenie szczerzej opinii na temat Ikarii.
- Oto ona: utworzył pan wspaniały klasztor, wolny od przesądów.
- Co więcej, z instytucją małżeństwa.
- Jak mogłem o tym zapomnieć – odpowiedziałem, powstrzymując się od dodania, jak bardzo te małżeństwa wydawały mi się smutne, monotonne i klasztorne.

Wszyscy podnieśli się, gdy nadszedł czcigodny Cabet, odzywali się do niego z szacunkiem. Wszyscy, może z wyjątkiem kilku kobiet, przemawiali w jego obecności z synowską pobożnością.

Jego autorytet wydawał się bezdyskusyjny i niepodważalny: któż mógłby przewidzieć, że zmieni się to w ciągu kilku miesięcy?

CYTOWANIE: Holyński, Aleksander. 2018. „Cabet i Ikaryjczycy” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 98-117.

DOI: 10.14746/ppt.2018.3.5

AUTHOR: Aleksander Holyński

TITLE: Cabet and the Icarians (1892)

ABSTRACT: The first Polish translation of two from a total of seven sections of Aleksander Holyński's memoirs, *Cabet and the Icarians*. The material is particularly noteworthy because it is based on the author's personal sojourn in an Icarian colony in Nauvoo, taken while he was traveling across America. A series of Holyński's articles about the colony was published in the French journal *La Revue socialiste* in 1891-1892.

KEYWORDS: Étienne Cabet, communism, Nauvoo colony, the Icarian movement, the 19th century

RETHINKING THE FAILURE OF THE FRENCH FOURIERIST COLONY IN DALLAS

MICHEL CORDILLOT

Abstract: It has generally been accepted that the attempt of the French Fourierists to set up a colony in Texas on the eve of the Civil War was a complete failure. But was that really the case? A reexamination of the colony's legacy will show that it was more complex and far-reaching than previously thought.

Key words: Fourierism, La Réunion, phalanstery, Texas, the 19th century, Victor Considerant

Why does the failed attempt of the French Fourierists to set up a socialist colony in Texas on the eve of the Civil War deserve reexamination?¹ After all, that colony broke down quickly and might at first sight seem to have been a far from remarkable case on the long list of failed utopian experiments in the history of the United States of America. The point is, however, that when considering its legacy and the consequences that ensued in a broader perspective, the story of Reunion can hardly be written off as a complete disaster. Besides, a reexamination of this largely forgotten episode may also prove helpful in rethinking the problems that appear when yearnings for a brighter future collide with harsh reality.

Let us first return to the context in which a group of European followers of the French social philosopher Charles Fourier (1772-1837) decided to cross the Atlantic ocean in 1855 to settle in the middle of nowhere in the Texan prairie to found Reunion under the guidance of his main disciple, Victor Considerant.² This attempt took place a few years after Louis-Napoléon Bonaparte's violent seizure of power in France on December 2, 1851. Considerant himself had been forced into exile in Belgium after the riotous demonstration of June 13, 1849, together with other luminaries of the movement. Responding to the insistent invitation of his American friend Arthur Brisbane, he decided in November 1852 to visit the United States, a country where Fourierism had achieved a marked influence in the 1840s – leading to about 40 recorded attempts, most of them short-lived, to set up a phalanstery (Guarneri 1991).

Back in Europe, many of those who hoped to create an ideal future for themselves saw the USA as a culturally diverse and tolerant young nation. Its social structures were far less rigid than those of the Old World due to the absence of a feudal past, and its scarcely populated hinterland would provide an ideal setting for all sorts of social experiments. Fourier himself had insisted on what he called “realization”, or creating an environment where his theories about the role of passions in achieving harmony might be tested. His plans – and later those of his followers – to build a new society were based on transforming society progressively rather than creating new social structures *ex nihilo* (as the followers of Cabet tried to do, also in the USA, after 1848) (Prudhommeaux 1907; Fourn 2014). Far from aiming to destroy the then nascent capitalism, the Fourierist project was conceived as both a progressive utopia anticipating future developments accompanying the industrial revolution and a remedy for the evils that were threatening to cause a new series of bloody social outbursts. According to them, the aim was to offer an alternative path towards a peaceful social evolution from which all classes of society would have something to gain.

Initially reluctant to voyage to the USA, upon arrival Considerant was at once spellbound by this new, overactive country and by the fascinating western landscapes he discovered during

¹ I wish to thank Anna Cartier for her editorial work on this paper.

² About Considerant, see: Beecher 2001. For details on the broader context, see: Cordillot 2013.

his tour on horseback with Brisbane. He almost immediately saw the country as the right place to start a new experiment. Upon his return to Belgium in September 1852, he wrote a short report, *Au Texas*, which was welcomed by enthusiastic followers to such an extent that most of them would eventually ignore his warnings concerning the obstacles that stood in the path toward “realization” (Considerant 1854).

By the end of 1853, a “Provisional Convention” was drafted to delimit the scope of the project. Not long after that, a Colonization Society was set up to collect funds and establish lists of prospective settlers. In September 1854, Considerant’s longtime friend Félix Cantagrel sailed to America to buy land in southern Texas on behalf of the Society and set up the base of the future colony. The original idea was to wait one more year, during which a group of 150 American pioneers would clear the land, plant crops, and erect rudimentary buildings to shelter the European settlers who would then begin to arrive in small groups.

But it soon became obvious that these plans had gone awry. When Considerant arrived in New York on February 4, 1855, he had to face a series of problems which literally made him sick. Cantagrel had been compelled to seek an alternative site much further north of the area initially chosen – and at a much higher price – because the latter had in the meantime been closed to colonization; the support, including financial support, promised by the American Fourierists had failed to materialize; and the hostility of many Texans toward a project suspected to favor abolitionism made a special grant of free public land by the State legislature quite unlikely. To make things even worse, groups of enthusiastic settlers unable to wait any longer – including physically fragile infants and older people – were already on their way, without knowing as much as the exact location of the future colony, and unaware that there was nothing there to welcome them. After walking for days through the prairie under a scorching sun, they arrived in Reunion exhausted and sick, only to realize that almost everything had still to be done. For a few weeks morale remained high in spite of the fact that the settlers had to work long hours in the fields, were underfed (all the food had to be bought outside the colony at a prohibitive price) and housed in primitive accommodation. The community even experienced a few moments of pleasure and harmony. But the summer of 1855 proved exceptionally torrid and the colony, which numbered 130 members by mid-July, was forced to make do with a shortage of water, not to mention the frightening presence of venomous snakes. Drought ruined many of the crops and, in the fall, an invasion of caterpillars and crickets destroyed all that had been replanted.

In a short time, the already chaotic organization of the colony worsened because of internecine quarrels and divisions. So much so that in the fall, Considerant briefly considered sending 90 % of the settlers back to Europe to restart the colony from scratch. The ensuing financial losses would have been accepted since he expected the land to increase in value spectacularly once Dallas was connected by rail. But the political cost would have been too

high: one more blatant failure after several others would have definitely ruined the credibility of the Fourierist project. Unable to make this decision, Considerant retreated to his hammock, leaving Cantagrel and Savardan to handle the situation as best they could.

Then a thoroughly disenchanted Considerant left abruptly for Austin in October 1855 to seek in vain the support of the state legislature, and from there to San Antonio, to explore unsettled areas where he might launch an alternative experiment. When he returned to Reunion on March 24, 1856, the colonists were already vaguely aware of his new plans, and the situation was volatile and the community on the brink of disaster.

Yet the settlers had not been inactive during his absence. New buildings had been erected during the winter, including a general store, the cattle herd had grown substantially, the ploughing and planting were well under way, and, thanks to a group of hunters, food was now more varied and palatable. But in early May, cold weather returned unexpectedly. The rivers froze and the prolonged frost destroyed the prospective hay crop and vegetable gardens. Little of what was replanted hastily in the following weeks survived another hot summer.

In the meantime, the number of settlers had increased to over 200. Many disappointed colonists had already left Reunion, but their departure had been more than compensated by new arrivals. Many of the newcomers had traveled on their own initiative, without the prior agreement of the board of directors of the Colonization Society in Paris, who ignored what the situation was really like in Texas. In Reunion, even Considerant's closest friends and allies no longer trusted him.

By the beginning of July, the situation had become critical. The work groups were completely disorganized. Acrimonious and discouraged, the majority of settlers were ready to return to Europe. Before doing so they demanded financial compensation, which was impossible since the financial resources of the colony had been exhausted. Alerted at long last, the Paris directors reacted by sending Allyre Bureau to Texas. Unfortunately, by then it was too late.

After having met Considerant in San Antonio, Bureau reached Reunion in mid-January 1857. His mission was to dissolve the settlement gradually. The situation was so hopeless that Bureau suffered a nervous breakdown. The only option left was to brutally liquidate the colony a few weeks later after 21 months of existence. The last settlers divided the land, cattle and tools among themselves by way of compensation. By 1860, half of the colonists had returned to France; the others were living in the area around Dallas. A single family had decided to remain on the original site.

Thus the Fourierist attempt in Reunion unquestionably ended as a failure. Yet, the dissolution of the colony did not mean the end of the story. Much is still to be said about the event and its legacy, as a brief reexamination of the history of Reunion from two different angles will show.

Regarding the project itself, as the first large scale attempt to put Fourier's theories into practice, it is necessary to examine how it was conceived and organized and what its objectives were, as well as what this experiment represented in the history of the Fourierist movement (and more generally in the history of French socialism). It will be necessary to examine the American context to see to what extent the lessons of past failures were drawn on, if at all. The question being in the final analysis: was this failure actually the swan song of a romantic conception of socialism, which opened the way to develop a more pragmatic and realistic approach?

As for those who took part in this experiment - those men and women were who had been ready and willing to abandon their country and all they possessed in order to found a harmonious society in the middle of nowhere – one needs to examine who they were, what their expectations were and how they reacted to the failure of this attempt, both individually and collectively.

Evidently, many questions remain to be explored.

What were the main causes of the failed attempt, and what were the main obstacles standing between theory and practice?³ Firstly, it is necessary to keep in mind that the decision to establish a new colony was a positive choice made in a negative context. As early as 1846-47, Considerant had convinced himself that no attempt to create a phalanstery could be viable in the context of political reaction. He had welcomed the February Revolution and the proclamation of the Republic in 1848 in France and played a very active role in the debate about the "right to work". But the June Insurrection and the failure of the Left in the Spring of 1849, his flight into exile to avoid imprisonment, and eventually the coup engineered by Louis-Napoléon Bonaparte, destroyed his hopes. At that point, the main Fourierist leaders began to elaborate their project for a colony. Initially, it was supposed to be set up in Europe; but after the demise of the "Spring of the Peoples" the reaction everywhere in Europe (except, to a certain extent, in Switzerland) was triumphant. Then, during his tour of America with Brisbane, Considerant was subjugated by the Texan landscapes, so much so that his vision of an ideal society became his version of the American Dream.⁴ A greater lucidity about the local conditions would have alerted him to the fact that his so called "favorable" conditions posed many obstacles.

If the Far West offered enough wide open space for anyone to find a place, the gigantism of the USA was such that the settlers found themselves lost in the wilderness, 8 000 km away

³ Some of the obstacles faced by the French settlers have been reviewed in detail by Bruno Verlet in his unpublished paper (Verlet 1989).

⁴ On Considerant's discovery of Texas and the story of Reunion, see: Beecher 2001, part 4, and *Cahiers Charles Fourier*, n° 4 (1994), special "Reunion" issue. See also: Hammond, Hammond 1858; Wolski 1964, 41-68, 137-154; Santerre 1955; Santerre 1936.

from France, with unreliable lines of communication: when a letter was sent to Paris, it took about two months to receive a reply and three months for an exchange. The much vaunted cultural diversity proved to be an illusion. Nativism, still a fledgling political movement in 1853 when Considerant explored Texas, had become quite powerful two years later, fueled by the development of mass-immigration and the economic recession of 1853-54. Foreigners were no longer unanimously welcome in Texas. Despite the absence of a feudal past, the South, including Texas, was dominated by a slave-owning aristocracy enriched by the cultivation of cotton. The mounting inter-sectional tensions about the future of slavery led to the public exposure of Fourierists as “red” Republicans and abolitionists, despite Considerant’s protests that he had no intention to interfere with the Peculiar Institution. But the highly heralded presence among the colonists of the well-known American abolitionist John Allen was enough to legitimize the slaveholders’ suspicions concerning the true aim pursued in Reunion. As for the economic prosperity of the USA, as described in detail by Considerant in *Au Texas*, it was far from general. Many local disparities existed, and the recent economic downturn had taken its toll. Last but not least, the once relatively powerful American Fourierist movement had lost its momentum, and little help could be expected from its members.⁵ All these factors contributed significantly to the final failure.

One must also consider the fact that the promoters of each utopian project, convinced of the expression of their own truth, considered it a waste of time to try and learn from the mistakes made by others. In this respect, it is amazing to see that the European Fourierist settlers repeated most of the same errors that had caused the American phalanxes to fail in the preceding decade: ill-chosen location (mediocre fertility, difficult climatic conditions...), lack of reliable means of communication, unfavorable social and political environment, not to mention the untimely arrival of a great number of settlers unprepared for frontier life or for the undertaking of pioneering tasks. At no time were there more than ten experienced farmers on the site, while there were plenty of unproductive former employees and intellectuals, as well as infants and older people unable to work. In any case, the lack of practical sense on the part of the project’s initiators was blatant. Having initially spent half of their \$200 000 capital to buy thousands of acres of land (57 000 altogether) for which they had no use, they found themselves short of money from the start. Even if they had managed to cultivate corn and vegetables on a large scale as planned, they would have found no commercial outlet for their production. In 1855, Dallas, the only town in the vicinity, had fewer than 400 inhabitants (it was not pronounced a municipality until 1856).

⁵ To understand the complex reasons that caused the rise and fall of the American Fourierist movement, see Guarneri 1991.

With regards to Reunion specifically, one must also note the ambiguity of Considerant's initial project. His intention was to create a "*champ d'asile*" open to all sorts of social experiments, where the followers of various reform groups would be given a chance to put their theories into practice. Only rudimentary facilities (a dining hall, a kitchen, a library, an infirmary, a school, a general store, etc.) would be established to serve the community as a whole. But the Fourierists who responded to his call saw things differently. From the start, their intention was clearly to build a phalanstery, and for them it was out of the question to compete, even pacifically, with other social reformers. This led to conflicts, disagreements, and divisions among the colonists.

There was also a lack of coherence in Considerant's project which tended to favor speculative profits from the selling of improved land, as any ordinary colonization society or professional developer might have done, over profits derived from the productive work of the settlers. This was doubly ironic given that, on the frontier, human capital was by far the most valuable commodity as there was always a permanent shortage of manpower, and the Fourierists claimed to know better than anyone how to combine human passions to bring out the best in their followers as workers.

All this raises the issue of leadership. Considerant may indeed be accused of two contradictory sins: to have been too efficient a propagandist and too poor a leader in action. His description of Texas as the Promised Land and his painting of a harmonious future society had given birth to unreasonable expectations among the Fourierist rank and file. But once confronted with reality and the mass arrival of prospective settlers that his eloquence had successfully convinced to abandon their former lives, he proved unable to make the right decisions and to act as a genuine leader. He finally fled, abandoning the colony to its sad fate and an inevitable demise while pretending to work on new projects.

The final irony might be that, whereas Fourier himself had anticipated the potentially destructive nature of human passions, his heirs demonstrated haphazardly that a few serial combinations or practical tricks would not be sufficient to eliminate the problem.

Yet, whereas the conclusions regarding the social experiment turn out to be largely negative, the situation appears more contrasted if we look at the participants both individually and collectively.

Collectively speaking, the demise of the colony was certainly deeply resented by the Fourierists. Yet, it did not signal the end of Fourierism as an organized movement. It would be more appropriate to say that it closed its romantic phase. It was indeed the last attempt to lay the foundations of an ideal society resembling more or less what Fourier and his disciples had imagined prior to the 1848 Revolution. As soon as the early 1860s, Fourierism was again a well identified current of thought on the French political and social scene: Fourierist journals and reviews continued to appear until 1922, and new forms of personal involvement were

explored by the Fourierists, especially in the cooperative movement (foundation of the *Crédit au Travail* together with the former Icarian Béluzé, important participation in the International Workingmen's Association during its early mutualist phase, not to mention the well-known social experiment in the Familistère in Guise) (Cordillot 1992, 53-67; Desmars 2010; Lallement 2009). One may also trace Fourierist influences in the political Left, with a continuity leading from Considerant to Benoît Malon and later Jean Jaurès⁶.

But the consideration of the individual trajectory of the participants is even more interesting⁷. Reviewing their life stories may help us to understand the importance of this episode in their lives and how they reacted individually to the demise of the colony.

Slightly more than 300 settlers took an active part in the Texan experiment. By 1860, about half of them were back in Europe. The others had decided to stay in the USA.

Concerning those who returned to France, it is worth noting that there was no spectacular case of public denunciation or abjuration, nor were there law suits as had been the case following the initial failure of the Cabetists in Texas. Most of the anonymous rank and file Fourierists returned quietly to anonymity to try and start a new life (or resume their former one). But a few gained some prominency, such as Alexis Bessard, who had been appointed administrator of what was left of Reunion after Bureau's untimely death in 1859. In 1861, Bessard was asked to sell off as much of the remaining estate as he could on behalf of the shareholders of the Colonization Society and to repatriate the money to France. Immediately after the fall of the Empire and the war with Prussia, he was elected republican mayor and county representative of Tournus (Saône-et-Loire). Reelected in 1888, he was succeeded by his son (also a former colony member) at the City Hall from 1896 to 1908. Auguste Savardan, who had been one of Considerant's staunchest opponents, returned to France bitterly disillusioned and wrote a book in which he was highly critical of his former leader (*Un Naufrage au Texas* 1858). Yet he remained a convinced Fourierist, taking part in the reorganization of the movement and writing articles for its publications. Elected mayor of his small town, La Chapelle-Gaugain, he delivered educational conferences for the local peasants and farmers (Cosnier, Desmars 2011). Félix Cantagrel, who for the rest of his life remained at daggers drawn with Considerant, settled in Switzerland before returning to France after the 1859 amnesty. He worked as a journalist and was actively engaged in both the cooperative movement and the Republican ranks after the demise of the Empire. Openly sympathizing with the Paris Commune, after its fall he became one of the major artisans of the reorganization of the Parisian trade unions and supervised the election of the trades' delegates to the Universal Exhibition of 1873 in Vienna. Alderman of Paris in 1875, he was also elected to the National

⁶ See for example: Vincent 1992.

⁷ Biographical information concerning most of the participants can be found in: Cordillot et al. 2002.

Assembly. Together with the Far Left, he battled in favor of amnesty for the Communards and for the definitive proclamation of the Third Republic⁸. As for the Swiss Karl Bürkli, he took a few months after the demise of Reunion to tour Central America before returning to Switzerland in 1861. He was one of the founders of the First International in his country, and remained actively engaged in the socialist movement until his death. In 1893, at the Zurich congress of the Second International, he took the stand to deliver a speech honoring Fourier as a precursor of modern socialism⁹.

For all these people – though little is known about most of those who went back to Europe – it appears clear that the failure of Reunion did not mean an end to their social and political commitment even though it subsequently took a different form.

Even more conclusive is the story of those who chose to stay in the USA¹⁰. The farmer François Santerre was the last colonist to arrive in Reunion with his family. Contrary to most of the others, he was fully aware of the hardships awaiting him. After the demise of the colony, he stayed in Reunion on a 200 acre farm which operated as an autonomous family phalanx. Within a few years, he managed to save 4 000 gold dollars (later lost in hazardous speculations). Still attentive to the evolution of the political situation in France – where he returned six times – he also remained a committed socialist, joined the Dallas branch of the International Working Men's Association (First International), and wrote in 1874 in one of its publications that he was still “in favor of integral association”. As an ironic post-scriptum to the debacle, François Santerre and his six children managed to establish a mini phalanstery where the grandiose projects of Considerant had failed to materialize.

There are several other examples. Carpenter Charles Capy settled in Dallas. Charter member of section 46 of the First International, he was also elected alderman in the First ward; by 1904 he was still a subscriber to the Parisian Fourierist journal *La Rénovation*. A reckless fighter during the Civil War in the Confederate Army, Émile Rémond married one of François Santerre's daughters, constructed the first brickyard in Dallas and a cement plant; also a member of the IWPA, he became a collector of Indian antiquities and fossils. Athanase Chrétien, a harness maker, settled in Dallas as well; a staunch member of the IWPA, in 1875 he sent a long declaration extolling Fourierist theories to the socialist newspaper *Bulletin de l'Union républicaine* which was published in New York. His son George, born in Reunion, later gave his father's books to the Dallas Historical Society. Christophe Désiré Frichot, a former jeweler, had previously taken part in the failed attempt led by Dr Benoît Mure to establish a phalanstery in Brazil (Vidal 2014); after the demise of Reunion he tried to operate a jewelry

⁸ <http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr/spip.php?article159705>

⁹ <http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr/spip.php?article159407>

¹⁰ See: Cordillot et al. 2002.

store in Dallas but was compelled to close it. He then decided to establish himself as a brickmaker with his brother. Also a member of the IWPMA, he gave financial aid to the communard refugees and the socialist press. His family eventually became rich when Dallas expanded, causing the tracts of land he had secured after the dissolution of the colony to become the object of wild speculation.

The Swiss Benjamin Lang, who had been the youngest member of Reunion, married the daughter of a Belgian Fourierist. Due to his courageous pro-union stance, he was appointed mayor of Dallas in 1868 by the military governor of Texas (in the meantime he had Americanized his name to Ben Long). He resigned in 1870 and went back to his mother country to recruit immigrants whose arrival greatly contributed to the economic development of Dallas (Verlet 1988). He was re-elected mayor from 1872 to 1874, appointed as US commissioner, and later elected sheriff. He was killed not long after in a street shooting during a cowboy brawl. Louis Louis, a former blacksmith who had been forced to flee in exile after December 2, 1851, did not remain in Dallas long after the dissolution of Reunion. He settled instead in New Orleans where he remained very politically active. On April 7, 1868 he organized the celebration of Fourier's 96th anniversary. He cofounded section 15 of the International, voted a message of support to the Paris Communards, and died soon after in November 1871 (Cordillot 1993).

The above examples – along with others that cannot be mentioned due to space limitations – suggest a number of things. First, it appears that the entrepreneurial inclinations of these men were stimulated rather than suppressed by the failure of Reunion. For most of them, the Texas debacle was simply an incident in their lives. So much so that, at least for those who stayed in the USA, it would be erroneous to call it an absolute failure. Even though they did not create the ideal society they had dreamed of, they largely contributed to the emergence of the town of Dallas (and its future prominence as a major Texan city). They contributed to its development by opening businesses such as a butcher shop and a grocery store; by giving Dallas one mayor, several aldermen and other public officials; and through their strong involvement in various local societies and masonic fraternities. Equally decisive was their contribution to the cultural life of the nascent city: Allyre Bureau brought with him one of the first pianos, Charles Capy organized a choral society, Julien Reverchon studied the local flora, François Santerre bequeathed his library to the local University, and Émile Rémond his collections of antiquities to the local museum.

Whereas most of the Fourierists colonists had arrived in Texas as destitute European immigrants, they had become prosperous American entrepreneurs by the time they died. Nevertheless, most of them continued to believe in Fourierism, or at least in some form of ill-defined socialist messianism (Cordillot 1989). After their dreams of phalanx had vanished, many joined the ranks of the organization that was to bear the flag of world socialism during

the following years, The International Working Men's Association. This was true in the USA where former Reunion colonists founded sections 15 (New Orleans) and 46 (Dallas), contributed financially to the survival of French-language socialist newspapers such as *Le Socialiste* and the *Bulletin de l'Union Républicaine de Langue Française* (New York City), *La Commune* (New Orleans), *L'Étoile des Pauvres* (Neuchatel, Kansas), and their ideological influence could be seen at work in other sections (New York, Philadelphia). The same was also true in Europe: besides Bürkli in Switzerland, Considerant himself joined the International after his return to France in 1869, and Godin, who had lost practically all the money he had personally invested in the Texan colony (about one third of the initial capital of the Colonization Society), took enough of an interest in the First International to attend one of its general congresses while pursuing his industrial venture of the Familistère in Guise.

More generally, if one broadens the scope to include other utopian schools of thought, there are a number of points of note:

- that former Icarians and followers of Cabet were, in 1869, the real initiators of the *Union Républicaine de Langue Française* in Saint Louis (which gave birth a few months later to the first French language sections of the IWMA in the USA);
- that among the projects debated by American members of the IWMA, several concerned agricultural colonies including the neo-Fourierist project drafted by section 15 in New Orleans;
- that there were several attempts to create such colonies (including one in Louisiana which was officially sponsored by section 15, one in Venezuela in which several former Communards were involved, and another in Honduras headed by Charles Caron, former secretary of section 15);
- that a group of Communard exiles lacking any other political perspective decided in 1876 to settle in Iowa among the Icarians;
- and last but not least, that in the main American cities, for all the French exiles who called themselves revolutionary communists (most of them Blanquist sympathizers), taking part in the edification of an ideal society in Icaria – on whose internal affairs they kept a close watch and frequently took positions – was a perfectly legitimate form of action.

All in all, analysis of individual trajectories of the French-speaking radicals in the USA during the 1848-1880 period tends to demonstrate that, for most of those involved, fighting on the barricades, creating cooperative associations, tilling the land in a far western agricultural colony, being trade-union activists, and joining the nascent party of international socialism were seen as different facets of the same struggle: the struggle against the oppression of capital and for

a more equalitarian society. Moreover, they obviously posited no qualitative hierarchy between these various forms of militancy.

The Icarian tailor Arsène Sauva is a case in point to illustrate this¹¹. He arrived in the USA in 1860 together with his future wife to join the Icarian settlement in Cheltenham (Missouri). When the Civil War broke out in 1861, many of its members enlisted in the Union army, leaving Sauva to serve as its interim president until the final closure of the community in 1864. He then fought in the Union Army until the end of the war. Demobilized, he returned to France where he was actively involved in the cooperative movement. Briefly sent to prison for his participation in a strike of the tailoring trades, he subsequently joined the IWMA, organized a tailors' cooperative during the First Siege of Paris, and fought in the communards' ranks as a sergeant. He managed to avoid being arrested or shot, left Paris and returned to New York. There he worked as an administrator of *Le Socialiste* and cooperated with the Blanquists, which resulted in him being elected to represent three French language sections of the IWMA at The Hague Congress in September 1872. When back in the USA, he was elected secretary of the Society of the Commune Refugees and also corresponding secretary of the New French Language branch of the IWMA born from the fusion of several groups of activists. Present at the Tompkins Square riots of January 1874, he was one of the officers elected to command the armed militias that the French militants tried to set up to fight back the police forces. Then, in April 1876, Sauva decided to leave New York to join the Icarian colony still active in Corning (Iowa). He rapidly emerged as a leader able to preserve a semblance of unity among the divided and aging community. Because he had kept plenty of contacts in socialist circles, he convinced a handful of former communards to come and reinforce the colony. When the community finally split, Sauva remained faithful to the Old Icaria (though not without conceding that some of its critics were not entirely wrong). He wrote several leaflets and secured the support of a sizable group of French revolutionary communists in New York City. In Iowa, he and his wife held various responsibilities until they decided to return to New York City in 1884. There Sauva contributed to the emergence of the French language anarchist movement linked to the IWPA – soon to become famous for its involvement in the Haymarket affair in Chicago (1886). By the end of the 1880s, Sauva finally returned to France, settled in Paris to open a tailor shop, and died in 1896.

The least that can be said is that such a personal itinerary illustrates a permanent will to find the best way to work for the regeneration of society, with no form of activism being *a priori* deemed unacceptable.

If one accepts the idea that history is the product of the collective action of men and women, then the above should lead to a reconsideration of the relevance of the distinction

¹¹ <http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr/spip.php?article159448>

(almost exclusively theoretical) that has too often been made between so-called “utopian” (or romantic) socialism and so-called “scientific” (or realistic) socialism. Reconsidering the Reunion experiment and the life stories of its participants, and looking beyond the simple acceptance that it was a complete failure may also provide a better idea of the gap between theory and practice, and of the complex problems faced by those who tried, or are still trying today, to build a more just society.

References

- Cahiers Charles Fourier*, n° 4 (1994), special “Reunion” issue.
- Un Naufrage au Texas. Observations et impressions recueillies pendant deux ans et demi au Texas et à travers les États-Unis d’Amérique*. 1858. Par le Dr Savardan, auteur d’*Asile rural d’Enfants trouvés*. Paris: Garnier frères.
- Beecher, Jonathan. 2001. *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*. University of California Press.
- Considerant, Victor. 1854. *Au Texas*. Paris: Librairie phalanstérienne.
- Cordillot, Michel. 1989. Les derniers fouriéristes français aux États-Unis. Notes et documents”. *LUVAH*, special issue “Charles Fourier”: 103-116.
- Cordillot, Michel. 1992. Le Fouriérisme dans la section parisienne de la Première Internationale, 1865-1866. *Cahiers Charles Fourier*, n° 3: 53-67.
- Cordillot, Michel. 1993. Le socialisme francophone néo-fouriériste après Réunion: Charles Caron et la section 15 de l’Internationale à La Nouvelle-Orléans. *Cahiers Charles Fourier* n° 4: 129-142.
- Cordillot, Michel et al. 2002. *La Sociale en Amérique. Dictionnaire biographique du mouvement social francophone aux États-Unis, 1848-1922*. Paris: Les Éditions de l’Atelier.
- Cordillot, Michel. 2013. *Utopistes et exilés du Nouveau Monde. Des Français aux États-Unis de 1848 à la Commune*. Paris: Vendémiaire.
- Cosnier, Colette and Bernard Desmars. 2011. Savardan Auguste (parfois prénommé Augustin). *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, notice posted in July 2011. <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article909> (access: 27th August 2017).
- Desmars, Bernard. 2010. *Militants de l’utopie ? Les fouriéristes dans la seconde moitié du XIX^e siècle*. Dijon: Les Presses du réel.
- Fourn, François. 2014. *Étienne Cabet ou le temps de l’utopie*. Paris: Vendémiaire.
- Guarneri, Carl. 1991. *The Utopian Alternative. Fourierism in Nineteenth Century America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hammond, William J. and Margaret F. Hammond. 1858. *La Reunion, A French Settlement in Texas*. Dallas: Royal Publishing Company.
- Lallement, Michel. 2009. *Le Travail de l’utopie. Godin et le Familistère de Guise*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pratt, James. 2018 (forthcoming). *Sabotaged. Dreams of Utopia in Texas*. University of Nebraska Press.
- Prudhommeaux, Joseph. 1907. *Icarie et son fondateur Étienne Cabet*. Paris: Cornély.
- Santerre, George H. 1955. *White Cliffs of Dallas. The Story of La Reunion, the Old French Colony*. Dallas: The Book Craft.
- Santerre, Eloïse. 1936. *Reunion, a Translation of Dr Savardan’s “Un naufrage au Texas”, with an introduction to Reunion and a Biographical Dictionary of the Settlers*. M.A. Thesis. Dallas: Southern Methodist University.
- Verlet, Bruno. 1989. Quand des Suisses construisaient Dallas. *Mudée Neuchabâtelois*, 4: 209-218
- Verlet, Bruno. 1989. *The Phalanx of No Return. The La Reunion Colony, Dallas: A Case of French Smugness on the Frontier*. (Unpublished paper).
- Vidal, Laurent. 2014. *Ils ont rêvé d’un autre monde* Paris: Flammarion.

Vincent, K. Steven. 1992. *Between Marxism and Anarchism. Benoît Malon and French Reformist Socialism*. Berkeley: University of California Press.

Wolski, Kalikst. 1964. *New Light on La Reunion. From the Pages of "Do Ameryki i w Ameryce"*. Trans. and ed. Marion Moore Coleman. Arizona and the West.

Michel Cordillot - Professor emeritus, University of Paris 8. French historian and translator, specialized in the history of social movements in the 19th century and the French émigré communities in the United States in the 19th and early 20th century. One of the founders of the journal *Cahiers Charles Fourier*, an author of a number of articles and books (eg. *Eugène Varlin, internationaliste et communard*; (ed.) *La Sociale en Amérique. Dictionnaire biographique du mouvement social francophone aux États-Unis, 1848-1922*; *Révolutionnaires du Nouveau monde: une brève histoire du mouvement socialiste francophone aux États-Unis, 1885-1922*; *Utopistes et exilés du nouveau monde aux États-Unis de 1848 à la Commune*).

DANE ADRESOWE:

Université Paris 8
Département d'Études des Pays Anglophones
2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis
France

EMAIL: michel.cordillot@wanadoo.fr

CYTOWANIE: Cordillot, Michel. 2018. „Rethinking the failure of the French Fourierist colony in Dallas” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 118-133.

DOI: 10.14746/prt.2018.3.6

AUTOR: Michel Cordillot

TYTUŁ: Przemyśleć na nowo upadek francuskiej kolonii fourierowskiej w Dallas

ABSTRAKT: Panuje ogólna zgoda co do tego, że próba utworzenia francuskiej kolonii fourierowskiej w Dallas w przededniu wojny domowej zakończyła się całkowitym niepowodzeniem. Ale czy rzeczywiście tak było? Przemyślenie dziedzictwa tej kolonii ukazuje, że kwestia ta jest dużo bardziej złożona i daleko idąca, niż dotąd sądzono.

SŁOWA KLUCZOWE: dziewiętnasty wiek, falanster, Fourieryzm, La Réunion, Texas, Victor Considerant

Varia

JEBAĆ NEOLIBERALIZM

SIMON SPRINGER

TŁUMACZENIE: FILIP BRZEŹNIAK

Abstrakt: Tak, jebać go. Neoliberalizm jest do bani. Nie potrzebujemy go.

Słowa kluczowe: jebać neoliberalizm; jebać go, do diabła!

Jebać neoliberalizm. Mówię to wprost. Pewnie mógłbym w tym miejscu zakończyć swój wywód i to by w zupełności wystarczyło. Moje stanowisko jest bowiem jasne i powinniście już w tym momencie wyczuć sedno tego, co chcę powiedzieć. Nie mam nic pozytywnego do dodania w dyskusji o neoliberalizmie i jeżeli mam być szczery, to mdli mnie, gdy tylko muszę o nim myśleć. Po prostu mam tego dosyć. Przez jakiś czas nosiłem się z myślą zatytułowania tego artykułu „Zapomnieć neoliberalizm”, jako że w pewnym sensie dokładnie to chciałem uczynić. Zajmowałem się tym tematem przez lata (Springer 2008; 2009; 2011; 2013; 2015; Springer i in. 2016) i doszedłem do momentu, w którym nie chciałem już wkładać w to przedsięwzięcie więcej energii z obawy, że kontynuowanie namysłu nad tą ideą przysłuży się utrzymaniu jej panowania. Wskutek późniejszej refleksji zdałem sobie jednak sprawę z tego, że schowanie głowy w piasek i zbiorowe ignorowanie zjawiska o tak destrukcyjnych i destabilizujących skutkach dla współdzielonego przez nas świata jest potencjalnie dosyć niebezpiecznym manewrem politycznym. Ciężko jest zaprzeczyć istnieniu władzy neoliberalizmu i nie jestem przekonany, że strategia jej ignorowania jest właściwym podejściem (Springer 2016a). „Jebać go w takim razie” – pomyślałem. I choć spokojniejszy i łagodniejszy tytuł dla tego artykułu mógłby stonować wynikającą z niego potencjalnie obraźliwość, to zdecydowałem się przy nim pozostać. Dlaczego mielibyśmy bardziej przejmować się użyciem wulgaryzmu niż okropnym dyskursem samego neoliberalizmu? Zdecydowałem, że chcę dokonać transgresji, chcę wkurzyć i zgorszyć właśnie dlatego, że **powinniśmy** być zgorszeni neoliberalizmem, to on **jest** całkowicie wkurzający i dlatego **trzeba** dążyć ostatecznie do jego przekroczenia. Czy uładzenie tytułu nie byłoby kolejnym ustępstwem wobec władzy neoliberalizmu? Z początku martwiłem się, jak taki tytuł może wpłynąć na moją reputację. Czy nie przekreśli on przyszłych awansów oraz ofert pracy, gdybym zechciał skorzystać z mobilności przysługującej akademikowi – zarówno tej związanej ze statusem społecznym, jak i geograficznej? Odczuwałem to jednak jako osobistą porażkę polegającą na poddaniu się neoliberalnemu dyscyplinowaniu. Jebać to.

Czułem się również tak, jakbym przyznawał, że nie istnieje żadna potoczna odpowiedź, która byłaby odpowiednią kontrą wobec dyskursu neoliberalnego. Tak jakbyśmy w celu osłabienia gmachu jego władzy mogli posługiwać się jedynie akademickim językiem opartym na złożonych, geograficznych teoriach na temat wielorakości, hybrydyczności i mutacji. Wyglądało to jak jakaś forma kapitulacji i choć sam przyczyniłem się do artikulacji niektórych z tych teorii (Springer 2010), to często mam poczucie, że tak określone ramy są szkodliwe z punktu widzenia argumentu, który naprawdę chcę przedstawić. Uważam, że polityka odmowy musi się ulokować właśnie w tym, co codzienne, przeciętne, najzwyczajniejsze i prozaiczne. Tym samym zdecydowałem się na tytuł „jebać neoliberalizm”, bo myślę, że oddaje on istotę tego, co właściwie chcę powiedzieć. Argument, który chcę zaprezentować, jest jednak odrobinę bardziej zniuansowany niż owa motywacja, dlatego też myślałem ostatnimi czasy nad znaczeniem słowa „jebać” („*fuck*”) więcej niż w jakimkolwiek innym okresie mojego życia. Cóż

za fantastycznie wielobarwne słowo! Funkcjonuje jako rzeczownik lub czasownik, a w formie przymiotnika używane jest prawdopodobnie jako najczęstszy wykrzyknik w języku angielskim. Może wyrazić gniew, pogardę, irytację, obojętność, zaskoczenie, niecierpliwość albo okazać się nic nieznacząca formą emfazy – tylko dlatego, że samo nawija się na język. Możesz „coś zjebać lub rozjebać”, „kogoś jebać lub ujebać”, „mieć na coś wyjebane” i z pewnością istnieje też geograficzny sens tego słowa, gdy tylko ktoś każe ci „pójść się jebać”. W tym momencie możesz nawet zadawać sobie pytanie: „ja jebię, kogo to obchodzi?”. Cóż, mnie i jeżeli jesteś zainteresowany skończeniem z neoliberalizmem, to powinno to obchodzić i ciebie. Ogromne możliwości, które daje nam to słowo, tworzą potencjalne wyzwanie dla neoliberalizmu. By się do nich dokopać i je odkryć, musimy docenić niuansę tego, co może kryć za sobą fraza „jebać neoliberalizm”. Jednocześnie jednak jebać niuansę. Jak ostatnio argumentował Kieran Healy (2016: 1), niuans „z reguły blokuje rozwój teorii, która jest intelektualnie interesująca, generuje materiał empiryczny lub jest skuteczna praktycznie”. Więc bez fetyszyzowania niuansów spróbujmy szybko przejść przez to, co uważam za nasze priorytetowe zadanie w rozjebywaniu neoliberalizmu.

Pierwsze znaczenie jest prawdopodobnie najbardziej oczywiste. Przez stwierdzenie „jebać neoliberalizm” możemy wyrazić naszą wściekłość przeciwko neoliberalnej maszynie. To oznaka naszego gniewu, naszego pragnienia wykrzyczenia resentymentu, wyplucia z siebie jadu prosto w twarz tego cholerstwa, które nam stale towarzyszy. Może się to zmanifestować poprzez większą liczbę protestów przeciwko neoliberalizmowi albo więcej artykułów i książek, które krytykowałyby jego wpływ. Ta ostatnia opcja przemawia do już przekonanych, ta pierwsza liczy na to, że osoby spaczone przez neoliberalizm zmieniają swoje podejście. Nie twierdzę, że te metody nie są ważną taktyką w naszym oporze, ale jestem również absolutnie przekonany, że nigdy nie będą one wystarczające, by przechylić szalę zwycięstwa na naszą korzyść. W wielkich publicznych gestach buntu staramy się wciągnąć do dyskusji potężnych aktorów, mylnie sądząc, że mogą oni w ogóle nas usłyszeć i zacząć przyjmować do wiadomości odmowę ludu (Graeber 2009). Czy to nie my powinniśmy raczej mówić? Tu pojawia się drugie znaczenie słów „jebać neoliberalizm”, które odnajdujemy w pojęciu odmowy. Polegałoby ono na opowiedzeniu się za końcem neoliberalizmu (jakim go znaliśmy) w stylu prezentowanym przez J.K. Gibson-Graham (1996), czyli po prostu zaprzestaniu mówienia o nim. W szczególności akademicy powinni zaprzestać traktowania go jako priorytetowego celu swoich badań. Może nie całkowicie o nim zapomnieć, czy w ogóle zignorować neoliberalizm, co byłoby – jak już zauważyłem – problematyczne, ale zabrać się do pisania o innych rzeczach. Powtórzę to jeszcze raz – to kluczowy, niezwykle ważny punkt, który pozwala kontaktować się ze sobą osobnikom próbującym pracować poza neoliberalnym światopoglądem, ale i tu nie mam całkowitej pewności, czy to wystarczy. Jak argumentuje Mark Purcell (2016: 620): „Musimy odwrócić się od neoliberalizmu i zwrócić ku nam samym, rozpocząć trudną, ale

i radosną pracę zajmowania się własnymi sprawami dla samych siebie”. Podczas gdy negacja, protest i krytyka są niezbędne, musimy również zastanowić się nad aktywnym rozjebywaniem neoliberalizmu poprzez robienie rzeczy wykraczających poza jego zasięg.

Akcja bezpośrednia poza neoliberalizmem odnosi się do polityki prefiguratywnej (Maeckelbergh 2011), która jest trzecim i najważniejszym znaczeniem, nad którym powinniśmy się moim zdaniem skupiać, gdy przywołujemy ideę „jebania neoliberalizmu”. Prefigurować znaczy odrzucać centryzm, hierarchię i autorytet, które otrzymujemy w zestawie z polityką reprezentacyjną. Odrzucać poprzez podkreślanie ucieleśnionych praktyk realizujących horyzontalne relacje i formy organizacji, które już teraz odzwierciedlają przyszłe społeczeństwo, do którego zmierzamy (Boggs 1977). Poza optowaniem za „skończeniem z paplaniną” prefiguracja i akcja bezpośrednia przekonują, że nigdy nie podlegało dyskusji to, że jeśli chcemy coś zrobić, jest to możliwe. Zwrócono jednak baczną uwagę na to, jakimi sposobami neoliberalizm jest w stanie pochwycić i zawłaszczyć wszelkie polityczne dyskursy i imperatywy (Barnett 2005; Birch 2015; Lewis 2009; Ong 2007). Dla krytyków takich jak David Harvey (2015) problem neoliberalizmu jest w stanie rozwiązać tylko kolejna dawka państwa. Autor ten jednocześnie z łatwością odrzuca niehierarchiczną organizację i horyzontalną politykę, traktując je jako wodę na młyn dla neoliberalnej przyszłości. Jednak w swym pesymizmie Harvey zupełnie błędnie rozumie politykę prefiguratywną, która nie jest środkiem do celu, ale jedynie środkiem do przyszłych środków (Springer 2012). Innymi słowy, w politykę prefiguratywną wbudowana jest stała i ciągła czujność jako zabezpieczenie przed przechwyceniem rzeczywistej praktyki prefiguracji. Praktyka ta jest refleksyjna i uważna, ale przede wszystkim rozwija się zawsze ze wzrokiem zwróconym ku produkcji, wynalazczości i twórczości rozumianych jako spełnienie pragnień wspólnoty. W ten sposób polityka prefiguratywna jest wyraźnie antyneoliberalna. Jest przejęciem środków jako **naszych** środków, środków bez celu. Prefigurować to cieszyć się towarzyskością i radością, które przychodzą wraz z byciem razem pośród radykalnie równych. Ci zaś rozumiani są nie tyle jako przedstawiciele awangardy i proletariatu na drodze ku transcendentnej pustej obietnicy utopii albo „**nie-miejsca**”, ale jako ugruntowana immanencja **tu** i **teraz** rzeczywistego tworzenia nowego świata, które dokonuje się „w skorupie świata starego”, przy nieustannej ciężkiej pracy oraz wymaganej przez nią reafirmacji (Ince 2012).

W neoliberalizmie nie ma nic, co zasługuje na nasz szacunek i tym samym nie ma nic, co byłoby w zgodzie z prefiguratywną polityką tworzenia. Moje przesłanie brzmi w tym kontekście po prostu: „jebać go”. Jebać to, jak ogranicza nasze wyobrażenie polityczne. Jebać przemoc, którą rodzi. Jebać nierówności, które podnosi do rangi cnoty. Jebać to, jak pustoszy środowisko. Jebać niekończący się cykl akumulacji i kult wzrostu. Jebać stowarzyszenie Mont Pelerin i wszystkie think-tanki, które wciąż go wspomagają i lansują. Jebać Friedricha Hayeka i Milтона Friedmana za obarczanie nas swoimi ideami. Jebać wszystkie Thatcherki, Reaganów

i innych tchórzliwych, zainteresowanych własnym dobrem polityków, którzy dążą tylko do zaspokojenia swojej zachłanności. Jebać oparte na sianym przez niego strachu wykluczanie, które postrzega „innych” jedynie jako godnych czyszczenia naszych toalet i mycia podłóg, ale nie jako członków naszych społeczności. Jebać coraz dalej idący ruch ku parametryzacji i niedocenywanie tego, że nie wszystko, co się liczy, da się policzyć. Jebać absolutnie wszystko, za czym opowiada się neoliberalizm i jebać konia trojańskiego, na którym wjechał [do naszych społeczeństw – przyp. tłum.]! Zbyt długo wmawiano nam, że „nie ma alternatywy”, że „wznosząca fala podnosi wszystkie łodzie”, że żyjemy w świecie darwinowskiego koszmaru walki wszystkich ze wszystkimi, „przetrwania najsilniejszych”. Bez zastrzeżeń połknęliśmy haczyk „tragedii dóbr wspólnych” (aż po wędkę), podczas gdy w rzeczywistości jest to podstęp, który odzwierciedla „tragedię kapitalizmu” wraz z jej niekończącymi się grabieżczymi wojnami (Le Billon 2012). Pięta Achillesowa artykułu Garretta Hardina (1968) brała się stąd, że jego autor nigdy nie zatrzymał się, by pomyśleć o tym, że bydło z pastwisk było już własnością prywatną. Co możemy osiągnąć, gdy ponownie potraktujemy rzeczywiste dobra wspólne jako **dobra wspólne** niezakładające własności prywatnej (Jeppsen et al. 2014)? Co nas czeka, gdy zaczniemy ściślej przyglądać się prefiguracji alternatyw, które już teraz rozwijają się na naszych oczach i postawimy na te doświadczenia jako najważniejsze formy organizacji (White i Williams 2012)? Co może się zdarzyć, gdy zamiast polykania gorzkiej pigułki konkurencji i merytokracji skupimy naszą energię nie na medykalizacji nas samych podług neoliberalnych zaleceń, lecz na głębszym uzdrowieniu, które przychodzi wraz z kooperacją i pomocą wzajemną (Heckert 2010)?

Jamie Peck (2004: 403) nazwał kiedyś neoliberalizm „radycznym sloganem politycznym”, ale tkwienie w domenie krytyki to dzisiaj za mało. Wiele lat minęło odkąd pierwszy raz wskazaliśmy swojego wroga i od tego czasu dobrze zdążyliśmy go dobrze poznać poprzez nasze protesty i teksty. Ale nawet gdy jesteśmy pewni jego porażki, jak podczas kryzysu finansowego z 2008 roku i następującego po nim ruchu Occupy, to on wciąż łapie oddech i powraca do życia w silniejszej, przypominającej zombie formie (Crouch 2015; Peck 2010). Japhy Wilson (2016) nazywa taką niekończącą się władzę „neoliberalnym gotykiem” i jestem przekonany, że by przekroczyć ten horror show, musimy przesunąć naszą politykę w sferę działania (Rollo 2016). Co by się stało, gdyby „jebać neoliberalizm” stało się mantrą dla nowego rodzaju polityki? Mobilizującą frazę, która nie zwracałaby się tylko do działania, ale prowadziłaby również do odzyskania naszego życia w przestrzeniach i momentach, w których aktywnie je przeżywamy? Co jeżeli za każdym razem podczas używania tej frazy, zdawalibyśmy sobie sprawę, że oznacza ona wezwanie do aktu samostanowienia, który wychodziłby poza zwykle słowa, łącząc teorię i praktykę w piękną *praxis* prefiguracji? W naszym odrzuceniu neoliberalizmu musimy przyjąć wielowymiarową postawę. Choć nie możemy całkowicie go zignorować czy o nim zapomnieć, to możemy aktywnie działać przeciwko niemu, drogami,

które idą dalej niż działanie retoryczne i retoryka działania. Wystąpmy z nowym radykalnym sloganem politycznym, używając do tego wszystkich dostępnych nam środków. Użyjmy hashtagu (#fuckneoliberalism, #jebaćneoliberalizm) i rozsiejmy po Internecie naszą wzdargę. Musimy jednak zrobić więcej, niż tylko wyrazić nasz gniew. Musimy wcielić w życie naszą nadzieję jako immanencję naszego ucieleśnionego doświadczenia **tu i teraz** (Springer 2016a). Musimy sami odnowić nasz świat; to proces, którego nie można odkładać na później.

Z własnej woli ludziliśmy się i osłabialiśmy samych siebie poprzez ciągle odwoływanie się do *status quo* politycznej reprezentacji. Nasza ślepa wiara prowadzi do nieskończonego wyczekiwania, aż spadnie nam z nieba zbawca. System udowodnił jednak, że jest na wskroś skorumpowany i z czasem wszyscy nasi wspaniali kandydaci polityczni okazują się porażką. W czasach neoliberalizmu nie jest to jednak wyłącznie kwestia problematycznych jednostek u władzy. To raczej nasza własna wiara w sam system stanowi sedno problemu. Tworzymy warunki instytucjonalne, w których swobodnie zaczyna występować „efekt Lucyfera” (Zimbardo 2017). „Banalność zła” polega na tym, że wspomniani politycy po prostu wykonują swoją pracę w systemie, który wynagradza zwyrodnienie władzy, ponieważ wszystko jest zaprojektowane tak, by służyć prawom kapitalizmu (Arendt 2010). Ale my nie musimy być im posłuszni. Nie jesteśmy nic dłużni temu porządkowi. Poprzez akcję bezpośrednią i organizację alternatyw możemy postawić w stan oskarżenia całą strukturę i przerwać błędne koło nadużyć. Kiedy cały polityczny system wywodzi się z kapitalizmu, jest przez niego zdefiniowany i uwarunkowany, to nigdy nie może reprezentować naszych sposobów poznania i bycia w świecie. Musimy zatem objąć kontrolę nad tymi sposobami życia i odzyskać naszą zbiorową sprawczość. Musimy zacząć aktywne bycie w naszej polityce i doceniać bardziej relacyjny sens solidarności, w którym zawiera się zrozumienie faktu, że podporządkowanie i cierpienie, które staje się udziałem jednego z nas, jest jednocześnie wskazaniem na opresję wszystkich (Shannon i Rouge 2009; Springer 2014). Możemy rozpocząć życie z myślą o innych możliwych światach poprzez odnowione zaangażowanie w praktyki pomocy wzajemnej, wspólnotowości, wzajemności i niehierarchicznych form organizacji, które odnawiają demokrację w jej etymologicznym sensie **władzy w rękach ludzi**. Ostatecznie neoliberalizm jest wybitnie obrzydliwą ideą, której towarzyszy cała gama prostackich założeń i wulgarnych skutków. Zasluguje na to, by w odpowiedzi na swoją istotę spotkać się z równie obraźliwym językiem i działaniem. Nasza wspólnota, nasza kooperacja i nasza wzajemna troska są dla neoliberalizmu czymś odrażającym. Nienawidzi on tego, co my sami pragniemy celebrować. Gdy więc mówimy „jebać neoliberalizm”, niech znaczy to więcej niż tylko słowa, niech fraza ta będzie materializacją naszego wzajemnego zaangażowania. Powiedzcie to głośno, powiedzcie to ze mną i powiedzcie to każdemu, kto posłucha, ale przede wszystkim wyrażajcie to jako wezwanie do działania i jako ucieleśnienie naszej prefiguratywnej siły, by zmienić ten jebany świat. **Jebać neoliberalizm!**

Podziękowania

Tytuł tekstu zawdzięczam Jackowi Tsonisowi. Na początku 2015 roku wysłał do mnie cudowny mejl, by w jego tytule przedstawić się tym właśnie *dictum*. Stanowczo i bez owijania w bawelnę. Opowiedział mi o swoim prekarnym stanowisku na University of Western Sydney, gdzie był uwięziony na posadzie starszego wykładowcy. W istocie więc, jebać neoliberalizm. Jack poinformował mnie, że od tamtego czasu został już zatrudniony i jego sytuacja jest mniej prekarna, ale ujrzenie tej [neoliberalnej – przyp. tłum.] bestii z bliska było najobrzydliwszą rzeczą w jego życiu. Dzięki za inspirację, przyjacielu! Jestem również wdzięczny Keanowi Birchowi i Toby’emu Rollo, którzy wysłuchiwali moich pomysłów i śmiali się wraz ze mną. Mark Purcell ogromnie mnie zmotywował w swoim cudownie radosnym myśleniu wychodzącym poza neoliberalizm. Dziękuję Leviemu Gahmanowi, którego figlarny duch i wsparcie ukazało mi rzeczywistą prefigurację omówionych tu idei („»Listen Neoliberalism!«: A Personal Response to Simon Springer’s »Fuck Neoliberalism«”). Recenzje naukowe autorstwa Farhanga Rouhaniego, Patricka Huffa i Rhona Teruellego okazały się niesamowicie jednomyślne, dając mi powody, by wierzyć, że świat akademicki wciąż potrafi walczyć o swoje! Specjalne podziękowania kieruję do tłumaczy tego tekstu: Xaranty Baksha (na język hiszpański), Jaia Kaushala i Dhiraja Barmana (hindi), Ursuli Brandt (niemiecki), Fabrizia Evy (włoski), anonimowego tłumacza z języka francuskiego, Eduarda Tomazine’a (portugalski), Harisa Tsavdaroglou (grecki), Sayuri Watanabe (japoński) i Gürçim Yılmaz (turecki), jak również Marcela Lopesa de Souzy, Myriam Houssay-Holzschuch, Ulricha Besta i Adama Goodwina za pomoc w zorganizowaniu tych tłumaczeń. Wreszcie dziękuję wielu osobom, które łaskawie wykorzystaly swój czas, by napisać do mnie o tym eseju i okazać wyrazy solidarności, gdy opublikowałem go po raz pierwszy w internecie. Jestem zarówno wzruszony, jak i pełen nadziei, że tylu ludzi dzieli te same intuicje. Zwycięzimy!

Wykaz literatury

- Arendt, Hannah. 2010. *Eichmann w Jerozolimie: Rzecz o banalności zła*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Kraków: SIW Znak.
- Barnett, Clive. 2005. „The consolations of ‘neoliberalism’”. *Geoforum* 36.1: 7–12.
- Birch, Kean. 2015. *We Have Never Been Neoliberal: A Manifesto for a Doomed Youth*. Alresford: Zero Books.
- Boggs, Carl. 1977. „Marxism, prefigurative communism, and the problem of workers’ control”. *Radical America* 11.6: 99–122.
- Crouch, Colin. 2015. *Osobliwa nie-śmierć neoliberalizmu*. Tłum. Łukasz Dominiak. Toruń: WN UMK.
- Gibson-Graham, J.K. 1996. *The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Graeber, David. 2009. *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.
- Hardin, Garrett. 1968. „The tragedy of the commons”. *Science* 162.3859: 1243–1248.
- Harvey, David. 2015. „»Listen, Anarchist!« A personal response to Simon Springer’s »Why a radical geography must be anarchist«”. <http://davidharvey.org/2015/06/listen-anarchist-by-david-harvey/>
- Healy, Kieran. 2016. „Fuck Nuance: Sociological Theory”. <https://kieranhealy.org/files/papers/fuck-nuance.pdf>
- Heckert, Jamie. 2010. „Listening, caring, becoming: anarchism as an ethics of direct relationships”. W Benjamin Franks (ed.). *Anarchism and Moral Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan: 186–207.
- Ince, Anthony. 2012. „In the shell of the old: Anarchist geographies of territorialisation”. *Antipode* 44.5: 1645–1666.
- Jeppesen Sandra., Anna Kruzynski, Rachel Sarrasin i Émilie Breton. 2014. „The anarchist commons”. *Ephemera* 14.4: 879–900.
- Le Billon, Philippe. 2012. *Wars of Plunder: Conflicts, Profits and the Politics of Resources*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, Nick. 2009. „Progressive spaces of neoliberalism?”. *Asia Pacific Viewpoint* 50.2: 113–119.
- Maeckelbergh, Marianne. 2011. „Doing is believing: Prefiguration as strategic practice in the alterglobalization movement”. *Social Movement Studies* 10.1: 1–20.
- Ong, Aihwa. 2007. „Neoliberalism as a mobile technology”. *Transactions of the Institute of British Geographers* 32.1: 3–8.
- Peck, Jamie. 2004. „Geography and public policy: constructions of neoliberalism”. *Progress in Human Geography* 28.3: 392–405.
- Peck, Jamie. 2010. „Zombie neoliberalism and the ambidextrous state”. *Theoretical Criminology* 14.1: 104–110.
- Purcell, Mark. 2016. „Our new arms”. W Simon Springer, Kean Birch, i Julie MacLeavy (eds.). *The Handbook of Neoliberalism*. New York: Routledge: 613–622.
- Rollo, Toby. 2016. „Democracy, agency and radical children’s geographies”. W Richard J. White, Simon Springer i Marcelo Lopes de Souza (eds.). *The Practice of Freedom: Anarchism, Geography and the Spirit of Revolt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

- Shannon, Deric. i J. Rouge. 2009. „Odmawiając czekania: Anarchizm i teoria przecięć”. <http://www.anarkismo.net/article/15049>.
- Springer, Simon. 2008. „The nonillusory effects of neoliberalisation: Linking geographies of poverty, inequality, and violence”. *Geoforum* 39.4: 1520–1525.
- Springer, Simon. 2009. „Renewed authoritarianism in Southeast Asia: Undermining democracy through neoliberal reform”. *Asia Pacific Viewpoint* 50.3: 271–276.
- Springer, Simon. 2010. „Neoliberalism and geography: Expansions, variegations, formations”. *Geography Compass* 4.8: 1025–1038.
- Springer, Simon. 2011. „Articulated neoliberalism: the specificity of patronage, kleptocracy, and violence in Cambodia’s neoliberalization”. *Environment and Planning A* 43.11: 2554–2570.
- Springer, Simon. 2012. „Anarchism! What geography still ought to be”. *Antipode* 44.5: 1605–1624.
- Springer, Simon. 2013. „Neoliberalism”. W Klaus Dodds, Merje Kuus i Joanne Sharp (eds.). *The Ashgate Research Companion to Critical Geopolitics*. Burlington, VT: Ashgate: 147–164.
- Springer, Simon. 2014. „War and pieces”. *Space and Polity* 18.1: 85–96.
- Springer, Simon. 2015. *Violent Neoliberalism: Development, Discourse and Dispossession in Cambodia*. New York: Palgrave MacMillan.
- Springer, Simon. 2016a. *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Springer, Simon. 2016b. *The Discourse of Neoliberalism: An Anatomy of a Powerful Idea*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Springer, Simon, Kean Birch i Julie MacLeavy. 2016. „An introduction to neoliberalism”. W Simon Springer, Kean Birch i Julie MacLeavy (eds.). *The Handbook of Neoliberalism*. New York: Routledge: 1–14.
- White, Richard. J. i Colin C. Williams. 2012. „The pervasive nature of heterodox economic spaces at a time of neoliberal crisis: Towards a »postneoliberal« anarchist future”. *Antipode* 44.5: 1625–1644.
- Wilson, Japhy. 2016. „Neoliberal gothic”. W Simon Springer, Kean Birch i Julie MacLeavy (eds.). *The Handbook of Neoliberalism*. New York: Routledge: 592–602.
- Zimbardo, Philip. 2017. *Efekt Lucyfera: Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* Tłum. Anna Cybulko, Joanna Kowalczevska, Józef Radzicki i Marcin Zieliński. Warszawa: WN PWN.

Simon Springer - profesor Wydziału Geografii na University of Victoria, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli geograficznego anarchizmu i najzagorzalszych krytyków neoliberalizmu na gruncie krytycznej geografii. Autor bądź współautor wielu monografii i prac zbiorowych m.in. *Violent Neoliberalism: Development, Discourse and Dispossession in Cambodia* (2015); *The Discourse of Neoliberalism: An Anatomy of a Powerful Idea* (2016); *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation* (2016); *The Handbook of Neoliberalism* (2016; red. wspólnie z Keanem Birchem i Julie MacLeavy).

DANE ADRESOWE:

Department of Geography
University of Victoria
PO Box 1700 STN CSC
Victoria, BC V8W 2Y2
Kanada
EMAIL: springer@uvic.ca

CYTOWANIE: Springer, Simon. 2018. „Jebać neoliberalizm”. *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 136-145

DOI: 10.14746/prt.2018.3.7

AUTHOR: Simon Springer

TITLE: Fuck Neoliberalism

ABSTRACT: Yep, fuck it. Neoliberalism sucks. We don't need it.

KEYWORDS: fuck neoliberalism; fuck it to hell.

Recenzje / Reviews

JAK URODZIĆ SAMĄ SIEBIE?

EWA WOJCIECHOWSKA

Abstrakt: Recenzja książki: Katarzyna Czczot. 2016. *Ofelizm. Romantyczne zawłaszczenia, feministyczne interwencje*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.

Słowa kluczowe: emancypacja, feminizm, literatura, romantyzm

Bohaterką książki Katarzyny Czczot jest Ofelia – trup pięknej dziewczyny, otoczony kwiatami, płynący z prądem rzeki. Łączy się w niej kobiecość, seksualność, natura, szaleństwo i śmierć – ten obraz ma w historii Zachodu długą, wykraczającą znacznie poza Szekspirowski dramat tradycję. Dzieli ona rzeczywistość na dwie strony: męską i żeńską, gdzie męskości przypisuje się aktywność, sprawczość, podmiotowość, kulturę i racjonalność, zaś kobiecości – pasywność, podległość, naturę, emocjonalność i cielesność. Kobieta jest tym samym silniej niż mężczyzna związana z przyrodą i zdeterminowana przez własne ciało. Wyraźnie pokazuje tę asymetrię relacja między Hamletem i Ofelią: podczas gdy zachowanie duńskiego księcia interpretuje się w kategoriach egzystencjalnych i filozoficznych, w wypadku Ofelii podkreśla się brak sprawczości dziewczyny. Jej utonięcie – być może gwałtowny sprzeciw lub akt wyboru – przedstawia się jako nieintencjonalne potknięcie, jakby to sama przyroda (drzewo, woda) przywoływała ją syrenim śpiewem.

Wszyscy chcą dysponować ciałem Ofelii. Ojciec najpierw instruuje ją, by nie dopuszczała do siebie Hamleta, by następnie zmusić do odegrania upokarzającej sceny, podglądanej przez niego samego i Króla, co wzmocnić ma pozycję Poloniusza na dworze. Hamlet z kolei igra z dziewczyną, na przykład przez nieoczekiwane, wulgarne erotyczne aluzje, których się potem wypiera. Królowa z kolei sugeruje, że jej śmierć miała coś wspólnego z utratą wianka. Tak więc to inni decydują za Ofelię – inni ludzie, bądź natura, cielesność, nad którą bohaterka nie ma żadnej kontroli – i jako taka, zewnątrzsterowna i skazana na szaleństwo, a potem śmierć, zostaje unieruchomiona, niejako zabezpieczona w pięknym obrazie, wskutek czego nie może się zbuntować i zagrozić stabilności porządku, który ją wykorzystuje i krzywdzi.

Czczot chce ten obraz poruszyć – lub inaczej, zobaczyć jako niejednoznaczny, wewnętrznie sprzeczny (dlatego ofelizm może być zarówno konserwatywny, jak i emancypacyjny, może dotyczyć kobiet i mężczyzn, etc.), ciągle pracujący i ciągle w ruchu. Nie chodzi tu o reinterpretację postaci Ofelii, historii reprezentacji kobiecego szaleństwa czy samobójstwa ani katalogowanie motywów ofelicznych; autorka odmawia sprowadzenia swojej bohaterki w jej różnych wcieleniach do jednoznacznego celu: do potencjalnej feministycznej sojuszniczki czy kandydatki na rewolucyjny sztandar. Chodzi zaś o ten jeden obraz (Benjaminowski obraz dialektyczny, kod wizualny, jak nazwałaby go Czczot) – młodą kobietę, która ginie samobójczą śmiercią w otoczeniu wody i kwiatów, a jej śmierć łączy się z szaleństwem, naturą i seksualnością. Badanie go służy rozmaitym celom, takim jak rewizje romantyzmu, krytyka protekcyjnych mechanizmów wiktylizacji oraz pytanie o warunki możliwości emancypacji kobiety jako silnej poetki, analogicznej do silnego poety Harolda Blooma, który przekraczając swojego poprzednika rodzi sam siebie. Przywołuję kontekst *Léku przed wpływem* nie bez powodu – sugeruje go sama autorka w rozdziale o Adèle Hugo, jednak kwestia silnej poetki i walki o to, by urodzić samą siebie wydaje mi się czymś więcej niż jednorazowo wykorzystanym narzędziem interpretacyjnym. Bloomowska energia agoniczna przenika całą tę książkę. Jednym z jej przykładów jest żywiołowy opór wobec wiktylizacji.

Skoro mowa o nieszczęśliwych dziewczynach, które topią się z powodu fatalnej miłości, to romantyzm pokazuje nam całą galerię takich bohaterek. A kiedy mówimy „dziewczyny”, musimy dopowiedzieć od razu, że mowa o chłopkach, romantyczne uwiedzenie jest bowiem sprawą klasową. Rola uwodzającego przypada panu, szlachcicowi, który stoi na pozycji władzy, zaś uwiedzioną jest wieśniaczka, wykorzystana, bezbronna bohaterka o czystym sercu. Dziewiętnastowieczni pisarze chętnie podejmowali ten temat, zazwyczaj przedstawiając chłopki jako prostoduszne ofiary pańskiego kaprysu. Zdawać by się mogło, że takie rejestry krzywd zadawanych niewinnym dziewczętom przez zepsutych szlachciców, potępiające degenerację panów, niosły wywrotowy, demokratyczny przekaz. W istocie często działały odwrotnie, pozorami współczucia maskując obronę *status quo*.

Czczot obnaża ten mechanizm odważnie reinterpretując *Ulana* Kraszewskiego, powieść odbieraną jako dowód wrażliwości autora na losy kobiet i ludu. Utworem ekscytował się sam Czerwony Kasztelan, Edward Dembowski, który wychwala linię ideową *Ułany* jako godny pochwały przykład dążeń demokratycznych. Dlaczego więc badaczka nie może na takie odczytanie przystać? Ponieważ *Ułana* jest typową realizacją modelu ofelicznego – bierna, odpodmiotowiona, niezdolna do tworzenia kultury, bliższa zwierzęciu niż człowiekowi.

Zza współczującego tonu narratora *Ułany* wyziera obraz bohaterki, której rysy – istoty niecywilizowanej, zdziczałej, półzwierzęcej – i podrzędna pozycja społeczna tworzą związek mający pozory wzajemnego wynikania. Trzeba dużo dobrej woli, by uznać, tak jak Dembowski, że Kraszewski, obarczając Tadeusza winą za upadek moralny chłopki, jej samej przypisuje zdolność do dokonywania właściwych wyborów etycznych (101).

Kraszewski potępia zachowanie panicza, ale nie żąda tym samym sprawiedliwszego porządku społecznego. Co więcej, konserwuje go, ponieważ sugeruje, iż inny model nie jest możliwy, zaś pojedyncze wybryki szlachty można skutecznie korygować. Dziwne, iż ten szowinistyczny i konserwatywny wydźwięk umknął przez lata badaczom Kraszewskiego; co więcej, wielokrotnie podkreślano przeciwieństwo jego wrażliwość społeczną oraz empatię w stosunku do kobiet – ich postacie miały być skonstruowane znacznie lepiej od męskich bohaterów¹.

To, że interpretatorzy reprezentujący odmienne interesy i stanowiska ideologiczne przeoczą protekcyjny, odpodmiotawiający ton *Ułany*, świadczy dobitnie o sile oddziaływania ofelicznego obrazu, który jest dla nas tak naturalny i przezroczysty, że nie uderza już ukryta w nim przemoc. Czeczot tropi wiktyimizujące, paternalizujące interpretacje, które, wyrażając współczucie wobec kobiecych bohaterek, chcą je jednocześnie pozbawić sprawczości, unieruchomić w estetycznym obrazie, jak zasuszony kwiat. Tak na przykład postępuje Stefan Chwin, który odczytuje *Miłość Adeli H.* Truffaut jako opowieść o ofierze,

¹ W ten sposób piszą m.in. Józef Bachórz, Kazimierz Czachowski czy Wincenty Danek. Mateusz Skucha, autor bardzo interesującej rozprawy o problematyce płci w późnym piarstwie Kraszewskiego (gdzie dowodzi, że Bolesławita pokazuje zarówno męski, jak i kobiecy gender jako produkt regulacji i normatywizacji, jako konstrukt, a tym samym wskazując na proces denaturalizacji tradycyjnej męskości), zauważa, iż Kraszewski od samego początku twórczości jest „wyczulony na nierówność społeczną i dyskryminację kobiet” [17]. Jednocześnie jednak kilka stron wcześniej stwierdza, że jego wyczulona na problem płci lektura musi iść nieco wbrew intencjom samego Kraszewskiego, jest twórczą zdradą – przeczuwając, że sam Bolesławita nie był tak postępowy, jak mógłby sobie tego życzyć krytyk. Innymi słowy, Kraszewski jest raczej sejsmografem, ważnym świadkiem wylaniania się nowych idei niż ich orędownikiem. W kwestii poglądów politycznych Kraszewskiego jego badacze lubią chować się za formułą o chwiejności jego poglądów – znajdując wiele argumentów na niestabilność przekonań pisarza, który raz brata się z koterią petersburską, by za chwilę chcieć „podpałać Europę z czterech rogów”, mogą zawiesić rozstrzygające odpowiedzi. Argumentacja Czeczot pozwoliłaby odrzec Kraszewskiego z nimbu niezdecydowanego, nieustannie wahającego się romantyka i wskazać na twarde, konserwatywne rdzeń jego myślenia.

ukształtowanej przez zewnętrzne okoliczności (śmierć siostry, obyczajowość XIX wieku). Tam, gdzie uprzedmiotawiająca narracja widzi oszalałe z miłości biedne dziecko, Czeczot dostrzega odważną kobietę, która nie boi się postępować w zgodzie ze swoim pragnieniem. Brawurowa interpretacja filmu Truffaut odkrywa coś jeszcze: córka Victora Hugo, najslawniejszego człowieka na ziemi, „walcząc o prawo do miłości, walczy o prawo do współtworzenia kultury” (168), o samą siebie, o to, by nie zostać zredukowaną do bycia córką swego ojca. Adèle nie chodzi wcale o porucznika Pinsona, którego nęka natrętnymi awansami, ale o samą siebie. Miłość jest dla niej drogą do wyzwolenia, materialem jej twórczości – pisząc, próbuje wyzwolić się od wpływu ojca, pisarza-celebryty, i zyskać niezależność.

Mimo że Adèle w filmie Truffaut cały czas pisze – co daje nam do zrozumienia, że przekazana na ekranie historia oparta jest na jej zapiskach – to w istocie fabuła filmu uwzględnia narracje innych, szczególnie jej rodziny. Co ma zrobić córka Victora Hugo, by usłyszano jej własny pisarski głos? Czeczot przywołuje tu argumentację właśnie Blooma – gdyby chodziło o relację między mężczyznami, ojcem i synem, mistrzem i adeptem, sytuacja byłaby jasna: należy unieważnić przodka w cyklu opisanych w *Lęku przed wpływem* sześciu stadiów rewizyjnych, gdzie, ruchem dialektycznym, raz kwestionując poprzednika, raz się do niego zbliżając, raz eksponując różnicę, raz ją unieważniając, męski podmiot może *skłamać przeciw czasowi* i poprzedzić swojego poprzednika, splodzić samego siebie.

Co jednak ma w tej sytuacji począć kobieta-adeptka? Czeczot wskazuje tu na odpowiedź udzieloną przez Gilbert i Gubar w kanonicznej rozprawie *Madwoman in the Attic*, ale wydaje się, że ich koncepcja lęku przed autorstwem, który pojawia się u piszących kobiet z powodu braku poprzedniczek, nie wyczerpuje zagadnienia, a w istocie cały *Ofelizm* analizuje, podchodząc od różnych stron, ten właśnie problem. Jak z martwego obiektu, tworzywa sztuki kobieta może stać się autorką, twórczynią? Jak może stać się silną podmiotką – nie analogonem męskiego silnego poety, ale kimś, kto na własnych prawach rodzi sam siebie, poprzedza swojego poprzednika, aktywnie tworzy tradycję, a nie jedynie posłusznie zajmuje przypisane przez nią miejsce?

Być może przypadkowo, *Ofelizm* składa się z sześciu rozdziałów – tyle samo strategii rewizyjnych wyróżnia Bloom. Ostatnią z tych faz jest *apophrades*, powrót zmarłych, gdzie silny podmiot jedna się z tymi, z którymi walczył – i być może ta ostatnia faza, kiedy walka o pierwszeństwo jest już skończona i wygrana, sens całego boju zostaje zakwestionowany. U Czeczot ostatni rozdział poświęcony jest artystce, twórczyni, która nie tylko ironicznie przechwytuje ofeliczny obraz, ale afirmatywnie go wykorzystuje, tworzy dzięki niemu, a nie mimo niego czy wbrew jemu – to, co mogło ją okaleczać, czyni częścią swojej tradycji, inkorporuje. Obraz ofeliczny, który był sposobem na zagłuszenie kobiet, tu staje się materialem, z którego produkuje się własny głos.

Mowa o Julianie Snaper, która – jak syrena – śpiewa pod wodą. Jak Ofelia, w przemoczonej sukni tkwi w zbiorniku z wodą, bliska śmierci (może jej np. wybuchnąć płuco), zmuszona do nadludzkiego wysiłku, ryzykuje także tym, że przedstawia model podmiotowości sprzeczny z obowiązującym normatywnym ideałem *modernitas*. Syrenę Snaper Czeczot zestawia z passusem z *Dialektyki oświecenia*, gdzie Adorno i Horkheimer upatrują w sprycie Odysusza – opierającego się głosowi syren, zagłuszającego to, co kuszące, nieracjonalne, emocjonalne i cielesne – paradygmatyczną postawę nowoczesną.

O wiele bardziej interesujący niż ta opozycja jest nie podjęty przez autorkę temat zanurzonej w zbiorniku wodnym (zamkniętym akwenu, nie rzece) Snaper jako obrazu powrotu do matczynej łona, wód płodowych. Być może na tym polega sukces artystki, że potrafi sama siebie urodzić, stać się własną matką – a tym samym staje na równorzędnej pozycji z męskimi silnymi poetami. Urodzenie samej siebie, niepotrzebowanie matki może stanowić odpowiednik konfrontacji męskiego podmiotu z symbolicznym ojcem.

Ojciec Hamleta, choć martwy, powraca zza grobu i stanowi dla syna ważny punkt odniesienia, obiekt zmagania – zaś o matce Ofelii w dramacie nie pojawia się żadne słowo. Czeczot pomija pytanie o nieobecność matki Ofelii, pomija też możliwe więzi horyzontalne z innymi kobietami: siostrami, przyjaciółkami. Bohaterki – i bohaterowie – tej książki są samotne. Mają za sobą co prawda różne pozytywne kobiece zbiorowości (rusalki, chłopki, Amazonki etc.), ale są od nich odseparowane – te kobiece kolektywy stanowią raczej intelektualny kontekst i tło, a nie rezerwuary, z których bohaterki mogłyby pozyskiwać energię i wsparcie. Tak, jak Juliana Snaper nie potrzebuje matki, bo sama z tworzywa swojej muzyki czyni sobie łono, tak i Esther ze *Szklanego klosza* przy pomocy ironii (dla Czeczot, podobnie jak dla Blooma, ironia jest strategią podmiotu, a nie właściwością języka) czy Adèle Hugo przez pisanie i strzeżenie swojej walizki z zapiskami radzą sobie same, nie chcą wsparcia innych kobiet. Są samowystarczalne, same rodzą swoich rodziców, i nie potrzebują wspólnoty.

Wywrotowość książki Czeczot polega na tym, że zachowując ambiwalencję i wewnętrzne sprzeczności obrazu ofelicznego pokazuje wojowniczkę tam, gdzie fallogocentryczna tradycja każe nam widzieć bierne, pasywne, kruche dziewczęta z kiczowatego prerafaelickiego obrazu. (Podobnie zresztą ma się rzecz z mężczyznami – Valentino, Werter czy Gustaw z IV części *Dziadów* przez swoje ofeliczne identyfikacje odsłaniają agoniczne oblicze). Jej stawką jest kobieca sprawczość, ale tekst pozostawia niedosyt w zakresie pytania o kobiecą wspólnotę i solidarność. Czy Ofelie są skazane na samotną walkę? W jakich warunkach udałoby się spotkać i zewrzeć szeregi?

Ewa Wojciechowska - przygotowuje doktorat poświęcony romantycznej noweli fantastycznej na Wydziale Polonistyki UJ.

DANE ADRESOWE:

Katedra Historii Literatury Oświecenia i Romantyzmu

Wydział Polonistyki UJ

ul. Gołębia 20

30-007 Kraków

EMAIL: wojciechowska.ewka@gmail.com

CYTOWANIE: Wojciechowska, Ewa. 2018. „Jak urodzić samą siebie?” *Praktyka Teoretyczna* 3(29): 148-153.

DOI: 10.14746/prt.2018.3.8

AUTHOR: Ewa Wojciechowska

TITLE: How to give birth to yourself?

ABSTRACT: The book review: Katarzyna Czeczot. 2016. *Ofelizm. Romantyczne zawłaszczania, feministyczne interwencje*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.

KEYWORDS: emancipation, feminism, literature, romanticism

