

ZYGMUNT ŻUŁAWSKI

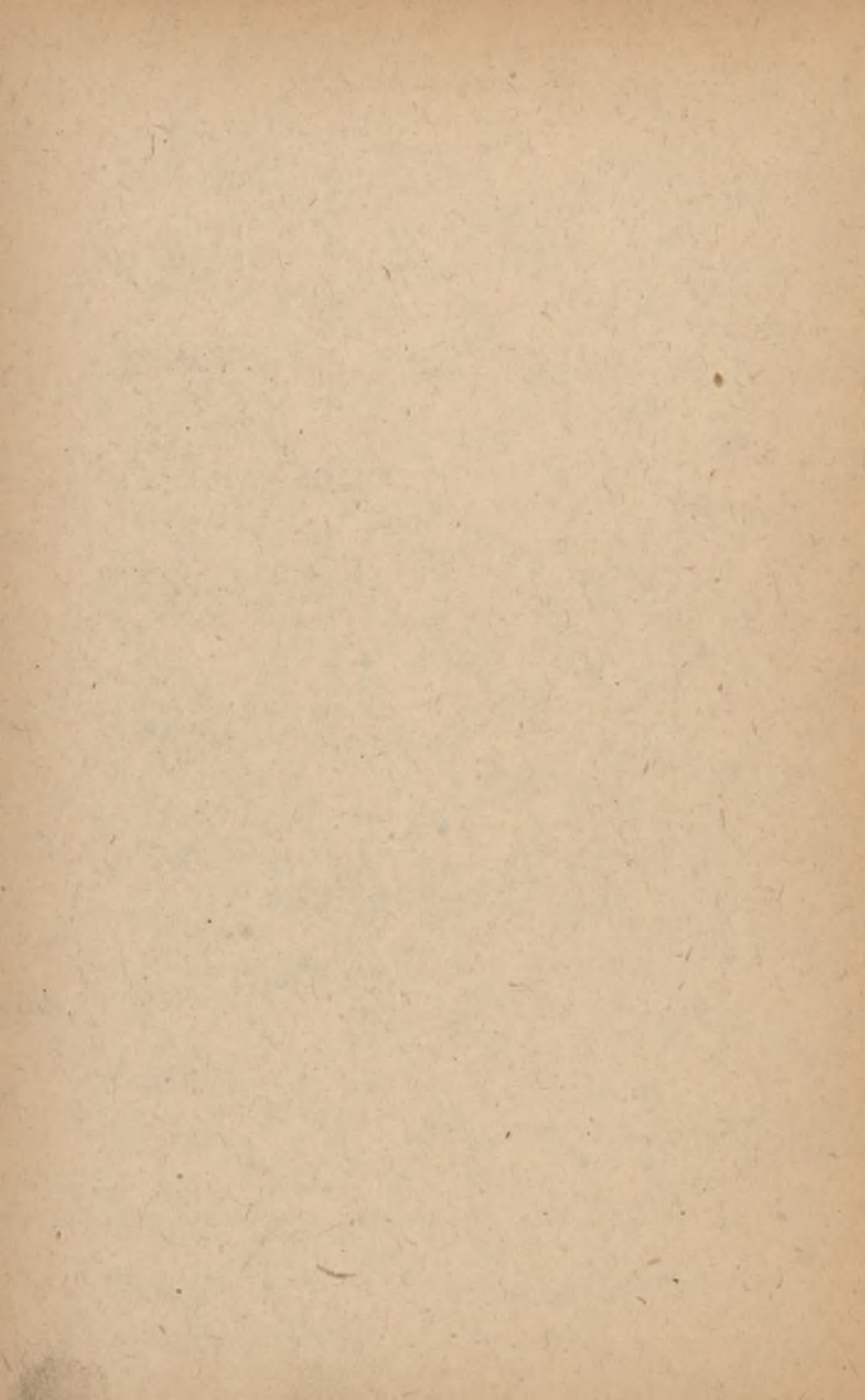
**BOGACTWO
WOLNOŚĆ
MORAŁNOŚĆ**

Kolekcja
Książki i obrazki

KRAKÓW 1947



BOGACTWO
WOLNOŚĆ
i
MORALNOŚĆ



ZYGMUNT ŻUŁAWSKI

BOGACTWO WOLNOŚĆ i MORAŁNOŚĆ

POPRAWKI EKONOMICZNO - SPOŁECZNE

*Amicus Plato — sed magis amica veritas
Miły jest Plato — ale miłsza jest mi jeszcze prawda*

Kolekcja
Emila Kornasia

K R A K Ó W 1 9 4 7



CM 17K 326865

Nakładem Spółdzielni Księgarskiej „Czytelnik”

KRAKÓW

Printed in Poland

Okladkę projektował ADAM HOFFMANN

M — 14705

Drukarnia Nr 3 Spółdzielni Wydawniczej „Wiedza” Kraków, Orzechowej 7.
Telefon 566-58

Wpisano do Księgi Akcesji

Akc. Dł nr 76 407 /201

PRZEDMOWA

Zawsze, od dziecka, zastanawiałem się nad przyczyną różnic społecznych i zawsze nienawidziłem wszelkiej tyranii i gwałtu. Może być dlatego, że wychowywałem się w atmosferze wielkiego kultu dla wolności i dla poszanowania człowieka, a może dlatego, że wiejacy od Tatr powiew „leciał i szumiał nad mą kołyską i do mej duszy na zawsze wlał tęsknot do orlej swobody szal“...

Kiedy losy rzuciły mnie na stanowisko sekretarza związków zawodowych, organizowałem też przede wszystkim walkę o poluźnienie więzów klasy robotniczej i o zmniejszenie wyzysku. Nie miałem jednak nigdy czasu do zastanawiania się nad poszczególnymi zagadnieniami ekonomicznymi i przyjmowałem sposób rozwiązania ich tak, jak go podawały odnośne kanony. Pierwsza kwestia, z którą nie mogłem sobie dać rady, to była wiadomość, że kapitałisci w Ameryce palą wyprodukowane towary, nie wiedząc, co z nimi robić. Ale już po wojnie r. 1914—18, w której uczestniczyłem i której przejawy mogłem obserwować z różnych stron dokładnie, ogarnął mnie cały rój wątpliwości, zwłaszcza gdy obserwowałem powojenne bezrobocie, kryzysy, kwestie walut i pożyczek.

Zacząłem coraz więcej czytać. Ale wytłumaczenia, podawane zwłaszcza w artykułach zamieszczanych w dziennikach i pismach periodycznych, nie mogły mnie zadowolić. Miałem wrażenie, że to, co czytam, to albo frazesy albo wywody, przeprowadzone nawet logicznie, lecz począwszy dopiero od pewnej granicy, poniżej której tkwił błąd już niewidoczny, bo tkwiący znacznie głębiej.

Zacząłem więc myśleć samodzielnie i sam zastanawiałem się nad istotą bogactwa i wolności i nad tym, jak powinien wyglądać świat, by nie było na nim wyzysku, niesprawiedliwości i gwałtu — słowem — aby był moralny. Uwagi swoje kreśliłem od lat, ale nawał aktualnych prac nie pozwolił mi nigdy, by je spisać i z pewnością nie napisałbym ich nigdy, gdyby nie przymusowa bezczynność i obecna wojna. Dziś je porządkuję i piszę — lecz piszę wśród zupełnego pogwałcenia wolności i rozszalałego nacjonalizmu, militaryzmu i totalizmu, wierząc jednak, że ich zwycięstwo jest tylko chwilowe.

Pisząc, nie mam nic, oprócz kilku książek oraz dawnych własnych notatek i zapisków. Odnośne przytaczane cytaty czerpałem więc albo wprost z tłumaczeń autorów, albo z „Historii Ekonomii Politycznej“ dra Johna Kelsa Ingrama, z „Historii doktryn ekonomicznych“ Karola Gide'a i z „Tekstów źródłowych dla nauki historii“.

Jeśli w swych wywodach zająłem się specjalnie teorią Adama Smitha, który żył z końcem XVIII wieku, Dawida Ricarda, bezpośredniego jego ucznia, i Karola Marxa, to tylko dlatego, że to oni właśnie urobili pewne pojęcia i terminy ekonomiczne, którymi do dziś dnia żyje ekonomia i stali się przedstawicielami obozów, które mimo dokonywujących się w nich zmian, do dziś dnia toczą walkę o ukształtowanie się stosunku człowieka do człowieka, — o jego bogactwo, wolność i moralność.

FATUM CZY WOLA

Człowiek nie jest przystosowany do życia w samotności. Nawet największy dzikus, samotnik i indywidualista zawsze szukał towarzystwa takiego samego, jak on, człowieka i dopiero na tle zbiorowego współżycia mógł przejawiać swój „indywidualizm“, mizantropizm czy „wyższość“. Toteż ludzie po wszystkie czasy łączyli się w związki społeczne, w stada, w rodziny, plemiona, narody czy państwa i w ich obrębie układali swoje wzajemne stosunki i funkcje społeczne.

Wśród tych wszystkich zbiorowości ludzkich jednak, choćby życie ich dokonywało się nawet w najbardziej jednakowych warunkach klimatycznych i geograficznych, zawsze byli ludzie, którym powodziło się dobrze, którzy mogli jeść więcej niż inni, dostawali lepsze kąski, lepszą mieli odzież i mniej pracowali, słowem — ludzie, którzy byli „bogaci“. I zawsze istnieli „biedni“, którym było gorzej lub zupełnie źle, którzy musieli pracować więcej i ciężiej, aby zaspokoić potrzeby nie tylko swoje własne, lecz również innych — i musieli zadowolić się tym, co dla nich łaskawie pozostawili ci pierwsi. A jednak mimo wszystkich różnic, jedni i drudzy w gruncie rzeczy czuli, że są

jednakowymi ludźmi i członkami tej samej zbiorowości ludzkiej, którymi kierują jednakowe instynkty, uczucia, potrzeby i dążności. Ta świadomość, tłumiona sztucznie, rozwijała się też ustawicznie i przejawiała się wreszcie w przeświadczeniu, że „natura dała wszystkim jednakowe prawa“.

Powstało pytanie, co spowodowało istniejącą różnicę, — dlaczego sposób zbiorowego współżycia jednakowych ludzi i zaspokajania ich potrzeb jest taki właśnie, a nie inny — i dlaczego los jednych pokrzywdził, a drugich uprzywilejował? Pytanie to nurtowało wśród ludzkości od wieków i od wieków zastanawiała się ona, czy ten stan rzeczy jest wyrazem jakiejś nieuchronnej konieczności, czy też jest tylko wyrazem woli człowieka, która może go zmieniać zupełnie swobodnie? Ludzkość, która od dawna zgodnie potrafiła odpowiedzieć na trudniejsze kwestie, jak np. dotyczące ruchów ciał niebieskich, czy praw rządzących energią i materią, nie zdobyła się jednak do dziś dnia na zgodną odpowiedź na to pytanie. Do dziś istnieją dwa zasadnicze kierunki myśli ludzkiej: jeden „moralny“, uzasadniający możliwość zmiany zła przez wolę człowieka, utopijny i drugi deterministyczny, „naukowy“, tłumaczący, że to co jest i co będzie, to wynik sił działających niezmiennie i ślepo.

Po jednej stronie stanęli ludzie, którzy, widząc zło w istniejącym sposobie współżycia, uważali, że to tylko jakiś „fatalny błąd“, który można zmienić zależnie od dobrej woli człowieka, skoro odkryje się jego przyczynę. Wierząc w tę dobrą wolę i widząc w niej potężny czynnik rozwoju, snuli oni też projekty, jakby urządzić społeczeństwo, by ludziom było jak najlepiej i by na świecie było jak najwięcej „bogactwa“ i szczęścia. Więc Plato przed dwu i pół tysiącem lat pisał w swej „Politeii“, przedsta-

wiając w niej idealne społeczeństwo, które by znalazło szczęście. Pierwsi chrześcijanie i Ojcowie kościoła, wierząc w nastanie jednej sprawiedliwej „owczarni“ ludzkiej, propagowali gminy równych ludzi, którzy by żyli wszyscy bez ucisku i wyzysku. Humanisci, Tomasz Morus, cały szereg reformatorów i polscy Arianie wskazywali sposoby, jak można usunąć zło i zapewnić możliwość rozwoju i sprawiedliwe współzycie. Po rewolucji francuskiej, Anglik William Godwin w „Rozprawie o sprawiedliwości politycznej“ (1793) udowodniał, że na świecie mogliby żyć wszyscy wygodnie, gdyby tylko bogactwa i praca, która je wytwarza, były równomiernie rozdzielone, a John Stuart Mill, zapowiadając pod koniec swego życia czasy, w których „podział produktów zamiast być zależnym od przypadku urodzenia, jak to ma miejsce w znacznym stopniu dziś, będzie zgodny z oświeconą zasadą sprawiedliwości“, sam zachęcał robotników do oporu i wzywał ich, aby nie godzili się z niesprawiedliwością swego losu. Przeciwno tej niesprawiedliwości panującego ustroju w Francji wystąpili St. Simon, Proudhon i Blanqui, domagający się gruntownej przebudowy społecznej, oraz Fourier, który chciał zbudować nowe społeczeństwo, opierając je na swoich „falansterach“, a w Anglii Oliver Owen niezmordowanie propagował podniesienie się klasy robotniczej przez samopomoc i zakładanie organizacji robotniczej. Potraktowano ich wszystkich jako niepoprawnych marzycieli i ochrzczono wspólną nazwą „utopistów“. A potem już na przełomie XX wieku wystąpił Edward Bernstein, który czynnik woli ludzkiej odgrzebał na nowo, ściągając na siebie przez to gromy „marksistów“ i Henryk de Mann, który rozwój społeczeństw i ich formę chciał uzależnić od człowieka, jego woli i od jego zdolności organizacyjnych.

Równocześnie optymistycznym projektem marzycieli

przeciwstawiały trzeźwe umysły deterministyczną tezę, że jeżeli na świecie jest tak, jak jest, że jeden jest bogaty a drugi biedny, to jest to konieczność, podyktowana przez wyższe nieodparte nakazy, przez *fatum*. W zaraniu ludzkości mówiono i wierzono, że nakazy te wydał już sam Bóg i on sam miał wskazać ludziom ich rolę na świecie, przeznaczając dla jednych bogactwo, a dla innych ubóstwo. Ludzie powinni więc bez szemrania poddać się wyrokom boskim i wykonując przeznaczone im zajęcia, modlić się jedynie o zmianę przeznaczeń. Zmieniały się bogi i religie, ale ten teokratyczny „nakaz” posłuszeństwa jednych wobec drugich trwał niezmiennie i niezmiennie dzielił ludzi na bogatych i biednych, na panów i niewolników. Ta odwieczna wpojona wiara do dziś dnia jeszcze oddziaływa też na ciemne masy i każe im się godzić z bezlitosnymi nieraz wyrokami „Opatrzności”, chociaż tymczasem samo pojęcie „Opatrzności” uległo już poważnej zmianie.

W miarę rozwoju myśli ludzkiej, wyższe nakazy bogów zastąpiły „nakazy” państwa, a potem „nakazy” feudalnych panów. Akceptowanie tego stanu rzeczy i posłuszne korzenie się przed nową powagą trwało przez cały czas istnienia starożytnych społeczeństw Grecji i Rzymu i przez okres feudalizmu aż do momentu, kiedy te „nakazy” państwa czy też władcy ustąpiły „nakazom” nowoczesnej nauki. Kiedy ludzkość coraz bardziej zaczęła uświadamiać sobie czym jest państwo i jego prawo — i kiedy zaczęto sobie zdawać sprawę, że urządzenia państwowe i prawa można zmieniać, wówczas uzasadnienie panującego stanu rzeczy w obrębie społeczeństw samą tylko wolą państwa czy monarchy okazywało się coraz bardziej niewystarczające. Uzasadnienia konieczności istniejących stosunków społecznych i ekonomicznych zaczęto więc szukać

w prawach nauki i wiedzy. Lecz i ten kategoryczny nakaz „nauki“, podobnie jak nakaz Boga czy prawa, w miarę rozwoju myśli zaczyna się też chwiać i odsłania istotną prawdę, która dla ludzkości wcale nie jest czarna, bo ujawnia, że nie ma żadnej „tendencji rozwojowej“ czy „prawa“, które by decydowało, że z dwóch ludzi jeden ma obowiązek pracować, a drugi ma prawo spożywać, jeśli obaj potrafią ześrodkować swą wolę do zgodnej współpracy.

EKONOMIA POLITYCZNA

Prawa ekonomiczne

Tę powstała odrębna gałąź wiedzy ludzkiej dziś nazywano *ekonomią polityczną*. Nazwa ta wyłoniła się bodaj pierwszy raz w 1615 r. — i w ciągu lat rozwinęła się w potężną gałąź wiedzy ludzkiej, stawiającą sobie za zadanie wyjaśnić: jak zdobyć *bogactwo* społeczeństwa, na czym to bogactwo polega i jakie prawa kierują ekonomicznymi działaniami ludzi.

Wedle powszechnie przyjętych pojęć „być bogatym“ to znaczy osiągnąć stan, w którym można więcej jeść, lepiej mieszkać, mniej robić i mieć większą władzę nad innymi ludźmi. Zdobywanie bogactwa było więc zawsze pożądane i około tego dążenia obracała się przede wszystkim myśl ekonomistów wszystkich czasów i szkół. O tym więc jak zdobyć powszechne *bogactwo*, pisali merkantyliści, radząc gromadzenie złota i eksploatowanie zdobytych krajów i ludów, które tymczasem jęczały w niewoli, a potem fizjokrata Turgot, minister skarbu Ludwika XVI w swych „Refleksjach o powstaniu i podziale bogactw“, broniąc równocześnie zasady procentów i absolutystycznej władzy królewskiej i Adam Smith, założy-

ciel szkoły liberalnej, który w swym dziele „Bogactwo n a r o d ó w“ obiecywał osiągnąć „wzbogacenie ludu i pa-
nującego“ przez obronę wolności handlu, przemysłu i pry-
watnej własności, doprowadzając tymczasem przez swój
„liberalizm“ do nędzy szerokich mas ludowych. Terminy:
„bogactwo narodowe“ i „ogólny dobrobyt“ nie schodziły
prawie z ust i z kart pisarzy i uczonych ekonomistów
przez przeszło dwieście lat. Powstawały coraz to nowe
dzieła i coraz obszerniejsze tomy, które w trudno nieraz
zrozumiałych i zawiłych dowodzeniach obiecywały ujawnić
prawdę.

Jeden z koryfeuszy ekonomicznych myślicieli: Say,
na przełomie XVIII wieku, określił ekonomię polityczną
bardzo prosto i jasno jako naukę „o wytworzeniu dóbr“,
„o ich podziale“ i „spożyciu“. Zgodnie z tym, do dziś dnia
podręczniki ekonomii politycznej zawierają też działy:
„jak powstają dobra, jak przechodzą z rąk do rąk, jak
ulegają podziałowi i jak zaspokajają potrzeby, czyli jak
są spożywane“. Zagadnienia te są bardzo proste i jasne
i dlatego odpowiedź na nie powinna być również jasna
i prosta. Rozum i logika mówi, że wytwarzać należy jak
najwięcej, dzielić sprawiedliwie, a spożywać tyle, ile jest
zasobów i ile wymaga organizm człowieka. Wyczerpu-
jące szczegóły o każdej z tych kwestji podają zresztą
inne gałęzie nauki, a więc: rolnictwo, górnictwo, mecha-
nika i chemia, które objaśniają, w jaki sposób można
dane produkty wytwarzać, — etyka, która mówi, co to
jest sprawiedliwość i fizjologia, która poucza, co i jak
trzeba spożywać, by utrzymać zdrowie.

Każda prawda, a więc i prawda o stosunku czło-
wieka do człowieka i o sposobie pokrywania jego potrzeb,
jest zawsze prosta i nie powinna wymagać zawiłych ro-
zumowań i dowodów. Już sam fakt potrzeby coraz to

nowych argumentów i uzasadnień jak „pokryć potrzeby”, budzi pewne podejrzenie, czy przypadkiem nauka ekonomii politycznej nie błądzi po manowcach i czy jest ona naprawdę nauką? Ona sama twierdzi z całą stanowczością, że tak, bo „w y k r y w a p r a w a”. „Wykryć prawo” zaś to znaczy ustalić warunki, w jakich dane zjawisko musi się powtórzyć. Nauka i umysł ludzki nie mogą odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego”, ale muszą z całą ścisłością ustalać, jak postępować, aby dane zjawisko wywołać. Tak jest z naukami przyrodniczymi: z fizyką, chemią, biologią, które odkrywają nieugięte prawa, tj. ustalają warunki potrzebne do wywołaniażądanego zjawiska. Nauki te, założywszy sobie raz dany cel, konsekwentnie i stale zbliżają się też do rozwiązywania postawionego problemu. Coraz ściślej i dokładniej ustalają warunki, jak rozkładać materię, jak ją zmieniać i przekształcać, jak wznosić się w powietrze, jak chwytać fale głosowe na odległość tysięcy kilometrów, jak człowieka leczyć i jak go zabijać. Czy w tym samym czasie, kiedy inne nauki osiągnęły swoje rezultaty, postępując naprzód w swym rozwoju, nauka ekonomii politycznej, która przecież wyraźnie postawiła sobie za cel zbadanie praw powstawania powszechnego bogactwa i praw, „mających rządzić sposobami i warunkami zaspokajania potrzeb ludzkich”, zbliżyła się choćby o jeden krok w kierunku rozwiązania swego zadania? Czy ustaliła warunki, w jakich „bogactwo” i ogólny dobrobyt, jako żądane zjawisko, mogłoby być wywołane?

Zmieniały się warunki zaspokajania potrzeb ludzkich i zmieniały się sposoby wytwarzania, ale stosunek człowieka do jego potrzeb i do kwestii, jak je ma pokrywać, pozostał niezmienny. Praktycznie ekonomia polityczna nie zrobiła nic, by spowodować nastanie powszechnego

„bogactwa“ i nędza ludzka, tak jak istniała przed setkami i tysiącami lat, istnieje do dziś dnia niezmiennie, mimo że myśl ludzka odkrywa coraz to doskonalsze i łatwiejsze sposoby pokrywania potrzeb ludzkich. Teoretycznie zaś, ekonomia nie wytłumaczyła żadnego z praw, które „niezmiennie“ miały „rządzić“ wytwarzaniem, podziałem i spożyciem dóbr ludzkich, lecz przetrzała się od jednego sposobu wytłumaczenia do drugiego i od jednej sprzeczności do drugiej.

Za podstawę dobrobytu ludzkości uważała ona początkowo rozwój rolnictwa. Dla Rzymian praca na roli była „najszacowniejszym zajęciem“, a ojcowie Kościoła pisali o nim jako o zajęciu, które Bóg uznaje za dobre. (Deo non displicet). Późniejsza teoria uznała jednak, że podstawą bogactwa społeczeństw jest właśnie handel, pieniądze i złoto. Zasadę gromadzenia skarbów zastąpiła po latach zasada, która bogactwo widziała w „naturze“ i jej darach, a potem w pracy ludzkiej, która praktycznie stała się nieznosnym ciężarem, przygniatającym społeczeństwa w postaci milionowych rzesz bezrobotnych. Raz dobrym miał być handel regulowany i chroniony przez państwo, protekcje, restrykcje i cła, a potem — bogactwo i szczęście miał dać wolny handel i jak najdalsze usunięcie wpływu państwa na kształtowanie się stosunków ekonomicznych, by po jakimś czasie na nowo szukać ratunku w ograniczeniach handlowych, cłach i w umowach rekompensacyjnych, zawieranych pomiędzy państwami co do wzajemnej wymiany towarów. Zasada, że bogactwo osiąga się przez jak największy wywóz towarów i przywóz złota, zamieniła się na przeświadczenie, że wywóz „monety wskutek handlu nie zmniejsza, ale zwiększa bogactwo“, by potem znowu praktycznie popierać każdy eksport towarów dla zdobycia pieniędzy i dewiz. Raz

wyrazem rozumnej polityki gospodarczej była niska stopa procentowa, to znowu stał się nim jak największy dochód z kapitału i jak największe jego oprocentowanie. Raz jedynym pieniądzem, który miał umożliwiać wymianę wartości, miał być tylko „pełnowartościowy“ pieniądz metalowy, a potem okazało się, że wystarczy już banknot papierowy, o ile tylko miał w pewnej części ustalone pokrycie, by w końcu operować w „ekonomicznych działaniach“ równie dobrze pieniądzem papierowym, wydawanym „fiducjarnie“ i nie posiadającym żadnego pokrycia. Prawdziwe boje staczano w sprawie używania banknotów i zdawało się, że nie ma ważniejszego zagadnienia dla narodów, jak kwestia bi- czy monometalizmu, lub kwestia stopnia pokrycia „banknotów“ złotem. Raz propagowano taniość produktów rolniczych, udowadniając, że tanie produkty rolne spowodują dobrobyt całego społeczeństwa przez ogólne potanie kosztów produkcji i życia, wzmagają konsumpcję i oddziałają w ten sposób korzystnie również na samo rolnictwo, — by zaraz potem wysunąć postulat podniesienia cen na produkty rolnicze, uważając go za zagadnienie ogólnonarodowe. Raz uznawano za dobre jak największe ograniczenie ilości kursującego pieniądza, deflacje, restrykcje budżetów i oszczędność, by jutro udowodnić, że właśnie przeciwnie — wskazana jest jak największa ilość pieniędzy, inflacja i jak najobszerniejsze budżety. Raz — jak to było w okresie merkantylizmu — pożądana była jak największa ilość ludzi, którzy by mogli iść do kolonii i pracować, a potem — zgodnie z teorią Maltusa — uznano rozrodczość za nieszczęście ludzkości, by znowu później uważać największy przyrost naturalny za powód dumy narodowej i bogactwo — przy równoczesnym dążeniu, by tych zbyt wielu rodzących się — jako „zbędnych ludzi“ wepchnąć gdzieś na emigra-

cję. Najpoważniejszym zagadnieniem dla ekonomii, która pracę uznała za źródło wszelkiego bogactwa, stało się wreszcie zagadnienie, co zrobić z ilością tej pracy i z tymi, którzy ją chcą wykonywać. Największym, nierozwiązalnym problemem okazała się dla niej nie kwestia tworzenia dóbr, lecz ich spożycie i konsumpcja, a „sfery gospodarcze“, które za cel swych „działań ekonomicznych“ podawały „wytworzenie dóbr dla zaspokojenia potrzeb ludzkich“, ekonomicznie paliły sterty zbóż, kawę -- i niszczyły potrzebne ludzkości, wytworzone już towary.

Wszystkie te akty „ekonomicznego działania“ i te praktyczne sposoby rozwiązywania zasadniczych problemów, uzasadniane były zawsze naukowo i teoretycznie i miały być podejmowane zawsze w interesie całego społeczeństwa. Miały one być wyrazem koniecznych „nakazów“, wynikających z działań ekonomicznych, które dokonywują się wedle nieugiętych naukowych „praw, rządzących sposobami i warunkami zaspokajania potrzeb ludzkich“.

Toteż wspomniany już tutaj Say przed półtora wiekiem uznał „historię ekonomii politycznej“ tylko za zbiór przeważnie ograniczonych i słusznie obalonych teorii, które szkoda czytać. On i cały szereg innych, chcieli więc szukać niezmiennej prawdy i praw „rządzących czynnościami ekonomicznymi“. Stosownie do tego Adam Smith ustalił prawo „harmonijnego i błogosławionego porządku przyrody“ i prawo wzrostu dobrobytu społecznego przez działanie naturalnego instynktu, „pchającego jednostkę do egoistycznego dążenia do poprawy jej losu“, które, „kierowane niewidzialną potęgą“ harmonijnie stwarza dobrobyt ogólny (*ius naturae*). Malthus ustalił, że „człowiek, który się rodzi w świecie zagarniętym, jeśli bogacze nie potrzebują jego pracy, jest rzeczywiście zhy-

teczny na świecie. Przy zastawionym stole przyrody nie ma dla niego nakrycia. Przyroda każe mu odejść i nie zaniecha sama wykonać swego nakazu". A ponad „prawami" ich obu stała rzeczywistość, która harmonię zmąciła potężną walką społeczną i zasadzie rezygnacji i poddaniu się nędzarzy przeciwstawiła dążenie do zdobycia równego udziału w plonach pracy i natury. „Żelazne prawo" płacy Ricarda i zasada, że płaca robotnicza odpowiada zawsze kosztom wyżywienia oraz że w stosunku pomiędzy robotnikiem a kapitalistą, jeżeli jeden z nich otrzyma więcej, to drugi musi otrzymać mniej. — padło w świetle logiki i faktów, wykazujących naocznie, że w przedsiębiorstwach, dających nieraz wysokie „zyski", były również wysokie płace -- i na odwrót, tak że jeden z późniejszych ekonomistów angielskich nazwał te prawa Ricarda „niesmacznym pomysłem". Niezmienne prawo „podaży i popytu" praktycznie można dziś łamać i nagiąć dowolnie, bo okazało się, że nie jest ono niczym innym, jak tylko stopniem pożądania własności i stopniem władzy. Prawo konkurencji, które miało regulować wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi, ustalać ceny i „wartości zamienne" oraz nie dopuszczać do „wyzysku", zastępowały coraz skuteczniej umowy kartelowe, trusty i postanowienia związków zawodowych, monopole i administracyjne ustalanie „cen maksymalnych".

Szkoły ekonomiczne

Pod wpływem krytyki i w zestawieniu z rzeczywistością padały też te „niezmienne prawa" ekonomiczne, pojęcia i systemy -- i zmieniały się szkoły, skupiające ideologicznych zwolenników i obrońców tych samych po-

głódów. Ustępowały one kolejno na rzecz coraz to nowych, które nazajutrz spotykał jednak taki sam los, jaki dotknął ich poprzedniczki. Więc po wszechwładnie panującej w wiekach XVI i XVII doktrynie merkantylistów, która bogactwo widziała w pieniądzach i w złocie, każąc gromadzić je w interesie dobra narodów, przyszła szkoła fizjokratów (Quesnay, Turgot), widząca bogactwo w naturze i jej darach. Wychodząc z założenia, że ta natura da człowiekowi równe prawo i wolność decydowania o jego własnym losie, fizjokraci uważali, że czynności ekonomiczne i stosunek człowieka do człowieka winny być regulowane jedynie umową pomiędzy interesowanymi jednostkami.

Poglądy te przeistoczyły się w teorię liberalnej szkoły manchesterskiej, która bogactwo społeczne uznawała znowu tylko w pracy ludzkiej i w swobodnej wymianie jej plonów. (Adam Smith, Ricardo, Say). Stojąc na stanowisku, że „najświętszą i najnietykalniejszą własnością jest praca własna każdego człowieka, bo jest prażródłem wszystkich własności“ — bronili oni prawa własności, prawa zysku, wolności umów, które ten zysk miały dawać, wolności pracy, wolności jej wyzysku i wolności handlu. Udowadniali zaś przy tym, że odkryte przez nich prawa działają niezmiennie, twierdząc, że „niezależnie od woli ludzkiej istnieje system naturalny praw gospodarczych“ (Carey).

Przeciwko tej tezie wystąpili „pisarze krytyczni“ (Mill, Cairnes, Sismondi, List) zrazu nieśmiało, ale potem coraz głośniej i liczniej, pisząc, że ekonomia polityczna tak, jak ją opracowali jej dotychczasowi twórcy, nie była nauką (Martineau), że nie ma żadnych praw gospodarczych i dążeń niezależnych od woli jednostki (de Laveleye) — i że jest ona raczej nauką

o obrotach przemysłowo-handlowych i interesach (Baghot).

Ale już w grzy rozwalila mozolnie zbudowany gmach liberalizmu krytyka socjalizmu. Przedstawiciele jego (Marx, Engels, Kautsky), jakkolwiek kontynuowali twierdzenie o istnieniu praw ekonomicznych i konieczności dokonującego się rozwoju, to jednak uważali, że dotychczasowe badania i postawione rozpoznania tych praw były błędne. Stojąc na odmiennym od szkoły liberalnej stanowisku, że właśnie własność prywatna jest przyczyną zła, zwalczali tezę o harmonii społecznej i propagowali walkę klasową o wyzwolenie z ekonomicznej niewoli. Równocześnie postawili własną teorię rozwoju ekonomicznego, mającego z konieczności zdążać do wspólnej społecznej własności środków produkcji i do politycznej demokracji ludów.

Obok nich równocześnie rozwijała się — szkoła historyczna, szukająca dróg pośrednich i wyciągająca pośrednie wnioski ze swoich spostrzeżeń. Ona też przyznawała, jak szkoła krytyczna, że „praw niezmiennych w ekonomii nie ma“ i że w sposobach i warunkach zaspokajania potrzeb ludzkich dokonuje się ustawiczna zmiana, żądając przeobrażenia nauki ekonomii politycznej w ogólną naukę o społeczeństwie (Dunoyer). Uważała jednak, że zmiana ta dokonuje się według „pewnych prawideł“ i że właśnie one stanowią istotną część pojęć o życiu społeczeństw. Podobnie, jak socjaliści, szkoła historyczna widziała niedoskonałość i błędy w obecnym ustroju, lecz uważała, że „stanowisko jednostki w życiu ekonomicznym, które zależy nie od niezmiennych praw naturalnych, lecz od istniejącego porządku prawnego“, winno być ustalone przez państwo, rządzone demokratycznie i kierujące wszystkimi dziedzinami życia gospodarczego,

bez naruszenia podstaw istniejącego ustroju (Roscher, Wagner, Schäffle, Brentano, Hildebrand).

To stanowisko szkoły historycznej pociągnęło za sobą dalsze uznawanie „względności“ w ekonomii politycznej i spowodowało powstanie nowej szkoły psychologicznej (Menger, Böhm-Bawerk), twierdzącej, że bodźcem działalności gospodarczej człowieka są nie względy obiektywne, ale często jego subiektywne zapatrywania i psychiczne pobudki.

Ten „subiektywizm“ w połączeniu ze zniekształconym socjalizmem, dążąc do przeobrażenia społeczeństw przy pomocy siły militarnej, stworzył wreszcie szkołę solidarystyczno-totalistyczną. Propaguje ona ustrój, w którym wolnych ludzi i ich indywidualne interesy mają zastąpić skoszarowani duchowo członkowie narodu i wspólny interes solidarystyczny zbiorowości, załatwiającej swe ekonomiczne potrzeby wedle planu, który mu określi wola i dyktando jednego człowieka — wodza.

Kiedy się patrzy na te wszystkie peregrynacje myślowe, na to błędzenie, w którym myśl, wyrrywająca się, by ustalić warunki ogólnego dobrobytu ludzkości, po jednym kroku cofa się wstecz; na te foliały, góry zadrukowanego papieru i dyskusje, prowadzone na temat bogactwa i jego warunków wśród panującej ciągle nędzy ludzkiej i niesprawiedliwości, — mimowoli nasuwa się pytanie: dlaczego ten sam umysł, który pomierzył ziemię i odległość gwiazd, pokazał jak latać w powietrzu, przeistaczać skład materii i jak zaprzęgać siły natury, by człowiekowi służyły, nie potrafił zbliżyć się do rozwiązania nurtującego go wiecznie zagadnienia: na czym polega bogactwo, jak stworzyć warunki, by stało się ono udziałem całej ludzkości i co rządzi ekonomicznym działaniem

człowieka? W przeciwstawieniu do wszystkich innych gałęzi wiedzy ludzkiej, naukowe badania praw ekonomicznych robią wrażenie jakiegoś mozolnego dreptania na jednym i tym samym miejscu.

Byłoby jednak wielkim błędem i niesprawiedliwością, gdyby ten stan rzeczy tłumaczono jakąś obłądą czy świadomą niechęcią do rozwiązania postawionego zadania. Wśród ludzi, którzy się nim zajmowali, były przecież nieraz wybitne umysły, ludzie prawdziwej nauki, szczerzy i odważni, którzy poświęcali całe swoje życie, by odpowiedzieć na nurtujące ludzkość zagadnienia. Jeżeli jednak nie osiągnęli pod tym względem prawie żadnego rezultatu ani teoretycznego ani praktycznego, to winę tego przypisać należy sposobowi i metodom badania oraz charakterowi samego zagadnienia.

Metody badania

W ekonomii politycznej badano zawsze działania gospodarcze, istotę bogactwa oraz sposoby i warunki pokrywania potrzeb w doskonałej i bardzo skomplikowanej ich formie, w takiej, jaką przyjęły one po długim rozwoju społeczeństw. W wysokim stadium rozwojowym, w jakim dziś żyjemy, bardzo trudno nieraz ocenić, na czym istota tych warunków i sposobów polega i co jest w nich cechą niezmienną, istotną, a co nieistotną, wtórną, która się zmienia, ale która tymczasem mogła się rozrosnąć do takich rozmiarów, że zasłoniła sobą samą istotę rzeczy. Przyrodnik, który chce badać istotę życia i ustalić na czym ono polega, nie rozpoczyna od badań na doskonałym organizmie ssaka, lecz za przedmiot swych badań bierze prymitywne życie ameby lub rozwijającą się od jajka trąszkę. Obserwując istotę życia na człowieku,

możnaby bardzo łatwo dojść do przekonania, że to, co stanowi istotę życia, to mózg i serce, gdyż człowiek bez nich żyć nie może. A przecież istnieją organizmy, w których nie ma ani serca ani mózgu, a mimo to żyją, a więc nie serce i nie mózg jest istotą życia.

Ogólna nauka o społeczeństwie — socjologia, chcąc zbadać istotę rozwoju społeczeństw ludzkich rozpoczęła więc swe badania od najprymitywniejszych stadiów rozwoju ludzkości. W tym kierunku poszła też cała szkoła historyczna, która od czasów Augusta Comte'a szukała odpowiedzi na zagadnienie, jakie prawa rządzą stosunkami i warunkami pokrywania potrzeb w odnośnych badaniach, podejmowanych u ludów pierwotnych. Jeśli jednak ekonomia polityczna chce istotnie spełnić swoje zadanie, to musi rozpocząć swe badania nie od tego, w jaki sposób ludy pierwotne faktycznie załatwiały czy załatwiają swoje potrzeby, lecz od ustalenia, na czym teoretycznie polegają same społeczne działania gospodarcze i co jest ich istotą. By to odkryć, ekonomia polityczna musi przede wszystkim sprowadzić to zagadnienie do najprostszej formy i badać je w tym uproszczonym stanie tak, by się nie dać zmylić i zepchnąć z drogi nieistotnymi jego przejawami. Toteż w dyskusjach nad bieżącymi kwestiami gospodarczymi ja starałem się robić to zawsze, lecz niestety prawie zawsze spotykałem się z wielką niechęcią i zarzutem, że „upraszczam sobie zagadnienie“, chociaż upraszczanie nie utrudnia, lecz ułatwia dojście do prawdy. Radził tę metodę zresztą już Kartezjusz, mówiąc, że „przede wszystkim nie trzeba przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, póki nie pozna się jej jako takiej... Po wtóre, aby każdą z rozpatrzonych trudności podzielić na tyle cząstek, na ile się da i o ile będzie potrzeba dla lepszego jej rozwiązania. Po trzecie, aby prowadzić myśli

po porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania i pomału, jakby po stopniach wstępować aż do poznania najbardziej złożonych“. Dla tego więc, jeśli ekonomia polityczna nie chce zbłądzić w swych rozpoznaniach, musi używać tej samej metody. Odrzuciwszy na chwilę wszystkie wielkie, zawile zagadnienia ekonomiczne: rent, zysków, kapitału, dochodów, koncentracji produkcji, banków, operacji kredytowych, hipotecznych czy warantowych, giełd, problemów walutowych, clearingów, rynków zewnętrznych i wewnętrznych, handlu z cłami czy bez, pośrednictwa agentur, reklamy itd. itd., musi ona przyjrzeć się stosunkowi człowieka do człowieka w ich wzajemnej ekonomicznej współpracy w jak najbardziej uproszczonej formie: zobaczyć co jest istotą poszczególnych działań ekonomicznych, co jest ich motorem i co spowodowało podział ludzkości na grupy czy klasy bogatych i biednych. Odpowiedź na te uproszczone pytania nauka musi jednak dać jedną, niewątpliwą i niedwuznaczną — i nie wolno jej budować nowych wniosków i iść naprzód w swoich badaniach póty, póki nie stwierdzi, że jej odpowiedź na zasadnicze zagadnienia jest prawdziwa.

Nie wolno na nieodparte argumenty odpowiadać w dyskusji, jak się to ustawicznie słyszy: „Tak — to prawda, ale...“ Jeśli „tak“, jeśli pewna teza jest słuszna i nie można jej zaprzeczyć, to koniec i kropka — i wtedy nie ma żadnego „ale“, o ile ktoś nie chce kręcić i oszukiwać czy siebie czy innych.

W badaniach swych ekonomia musi równocześnie operować nie tylko jednakowymi terminami, lecz również **j e d n a k o w y m i p o j ę c i a m i** i analizować, czy użyte zostały zawsze w tym samym znaczeniu. Bardzo słusznie zauważył mądry Jan Locke, pisząc pod koniec

XVII w. o „Umyśle ludzkim“, że „wiele upartych sporów należy przypisać nadużyciu wyrazów“. Ekonomia nie może się więc zadowolić pozorami tożsamości używanych wyrazów czy nawet poszczególnych pojęć bez stwierdzenia, że określają one jedną i tę samą czynność ekonomiczną.

Pojęcia: tworzyć, wymieniać, dzielić i zjadać — zawierają w sobie bezsprzecznie zrozumiałe, jasne i niedwuznaczne czynności, ale w społecznym procesie ekonomicznym dadzą zupełnie odmienny efekt zależnie od zestawienia ich z takim czy innym podmiotem czy przedmiotem społecznym. To nie jest wszystko jedno dla gospodarki społecznej, kto tworzył dobra i dla kogo tworzył: dla siebie, dla wszystkich czy dla swego pana? Kto je dzielił: ten, co je stworzył, czy ten, co je chce konsumować? czy podział ich był sprawiedliwy czy niesprawiedliwy — i kto, jaki czynnik ekonomiczny i ile ich skonsumował?

Nie wolno zapominać, że charakter tej samej czynności może się zamieniać nawet w odwrotność, zależnie od zmiany podmiotu na przedmiot. Jeżeli ten sam podmiot wytworzył bogactwo, bezsprzecznie może być jego przedmiotem, ale nie wynika z tego jeszcze, by przedmiotem bogactwa nie był również inny podmiot, mimo, że sam bogactwa nie wytworzył. Pojęcie tej samej czynności daje więc odmienny efekt zależnie od tego, czy zastosowane ono zostało w trybie czynnym czy biernym. Pojęcie „bić“ jest jasne i niedwuznaczne, a przecież raz może wywołać uczucie zadowolenia u kogoś, kto bije, a drugi raz cierpienie u tego, kto jest bity. W ekonomii politycznej różni badacze, operując tymi samymi terminami, w logicznych wywodach nieraz dochodzili do wręcz odmiennych wniosków, zależnie od tego, w jakim znacze-

niu ich używali. Adam Smith i Karol Marx, wychodząc z tego samego rozpoznania, że „źródłem bogactwa jest praca“, doszli do dwóch odmiennych wniosków: jeden, że w takim razie własność jest podstawą społeczeństw, a drugi — że jest ona ich przekleństwem. Fizjokraci, broniąc zasady wolności, doszli do obrony absolutystycznej monarchii i obrony pełnej wolności układów pomiędzy ludźmi, choćby nawet układy te miały na celu wyzysk i skrupowanie wolności, a totalizm chce urzeczywistniać wolność społeczeństw przez odebranie jej jednostkom ludzkim. Pojęcia „dobra społecznego“ i „interesu narodu“ przybierały w głowach ludzkich w różnych czasach tak rozmaite formy, że powstałe na tym tle sprzeczności ludzkość musiała wyrównywać w dzikich wojnach i wzajemnych mordach.

Rola pracy, podziału i konsumpcji w procesie działań ekonomicznych zmienia się też zasadniczo, zależnie od tego, kto pracuje, kto dzieli i kto konsumuje. I nikt na świecie nie może ani teoretycznie ani praktycznie udowodnić, by praca miała dawać jednakowy efekt ekonomiczny bez względu na to, kto i dla kogo ją wykona. Użyta dla siebie — stwarza bogactwo i jest źródłem zadowolenia; użyta dla innych — powoduje nędzę i mękę. A to samo można powiedzieć również o podziale, o konsumpcji, o wolności i o całym szeregu innych pojęć, wynikających z czynności ekonomicznych człowieka.

Obiektywnie ta sama, nieosobowo ujęta czynność może spowodować dla jednych bogactwo, a dla drugich nędzę. By nie popełnić błędu w rozumowaniach, trzeba więc operować nie tylko jednakowymi „terminami“, lecz przede wszystkim jednakowymi pojęciami danych poszczególnych czynności — tak, by nie stworzyć jakichkolwiek dwuznaczności. Kiedy też, ja pamiętając głębokie słowa Fau-

sta, że „gdy braknie pojęcia, wysuwa się termin“, żądaniem zawsze w dyskusjach z ekonomistami, by daną czynność określili „własnymi słowami“, oni chcieli zawsze używać i myśleć utartymi „ekonomicznymi terminami“, chociażby te „terminy“ nie były niczym innym, jak tylko „utartymi“ frazesami i błędami, mającymi pokryć brak lub różnorodność pojęć.

Poza tym to, co naukę ekonomii politycznej ustawicznie spychało z torów naukowych, to była pewna jej tendencyjność. W badaniach swoich, hipotezach i teoriach ludzie wysuwają przede wszystkim to, co najlepiej odpowiada ich psychicznym nastawieniom. Od tego niebezpieczeństwa wolne są wszystkie gałęzie wiedzy ludzkiej, które mają do czynienia z przedmiotem, leżącym poza samym człowiekiem, jego duszą i jego osobistymi interesami. Nie uchroniła się przed niebezpieczeństwem tego wpływu już nauka historii, która nawet najbardziej krytyczna, przedstawia jednak fakty i łączy je w przyczynowy związek z pewnym subiektywnym zabarwieniem, zależnie od osobistych sympatji piszącego. Bardziej jeszcze uległa temu subiektywizmowi ekonomia polityczna.

Ekonomiści, szukając praw rządzących stosunkami ekonomicznymi, mimowoli uzasadniają obecny stan rzeczy i zapowiadają konieczny rozwój tych stosunków na przyszłość w tym czy innym kierunku, zależnie od tego, czy stanu tego chcą bronić i chcą go utrzymać, czy przeciwnie — potępiają go i chcą, by się zmienił. Oceniając fakty, dany badacz wybiera takie, które by uzasadniały przyjmowany i aprobowany przez niego kierunek rozwoju, i uważa za „normalne“ i „słuszne“ te, które odpowiadają jego osobistemu przekonaniu. Najcharakterystyczniejszym przykładem w tej mierze to ocena handlu, który w interesie życia gospodarczego „nauka“ uznała

za konieczne skrępować tysiącznymi przepisami i cłami, gdy to odpowiadało interesom kupców i panujących, a potem zrobić go zupełnie wolnym i znowu skrępować, gdy zmieniły się interesy handlarzy.

Przejawy życia bardzo trudno oceniać „obiektywnie“, gdy się jest w nich samemu interesowanym. Inaczej oceni fakty przemysłowiec a inaczej rolnik, inaczej właściciel fabryki a inaczej robotnik, inaczej pan a inaczej sługa. W różny sposób oceniają oni „sprawiedliwość“ i różnie będą tłumaczyć powstanie i rozwój przedstawionych faktów. To samo jest również z ekonomistami. Trzeba jednak przyznać im sprawiedliwość, że mimo tych trudności niejednokrotnie wznosili się na poziom wysokiej bezstronności i gdyby ktoś pogrzebał w historii ekonomii politycznej, musiałby przyznać, że nie było prawie żadnego zagadnienia, którego by ktoś raz nie ujął słusznie i prawdziwie. A jeżeli mimo to te myśli i słuszne rozpoznania poszły w zapomnienie lub zostały potem zepchnięte, to właśnie ze względu na ten „subiektywizm“ tematu. Można by przytoczyć nazwiska ludzi z różnych „szkół“, którzy zupełnie słusznie ocenili pojęcie wartości, bogactwa, kapitału, tworzenia się dochodu, renty, harmonii, a mimo to, nad ich rozpoznaniem późniejsza nauka przeszła do porządku dziennego, dlatego tylko, że naruszały one interesy tych, którzy mieli znaczenie i władzę.

Pod tym względem prawdziwym nieszczęściem są **d z i e n n i k a r s k i e a r t y k u ł y** ekonomiczne, które z całą świadomością starają się nieraz przekrzywić prawdę i zepchnąć ją w tym kierunku, gdzie chcieliby ją widzieć ci, w których interesie leży, by ona tam istotnie była. Wystarczy przejrzeć recepty z ostatnich czasów tych „ekspertów“: o potrzebie eksportu, gdy w kraju byli ludzie głodni i nieodziani, o cenach, o moż-

ności utrzymania złotego tylko przy pomocy deflacji, o konieczności podkładu a potem o fidusjarnych emisjach bez podkładu, o skuteczności niskich płac robotniczych ze względu na konkurencję z zagranicą, o niemożności podniesienia konsumpcji i o trudnościach zatrudnienia bezrobotnych, — zestawień je z późniejszymi czy poprzednimi „ekspertyzami”, wydawanymi „ex cathedra” zawsze w interesie gospodarki społecznej i porównać z logiką lub z rzeczywistością, by ocenić, ile w tych wszystkich „rozpoznaniach ekonomicznych” było propagandy i tendencji. Prasa na żądanie władzy politycznej lub „sfer gospodarczych” urabia opinię publiczną, a ta oddziaływała znowu na naukowych badaczy.

Wyrazem tej tendencyjności była metoda dedukcyjna, która do połowy XIX wieku panowała w nauce ekonomii prawie, że wyłącznie. Na podstawie postawionej tezy odkrytego „prawa”, wyciągano też wnioski dedukcyjne i przy ich pomocy tłumaczono wszystkie przejawy ekonomiczne i fakty. A jeśli zaobserwowane fakty nie dały się wtłoczyć do postawionej teorii, uznawano je za „nieprawidłowe” lub wyjaśniano je jakimś innym dodatkowym „prawem”. Tak było z teorią Smitha o harmonii społecznej, z teorią Maltusa i Ricarda o konieczności nędzy i z teorią Marxa o nadwartości i walce klas, toczonej o własność, oraz z całym szeregiem innych. Metoda dedukcyjna uznawana była w badaniach ekonomicznych za jedynie skuteczną i był czas, że twierdzono, iż w badaniach tych „nie ma miejsca dla indukcji”.

W miarę jednak, jak mnożyła się ilość „nieprawidłowych” faktów i przejawów czynności ekonomicznych, dedukcja w ekonomii zaczęła się chwiać i zaczęto wątpić, czy w ogóle istnieją jakiekolwiek prawa ekonomiczne. Prestige ekonomii ratowała szkoła historyczna, nawraca-

jąc do indukcji. Nie mogąc sobie dać rady z wytłumaczeniem poszczególnych przejawów ekonomicznych przy pomocy teorii, zaczęła ona wyrzucać całą metafizykę i abstrakcyjne dialektyczne rozumowanie, uważając je jedynie za niepotrzebny balast myślowy. Chciano je zastąpić gromadzeniem i „obserwacją faktów, faktów i jeszcze raz faktów“. Powtórzyło się to samo, co było z fizjokracami i ich następcami, tylko odwrotnie. Wówczas fizjokraci czerpali swe teorie z obserwacji faktów, a klasyczni ekonomiści z dialektyki i rozumowania.

Bezsprzeczne fakty mają duże znaczenie i ich stwierdzeniem zajmuje się statystyka, dając swoje daty. Opierając się na nich, można też ułatwić sobie poznanie. Daty statystyczne, wykazujące np., że w kraju mieszka 30 milionów ludzi, że można w nim wydobyć 60 milionów ton węgla rocznie, lub że jego ziemia wydaje 85 milionów etnarów zbóż chlebowych, mogą oddziaływać na czynności ekonomiczne bardzo wybitnie. Ale już gdy przy faktach zacznie się operować ich „przeciętnymi“, bardzo łatwo można popełnić błąd i dojść do sądu bardzo odległego od rzeczywistej prawdy. Z przytoczonych realnych faktów bynajmniej nie można wyciągnąć wniosku, że ten olbrzymi rezerwuar zboża czy węgla zapewnia tym ludziom dostateczną ilość pożywienia i ciepła, chociaż obliczając przeciętnie wypadałoby, że na jednego z nich przypada taka ilość, która powinna wystarczać na pokrycie ich potrzeb w zupełności. Z faktu, że spośród 10 ludzi jeden otrzymywał 9.550 zł miesięcznie, a dziewięciu po 50 zł, a więc, że przeciętnie wypadało by na każdego z nich 1.000 zł miesięcznie, nie wynika wcale, by wszyscy oni mieli żyć dostatnio i zdrowo. W rzeczywistości dziewięciu z nich żyło w skrajnej nędzy, a wszyscy

byli chorzy: dziewięciu z niedożywienia, a jeden z prze-
żarcia.

Największym niebezpieczeństwem dla logiki i dla
formułowania sądów jest nieścisłe operowanie fakta-
mi. Czy realny fakt palenia zboża i gotowych towa-
rów przez „kogoś“ świadczy o nadmiarze ich dla ca-
łego społeczeństwa, czy tylko o tym, że mimo głodu in-
nych, ten „ktoś“ palił to, co innym było potrzebne? Czy
wyciągnięta powyżej „przeciętna“ stwierdza faktyczny
stan dobrobytu wszystkich, czy tylko to, że stan ten
można by osiągnąć? Zwłaszcza operowanie „przeciętny-
mi“ jako realnymi faktami, podczas gdy są one tylko
nieistniejącą fikcją, kryje w sobie duże niebezpieczeń-
stwo, któremu zresztą w pewnym stopniu uległ Marx
i socjalizm, opierając swe rozpoznania na pojęciu: „spo-
łeczne“ (praca społecznie potrzebna, społeczny koszt utrzy-
mania), a więc „przeciętne“ dla całego społeczeństwa.

Czy historia faktów ekonomicznych, -uszeregowanych
nawet w przyczynowym związku, może jednak wytłuma-
czyć istotę bogactwa, dochodu, wartości — w ogóle po-
jęć, które interesują człowieka nie tylko ze względu na
wrodzony mu pęd do poznania, lecz również ze względów
praktycznych? Historyczne badanie działań ekonomicz-
nych, dzisiejszych i minionych, opisy wielkich strajków
robotniczych, istnienie bezrobocia milionów ludzi, doma-
gających się pracy, fakty niszczenia gotowych i potrzeb-
nych towarów, szalony wzrost bogactwa i wzrost nędzy,
bezsprzecznie, zwłaszcza przy uwzględnieniu motywów
psychologicznych, stanowią cenną zdobycz dla nauki, ale
nie odpowiedzą jeszcze na nurtujące w człowieku zagad-
nienie, co kieruje tą tak dokonywującą się formą pokry-
wania potrzeb ludzkich, czy jest ona jedyna i konieczna.

a jeśli nie, w jakim kierunku musi czy powinna ulec zmianie w przyszłości.

Nauka ekonomii politycznej, jak każda myśl ludzka, jeśli ma dojść do celu, musi się przede wszystkim posługiwać logiką, a więc obiema metodami myślenia: indukcją i dedukcją. Na podstawie zaobserwowanych faktów indukcyjnie musi formułować ogólny sąd, a przyjąwszy go za tezę, wyciągać z niej dedukcyjne wnioski co do nowych faktów i ich przyczyn. Jeżeli jednak spostrzeże choćby jeden fakt stwierdzony, którego uzasadnienia dedukcyjnie nie może wyjaśnić, od razu musi ustalić, czy to ten fakt był „nieprawidłowy“, czy „nieprawidłowa“ była postawiona teoria i prawdy musi szukać w prawidłowym myśleniu.

Tak zwane „fakty“ i doświadczenia mają dużą wartość, ale większą jeszcze ma logika. „Fakty“ bowiem można oszukać: nieścisłością, sprowadzeniem ich do różnych przyczyn, ale nie można oszukać logiki — i jeżeli te „fakty“ nie zgadzają się z logiką, to nie logika błądzi, lecz tzw. „fakty“. Badanie faktów i łączenie ich w historyczny czy psychologiczny związek, może ułatwić poznanie prawdy, ale ona sama może się przejawiać tylko w metafizycznym rozpoznaniu i w postawionej oderwanej tezie, która by wyjaśniła wszystkie przejawy działań ekonomicznych człowieka.

Czy w ekonomii operuje się „człowiekiem realnym“ czy tylko pomyślanym „człowiekiem ekonomicznym“, jest rzeczą zupełnie obojętną. Ważne jedynie jest to tylko, czy przedstawione ich czynności ekonomiczne wynikają ze siebie logicznie jako pewnego rodzaju konsekwencja, czy nie. Ani fakt, że „realny“ człowiek, właściciel plantacji, pali kawę nie może być uważany za dowód, że tego rodzaju „czynność ekonomiczna“ ma wynikać z chęci po-

krywania potrzeb ludzkich, ani nie osłabia znaczenia logicznych tranzakcji ekonomicznych, to że zostały przytoczone jako zawarte pomiędzy ludźmi wymyślonymi.

To, co ujemnie oddziaływa na ekonomię polityczną, to nie jej metoda dedukcji czy indukcji, nie jej realizm czy metafizyka, lecz jej tendencyjność, skłonność do naginania faktów stosownie do potrzeby i celu -- i podkładanie jednej przyczyny pod drugą. Niebieska kula ołowiana jest ciężka nie dlatego, że jest niebieska, lecz dlatego, że jest ołowiana. Można ją przemalować dowolnie: na czarno, na czerwono, na żółto, ale będzie ona zawsze jednakowo ciężka póty, póki nie zmieni się w niej ołowiu na aluminium. Jeśli w ogóle ekonomia polityczna ma być nauką a nie podręcznikiem praktycznych wskazówek, w jaki sposób można dane zadanie ekonomiczne rozwiązywać, nie poradnikiem, jak prowadzić tranzakcje przemysłowe i handlowe pomiędzy ludźmi i jak zdobywać korzyści i zyski, oraz nie historią tych rozwiązań i dokonanych obrotów, -- to musi starać się ustalać istotę poszczególnych czynności ekonomicznych i całego ich procesu, — musi rozstrzygnąć, w jaki sposób ludzie mogą zaspokajać najlepiej swoje potrzeby, i musi odpowiedzieć na pytanie, czy dany sposób wynika z konieczności, względnie — w jakim kierunku winien być zmieniony, by odpowiadał interesom całej ludzkości.

USTALENIE POJĘĆ EKONOMICZNYCH

Wartość

Zacznijmy od pojęcia wartości.

Kwestia wartości od samego początku zajmowała umysły ekonomistów. Dlaczego jedne dobra są tak ogromnie pożądane, a drugie nie; jedne uważa się za niesłychanie cenne, a inne za bezwartościowe, choć mogą być najbardziej potrzebne człowiekowi, jak powietrze i woda; dlaczego jedne są tanie a inne są drogie -- i co stanowi istotę wartości tych posiadanych dóbr i towarów? Szukając wytłumaczenia tego zjawiska, człowiek upatrywał jego przyczynę albo w rzadkości, albo w użyteczności, albo w trudności pracy, którą musiał włożyć, by stworzyć wymagane dobro, albo wreszcie w swojej własnej duszy, tj. w stopniu pożądalności pożądanego przedmiotu. I kiedy zdawało się, że tajemnica wartości już zostaje odkryta, zaraz zachodził jakiś wypadek, który zmieniał dotychczasowe rozpoznanie.

Merkantyliści nie zastanawiali się wcale, dlaczego złoto miało dla nich takie szalone znaczenie i w czym widzieli jego wartość. Wystarczało im konstatowanie tajemniczego uroku, jaki rzucało na wszystkich, jakkol-

wiek już w XVII wieku Anglik Petty pisał, że wartość każdego przedmiotu zależy nie od złota, lecz od ilości pracy, potrzebnej do jego wyprodukowania. Podobnie nie zastanawiali się na ogół nad pojęciem wartości fizjokraci, choć niektórzy z nich zaczęli już szukać jej istoty. Condillac uważał, że wartość rzeczy opiera się na potrzebie, wobec czego „wyżej odczuwana potrzeba nadaje rzeczom wyższą wartość“, a wspomniany już Turgot określił ją jako „wyrażenie szacunku przywiązywanego przez człowieka do różnych przedmiotów swoich pragnień“. Określanie istoty wartości dóbr materialnych — towarów, zapoczątkował jednak dopiero ojciec liberalizmu Adam Smith, twierdząc, że zależy ona od ilości pracy. „Praca — pisał on — jest rzeczywistą miarą wartości wymiennej wszelkich przedmiotów“ i tłumaczył, że „równe ilości pracy na każdym miejscu i w każdym czasie mają jednakową wartość dla robotnika“. Praca była więc dla niego niezmiennym, ostatecznym, rzeczywistym miernikiem wartości wszystkich dóbr. Podobne stanowisko zajął również drugi koryfeusz liberalizmu, Ricardo. Uważał on, że wartość towarów zależy od pracy włożonej w ich wyprodukowanie i w wyprodukowanie potrzebnych do pracy narzędzi, przy uwzględnieniu konkurencji. Wartość przedmiotów uzależniał on od większej czy mniejszej łatwości ich wytwarzania. „Wartość — wedle niego — różni się zasadniczo od bogactwa, zależy bowiem nie od obfitości lecz od trudności lub łatwości wytwarzania“. Tak samo oceniał później kwestię wartości Amerykanin Carey, uważając, że zależy ona od stopnia „oporu natury“, który człowiek, pracując i tworząc, musi przezwyciężyć.

Zasadniczo na tym samym stanowisku stanął również Marx i pisał, że „wartość towarów, jeżeli pominiemy wartość ich użytkową, uzasadnia się w tym, że są wytwor-

rem pracy“. „Wartość użytkowa czyli dobro, ma tylko dlatego wartość, że oderwana praca ludzka została w niej ucieleśniona, czyli zmaterializowana“. Uważał on, że podczas gdy ze względu na wartość użytkową ważna jest tylko jakość pracy zawartej w towarze, to ze względu na wielkość wartości ważna jest tylko ilość pracy. „Tajemniczy charakter nie pochodzi z wartości użytkowej, a fetystyczny charakter towaru... wynika ze szczególnego społecznego charakteru pracy, wytwarzającej towary“.

Przyznając czynnikowi pracy wielkie znaczenie w ocenie wartości towarów, trudno się jednak godzić, by sama ilość pracy miała decydować o ich wartości. Gdyby tak było, to najwartościowsze byłyby te towary, do których wyprodukowania potrzeba było jak najmniej i najcięższej pracy, i ta najcięższa była by najbardziej ceniona i najlepiej płacona. Gdyby tak było, to 1 centnar zboża nie kosztowałby nieraz dwa razy mniej niż płyta gramofonowa, której wyprodukowanie wymaga kilkakrotnie mniej czasu niż zboża, i robotnicy kopalni czy cegielni nie zarabialiby $\frac{1}{3}$ części płacy drukarza czy tokarza, których trud i wysiłek jest znacznie mniejszy niż pierwszych. Gdyby tym, co tworzy wartość przedmiotu, była praca, to włożona w materię raz, pozostałaby w niej zawsze i dany przedmiot posiadałby zawsze wartość dlatego, że został „zrobiony“ przez człowieka. Tymczasem w rzeczywistości niszczy się niepożądane, a więc niepotrzebne przedmioty jako bezwartościowe, choć tkwiła w nich „praca“, a to co pozostaje z nich jako pewna wartość — to tylko surowiec, a więc martwa materia. Widocznie więc sama praca i jej ilość nie decyduje jeszcze o wartości wytworzonego towaru. A wreszcie nie trzeba zapominać, że może być praca społecznie szkodliwa, która nie

stwarza wartości, lecz niszczy. Wytworem pracy jest chleb i trucizna, pług i karabin. Tę kwestię rozpatrzmy jednak niżej.

Ekonomiści rozróżniali rozmaite rodzaje wartości. Smith rozróżniał „wartość użytkową“ i „wartość zamienną“, a Marx aż trzy: materialną, użytkową, zamienną i jeszcze „nadwartość“. A przecież rozróżnianie tych wszystkich rodzajów „wartości“ jest najlepszym dowodem niemożności ustalenia, na czym wartość towarów polega. Wartość „zamienna“ czy „użytkowa“ to przecież to samo pojęcie, a pozór różnicy powstaje tylko na skutek pominięcia jednej przesłanki w logicznym łańcuchu myślenia. Jeden pragnie towaru, by go bezpośrednio użytkować, a drugi chce go użytkować po poprzednio dokonanej wymianie. Jakaż jest między tym zasadnicza różnica?

Lecz i ten moment użytkowości nie jest rozstrzygający przy ocenie wartości. Najbardziej potrzebne do użytkowania rzeczy: chleb, zboże, węgiel, są znacznie tańsze w porównaniu do biżuterii, fraka czy jakiegoś antyku, których użyteczność dla innych jest bardzo problematyczna. Marx pisał też bardzo słusznie, że „gdyby towary mogły przemawiać, powiedziałyby: „nasza wartość użytkowa ma pewne znaczenie dla człowieka, ale nas jako rzeczy to wcale nie obchodzi“. Tylko gdyby spytał te towary, czy obchodzi je kwestia: kto i ile pracy w nie włożył, to z pewnością odpowiedziałyby tak samo, że dla nich, jako rzeczy, jest to zupełnie obojętne, a nie obojętne może to być jedynie dla człowieka.

To samo jest zresztą i z momentem rzadkości. Bezsprzecznie rzadka jest konieczyna czwórlistna, a jeszcze rzadsza — pięciolistna; rzadki jest pstrokaty koń lub cielę o trzech rogach, a mimo swej rzadkości nie przedstawiają one specjalnej wyższej wartości.

Wobec tych trudności określenia wartości ostatnio wysunięto tezę „użytkowości krańcowej“. Pomijam już kwestię czy jest różnica w pojęciu „użytkowości“ i „używania“, a także zagadnienie, w jaki sposób używa się brylant, a jak używa się bułkę, książkę lub dom? Brylant używany nie zmienia się w niczym, bułka zużyta przestaje istnieć, a książka może być coraz bardziej cenna lub na odwrót — może stracić wszelką wartość. Są jednak towary, których jedyną „krańcową użytkowością“ jest wyłudzenie przy ich pomocy pieniędzy, a więc nie materialnej wartości. Coraz częściej produkuje się wartości, których nikt nie pragnie posiadać i coraz większe sztaby agentów i reklamy trzeba utrzymywać, by te towary choćby przemocą wdusić na raty czy na weksel w człowieka, który jutro przekona się, że nie posiadają one żadnej wartości dla niego.

W takich warunkach zaczęto się zastanawiać, po co właściwie człowiek ma się trudzić nad rozstrzygnięciem istoty wartości. Czy nie będzie to takim samym bezcelowym trudem, jaki zadawali sobie średniowieczni scholastyki, starając się odpowiedzieć np. na zagadnienie: ilu diabłów może sięść na jednej główce szpilki, lub o której godzinie Pan Bóg rozpoczął stwarzanie świata. Kwestia wartości towarów i wartości pracy wyłania się jednak w ekonomii ustawicznie jako praktyczne zagadnienie i operując nim niemal codziennie, chcąc nie chcąc, trzeba sobie zdać sprawę z jego znaczenia.

Wartość jest pojęciem względnym — takim samym zresztą, jak pojęcie „dobro“. Obiektywnych kryteriów „wartości“ przedmiotów nie ma i zależy ona jedynie od punktu widzenia człowieka — zawsze, a więc i w jego działaniach ekonomicznych. Tylko sam dany człowiek może rozstrzygnąć, co jest dla niego wartością i dlaczego.

Inaczej oceni ją ten, kto ją zrobił, a inaczej ten, kto jej będzie używał; inaczej ten, kto jej potrzebuje, a inaczej ten, kto jej nie potrzebuje, słowem przejawia się ona w tak rozmaitych formach, jak rozmaite są umysły ludzkie. I można by doskonale wrócić do dawnego określenia wartości dokonanego przed blisko 200 laty przez Turgota i do ostatniej tezy o „krańcowej użyteczności“, gdyby nie to, że człowiek „przywiązuje szacunek“ nie tylko do pragnień „różnych przedmiotów“, lecz również pragnie rozporządzać siłą drugiego człowieka.

Wartość dla człowieka ma nie tylko ucieleśniona praca, „zmaterializowana w towarach“, lecz jeszcze większą wartość ma dla niego władza, możność rozporządzania ludźmi, ich pracą i energią, będącą jeszcze w stanie płynnym, „in potentia“, nie „zmaterializowana“ i nie ucieleśniona jeszcze w towarach — tak, by mogła być zużyta w każdym dowolnym kierunku.

Własność

Dziś każda wartość do kogoś należy — jest czyjąś własnością, ktoś nią włada.

Jeden z francuskich fizjokratów, Mercier de la Riviere, napisał, że „prawo własności jest pnieniem, którego gałęziami są wszystkie instytucje ludzkie“; Adam Smith, że jest ono najbardziej niewzruszalnym i najnietykalniejszym dla człowieka, a nawet Rousseau nazwał je „najświętszym spośród wszystkich praw przysługujących obywatelowi“. W przeciwstawieniu do nich Proudhon uznał, że „własność — to kradzież“.

Wobec tych różnych sprzecznych ocen trzeba więc przede wszystkim ustalić, skąd to „prawo“ bierze swój początek i na czym sama własność polega. Ricardo uważał,

że prawo własności jest „darem natury“, który przeszedł na wyłączną własność pewnej liczby osób, a socjaliści, że jest ono jedynie wyrazem „prawnego porządku i organizacji własności, wprowadzonej przez człowieka“.

„Posiadać“, to funkcja człowieka nie pochodząca ani z obdarowania pewnych ludzi, których by wybrała w tym kierunku natura, ani z dowolnego porządku prawnego wprowadzonego przez niego, lecz z apriorystycznego instynktu, tkwiącego w duszy każdego człowieka. Można oceniać „własność“ tak czy inaczej, można ją zwalczać, jak robili to dawniej Ojcowie Kościoła lub jak robią to dziś wrogowie „prywatnej własności“, a jednak trzeba przyznać, że tkwi ona w każdym człowieku jako nieodparta, naturalne, instynktowne dążenie. Dlaczego? Można się spytać sroki, dlaczego chowa świecidełko, którego zjeść nie może. Dlatego, że się jej „spodobało“. Przeczyć istnieniu instynktu własności było by szaleństwem lub złą wolą.

„Własność“ jest pewnym określonym stanem, polegającym na stosunku człowieka do rzeczy takim, że człowiek tę rzecz, a więc twór natury, wyróżnił, wybrał spośród innych, przerobił i uznał za swoją własną, którą może władać, a więc którą rozporządzać może tylko on sam, w przeciwstawieniu do wszystkich innych ludzi, którym nią rozporządzać nie wolno. Dotychczasowe definicje własności, jako prawa rozporządzania daną rzeczą „aż do prawa jej zniszczenia“, nie odzwierciedlają wcale istoty własności. Z momentem bowiem zniszczenia jej, pozbycia się, spożycia lub nawet wymiany na coś innego, niż własność, kończy się jej posiadanie a odnośne czynności stają się jedynie dowodem, że dla człowieka może być jeszcze coś cenniejszego niż samo posiadanie danych dóbr materialnych.

„Posiadanie“ musi być przede wszystkim połączone z określonym przedmiotem. Nie można mówić o „posiadaniu własności“ w abstrakcji, bez określenia, co się chce posiadać. Posiadany przedmiot musi zaspokajać określone pożądanie i wywoływać zadowolenie przez sam fakt jego posiadania. Jeden chciałby posiadać jakiś obraz, książkę, biżuterię, meble, ubranie, dom, ziemię, a drugi barwny oleodruk lub nawet kupkę gnoju, których posiadanie u pierwszego wywołałoby tylko wstręt i chęć pozbycia się tej własności jak najprędzej. Człowiek nie może więc posiadać tego, czego nie chce. Samo „posiadanie“ bez określonego przedmiotu posiadania, jest tylko wstydliwie ukrytą chęcią opanowania siły drugiego człowieka, który by spełnił wszystkie jego zacheianki i chęcią zdobycia prawa rozporządzania nim wedle własnej woli.

„Posiadanie“ wytwarza pewne więzy pomiędzy człowiekiem a wybraną rzeczą, które sprawiają, że dana rzecz jest dla niego miła i własna. Miłe zaś i własne nie może być dla człowieka to, czego on posiadać nie pragnie i co jedynie ma dla niego wartość instrumentu, przy pomocy którego chce otrzymać nie inną własność, lecz władzę lub pieniądze. Dlatego też nie ma własności „dóbr wolnych“, wody czy powietrza, jakkolwiek są dla człowieka konieczne, bo nie można ich rozróżnić od innych.

Dla pojęcia własności nie może też być obojętne, co się posiada i w jakim celu się posiada, nawet wówczas, gdyby to posiadanie miało być dla człowieka miłe. Był czas, że miłe i pożyteczne było posiadanie drugiego człowieka i tę „własność“ uzasadniano również prawem własności.

Prawo własności musi więc być ograniczone takim samym prawem dla drugiego człowieka. Już dziś prawo pozwala na przymusowe wywłaszczenia dla przeprowa-

dzienia ulicy, kolei czy innego jakiegoś dobra wspólnego. Tym bardziej więc musi stanąć ono na stanowisku obro-ny innego człowieka, jego sił i planów jego pracy. To nie jest wszystko jedno, czy człowiek posiada własność dlate-go, że jest mu ona miła i zaspokaja jego potrzebę wła-sności, czy też tylko po to, by dopomogła mu do ujarz-mienia i opanowania drugim człowiekiem; czy ma ona być instrumentem władzy czy przedmiotem posiadania. To nie jest obojętne, czy się posiada i włada chlebem, płu-giem, batem czy człowiekiem. Wobec własności szkodli-wej dla drugiego, każdy ma prawo protestu i walki. Własność domu, nawet najwspanialszego, nie szkodzi ni-komu, jeśli mieszka w nim sam właściciel i sam zbudował go swym wysiłkiem. Ale narusza on interesy innych, gdy ten dom, w którym sam nie mieszka i którego nawet mo-że nie znać, staje się dla niego tylko narzędziem wymu-szenia pracy innych. Posiadanie nawet bata nie szkodzi nikomu, jeśli właściciel powiesi go na kołku lub pogania nim woły, ale szkodzi, gdy tym batem chce smagać in-nych ludzi, popędzać ich do pracy i władać nad nimi. To nie jest obojętne, czy sąsiad posiada pług, bat, czy broń, przy pomocy której chce grozić, zagarniać, kraść i wy-muszać z innych pracę dla siebie samego.

W pojęciu własności tkwi równocześnie pewnego ro-dzaju wyłączność. Własnością jest to, czym człowiek sam włada i o czym może powiedzieć, że to jest moje własne, i dlatego nie może też istnieć własność nie własna, obca, choć by nawet „wspólna“. Już w samym takim zestawie-niu mieści się pewna sprzeczność: „*contradictio in adjec-to*“. Pojęcia: własne, własność; *eigen*, *Eigentum*; *pro-per*, *proprietas*, pojmują zresztą wszystkie języki jedna-kowo. To jest moje własne, podlega tylko mnie samemu i nikomu innemu. To, co jest własne, nie może więc być

wspólne, ale równocześnie to, co służy potrzebom wspólnym i ogólnym, jak dostarczanie siły, surowców, narzędzi pracy i środków transportu, nie może być prywatną własnością jednostki, lecz musi być własnością takiej osoby prawnej, która reprezentuje wspólne interesy jej członków, państwa, gminy czy zrzeszenia. Własność tej „prawnej osoby“ zbiorowej odpowiada też swemu zadaniu tym lepiej, im ściślej zarząd jej oprze się o wolę większości jej członków. Żadna własność rzeczy własnych, zrobionych własnym wysiłkiem lub uzyskanych przy pomocy wymiany, nie może jednak szkodzić nikomu i w niczym nie może naruszyć interesów innych, choćby nawet istniała nie wiem w jakiej ilości. Nadmierna ilość własności może najwyżej budzić uczucie zazdrości lub chęć dorównania, ale szkodzić może dopiero taka własność, która staje w kolizji z interesami drugiego człowieka, a więc tzw. „własność produktywna“, mająca przynosić „dochód“ i „obliczona na zysk“. Celem takiej własności jest bowiem wymuszenie pracy z innych, zabieranie ich plonów, i taka zaspokaja nie żądę posiadania i władania przedmiotami, ale żądę władania człowiekiem.

Taka własność musi też wywołać walkę z interesami i poczuciem własności u innych, bo każdy z nich boi się jej, tak, jak boi się bata, którego posiadanie w istocie ma inny cel niż samo posiadanie. Posiadanie bata bardzo łatwo zamienić się może bowiem w instrument do ujarzmienia człowieka i do zrobienia z niego niewolnika.

Zastanawiałem się nieraz, jak mogło dojść do tego, by dzisiejszy ustrój, który jest zaprzeczeniem własności prywatnej i który oparł się na zdeptaniu jej prawa, mógł wywiesić dewizę obrony świętości i poszanowania tego, co sam zszargał. Na rzecz dzisiejszego kapitalisty, posia-

dającego „produkcyjną własność“, pracują inni robotnicy wedle zawartej umowy w zamian za „dobrą“, które zrobili też inni na roli lub w fabrykach, zbudowanych znowu przez innych i wypełnionych narzędziami, maszynami i węglem, które zrobili i wydobyli jeszcze inni. Gdzież jest ten tytuł własności i gdzie jest istota własności? Nawet wyprodukowanych w ten sposób „przez siebie“ towarów „właściciel“ nie chce „posiadać“ i nie chce zatrzymywać z nich dla siebie niczego, bo trudno by mu się było cieszyć posiadaniem superfosfatu, węgla, rudy, drzewa czy nawet stosów stołków i ubrań, których nie chce również wymieniać na żadną inną własność prócz pieniędzy. Gdy ma pełne magazyny dóbr materialnych, towarów, jest nieszczęśliwy, bankrutuje i ogłasza niewypłacalność. Taki „produkcyjny“ właściciel nie chce dla siebie niczego, żadnej własności, ale oddałby nawet duszę, byle tylko otrzymać „gotówkę“, weksel, skrypt dłużny lub obligacje, które nie są przecież żadną własnością materialną. Produkcyjne swoje czynności prowadzi on też nie pod kątem zdobycia własności materialnych, lecz pod kątem zdobycia bogactwa, które, jak piszę poniżej, polega nie na własności i na opanowaniu martwych towarów, lecz na opanowaniu żywych ludzi, ich siły roboczej i ich wolności.

Pod pozorem wyzwolenia się z tych warunków postawiono tezę, w s p ó l n e j w ł a s n o ś c i. Postawił ją Plato i pierwsi chrześcijanie. „Corpus iuris canonici“ uznało, że „dulcissima rerum possessio comunis est“ (najśłodsza jest wspólna własność majątków).

Wielki myśliciel, Tomasz Morus, dowodził, że „wszędzie istnieje własność prywatna, gdzie pieniądz jest miarą powszechną, tam prawie jest niemożliwe, aby społeczeństwo kwitnęło i było sprawiedliwie zarządzane, chyba,

że ktoś sądzi, że tam się sprawiedliwie rządzi, gdzie wszystko, co najlepsze, przypada w udziale najgorszym lub, że tam kwitnie pomyślność, gdzie wszystkie dobra należą do nielicznych jednostek... podczas gdy reszta społeczeństwa żyje w nędzy". Był on „przekonany, że tylko zniesienie zupełne własności prywatnej może zapewnić sprawiedliwy i równy podział bogactw i szczęście ludzkości". A potem propagowali wspólną własność w Polsce Arjanie, a w Anglii „Lewellerzy" i „Kopacze" w czasie Kromwellowskiej rewolucji.

Lecz dopiero Marx i socjaliści postawili wyraźnie tezę — nie „wspólnej własności" — lecz „własności społecznej", o której by w demokratyczny sposób decydowała większość wszystkich obywateli, wierząc, że w ten sposób przez opanowanie prywatnej własności wyzwolą człowieka z jego niewoli. Nie wystarcza jednak samo zniesienie prywatnej własności. Jeżeli nie wprowadzi się wśród ludzi równości praw i wolności — to mimo zmiany formy własności, pozostanie nadal nędza i przemoc jednych nad drugimi. Trzeba pamiętać, że w Polsce też były „wspólne" państwowe lasy i część produkcji węglowej i odbenzyniarnia i kopalnie soli i fabryki tytoniu i spirytusu, koleje, tramwaje itd. itd., a więc znacznie więcej było „wspólnej własności" niż np. w Anglii lub w Ameryce. A przecie stan dobrobytu ludności w tych krajach, gdzie istniała przeważnie produkcja prywatna, był mimo to znacznie lepszy niż w Polsce, bo lepsze tam były stosunki wolnościowe.

Dobrobyt człowieka i możność używania dóbr, wytwarzanych w społeczeństwie, zależą nie od formy własności środków produkcji towarów czy innych dóbr, które już przez swój własny charakter określają, czy są dobrem wspólnym czy prywatnym, lecz od tego, w jaki

sposób i dla kogo te wytworzone dobra zostają zużyte oraz w jakiej mierze wszyscy mogą z nich korzystać. Prywatne zakłady produkcyjne stwarzają też niebezpieczeństwo nie przez swój charakter własności, lecz przez to, że zostały „obliczone na zysk“. Jeśli zakłady te staną się wyrazem funkcji produkowania i podziału, wymieniając swe wyroby na inne wyroby, to bez względu na formę własności spełnią pożytecznie swą rolę społeczną. Szkodzi człowiekowi nie tyle własność prywatna, ile prawo śmigania batem, który zrobiono z własności. A kto ten bat ujmie w ręce, to dla społeczeństwa i dla ludzi jest już rzeczą zupełnie obojętną.

Własność materialnych przedmiotów, towarów, a nawet ziemi i fabryk, nie szkodzi nikomu, jeśli — po wymienianiu — ma zaspokajać instynkt posiadania. Lecz bezsprzecznie jest złym i szkodliwym, gdy władanie rozciąga się nad drugim człowiekiem, bezpośrednio czy przy pomocy „produkcyjnej własności“.

B o g a c t w o i k a p i t a ł

Sumę własności uważa się powszechnie za wyraz bogactwa. W pierwszym okresie historii nowoczesnej merkantylści utożsamiali bogactwo z własnością złota, a potem utożsamiało się je z własnością jak największej ilości dóbr materialnych. Więc Smith bogactwo widział „w ziemi, w budynkach i wszelkiego rodzaju przedmiotach zdolnych do spożycia“; Ricardo pisał, że „zależy ono od ilości dóbr wytworzonych bez względu na łatwość“, a Marx uznawał „już samo ciało towaru, jego materię za wartość użytkową i dobro“ i uważał, że właśnie te „wartości użytkowe stanowią materialną treść bogactwa“. Większość ekonomistów identyfikowała więc bogac-

two z sumą posiadanych wartości, i spór toczył się między nimi tylko o to, czy ma to być suma wszelkich wartości zamiennych, czy też tylko wartości użytkowych. Istotę bogactwa w przytoczonej cytacie Smith określał w ten sposób: „człowiek bywa bogaty albo ubogi, odpowiednio do stopnia, w jaki sposób może sobie pozwolić na korzystanie z przedmiotów pierwszej potrzeby, wygod i przyjemności życia ludzkiego“, i twierdził, że „człowiek bywa bogaty i ubogi stosownie do ilości pracy, jaką może nabywać“. Carey uważał, że „miarą bogactwa jest władza zdobyta nad naturą“, a w podręczniku ekonomii politycznej prof. Radziszewskiego wyczytałem, że „bogactwo jest wszystko to, co jest zdolne zaspokoić naszą potrzebę“. Ponieważ zaś bezsprzecznie „nabyć“ prawo do jak największej „ilości pracy“ można najlepiej, gdy się uzależni jak największą ilość robotników, którzy są też tylko częścią „natury“, to najtrwalszym wyrazem bogactwa jest możność rozporządzania siłami ludzkimi.

Taką właśnie formą bogactwa jest dzisiaj „k a p i t a ł“. Pisał o nim Smith i Ricardo i Marx i wszyscy ekonomiści wszystkich szkół, i bodaj, że nie było terminu ekonomicznego, który by był używany częściej niż termin „kapitał“. Używano go w poważnych dziełach naukowych i filozoficznych rozważaniach, w artykułach ekonomicznych, w polemikach dziennikarskich i w propagandzie politycznej, a jednak do dziś dnia nikt nie określił, czym ten kapitał jest istotnie.

Nie powiedział tego Smith, który tłumaczył jedynie, że kapitał może powstawać i rosnać proporcjonalnie do tego, co zaoszczędza przemysł. Rozróżnił on w tym kapitale dwie różne części: tę, która służy bezpośrednio do użytkowania i tę, która przynosi dochód jego właścicielowi. Za właściwy kapitał uważał on jednak tylko tę drugą

część, która zapewnia dochody. Tę część dzielił on znowu na „kapitał stały“ i „kapitał obiegowy“, zależnie od tego, czy zmienia ona swego właściciela czy nie. Rozróżnienie to było jednak zupełnie nieistotne. Kapitał „stały“ stanowić miały: 1) maszyny, 2) budynki, 3) narzędzia rolnicze, 4) nabyte i użyteczne uzdolnienia członków całego społeczeństwa; a kapitał obiegowy: 1) pieniądze, 2) zapasy u kupców, 3) surowce i gotówka. A przecież maszyny, budynki, narzędzia rolnicze, to tylko przetwórcy surowców przy pomocy pracy „uzdolnionych członków społeczeństwa“, a pieniądze to tylko surogat realnych wartości. Ze wszystkich wymienionych elementów kapitału i stałego i obiegowego pozostają więc tylko: surowce i praca, i one są też jedynym „kapitałem“, jeśli ktoś nabędzie władzę nad nimi. Poza tym pomiędzy fabryką, maszynami, surowcami a towarami dla ich właściciela nie ma zasadniczej różnicy. One wszystkie nie są dla niego ostatecznym stałym celem posiadania, i wszystkie — jedne szybciej i wcześniej, a inne powolniej i później, zmieniają właściciela i „obiegają“, by spowodować dochód, którego osiągnięcie jest jedynym, stałym czynnikiem i celem działania.

Istotą kapitału nie zajmował się również nigdy specjalnie Ricardo. Uważał go za nagromadzoną pracę i wystarczało mu skonstatować, że kapitał istnieje, że jest konieczny do produkcji, działa w niej i powoduje pewne określone skutki.

Nawet Marx, który swe wiekopomne dzieło poświęcił zagadnieniom „Kapitału“, nie ustalił nigdzie, w czym widział istotę kapitału. Określił go jedynie jako „produkt obiegu“ towarów. „Jeżeli — pisał on — pominiemy treść materialną obiegu towarów, czyli wymianę rozmaitych wartości użytkowych, i skierujemy uwagę tylko na formy

ekonomiczne, które obieg stwarza, to jako ostatni wynik znajdziemy pieniądz. Ten ostatni produkt obiegu jest pierwszym objawem kapitału". Równocześnie dodawał Marx, że „kapitał zatem sam nie może wyrastać z obiegu, a zarazem nie może nie wyrastać z niego". Również Kautsky określił kapitał jako wartość, która rodzi nadwartość, tłumacząc, że „kapitał można zrozumieć tylko w wiecznym ruchu $P. T. P.+p$ (Pieniądz — Towar — Pieniądz + nadwartość), a „kto... chce badać kapitał w spoczynku, natotyka na same sprzeczności".

A jednak mimo wszystko, jeśli się ma zbadać istotę kapitału, koniecznie trzeba spojrzeć na niego w statycznych przekrojach, trzeba go fotografować w różnych pozach w czasie ruchu i spokoju i patrzeć, czy jest on tym samym, czym zdawał się być w ruchu. Te migawkowe zdjęcia trzeba porównać jedne z drugimi i badać, czy dokonujący się ruch nie złudził oka co do samej istoty „obie-gającej" maszyny.

Nie ma jednak żadnej wątpliwości, że zasadniczą cechą kapitału jest przynoszenie przez niego „dochodu". Twierdził to Smith, uważając za kapitał to „coś" właśnie, co przynosi dochód, stwierdził to Ricardo i późniejsi ekonomiści burżuazyjni aż do obecnych czasów, i stwierdził to Marx wraz z całą szkołą socjalistyczną, która w formule obiegu „ $P-T-P+p$ " widziała powstanie tego dodatkowego „ p ", jako nadwartości, zamieniającej się potem w kapitał. Nie ma wątpliwości, że kapitał, przynosząc dochód, jest formą bogactwa. Tylko na czym polega istotnie wartość tego bogactwa? Czy na gromadzeniu materialnych dóbr, czy tylko na „władzy nad naturą"?

Człowiek pozostawiony sam oko w oko z martwą naturą nie może jeszcze o sobie powiedzieć, że jest naprawdę „bogaty", choćby dostał nie wiem ile ziemi i surowców.

Na odwrót może się czuć bogatym człowiek, który nie ma żadnej innej materialnej własności, prócz prawnych pretensji do pracy drugiego, pieniędzy lub wysokich dochodów i „zarobków“, które dają mu możność pokrycia wszystkich jego potrzeb. W starej Polsce szlachcic, chcąc podać stopień swojej zamożności, podawał też nie ilość morgów ziemi, lecz ilość „dusz“, nad którymi władał.

Sposób jego rozumowania był też słuszny, bo potrzeby ludzkie „zdolna“ jest pokryć przede wszystkim praca i siła drugiego człowieka. Gdy ktoś raz „nabędzie“ prawo do usług drugiego, to prawo jego wystarczy mu już za wszystko i jest zdolne zapewnić mu wszystko, czego tylko potrzebuje: wszystkich przyjemności i wygod. Zgodnie z dewizą Carey’a, że miarą bogactwa jest „władza zdobyta nad naturą“, kapitał zrozumiał doskonale, że człowiek jest tylko częścią natury i władza nad jego zdolnościami i siłą jest najwyższym wyrazem bogactwa, najwyższym dobrem i źródłem wszelkich dóbr „użytkowych“ i „zamiennych“. Tylko trzeba było tego człowieka jakoś opanować. Zrobił to więc kapitał, wyzwoлиwszy „poddanych“ z więzów feudalnych.

To nie kapitalizm rozpełtał jednak twórcze zdolności człowieka przez swój liberalizm, lecz rozpełtał je postęp wiedzy ludzkiej, wiadomości techniczne i wzrost ilości ludzi, wydających ze siebie twórczą energię. Przed nim w przeszłości byli też „bogaci“, którzy rozporządzali pracą ludzką, tylko dawniej „bogaty“ musiał „nabywać“ niewolników siłą i dawał im w zamian za pracę strawę i odzież, które robili inni niewolnicy, a potem „nabywał“ chłopów, przywiązywał ich do ziemi i robił z nich „poddanych“, którzy musieli pracować tak, jak im kazał, by zadowalniaли jego potrzeby i wygody. Dziś zaś „nabywa“

on siłę wolnych proletariuszy za towary i dobra, które oni sami stworzyli swoją własną pracą.

To złuda i pozór, że obecny proces „nabywania“ pracy dokonywa się na innej jakiejś zasadzie i jest wynikiem „dobrowolnej“ tranzakcji pomiędzy dwiema wolnymi stronami, które wzajemnie coś sobie dają i od siebie biorą. W kapitalizmie istnieje ten sam czynnik przymusu służenia jednego człowieka na rzecz drugiego, który istniał w poprzednich ustrojach, tylko zmienił się w nim sposób przymuszania. Kapitał nie zmusza już człowieka do pracy batem i nie przywiązuje go do ziemi, do galery czy do manufaktury. On zmusza innych do pracy przy pomocy stworzenia im „braków“ przez wyłączenie mas i przez odbieranie im ziemi, warsztatów, pól, ich pracy, choćby sam nie potrzebował wcale ani zagarniętej ziemi ani wytwarzanych towarów i nie miał ochoty ich spożywać. Jest on jak pies, który leży na sianie: sam go zjeść nie może, ale warczy na konia, gdy ten chce mu coś z niego uskubnąć.

Widział to zresztą już Marx, mówiąc o swej „Verelendungstheorie“, tylko nie zdawał sobie jeszcze sprawy z tej świadomej dążności kapitału, który, by móc panować nad ludźmi, musiał wywoływać w nich sztuczne „braki“ i robił z nich świadomie „nędzarzy“.

Jeżeli mimo to kapitał stwarza jednak i produkuje towary, to nie dlatego, by pokryć potrzeby społeczne, lecz dlatego, że poza potrzebą pokrycia własnych potrzeb, musi z konieczności okryć i nakarmić swych „wolnych proletariuszy“, by mu nie padli, i chce przy pomocy zrobionych przez nich towarów kupować wolność tych, którzy jeszcze zostali wolnymi. Produkcja dla kapitalistów jest tylko środkiem ujarzmniania, a nie celem zaspokajania potrzeb społecznych. Dlatego wstrzymują ją od razu, gdy spo-

strzeżę, że wyprodukowane towary mogą zaspokoić pragnienia ludzkie i nie chcą żadnej wymiany rekompensacyjnej towarów za towary, lecz zawsze chcą pieniędzy, jako wyrazu swej władzy nad drugim człowiekiem.

Dzisiejszy stan ekonomiczny mas i ich nędza istnieje też nie dlatego, by nie można było wytworzyć tylu użytkowych wartości i towarów, które by pokryły potrzeby ludzkie, lecz dlatego, że zaspokojenie tych potrzeb zmniejsza potrzebę oddawania pracy, a więc zmniejsza władzę jednego nad drugim i zmniejsza jego bogactwo, które jest wyrazem tej władzy.

Że tak jest w rzeczywistości, świadczą najlepiej fakty świadomego niszczenia plonów, których spożycie mogłoby zaspokoić potrzeby ludzkie, i fakty wstrzymywania produkcji artykułów codziennej potrzeby i towarów pod pretekstem „naprodukcji“ i „przekroczenia zdolności konsumpcji“. Plantator kawy, pszenicy czy fabrykant cukru, których produkcja „kosztowała“ ich przecież, wolą ponieść jeszcze dodatkowy „wydatek“ na prace w kierunku ich zniszczenia niż oddać je tym, którzy ich potrzebują. To samo jest z tzw. kryzysem, który staje się dziś coraz bardziej stanem chronicznym. Niech ludzie nie pracują i niech raczej staną fabryki, aniżeli by miały usunąć braki i stworzyć dosyt towarów. Państwo w tej czy innej formie musi utrzymać „bezrobotnych“, bo oni stanowią przecież majątek narodowy, ale nasycenie społeczeństwa towarami zmniejsza władzę kapitału, bo usuwa „potrzebę“ i „braki“, które są najważniejszymi motorami jego działania ekonomicznego. Toteż może on pozwolić, by ludzie robili niepotrzebne „roboty publiczne“ lub broń, armaty, sprzęt wojskowy, których konsumpcja nie mogła ich nasycić, ale nie może pozwolić by robili domy, ubrania, meble i chleb, bo dostateczna ich ilość stworzyłaby nie-

bezpieczeństwo pokrycia potrzeb, których istnienie jest warunkiem życia dla kapitału.

Przeczenie temu i twierdzenie, że jeśli dzisiejszy ustrój nie pokrywa istniejących potrzeb, to tylko ze względu na brak „kapitałów“ i potrzebnych pieniędzy, jest świadomym lub nieświadomym wykrętem. Kapitał i pieniądze znajdują się zawsze, gdy znajdzie się pewność rentowności i dochodów. Zresztą czy potrzeba więcej „kapitału“ na wyprodukowanie surduta, butów, kosy, czy chleba, aniżeli na wyprodukowanie salonek, linii obronnych, aeroplanów i łodzi podwodnych? Czy bez kapitału i złotych pieniędzy nie wyprodukowano olbrzymiego sprzętu wojkowego Niemiec?

Kapitał nie jest więc czymś materialnym i istotą, jego nie jest nagromadzenie dóbr materialnych, bo gdyby tak było, nikt nie zniszczyłby własnego majątku i dobra, nikt nie powstrzymałby produkcji potrzebnych społeczeństwu towarów, które, bez względu na ich jakość, stanowiłyby jego bogactwo. Produkcja coraz większych materialnych zasobów towarów musiałaby zwiększać „bogactwo“ ich właścicieli bez względu na to, czy te wyprodukowane towary zostaną w ten czy inny sposób wymienione. Dla kapitalisty byłoby obojętne, czy jego bogactwo wyrazi się w posiadaniu drzewa, szkła, czy domów. Najwyżej mogłoby to odgrywać pewną rolę dla tej pierwszej „nieistotnej“ części kapitału, określonej przez Smitha jako służącej bezpośrednio do użytkowania. Ale dla tej drugiej, dla właściwego kapitału i dla „nadwartości“ powinniśmy być zupełnie obojętni, w jakich towarach te użytkowe wartości się przejawiają.

A tymczasem w rzeczywistości jest wręcz odmiennie. Kapitalista bankrutuje nawet przy pełnych magazynach towarów, jeśli nie może zamienić ich na pieniądze, bo cho-

dzi mu zawsze nie o materialne dobro, lecz o pieniądze, które stały się symbolem władzy i prawa rozporządzania drugim człowiekiem.

Dowodem tej niematerialności kapitału są również dzisiejsze pożyczki państwowe, operacje giełdowe i krachy. Co dzisiaj państwa faktycznie pożyczają? Były nieraz pożyczki, przy których nie pożyczano materialnie niczego, ani towarów, ani nawet złota, i nie dokonywano żadnego „transferu“. Wszystko pozostawało tak, jak było przed pożyczką, tylko dłużnicze państwo otrzymało prawo wydawać na podstawie otrzymanego podkładu własne pieniądze i zwiększać ich emisję, wzamian za zobowiązanie się do opłacania umówionego procentu. Co więc pożyczono? Nic, jak tylko prawo rozporządzania siłami ludzkimi dłużniczego państwa, które już przedtem zajęli kapitaliści państwa wierzycielskiego. Tego rodzaju pożyczki stały się więc tylko pewnego rodzaju pozwoleniem uruchomienia tych sił, które zostały „zajęte“ na podstawie uskuteczionych poprzednio zobowiązań, uzewnętrzniających się w posiadaniu pieniędzy. Zresztą tym samym były również państwowe pożyczki wewnętrzne, które składali w pieniądzach nie tylko ci, co je posiadali, a zatem ci, co zyskali prawo rozporządzania energią drugiego człowieka, ale i ci, którzy nie posiadając nic, musieli się zobowiązać, że pożyczkę „odrobia“.

Każdy kredyt, mający dać oprocentowanie, jest zawsze częścią kapitału, zobowiązaniem się na „wiarę“, że dłużnik przyniesie zysk pożyczającemu, przy czym kapitalistycznym wierzycielom nie wystarcza już sama „wiera“, do której dołączyli cały system egzekucji i środków policyjnych. Kredyt i dług to więc zawsze uzależnienie się jednego człowieka na rzecz drugiego, to skrepowanie jego wolności i pewnego rodzaju — niewola. Instytu-

c je k r e d y t o w e i banki, które operują tymi zobowiązaniami, są więc tylko zawsze wyrazem władzy nad ujarzmionymi.

Obecny system kredytowy, przynoszący „procenty“, w którym jeden pożycza drugiemu to, co zrobił trzeci i zobowiązuje go do dalszej pracy dla siebie, uzależnienia w ten sposób coraz szersze warstwy ludności i stwarza coraz szersze bogactwa dla tego, kto stał się panem i władcą. Marx pod koniec swego życia, patrząc na rozwój stosunków ekonomicznych pisał tak: „Banki i kredyt w ustroju kapitalistycznym stanowią najpotężniejszą siłę rozpędową produkcji, a zarazem ponoszą największą odpowiedzialność za powstanie kryzysów“. „System kredytowy, którego punkt ciężkości tkwi w bankach narodowych i prywatnych, wielkich przedsiębiorstwach finansowych oraz lichwiarzach pieniężnych, jest nadzwyczajną centralizacją i daje tej klasie pasożytów władzę, nie tylko do dziesiątkowania przemysłowców, lecz i do wpływania na produkcję“. Banki, ująwszy w swe ręce kredyt i uzależniwszy w ten sposób ludzi od siebie, zawładnęły też całym życiem społeczeństw. Już nie właściciel ziemi, czy warsztatów produkcyjnych jest panem swoich pól i towarów, lecz o ich cenie, o ich ilości na rynku, o sposobie produkcji i wymiany, o ilości i jakości produktów decydują ci, którzy uzależnili od siebie energię i siłę człowieka, a zatem jego samego. Jeżeli im potrzeba, potrafią wstrzymać produkcję najbardziej potrzebnych przedmiotów i siły ludzkie mogą skierować do wyrobu środków swej przemocy lub wzajemnego mordowania się ludzi przez ludzi. O cenach, o produkcji, o płacach, zyskach i spożyciu nie decyduje już ani „wartość“ ani „koszty produkcji“ ani „wysokość płac“ ani „względny konkurencyjne“ i faktyczne „potrzeby“, lecz giełda, która jest

wyrazem woli tych, co rządzą „kredytem“ i handlują żywą energią ludzką.

Popołniają też wielki błąd socjaliści, którzy, jak de Man w Belgii, sądzą, że „nacionalizacja kapitału finansowego“ i „nacionalizacja kredytu“ sama w sobie wyzwoli człowieka i da mu dobrobyt. Każdy kredyt, bez względu na to, kto nim będzie operował i rządził, o ile tylko ma przynieść „zysk“ i oprocentowanie, musi być zawsze wyrazem wyzysku, a rząd oparty o „uspołeczniony“ kredyt może co najwyżej ulżyć wyzyskiwanym, ale nie usunie wyzysku. Instytucje kredytowe będą więc zawsze tylko motorami, które będą pchać niewolników do pracy i zawsze będą organizacją przemocy i niewoli bez względu na ich formę własności. Są one zawsze instytucjami dokonującymi nie wymianę towarów i usług, lecz handlującymi ludźmi i ich wolnością.

Na ich terenach toczą się też nieraz niekrwawe walki o władzę, w których jedni kapitaliści zwyciężają, a drudzy padają. Czytając o tych walkach i o wielkich krachach na giełdach, zastanawiałem się zawsze, na czym te krachy polegały. Przed nimi i po nich materialnie nie zmieniło się nic na świecie, pozostawały te same domy i ziemia, i towary i złoto, a mimo to jedni tracili w nich majątek i olbrzymie „kapitały“. Te krachy nie były wyrazem przesunięcia się materialnych wartości z jednych rąk do innych, bo wówczas to, co stracili jedni, musieliby zyskać drudzy. Krachy te ciągnęły za sobą zapadnięcie się kapitałów jakby pod ziemię i nieraz nie zyskał z nich nikt nic. A przecie tego rodzaju zjawisko, by jeden mógł stracić, a drugi nie nie zyskać, możliwe jest tylko wówczas, gdy to co stracono, nie było materialną wartością. I tak też było właśnie w wypadkach krachów giełdowych w Nowym Yorku, Londynie, Paryżu czy w Amsterdamie.

„Kapitał“ rozwiął się tam jak mgła, bo nie był realną wartością, lecz idealnym uprawnieniem władzy jednego człowieka nad innymi. Dowodzą tego zresztą „banknoty“, które bezsprzecznie są też wyrazem „kapitału“. Można je spalić, można zmienić ich wartość lub nawet ją przekreślić, a przecie nie zmieni się przez to jeszcze w niczym materialnego stanu społeczeństwa i jego istotnej zasobności. Zmieni to tylko stan „bogactwa“ tego, który miał kapitał w postaci banknotów, jako wyrazu swojej idealnej władzy i nad surowcami i nad ludźmi.

Wbrew temu dzisiejsza ekonomia twierdzi jednak z uporem, że kapitał jest czymś materialnym i że jest on „nieodzownym warunkiem produkcji“. Że tak jednak w istocie nie jest, świadczy najlepiej przeszłość, w której wyprodukowano tyle rzeczy wielkich, chociaż nie było jeszcze kapitału. Zastępował go kiedyś bat świszczący nad niewolnikiem lub prawo, obowiązujące do odrobienia pańszczyzny. Świadczy o tym również rzeczywistość niemiecka, która „bez kapitału“ wyprodukowała uzbrojenie dla największej armii świata, i świadczą o tym rzesze robotników polskich i żydowskich, produkujących to, co im tylko każe przemożny okupant.

Dla produkcji kapitał nie jest więc „nieodzowny“. On pracuje w niej tylko „ubocznie“, a głównym jego zadaniem i celem jest zawsze „opanować“ energię innych ludzi i im bardziej rozszerzy nad nimi swą władzę, tym bardziej jest „bogaty“. Dlatego też nie można sobie wyobrazić bogacza np. z Andory, która liczy parę tysięcy mieszkańców lub bogacza z księstwa Lichtenstein, którzy by rozporządzali ogromnymi kapitałami swych krajów. Wielkimi kapitalistami mogli się też stać tylko ci, którzy zdobyli władzę nad energią jak największych mas: w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Imperium

angielskim czy w carskiej Rosji. A jeśli wyłonili się wielcy kapitaliści w małej Holandii czy Belgii, to tylko dlatego, że poza ich małymi krajami były jeszcze milionowe masy kolorowych tubylców, pracujących w koloniach dla swych panów w metropoliach. Kapitał rośnie i pęcznieje zawsze, im szersze kręgi władzy może roztoczyć nad swym otoczeniem i im bardziej ma pewnego i silnego żandarma, który by bronił jego praw do władzy. Jeżeli jednak żandarm zawiedzie, kapitał chwieje się, topnieje i kureczy bez względu na dotychczasowy stan posiadania.

W Lidze Narodów i w Międzynarodowym Biurze Pracy używano bardzo często terminu „najwybitniejsze państwa“. Na czym ta „wybitność“ miała polegać, nie określano jasno. Nie miała ona polegać ani na liczbie obywateli poszczególnych państw, ani na ich obszarach, ale na czymś nieokreślonym — tak, że Chiny o przeszło 400 milionach nie zaliczały się do „najwybitniejszych“, ale zaliczano do nich małą Belgię, wybitne miały być Holandia i Francja, a nie była „wybitna“ Brazylia czy Sowiety. Miałem zawsze wrażenie, że nie określano kryterium tej „wybitności“ tylko ze wstydu, by nie przyznać, że „wybitność“ państw kapitalistycznych zależy od stopnia rozporządzania materiałem ludzkim, — co właściwie jest istotą siły kapitału.

Kapitał jest zawsze tylko wyrazem prawa tego rozporządzania energią człowieka i sumą „kredytu“, tj. prawnych zobowiązań „do odrobienia“, a zatem wyrazem niewoli. Powstaje on nie z „akumulacji“ dóbr materialnych, „wartości“ czy „nadwartości“, lecz z akumulacji praw jednego człowieka do pracy drugiego, z akumulacji jego pretensji i prawnych zobowiązań, a więc z jego władzy nad ludźmi. Może on powstać zarówno w „procesie produkcyjnym“, jak w wymianie towarów,

w handlu czy w wynagrodzeniach „za usługi“, jeśli o ich wartości decydują nie równe, co do swych praw niezależne strony, lecz jedna tylko — ta, która wszystko jedno, przy pomocy swej przemocy fizycznej, prawnego przywileju, własności czy urzędu, zdobyła władzę nad drugą.

Nie zmieni też charakteru kapitału, jako organizacji niewoli, gdy zmieni się jego własność, z osób prywatnych, fizycznych na osoby zbiorowe, prawne. Bez względu na formę własności zarówno kapitał przemysłowy, oparty na własności zakładów produkcyjnych, jak i finansowy, oparty o własność pieniędzy, instytucji kredytowych i banków, będzie zawsze czynnikiem wyzysku, który będą mogli uprawiać wobec poddanych i słabszych ci, którzy zdobyli nad nimi władzę.

To zaś czy się powie, że kapitał ma być „u s p o ł e c z n i o n y“, czy „u p a ń s t w o w i o n y“, jest już tylko kwestią używania różnych terminów i gry słów, które mają pokrywać jednakowe pojęcie. Prawo własności „kapitału“ uspołecznionego czy upaństwowionego może bowiem tylko wykonywać i rządzić nim osoba prawna, reprezentująca całe społeczeństwo, naród czy państwo, a więc zawsze rząd państwa. Stwarzanie jakichś dwóch reprezentacji, dwóch rządów w jednym państwie: jednego w sprawach gospodarczych, a drugiego w sprawach politycznych jest absurdem, tym bardziej, że zagadnienia gospodarcze i polityczne są dziś tak związane, że ich oddzielić nie można. Koncepcja „socjalizacji“, „nacionalizacji“, „unarodowienia“ czy „upaństwowienia“ kapitału sama przez się nie usunie też wyzysku i nie wyzwoli ludzi spod jarzma, jak świadczą o tym zresztą przykłady upaństwowienia w sanacyjnej Polsce i faszystowskich Włoszech, gdzie ludność żyła w większym niedostatku i w większym ucisku niż w kapitalistycznej Anglii, Holandii, Kra-

jach Skandynawskich czy w Stanach Zjednoczonych. O stosunkach społecznych decyduje bowiem nie stopień socjalizacji, lecz stopień demokratyzacji i stopień wolności społeczeństwa. Dla jego członków jest ważna nie forma własności przedsiębiorstw, lecz to, by ich nikt nie wyzyskiwał, a to czy, za swoją pracę otrzymują zapłatę w zakładach państwowych czy prywatnych, czy towary otrzymują w faszystowskich konsumach czy prywatnych sklepach i czy mają nieść dochód prywatnym właścicielom czy reprezentantom społeczeństwa czy państwa nie jest rozstrzygającym. Decydujące dla nich jest to tylko, w jaki sposób korzystają z plonów swojej pracy, kto je rozdziela, ile otrzymują zapłaty i ile mają płacić za potrzebne im towary.

Toteż coraz częściej zaczęto rozumieć, że w społeczeństwie chodzi nie o formę własności przedsiębiorstw lecz o usunięcie wszelkiego zysku i o zdobycie wolności. „Socjalista“ Henryk de Man pisał, że ludziom chodzi nie o taki czy inny stopień uspołecznienia i o „realizację socjalizmu“, lecz o to, by zastosować „taką politykę narodową, która by potrafiła zwalczyć kryzys, skasować bezrobocie i przeciwstawić ogólnej nędzy, wzrastający wciąż dobrobyt“. Godząc się „na gospodarke mieszaną“, chciał tedy, by „obok odcinka znacjonalizowanego istniał obszerny teren własności prywatnej“. Nie rozumiał on jednak, że „nacjonalizacja kapitału finansowego“ i „nacjonalizacja kredytu“ sama w sobie nie jest „w stanie stworzyć i dać konstruktywnej władzy nad sprawami kredytu“, o ile nie zniesie się procentów, które są zawsze wyrazem wyzysku. Natomiast „kapitalista“ Roosevelt chciał utrzymać prywatny kapitał, lecz równocześnie zmusić go do pracy na rzecz „dobra całego społeczeństwa“. Wedle jego teorii kapitał, który dotąd był tylko wyrazem wła-

dzy nad społeczeństwem, przestałby być jej czynnikiem, a stałby się jedynie czynnikiem administracji przedsiębiorstw produkujących, czynnikiem organizacji pracy i wyrazem demokracji. Przedsiębiorcy i kapitaliści zatrzymaliby tytuły swej własności i mogliby ją gromadzić, ale korzystać z niej mogliby już wszyscy. Kapitał miałby prawo gry o wygraną, o zysk, ale całą wygraną musiałby oddać w formie „pożyczki“ tym, których ograł. Lecz wtedy kapitał przestałby być kapitałem i przestałby nieść dochody. Ponieważ więc każdy kapitał „uspołeczniony“ czy prywatny jest zawsze wrogiem dla wolności, trzeba go nie reformować czy uspołeczniać, lecz usunąć na zawsze jak największą zmołę ludzkości.

Bogactwa są więc dwa rodzaje: jedno, które polega na własnej energii, na sile i na zdolnościach człowieka stwarzania i posiadania użytkowych wartości, i drugie, które polega na „władzy nad naturą“, nie wyłączając z niej drugiego człowieka. Formą tego drugiego jest kapitał, który przy pomocy wywołanych braków zobowiązuje i zmusza innych do pracy, i jako wyraz władzy nad nimi przynosi dochody temu, który zdobył i posiadał prawo panowania.

D o c h ó d a z y s k

D o c h ó d, to dobra materialne i niematerialne, które, przedstawiając w danej chwili wartość dla człowieka, dochodzą do niego. Tylko one same nie dochodzą, lecz musi je zawsze ktoś przynieść. Robi to więc przede wszystkim sama natura, a poza tym robi to sam człowiek lub robią to dla niego inni.

Były czasy, kiedy — jak pisał Owidiusz, że — „sama swobodna, radłem ni krojem rzezana, wszystkiego dostar-

czala ziemia nie orana". I mieli pewną rację fizjokraci, gdy uważali, że istotny dochód jest to, co przyniosła człowiekowi w darze sama natura, ale racja ich była tylko częściowa. Tak było bowiem tylko w dawnych czasach, za panowania Saturna.

W miarę czasu zachłanność ludzka zaczęła bowiem rósć tak przeraźliwie szybko, że biedna natura nie była w stanie nadażyć za wzrostem potrzeb i wymagań człowieka. Musiał jej więc pod tym względem dopomagać on sam i stanąć z nią do współpracy, w której dziś ogromną część tego trudu musiał wziąć sam na swoje własne barki.

Ziemia przynosi wprawdzie nadal człowiekowi zboże, drzewa, owoce, a zwierzęta dochówek w formie źrebiąt, cieląt i gęsi, ale on sam musi pomagać naturze, musi sam robić i musi sam sobie ten „dochód“ wydobyć i przynieść.

Dochód zależy więc od stopnia wydajności natury i od stopnia intensywności pracy samego człowieka.

Ale tego rodzaju „dochód“ nie stworzy jeszcze „zysku“. Maciek zrobił i Maciek zjadł. Będzie miał zawsze to, co sobie sam zrobił, nawet gdyby zespolił się w tej pracy z drugim czy z setkami lub tysiącami innych. Jeśli plony tej wspólnej ich — spółdzielczej — pracy, a zatem „dochód“ z niej, będzie rozdzielony pomiędzy wszystkich równomiernie i sprawiedliwie, to każdy dostanie odpowiednią część — taką, która przypadła na niego w miarę włożonej pracy, — i zysku żadnego nie będzie. Człowiek może też pracować i nagromadzić zasoby swej pracy nie wiedzieć jak wielkie, ale to nagromadzenie zasobów samo przez się nie przysporzy mu jeszcze jakiegoś ich zwiększenia i nie ulży jego trudowi. Praca w przewidywaniu przyszłości i gromadzenie zasobów na jutro może czło-

wiekowi oszczędzić trudu na jutro i przesunąć go na inne pory, ale faktycznie nie zmniejszy go i nie przyniesie innego dochodu, jak tylko ten, który on sam sobie zrobił. W tej operacji gromadzenia zasobów swoją własną pracą, nie ma też jeszcze znamion pojęcia takiego „dochodu“, który by przynosił korzyści bez pracy i zysku.

Bezsprzecznie korzyścią dla człowieka jest to, gdy w życiu ekonomicznym w jak największej mierze może pokrywać swe potrzeby, gdy zapewnia sobie jak największe przyjemności i wygody życia, gdy jak najwięcej spożywa i jak najmniej wydaje ze siebie wysiłku. Na odwrót niekorzyścią dla niego jest, gdy spożywa jak najmniej i jak najwięcej musi wydawać ze siebie wysiłku i energii, a zatem, gdy musi jak najwięcej pracować.

W starożytności dla osiągnięcia tych „korzyści“ chwymano i ujarzmiano niewolników i oni musieli ponosić trud pracy, zadowalając się sami tym, co im zostawiono. To było z korzyścią dla tych, co zdobyli władzę nad innymi ludźmi i którzy w ten sposób mogli teraz lepiej jeść i lepiej pokrywać swoje osobiste potrzeby, oszczędzając swej pracy lub nie pracując wcale, bo odpowiednie prace spełniali dla nich niewolnicy. Xenofont tłumaczył swym rodakom, że jeśli chcą powiększyć dochody miasta, powinni zdobyć i sprowadzić nowych niewolników. I tak było przez cały okres dziejów starożytnych, kiedy dochód przynosił człowiekowi drugi człowiek zamieniony w niewolnika. Filozofia starożytna zbudowała też cały system, tłumacząc, że ten stan rzeczy jest naturalny, słuszny i przynosi obu stronom „korzyści“, gdyż opiera się na wyższości i niższości ras ludzkich, z których jedna powołana jest do rządzenia i panowania, a druga do pracy i służenia.

Podobnie było również w czasach feudalnych, lecz

wówczas było jasne, co było korzyścią i kto przynosił dochód. Nieśli go pozbawieni „praw“ „poddani“, przywiązani do gleby, i czeladnicy cechowi, wyzyskiwani przez majstrów, którzy zbierali plon ich pracy, wyczekując z utęsknieniem chwili, kiedy by sami mogli objąć rolę pana majstra i wyzyskiwać teraz nowych czeladników.

W tych więc okresach, kiedy życie ekonomiczne było proste i nieskomplikowane, nie ulegało żadnej wątpliwości, co jest korzyścią dla poszczególnych ludzi i co, względnie kto im przynosił dochód. Korzyść miał ten, kto mógł leżeć pod drzewem, rozprawiać o filozofii czy o sprawach publicznych na jakiejś „agora“ czy „forum“ lub podejmować romantyczne wyprawy i opiewać przedmioty swej miłości, a niekorzyść miał niewolnik lub poddany chłop, którzy musieli uprawiać im rolę, piec chleb, praść koszule, budować im domy, kuć miecze i w ogóle zaspokajać wszystkie potrzeby i przyjemności swych panów.

Ten prosty stosunek ekonomiczny dwóch ludzi zaciemnił się bardzo poważnie w miarę upływu czasu i rozwoju ludzkości. Od czasów nowożytnych wzajemne stosunki ludzkie zostały skomplikowane tak, że istota dochodu została nieraz gruntownie zasłonięta, i nieraz nie można rozpoznać bez mozolnych rozwikłań, kto właściwie niesie ten dochód i co jest jego źródłem. A jednak we wszystkich tych nawet najbardziej skomplikowanych operacjach produkcyjnych, wymiennych, giełdowych i bankowych na ich dnie są zawsze dwaj ludzie, z których jeden dochód przynosi, a drugi go zagarnia; jeden, który pracuje i służy, i drugi, który ma korzyść i używa. Bowiem sam dochód nie może się ujawnić z posiadania czy z kapitału; kapitał sam nie pracuje lecz zawsze pracuje człowiek. We wszystkich okresach rozwoju ludzkości i we wszelkich ustrojach nie było i nie ma innego dochodu, jak tylko ten,

który przyniósł sobie sam człowiek swoją pracą, który wziął sobie z drzewa, z bydła czy z ziemi lub ten, który zabrał drugiemu, jako „zysk“ bez pracy.

Wbrew temu zaczęto wymyślać jakieś inne dochody, renty, procenty, tantiemy, prowizje, uważając je czy za wynagrodzenie za „pracę kapitału“ czy za „wstrzemięźliwość“, które wszystkie razem są tylko wyrazem wyzysku drugiego człowieka. Zaczęto udowadniać, że już sam fakt gromadzenia skarbów i złota przynosi dochody i zyski. Wyrazem tego „dochodu“ miała być niegdyś różnica w „bilansie“ pomiędzy ilością wywiezionych towarów i środków żywności, zrobionych przez jednych, a ilością przywiezionego złota, które zagarniali inni. W jaki sposób tego rodzaju „bilansowy“ dochód merkantylistów miał przynosić zyski bez wyzysku, to było już ich tajemnicą. Taki bilans mógł przynieść „zysk“ tylko tym, którzy zdobywszy złoto, choćby to było nawet kosztem wygładzania własnych współobywateli, mogli kupować potem za nie ich siłę, ujarzmiać ich i zmuszać do pracy pod kątem swych własnych korzyści. Podobnie próbowali też uzasadnić swe dochody fizjokraci, twierdząc, że są one „darem natury“, który ona dała człowiekowi. Zapomnieli jednak, że natura zaczęła domagać się coraz intensywniejszej współpracy i że bez niej ta natura staje się tak skąpa, że przeszło dwa miliardy ludzi, którzy zajęli ziemię, nie zdoła się wyżywić z jej darów i zginą, jeśli nie będą sami pracowali.

Adam Smith skonstruował więc inny bilans i oparł go na innej zasadzie. Za dochód społeczny uznał całkowity produkt ziemi i wszelkie wytwory pracy ludzkiej, a odtrącając od nich „koszty produkcji“, uznał tę resztę za „czysty dochód“, uważając, że to właśnie przyniósł kapitał i że to jest „zysk“ kapitału. Lecz koszty

produkcji to też praca ludzka i te wartości, które stworzyła natura i które człowiek w czasie tej produkcji zużył czy to w formie bezpośredniego spożycia, czy w formie wzmożenia swych własnych sił, a więc narzędzi. Jeżeli więc odtrącimy, jak to chciał zrobić Smith, od całkowitego dochodu, a więc od tych wszystkich wartości, które przyniosła praca i natura, te, które człowiek zużył w czasie swej pracy, to pozostanie nie dochód „kapitału“, lecz tylko niezucyte jeszcze wartości pracy ludzkiej, które jako zysk zagarnął dla siebie kapitał względnie kapitaliści.

W jaki sposób więc mają się one stać źródłem powstania nowych wartości? Czy dlatego, że nie zostały spożyte od razu? Tłumaczy to Smith mówiąc, że „zysk przedsiębiorcy powstaje wtedy, gdy kapitał, nagromadzony w rękach jednej osoby, użyty jest przez nią dla korzyści z pracy innych“. Czy naprawdę ludzie mogliby się zadowolić tego rodzaju wytłumaczeniem dochodu, gdyby nie tendencja zasłonięcia jego istoty i chęć upozorowania faktu ograbiania jednego człowieka przez drugiego? Słowa Smitha przetłumaczone z języka naukowego na popularny, zrozumiały dla wszystkich, znaczą, że zysk jednego człowieka powstaje, gdy część swych zgromadzonych wysiłków, a więc część zaoszczędzonego chleba, dał drugiemu, aby ten dla niego pracował. Czy zysk powstaje z faktu, że jeden zgromadził większą ilość chleba i otrzymał go potem w takiej czy innej postaci, czy tylko z faktu, że jeden pracował na korzyść drugiego, stwarzając swą pracą większy kawał chleba, aniżeli otrzymał? Kawałek chleba będzie zawsze jednakowym chlebem dziś i wczoraj, i zamieniony nawet na inne materialne wartości nie może stworzyć zysku i dodatkowej wartości. Korzyść bez pracy i zysk powstaje dopiero wówczas, gdy człowiek faktycznie zaoszczędzi sobie wysiłku i pracy, i gdy zob-

wiąże drugiego do pracy dla siebie, wszystko jedno, siłą, wymuszeniem czy przez kupienie go mniejszym kawałkiem chleba.

Daleko uczciwiej ujął tę kwestię Ricardo. On nie określał nigdzie, co to jest zysk; wyjaśniał tylko, kiedy zysk powstaje i od czego zależy jego wysokość. Bez żenady twierdził, że dochód zależy od różnicy pomiędzy kosztami produkcji a wartością wymienną towaru, tj. jego ceną. Im więcej w tej tranzakcji zarobi robotnik, tym mniej pozostanie kapitaliście i na odwrót. Na podobnym stanowisku stanął również John Stuart Mill powtarzając teorię Ricarda, że „zyski zależą od płac robotniczych, wzrastając, gdy płace spadają i spadając, gdy płace wzrastają”. Zwyciężyło jednak świętoszkostwo burżuazyjnych ekonomistów, którzy jak Cairnes lub Senior, starali się udowodnić, że zyski i wysokie płace nie oddziałują na wysokość kosztów produkcji i że są one jedynie nagrodą, „sumą pracy i wstrzemięźliwości” i wynagrodzeniem za osobiste usługi (Bastiat). Dziś w podręczniku ekonomii politycznej p. Radziszewskiego czytam, że „zysk przedsiębiorcy to to, co otrzymuje on z przedsiębiorstwa po strąceniu wszelkich kosztów”.

A przecie jeszcze pod koniec pierwszej połowy zeszłego wieku J. K. Sismondi widział, że „zysk przedsiębiorcy często nie jest niczym innym, jak ograbianiem zatrudnionego przezeń robotnika. Przedsiębiorca zarabia nie dlatego, że jego przedsiębiorstwo więcej wytwarza niż konsumuje, lecz dlatego, że nie daje on robotnikowi wystarczającego wynagrodzenia”.

Przeciwko obłudnym lub cynicznym określeniom „dochodu” i uzasadnieniom „zysku” wystąpili socjaliści. Zwoleńnicy Saint-Simona widzieli możliwość powstania zysku na skutek powstałej oczywistej różnicy pomiędzy docho-

dem, płynącym z pracy, a dochodem, płynącym z własności. Ten właśnie zysk był też dla nich wyrazem wyzysku człowieka.

Lecz najenergiczniej wystąpił przeciwko tego rodzaju zyskom Karol Marx. Stał on na stanowisku, że już w samym procesie kupowania siły roboczej tkwi istota wyzysku. „Kupiłem twą siłę roboczą — pisał on — na cały dzień, przez cały dzień należysz do mnie; pracuj więc dalej, jak długo ci siły starczą, nie tracąc czasu, bo nie twój on lecz mój“. Nie potrzeba już było osobnych wywodów o procesie tworzenia wartości i nadwartości. To rozpoznanie wystarczyło za wszystko i stało się istotną podstawą socjalizmu i walki o wyzwolenie. Kupiony człowiek stał się w ten sposób pewnego rodzaju niewolnikiem, gdy pan jego kupił sobie jego siłę roboczą dlatego, że mu była potrzebna. Ta siła i energia ludzka była dla innego człowieka wartością, a nie sama praca. Pracę można bowiem zużywać w różny sposób: pożyteczny i niepożyteczny, ale siła i energia jest zawsze niezmienną, wieczną wartością i można by ją mierzyć ilością nie „koni parowych“, lecz ludzi. „Pan“, kupiwszy ją raz będzie decydował już sam, w jaki sposób ma ją zużyć, by była ona dla niego „wartością“ i by przyniosła mu „dochód“. I można się zgodzić czy nie zgadzać z teorią Marxa o nadwartości i z jego materialistycznym pojmowaniem deterministycznego rozwoju stosunków ekonomicznych, to jednak trzeba przyznać, że w stosunku ekonomicznym człowieka do człowieka ujął istotę dochodu jako coś, co stwarza korzyść dla jednego na skutek wyzysku drugiego. Pewnie, gdy się dojdzie do przeświadczenia, że pojęcie wartości jest pojęciem względnym i że nie ma dla człowieka bezwzględnych realnych wartości, to trzeba przyznać, że tym bardziej nie może istnieć nadwartość i że

trudno sobie wyobrazić, by nadwartość lub jej akumulacja w postaci kapitału miała być czymś materialnym i realnym. Ale to już jest tylko kwestia dialektyki, gdyż istotą rzeczy jest rozpoznanie, że zysk, bez względu na to, jak się go nazwie, nie jest wartością materialną lecz wyrazem opanowania pracy i sił człowieka, ujarzmionego przez drugiego człowieka i rodzi się w niesprawiedliwym stosunku ekonomicznym z władzy jednego nad drugim.

To tylko pozór, że w ustroju kapitalistycznym istota w y z y s k u polega na nierównomiernym podziale dóbr materialnych, a nie na nierównomiernym zakresie władzy jednego człowieka nad drugim. Kapitalistą może być również jakiś skapiec czy chory, który może nieraz zużywać znacznie mniej dóbr materialnych niż dobrze zarabiający u niego robotnik, zdrowy, lubiący dobrze jeść i dobrze się ubierać. A jednak ten ostatni będzie zawsze tylko objektem wyzysku ze strony tego kapitalistycznego abnegata, bo ten zdobył nad nim władzę panowania. I można go nawet zupełnie usunąć i zastąpić go jakąś „osobą prawną“, wyposażoną w dyktatorską władzę, — to jednak istoty wyzysku nie zmieni się niczym — tak długo, dopóki nie zmienią się stosunki obu tych stron w ekonomicznym procesie co do zakresu ich władzy. Prywatny kapitalista posiada też określoną pojemność żołądka i oddaje też zawsze „na rzecz ogólnego dobra“ towary, wyprodukowane w swoim przedsiębiorstwie, a nawet jest nieszczęśliwy, gdy społeczeństwo nie może ich „skonsumować“. On chce oddać wszystko — tylko zawsze tak, by „utrzymał“ władzę nad tymi, których uszczęśliwia.

Ten „zysk“ kapitału czy wyzysk pracy człowieka ujawnia się zarówno w produkcji towarowej, jak i tam, gdzie praca ludzka nie tworzy towarów.

P r o d u k c j a w ustroju kapitalistycznym jest tylko

pośrednim ogniwem, które prowadzi do osiągnięcia osobistych korzyści. Przedsiębiorca, produkując towary przy pomocy ludzi, których zmusił do pracy dla siebie, ma przede wszystkim na celu pokrycie swoich własnych potrzeb i jak największe oszczędzenie sobie własnego wysiłku. To jest główny cel działalności tej części kapitału, którą Smith określił jako przeznaczoną do bezpośredniego użytkowania, uznając ją za nieistotną, podczas gdy w gruncie rzeczy dla niego jest ona najistotniejszą i bodaj jedyną. Ta druga bowiem, „zapewniająca dochód“ przy pomocy samej produkcji, która wydawała się Smithowi i wszystkim ekonomistom ostatecznym celem, ma też tylko przeznaczenie zaspokajania osobistych potrzeb kapitalisty, które przewidział on na przyszłość, a nie zaspokajanie potrzeb społecznych. W gruncie rzeczy górnik, zmuszony do pracy własnym niedostatkiem, wydobywa węgiel nie po to, by ludziom ogrzać mieszkanie, lecz przede wszystkim, by ogrzać mieszkanie swego pana lub puścić w ruch pociąg, którym ten chce jechać, a więc w celu jego bezpośredniego użytkowania. Jeśli przy tym pozostanie „panu“ „pozostałość“ węgla, nawet w ilości niewspółmiernej do tej, którą zużył dla siebie, to oddaje on ją innym, lecz zawsze tylko przy równoczesnym zastrzeżeniu sobie wobec nich takiej czy innej rekompensaty w formie ich pracy na swą własną korzyść, by w ten sposób zapewnić sobie dochód na przyszłość.

Ten krąg wymiany wyprodukowanych towarów i wzajemnych zobowiązań może przechodzić nieraz cały szereg bardzo skomplikowanych stadiów, ale zawsze zdąża do jednego i tego samego celu: do osiągnięcia zysku w formie uzależnienia jednego człowieka tak, by ten służył drugiemu. Sam proces produkcji i stopień pokrywania nią potrzeb społecznych jest dla tego drugiego rzeczą zu-

pełnie obojętną, i bez wahania wstrzyma on ruch swych fabryk, gdy tylko zobaczy, że proces ten nie prowadzi do pożądanego celu, tj. nie przynosi mu zysku, wyrażającego się właśnie w stopniu tego uzależnienia, i nie powoduje zobowiązania innych do dalszej pracy na jego korzyść.

Gdyby było inaczej, to przecież dziś można by było zrobić wszystko: nowe piramidy, tunele, podkopy pod morza, bo dziś stopień wiedzy technicznej i suma energii mas jest ogromna, tylko, jak pytał jeden z mych znajomych, „a kto bude za to platiti?“ A płacić — to znaczy wyrównywać powstałe pretensje i likwidować dotychczas uzyskane zobowiązania do pracy. Przy dzisiejszym ułatwieniu technicznym i przy obecnym rezerwuarze sił ludzkich można by przewyżczać największy nawet „opór natury“, pokrywać wszystkie ludzkie potrzeby i zapłacić za nie, gdyby nie kwestia, jak jutro na nowo zobowiązać wyzwolonych do posłuchu i zapewnić sobie dalszy dochód z ich pracy. Kwestia bowiem czy energia, która tkwi w ludzkości w kolosalnych rozmiarach, zostanie wydana w formie pracy, czy zmarnuje się w stanie „bezrobocia“ i czy ludzie żyjąc i zużywając środki żywności, pracują czy nie, było by dla kapitalisty rzeczą zupełnie obojętną, gdyby nie wzgląd na jego przyszłe dochody, które są właściwym wyrazem jego bogactwa. Słusznie bowiem jeden z ekonomistów niemieckich z połowy XIX wieku, List, powiedział, że „możność tworzenia bogactw jest nieskończenie ważniejsza niż samo bogactwo“. Dla kapitalisty powstaje więc przede wszystkim zagadnienie „tworzenia bogactw“ na przyszłość; zagadnienie jak zadzierżgnąć nowe więzy niewoli i jak wyciągnąć „dochód“ z drugiego człowieka, gdy został on już „zapłacony“, a więc odzyskał swą niezależność i swobodę.

„Dochód“ w formie uzależnienia człowieka płynie jed-

nak nie tylko z produkcji i handlu. Przejawia się on również w tzw. „wysokich zarobkach nie opartych o własność i produkcję”. „Wysokie pensje”, „pobory” i „zarobki”, które płyną nie z dobrowolnej wymiany wartości towarów czy usług, ocenionych przez obie strony, lecz są wyznaczone jednostronnie przez tych, którzy mają władzę, są takim samym „dochodem” i zyskiem, jak dochód i zysk kapitału. Urzędnik państwowy, pobierający kilka tysięcy złotych miesięcznie, lub prywatny „pracownik umysłowy”, zajmujący stanowisko dyrektora fabryki czy kopalni z pensją 50 tysięcy rocznie *), dopuszcza się takiego samego wyzysku, a nieraz znacznie większego, jak przedsiębiorca i właściciel własności. Tamten tak samo jak oni, osiąga możność pokrywania swych potrzeb i zdobywania sobie przyjemności życiowych — tylko robi to bezpośrednio przez zdobycie pieniędzy w formie miesięcznie przyznanych mu dochodów.

„Wielkie” dochody oparte są zawsze na uzależnieniu szerokich mas i zawsze zwiększają ich nędzę. Powstawanie ich jest zawsze wyrazem wzrastającej niewoli i niedostatku, a nie wyrazem wzrastającego dobrobytu społeczeństwa. Był czas w Polsce, kiedy ludzie mając władzę w rękę, robili fortuny, „k a p i t a l i z u j ą c w e w n ę t r z n i e” swoje ogromne dochody. Tłumaczyli, że robią to tylko pod kątem widzenia interesów ogółu, zapewniając, że ta ich kapitalizacja wewnętrzna, prowadzona przy pomocy zwiększonego wyzysku, ma na celu stworzenie jutro nowych fabryk i nowych narzędzi pracy, które wytworzą jutro nowe towary, nowe wartości i nowe dochody dla ludności. W rzeczywistości ten proces „kapitalizacji wewnętrznej” spychał jednak zawsze masy

*) Wartość pieniędzy w chwili pisania była inna niż w chwili druku.

w coraz większą nędzę i w coraz większą zależność i niewolę. Kapitalizacja wewnętrzna ma bowiem zawsze na celu nie wzmożenie ogólnego dobrobytu, który można osiągnąć tylko przez coraz większe zrównanie dochodów, a więc przez ograniczenie wyzysku, lecz wzmożenie dobrobytu kapitalistów, którzy zdobywszy władzę, czerpią coraz większe dochody przez wzmożenie wyzysku, przez obniżanie płac, przedłużenie czasu pracy i ograniczenie świadczeń socjalnych. Tak było zresztą zawsze, tak było za reżimu polskiej sanacji i tak za czasów reżimu orleańskiego po rewolucji lipcowej, które tak świetnie skreślił Mickiewicz, pisząc, że „dla orleanizmu nie ma ani Boga ani Ojczyzny, ani zasady, a właśnie jego zwolennicy najczęściej używają tych wyrazów. Wszyscy oni służą władzy do tego momentu, kiedy padnie; ofiarują swoje wierne służby aż do godziny klęski. Ostatnie słowo orleanizmu, to sprzedawać i brać“ i to pozostało dla nich do dzisiaj bez zmiany.

Zdobywać dochód to znaczy osiągać „korzyści“ i „zyski“ a więc jak najłatwiejsze i jak najobfitsze pokrywanie własnych potrzeb, przyjemności i wygod życiowych, co spełnić może tylko jeden człowiek drugiemu. Robi to dla niego zarówno „produkujący“, robotnik walcowni, górnik czy murarz, jak również kanalarz, który nie produkuje, kucharz, który panu gotuje obiad, artysta czy jego osobisty lokaj. Dla niego wartość mają nie — jak stwierdziła ekonomia klasyczna i marksiści — tylko robotnicy produkujący towary, lecz każdy, kto ma siłę i zdolność pokrywania jego potrzeb i zachcianek, każdy którym może rozporządzać. Wszyscy oni, gdy służą, przynoszą dochód swemu panu.

„Dochód“ może więc sobie przynosić sam człowiek i może mu go przynieść drugi, jeśli go zmusi do pracy dla

siebie i uzależni go od swego „kapitału“. Dochód może być wyrazem pracy własnej lub -- jako zysk czy nadwartość — może być zagarnięciem wyników pracy innych, i zobowiązaniem uzależnionych do pracy na rzecz drugiego człowieka.

Renta gruntowa

Za pierwszą formę takiego dochodu uznano *rentę gruntową*.

Nie ma dwóch zdań, że grunt, ziemia, przynosi dochód, a jeżeli by ktoś miał jakieś wątpliwości co do tego, niech włoży do ziemi jedno ziarno pszenicy, a przekona się, że wyrośnie z niego kłos z kilkunastoma ziarnkami, lub niech zakopie kawałek bulwy ziemniaka z kiełkiem, a zobaczy, że u wyrosłej rośliny powstało kilka, a nawet kilkanaście pięknych bulw ziemniaczanych, które wszystkie przedstawiają „wartość“. Toteż zawsze ludzie starali się zajmować ziemię i — pracując na niej — w ten sposób chcieli pomnażać swój dochód. Patrycjusz rzymski zdobywał ziemię i osadzał na niej swoich niewolników, biorąc dla siebie jej plony, a w okresie feudalnym cała ziemia teoretycznie należała do suwerena, króla czy księcia, który obdzielał nią swych wasalów, obsadzając na niej w dalszym ciągu poddanych chłopów lub rycerzy, którzy mieli chłopów i poddanych. Ziemia pokrywała potrzeby i kto mógł władać większą jej ilością, ten miał większe dochody i korzyści.

Szlacheć angielski swoją ziemię „wyzierzał“ chłopom, którzy mu w zamian za to, że była ona jego, składali dziesięciny z plonów, a potem rentę dzierżawną w pieniądzu. A szlacheć polski na tej swojej ziemi miał swoich poddanych, którzy bez płacenia renty pracowali

dla niego w zamian za możność użytkowania kawałka jego ziemi, jaki im zostawił.

I ten prosty problem nie wywołałby z pewnością żadnych wątpliwości i dociekań, czym jest renta gruntowa i dlaczego ziemia rodzi dochód, gdyby nie teoria angielskiej szkoły liberalnej, która wartość i zysk sprowadziła jedynie do pracy i kapitału. Jeżeli zysk daje tylko praca i kapitał, to skądże powstaje renta, którą chłopci angielscy, pracujący na roli odpłacają właścicielom, którzy nie pracują? Jak uzasadnić dochód, który czerpie z ziemi człowiek, który sam nie pracował i który nie wkładał w nią żadnego kapitału?

Smith musiał przyznać, że „renta zjawia się wówczas, gdy ziemia danego kraju staje się własnością prywatną” i że „właściciele więksi jak wszyscy ludzie, lubią zbierać to, czego nie zasiali i żądają renty także od naturalnych produktów”. Broniąc jednak obecnego stanu rzeczy, tłumaczył on, że „renta” jest „monopolową ceną” i że „wchodzi ona... w odmienny sposób co do ceny jako jej składnik, aniżeli płaca robotnika lub zysk kapitału. Wysokie lub niskie płace i zyski stanowią przyczynę wysokiej lub niskiej ceny, a stopa renty będzie skutkiem wysokich cen”. Zastanawiał się on, czy renta wypływa z produktu czy z ceny, za którą się produkt sprzedaje, a było to przecież tylko żonglowaniem słowami. Przytoczone słowa Smitha potwierdzają, że renta nie w odmienny sposób, lecz właśnie w taki sam, jak płaca i zysk, wchodzi w cenę produktów. Jeżeli bowiem stopień płac i zysków powoduje wysokość ceny, a cena powoduje wysokość renty, to cena i renta zależą jednakowo od płac i zysku, tj. zależą od „kosztów produkcji”.

Nie wyjaśnił i nie rozplątał tej gmatwaniny myśli również Ricardo, który specjalnie zajął się teorią renty.

Uważał on, że renta wynika z naturalnych i koniecznych warunków i że jest ona częścią produktu ziemi, jaka należy się właścicielowi, ceną „za użytkowanie pierwotnych, niezniszczalnych sił ziemi“. W niesłychanie mętnym wywodzie starał się udowodnić, że renta, którą płaci dzierżawca właścicielowi, to jest właśnie różnica pomiędzy ceną plonów a kosztami ich produkcji. Wychodząc z punktu widzenia, że ilość tych plonów jest różna zależnie od wydajności gleby, a cena ich jest zawsze jednakowa — taka, by pokryła koszt produkcji na najgorszym gruncie, uważał, że tam, gdzie plony są obfitsze dzierżawca płaci za to „rentę“ właścicielowi właśnie w formie wynagrodzenia. Ricardo tłumaczył, że siły produkcyjne ziemi to „dobrowolny dar“, którym natura obdarzyła tylko pewną liczbę ludzi. Nie powiedział jednak dlaczego natura wybrała sobie tylko tych właśnie, jako przedmioty swej szczodrości i w jaki sposób doszło do skutku to porozumienie tej „pewnej grupy“ z naturą czy z Bogiem. Nie ma żadnej wątpliwości, że ani sama natura ani Bóg nie obdźbiał ludzi ziemią bezpośrednio, lecz robili to sami ludzie, dochodząc do władania nią różnymi metodami.

Fakty te stwierdzili również socjaliści. Stanęli oni na ogół na stanowisku renty gruntowej takiej, jaką przedstawiał Ricardo. Zużytkowali ją jednak w swej propagandzie przeciwko własności ziemskiej, uważając ją za przywłaszczenie, za które społeczeństwo nie może wynagradzać przywłaszczycieli. Pod wpływem argumentów socjalistów, by odeprzeć postawione zarzuty, zwolennicy szkoły liberalnej i obrońcy prywatnej własności, Carey w Stanach Zjednoczonych i Bastiat we Francji — zmienili dotychczasowe uzasadnienie renty Ricarda, uznali ją za „chimerę“ i zaczęli udowadniać, że renta gruntowa jest jedynie słusznym wy-

nagrodzeniem za trud i kosztą, które pierwotny właściciel poniósł, by zrobić ziemię zdatną do uprawy.

Kto kiedy tę ziemię uprawiał i karczował, a kto zbierał z niej plony, to też kwestia, o której by można mówić bardzo dużo. Ale analizowanie tego i powoływanie się na historyczne uprawnienia byłoby dziś bezcelowe. Kwestionowanie faktu własności ziemi nie prowadzi do celu; trzeba się liczyć z nim jako z faktem dokonany i nie potrzeba podważać zasady prywatnej własności ziemi, lecz usuwać z niej tylko to zło, które może grozić interesom całego społeczeństwa. I jeżeli dziś powstaje nieraz walka i nieufność wobec chłopów, jako właścicieli ziemi, ze strony robotników, to nie na skutek tego, że tamci są właścicielami, lecz na skutek obawy, by nie nadużyli oni swojej własności w kierunku zdobycia przywileju wyłączności, który by im pozwolił opanować i ujarzmić resztę społeczeństwa, nie posiadającego ziemi, tak, jak to się działo w okresach minionych, gdy przez opanowanie ziemi szlachta zagarniała władzę nad wszystkimi.

Już Smith, zagorzały zwolennik prywatnej własności, stwierdził, że renta gruntowa jest pewnego rodzaju monopolem i wyłącznością: „przywilejem rolnictwa“. Każda wyłączność i każdy przywilej może zaś powodować wyzysk i krzywdę innych. Żądanie obdzielenia ludzi całego świata jednakową ilością ziemi, byłoby jednak nonsensem, który by stanął w poprzek racjonalnej gospodarki rolnej. Zresztą jest tylu ludzi, dla których ta ziemia i jej własność nie jest wcale przedmiotem pożądanym. Niech więc ta prywatna własność ziemi pozostanie, bo ona nie szkodzi nikomu tak długo, jak długo plony, które ziemia wydaje, będą dostępne dla wszystkich jednakowo i jak długo będą mogli z nich korzystać wszyscy, wymieniając

je sprawiedliwie na inne, pożądane dla tego, kto pracował na własnej swej roli.

Lecz z ziemi nie wolno zrobić środka „wymuszenia“. Sprawiedliwość nie polega na tym, by wszyscy jednako posiadali ziemię, lecz na tym, by wszyscy na tej ziemi mieli jednakową możność i jednakowe prawo do życia. Dziś nieraz ludzie, którzy ziemi nie posiadają, biorą z tej ziemi wszystko, nie pozostawiając dla jej właścicieli niczego, prócz nędzy i ciężkiego trudu jej uprawy. Prywatna własność ziemi nie daje kolizji z interesami społeczeństwa i też nie daje „renty“ tak długo, jak długo własność ziemi nie staje się środkiem wymuszenia. Lecz od razu jako środek wymuszenia przynosi „rentę gruntową“ właścicielowi, bez względu czy będzie nim obszarnik czy uprzywilejowany chłop, taką samą zresztą, jaką można stworzyć przez zagarnięcie wody i powietrza.

Są zresztą rzeczywiście studnie, które dają „rentę wodną“, za których użycie płać właścicielowi wszyscy okoliczni chłopci, a nie czym innym są też źródła wód mineralnych, z których właściciel zagarnia rentę, nie na skutek własnej swojej pracy, lecz na skutek opanowania źródła, i nie pozwalania na czerpanie z niego wody bez opłaty. Nieraz dziwiłem się też, dlaczego flaszka piwa, które trzeba wytworzyć z jęczmienia i chmielu przy dużym nakładzie pracujących, kosztuje mniej niż mniejsza flaszka wody morszyńskiej, której wyprodukowanie nie kosztowało prawie nic. Wyłączność! Gdyby można było stworzyć wyłączność używania powietrza, to z pewnością znaleźliby się ludzie, którzy by chcieli zmuszać innych do pracy dla siebie za to, że im tym powietrzem pozwolili oddychać. Zresztą czy coś podobnego nie dzieje się faktycznie dziś z wyjazdami na „świeże powietrze“? „Ludzie, — jak powiedział Smith, — lubią zbierać czego nie zasiali“.

Renta gruntowa jest właśnie takim przejawem wymuszenia korzyści dla właściciela bez potrzeby wydawania z jego strony własnej pracy i wysiłku.

P r o c e n t y

Drugi rodzaj „dochodu“, to zysk płynący z udzielonych pożyczek, tzw. „p r o c e n t“. Nie jest on niczym innym, jak tylko innego rodzaju aktem wymuszenia i wykorzystaniem ciężkiego położenia drugiego człowieka. „Pożyczka“ może być aktem wzajemnej, solidarności ludzkiej. Gdy ktoś wpadł do rowu, to drugi podaje mu rękę za otrzymane „dziękuję“. Człowiek pożycza sobie coś, czego nie ma, a co mu jest koniecznie potrzebne. Wszystko jedno co: pług, nóż, lusterko, książkę, papieros, i ten kto mu pożycza nie powinien żądać za tę usługę specjalnego wynagrodzenia. Nie powinien. Ale niestety może i żądać i jeśli to robi, to wykorzystuje przymusową sytuację drugiego i popełnia świństwo. Pamiętam, kiedy byłem jeszcze w gimnazjum, miałem kolegę, który za pożyczenie papierosa brał „procent“ w formie nowej „połówki“ i myśmy mu płacili, ale potem przestaliśmy podawać mu rękę.

Ludzkość w swej młodości oceniała też to zjawisko pożyczania na procent tak samo. Arystoteles potępiał wszelkie procenty, tłumacząc, że pieniądze się nie rozradzają, że są nieprodukcyjne i nie mogą wytwarzać pieniędzy, Plato szedł jeszcze dalej i potępiając wypożyczanie pieniędzy na procent, uzależniał zwrot samego długu od możliwości i dobrej woli dłużnika, a prawo żydowskie przekreślało po siedmiu siedmioletnich okresach, tj. po czterdziestu dziewięciu latach, wszelkie zaciągnięte zobowiązania i długi. Taką pod tym względem była również

ocena etyki Rzymian. Kato zapytany w kwestii procentów i lichwy, miał odpowiedzieć: *Quid hominem occidere*. Co myślę o lichwie? - , to co myślę o zabijaniu człowieka. Prawo *Genunciusa* zabraniało w ogóle pobierania jakichkolwiek procentów od pożyczek, a Kościół katolicki od samego początku potępiał je jako wyzysk i nadużycie. Nakaz ten, wedle znanego historyka i ekonomisty *Roschera*, był punktem środkowym całego systemu kanonicznego. Św. Bazyli określił procenty jako „zbieranie bez siania“. A św. Augustyn zapytał bardzo logicznie: „czy pożyczacie temu, kto posiada czy temu, kto nie posiada? Jeżeli temu, kto posiada, to po co mu pożyczacie? Jeżeli temu, kto nie posiada, jakim prawem żądacie od niego procentów, tak, jakby był bogaty?“ Toteż sobór w roku 1311 wypowiedział się przeciwko pobieraniu procentów i zakazał wiernym je pobierać.

To rozumne, jasne i proste rozumowanie Kościoła dziś uznane zostało za „kazuistykę scholastyczną“ i I. K. Ingram w swej „Historii ekonomii politycznej“ pisze, że wcale go nie dziwi, „dlaczego we wczesnych okresach społeczeństwa wypożyczenie pieniędzy spotykało się z nazwą wstrętnej lichwy i wywoływało nie bez słuszności oburzenie ogólne. Dziwniejsze jest, że na późniejszym stadium rozwoju, kiedy przedsięwzięcia handlowe poczyniły znaczne postępy, wybitne umysły stoją w dalszym ciągu na tym samym stanowisku, co dowodzi u nich bardzo niedoskonałego albo niejasnego pojmowania natury i funkcji kapitału“. Czy naprawdę utrzymywanie tego dawnego sądu o etycznej wartości pobierania procentów za pożyczkę jest dowodem „niedoskonałości i niejasności pojmowania“ czy też późniejsza ocena jest dowodem, jak łatwo umysł ludzki przystosowuje się do nowych zasad moralnych i jak zawsze gotów jest uznać za dobre i uspra-

wiedliwiać to, co mu przynosi korzyść, choćby to było nawet ze szkodą i nieszczęściem drugiego.

Toteż po piętnastu wiekach walki z lichwą i procentami sobór laterański w roku 1515 zmienił swoje zasadnicze stanowisko w tej mierze i uznał procenty za dopuszczalne, tłumacząc, że wierzyciel, biorąc od dłużnika procent, dzieli się z nim jedynie zyskiem, jaki ten dłużnik przez otrzymaną pożyczkę osiągnął, i że obaj są tylko pewnego rodzaju współnikami. Na tym samym stanowisku stanęła również ekonomia klasyczna, uważając procent za wynagrodzenie kapitału. Smith wyjaśniał, że dłużnik, pożyczając sobie pieniądze od wierzyciela, wziął od niego odpowiednie realne wartości, kapitał, a wierzyciel te realne wartości mu przekazał. Ponieważ użytkowanie ich przyniosło dłużnikowi zysk, wobec tego jest słuszne, by on część tego zysku oddał wierzycielowi w formie opłaty za kapitał.

Ale niemniej przeto pożyczony jeden kilogram chleba nie będzie nigdy niczym innym jak tylko jednym kilogramem chleba, i nie zmieni się nigdy na jeden kg i dziesięć deko. Można tym chlebem operować jak się chce, ale ani dłużnik ani wierzyciel nie spowoduje jego przyrostu nawet o jeden miligram. Przyrost ten z operacji pożyczkowej może powstać tylko w ten sposób, że ten, który sobie chleb pożyczył, zobowiązał się zwrócić go z dodatkiem, z procentem, który musiał sam wypracować. Pomiedzy tych dwu „ekonomicznych ludzi“ można wsunąć jeszcze trzeciego lub więcej, ale to wszystko nie zmieni postaci rzeczy. Ktoś, kto pożyczył sobie 1 kg chleba od wierzyciela, zobowiązał się zwrócić mu 1 kg 10 dkg, mógł go pożyczyć trzeciemu i zobowiązać go do zwrotu 1 kg 20 dkg. Wobec tego pierwotny właściciel chleba, właściciel kapitału, po operacji pożyczkowej otrzymał chleb

z powrotem i zyskał 10 dkg, bezpośredni dłużnik otrzymał również 10 dkg, a trzeci „przyniósł” im obu część plonu swej pracy, który uznali za wynagrodzenie za „pracę kapitału”.

Ostatnio czytałem definicję kredytu jako „wymianę istniejącego dobra na dobro oczekiwane”, czyli wymianę wróbla w garści na kanarka na drzewie. W jaki sposób ten wróbel ma się zamienić w kanarka? Trzeba by być bardzo naiwnym, by wierzyć w możliwość tego rodzaju metamorfozy, a kapitałiści wcale na ogół nie są naiwni i wiedzą, że gdyby nie wiem jak pożyczać wróbla, to nie zrobi się z niego kanarek. Te wykrętne „naukowe wywody” mają na celu jedynie zasłonięcie powstawania procentu i zysku z pożyczek, lokowanych potem w produkcji czy handlu, które przy pomocy odnośnych operacji uzależniają człowieka, stawiając go w położenie przymusowe i zmuszając go do pracy na korzyść drugiego.

Wysokość tego zysku z pożyczek nazywa się *stopą procentową*. Kodeks Justyniana ocenił ją pomiędzy 4 a 8%, a Smith wyraził przekonanie, że powinna być „umiarkowana” tak, by nie przekraczała możliwości płacenia. Hume uważał wysokość stopy procentowej za barometr, który wskazuje stan dobrobytu społeczeństwa: wzrost wysokości stopy uważał za przejaw rosnącej nędzy i na odwrót, jej spadek za wyraz podniesienia ekonomicznego kraju.

Obecnie kodeksy ustalają też w bezpośrednich operacjach kredytowych wysokość stopy procentowej, i gdy przekracza ona tę ustaloną wysokość, uważają ją za *lichwę*, którą prawo karze. Ale nie karze ono i nie nazywa lichwą „rentowności” przedsiębiorstwa, które przynosi nieraz 30% dywidendy czy zysku, jakkolwiek zysk z przedsiębiorstwa nie jest niczym innym, jak tylko takim samym pro-

centem, który przyniósł pracujący człowiek. Jeśli pod tym względem prawo robi różnicę i chroni dłużnika biorącego pożyczkę przed wierzycielem bezpośrednio, to dlatego, że prawo to wydali ci, w których interesie leżał podział ich wspólnych zysków. Wysokość stopy procentowej bez względu na to, czy przejawia się ona w wysokości wynagrodzenia za kredyt, czy w wysokości dywidend i zysków przedsiębiorstw produkcyjnych czy handlowych, jest zawsze wskaźnikiem wyzysku pracy ludzkiej i wyrazem stopnia uzależnienia człowieka od człowieka.

Bez względu na wysokość stopy procentowej, każdy procent jest tedy zawsze wyrazem wyzysku i uzależnienia drugiego człowieka, który w ten sposób został zmuszony do pracy na rzecz tego, który mu „pożyczył”. Istota tego wyzysku nie zmienia się również, jeśli robi to bank „państwowy” czy jakieś przedsiębiorstwo „uspołecznione”. Dla człowieka jest bowiem rzeczą zupełnie obojętną, czy wyzyska go „państwo” lub społeczeństwo, czy drugi prywatny człowiek.

Toteż kongres robotniczych związków zawodowych w Polsce w roku 1933 potępił kategorycznie wszelkie procenty i uznał je za bezpośrednią przyczynę nędzy mas i za środek wyzysku ludzi i ich energii.

Możliwość tego wyzysku rośnie zawsze zależnie od dwóch momentów: od wywołanego niedostatku i od ilości niezależnych jeszcze sił ludzkich. Powstanie niedostatku można regulować przez wstrzymanie produkcji, ale trudniej utrzymać wolność ludzi i prawo dysponowania ich energią, gdy już raz stała się ona własnością drugiego, gdyż ilość energii ludzkiej jest ograniczona względami fizjologicznymi. Siły człowieka, które zostały już raz uzależnione czy kupione, nie mogą być równocześnie sprzedane po raz drugi, uzależnione przez kogoś

drugiego. Powstała więc walka między kapitalistami samymi o „lokatę” kredytu, o siłę człowieka, o „dusze”, które stanowią największe i niezniszczalne bogactwo. Wzrost kapitału, a więc sumy uzależnień, powoduje — jak zauważył Smith przed półtora wiekiem — „stopniowo coraz większą trudność w odnalezieniu korzystnej metody zastosowania jakiegoś nowego kapitału w danym kraju”. Stąd powstaje walka konkurencyjna wśród samych kapitalistów i zmniejszanie się ich zysków. Szukają więc gdzieby jeszcze można „inwestować” swoje kapitały, a ponieważ coraz mniej pozostaje w kraju „wolnych sił”, jeszcze nie zajętych, coraz trudniej znaleźć też „odpowiednią lokatę” kapitału. Stan ten nazywają „przeinwestowaniem” kraju, gdyż wtedy coraz trudniej wymyśleć jakąś nową imprezę, przy pomocy której można by jeszcze uzależnić ludzi. Pozostaje więc obok siebie bogactwo i nędza, szalone kapitały i możliwość pokrywania wszystkich potrzeb obok bezrobocia i głodu.

Kapitał, szukając „procentu”, wychodzi wtedy coraz dalej i szuka na lewo i prawo, gdzieby jeszcze coś komuś pożyczyć. Co? jemu wszystko jedno: towary, które ma i te, których nie ma, bo je może zrobić natychmiast bez trudu, na kredyt lub za gotówkę, lub może pożyczyć pieniądze, byle tylko otrzymał swój procent w pieniądzach. Wedle ekonomii politycznej pożyczka pieniędzy miała być tylko pożyczką realnych wartości, które tylko wyrażają się w pieniądzach. Gdyby jednak dłużnik przyniósł zwrot swojej pożyczki lub procent za nią w jajach, w kaszy, w drzewie czy w ubraniu, bank wyrzuciłby go za kołnierz i co najwyżej towary jego uznałby za nową tzw. „warantową” pożyczkę, za którą ten znowu musiałby opłacać nowy procent. Ale gorzej jest jeszcze, gdy ta pożyczka jest pożyczką innego państwa. Wierzyciel kate-

gorycznie żąda wtedy nie towarów, nie zboża, cieląt czy bekonów lecz pieniędzy i dewiz, a jeśli kraj ich nie ma, to niech się zobowiąże odrobić w przyszłości, pod gwarancją całego narodu, choćby nawet w formie kredytu „długoterminowego”: jeżeli siły tego pokolenia zostały więc już kupione i zajęte, to można uzależnić nowe niezrodzone jeszcze pokolenia na nowe 50 czy 100 lat niewoli.

Kapitalistom nigdy nie chodzi o realne wartości, które pożyczyli, bo te pożyczki mają dla nich tylko wartość instrumentu, mającego przynosić procent. Chodzi im jednak zawsze o pewność i o jak największy zysk, który mają osiągnąć przez opanowanie ludzi.

Każdy procent jest zawsze wyrazem wyzysku człowieka i jego pracy.

P r a c a

Za trzeci wreszcie rodzaj dochodu ekonomia uznała pracę.

Ekonomiści klasyczni nie odróżniali pracy od siły roboczej. Dla Smitha siła robocza i praca były identycznymi pojęciami i jednako traktował je również Ricardo. Ten, jakkolwiek samą pracę uważał za cenne źródło bogactwa, tych którzy ją wykonywali, wcale nie uważał za cennych członków społeczeństwa, lecz jedynie za środek do osiągnięcia celów ekonomicznych. Natomiast bardzo wyraźnie odróżniał pojęcie pracy od pojęcia siły roboczej Marx i na tym rozróżnieniu oparł on całą swą teorię o wartości. „Za siłę roboczą lub zdolność do pracy — pisał on — poczytujemy sumę zdolności fizycznych i duchowych, istniejących w ciele i w całej osobowości człowieka, a które tenże wprowadza w ruch, by wytwarzać jakąkolwiek wartość użytkową“.

Dla Marxa siła robocza była towarem, ale nie była dla niego towarem praca. Stosownie do tego Kautsky pisał, że „praca nie jest towarem, a więc praca nie może też posiadać wymiennej wartości, jakkolwiek jest źródłem i miarą wartości towarowych“. A przecież „wartości towarowe“, a więc towary, mogą być mierzone tylko drugim towarem. Nie można mierzyć ciężaru metrem lub długości kategoriami etycznymi. Dana „rzecz mierzyć“, a więc porównać ją z inną, można tylko wówczas, gdy one obie należą do jednakowej kategorii pojęć. Jeśli więc wedle Marxa wartość towarów trzeba mierzyć pracą, to widocznie ta praca nie jest czymś odrębnym od towarów, lecz należy do tej samej kategorii i sama jest towarem, a więc tym samym co siła robocza. Zresztą, odróżniając pracę od siły roboczej. Marx w innym miejscu pisał, że „ludzka siła robocza czyli praca ludzka w stanie płynnym, tworzy wartości, ale nie jest wartością“.

To zbytne przeciwstawianie pojęcia „siły“ pojęciu „pracy“, jako czegoś odrębnego, spowodowało też błędne rozpoznanie wartości i stało się powodem całego szeregu błędów w socjalizmie.

Praca nie jest czymś odrębnym od siły człowieka, lecz jest jedynie funkcją tej siły, nierozdzieloną od niej samej, której osobno traktować nie można. To jest tak, jak np. z ciężarem, który nie jest czymś odrębnym od siły przyciągania, lecz jest jednak nierozdzieloną jej funkcją, lub tak, jak z siłą prądu elektrycznego, przejawiającą się w świetle. To, co przedstawia wartość dla drugiego człowieka, to nie ruch mięśni i fakt, że ta „siła“ człowieka została „wprawiona w ruch“, lecz właśnie sama zdolność i „siła“ tkwiąca w człowieku, bez względu na to, czy w danej chwili została uruchomiona czy nie, i w jaki sposób zostanie zużyta.

Praca jako funkcja siły ludzkiej — podobnie zresztą jak siły elektrycznej — może się przejawiać bardzo różnie, może tworzyć „wartości towarowe“ i może je niszczyć, może stworzyć materialne towary dla drugiego człowieka bezwartościowe i przejawiać się w niematerialnych efektach, które mają wielką wartość. Ale siła i zdolność do pracy przedstawia wartość dla człowieka zawsze, jeśli może ją zużyć wedle własnej woli i skierować ku osiągnięciu tego, co było celem jego pragnienia. Ocenia ją też zawsze zależnie od siły tego, którego zmusił do pracy dla siebie.

Ilość wykładanej pracy, jej nasilenie, a więc wysiłek człowieka, by pokonać „opór“, jaki stawia natura, nie zmienia się też zależnie od jej użyteczności i od tego, czy tworzy lub nie tworzy towarów. Robotnik, który cały dzień parłował i nie osiągnął celu, nie wydał ze siebie mniej energii niż ten, który go osiągnął, choć obaj wydali ze siebie jednakową „pracę“. Jednakowa praca, która miała być miarą wartości, wydała tu dwie różne wartości. I nie zmienia się stopień wyładowania energii ludzkiej, zależnie od tego, czy energia ta oddziaływała na materię czy nie. Robotnik, który cały dzień uruchamiał maszynę, pod którą podsunęto materię, wyda materialny efekt towarowy, ale nie będzie miał żadnego efektu, gdyby materii w maszynie nie było, choć w obu wypadkach napracowałiby się zupełnie jednakowo.

Wysiłek sił ludzkich i wartość pracy nie zależy więc od sposobu oddziaływania ich na materię. Fizjokraci za pracę produkcyjną uważali tylko tę, która dodawała „do istniejących materiałów nowe ich ilości“, a Smith tylko tę, która „wcielała się w oznaczony przedmiot, przeznaczony na sprzedaż“. Podobnie oceniał pracę również Marx. A przecież kwestia, czy praca zmienia materię czy nie, nie

jest istotą i cechą pracy. Kolejarz, pracujący przy przetaczaniu wozów lub siedzący na lokomotywie, nie powoduje zmiany w samej materii. Jeśli by zaś tę zmianę ktoś widział w fakcie przewiezienia towarów z jednego miejsca na inne, to nie może się jej dopatrzeć już w przewożeniu pustych wozów. Kolejarz bez względu na to, co przewoził, napracował się ciężko, i dla niego było zupełnie obojętne, czy praca jego dała efekt zmiany materii czy nie. To samo jest z pracą nauczyciela. Jego celem jest nauczyć ucznia, i czy robi to przy pomocy wykładu czy przy pomocy materialnej książki, jest dla niego i dla celu zupełnie obojętne, i nie mniej energii wymaga wydanie elementarza, jako towaru, niż niematerialne nauczanie w szkole. Daleko większą pracą może być ustne wygłoszenie odczytu niż stenografowanie go potem i wydanie drukiem. Ta praca nie nad „zmianą materii“ może zresztą wydawać nawet bardziej materialne efekty w formie płacy, pensji czy opłat za wstępy niż zapłata za zrobienie chleba, tak, że ten moment dochodowości i zdolności wymiany nie może decydować o istocie i wartości pracy.

Niczym nieuzasadnione jest również rozróżnianie pomiędzy pracą fizyczną a pracą umysłową. Marx, definiując siłę roboczą, uznał ją za „sumę zdolności fizycznych i umysłowych“, stawiając je na równi bez jakichkolwiek różnic pomiędzy nimi, a mimo to w praktyce socjalizm apoteozował w pewnej mierze pracę fizyczną, uważając ją za jedyne źródło wartości i powstania kapitału. Zecer, który składał skrypt uważał się niejednokrotnie za daleko cenniejszego pracownika i lepiej zarabiał, jako ten, który stwarzał materialne wartości towarowe, niż autor, który odnośnie myśli przy największym wysiłku snuł ze swego umysłu, a robotnicy, choćby nawet robili granaty, gazy trujące, lub więzienia, uważali się

nieraz za pożyteczniejsze jednostki społeczeństwa od lekarzy, pisarzy, artystów i w ogóle ludzi nie tworzących dóbr materialnych.

I na odwrót, po drugiej stronie byli ludzie, którzy mieli znowu pretensję do pewnej wyższości i lepszych wynagrodzeń, dlatego, że mieli „pracować umysłowo“. Więc maszynistka w biurze, przepisująca listy handlowe lub pracownik, zapisujący bezmyślnie nieraz kolumny cyfr, uważają się za „pracowników umysłowych“ i za coś lepszego niż stolarze, tokarze, murarze czy krawcy, a więc „robotnicy fizyczni“, których praca wymaga dużych wiadomości i dużego wysiłku umysłowego.

Jakie jest kryterium pracy umysłowej i fizycznej, tego nikt nigdy nie określił. Pracownik przy motorze autobusu jest robotnikiem, a pracownik przy motorze aeroplanów pracownikiem umysłowym, choć obaj jednakowo muszą pracować, równocześnie umysłowo i fizycznie. Zecer przy wielkim linotypie, którego obsługa wymaga dużej zręczności i znajomości, jest robotnikiem fizycznym, a panna pisząca na maszynie do pisania w biurze jest pracownicą umysłową, chociaż jej wysiłek umysłowy jest znacznie mniejszy niż zecera. Stróż pilnujący składu desek nie pracuje fizycznie zupełnie, ale jest robotnikiem fizycznym, a inżynier-chemik lub rysownik, któremu nieraz ręce opadają ze zmęczenia jest pracownikiem umysłowym.

Nie ma pracy, która by absorbowała wyłącznie władze umysłowe lub fizyczne w człowieku, gdyż wszyscy ludzie pracy muszą równocześnie pracować fizycznie i umysłowo. Rozróżnianie „robotników fizycznych“ i „pracowników umysłowych“ zależy nie od stopnia wysiłku umysłu czy mięśni, lecz od stopnia wyzwolenia się ich spod jarzma niewoli u drugiego człowieka. Pracownicy umy-

słowi to ci, co zdobyli sobie więcej wolności, lepsze ustawy, lepsze prawa do życia i większy udział w plonach swej pracy, po nich idą z kolei gorsi „robotnicy fizyczni“ a wreszcie, najbardziej wyzyskiwani „robotnicy rolni“ i „służba domowa“, bo oni pozostali w największej niewoli.

Zastanawianie się nad istotą pracy i jej „produkcyjnością“ oraz nad różnicą pomiędzy pracą fizyczną a niefizyczną, doprowadziło w połowie zeszłego wieku francuskich ekonomistów: Dunoyer'a i Bastiat'a do postawienia zasady, że cały ekonomiczny stosunek człowieka do człowieka opiera się właściwie na wzajemnych „usługach“, a wszelkie zyski są tylko wynagrodzeniem za osobiste wysiłki. Wartość wedle nich nie zależy nigdy od właściwości przedmiotów, lecz polega zawsze na wzajemnym stosunku tych usług, które też są istotnym przedmiotem wymiany.

Gdyby tak było faktycznie, to ten „stosunek ekonomiczny“ można by jeszcze wytrzymać. Człowiek dawałby miarę zboża za zrobienie butów, dawałby koguta za wyrwanie zęba i surdut za obronę prawną, oceniając sam wartość danej pracy czy usługi. Ale w wymianę ich wsunął się jeszcze jeden czynnik: ograniczenie wolności i przymus. Kto bez przymusu wymieniłby całą swoją całodzienne pracę nad zrobieniem chleba czy ubrania za pięciominutowy trud podpisania kawałka przez pana dyrektora czy prokurenta — i czy byłoby możliwe rozpięcie wynagrodzenia za usługi, świadczone w ciągu tego samego okresu miesięcznego, pomiędzy 60 zł a 12.000 zł, gdyby ta wymiana usług i ocena ich wartości dokonywała się z obu stron w warunkach pełnej wolności decyzji? Dziś ocena wartości usług i pracy leży w rękach jednej strony, a druga jest w położeniu przymusowym godzenia się na to, co jej ta pierwsza podyktuje.

Aby w tym wzajemnym stosunku różnicę wyrównać i obu stronom zapewnić możliwie największą swobodę decyzji o wartości „usług“, robotnicy zaczęli się organizować i stwarzać koalicje i związki zawodowe, mające na celu zgodne odmawianie pracy na warunkach, które wydają im się niesprawiedliwe i krzywdzące. Tę walkę związków zawodowych o zdobycie lepszych warunków pracy, tj. o korzystniejszą „wymianę usług“, ekonomiści burżuazyjni oceniali „naukowo“ długo jako zupełnie zbędną, uważając, że odnośne podwyżki robotnicy otrzymaliby również bez walk i bez akcji związków zawodowych. Życie przekonało, jednak, że nauka ta odbiegła daleko od praktyki, w której robotnicy musieli staczać zacięte walki o każdy krok w kierunku swego wyzwolenia. Prowadzone strajki i zmowy ci, co zdobyli władzę, uznawali wreszcie często za przestępstwo, uważając, że mają prawo zmuszać ludzi do pracy na podyktowanych przez siebie warunkach pod grozą kar i więzienia. Usunięcie się od pracy w ich oczach stało się przestępstwem, jakkolwiek wartość swej własnej pracy oceniają zupełnie dowolnie, sami wyznaczając jej cenę, zagarniając za nią tyle pło-
nów, że ich spożyć sami nie są w stanie i „kapitalizując“ je, dając je innym w zamian za zobowiązanie się do pracy w przyszłości.

Lecz poza tym trzeba przyznać bezstronnie, że wielu z tych władców w przemyśle czy administracji państwowej pracuje nieraz naprawdę ciężko i niszczy swe siły nawet wcześniej niż chłop czy robotnik. Pamiętam zawsze z dzieciństwa obrazek, który mi utkwiał w umyśle na całe życie: konie, nie mogąc wyciągnąć dużego tramu drzewa przez rzekę, stanęły, a powożący chłopak począł je ćwiczć batem, machać rękami i krzyczeć tak strasznie, że się sam spocił i ręce mu niemal opadły z wysiłku, a prze-

cięż w ten sposób nie dopomógł koniom do ich pracy. Śmigać batem to jest też praca ciężka nieraz i bardzo niemiła. Ale tego rodzaju wymiana usług i prac i tego rodzaju „wynagrodzenie“ za wysiłek nie będzie nigdy aktem wzajemności, lecz aktem jednostronnego nakazu.

Tłumaczono, że ciężkie położenie pracy i robotników pochodzi nie z ich „niewoli“, lecz nadmiernej podaży pracy i stąd, że jest ich na świecie zbyt wielu. Cały szereg ekonomistów, od Maltusa począwszy, radził też ograniczenie urodzin ludzi pracy, zapominając, że każda siła ludzka jest nową wartością, która pracą swą może pokryć swoje własne potrzeby życiowe. Pogodny Smith, wpatrzo-ny w zasadę harmonii społecznej wierzył, że „zapotrzebo-owanie ludzi tak samo jak zapotrzebowanie każdego to-wareu, reguluje w nieodzowny sposób produkcję ludzi, przyspieszając ją, jeżeli jest zbyt powolny, a powstrzy-mując, jeśli postępuje zbyt szybko“. Lecz kto miał oce-niać ten stopień zapotrzebowania pracy i ludzi? Drugi człowiek, który sobie przywłaszczył prawo decydowania, kto jest na świecie potrzebny, a kto jest na nim zbędny. Dzisiejsze życie, obecne kryzysy i miliony bezrobotnych przy szalonej ich zdolności konsumpcji i głodzie, rozwiąły-by z pewnością wiarę Smitha w harmonijną regulację „towaru ludzkiego“, gdyby na nie patrzył. Wbrew wszy-stkim zasadom Maltusa czy Smitha ludzie rodzą się i pra-cą swą stwarzają tyle środków do życia, że obecnie kry-zysy ekonomiczne powstają nie na skutek braku surow-ców czy wytworów pracy, lecz z powodu „niezdolności kon-sumpcji“. A jeśli mimo to ludzie są nieszczęśliwi i nie mogą pokryć swoich własnych potrzeb, to tylko dlatego, że im odebrano wolność i zaprzągnięto ich w jarzmo. Toteż Marx bardzo trafnie określił, że to „osobista zależność cechuje stosunki społeczne produkcji materialnej, jak również

wszystkie inne dziedziny życia, którym ta produkcja służy“.

Pracę zawsze uważano za czynnik wartościowy i od wieku wygłaszano na jej cześć hymny uznania, ale równocześnie od wieków przejawiano pogardę dla ludzi, którzy musieli pracować. Grecy i Rzymianie patrzyli na ludzi pracy z wyższością, uważając, że wolny człowiek może pracować tylko na roli lub na rzecz państwa. Ciężkie prace musieli wykonywać też wtedy niewolnicy i obcy — i tak pozostało dotąd. Minister gospodarki społecznej w Rzeszy Niemieckiej, roztaczając obraz nowej Europy, przeznaczył dla Niemców, jako dla „uprzywilejowanej rasy“, tylko prace w administracji, w wojsku i w kierownictwie przemysłu, pozostawiając ciężkie roboty na roli lub przy wydobywaniu surowców „obcym“ „niewolnikom“, którzy powinni pracować dla panów. W starej Polsce człowiek, który zajmował się pracą w przemyśle lub handlu, tracił swój klejnot szlachecki i do dziś dnia, mimo zaprzeczeń i teoretycznego uznania pracy i równouprawnienia ludzi pracy, pracę uważa się za coś, co człowieka hańbi. „To robotnik“! Może on być sto razy mądrzejszy niż niepoń, który nie pracuje, może być bardziej wartościowy etycznie i fizycznie, niż ten, który się gdzieś obija, wytłacza stołki w biurach lub pośredniczy w handlu, ale oni nie pracują zupełnie lub są „pracownikami umysłowymi“, którzy się w pewnej mierze wyzwolili z jarzma.

Praca przynosi dochód tym, którzy pracując, mogą sami zbierać jej plony, ale zysk przynosi tylko temu, kto nie pracując, mógł je zabrać tym, których zmusił do pracy dla siebie: jest ona błogosławieństwem i przekleństwem człowieka, zależnie od stopnia wolności, jaką zdołał sobie zapewnić.

Wytwory pracy ludzkiej, a więc towary, posiadają „zdolność wymiany“. Wspomniany wyżej Bastiat uważał, że prawo wymiany jest jak prawo własności i że „każdy obywatel, który produkt jakiś wytworzył albo pozyskał, powinienby mieć wybór użycia go bezpośrednio, albo odstąpienia go komuś, co w zamian za to da mu przedmiot jego życzeń“. Marx pisał zaś, że „każda jednostkowa praca pożyteczna może być wymieniona na każdą inną pożyteczną pracę jednostkową“. Wymiana ta może się dokonywać zarówno pomiędzy „towarami“, jak również pomiędzy „pracą“ czy „usługami“, lub pomiędzy nimi a towarami. Można więc wymieniać jeden towar na drugi i jedną pracę na drugą, lub pracę na towar czy towar na pracę, zależnie od „przedmiotu życzeń“.

Ale tego rodzaju wymiana „przedmiotów życzeń“, jeśli wytworzone zostały trudem i pracą samego wymieniającego, a nie zostały pozyskane innymi drogami, nie stworzy jeszcze sprzedającym i kupującym „zysku“. Kupno i sprzedaż, które są przecie tą samą czynnością, ocenioną tylko różnie przez dwa różne podmioty, jest dla nich obu korzystną tranzakcją. To, co jeden kupuje, równocześnie drugi sprzedaje i ta wymiana musi się im wydawać jednakową korzyścią, jeśli jej dokonali dobrowolnie, bez przymusu, zgodnie z tym, co dla nich obu przedstawiało w danej chwili „przedmiot życzeń“. Można dokonać wymiany perły na lustro lub poszukiwanego znaczka pocztowego Mauritius z jakiegoś tam roku na 1 kg lub 10 ton mąki, zależnie od indywidualnej oceny wartości przedmiotów wymiany i nie będzie „zysku“ i „wyzysku“ tak długo, jak długo tych operacji wymiennych dokonuje się dla posiadania przedmiotu. Zysk występuje dopiero wów-

czas, gdy ta wymiana dokonywa się pod innym kątem widzenia, niż zmiana posiadania własności.

Ricardo twierdził, że nikt nie wytwarza bez zamiaru spożycia i nie zbywa bez zamiaru zdobycia jakiegoś innego „dobra“, a Marx, że „każdy posiadacz towarów chce się pozbyć swego towaru tylko w zamian za taki sam tylko inny towar“. Obaj przeoczyli fakt, że w dzisiejszym ustroju produkuje się nie po to, by jedne towary wymieniać na inne, lecz po to, by dawać je komuś, który w zamian za to zobowiąże się służyć tak, jak mu każą: produkować towary, niszczyć je czy spełniać osobiste posługi. I mylił się również Say, twierdząc, że dobra ekonomiczne są zawsze wymieniane na dobra ekonomiczne, a pieniądz odgrywa tylko rolę „czasowego pośrednika“.

Dziś celem produkcji coraz częściej jest nie wymiana na inne towary, lecz właśnie zdobycie pieniędzy, jako wyrazu władzy nad drugim człowiekiem, które ich posiadacz chce utrzymać nie w formie „czasowego pośrednika“, lecz na zawsze, bo one stały się dla niego ostatecznym celem. Wystarczy popatrzeć na świat, by stwierdzić to codziennie i byłoby złudą wierzyć, że celem produkcji jest wymiana na inny jakiś produkt. Ludzie często wytwarzają bez zamiaru spożycia, nie chcą w zamian za swój towar żadnego innego, a jedyną wartością, której pragną, jest możliwość dysponowania drugim człowiekiem i zdobycie nad nim władzy. Za tę władzę oddają inne wyprodukowane towary, żądając tylko piśmiennego zobowiązania się do „odrobienia“, skryptu, obligacji — albo pieniędzy, które są też pewnego rodzaju wyrazem kredytu.

Wedle słów Smitha, ustrój natury ludzkiej miał być taki, że „dąży do wymiany jednego przedmiotu na drugi“, a wedle słów Marxa „ludzie wymieniają już nie tylko nadwyżkę niepotrzebnych im użytkowych wartości,

ale poczynają wytwarzać je w celach wymiany". A przecież sam akt wymienny nie może być celem człowieka i nie jest on też bynajmniej przejawem ustroju natury człowieka. Wymiana nie jest nigdy celem, lecz tylko środkiem do celu, którym jest posiadanie pożądanego celu. Toteż ludzie nie produkują dlatego, by znajdowali przyjemność w samej wymianie, ale produkują, by osiągnąć w wymianie to, co jest najgorętszym przedmiotem ich życzeń: bogactwo — kapitał, który jest zawsze tylko prawem rządzenia drugim człowiekiem.

Wymiana towaru jednego na drugi lub jednej usługi na drugą, nawet przy tzw. „niewspółmiernych“ wartościach jeśli dokonała się przy faktycznej pełnej wolności wyboru i pełnej świadomości, stworzy jednakową korzyść dla obu stron, nie stworzy na przyszłość żadnej zależności jednej od drugiej i nigdy nie stworzy zysku i wyzysku. Nie jest tak, jak twierdził Proudhon, że „nierówność ludzi wślizguje się właśnie przez wymianę“, lecz — przeciwnie — stworzona poprzednia nierówność ludzi powoduje niesprawiedliwą wymianę — zysk i wyzysk. Zysk z wymiany powstaje dopiero tam, gdzie wymiana towarów czy usług dokonana została przy pomocy przemocy, podejsia lub wymuszenia i gdzie przedmiotem wymiany jest wolność samego człowieka i jego energia potencjalna.

Takiej wymuszonej wymiany dokonują też bardzo często kapitaliści jednych krajów między ludnością innych. Ten wywóz towarów jednego kraju do drugiego, a zatem tzw. „e k s p o r t“ nie powoduje jednak wcale dobrobytu ludności. W jaki sposób bowiem chleb, który wyrósł z pól uprawianych rękami głodnego chłopca polskiego, może przyczynić się do jego nakarmienia, gdy go zje obywatel niemiecki i czy można okryć półnagie dzieci polskie ubraniem, gdy je znosi Chińczyk czy Rumun. Na takim też eksporcie i wy-

mianie towarów nie mogła się oprzeć konieczna współpraca narodów, a jego obrona i uzasadnienie przypomina tylko bardzo dosadnie rozumowanie polityków okresu merkantylistycznego, którzy gotowi byli wywozić wszystko i głodzić swą ludność, byle tylko zdobyć złoto. Jakaż była korzyść dla państwa, gdy za bydło, za zboże, za drzewo, za ubrania, które sanacja wywoziła za granicę, głodna ludność otrzymywała świecidelka niemieckie, a kapitaliści posiadali dewizy i władzę. To, czy eksport się więc zwiększy czy zmaleje, nie jest w gruncie rzeczy dla państwa i społeczeństwa wyrazem bogactwa. Ważne jest zawsze to tylko, by państwo było jak najbardziej „samowystarczalne“, tj. by wszystkie swoje potrzeby i wszystkie potrzeby swoich obywateli oni sami potrafili pokryć swoją własną pracą i ze swych własnych surowców. Gdyby było państwo doskonale samowystarczalne, byłoby szczęśliwe i nie potrzebowałoby żadnej wymiany i żadnego eksportu.

Wbrew temu wszystkie państwa forsują swój eksport nie po to, by pokryć potrzeby obcych obywateli i dopomóc im w potrzebie, lecz po to, by zdobyć jak największy procent i rozciągnąć na nich jak największy wpływ i uzależnić ich od siebie. Toteż im państwo jest silniejsze, tym bardziej propaguje zasadę „wolności eksportu“, rozumiejąc, że narzuci państwom słabszym warunki, przy pomocy których będzie mogło skrepować ich niepodległość i wolność ich obywateli.

Rozpoczyna się więc między nimi walka o eksport, o „rynki“, tak, jak gdyby naprawdę w interesie ogólnej gospodarki świata było konieczne, by państwa te przez mocą dostarczały obcym obywatelom towarów, które oni sami mogą dla siebie wytworzyć swoją własną pracą. Ta walka konkurencyjna o to, by móc jak najbardziej pokryć „potrzeby“ obcych, przejawia się nieraz w śmiesznej

formie „dumpingów“, gdzie jedno państwo, by tylko móc sprzedać swój towar, ustala jego cenę znacznie niżej dla obcych, aniżeli płać za jego wyprodukowanie swoim własnym obywatelom. Dochodziło do tego, że np. w Polsce, by sprzedać węgiel, eksportowano go nawet za cenę 2 zł za tonę, podczas gdy sam jego przywóz do Malmö kosztował już więcej, — a cukier za 17 groszy za 1 kg, podczas gdy własny koszt cukrowni wynosił przeszło 50 groszy. Jest to tylko jeden z dowodów, jak łatwo, operując ogólnikami, można dojść do absurdu. Ten eksport leżał nie w interesie „Polski“, lecz w interesie grupy polskich kapitalistów, którzy schronili się pod pojęcie „Polski“. Jest to jednak również dowód, że o potrzebie „eksportu“ winni decydować nie prywatni kapitaliści, lecz rząd imieniem państwa.

„Pojemność rynku“ jest dotąd jeszcze niemal ciągle nieograniczona i co do węgla i cukru, i zboża i ubrań, i mieszkań, bo nieograniczone są potrzeby ludzkie, które wraz z wzrostem kultury ustawicznie rosną. A jeśli kiedyś „rynek“ zostanie „nasycony“, to będzie to okres powszechnego dobrobytu, a nie kryzysu i nędzy. Trzeba tylko dostosować do rynku „siłę nabywczą“ ludności, która dziś jest — niestety — zależna nie od niezaspokojonych potrzeb, lecz od stopnia ujarzmienia i od stopnia wolności.

W dzisiejszym ustroju wymiana towarów i pracy zarówno w kraju jak i za granicą dokonuje się przeważnie dla jednej strony w takich właśnie warunkach niewoli i przymusu, a dla drugiej zazwyczaj nie pod kątem widzenia zmiany posiadania własności, lecz pod kątem widzenia osiągnięcia władzy i stąd zysku. Ten stan rzeczy starano się świadomie czy nieświadomie zasłonić naukowymi wywodami, mającymi udowodnić, że cena towarów, wysokość płac za pracę, kosztu produkcji i warunki wymia-

ny to nie są dowolne akty człowieka lecz przejawy, które się dokonują wedle „ekonomicznych praw“ i które nieuchronnie dokonują się poza jego wolą. A przecie to tylko sam człowiek, zależnie od stopnia swej władzy decyduje o tych „kosztach produkcji“, o „kosztach utrzymania“ oraz o wartości i o cenach towarów — zawsze tak, by po zwrocie tego, co musiał wyłożyć i zapłacić drugiemu za wyprodukowanie towaru, przeznaczonego dla wymiany, pozostał mu jeszcze „dochód“ bez jego własnej pracy. Pracujący też dla niego robotnicy otrzymują od niego różne wynagrodzenia, różną zapłatę, stosownie nie do „włożonej pracy“ i nie stosownie do istotnej jej wartości, lecz zawsze stosownie do sił ich oporu względnie przymusu, któremu ulegli. Inaczej oceni „pan“ wysokość „kosztów utrzymania“ i „kosztów produkcji“ i inaczej zapłaci za pracę robotnika rolnego, a inaczej zorganizowanego drukarza, choć ten pierwszy pracował znacznie dłużej i ciężiej i wyprodukował znacznie potrzebniejsze towary, ale uległ większemu przymusowi i bardziej został uzależniony. Koszty produkcji i koszty utrzymania to zawsze tylko wykładnik siły przedsiębiorcy i siły produkujących dla niego robotników.

Warunki ich pracy, ich wynajmu, ich czas pracy, wysokość zarobków i wynagrodzenia zależą tedy zawsze od indywidualnej oceny i siły „pana“, który ją „wynajął“. „Zarobek“ to bowiem tylko wynik pracy oceniony przez drugą stronę. Ta praca i jej wyniki mogą być też nieraz bardzo niewspółmierne i ocena ich wartości może być bardzo różna, zależnie od tego, kto ją ocenia. W tej ocenie zarobku i wzajemnej rekompensaty może więc też tkwić pokrzywdzenie i wyzysk, który będzie tym większy, w im wyższym stopniu jedna strona działa pod przymusem drugiej. Jedną

z nich może doskonale wyzyskiwać drugą, choć obie mogą „pracować“, obie „zarabiają“ pracą i obie są równe co do swych stosunków własnościowych. O warunkach pracy i zarobkach nie decyduje też ani to, w jaki sposób zaspakajają one potrzeby społeczne ani stopień wysiłku, jakiego potrzeba, by złamać „opór natury“ — lecz zawsze stosunek siły robotników do siły przedsiębiorcy.

Czas pracy robotnika najemnego jest dłuższy lub krótszy i jego pieniężne wynagrodzenie, a więc jego „zarobki“ i zapłata jest też wyższa lub niższa, zawsze tylko od stopnia jego wyzwolenia. Nie jest tak, jak pisał Smith, że „praca była pierwszą ceną, pierwotnym pieniądzem nabywcy za wszelkie przedmioty“ — i pomylił się bardzo, gdy twierdził, że „jedynie praca, jako nigdy nie wahająca się w swej wartości, stanowi ostateczny i rzeczywisty miernik, według którego można ocenić i porównać wartość wszelkich dóbr w każdym miejscu. Praca jest rzeczywistą ceną wszelkich dóbr, a pieniądz stanowi jedynie ich cenę nominalną“.

W rzeczywistości nie ma jakichś „obiektywnych“ „ekonomicznych“ czynników, które by decydowały o „wartości“ pracy, o jej czasie i wysokości zapłaty, jak tylko wzgląd, by ten, który ją wynajął, mógł przy jej pomocy zdobyć jak największy zysk, a zatem zmusić drugiego człowieka do pracy dla siebie, dając mu za nią jak najmniej. Gdyby wynagrodzenie za pracę było w stosunku do pokrywania nią potrzeb ludzkich, to nie było by takich wypadków, by ktoś mógł płacić za pracę około zniszczenia gotowych towarów, które innym mogły zaspokoić ich potrzeby społeczne. Tymczasem jednak przedsiębiorcy płacą nieraz za palenie i niszczenie towarów, choć dla innych są one potrzebne i walczą o każdy kwadrans czasu pracy poszczególnego robotnika, choć równocześnie ograniczają

produkcję, redukują liczbę robotników i stwarzają coraz większe kadry bezrobotnych. Im chodzi bowiem w tym ekonomicznym procesie nie o zaspokojenie potrzeb społeczeństwa, lecz zawsze o własny zysk, który jest tym większy, im dłużej opanowany człowiek pracuje dla swojego pana i im mniej materialnych wartości ma on mu za to zapłacić.

Nie widział tego jeszcze Locke, mimo swej bystrości umysłu i wierzył, że wysokość płac robotników „normują konieczne potrzeby człowieka“, a nie chciwość i władza drugiego, który mu sam te płace oceni tak, by osiągnąć zysk.

Podobnie też Smith, by to ukryć, wymyślił sobie pojęcie „naturalnej ceny przedmiotu“ i „średniej stopy płac“, uważając, że „cena naturalna“ jest ta, która wystarcza na zapłacenie renty, płac robotniczych i zysku kapitału, a „płaca naturalna“ ta, która wystarcza na utrzymanie robotnika z rodziną. A przecież wysokość renty, płac i zysków to nie są kategorie stałe, niezależne od woli człowieka i one same nie określają swych żądań i wysokości, lecz robi to zawsze człowiek, od którego decyzji zależy zarówno wysokość renty, zysków i płac. Mętnie postawił tę kwestię również Ricardo twierdząc, że „cena towarów“ zależy od większej lub mniejszej ilości kapitału i pracy, które do wytworzenia tego towaru były potrzebne“. A, ponieważ cena pracy zależy od produktów, potrzebnych „do wyżywienia robotnika“, które są też i jego towarami, stworzył w ten sposób zamknięty krąg: cena towarów zależy od wysokości ceny pracy, a cena pracy od ceny towarów. W rzeczywistości wszystkie te ceny i warunki wymiany zależą więc zawsze przede wszystkim od woli człowieka i od stopnia osiągnięcia przez niego władzy nad drugim człowiekiem.

Nie mogąc sobie dać rady z tymi „naturalnymi“ cenami i płacą, których wahania nie można było zaprzeczyć, Smith dopomógł sobie uzupełnieniem ich „ceną rynkową“ i „stopą płac rzeczywistych“. Cenę towarów na rynku uzależnił od ilości towarów sprowadzonych na rynek, a stopę płac od wypadkowej „sprzecznych interesów pracodawcy i robotnika“. W obu wypadkach innymi słowami uzależnił je jednak znowu od woli ludzkiej, od stopnia wymuszenia i od możliwości opanowania sił drugiego człowieka. Nieco szczerzej tłumaczył to Ricardo, twierdząc, że cena rynkowa towarów, poza „kosztami produkcji“, zależy od względów konkurencyjnych i że wzrost lub spadek płac zależy od stosunku, w jakim przyrasta ilość jednostek klasy robotniczej, udowadniając, że jeśli płace rynkowe wzrosną, wzrośnie również liczba robotników, a w następstwie tego jutro spadną znowu płace.

W rzeczywistości okazało się też, że i ceny towarów i płace robotnicze zmieniały się ustawicznie, a stałym pozostaje tylko zysk i wyzysk człowieka przez człowieka, który zdobywszy raz władzę, stara się tą czy inną metodą utrzymać ją na zawsze. Gdyby ktoś zliczył wszystkie podwyżki robocizny, które zdobyli robotnicy w walce, w ciągu stu lat, to okazałoby się, że płace urosły niejednokrotnie dziesięciokrotnie, a mimo to położenie robotników zmienia się dopiero wówczas, gdy zdobywają oni dla siebie większy stopień wolności. Tendencja do faktycznej poprawy ekonomicznych stosunków robotników jest też zawsze dopiero przejawem towarzyszącym zmianom politycznym, idącym w kierunku osiągnięcia większej wolności politycznej mas. Wtedy bowiem robotnicy czy chłopcy, wyzwalając się spod przemocy swych panów, mogą coraz swobodniej decydować o wartości swej własnej pracy. Równość praw politycznych jest zawsze pierwszym warun-

kiem wyrównywania się różnie ekonomicznych, społecznych i kulturalnych w obrębie klas i z konieczności musi ona powodować z jednej strony wzrost płac ludzi pracy, z drugiej obniżenie procentów i „rentowności“ przedsiębiorstw.

Mimo to Smith stanął na stanowisku, że każdy towar sprzedawany jest zawsze „za tyle“, ile kosztował w rzeczywistości, — Ricardo, że „cenę towaru określają koszty produkcji, tj. to, co kosztowało utrzymanie robotników, którzy go wyprodukowali“, a Marx, że wymiana towarów dokonywa się wedle faktycznej wartości, i dopatrywał się zysku w procesie produkcji tylko w niedopłaconej wartości pracy robotnika. Przeoczyli oni fakty, że ceny i płace skaczą dowolnie w górę i w dół, zawsze zależnie od przewagi wymienianych towarów i usług, przejawiając się nieraz we wręcz sprzecznych zjawiskach.

Wobec tych wszystkich sprzeczności w warunkach wymiany, a więc wysokości cen towarów i płac, zaczęto je sprowadzać do wyniku działania „podaży i popytu“. Jak pisze Ingram w swej „Historii ekonomii politycznej“ w drugiej połowie XIX wieku „upadła teoria o kosztach produkcji jako przyczynach kierujących cenami i zastąpiła ją zasada, że nie koszty produkcji, ale podaż i popyt stanowią o wartościach krajowych i międzynarodowych... Koszta produkcji są zbyt dalekim i niepewnym czynnikiem, abyśmy mogli je uważać za regulatorów ceny. W ten sposób znika gmach zbudowany przez Ricarda“. Lecz podaż i popyt oraz konkurencja, to też tylko przejawy pragnień ludzkich i jeśli oddziałują na wysokość ceny i płacy, to tylko jako przejaw akcji „wymuszenia“. Zresztą ujawniało się to w całej pełni i nagości w stosunkach wojennych w formie „paskowania“, to jest zatrzymania „podaży“, by jutro przy wzmożonym „popycie“ podnieść ceny.

Wymiana wartości, własności, dóbr, prac, usług i energii ludzkiej sama w sobie nie może stwarzać zysku i wyzysku, o ile tylko dokonuje się bez jakiegokolwiek przymusu pomiędzy dwoma stronami, posiadającymi równe prawo i istotną wolność swych decyzji.

P i e n i ą d z

Proces wymiany wyłania z siebie pojęcie zysku dopiero w momencie, gdy występują w nim pieniądze.

Marx pisał, że „najprostszym stosunkiem wartościowym jest oczywiście stosunek danego towaru do wartości drugiego towaru“. I w tym prostym stosunku nie było też możliwości wyzysku i pokrzywdzenia. Zjawia się ona dopiero, gdy zjawia się „cena jako pierwsze nazwanie wielkości wartości towarów, które równocześnie wyraża, w jakim stosunku wymienia się towar na towar pieniężny, na złoto“. Marx, odczuwając w ten sposób istotę wyzysku, nie był jednak w stanie rozpoznać jeszcze wówczas, że znaczenie pieniędzy i ich wszechwładność polegała nie na tym, iż były zrobione ze złota, lecz na tym, że stały się środkiem, przy pomocy którego można było opanować siły i energię człowieka i podporządkować go drugiemu człowiekowi.

Początkowo pieniądze nie były niczym innym, jak tylko jednym z towarów. Człowiek porównywał uznane przez siebie wartości z najbardziej pożądanym i najbardziej powszechnie uznanym towarem, z bydlętem — i inne wartości dla siebie wyrażał w tej, jaką przedstawiał dla niego wół. Stąd poszła nazwa „pecus“ — bydlę, „pecunia“ — pieniądze, a potem porównywał ciężar ustalonego towaru: Pfund, pfennig, pens, penec, pieniądz. W ten sposób wyłoniło się pojęcie pieniądza jako pośrednika przy

wymianie towarów i przedmiotu porównania wartości, ale miernikiem wartości pozostał nadal sam człowiek i stopień jego pożądania przedmiotów. Z tej roli pieniądza powstało też późniejsze nieporozumienie co do jego istoty, zwłaszcza, gdy realny przedmiot porównania stawał się coraz bardziej oderwany i symboliczny.

Pieniądz był więc tylko środkiem ułatwiającym wymiany i symbolem, w którym człowiek wyrażał swą opinię o wartości danego przedmiotu. Zdawano sobie z tego dokładnie sprawę już w starożytności: mądry Arystoteles uważał pieniądze tylko za wyraz „umowy społecznej“, jakkolwiek przyznawał, że umowa ta powinna się opierać o wartości materialnej, a więc, że pieniądze powinny być pewnego rodzaju materialną gwarancją dotrzymania zawartej umowy.

W rzeczywistości jednak ta „gwarancja“ z czasem nabrała tego rodzaju charakteru, że ludzie coraz dotkliwiej zaczęli odczuwać jej ciężar. Już Plato chciał wykluczyć kosztowne metale jako pieniądz, a Pliniusz wyrażał przekonanie, że wprowadzenie złota jako środka wymiany było zgubną nowością i że epoka bezpośredniej wymiany wartości była wyższa i sprawiedliwsza. I chociaż później rzymscy prawnicy postawili zasadę, że pieniądz jest nie tylko symbolem, lecz również sam w sobie posiada wartość, która wynika nie z jakiejś umowy czy nakazu władzy, to jednak okazało się to tylko fikcją.

Ta fikcja wartości złota i srebra w postaci pieniędzy utrzymywała się też przez wieki i została wpojona w człowieka tak, że złoto i srebro nabrały znaczenia jakiegoś fetyszu, który dla merkantystów był jedynym wyrazem bogactwa. Dlaczego to złoto miało być taką ogromną wartością dla ludzkości, tego nikt nie wiedział i nikt do dzisiaj tego nie ustalił, — ale wszyscy go pragnęli. Dopiero

z końcem XVII w. zaczęło następować pewne otrzeźwienie. W Anglii Tomasz Mun zauważył, że czasem zbyt wielka ilość monety jest szkodliwa, gdyż powoduje wyżkę cen towarów i utrudnia ich zakup ze strony cudzoziemców, oraz twierdził, że wywóz pieniędzy za granicę dla celów handlowych nie stwarza niebezpieczeństwa zubożenia kraju, lecz — wręcz przeciwnie — zwiększa jego bogactwo jako posiew mający stwarzać nowe piony. North postawił zasadę, że bogactwo może istnieć niezależnie od złota i srebra i że zastój w handlu powoduje zażwyczajnie brak monety, lecz ubóstwo ludności, a potem w połowie XVIII w. Hume dowodził, że dla obrotów wewnętrznych kwestia absolutnej ilości pieniędzy jest zupełnie obojętna, gdyż wartość pieniędzy jest „przeważnie konwencjonalna”. „Istotną siłą każdego państwa — pisał on — są ludzie i produkty”. „Pieniądze są tylko oliwą, która ułatwia ruchy mechanizmu”, więc „rząd słusznie rozłącza staranną opieką nad swoją ludnością“ a „obieg metalu powinien zostać losowi, bo sam bieg spraw ludzkich ustanowi w nim równowagę“. Kto jednak rozporządzał tą „oliwą“, rozporządzał obiegiem i ludźmi, tak, że w tym samym mniej więcej czasie francuski ekonomista. Boisguillert, nazwał pieniądze „argent criminal“, widząc w nich przekleństwo ludzkości.

Ale wbrew temu nawet wielkie i śmiałe umysły koryzyły się przed wielkością złota. Kautsky tłumaczył, że „człowiek odczuwa potrzebę ogólnego równoważnika, który by był bezpośrednim miernikiem wartości i posiadał wartość użytkową dla każdego“. Jaką wartość użytkową posiadało i posiada dziś złoto — poza tym, że może być używane dla celów dentystycznych i dla wyrobów jubilerskich, których użyteczność jest też problematyczna. Jeżeli w starożytności symbolem wartości dla czło-

wieka był „wół“, to było to zrozumiałe, bo wówczas był on wyrazem najwyższej użyteczności, gdyż stanowił siłę pociagową, przedstawiał przedmiot konsumpcji i ofiary, którą można było złożyć Bogom. Lecz przecież takiej „wartości użytkowej dla każdego“ złoto i srebro nie posiada, dlaczego więc — jak pisze Kautsky — wraz z krążeniem towarów miałyby się rozwijać konieczność i żądza zatrzymania złota? Żądza złota jako świecidełka czy „wartości użytkowej“ nie jest czymś człowiekowi wrodzonym, i ogromna większość ludzkości może się doskonale bez niego obywać. Jeżeli zaś człowiek „zachowuje“ złoto, to nie dlatego, by posiadanie go dawało mu jakąś specjalną przyjemność, lecz dlatego, że daje mu władzę. Najlepszym dowodem tego — to fakt — że ludzie, którzy robili wszystko, by zdobyć złoto, gdy je tylko dostaną, natychmiast oddają je do kas i zatrzymują sobie tylko „kwit“ lub książeczkę wkładową.

Złoto w postaci pieniądza, a zatem środka, umożliwiającego dokonywanie wszelkich transakcji wymiennych zarówno między jednymi towarami a drugimi i jednymi usługami czy pracami a drugimi, chcą utrzymać zawsze ci, którzy spodziewają się, że zrobią z niego pewnego rodzaju „wylączność“, przy pomocy której zapanują nad wszystkim, nad „procesami ekonomicznymi“ i nad ludźmi. Przed wojną najwięcej złota miały Stany Zjednoczone, Wielka Brytania i Francja, toteż nie dziwnego, że chcą one nadal utrzymać jego znaczenie i przy jego pomocy nadal zapewnić sobie przewagę wobec innych państw, w których jak np. w Polsce złota było mało, choć dużo jest w niej urodzajnej ziemi, surowców i niespożytej energii sił ludzkich.

Wartość złota Ricardo tłumaczył tym, że „złoto i srebro, podobnie jak wszystkie inne dobra, posiadają wartość zupełnie odpowiadającą ilości pracy niezbędnej do ich wy-

tworzenia i sprowadzenia na rynek“, lecz wówczas wartość złota, które zdobył swą pracą kopacz w Klondyke czy na Alasce, byłaby tylko równoważnikiem wartości jego własnej pracy i nie stwarzałyby możliwości jakiegoś specjalnego z bogacenia się. Wynik pracy poszukiwaczy złota i znalezienie złotodajnych żył byłoby tylko normalną zapłatą za pracę, w której nie byłoby ryzyka i awanturnictwa.

Złota nie uważał też za fetysz Smith i w pieniądzach widział tylko środek, mający ułatwić krążenie bogactw i miernik wartości. Wedle niego drogocenne metale nadawały się do tej funkcji najlepiej, ale nie były one dla niego koniecznym czynnikiem w działaniu ekonomicznym człowieka. Natomiast Marx w pieniądzu widział „kryształ, który wyłania się z procesu wymiany“ i jakkolwiek przyznawał, że „złoto i srebro nie są z natury pieniądzem“, to jednak uważał, że „pieniądz z natury jest srebrem i złotem“. Życie zaprzeczyło jednak jego twierdzeniu, wytwarzając pieniądz bez złota i srebra. Mylne więc okazało się też zdanie Kautsky'ego, że „złoto i srebro mogły się stać pieniądzem tylko dzięki temu, że były towarem“. Przeciwnie, pieniądze miały do zawdzięczenia swą wartość nie swemu charakterowi towarów, lecz właśnie temu przede wszystkim, że były wyrazem „umowy społecznej“.

Fakt ten ujawniła ponad wszelką wątpliwość sama rzeczywistość. Po długich teoretycznych debatach o złocie, o bi- czy monometaliźmie i o wysokości podkładu złota w walucie, podczas wielkiej wojny, państwa centralne, odcięte od świata, załatwiały swe ekonomiczne potrzeby bez złota i srebra. I jeżeli bezpośrednio po wojnie waluty ich, nie oparte o złoto, zaczęły się chwiać i zmniejszać swą wartość nawet milionkrotnie, to stało się to nie dlatego,

że nie było poza nimi złota, lecz dlatego, że naruszona została „umowa społeczna“ co do wartości pieniądza.

W tym okresie bowiem, kiedy padała dotychczasowa władza, a wraz z nią kapitały i kiedy na chwilę ludzie równali swe prawa, stojąc na platformie względnej ich równości, natychmiast ujawniło się u nich dążenie do ponownego ujarzmienia jednych przez drugich, które bardzo szybko nabrało charakteru dzikiego wyścigu, kto prędzej dojdzie do celu. Ci więc, co wierzyli, że podstawą władzy jest kapitał, robili wszystko, by odzyskać złoto. Każda droga, która mogła prowadzić do celu, wydawała im się jednakowo dobra, bo nie rozumieli, że nie pieniądze tworzą władzę, lecz władza pieniądze. Podwyższali więc cenę towarów i obniżali płacę, spekulowali na kursie walut i „paskowali“ wszystkim, zagarniając „zyski“ Zysków tych, które nie utrzymywały ich we władzy, używali też albo na zakupienie w miejsce zniszczonych w wojnie, nowych narzędzi pracy i surowców za granicą, spodziewając się, że przy istniejących brakach, każdy wyprodukowany towar sprzedadzą drożej, albo na zakupienie „twardej“, złotej waluty zagranicznej, by w ten sposób odzyskać utraconą pozycję.

Ten proces skupiania pieniędzy i wywożenia ich za granicę musiał też z konieczności spowodować spadek ich wartości i zagroził całemu życiu ekonomicznemu ludności, czemu przeciwdziałało państwo, przez wydawanie coraz to nowych emisji pieniędzy. W tym wyścigu o władzę, dokonywanym się pomiędzy „sferami gospodarczymi“, naznaczającymi wysokość ceny, płac i kursów walut zagranicznych a resztą społeczeństwa, „sfery gospodarcze“ musiały ustąpić i wprowadzić stałą walutę, która by była wyrazem „umowy społecznej“, respektowanej przez wszystkich.

W naszych oczach powstał więc Polski Bank Emisyjny, oparłszy się nie na zasobach złota, lecz na „deklaracjach” złożenia odpowiednich udziałów, opiewających na „złoto”. Jakby za pociągnięciem różdżki czarodziejskiej ustał wyścig i wartość złota i złotego ustabilizowała się — tak zresztą, jak bez tych eksperymentów inflacyjnych ustabilizowała się bez oparcia o złoto korona czeska. Późniejsze wahania się i obniżenie kursu złotego, podobnie zresztą, jak obniżenie kursu funta czy dolara, też nie było nigdy niczym innym, jak tylko zmianą zawartej „umowy społecznej” dokonaną przez kapitalistów, bankierów, giełdjarzy i rządy. Podobny proces dokonał się również w Niemczech, gdzie wprowadzenie marki rentowej, bez zmiany zasobów złota, położyło kres dokonywującemu się wyścigowi w obrębie kraju. Bez złota utrzymał wartość marki niemieckiej reżim hitlerowski, stwarzając warunki ekonomiczne, które pozwoliły uruchomić olbrzymie zasoby pracy ludzkiej w kierunku uzbrojenia Niemiec. Wreszcie bez złota powstał nowy Bank Emisyjny w Generalnym Gubernatorstwie, którego waluta wśród ludności, nie pytającej się wcale o złoto i podkład, spełniła funkcję środka wymiany, bez jakichkolwiek wstrząsów i zaburzeń. Stał na jego czele człowiek, który reklamował się wprawdzie jako „najlepszy znawca złota”, lecz nie wiadomo, czy jako „podkładu”, którego w Banku nie było, czy jako materii, pierwiastka chemicznego i surowca dla przemysłu, co do czego daleko kompetentniejszym byłby pierwszy lepszy chemik, dentysta czy jubiler niż bankier. Polski znawca złota, który przez tyle lat udawał, że pieniądz musi być oparty o złoto, gdy przyszło mu praktycznie założyć nowy Bank Emisyjny i wydać nową polską walutę, przekonał się sam i przekonał świat, że złoto nie jest istotą pieniądza.

Tezę tę reprezentowały zresztą od dawna robotnicze związki zawodowe, których Kongres w roku 1933 uchwalił rezolucję, wyrażającą potrzebę wydania potrzebnej ilości pieniędzy bez względu na istniejące zasoby złota i żądającą jedynie wydania przepisów, które by regulowały obieg dewiz za granicą. Na tym samym stanowisku stał również dzielny i odważny ekonomista i socjalistyczny senator polski, Daniel Gross, który niezmordowanie zwalczał fikcję złota, jako koniecznego podkładu pieniądza, domagając się ograniczeń dewizowych i wybitnego powiększenia obiegu.

Państwa, które z początku uznawały, że pieniądz musi być ze złota, i że banknot jest tylko symbolem złota, nie mając go w dostatecznej ilości zaczęły ustalać procent, ile tego złota powinno być w pieniądzu, by był „pełnowartościowy“, określając to na 50, 40 czy 30% z tym, że reszta nie potrzebuje „podkładu“. Pieniądz więc papierowy, który — jak pisał Marx — „miał być przejawem wartości towaru czyli materiałem, w którym wartości towaru kształtują swe odpowiedniki społeczne“, miał zostać w ten sposób w ogromnej swej części bez tych „odpowiedników społecznych“ jedynie na „wiarę“.

Kiedy raz zwróciłem na to uwagę, pewien „wybitny ekonomista“ popatrzył na mnie pobłaźliwie i raczył mi wyjaśnić, że przecież właściciele pieniędzy nie żądają od razu wymiany wszystkich banknotów na złoto i że tego rodzaju procentowa gwarancja wystarczy, by móc „honorować“ istotne żądanie wymiany papieru na złoto. A przecież taki proceder jest tylko zwyczajnym oszustwem. To tak zupełnie, jak gdyby kasjer, który miał w kasie 10 tysięcy, wiedząc, że jej obrót rzeczywisty w ciągu każdego dnia wynosił tylko 3 1/2 tysiąca, mógł sobie wobec tego bez niebezpieczeństwa wykrycia defraudacji ukraść, 6 1/2

tyśiąca, bo przecież ta reszta wystarczy mu na „honorowanie“ żądań wypłaty.

Z chwila, gdy raz tylko okazało się, że pieniądze nie potrzebują być pokryte złotem w całości, a mimo to utrzymują swą wartość i mają złożone w nich zaufanie, okazało się równocześnie, że wszelki podkład złota jest niepotrzebną fikcją. Praktycznie udowodniły to zresztą emisje „fiducjarne“, które obok pokrytych w 35 % w ilości około 1 miliarda złotych, wydawały drugi blisko miliard bez jakiegokolwiek podkładu, na wiarę, a przecież złoty jednej i drugiej emisji miał jednakową wartość. Czynnikiem więc, który nadawał pieniądzwowi wartość było nie złoto, lecz okoliczność, że dany pieniądz, wydawany przez państwo tak, by był on oliwą ułatwiającą ruchy mechanizmu, uznano powszechnie za obowiązujący środek, przy pomocy którego dokonywano wymiany.

Dowodem słuszności tego twierdzenia jest również fakt, że w państwach, w których starano się utrzymać fikcję wartości złota w pieniądzu papierowym, uważając go tylko za symbol złota, wprowadzono w praktyce zakaz wymiany banknotu na złoto. Co więc pozostało z zasady, że pieniądz sam w sobie musi być towarem i równoważnikiem wymienianych wartości, jeśli już z góry oświadcza się, że ten banknot, opiewający teoretycznie na pewną określoną ilość złota, nie będzie wymieniony na złoto? Czy nie wychodzi to w ten sposób, jak gdyby ktoś, wystawiwszy przekaz na woła, oświadczył z góry, że przekaz ten musi pozostać jednak zawsze na papierze i nie może być zrealizowany nigdy, przez otrzymanie obiecanego wołu?

W takich warunkach pieniądz staje się coraz bardziej tylko konwencjonalnym środkiem wymiany, a kwestia, co jest tym środkiem: wół, złoto, srebro, muszelka czy papier jest rzeczą zupełnie drugorzędną. Zupełnie

słusznie też zapytywał swojego czasu Proudhon: „Zastanówcie się, czym są pieniądze? Czy nie jest to swego rodzaju znaczek wymienny, przeznaczony wyłącznie na to, żeby ułatwiać wymianę”? I mylił się pod tym względem Marx twierdząc, że „pieniądz papierowy jest znakiem złota, które papier wyobraża symbolicznie“.

Ilość pieniędzy, emitowanych w państwie, jako środek wymiany, nie może też wpływać na stan ekonomiczny ludności, jak zupełnie słusznie stwierdzali jeszcze z końcem epoki merkantylizmu Mun i North. Okoliczność, czy pieniędzy jest więcej czy mniej, nie decyduje o bogactwie społeczeństw, które zawsze zależy od ilości wytworzonych wartości użytkowych i od ilości energii ludzkiej. Pieniądzy w społeczeństwie potrzeba tyle tylko, by wystarczyły do wymiany i by aparat ekonomiczny był, jak tłumaczył Hume i Smith, tak urządzony, aby przygotował wystarczający zapas pieniędzy i utrzymywał go na pewnym poziomie.

Lecz Smithowi i całej jego szkole zdawało się, że zapasu tego mogą dostarczyć jedynie ci, którzy je „oszczędzili“, nie wydając wszystkich swoich „zysków“. Nie wiedział on, że dostarczanie potrzebnych pieniędzy może i powinno być przede wszystkim funkcją samego państwa, bez względu na „zyski“ poszczególnych jednostek. Ono samo może decydować, jak i ile pieniędzy wprowadzić do obiegu. Jeżeli okaże się, że puszczone ich za dużo, to te zbędne ilości, o ile tylko nie muszą być „oprocentowane“, spokojnie mogą leżeć bezczynnie poza obiegiem, a jeśli okaże się ich brak, który może utrudnić wymianę i tamować produkcję, to każdej chwili państwo może ich ilość powiększać do potrzebnej granicy.

Inaczej jest jednak, gdy same pieniądze i operacje nimi mają przynosić zyski i gdy mają być one nie tylko

Konwencjonalnym znakiem wymiany towarów i usług, lecz również symbolami, których posiadanie stwarza dodatkowe korzyści w postaci procentów. Wtedy pieniądze stają się przekazami, uprawniającymi do „dochodów” w formie dysponowania energią i pracą człowieka bez żadnych już innych rekompensat. Mogą się stać środkiem wyzysku i zabezpieczenia, tak, że przy ich pomocy, bez pracy, można dostać pożądane dobra, które wytworzył drugi — i stać się środkiem jego ujarzmnienia. Ten stan można osiągnąć zarówno przez stwarzanie braków pieniędzy, jako konwencjonalnego środka wymiany t. j. przez *d e f l a c j ę*, jak również przez ich *i n f l a c j ę*, t. j. wydawanie w nadmiernej ilości, przez kapitalizację wewnętrzną i gromadzenie ich w jak najmniejszej ilości rąk, oraz przez najwyższe ich oprocentowanie, a nawet przez *d e w a l u a c j ę* tego, co masy już otrzymały w zamian za dokonaną pracę. Kto chwycił ten środek wymiany w jak największej ilości i stał się najbardziej wyłącznym jego właścicielem, ten bez względu na to czy pieniądza będzie dużo czy mało i czy będzie on ze złota czy z papieru, chwyci równocześnie władzę nad towarami i nad ludźmi, i to nie tylko dzisiejszego pokolenia, lecz również nad siłami pokoleń przyszłych. Dla tych więc, którzy swe bogactwo i władzę oparli o możliwość dysponowania siłą drugiego człowieka, kwestia jakości pieniędzy i ich ilości w społeczeństwie jest rzeczą pierwszorzędną. Im bardziej staną się wyłącznymi posiadaczami tych „symboli”, tym większą mają możliwość rozporządzenia tymi wartościami, które symbole reprezentowały i tym bardziej staną się bogatymi.

Dlatego właśnie pierwsze pieniądze robiono z materiału, który nie był dostępny dla wszystkich i którego było mało, chociaż on sam mógł mieć małą wartość użytkową. Chodziło bowiem o to, by ograniczyć ich powsta-

wanie i zrobić z nich środek jak największej wyłączności. Przez wieki wpajano więc w ludzką wiarę, że złoto ma jakąś nadzwyczajną wartość, której posiadanie otwiera człowiekowi wrota do szczęścia. Zahypnotyzowano go wreszcie w tym kierunku, jakkolwiek ci, co posiadali złoto, robili z niego tylko ten użytek, by je chować, zamienić na papier i pożyczać, zapewniając sobie w ten sposób „procent“ i prawo do pracy innego i rozporządzenia jego siłą. Gdy padły jednak więzy niewolnictwa, a potem poddaństwa i kiedy trzeba było w tej czy innej formie „kupować“ pracę człowieka, który się wyzwalał, potrzeba było coraz więcej pieniędzy i złota, a gdy go nie wystarczało na „potrzeby obrotu“, wprowadzono banknot papierowy, znowu ograniczając go w ten czy inny sposób, byle tylko nie stał się za nadto powszechnym.

Ricardo twierdził, że istnieje stały stosunek pomiędzy ilością pieniędzy a ich wartością i że „nigdy nie może istnieć nadmierna obfitość środków obiegu, w miarę bowiem, jak zmniejszamy ich wartość, zwiększamy ich ilość, zaś podnosząc ich wartość, zmniejszamy ich ilość“. Mercier de la Riviere uważał, że pieniędzy może być tyle, ile jest wyrobów, bo „bogactwo pieniężne to po prostu wytwory, które zostaną zmienione na towary“, a Marx, że „ilość pieniędzy, pełniących funkcję środka obiegowego w oznaczonym okresie, równa się sumie towarów, podzielonej przez liczbę obrotów monetarnych“. Tymczasem rzeczywistość przekonała, że ilość pieniędzy można regulować zupełnie dowolnie przez zwiększenie i zmniejszenie obiegu lub przez podwyżkę lub obniżkę kursu waluty, zależnie od potrzeby polityki tych, którzy zdobyli władzę.

Objawem dochodzenia do władzy demokracji i ludu było też stałe zwiększenie pieniędzy w obrocie i tanieść, podczas gdy władza kapitalistów przejawiała się zawsze

w ograniczeniu pieniędzy, w „deflacji“, w zwiększeniu wyzysku, „drożyznie“, w „kapitalizacji wewnętrznej“ i w nędzy mas. Tak było, jak wspomniałem już, we Francji, gdzie po rewolucji lipcowej zapanowały reakcyjne rządy orleańskie, przynosząc ze sobą przysłowiowy wyzysk i pogoń za złotem, co uwiecznili ówcześni komediopisarze i malarze. I tak było w Polsce po zwycięstwie „sanacji“, która, przeprowadzając „kapitalizację wewnętrzną“, kureczowo trzymała się złota i ograniczała obieg złotego, emitowanego przez Bank Polski. Dla mas powodowało to drożyznę, nędzę i bezrobocie. Sumę energii 30 milionów ludzi chciano kupić jak najtaniej i jak najtańszym kosztem chciano zapanować nad ich wolnością.

Ten stan rzeczy musiał jednak wywołać walkę nie tylko ze strony samego ujarzmionego ludu, lecz również ze strony tych kapitalistów i właścicieli fabryk i towarów, którzy nie posiadając gotówki pieniężnej, podpadali pod coraz większą zależność od tych, co nią rozporządzali. W ten sposób „kapitalizatorzy wewnętrzni“ uzależniali od siebie nie tylko robotników i chłopów, lecz także i kupców i producentów, zdobywając władzę nad całym życiem ekonomicznym kraju.

W roku 1933 zwracałem na ten stan rzeczy uwagę i w wywiadzie z p. Wrzosem w książce p. t.: „Oko w oko z kryzysem“ pisałem: „Tworzenie i konsumowanie wytworzonych towarów bez względu na istniejące zasoby złota, przy pomocy jedynie emitowanego przez państwo środka pieniężnego w takich ilościach, jak tego obrót i wymiana towarów wymaga, to jest jedyna zasada, która może położyć kres obecnemu absurdowi ekonomicznemu, że przy istnieniu wszystkich czynników potrzebnych do produkcji ludzie konają z głodu lub żyją w najstraszniejszej nędzy.

Złoto w praktyce zostało już dawno zdetronizowane.

Potrzeba pokrycia złotem utrzymuje się jeszcze w głowach teoretyków. W praktyce życie przeszło nad tym do porządku dziennego. Zresztą, jeśli ktoś ma złoto, może sobie z niego robić pieniądze, lecz jeśli go nie ma, musi je zastąpić czymś innym i nie może dopuścić do tego rodzaju absurdu, by dla braku złota, przy faktycznej możliwości stworzenia wszystkich materialnych dóbr i ich wymiany, ludzie mieli żyć w niedostatku“.

Niestety, w dzisiejszym ustroju pieniądze to nie tylko środek wymiany, lecz również symbole i przekazy wartości, które można gromadzić i których posiadanie daje równocześnie prawo dysponowania energią człowieka — a stąd największe bogactwo.

Spożycie i oszczędność

Ostatnim wreszcie elementem ekonomicznym jest spożycie. I zdawało by się, że jeśli poprzednie mogły wywołać spory co do tego, co jest „wartością“, kto ją tworzy i na jakich warunkach zostaje wymieniana, to już co do kwestii spożycia nie będzie żadnej rozbieżności. Tymczasem pokazuje się, że „spożyć“, to też nie jest tak łatwo i prosto.

Wyłoniło się przede wszystkim zagadnienie, co to jest spożycie i co to jest „konsument“. Ekonomicznie — spożycie to nie jest rozkładanie materii, lecz używanie wytworzonych wartości, a konsument to ten, który tych wartości używa. Używać wartości, a więc spożywać je, można zarówno jedząc chleb i sznycel, mieszkając w domu i chodząc w ubraniu, jak również jadąc koleją, słuchając koncertu lub oglądając za wstępem obrazy czy inne ekspozyty sztuki. „Spożywanie“ może zniszczyć wytworzoną wartość i może jej wcale nie naraszać, można dopuszczać

do niego cały szereg innych ludzi bez uszczerbku dla spożywanej wartości, którą równocześnie mogą spożywać i inni — i może być ograniczone tylko do jednego człowieka.

Na świecie wszyscy, którzy żyją, konsumują wartości w ten czy inny sposób i podział ekonomiczny na producentów i konsumentów jest nie tylko absurdem logicznym, lecz również absurdem społecznym, używanym w tym tylko celu, by stworzyć pozory, że jedni stwarzają wartości jak pszczoły, a inni konsumują je tylko jak trutnie. Więc „producentami“ nazwali się obszarnicy, właściciele kopalni, cukrowni, fabryk i ich dyrektorowie, w ogóle ludzie, konsumujący stopy ubrań, bielizny, najlepsze kęski pożywienia, biżuterie i pałace, których wysilek i udział w produkcji jest bardzo mały w porównaniu do wysiłku konsumujących mas chłopskich czy robotniczych, ale dopiero „konsumentami“ nazwano przywierających głodem, konsumujących kartofle, nędzne izby i nędzne ubrania robotników i chłopów czy urzędników.

Spożycie może być dokonywane od razu, gdy człowiek jest głodny i może być odłożone na później. Takie odłożenie spożycia, nauka ekonomii nazwała oszczędnością. Smith uznał tę oszczędność za „źródło kapitału“ i przyczynę jego wzrostu. Według niego człowiek, który zdobył oszczędnością kapitał, oddaje swoje oszczędności drugiemu, by ten je dopiero skonsumował. Idealny świat miłości bliźniego! Miejsce „próżniaków“ albo „pracowników nieprodukcyjnych“ zajmują więc robotnicy produkcyjni, którzy „reprodukują z nadwyżką skonsumowane wartości. A więc dla „próżniaków“, którzy cały dzień pracowali, nie będąc w stanie oszczędzić nic, i dla „nieprodukcyjnych pracowników“, jak nauczyciele, lekarze, uczeni, artyści, zreprodukują nadwyżkę

oszczędni kapitaliści, wytwarzając broń, amunicję, świecidełka lub przedmioty, których jedynym celem jest osiągnięcie zysku w formie ujarznienia drugiego człowieka. I bodaj, że nie było na świecie większej obłudy, jak tego rodzaju apoteoza pracowitości i oszczędności.

Smutnej pamięci prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Mościcki, rzucił jako drogowskaz, który miał kierować poczynaniami narodu, maksymę: „naród, w którym oszczędzanie stało się przyzwyczajeniem każdego obywatela, buduje swe gospodarstwo na najtrwalszym fundamencie“. Kiedy w ten sposób „oficjalnie propagowano oszczędność, to równocześnie również „oficjalnie“ propagowano jak największe wydawanie z tych właśnie oszczędności i jak najrozleglejsze spożycie.

Stwarzano cały system reklamy, mający na celu zachęcać do spożycia wartości, a po domach chodzili agenci, których jedynym zajęciem było wpakowanie towaru przymocą i wmawianie w klientów, że nie będą mogli żyć, jeśli go nie kupią. Robili to zresztą nie tylko agenci i biura reklamy, lecz również nawet rządy, zachęcające obywateli do wydawania pieniędzy na specjalne wyroby monopolu tytoniowego, spirytusowego, na wycieczki kolejną tak, jak gdyby dobro tych obywateli polegało właśnie na największym zużyciu alkoholu i wypalaniu największej ilości papierosów. Gdyby w myśl tej recepty postępowali wszyscy, to ludziom byłoby może faktycznie lepiej i łatwiej żyć na świecie, lecz stanęłoby to w sprzeczności z dopiero co zalecaną cnotą oszczędności. Na odwrót zaś, gdyby wszyscy zaczęli oszczędzać na wszystkim, to produkcja i wymiana stawałaby coraz bardziej, a ideałem ludzi stałaby się jak największa abstynencja. Ludzie obywateliby się bez najpotrzebniejszych przedmiotów i chodziliby w lachmanach, byleby tylko oszczędzić wytworzone war-

tości i chować je jako oszczędność na przyszłość dla siebie lub dla przyszłych pokoleń. W rzeczywistości tę oszczędność trzeba kiedyś jednak wydać i to, co jeden oszczędził na swym zdrowiu i żołądku, jutro po krótszym lub dłuższym kręgu wymiennym, zje za niego drugi lub wyeksportuje.

Więc dla kogo i po co oszczędzać? Odwoływanie się na dobro przyszłych pokoleń przeważnie jest tylko obłudą lub głupstwem. Zresztą kto dziś może ustalić, jak kiedyś ocenia przyszłe pokolenia te dzieła podejmowane z myślą o nich, i czy jedynym ich pragnieniem nie będzie, by się tych dzieł, jako czegoś bezwartościowego i zbędnego pozbyć i usunąć? Niech każde pokolenie, które ma jednakowe prawo do szczęścia, myśli o swym własnym dobrze, niech spożywa, żyje i stwarza dzieła potrzebne dla siebie, których nie może zabrać do grobu, a dzieła te same przez się uwarstwiają się w dorobek dla przyszłości, stwarzając w ten sposób podstawę kultury i korzyść dla przyszłych pokoleń. Ci, co odwołują się tak chętnie na względy o dobro przyszłych pokoleń, równocześnie z czystym sumieniem, gdy im tego tylko potrzeba, zaciągają „pożyczki“, które przecież nie są niczym innym, jak tylko spychaniem ciężarów na barki tych pokoleń, sprzedawaniem ich wolności i ujarzmieniem tych, którzy się jeszcze nie urodzili.

Pokazuje się, że spożywać i oszczędzać, to też nie jest taką prostą rzeczą. Dziś to „ekonomiczna sztuka“ wiedzieć, kiedy i co należy oszczędzać, a kiedy jeść i wydawać, kiedy oszczędność jest cnotą i „fundamentem gospodarstwa“, a kiedy lekkomyślnym trwonieniem. W ustroju kapitalistycznym oszczędność jest cnotą, gdy może wyjść na korzyść kapitalisty. Cnotą jest więc kupować jak najwięcej towarów, nie oszczędzając starych, bo z tego fabry-

kant i kupiec mogą osiągnąć „zysk“, i cnotą jest oszczędzać pieniądze i składać je do kasy, choć miały one być nie czym innym, jak tylko równoważnikiem towarów, bo tam znowu przedsiębiorca będzie mógł je sobie pożyczyć i kupiwszy za nie siłę roboczą, osiągnąć nowy „zysk“. Lecz pieniądze schowane w pończochę lub siennik, już nie są wyrazem „twórczej“ oszczędności, lecz głupiej „tezauryzacji“, szkodliwej dla gospodarstwa społecznego, bo z nich zysku kapitalista osiągnąć nie może. Ci sami więc, którzy wydają na zaspokojenie najbardziej wyszukanych wymogów swego luksusu, uważając się za dobrodziejów, bo „dają zarobki“ społeczeństwu, propagują równocześnie innym oszczędność i składanie pieniędzy do kas, z których oni sobie później pożyczają.

A przecież oszczędność jest dobra wtedy, gdy człowiek sam sobie oszczędzi wysiłku i trudu, ale nie, gdy oszczędzi go drugiemu kosztem odmówienia sobie własnych potrzeb życiowych. „Fundamentem gospodarstwa“ jest nie oszczędność i abnegacja, lecz twórcza praca, niezależna od „oszczędności“, które zresztą tak bezwzględnie potraktowano nieraz uznając je za „zdewaluowane“.

Wbrew temu oszczędność i kapitalizację wewnętrzną podawano za najbardziej społeczny i pożyteczny przejaw działalności ekonomicznej, motywując, że przez oszczędność powstaje kapitał rodzimy, który potem może budować nowe fabryki i nowe narzędzia pracy, mogące kiedyś zapobiec istniejącym brakom. Zapomniano jednak, że te „braki“ w dzisiejszym ustroju są właśnie podstawą kapitału, że są dla niego konieczne i nie usuną ich żadne akty oszczędności, ani żadne fabryki, które w razie powstania nowych, muszą powodować zamykanie starych.

Już dziś obecna produkcja, bez względu na to, czy byłaby prywatną czy społeczną, zdołałaby je usunąć i po-

kryć wszystkie potrzeby ludzkie, stwarzając harmonię pomiędzy tym co człowiek pragnie spożyć, a tym, co może stworzyć swoją pracą, by to spożyć, — gdyby nie wzgląd na zyski tych, którzy chcą spożywać bez pracy. To ta pogoń za nimi powoduje propagandę za oszczędnością i równocześnie wstrzymywanie produkcji towarów.

W ekonomicznym działaniu cnotą społeczną jest więc nie oszczędzanie pieniędzy i nie ograniczenie spożycia, lecz niemarnowanie towarów, które ktoś już zrobił, i celowa gospodarka energią ludzką, którą trzeba oszczędzać jak największe dobro, pamiętając równocześnie, że energia nie zużyta i nie wydana w odpowiednim czasie, marnuje się i powoduje efektywną stratę dla całej gospodarki społecznej.

Společnie nie trzeba oszczędzać na spożyciu, tylko nie trzeba marnować i niszczyć ani zrobionych już dóbr, ani energii ludzi, którzy mogą, chcą i powinni pracować, i nie potrzeba wytwarzać milionowych armii bezrobotnych, by móc nad nimi panować.

Procesy ekonomiczne, ich motory i hamulce

Wszystkie te czynności razem wzięte — stwarzanie wartości, uznawanie ich za czyjąś własność, wydobywanie dochodu przy pomocy własnej pracy, cudzej czy natury, wymiana dóbr — przy pomocy pieniądza, spożycie i oszczędność — stanowią tzw. „proces ekonomiczny”.

Jest on zawsze ciężki, gdyż człowiek może zaspokoić swe potrzeby tylko pracą, która jest zawsze wysiłkiem i ciężarem. Już Bóg bowiem, wypędzając go z raju, zapowiedział mu, że „w pocie czoła spożywać będzie swe

dary“, a on wbrew temu stara się koniecznie spożywać je bez własnego potu i bez pracy, spychając jej ciężar ze swych własnych barków. Starają się o to wszyscy i wszyscy woleliby spożywać bez pracy, a jednak ktoś musi dla nich pracować, bo bez pracy zginęliby niemal wszyscy. Musi więc być jakiś motor, który by ich zmuszał, by w tym ciężkim procesie zaspokajania swych potrzeb brali udział.

Mo t o r e m tym była dotąd przemoc jednego człowieka nad drugim, — był przymus siły fizycznej, przywilej prawny i braki. To właśnie towarzysz tego samego społeczeństwa ludzkiego, własny bliźni, zmuszał drugiego przy pomocy bata, narzuconego mu „poddaństwa“ lub przez odebranie mu własności — do wzięcia udziału w ekonomicznym procesie, w którym jeden musiał pracować i pocić się za siebie i za drugiego, by on mógł spożywać bez potu.

Te motory w postaci przemocy, która dotąd pędziła ekonomiczne procesy, powoli, w miarę, jak ludzkość zaczęła się rozwijać i w miarę jak wzrastała w niej świadomość, że wszyscy mają równe prawo do życia, zastępuje poczucie społeczne i świadoma wola większości. Człowiek zaczyna pracować nie dlatego, że został do tego zmuszony przez kogoś, lecz dlatego, że ma świadomość obowiązku pracy nad zaspokojeniem swych potrzeb, starając się równocześnie o to, by mu nikt nie rabował jego plonów. Wzrost tego poczucia dokonuje się stale — wraz ze wzrostem poczucia równości praw, wolności, oświaty i kultury człowieka.

Tę delikatną roślinkę, którą dopiero trzeba wypielegnować, by się potężnie rozrosła, starał się obłudnie czy naiwnie wydobyć ze ziemi przemocą — totalizm. Chce on dotychczasowe motory kapitalistycznej przemocy zastąpić przemocą oderwanych idei „społeczeństwa“ czy „na-

rodu". Widząc ją jeszcze za słabą i niedojrzałą, tymczasem chce „poczucie społeczne“ do pracy zastąpić władzą „najlepszych“, którzy by w imię powszechnego dobra zmuszali do pracy wszystkich innych. Na nowo więc motorem procesów ekonomicznych ma być przemoc — tylko nie kapitału — lecz elity i dyktatorskich wodzów, opartych o militarną siłę. A przecież dla ludzi jest rzeczą zupełnie obojętną, czy motorem procesu ekonomicznego jest władza kapitalizmu, opierającego się o własność i pieniądze, czy władza totalizmu, opartego o siłę militarną. Społeczeństwo doszedłszy do przekonania o konieczności pracy, chce samo decydować, jak pracować by załatwiać swe potrzeby i jak dzielić plony swojej pracy, tym bardziej, że coraz bardziej rozumie, iż dotychczasowy stan jego i stopień pokrycia jego własnych potrzeb nie jest wynikiem jakichś „nieugiętych wyroków“ czy „praw ekonomicznych“, lecz zawsze wynikiem planowej, złej lub dobrej woli ludzkiej, — wynikiem tego, że jedna wola zapanowała nad drugą i w ekonomicznym procesie tej drugiej kazała sobie służyć. Społeczeństwo czuje i rozumie, że na skutek władzy jednych nad drugimi, jedni mogli pokrywać swe potrzeby, stając się bogatymi i żyjąc dostatnio bez trudu, a drudzy, pracując ciężko, nie mogli zaspokoić nawet najprymitywniejszych wymogów. Toteż nie chce ono już, by motorem procesów ekonomicznych była jakakolwiek przemoc, lecz chce, by je pędziła świadomość i wola większości.

W ustroju kapitalizmu, jak wskazałem to już powyżej, motorem, który pchał wynędzniałych proletariuszy czy chłopów do pracy dla innych, była ich nędza i niedostatek. Kapitalizm mógł się więc zgodzić na wszelkie kompromisy, ale w żaden sposób nie mógł się zgodzić, by masy otrzymały potrzebne im produkty w dostatecznej ilości, bo wtedy ustalaby jego własna władza, jego uprzywile-

jowane stanowisko i coraz trudniej byłoby mu je zmusić do pracy i do służby dla siebie.

W imię funkcjonowania „motoru“ chciano więc też koniecznie utrzymywać braki, choćby przy pomocy świadomego ograniczenia samych procesów ekonomicznych.

Powstawały więc w ten sposób kryzysy ekonomiczne, redukcje i masowe bezrobocie.

Kryzysy te wszyscy politycy, ekonomiści i dziennikarze uznali za siłę wyższą, niezależną od woli człowieka i określano je jako „zwichnięcie równowagi pomiędzy produkcją a spożyciem dóbr“. A przecież zdolność spożycia dóbr jest nieograniczona i stosunek do niej jako „nieskończonej“ jest zawsze jednakowy bez względu na to, czy określi się go: nieskończoność : 1 czy nieskończoność : miliona i nigdy nie można „zwichnąć“ jego równowagi.

Dzisiejszy kryzys nie jest więc wynikiem jakiegoś „zwichnięcia“ lecz świadomym ograniczeniem spożycia i świadomym wywołaniem braków, które w dzisiejszym ustroju stały się głównym motorem działalności ekonomicznej człowieka. Kryzysy ekonomiczne wywołane są więc nie przez „nadprodukcję towarów“, których dotąd ludzie zawsze potrzebują i łakną, lecz przez „nadprodukcję“ braków, nędzy i niewolnictwa mas.

Energia ich jest bowiem zawsze pojemna i opanowana raz nie wymaga już ponownego opanowania. Bardzo słusznie napisał też Marx, że „ostateczną przyczyną wszelkich rzeczywistych kryzysów pozostaje zawsze nędza i ograniczenie konsumpcji mas wobec tendencji, tkwiącej w kapitalistycznej produkcji, by siły produkcyjne rozwinąć do takiej granicy, którą tworzy bezwzględna zdolność konsumpcji społeczeństwa“, wskazując na nędzę mas jako na ostateczną przyczynę kryzysu. Nie doceniał on jednak ohydry kapitalistycznych tendencji, które nie mia-

ły wcale zamiaru rozwinać produkcji „do bezwzględnej granicy zdolności konsumpcji społeczeństwa“, bo wówczas produkcja ta nie stanęłaby nigdy. Jediną „tendencją“ produkcji kapitalistycznej było ustawiczne utrzymanie w zależności tych mas i wykorzystywanie władzy nad nimi, a zdolność konsumpcji wyprodukowanych towarów była już dla nich rzeczą drugorzędną. Wspomniany powyżej Daniel Gross, który tak bystro oceniał wartość pieniądza i jego działanie ludził się, twierdząc, że „kapitalistyczna produkcja nie tylko że nie jest przeciwna, żeby masy otrzymywały produkty, lecz nawet do tego dąży“. Gdyby tak było faktycznie, nie byłoby kryzysów i nędzy i bezrobocia.

Bezrobocie i kryzys istnieją nie dlatego, że nie można było wytworzyć potrzebnych dóbr dla wyżywienia wszystkich, nie z powodu braku złota czy pieniędzy, i nie dlatego, że naturalna zdolność konsumpcyjna jest za szczupła, lecz dlatego, że przy dzisiejszej zdolności produkcyjnej przemysł powstaje dla kapitału niebezpieczeństwo nasytu, pokrycia potrzeb i usunięcia braków oraz zmniejszenia w ten sposób jego władzy i panowania nad ujarzmionymi głodem masami. Aby te braki utrzymać, kapitalizm musiał więc nieraz palić i niszczyć wyprodukowane już użytkowe wartości, nie bacząc, że tkwiła w nich ludzka praca, musiał kierować twórcze siły człowieka do zupełnie niepotrzebnych „robót publicznych“, chociaż społeczeństwo łakło potrzebnych mu towarów — lub wreszcie podejmować nowe zbrojenia i nowe imprezy wojenne, chociaż łatwiej było wytworzyć koszulę i chleb niż tanki, aeroplany i łodzie podwodne. Pokazało się też w praktyce, że można było położyć kres kryzysowi i bezrobociu przez skierowanie mas bezrobotnych do pracy w kierunku działań wojennych, jak zrobił to narodowy socjalizm i że nie prze-

szkodziły temu żadne względy finansowe ani brak gotówki ani złota. To, co zrobił totalizm dla zdobycia władzy, mógł zrobić również kapitalizm, który zdobywszy władzę nad pracą, mógł ją organizować dowolnie dla zaspokojenia ekonomicznych potrzeb człowieka, gdyby mu faktycznie zależało na jego interesach i szczęściu. To co stało w poprzek kapitalistycznym dążeniom, i co ograniczało spożycie, to nie były jakieś żywiołowe kryzysy, lecz jedynie świadoma chęć utrzymania panowania nad masami przy pomocy ich nędzy.

Rekapitulacja

Rekapitulując więc elementy ekonomii, twierdząc: Wartość przedmiotów zależy nie od ich materii i nie od włożonej w nie pracy, lecz od indywidualnego odczucia ich potrzeby i od stopnia pożądania ich, ale bezwzględnie przedstawia wartość dla każdego prawo dysponowania siłą drugiego człowieka. Prywatna własność jest przyrodzoną cechą i nie szkodzi nikomu, o ile nie godzi w wolność i bezpieczeństwo drugiego, — ograniczona też winna być jedynie względami na interes ogółu. Kapitał nie jest żadną wartością materialną, lecz systemem panowania jednego człowieka nad drugim. Wszelki dochód, renta gruntu czy procenty, jest zawsze tylko sposobem zagarnięcia pracy lub jej plonów — ze strony tego, który zdobył władzę i zmusił dla siebie do pracy drugiego. Praca bez względu na to, czy zmienia materię czy nie, zarówno więc fizyczna jak i umysłowa i bez względu na to, czy dokonuje się na własnych warsztatach i na własnej roli, czy na cudzych, jest tylko nieoddzielną funkcją siły ludzkiej, która sama w sobie przedstawia wartość, bo może być użyta do pracy nad wytworzeniem dobrobytu i bogactwa. To,

czy przypadają one w udziale temu, który sam pracował, czy temu, który zmusił drugiego do pracy dla siebie, jest też treścią historii ludzkości i treścią nauk ekonomicznych. Wymiana nie stwarza nigdy ani zysku ani wyzysku, o ile dokonała się w pełnej wolności decyzji stron, dokonywających wymiany dla posiadania. Pieniądz jako konwencjonalny znak wymiany, bez względu na to, z czego został zrobiony, ułatwia krążenie i wymianę towarów i pracy, ale sam nie stwarza bogactwa, o ile nie zostanie zmieniony na narzędzie panowania jednego człowieka nad drugim. Wreszcie, spożycie winno być regulowane jedynie względami fizjologicznymi zdolności wydawania energii i pokrywania potrzeb. W gospodarstwie cnotą społeczną jest nie oszczędność lecz rozwinięcie wszystkich twórczych sił człowieka i nie marnowanie ich w formie tworzenia z nich „armii rezerwowej“, stanowiącej „kapitał“ w rękach tych, którzy nią rządzą.

Cały proces ekonomiczny polega więc na tym, że natura i człowiek sam lub wspólnie z innymi, pracuje, że pracą stwarzają dobra materialne i duchowe, że posiadając różne potrzeby, wymienia swe plony na inne wedle własnego uznania ich wartości, że spożywa je wedle możliwości i własnych fizjologicznych zdolności i cieszy się własnością tego, co sprawia mu przyjemność.

W tym prostym, naturalnym procesie nie ma też miejsca ani na „wyzysk“ ani na „kryzysy“, „nadprodukcje“ i „bezrobocie“, o ile nie weisną się w niego złe instynkty człowieka, jego lenistwo i chciwość. One dopiero kazały mu szukać dochodu poza własną pracę, który znalazł w zmuszaniu innych do pracy dla siebie, w postaci „zysku“ „rent“, „procentów“, czy ustalenia „cen“ i „zarobków“ narzucając je tym, których opanował.

To władza, a nie „natura“ i nie „kapitał“, przynoszą

człowiekowi zysk, który chce sobie zabezpieczyć siłą fizyczną, prawem przywileju, pozbawieniem innych ich własności lub nagromadzeniem pieniędzy. One stały się dziś „skryptem dłużnym“ do odrobienia, do którego zrazu dołączona była gwarancja w postaci „wartościowego“ metalu, a potem już bez niego „w postaci banknotu“, „obligacji“ czy „papierów wartościowych“ publicznych czy prywatnych.

A to wszystko to już nie „ekonomia“, lecz jak określił Baghot, „s z t u k a e k o n o m i c z n a“, która wskazuje „właściwą drogę dla działalności ekonomicznej“, nie w kierunku pokrycia potrzeb społecznych, lecz drogę do zdobycia zysku. To ta „sztuka“ właśnie, nie wyczerpująca się nigdy, w coraz to nowych pomysłach wskazywała i wskazuje, kiedy trzeba towary obkładać cłami, a kiedy puszczać je wolno bez ceł, kiedy potrzeba podwyższać ceny towarów, a kiedy je obniżać, kiedy i jak potrzeba je eksportować, jak utrzymać, podwyższać lub obniżać kursy walut, kiedy ilość emitowanych pieniędzy trzeba kurczyć, a kiedy zwiększać, jak regulować „rynek pracy“ i wysokość zarobków i kiedy podwyższać lub obniżać procenty, słowem jak układać ekonomiczny stosunek jednego człowieka do drugiego, tak by zdobyć nad nim jak największą władzę, a stąd jak największą korzyść i jak największe bogactwo.

STOSUNEK CZŁOWIEKA DO CZŁOWIEKA

W tej „sztuce ekonomicznej“ czy w ekonomicznym procesie przesuwali się więc, jak nieprzerwana nić w osnowie, ustawicznie dwaj ludzie, z których jeden był bogaty, a drugi był biedny.

Bogaty był ten, który określał sam, co jest dla niego wartością, biedny, który stawał się sam wartością i własnością dla tego pierwszego. Bogaty, zbierał dochody bez pracy, biedny, przynosił je swoją własną pracą. Bogaty, w wymianie towarów i usług określał sam ich wartość i cenę, biedny musiał przyjmować ich wysokość wbrew swej woli. Bogaty spożywał to, co chciał, biedny to, co mu pierwszy zostawił i spożyć pozwolił. Bogaty oszczędzał swoje własne siły, trwoniąc dobra zrobione przez innych. Biedny oszczędzał własne dobra materialne, by je oddać pierwszemu, trwoniąc na jego rzecz swą własną energię.

We wszystkich tych ekonomicznych czynnościach decydował o bogactwie przede wszystkim zakres władzy jednych nad drugimi. Dlatego też zadaniem ekonomii powinno być przede wszystkim zbadać jaki stosunek zachodzi między tymi dwoma ludźmi w procesie ekonomicznym — nie w odniesieniu do natury i do

materii, z jaki zachodzi między nimi samymi, dlaczego ułożył się on tak, a nie inaczej i czy nie jest on czymś koniecznym, czy też można go regulować zupełnie dowolnie.

Bezsprzecznie człowiek zostawiony sam tylko z naturą musi wobec niej też zająć odpowiednie stanowisko: będzie ją przeistaczał, a więc będzie pracował, będzie spożywał jej plony, może mieć pod tym względem większe lub mniejsze braki i może je przewycięzać, ale te wszystkie zagadnienia nie wchodzą w zakres ekonomii społecznej, lecz w zakres nauk przyrodniczych, technicznych, lub w zakres przemysłu czy rolnictwa.

Ekonomia polityczna zajmuje się jednak człowiekiem, dopiero od tego momentu, kiedy obok niego wystąpi drugi, taki sam człowiek, walczący o życie, i kiedy obaj układają swój wzajemny stosunek, zaczynając wspólnie wobec natury działać i wspólnie pokrywać z „jej darów“ swe potrzeby. Istotą stosunku ekonomicznego jest więc problem, w jaki sposób ci ludzie wobec siebie samych działają w kierunku pokrywania swych wzajemnych potrzeb i jak oni ustosunkowali się nawzajem. A pod tym względem istnieją tylko dwie możliwości: albo łączy ich stosunek równości praw, albo zależność. Albo ludzie działają ekonomicznie na podstawie obowiązujących ich jednakowych praw, albo jeden z nich zdobył przywilej rządzenia drugim i narzucił mu obowiązek słuchania i wykonywania jego rozkazów. Albo zgodnie współpracują i tworzą, zgodnie wymieniają, zgodnie dzielą między siebie plony swej pracy i razem zgodnie je spożywają, albo jeden z nich zapanował nad drugim, zmusił go do posłuchu i do służby. Wtedy jeden musi pracować, a drugi może nie pracować, jeden może dzielić, a drugi musi się zadowolić tym, co mu drugi wydzielił i dał do zjedzenia.

A istota stosunku tego nie zmieni się wcale, jeśli do tych „ludzi ekonomicznych“ doda się jeszcze dwóch nowych czy setki i miliony „realnych“. Powstanie ona zawsze jednakowo zarówno w kwestii działu pracy, wymiany, wydajności pracy i dochodów, choćby zasłaniano ją pozorami rozdymanymi do takich nawet rozmiarów, że mogły ją zasłaniać zupełnie.

W stosunku tym ludzie mogą być różni: silni i słabi, mądrzy i głupi, dobrzy i źli, piękni i brzydcy, i twierdzić, że wszyscy ludzie są równi, byłoby głupstwem, któremu przeczy zresztą logika i fakty. Tylko ten fakt różności nie neguje twierdzenia, że istnieją tylko te dwie wymienione alternatywy: różność praw, albo zależność w stosunku ekonomicznym. Ci różni ludzie, pracujący różnie, których praca daje różne efekty i otrzymujący różny udział w planach przy zaspokajaniu swych potrzeb życiowych, mogą więc mieć albo równe prawo decyzji co do pracy, wymiany i spożycia, albo prawo decyzji o tych zagadnieniach będzie miał dla wszystkich tylko jeden, kto zdobył władzę nad drugim czy drugimi. Trzeciej ewentualności w tym stosunku nie ma: albo równość praw albo zależność, a wtedy powstaje władza i służba, pan i niewolnik.

Tam, gdzie nie ma równości praw w tym stosunku ekonomicznym pomiędzy dwoma ludźmi, — jak pisałem wyżej, — musi być przywilej. Uprzywilejowany z nich: „pan“, wedle swej własnej oceny uzna, co jest „korzystne“ i „sprawiedliwe“, co jest „naturalne“ i dobre i co leży w interesie „całości“. Ci, co zdobyli władzę sami zadecydują, ile ten drugi „czynnik ekonomiczny“ ma pracować, za co, jak ma wymieniać plony swej pracy i ile wystarczy, by go nagrodzić i „zapłacić“ mu za jego robotę. Za „naturalne“ i „normalne“ musi też uznać to, że on rządzi, a ten drugi go słucha, i „naturalny“ i „normalny“ wyda mu się roz-

wój, idący w tym kierunku, by on mógł nadal jeść lepiej i rządzić, a ten drugi nadal go słuchał i pracował. W tym nierównym stosunku człowieka do człowieka wraz ze wzrostem władzy rośnie też zawsze i wszędzie dobrobyt, dobre powodzenie i bogactwo tego, który rządzi i na odwrót wraz ze wzrostem ujarzmienia i niewoli rośnie zawsze nędza tych, którzy tracili swą wolność. Powstawały więc w tym stosunku dwie grupy interesów, dwie grupy społeczne, dwie klasy, między którymi są stadia przejściowe.

To, co dzieli więc ludzi na te poszczególne grupy zainteresowań, na kasty i klasy, to przede wszystkim różna ich pozycja w ekonomicznym stosunku, a więc różny stopień zależności. Po jednej stronie stoją ci, co mają władzę, a po drugiej ci, co władzy podlegają, słuchają obcych rozkazów i służą. Wytwarzają się dwa różne interesy klasowe. Po jednej stronie jest ojciec rodziny czy rodu, a po innej członkowie jego woli. Wola ojca rodziny była decydującym czynnikiem w rozstrzyganiu o działaniach ekonomicznych całej rodziny, a więc o tym, gdzie i kto ma iść i szukać żywności, co zrobić, by ją zdobyć, jak ją zachować na gorsze czasy i jak ją wymienić.

A potem stanowisko ojca rodziny zajął „pan gospodarstwa“, który bez względu na więzy rodzinne, rządził niewolnikami, którzy musieli słuchać jego rozkazów, bo ich zdobył i zmusił siłą do posłuchu. Obaj jedli jeszcze prawie to samo, i jednakowo mieszkali i ubierali się, ale jeden z nich był panem, bo mógł rozkazywać i narzucać swą wolę, mógł sam nie pracować, a drugi był niewolnikiem, pozbawionym własnej woli. Stan ten przeobraził się w stosunek feudalny, w którym nie trzeba było już w każdym osobnym wypadku zdobywać niewolników siłą. Stali się oni stałą klasą „poddanych“ z „urodzenia“, któ-

rych położenie społeczne i ekonomiczne z góry już określiło „prawo“, każąc im robić to, co odpowiadało interesom pana. A kiedy i ten stan „się“ zmienił i ustąpił na rzecz nowego porządku, tworzącego w ten sposób dalszy postęp w rozwoju ludzkości, wystąpili na widownię „wolni proletariusze“, którzy „w dobrowolnym układzie“ sprzedawali swą wolność i „dobrowolnie“ zobowiązywali się już w tym nowym, wolnym stosunku gospodarczym spełniać rozkazy swych nowych panów.

Zmieniły się czasy, ustroje, kultury, zmieniły się sposoby wytwarzania, i zmieniał się stopień poznania i wiedzy, ale w stosunkach ludzkich pozostała ta sama różnica, dzieląca ludzi na rozkazodawców i tych, co musieli służyć.

Kto zdobył władzę bez względu na ustroje, na stosunki własnościowe, urodzenie i wykształcenie, stał się też uprzywilejowanym i „bogatym“, w porównaniu do swojego sługi, bo mógł rozporządzać jego siłą i wolą. Kłaniał się więc przed swym dziedzicem chłop i kornie spełniał rozkazy swego przedsiębiorcy robotnik czy inteligent, chociażby nawet kazano im składać czy pisać paszkwile na własnych współtowarzyszach walki lub rozbijać pomniki, w które uderzenie biło równocześnie we własne ich serca, godność i uczucia. Kłaniali się też obszarnicy i przedsiębiorcy, schylając głowy i swe wole przed władzą panów starostów, wojewodów, ministrów, którzy nie mieli nie raz żadnej własności, ale mieli władzę. Bogactwo przejawiało się i przejawia zawsze w stopniu władzy jednego człowieka nad drugim. Jest ono zawsze wyrazem „różnicy potencjału“ ich sił w ich stosunku ekonomicznym czy społecznym i obojętne czy ktoś zawładnął w nim siłami i wolami dziesiątek, setek czy milionów czy tylko siłą i wolą jednego biednego terminatora szewskiego lub służącej, biednego kancelisty. Istota pozostała ta sama, zmie-

niały się jedynie nazwy: niewolników przezwano poddany-
nymi, a poddanych wolnymi proletariuszami.

Zmieniał się jednak zasadniczo w różnych czasach sposób ujarzmiania. Raz w stosunku ekonomicznym zmusza-
no do działalności ekonomicznych człowieka przy pomocy
siły fizycznej i bata, potem przy pomocy zawartego ukła-
du „foedus“ i na mocy „prawa“ urodzenia tych, którzy go
kiedyś zawarli, a następnie przez odbieranie mu własności
i plonów jego własnej pracy, by wreszcie wrócić na nowo
do zmuszania go siłą, lecz już nie bata, ale tanków, aero-
planów i łodzi podwodnych. Ta zmiana sposobów ujarz-
mienia i tytułów władzy, to właśnie zmiana ustrojów
społecznych.

Twierdzono, że istotą zmiany ustroju jest zmiana
sposobu produkcji i ona to miała powodować
nowy stosunek społeczny człowieka do człowieka, oddzia-
łując na zdolność jego pracy, i wzrost produktywności —
aż do obecnego „liberalnego“ ustroju kapitalistycznego,
który miał wyzwolić pracę ludzką zupełnie. A przecież
mimo zmiany techniki pracy, pod względem tego stosun-
ku niewiele się zmieniło w ciągu wieków. Jeżeli kapita-
lizm, jak wspomniałem już raz, uruchamiał coraz więk-
sze siły ludzkie i wzmacniał produktywność, to powodowa-
ła to nie zmiana „ustroju“ i sposobu produkcji, lecz przede
wszystkim wzrost wiedzy technicznej, wzrost ilości ludzi
i suma ich energii. Takie same dzieła: piramidy, potężne
pagody indyjskie i świątynie, cudowne kościoły i pałace
wieków średnich oraz dzisiejsze wspaniałe budowle po-
wstawały dziś jak i w starożytności, zawsze jako wyraz
woli panujących władców, chociaż powstawały przy róż-
nych „sposobach produkcji“. Pracę niewolników, wzno-
szących piramidy, uruchamiał jednak bat, — murarzy,
budujących pałac dożów, wola feudalnego księcia. — a wol-

nych robotników, dokonujących imponujących dzieł, gna dziś groza głodu, którą rozporządza dzisiejszy kapitalista.

W stosunku ekonomicznym zasadniczo pozostawała więc przez wieki, mimo zmian sposobu produkcji, ta sama zależność, która wczoraj powodowała działanie ekonomiczne w formie wyladowywania energii ludzkiej w kierunku wznoszenia piramid, pałaców rzymskich cesarzy i patrycjuszów średniowiecznych kościołów, renesansowych zamków, a dziś przejawia się w kierunku przekopywania łądów, wiercenia tuneli i budowania luksusowych okrętów i aeroplanów.

W ustroju kapitalistycznym przejawiał się ten podział na klasy społeczne w istnieniu klasy kapitalistów i klasy proletariatu oraz w istniejącej pomiędzy nimi warstwie „klas pośrednich“, które miały zginąć i rozplynać się kiedyś w proletariacie. Za kryterium tego podziału uznano powszechnie stosunek ludzi do własności. Twierdzono, że kapitaliści to warstwa, która dla tego, że posiada własność, może żyć wygodnie i nie pracować, a proletariatu to ci, którzy, nie posiadając nic, muszą pędzić życie w trosce i trudzie i wyzyskiwani, muszą pracować, by żyć.

Byli jednak właściciele nawet sporych obszarów ziemskich, dla których pójście do kina było poważnym problemem, i których stopa życiowa i „dochody“ były znacznie niższe, niż stopa życiowa i dochody nie posiadającego nic, ale dobrze zarabiającego robotnika czy urzędnika. Właścicielowi, gdy ma dług, a więc gdy ma zobowiązanie do „odrobienia“ i musi wykonywać pracę na rzecz kogoś innego, choć bezsprzecznie ma własność, wcale nie powodzi się dobrze. I nie powodzi się dobrze właścicielowi kamienicy, gdy nie ma lokatorów, którzy na niego pracują, ani właścicielowi akcji czy fabryki, która nie przynosi dy-

widendy. Ale na odwrót, powodzi się dobrze dyrektorowi fabryki, gdy otrzymuje wysoką pensję, choć sam może nie posiadać żadnego majątku. Zresztą właściciel gotówki czy kapitału też nie ma żadnej własności, jest jedynie posiadaczem uprawnień do rozporządzania ludźmi i ich energią czy pracą, a właściciel wielkich obszarów w Brazylii czy na Syberii za czasów caratu byłby biedakiem, gdyby nie miał podwładnych. Dochody z pensji poszczególnych urzędników, nie posiadających żadnej własności, przekraczały nieraz bardzo poważnie dochody wielkich właścicieli, i nieraz słyszało się frazes: ja sam nie posiadam nic, tylko bardzo dużo zarabiam. A przecież ten „dużo zarabiający“ proletariusz przestał już dawno być wyzyskiwanym, a sam wyzyskuje innych, choć nie ma żadnej własności. Tak samo człowiek pracujący np. na rzecz państwa, jakiś urzędnik, będzie raz biedakiem, żyjącym w niedostatku, gdy nie ma władzy, ale stan jego poprawi się od razu, gdy tylko powiększy się zakres jego władzy. Od razu znikną jego troski i niedostatki i zmniejszy się jego trud, tak, że wydaje się nieraz, jak gdyby wynagrodzenie za pracę pozostawało w odwrotnym stosunku do pracy, podczas gdy stoi ono tylko w prostym stosunku do posiadanej władzy.

Zresztą nie inaczej jest również u robotników. Im bardziej robotnik wyzwolił się spod jarzma zależności, tym więcej zarabia, a więc tym lepiej mu się powodzi. Najgorzej jest tym, którzy stoją na niższym szczeblu władzy. Oni muszą pracować najwięcej i najciężej, a otrzymują najmniejsze wynagrodzenie. Dozorca robót może nie umieć niczego i fizycznie może być słabszy, niż ten, którego dozoruje, a jednak „zarabia“ więcej niż robotnik, który musi umieć pracować i który musi mieć siły do pracy, gdyż jeden z nich ma władzę nad drugim.

Różnica ta wystąpi również, gdy porówna się pracę i wynagrodzenie chłopu pracującego na własnej roli, z pracą i wynagrodzeniem wykwalifikowanego robotnika. Chłop na roli pracuje ciężiej niż kolejarz, szofer czy tokarz żelazny, a jednak zarabia znacznie mniej i żyje na niższym poziomie, niż oni, choć oni nie posiadają własności. Stosownie do istniejącej dotąd teorii wartości efekt jego pracy powinien być bardziej wartościowy, podczas gdy w rzeczywistości jest wręcz odmiennie. Marzeniem przeciętnego chłopu jest, by mógł wychować syna na robotnika i wyuczyć go rzemiosła. Nie uważa on tego wcale za jakąś degradację, lecz przeciwnie, za awans życiowy, bo wtedy zapewni synowi jakieś „łżejsze“ i „lepsze“ życie.

Najniższym szczeblem życia w społeczeństwie jest więc nie szczebel proletariusza nie posiadającego żadnej własności, lecz szczebel członka „warstwy pośredniej“, jakim jest małorolny chłop, który ma własność, ale w hierarchii władzy stanął faktycznie najniżej. On mimo swej własności żyje jak nędzarz, w nędznej chacie, często bez podłogi, bez mebli, żywi się ziemniakami i kapustą, a każdą jego kurę, mleko, masło, mięso zjedzą w większości ci, którzy często nie posiadają niczego. Zabierają mu jego plony w formie ustalonych nie przez niego samego cen, podatków i spłat długów ci, co zdobyli nad nim władzę.

Zwłaszcza te długi to najcharakterystyczniejsza forma niewoli. Dawniej przejawiała się ona w obowiązku pańszczyzny i od razu chłop poczuł się zasobniejszym, gdy tylko przestał ją odrabiać, choć w jego stosunkach własnościowych nie zaszła istotna zmiana. Pańszczyznę zastąpiły potem długi i hipoteki i wolny chłop na nowo stał się niewolnikiem — tylko nie dworu, lecz banku. Tę niewolę przekreśliła wielka wojna przez dewaluację pieniędzy i anulowanie dawnych zobowiązań pieniężnych —

tak, że był czas, że przy takich samych stosunkach własnościowych uważano tego samego chłopca za przedmiot zazdrości i „paskarza“ — dlatego, że przez chwilę wyzwolił się spod ciężaru „długów“. Późniejsza akcja „pożyczkowa“ nie była też niczym innym, jak tylko ujarzmieniem na nowo mas chłopskich na rzecz tych, co posiadli władzę.

To znaczenie „władzy“ w działalności ekonomicznej ujawnia się najdosadniej przy wszystkich zmianach politycznych. Stosunki własnościowe mogą się nie zmieniać, a mimo to od razu poprawi się położenie ekonomiczne tych, którzy posiadli władzę i rządzą. Tak było z „sanacją“ i tak z partią „narodowych socjalistów“ w Niemczech. Los i dobrobyt zmieniał się u nich w miarę zdobywania władzy i przynależności do rządzącej partii. Dziś jesteśmy w okresie dokonujących się głębokich zmian politycznych, a więc zmian co do stosunku władzy, która pociąga za sobą również zmianę dobrobytu poszczególnych warstw i stosunków własnościowych.

Jeden z moich znajomych twierdził, że stosunki dzisiejsze, te wywołane na skutek przesunięcia się władzy, natychmiast powrócą jednak „do normy“, gdy tylko przestanie działać przemoc, która obecne zmiany wywołała. Nie rozumiał, że „normalne stosunki“ ekonomiczne to te, które usankcjonowała przemoc wczorajsza i do których przyzwyczaili się już wszyscy. Za „normalne“ Arystoteles uważał niewolnictwo, a szlachta polska chłopca odrabiającego „pańszczyznę“. Dziś za „normalne“ stosunki ekonomiczne uważa się te, które w Europie, czy w Ameryce stworzył kapitalizm, które w Sowietach ugruntował ustrój komunistyczny, a w Niemczech i we Włoszech, które narzucił społeczeństwu — faszyzm. I nasze „normalne stosunki“ oparte o kapitalizm, uległyby gruntownej zmia-

nie, gdyby nie broniła ich siła. Normalne dla nas, ale nie naturalne to to, co narzuciła nam normalna władza i długoletnie panowanie choćby to nie wiem jak było sprzeczne z samą normą natury.

W ustroju kapitalistycznym, który też jest sprzeczny z naturą, podział ludności na klasy, na proletariat i kapitalistów dokonał się też stosownie do posiadanej przez nich władzy. Po jednej stronie stoją panowie: potentaci ziemscy, fabrykanci, bankierzy, dygnitarze państwowi, cywilni i wojskowi, bez względu na ich stosunki własnościowe, a po drugiej stoi rzesza niewolników. Jedni z nich służą swym panom bezpośrednio, jako ich lokaje, kucharze, służba osobista, sekretarze i różnego rodzaju nastawnicy, inni jako najemni robotnicy, produkujący towary, przy pomocy których „pan“ mógłby kupić wolność innych i zobowiązać ich do służenia sobie, — inni znowu jako chłopci, pozornie wolni, skrępowani jednak długami, podatkami i cenami, a inni wreszcie, jako sproletaryzowana i głodna armia rezerwowa bezrobotnych — tak, by była gotowa na wszystkie rozkazy swych panów. Różnica między nimi jest ta tylko, że tym pierwszym „pan“ płaci i wyznacza czas pracy — tak, by byli zadowoleni, żądając od nich jedynie bezwzględnej lojalności, uległości i posłuchu. — Drugim wyznacza płacę taką, by mogli żyć, ale by się nie mogli wyzwolić i ujarzmiwszy ich raz, chce wykorzystać ich energię, jak najgruntowniej, każąc im jak najdłużej pracować i uważając każdą wolną od pracy godzinę za swój osobisty uszczerbek. — Chłopom pozostawia pozory wolności i swobody, co do sposobu i długości czasu pracy, w przekonaniu, że egzekutor i giełda, naczyniująca cenę na produkty ich pracy, dopilnuje ich już dostatecznie, by się nie lenili, — a armię rezerwową bezrobotnych, jako swój „rezerwowy kapitał“, powierza

obroczynoŹci publicznej lub skazuje ją na „roboty publiczne“, choćby one miały nawet przejawia się w nowych zbrojeniach i stwarzaniu nowych Źrodkw przemocy, która jutro może im samym zagrozi.

Pomiędzy tymi dwiema zasadniczymi klasami społecznymi władców i ujarzmionych jest jeszcze klasa poŹrednia. Proces panowania wymaga dużo trudu i pomocy zaufanych ludzi. Z biegiem czasu wyonila si wiec potrzeba powołania ludzi, którzy nie posiadając sami władzy, za pewne korzyŹci i przywileje pomagali ją wykonywać i ujarzmiać innych. Wytworzyła się wiec poŹrednia warstwa pomiędzy tymi, co chwycili wadę, a tymi, którzy jej ulegli. Dotychczas do „klas poŹrednich“ zaliczano myślnie, ze względu na ich stosunek do wasnoŹci, chłopów i maomieszczan, którzy mieli być wchoniei przez jedną z tych głównych klas społecznych. Tymczasem w rzeczywistoŹci y oni nadal raz lepiej raz gorzej, a istotna warstwa poŹrednia poczuła się tak silną, że dziŹ zagroziła społeczeństwu narzuceniem nowego ustroju, w którym by ona sama objęła wadę i urzadzaa stosunki ekonomiczne i polityczne. Ta warstwa poŹrednia to nie ta, która zajmowała poŹrednie stanowisko wobec kwestii wasnoŹci, lecz ta, która zajęła poŹrednie stanowisko w hierarchii władzy. Nie posiadając władzy sama, jest ona gotowa pomaga w ujarzmieniu innych w zamian za udzieloną jej czeŹ plonów, zrabowanych ujarzmionym. Warstw poŹredni nie są wiec drobni chłopi, którzy, mając skrawek ziemi, są nieraz wiekszymi nędzarzami, niż ci, co nie posiadają nic — i nie drobni rzemieŹlnicy, którzy mając własny warsztat, niejednokrotnie pracują ciej i gorzej y ni robotnicy i urzednicy. Oni wszyscy, choć mają wasnoŹ, są ujarzmieni i wyzyskiwani i musz

pracować na rzecz swoich panów nieraz ciężiej niż robotnicy i urzędnicy.

W państwach kapitalistycznych istotną warstwą pośrednią stała się przede wszystkim administracja państwowa i przemysłowa, policja, wojsko i inteligencja, pracująca w kierunku ujarzmienia innych i utrzymująca masy w posłuchu i niewoli. Bez nich klasa panująca jest bezsilna i nie jest w stanie opanować i zmusić ludzi do posłuchu. W tej właśnie warstwie pośredniej ostatnio zbudziła się refleksja: dlaczego ma ona spełniać te wszystkie czynności na rzecz swoich panów, kiedy przecież ona sama może ująć władzę i panować. Myśl ta nie była zresztą zupełnie nowa i oryginalna. Były bunt pretorianów w Rzymie, którzy nie posiadając nic, jak tylko broń w ręku, usuwali władców, którym mieli służyć, i były zacieężne hufce kondotierów, które nazajutrz stały się czynnikiem nowej władzy.

To tylko pozór, że ludzi dzieli na klasy ich stosunek do własności, — pozór, który powstał stąd, że w ostatnich wiekach właśnie przy pomocy zagarnięcia własności ujarzmiano ludzi i zmuszano ich do pracy. To, co ich istotnie dzieli, to fakt opanowania jednego człowieka przez drugiego i zmuszenia go do pracy dla siebie. Ten cel można osiągnąć zresztą i inną metodą, nie gromadząc własności. Tak było już za czasów starożytnych i feudalnych, kiedy ziemi i surowców było pod dostatkiem i kiedy trzeba było ujarzmić w inny sposób, a nie przez stosunki własnościowe.

Toteż niesłuszna była by teza „dyktatury proletariatu“, jako środka, który by mógł wyzwolić ludzkość z niewoli posiadaczy. Jeśli bowiem proletariatus ma wykonywać dyktaturę nad społeczeństwem jako jego większość, to jego rządy przestają być dyktaturą, a stają się

rządami demokracji, — jeśli zaś jako jego mniejszość — to jest ona jednakowym nieszczęściem dla ludzi. Dlaczego jedna klasa, proletariat, miałby posiadać przywilej rządzenia i wykonywania dyktatury nad całym narodem? Dlatego, że nie posiada własności, która nie zawsze jest wyrazem wyzysku i ujarzmienia? Dlaczego chłopci, pracujący ciężko na własnej roli i samodzielni rękodzielnicy, kupcy, intelektualisci i artyści mają być ujarzmieni przez innych: urzędników, wojskowych a nawet innych robotników, jeśli tylko nie posiadają własności? Taka teza jest niemniej gwałtem i stwarza niewolę taką samą, jaką stwarzał kapitał, i taką samą, jaką stosuje faszyzm, tylko dokonaną na podstawie innego podziału. Dzisiaj dyktatura, wszystko jedno — jednego „narodu“ czy jednej klasy — jest jednakowym dążeniem „klas pośrednich“ do władzy i panowania nad większością społeczeństwa, osłanianym tylko odmiennymi słowami. Dla ludzkości jest zupełnie wszystko jedno, jakie zastosuje się kryterium władzy, jeśli nie ma nim być wola większości całego społeczeństwa. Każda dyktatura, która jest wyrazem panowania mniejszości nad większością, bez względu czy będzie to dyktatura jednej klasy czy jednego narodu, jest zła i mieści w sobie zaczątki niewoli, wyzysku i nędzy. Nie posiadanie własności zapewnia bowiem człowiekowi bogactwo, lecz posiadanie władzy nad innymi. Własność jest tylko wynikiem władzy — i władza rodzi własność, a nie odwrotnie. •

To ta kwestia władzy i dyktatura jednych nad drugimi podzieliła ludzi na wolnych i niewolników, na bogatych i biednych, i ona decyduje o powodzeniu człowieka, o trybie jego życia, o jego własności, dobrobycie, o jego „dochodach“ i zarobkach.

WALKA KLAS A SOLIDARYZM

Ci, co zdobyli władzę i rządzą, ciągnąc dochody z pracy niewolników, poddanych, czy z wolnych proletariuszy i zagarniając renty i procenty, twierdzili zawsze, że stosunek pomiędzy klasami był zawsze wyrazem prawdziwej *h a r m o n i i*. Czytam w „Historii ekonomii politycznej“, że „między instytucją niewolnictwa i wszelkimi innymi urządzeniami panowała tak doskonała harmonia, że najwybitniejsi myśliciele starożytności nie umieją sobie wyobrazić społeczeństwa bez niewolniczej pracy“, i że „istotnie niewolnictwo było, jak się zdaje, chwilową koniecznością... względnie najlepszym urządzeniem“. Z podań, historii i literatury średniowiecze pozostało w naszych oczach jako barwny obraz błędnych rycerzy, szukających św. Graala i walczących z krzywdą i niesprawiedliwością, trubadurów, opiewających miłość i piękno, tajemniczych zamków, wesołych czeladników, mądrych i szczęśliwych kmiotków. A w czasach nowożytnych, wiek XVIII — wiek rewolucji francuskiej — współczesny mu Smith przedstawił jako wyraz „harmonii społecznej“, przyznając, że jakkolwiek w naturze człowieka tkwi egoizm i pobudki jego czynów są „wyłącznie samolubne“, to jednak w rezultacie „wyższe zarządzenia“ sumują te

czyny wynikłe z egoizmu i samolubstwa jednostek, składają z nich „harmonijną całość społeczną“, która tworzy „postęp“. W okresie rewolucji lipcowej i „orleanizmu“ we Francji Bastiat stwierdził, że w społeczeństwie „istnieje pewien stopień zgody, która się wytworzyła sama przez się, gdyż społeczeństwo żyć bez niej nie może“, a w Stanach Zjednoczonych Ameryki, w okresie powstania tam największych fortun miliarderów, Carey przekonywał, że „pomiędzy różnymi klasami społeczeństwa panuje zupełna harmonia interesów“. W okresie potężnych walk społecznych, strajków i masowego bezrobocia, które wyrzucały na bruk miliony członków społeczeństwa, skazując je na najstraszniejszą nędzę, kapitaliści zapewniali też zawsze o „solidaryzmie społecznym“, zaprzeczając istnieniu walki klas.

Istnieli i istnieją więc zawsze ci, co w istniejących urządzeniach społecznych dopatrywali się harmonii, ale równocześnie byli też i tacy, którzy jej przeczyli, buntowali się, robili spiski, „exodus’y“ i strajki, i walcząc przeciwko danemu porządkowi, nawet z małymi widokami zwycięstwa, starali się zrzucić z siebie narzucone im jarzmo. Ile to krwawo tłumionych buntów niewolników i chłopów notowała historia, która w Polsce przez blisko pół tysiąca lat patrzyła na te zmagania się „harmonijnych“ części społeczeństwa, zanim usunęła „poddanie“, które do dziś dnia jeszcze dla niektórych umysłów jest wyrazem harmonii i sprawiedliwości pomiędzy „chłopem a dworem“. I ile wybucha dziś strajków i rozpacznych walk, które wszystkie mają być tylko wyrazem „podburzeń“, „szczęśliwych i zadowolonych“ podjudzonych mas przez „niesumiennych agitatorów“. W kapitalistycznym „solidarystycznym“ społeczeństwie jedna jego część jest pełna przesyty i przemysła tylko nad sposobami, jak so-

bie uprzyjemnić życie, a druga, głodna drży z zimna i z rozpaczą patrzy na zamykane bramy fabryk i na powstające coraz większe masy bezrobocia.

Pojęcie tzw. „harmonii społecznej“ jest więc dziś też tylko kwestią indywidualnej oceny i kwestią używania odpowiedniej... terminologii. To, co jeden oceniał jako przejaw harmonii społecznej, drugi uważał za krzywdę i niesprawiedliwość społeczną. W stosunku ekonomicznym człowieka do człowieka ten, który ujarzmił drugiego i zmusił go do pracy dla siebie, naturalnie musiał to uważać za proste, harmonijne, sprawiedliwe i słuszne i na odwrót, ten, który został ujarzmiiony i zmuszony do pracy dla swego pana, musiał to uważać za krzywdę, buntować się przeciwko temu stanowi rzeczy i starać się zrzucić z siebie swe jarzmo.

Pomiędzy nimi musi więc istnieć walka klas. Stwierdzał to zresztą jeszcze przed stu niemal laty „Manifest Komunistyczny“, przedstawiając, że „w dawnych okresach historycznych napotykały prawie wszędzie wyraźny podział społeczeństwa na rozmaite stany, które tworzą całą drabinę przeróżnych stanowisk społecznych“. Pisał on, że „historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych. Wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz, pan i poddany, majster cechowy i czeladnik, ciemniećca i uciśniony — pozostawali w wiecznym antagonizmie, prowadząc skrycie lub jawnie, ustawicznie przeciwko sobie walkę“. Czy może bowiem istnieć pomiędzy tymi dwiema stronami „zgodność interesów“, „harmonia“ i „obopólne zadowolenie“ z ich funkcji i z ich wzajemnego położenia czy też musi być między nimi wieczny konflikt i niekończąca się nigdy walka o równość praw do życia?

Nawet Adam Smith, twórca i ojciec ideologii o har-

monii społecznej, który rzucił teoretyczną podstawę pod tezę o harmonii klas, nie był w stanie zaprzeczyć, że interes trzeciego stanu, kapitalistów, nie stoi w ścisłej zgodzie z interesami ogólnymi, tak, jak dwóch pierwszych (właściciele ziemi i robotników), jest on zawsze pod wieloma względami różnym od interesów ogółu, a nawet stoi z nim w sprzeczności. Bez żadnej frazeologicznej pokrywy stwierdzał zresztą istnienie konfliktu Maltus, mówiąc, że „kto nie może się utrzymać, przeznaczony jest na zagładę i zgodzić się z tym musi“. Również Ricardo, tłumacząc prawa, wedle których dzielą produkty pomiędzy siebie różne klasy, i wyjaśniając, że w stosunkach ekonomicznych „o ile jeden otrzyma więcej, o tyle drugiemu dostanie się mniej“, uważał to za rzecz naturalną i za wynik nieugiętej konieczności, z którą walka jest bezcelowa i sprzeczna z naturą. Wedle Maltusa byłoby „nędzną ambicją ludzi, gdyby mieli wytrącać z ręki natury karzącą różgę“, którą ona chce ich chłostać.

Burżuazyjna teza o harmonii społecznej, poczynawszy od Smitha aż do dzisiejszych solidarystów, polegała też zawsze nie na tym, by przeczyć istnieniu konfliktu społecznego, lecz na tym, by istniejący stan uważać za konieczność i godzić się z nim jako z czymś nieuchronnym, podobnie, jak to było w okresach teokratycznych. Ideologia burżuazyjna uważa za złe nie to, że istnieje rozbieżność pomiędzy interesami grup społecznych, — to że jeden jest panem a drugi niewolnikiem, pod tą czy inną nazwą, — to, że jeden pracuje a drugi używa, że jeden oplywa we wszystko a drugi żyje w nędzy, lecz to, że ten, któremu „w udziale przypadł“ los ciężkiej pracy, nie chce się z tym pogodzić, ale chce waleczyć przeciwko istniejącemu stanowi rzeczy. I Maltus i Darwin i cały szereg innych uczonych i przyrodników mówili o „walce o byt“ bez oburze-

nią się ze strony świata i uważali istnienie tej walki za coś koniecznego i naturalnego, popierając swe twierdzenia przykładami z natury, która bezlitośnie niszczy i zjada słabszego.

W ekonomii zwyciężyła jednak obłuda Smitha, udawającego, że jednostki ludzkie „powodowane egoizmem i samolubstwem“ dążą wprawdzie tylko do swych korzyści osobistych, lecz mimo to, równomierny, stały, nieprzerwany wysiłek każdego człowieka, zmierzający ku poprawie jego położenia... jest dość potężnym czynnikiem, by utrzymać postęp“, który ponad dążenia do „nabywania bogactw i unikania wysiłków“, kierowany „niewidzialną potęgą“, zapewnia ogólny dobrobyt społeczeństwu.

Ludzkości pozostałoby więc albo zrezygnować z możliwości poprawy i zgodzić się na opinię Maltusa, Ricarda i Carey'a, że poza wolą człowieka istnieje system naturalny praw gospodarczych, który stworzył obecny stan tj. władzę i niewolę, bogactwo i nędzę, — albo czekać i wierzyć Smithowi, że stan ten pod wpływem „niewidzialnej potęgi“ doprowadzi kiedyś do obiecanego postępu i ogólnego dobrobytu. Zgodnie z tym Bastiat konstatował, że „wszystkie przyczyny pierwotne, wszystkie pobudki i bodźce działania, wszystkie połączone interesy dążą do najwyższego celu, którego ludzkość nigdy nie osiągnie, do którego jednak coraz namiętniej dążyć będzie. Celem tym jest nieograniczone zbliżenie się wszystkich klas, inaczej mówiąc równouprawnienie jednostek w stosunku do ogólnego udoskonalenia“. Sismondi natomiast pisał, że „jakkolwiek wie, gdzie leży sprawiedliwość“ — to jednak nie może wskazać sposobów jej urzeczywistnienia w praktyce i oceniając wzrost bogactw za złe i zgubne dla stosunków społecznych, uważa to za nieuniknione.

Czy naprawdę ci, którzy wiedzą, „gdzie jest sprawie-

dliwość“ i najbliższy cel ludzkości widzą w „nieograniczonym zbliżeniu się wszystkich klas“ i w równouprawnieniu, są lepsi społecznie i wyżsi moralnie, jeśli rezygnują z walki ze złem, tolerując ją, aniżeli ci, którzy wierząc, że dojdą do celu, mimo trudności chcą iść naprzód i walczyć o osiągnięcie wreszcie tej sprawiedliwości i równouprawnienia? „Przyznajecie“ — skarżył się w „Trybunie Ludów“ Mickiewicz — że „istnieją tylko niewolnicy i ciemnicy, ofiary i katy, a chcecie uszczęśliwiać ludzkość przez wprowadzenie harmonii pomiędzy dobrym a złym?“

Godzenie się na taką harmonię propaguje właśnie solidaryzm, który nie jest kompromisem pomiędzy dwiema sprzecznymi siłami, lecz aprobatą panowania zła i akceptowaniem go „dla miłej zgody“ lub wygody tych, którzy chcą je popełniać bezkarnie. Ci, którzy potępiają „walkę klas“, niech sobie uświadomią, co ich w niej razi: czy sam fakt walki czy fakt, że walka ta toczy się pomiędzy dwiema stronami tego samego narodu?

Jeśli chodzi o walkę i pacyfizm — to pewnie, że byłoby dla ludzkości lepiej, gdyby tej walki nie było — i gdyby, jak za Saturna, panował na świecie zupełny pokój i zgoda. Ale, niestety, „Bóg i natura“ wlałi w duszę ludzką spreczne instynkty i różne dążenia, i przejawy ich wywołują konflikty, walki i wojny. Konflikty te przejawiają się pomiędzy jednym człowiekiem a drugim, pomiędzy różnymi grupami tego samego narodu i pomiędzy całymi narodami. Dlaczego ta walka człowieka z człowiekiem i walka między narodami, która przejawia się nieraz tak strasznie i której przygotowanie jest dziś jedną z główniejszych prac człowieka, znajduje usprawiedliwienie, a spotyka się z potępieniem jedynie walka, toczona pomiędzy poszczególnymi grupami tego samego narodu?

Istnienie różnych grup w obrębie tego samego społeczeństwa, obojętne, czy nazwie się je klasami, stanami czy korporacjami, jest czymś, czego negować nie można, bo co dnia mówi się o chłopach, o robotnikach, o „sferach gospodarczych“ i kupcach. Trzeba się zgodzić, że wśród tego samego narodu czy państwa istnieją rozbieżne interesy, które wynikają z różnych stopni i władzy, z różnych funkcji społecznych i z różnego położenia, powodując przez to różny stopień szczęścia, użycia i wysiłku. Nie przeczył temu ani Smith ani Maltus ani Ricardo ani żaden z mieszczańskich ekonomistów liberalnych. Zresztą gdyby ktoś temu przeczył, to wbrew niemu potwierdza to rzeczywistość, przekonywując o tym wszystkich codziennie i na każdym kroku.

Ten brak solidarności wszystkich ludzi w kierunku ponoszenia równego wysiłku i zgodnego spożycia jego pło-
nów, umysł ludzki w swej obłudzie zastąpił pojęciem „solidaryzm“. Jego istota ma polegać na „wzajemnych korzyściach“, na ogólnej zgodzie i na uznaniu za słuszne postępowania obu stron, działających w stosunku ekonomicznym, bez względu na to, co która z nich robi i bez względu na pojęcia sprawiedliwości i wolności. Akt solidaryzmu ma się więc dokonać pomiędzy tymi, z których jeden zjadł ucztę, na którą potrawy zrobił kto inny, a inny jeszcze je podał, ale obaj dostali za to „napiwek“; pomiędzy tymi, z których jeden rozparł się w aucie, a drugi je zrobił, w trudzie wydobył rope, przerobił ją lub prowadził auto, wszyscy oni bowiem uczestniczyli w umożliwieniu jazdy i otrzymali za to od tego, kto jechał, wynagrodzenie, płynące co prawda nie z jego własnego wysiłku i pracy.

Solidarne działanie ludzi musi się przede wszystkim przejawiać w obopólnej zgodzie obu stron na wzajemnie

przeznaczoną funkcję w tej współpracy i w równych wzajemnych korzyściach. Tam, gdzie nie ma tej zgody i uznania układu z obu stron za sprawiedliwy, tam nie ma solidarności, lecz jest „solidaryzm“, który się przejawia w narzuceniu funkcji w przymusie i wyzysku. Jeśli jedna ze stron, decydujących o warunkach, nie posiada równouprawnienia, lecz jedna ma władzę nad drugą, nie może być mowy o sprawiedliwości układu. Bardzo słusznie pisał też Proudhon, że „sprawiedliwość to uznanie w swym bliźnim istoty równej sobie“, a nie uznanie, że obie były dla siebie potrzebne. Taki sprawiedliwy solidaryzm może się przejawiać w stosunku konia do człowieka, który daje koniowi owies, bo inaczej koń by mu padł i nie ciągnął, lecz ćwiczy go batem, gdy nie ciągnie dostatecznie silnie. Stosunek współpracy polega przede wszystkim na równości obu stron, na wolności i na braterstwie „bliźnich“, a ci, którzy obiecują stwarzać solidarne społeczeństwo i urzeczywistnić sprawiedliwość społeczną z pominięciem zasady wolności dla wszystkich, równych praw dla wszystkich i powszechnego braterstwa, dopuszczają się obłudy lub postępują jak głupcy, trudzący się nad zagadnieniem kwadratury koła.

Walka pomiędzy różnymi klasami toczy się więc nie o własność środków produkcji — warsztatów, fabryk i ziem, lecz o prawo podziału tego, co człowiekowi dała natura i jego własna praca — a więc z jednej strony walka o władzę, a z drugiej o równość praw, o wolność i braterstwo wszystkich ludzi.

DEMOKRACJA

Te pojęcia wolności, równości i braterstwa są właśnie treścią demokracji, której formą jest uznanie za prawo to, co za „sprawiedliwe“ uznała większość społeczeństwa. Pojęcia te są bardzo ze sobą podobne, bo wychodzą z tego samego pnia duszy ludzkiej.

Poczucie równości prawa do życia jest odwieczne i naruszyła je dopiero przemoc.

Wolność — to równość praw i jeszcze w XVII wieku określił ją Montesquieu, jako „spokojność umysłu, wynikająca z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie“. Tłumaczył on, że „by się móc tą wolnością cieszyć, na to trzeba takiej formy rządu, w której jeden obywatel nie potrzebowałby się obawiać drugiego“. Pojęcie wolności nie może się więc przejawiać w jednym tylko człowieku i w jego własnej duszy. Ono może się uzewnętrznić dopiero w stosunku do innych. Człowiek sam jeden czuje się nie wolnym, lecz jedynie osamotnionym. Ludzie mogą być wolni i niewolni zawsze dopiero zależnie od stosunku, jaki ich wzajemnie łączy. Ich poczucia wolności i swobody nie narusza żadne ograniczenie, jeśli tylko obaj zgodnie nałożyli sobie pewne normy postępowania i jeśli są one wzajemne. Nie będzie wcale skrepowaniem wolności, jeśli obie

strony zobowiążą się jednakowo nie deptać sobie nawzajem po palcach, nie rabować swej energii i pracy, nie kraść jej owoców, nie szkodzić sobie i nie godzić na siebie. Ale stanie się to naruszeniem wolności, gdy te wszystkie ograniczenia mają zobowiązywać tylko jedną stronę, a druga z tego czy innego powodu ma inne prawo, a więc przywilej — panowania, rozkazywania i korzystania z pracy drugiej.

Nie ma też dwóch wolności — politycznej i gospodarczej, — indywidualnej i społecznej, — i tym bardziej nie ma ich czterech. Jest tylko jedna, która zasadza się zawsze na równości praw we wszystkich stosunkach ludzkich, zarówno pod względem równego wpływu obywateli na zarząd państwa, i gminy, pod względem sposobu zaspokajania potrzeb materialnych, pod względem prawa kształcenia się i korzystania z kulturalnych urządzeń — jak i pod względem wypowiadania przekonań, słów, i myśli wszystkich obywateli.

Zasady „braterstwa“ określił wreszcie jeszcze na kilkadziesiąt lat przed Chrystusem, aleksandryjski Żyd Hilel, mówiąc: „nie czyni bliźniemu swemu, czego nie chcesz, aby tobie czyniono“, — uczyła go potem Ewangelia, nakazując „kochać bliźniego swego, jak siebie samego“, a wreszcie filozofia, która przez usta Schopenhauera przestrzegała: „nie krzywdź nikogo, a każdemu o ile można pomagaj“.

Niestety, zapominano o tym często, lecz mimo to, tych dążeń do równości, wolności i braterstwa nie zdołało zdusić w duszy człowieka ani długowiekowe wywieranie przemocy, ani wychowanie go w ciemnocie, ani tradycja i odradzało się ono w nim natychmiast, gdy tylko dochodził do odpowiedniego rozwoju kulturalnego. Poczucia te są bowiem przyrodzoną cechą istoty człowieka i tkwią

w nim apriorystycznie tak, jak apriorystycznie tkwi w nim poczucie głodu czy popędu płciowego, których człowiek może nie odczuwać przez pewien czas, gdy jest chory, zmęczony lub stał się kaleką. Tak więc jak dążenie zdrowego człowieka do zaspokojenia głodu i miłości jest naturalne, tak samo naturalne jest dążenie ludów do równości, wolności i braterstwa, a więc do sprawiedliwości społecznej i do demokracji.

Demokracja — władztwo ludu — rzady ludu! Tak, jak jest z całym szeregiem innych skrótów myślowych, symboli i pojęć złożonych, słowo demokracja nie odzwierciedla w swym brzmieniu jego treści. Istotą i cechą demokracji to nie są „rzady ludu“, gdyż już ze względu na technikę rządzenia, cały lud sam rządzić nie może i takie wielogłowe rzady są czymś niemożliwym. Toteż bez względu na nazwę i charakter rządów, rządzą zawsze poszczególne jednostki: książęta, królowie, czy ministrowie. Tylko raz mogą oni być odpowiedzialni za swe rzady przed całym ludem, którego wola i wyrok większości jest dla nich prawem i rządzą tak, by urzeczywistnić zasady równości praw dla wszystkich obywateli, wolności i braterstwa wśród nich, a wtedy ich rzady nazywają się rządami demokracji, albo o ich rządach i o usuwaniu ich od władzy decyduje sam władca i despota, absolutny monarcha czy dyktator, dla którego nakazem działania jest tylko jego własna wolność i jego wola, a więc samowola.

Już w starożytności widziano, że są dwie metody rządzenia — demokracja i jednowładztwo. Plato tłumaczył, że „sama natura objawia, iż lepszy i silniejszy może mieć więcej od słabszego, i zdolniejszy od mniej uzdolnionego. Takie stosunki objawiają się i wśród innych stworzeń i wśród całych państw i rodów ludzkich — tak, że uznano jako rzecz sprawiedliwą, by silniejszy rządził słab-

szym". Natomiast Arystoteles uważał, że „każdy ustrój państwowy, liczący się jedynie z korzyścią kół rządzących, jest błędny i stanowi wypaczenie ustroju prawdziwego, gdyż kryje w sobie despotyzm, podczas gdy państwo jest wspólnotą ludzi wolnych". Niestety, rzymskie cesarstwa, a później średniowieczna ciemnota, ustaliły na długie lata autorytet monarchy i jego nieograniczoną władzę wobec „poddanych". Lecz zagadnienie, która z tych metod: — respektowanie woli ludu czy woli monarchy, — lepiej może zabezpieczyć interesy państwa i urzeczywistnić wymogi sprawiedliwości, wyłoniło się na nowo od razu, gdy tylko człowiek zaczął się wyzwalać z dotychczasowych pętów.

Pod koniec XV wieku i z początkiem XVI wieku powstał wspaniały ruch humanizmu, który dążył do praw człowieka i do demokracji. Przeciw tym demokratycznym tendencjom i przeciwko Reformacji Kościoła i państwa walczyli więc zawzięcie królowie, książęta i ci, którzy w ten czy inny sposób byli od nich zależni. We Francji Jean Bodin, cieszący się wówczas wielkimi względami króla, tłumaczył, że „suwerenność jest to najwyższa i prawami nieskrepowana władza nad obywatelami i poddanymi", że „prawa zwierzchnie ten posiada, który po Bogu nieśmiertelnym nie jest poddanym nikogo", że „nie tylko jest słusznym, lecz także koniecznym, aby prawa były zależne od woli władcy" i że „książę w ten sposób nie może być związany w swoich sprawach i rozkazach". Równocześnie zaś w „*Vindiciae contra thyrannos*", ktoś skryty pod pseudonimem Junius Brutus, udowydniał wręcz przeciwnie, że władza narodu jest wyższa niż króla, „ponieważ naród stworzył króla, a nie król naród"... „On stawiał warunki królowi, czy będzie rządził sprawiedliwie i według praw, — ten przyrzekał je spełniać", — i tylko

pod tym warunkiem naród zobowiązywał się „być wier-
nie posłusznym wobec sprawiedliwie rządzącego“... „Król
zobowiązywał się bezwarunkowo, naród warunkowo“. Po-
dobnie wybitny uczony i filozof Althusius, broniący praw
włściaństwa i mieszczaństwa wobec szlachty i monarchy,
jego władzę uzasadniał tylko ugodą, zawartą pomiędzy
nim a narodem, uważając jednak, że król musi rządzić
zgodnie z przykazaniami Dekalogu, „gdyż nieprawdopo-
dobną jest rzeczą, iżby naród na swoją zgubę udzielił mo-
narsze nieczym nieokiełzanej swobody i żeby sam pozwo-
lił się wyzuć z możliwości samozachowania lub miał uży-
czyć jednej jednostce władzy większej od tej, która przy-
sługuje wszystkim innym razem wziętym“. Nawet w ów-
czesnym Kościele rodziły się myśli, że jeżeli król nie speł-
nia woli narodu, „to wolno Rzeczypospolitej uchylić się
od jego władzy“, wolno „na podstawie prawa obrony, księ-
cia, ogłoszonego za wroga publicznie, nawet zamordować“
i ten, „kto sprzyjając powszechnemu życzeniu, usiłowałby
go zamordować, zupełnie by słusznie uczynił“.

Lecz znowu w XVII wieku, w czasach dyktatury
Cromwella, Tomasz Hobbes tłumaczył w swym dziele „Le-
wiathan“, że „cel i przyczyna, dla których ludzie mimo
całego swego naturalnego popędu do wolności i swobody,
jednak się zdecydowali poddać pewnym rozporządzeniom
wymaganym przez społeczeństwo, mieści się w pragnieniu
samozachowania się i prowadzenia wygodniejszego ży-
cia“. Uważał, że dlatego właśnie obywatele powołali wła-
dzą państwową i skoncentrowali ją w jednym punkcie,
w jednym człowieku, czy w jednej instytucji, która w ten
sposób „staje się zastępcą każdej poszczególnej jednostki,
a każda jednostka uważa działalność tych zastępców za
swoją własną, gdyż dobrowolnie poddała się ich woli i są-
dowi. W ten sposób wszystkie poszczególne jednostki sta-

ją się jedną osobą i zwa się państwem“. „W każdym doskonałym państwie — pisał on w innym swym dziele „De cive“ — „musi ktoś dzierżyć władzę najwyższą. Władza taka, najwyższa, jaką ludzie mogą człowiekowi przekazać, nazywa się nieograniczoną, absolutną. Bo kto swoją wolę w ten sposób podporządkował woli państwa, że może ono bezkarnie wszystko robić, nadawać prawa, rozstrzygać spory prawne, nakładać kary i siłami oraz mieniem wszystkich rozporządzać podług swego uznania i być do tego uprawnionym, — ten niewątpliwie przyznał mu władzę możliwie najwyższą“. „Państwo... nie jest wiązane prawami obywateli..., prawa obywatelskie są bowiem prawami państwa i gdyby te prawa je obowiązywały, byłoby ono zobowiązane wobec siebie samego. Państwo nie może więc być zobowiązane wobec obywatela... Jednakowoż wola ciała zbiorowego lub jednego człowieka, któremu powierzono najwyższą władzę, jest także wolą państwa. Mieści w sobie bowiem wolę poszczególnych obywateli i dlatego ten, komu przekazano najwyższą władzę, nie jest wiązany ustawami państwa. Inaczej byłby on obowiązany wobec siebie samego, a nie wobec obywateli“.

I znowu w tym samym niemal czasie i w tej samej Anglii Jan Locke uważał przeciwnie, że każdy człowiek posiada władzę w stanie natury i że skupia się ona w rękach społeczeństwa. „Społeczeństwo — pisał — przekazuje ją obranym przez się przewodnikom, z tym zapewnieniem i pod tym warunkiem, bądź to wyraźnym bądź milczącym, że będą jej używać dla dobra ciała politycznego i zachowania tego, co należy do jego członków“... Wobec tego „władza ta nie może być prawnie władzą absolutną i samowolną w stosunku do ich życia i mienia“... „Jeśli więc ktoś, sprawując urząd, przekracza zakres swych uprawnień i używa powierzonej mu władzy, by postępować

wobec poddanych w sposób niedozwolony przez prawo, ten staje się bezsprzecznie prawdziwym tyranem... Postępki jego pozbawione są wówczas mocy prawnej i wolno stawić mu opór — podobnie jak każdemu innemu, kto gwałtem naruszy cudze prawa“... „Jeżeli jednak niesprawiedliwe postępowanie monarchy czy urzędnika dotknęło znaczącą ilość społeczeństwa i zagroziło całości narodu... wówczas trudno odmówić tym ludziom prawa oporu“. Wydawanie zaś sądu o tym, „czy panujący lub ciało ustawodawcze przekroczyły granice tej władzy“, uważał, że „jest rzeczą ludu“, bo „któż może najjaśniej osądzić, czy spełnia się należycie poruczenie, niż ten, który je wydał“.

Niestety, wtedy tylko w Anglii i bodaj w Polsce zwyciężyła ta zasada, podczas gdy w innych państwach, w miarę jak rozwijał się w nich militarizm, ugruntowała się na nowo zasada niograniczonej władzy monarchy. Za Ludwika XIV, biskup Bousset tłumaczył, że „wszelka władza pochodzi od Boga... i stąd wynika, że osoba króla jest święta, a kto się na nią porwie, dopuszcza się zbrodni... Monarcha nie potrzebuje przed nikim zdawać sprawy ze swych rozporządzeń“... bo „bez tej władzy absolutnej nie może działać nic dobrego ani zniszczyć złego... Nad wyrok monarchy nie masz wyroku wyższego... Monarchy należy przeto słuchać jak samej sprawiedliwości“.

Na takim samym stanowisku stali również „oświeceni“ „absolutystyczni“ władcy XVIII wieku niemal w całej Europie. Fryderyk II, król pruski, rozpytywał się o szczytnych zadaniach i o wielkiej roli monarchy, uważając, że to on „ma przede wszystkim dbać o dobrobyt swych ludów“, że „winien być powiększycielem, który stworzy ich powodzenie i szczęśliwość“ i ciągle „myśleć, jak uszczęśliwić swój naród“. Twierdził, że on, król, ma prawo i obowiązek decydować sam o tym dobrobycie

i szczęściu poddanych, nie oglądając się zupełnie na ich własną opinię i wolę — uszczęśliwiać ich nawet przy pomocy gwałtów, wojen, zaborów i militarnej przemocy.

Samozadowolenie monarchów nie zdołało jednak zadowolić „poddanych“. Militarne przemoc okazała się za słaba, by powstrzymać pochód do ich wolności i do demokracji. Odzywały się też coraz częstsze, coraz silniejsze i głośniejsze protesty przeciwko temu uszczęśliwianiu poddanych przez władzę monarszą. Dawał im wyraz Dawid Hume w Anglii w swych „Political Discourses“, dawał im encyklopedyści we Francji, a wreszcie zadokumentowała je rewolucja francuska w swych „Prawach człowieka“, stwierdzając, że „ludzie rodzą się i pozostają wolni i równouprawnieni“, że „celem każdego zespołu politycznego jest zachowanie przyrodzonych i nie ulegających przedawnieniu praw człowieka... jak wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciw uciskowi“, że „pierwiastek wszelkiej zwierzchności w istocie mieści się w narodzie“, że „prawo jest wyrazem woli powszechnej... i że winno być ono jednakowe dla wszystkich“.

Zdawałoby się, że w ten sposób sporne zagadnienie rządów w państwie zostało rozwiązane. Niestety pomiędzy demokracją a jednowładztwem potoczył się nadal spór: władza ludów i ich parlamentów czy władza wodzów, — prawo większości czy autorytet uprzywilejowanej mniejszości, opartej o militarną siłę, powodując tym zniszczenie kultury całego niemal świata.

Mimo różnych systemów rządzenia, wszystkie rządy twierdziły jednak zawsze, że jedynym ich celem jest tylko „dobro ogólne“ i szczęście rządzonych. Tylko pojęcia dobra i szczęścia nie są tak jasno określonymi pojęciami jak np. 2 lub 5. Ażeby rozstrzygnąć, gdzie jest 2 a gdzie 5, wystarczy przeliczyć i faktyczny stan można ustalić ponad

wszelką wątpliwość, nie pytając o to większości — tak samo, jak ponad wszelką wątpliwość można ustalić wytrzymałość belki czy nośność wystrzelonej kuli. Wynik i rezultat obliczeń będzie zawsze jednakowy i słuszny. Ale znacznie gorzej jest z pojęciami ogólnymi i względnymi. To, co jeden uważa za szczęście, drugi uważa za swe nieszczęście, — to co jeden uważa za dobre, drugi uważa za złe. Kto to więc ma rozstrzygnąć? Król, wódz, a więc drugi człowiek, w którego duszy też nie ma innego jakiegos absolutnego kryterium słuszności, jak tylko jego własne przeświadczenie i wola, czy też większość obywateli? Które z tych przeświadczeń i która z tych wól ma decydować, by nie zbłądzić?

Można by postawić zasadę, by decydowali o tym najlepsi i najmądrzejsi — elita. Tylko znowu wysuwa się zagadnienie: a kto ma rozstrzygać o tym, kto jest najlepszy i najmądrzejszy? Każdy swoją własną wolę uważa za najlepszą i najmądrzejszą, bez względu na to, czy staje ona w kolizji z wolami i przeświadczeniami innych. Trzeba więc wybrać jakieś kryterium, które by dawało możliwie największe prawdopodobieństwo słuszności decyzji. Za takie więc najlepsze kryterium słuszności i sprawiedliwości społecznej uznała demokracja decyzję i wolę większości, a zatem zesumowanie wszystkich wól i przeświadczeń, widząc w nim najlepszą gwarancję słuszności wyroku.

Najlepszą! — ale nie absolutną — tym bardziej, że może się ona przejawiać różnie, zależnie od tego, co wzięło się za całość. „6“ będzie większością w porównaniu do „16“, lecz nie będzie już większością w porównaniu do „15“. Pojęcia zaś oderwane i ogólne — mają w sobie właśnie taką „płynność“ i zazwyczaj są dość rozciągliwe, gdyż ich „całość“ można przyjmować dość dowolnie. „Społeczeństwo“ czy naród może być reprezentowany przez tych, któ-

rzy zdobyli w nim przywilej, — przez szlachtę, właścicieli czy elitę i może być reprezentowany przez wszystkich. Większość się zmienia zależnie od tego, co przyjęto za całość. Inaczej oceni słuszną większość członków, inaczej większość danego narodu, a inaczej większość wszystkich narodów. Toteż byłoby wielkim błędem twierdzić, że rozstrzygnięcie demokracji i wola większości była i będzie zawsze jedynym, niezawodnym sprawdzianem prawdy. Demokracja i jej metoda rozstrzygania o tym, co jest złe a co dobre, co jest sprawiedliwe, a co sprzeczne z prawem, niejednokrotnie błędziła też grubo i niejednokrotnie na pewno będzie jeszcze błędzić. Ale czyż nie błędziły elitarne rządy i czy nie błędziła wola jednego człowieka? Czy nie było znacznie więcej wypadków złych rządów jednostkowych i czy nie było więcej błędów osobistych niż błędów, popełnianych przez zbiorowości ludzkie?

Demokracja jako wyraz interesów i woli większości, jeśli popełni błąd, to z konieczności musi go jutro naprawić, zmienić „prawo“ i pojęcie „sprawiedliwości“, musi zmienić swoją decyzję i wola większości zejdzie z obranej wczoraj błędnie drogi, gdyż to leży w interesie większości. Ale tam, gdzie nie rozstrzyga demokracja, upór władcy, jego ambicja i przywiązanie do władzy może być nieraz silniejsze niż interes większości, i zwycięży jego wola i upór, gdyż nie ma czynnika, który by ją zmienił i wyprostował, chyba tylko „rewolucja“, uzewnętrzniająca odmienną wolę większości niż wola dyktatorskiego władcy.

Tak uzewnętrzniała się właśnie wola ludu do wolności i równości praw, sprzecznie z wolą króla i arystokracji, w wielkiej rewolucji francuskiej, która w potokach krwi dekretowała wolność, równość i braterstwo i odtąd też termin „rewolucja“ i rewolucyjność identyfikowano z dąże-

niem do demokracji i postępu. A przecie postęp, walka o wolność i dążenie do sprawiedliwości społecznej — a rewolucja, to są dwie różne rzeczy. Rewolucja to tylko metoda zmiany istniejących stosunków i rządów przy pomocy pogwałcenia dotychczasowego prawa i może być zarówno wyrazem postępu, jak również wyrazem reakcji. Może ona być błogosławieństwem i przekleństwem ludzkości — zależnie od tego, czy dokonała się w niej zmiana rządów na rządy większości czy rządy mniejszości. Ostatnio byliśmy świadkami znacznie więcej takich rewolucji, które przy pomocy militarnej siły usuwały rządy oparte o wolę większości. Tak stało się we Włoszech, w Rumunii, w Polsce (r. 1926), w Niemczech i w Hiszpanii, gdzie przez wywołaną rewolucję usunięto demokratyczne rządy parlamentów. Stało się już modą lekceważyć te wielkie zdobycze demokracji, obniżać jej wartość lub jej mianem pokrywać wręcz odmienną treść. Jedni robią to dlatego, że znają jej znaczenie, inni przeciwnie, dlatego, że go nie znają.

Jedni z całą rozmyślnością starali się wmawiać, że dla nas demokracja nie przedstawia żadnego pozytywnego znaczenia i za cenę obiecaney miski soczewicy usiłowali wyludzić zdobyte prawa wolnościowe. Inni zaś, wpa-
trzeni w wielkie konflikty społeczne, walcząc o usunięcie nędzy i bezrobocia, powoli zatracali świadomość o tym, że stopień wolności decyduje właśnie o stanie ekonomicznym społeczeństwa. Był czas, że wolność była najtańszym towarem na rynku. Tłumaczono obłudnie, że przy dzisiejszym niesłychanie skomplikowanym sposobie współżycia społeczeństwa wolność jest anachronizmem; że odebranie wolności mniej boli niż odebranie chleba, i że konsekwentnie przeprowadzona zasada wolności musi się skończyć uznaniem wolności do... odebrania wolności innym.

Zapominano, że ci, co kwestionowali wartość wolności, sami dla siebie zatrzymali ją w jak największych rozmiarach; że kto raz zdobędzie wolność, to wraz z nią zdobywa również chleb i na odwrót, kto traci wolność, traci równocześnie chleb — i że wreszcie wolność do odebrania wolności drugiemu jest naruszeniem zasady równości prawa i może się przejawiać tylko po jego zdeptaniu — jako wolność dla jednych, a niewola dla drugich.

Równocześnie wysmiewano zasadę równości i wskazywano na naturalne różnice wśród ludzi, ich różne zdolności i upodobania, tak, jak gdyby te wszystkie istniejące różnice, których nikt nigdy nie negował, mogły uzasadnić nierówność praw do życia. Ci, co tak zazdrośnie reklamują swe prawa z tytułu swej wyższości, zazwyczaj nie są najlepsi, najmądrzejsi i najsilniejsi, lecz najbardziej cheiwi i obludni. Człowiek mądry i głupi, silny i słaby, zdolny i niezdolny, ma jednakowe prawo do życia i prawo decydowania o swym losie. Niech „mądry“ zada sobie trud przekonania „głupiego“ słowem a nie siłą fizyczną i batem.

Te ideały wolności i równości, które przyniosła rewolucja francuska, zaczęto przedstawiać jako przestarzałe hasła sprzed półtora wieku, nazywając je wyrazem słabości, i dążyć do ich obalenia na rzecz nowych rządów elitarnych, które by, jako wyraz siły fizycznej, stały się wyrazem „nowoczesnego postępu“. A przecież dla ludzkości i dla jej kultury nie może być ideałem siła innej jednostki lub „państwa“, które by mogło deptać po jednostkach, lecz będzie nim zawsze — pokój, dobrobyt i szczęście jak największej ilości jednostek, które mogą być szczęśliwe tylko, gdy zdobędą równość praw i wolność. Ludzie wpatrzeni w ideał siły rządu, nie zdawali sobie sprawy z tego, że te nowe ideały, zwracając się przeciw-

ko wolności i równości, zwracają się równocześnie przeciwko ich interesom i zazwyczaj opamiętali się za późno, już poniewczasie.

Demokracja jest największym dobrem zarówno dla ludzkiej jednostki, jak i dla ludzkich społeczeństw. Nie ma demokracji „rozbechtanej“ i „kierowanej“, — liberalno-masońskiej“ i „karnej“ — „politycznej“ i „gospodarczej“, „formalnej“ i „społecznej“, „integralnej“ i „mechanicznej“. Jest tylko jedna: albo istnieje, albo jej nie ma. Istnieje wówczas, gdy cały lud, wszyscy jego członkowie mają możność przejawienia swej woli co do sposobu urzędzenia państwa, gdy „społeczeństwo“ szanuje „człowieka“ i gdy wola większości staje się prawem dla nich wszystkich. A jeśli mimo to w demokracji ludzie nieraz też są nieszczęśliwi, to dlatego, że błędzą. Trzeba ich więc tylko uświadomić w błędzie, i trzeba ich podnieść kulturalnie przez oświatę, przez naukę i przez samą praktykę rządzenia.

S O C J A L I Z M

W obecnym ustroju ten naturalny pęd do wyzwolenia został uzupełniony dążeniem do osiągnięcia prawdziwego braterstwa, do sprawiedliwości społecznej — socjalnej — do socjalizmu.

Socjalizm zatem to dążenie do doskonałej równości we wszystkich ludzkich — socjalnych stosunkach. To złuda, że myśl socjalistyczna obraca się około zagadnień materii, materialnej własności i materialnego kapitału. Ona zajmuje się zawsze stosunkiem człowieka do człowieka, — stosunkiem, który jeśli nie opiera się na równości ich praw, stwarza zawsze dla jednego władzę, bogactwo, kapitał, zysk i wyzysk. To złuda, że socjalizm, prowadząc walkę klas, prowadzi ją tylko o własność, o uspołecznienie środków produkcji i materialne korzyści. On jest najświętszą formą walki o wolność człowieka, o jego uniezależnienie i wyzwolenie z jarzma niewoli, która jest tylko jedna — bez względu na to, czy nazwie się ją polityczną, narodową czy ekonomiczną.

Jeden z najsympatyczniejszych i najmądrzejszych polityków w okresie „wiosny ludów“, Leon Rzewuski, arystokrata z rodu, wnuk targowiczana, lecz szczerzy demokrata i socjalista z przekonań, pisał, że „przyjdzie czas

i przyjdzie prędko, gdy nie być socjalistą zostanie cudem“, bo „inaczej musiałby postęp ludzkości wrócić się w tył, musiałby despotyzm i przywileje ujarzmić na nowo demokrację“. Uważał, że „demokraci przeciwni socjalizmowi albo nie mają szczerości albo nie mają logiki“, gdyż „kto, chwalcąc demokrację polityczną, nie chce socjalizmu, ten albo demokracji nie rozumie, albo pragnie używać jej obłudnie dla nieczystych celów“. Równocześnie zaś niemal w tym samym czasie Mickiewicz w swej „Trybunie ludów“ pisał, „że socjalizm to nie walka pomiędzy tymi, którzy nie posiadają a tymi, którzy posiadają... to wojna szermierzy wolności przeciwko obrońcom despotyzmu“. Zasadniczy błąd popełniają więc ci wszyscy, którzy w socjaliźmie chcą widzieć jakąś doktrynę filozofii materialistycznej czy ciasną teorię ekonomiczną o wartości czy nadwartości. Socjalizm to tylko nowa forma reagowania przeciwko nowej formie przemocy, nazwanej ustrojem kapitalistycznym, a przejawiającej się w ujarzmieniu człowieka przy pomocy stwarzania mu nędzy, braków i niedostatków.

W słowie wstępnym do pierwszego wydania „Kapitału“ w roku 1867 Marx oświadczył, że „w tym dziele chce zbadać istotę produkcji kapitalistycznej i odpowiadające jej stosunki produkcji i obrotu“... i że „ostatecznym celem tego dzieła jest odkryć prawa rozwoju nowoczesnego społeczeństwa“. Wierzył on więc, że rozwój stosunków ekonomicznych dokonywa się wedle jakichś materialnych norm dzigjowych, które są silniejsze niż wola człowieka i dążenia jego do założonego z góry ideału. Stał on na stanowisku „materialistycznego pojmowania dziejów“, sądząc, że o dziejach ludzkości i o jej historii decydują „materialne dane“, materialne warunki jej bytu i sposobu pokrywania potrzeb material-

nych. Nie doceniał on dostatecznie momentów i czynników idealnych i emocjonalnych, które w rozwoju ludzkości odgrywały zawsze niemiennie ważną rolę, niż walka o chleb i materialne korzyści. Że tak jest, nie sięgając daleko, dość przytoczyć wojnę trzydziestoletnią, w której w tym samym Niemieckim Cesarstwie — i książęta i mieszczenie i chłopci, żyjąc w jednakowych warunkach, staczali jednak ze sobą walki przez 30 lat, niszcząc się nawzajem. Powtórzyli to potem Ludwik XIV, Fryderyk II, Napoleon i Hitler, którzy prowadzili już wojny nie o materialne potrzeby ludności, lecz o prawo panowania i o zaspokojenie swojej żądzy władzy.

Kształtują świat nie „materialne warunki“, lecz dążenie człowieka — z jednej strony do wyzwolenia się spod jarzma drugiego, a z drugiej wieczne dążenie do zdobycia władzy. Rewolucja francuska bezsprzecznie wynika z materialnych braków i z dążenia ludności do zrzucenia jarzma feudalów i absolutnego króla, lecz wnet skończyła się nowym panowaniem burżuazji i nową niewolą cezarizmu Napoleona. Tak samo było też w rewolucji lipcowej, w rewolucji 1848 r. i podobnie powtórzył się ten pęd do wolności po „wielkiej wojnie“, który w Niemczech, we Włoszech, w Polsce i w Hiszpanii, po krótkich okresach demokracji zdusiła znowu przemoc militarna. Rozpętana raz, często z emocjonalnych motywów, istnieje bowiem i działa, zagrażając wolności nie jednego narodu lecz świata. Jedyne też słuszne pojmowanie dziejów — to przeświadczenie, że w ludzkości toczy się wieczna walka o władzę i o równość.

Ale na innym stanowisku stali wówczas wszyscy ekonomiści współcześni i poprzedni: Smith, Maltus, Ricardo i Carey, którzy wierzyli, że istnieją jakieś nieugięte prawa ekonomiczne, które rządzą ludzkością i jej stosunka-

mi ekonomicznymi. 'A' nawet od tej wiary nie odbiegli zwolennicy szkoły historycznej, która również przyjmowała istnienie „pewnych norm“ zasadniczych, wedle których w historii dokonywa się rozwój działalności ekonomicznej. Pod tym względem popełniali oni wszyscy jednakowy błąd, zapoznając czynnik woli człowieka, która okazała się jednak potężną siłą w stosunkach ludzkich — zwłaszcza, jeśli została ześrodkowana na jednym celu i została zorganizowana.

Jakaż była jednak różnica w tym „materialistycznym pojmowaniu“ rozwoju ludzkości ze strony Marxa, a ze strony ekonomistów mieszczańskich! Kiedy Marx, wierząc, że „społeczeństwo, nawet pochwycawszy właściwe linie naturalnych praw rozwojowych, nie może przekroczyć ani dekretować inaczej poszczególnych faz rozwoju“ — chciał je badać po to, by „skrócić i łagodzić bolesti porodowe“ nowego porządku, — to ekonomiści burżuazyjni, opierając się również na konieczności rozwojowej albo bezlitośnie tłumaczyli, że ci, którym „natura nie nakryła do stołu“ winni odejść i ginąć, albo wreszcie obłudnie rozkładając ręce — przyznawali swą bezradność wobec krzywdy i twierdzili, że obecny stan ekonomiczny jest właśnie wyrazem harmonii społecznej. Kiedy Marx przyznawał, że „postaci kapitalisty i obszarnika nie maluje sobie w różowym świetle“, zaznaczając, że chodziło mu „o ich osoby o tyle tylko, o ile są one personifikacją kategorii ekonomicznych i nosicielami określonych stosunków i interesów klasowych“, i nie robił ich „odpowiedzialnymi za proces historyczny, którego są wytworem“, to dla zwolenników harmonii społecznej żywi ludzie, robotnicy, byli tylko maszynami dla zdobywania zysków i przedstawiali dla nich wartość społeczną o tyle tylko, o ile byli „objektami

działalności ekonomicznej“, a więc — gdy produkowali i konsumowali, by tworzyć dla nich dochód.

Jeśli mimo to rozpoczęto dziką walkę przeciwko socjalizmowi, to nie z powodu jego „materializmu“ i determinizmu rozwojowego, lecz z tego powodu, że ten socjalistyczny determinizm wskazywał kierunek rozwoju taki właśnie, jaki nie odpowiadał dążeniom i interesom dotychczasowych władców społeczeństwa. Jak długo bowiem ten materialistyczny determinizm szkoły liberalnej wykazywał, że obecny ustroj społeczny jest wynikiem konieczności ekonomicznej, że konieczne jest by istnieli bogaci i biedni, i że to jest właśnie wyrazem „harmonii“, tak długo było wszystko dobrze. Rozpoczęła się walka, oburzenie i wyklinalanie „materialistycznego pojmowania“ dopiero wówczas, gdy socjalizm, sprzecznie z dotychczasową nauką, zaczął udowadniać, że rozwój społeczny i ekonomiczny z nieubłaganą koniecznością zdąża w kierunku zmiany ustroju, usunięcia klas i zrównania praw wszystkich obywateli.

Kwestię materializmu dziejowego oraz takie czy inne pojmowanie wartości czy sposobu powstawania dochodu i nadwartości świat burżuazyjny jakoś by zniósł i przeszedłby nad tymi zagadnieniami do porządku dziennego, gdyby nie to, że socjalizm wskazywał równocześnie drogę walki o wyzwolenie i organizował ją przeciwko dotychczasowym władcom. Nawet z kwestią własności dałby on sobie jakoś radę, gdyż instynktownie pojął, że własność środków produkcji była dla niego tylko kwestią formy panowania, a nie jego istotą.

Wspólną własność zalecał przecie również Plato, który w swej gminie chciał mieć wolnych obywateli i niewolników, i wspólną własność propagował Kościół, a przecież nie wywołali tym w społeczeństwie protestów i walk,

jakie spowodował socjalizm. Ogromna część własności w Polsce, jak to już raz wspomniałem, była „wspólna”: wspólne były lasy państwowe i dobra, przedsiębiorstwa węglowe, naftowe, wyrobów żelaznych, metalowych, fabryki tytoniu, spirytusu, zapalek, kopalnie soli, koleje, okręty itd. itd., a mimo to nadal pozostał w nich wyzysk „robotników” i „konsumentów”, gdyż władza we wspólnych przedsiębiorstwach nadal spoczywała w rękach sannaacyjnych kacyków, którzy wśród frazesów o „wspólnym dobrze”, w imię tego dobra, uciskali i wyzyskiwali tych, którzy im podlegali. Nie kwestia formy własności znamionuje bowiem stopień socjalizmu, ona może ułatwiać sprawowanie władzy, ale nie jest jej istotną cechą i przyczyną.

Widziałem też przed wojną niejednokrotnie ludzi, którzy, nazywając się socjalistami, propagując wspólną własność środków produkcji i przysięgając na teorię Marxa o wartości i nadwartości, byli w duszach swoich tak samo dalecy od socjalizmu, jak Plato czy Kościół. Ich socjalizm nie przeszkadzał im kierować „wspólną własnością” tak, by przynosiła jak największe procenty, nie przeszkadzał im stosować wyzysku lub patrzeć jak stosują go inni, znęcać się nad słabszymi, obcinać płace, wyrzucać z pracy i widzieć w swych współtowarzyszach nie równych sobie ludzi, lecz podwładnych pracowników, wśród których trzeba było koniecznie utrzymywać rygor i okazywać im władzę. Trzeba jednak zawsze pamiętać, jak pisał wspomniany powyżej Rzewuski, że „jeśli któryś socjalista błądzi, nie wolno z tego powodu potępiać socjalizmu, bo błąd z pewnością nie z ducha socjalizmu, lecz z mylnego pojmowania socjalizmu wynika. Wszak „palono ludzi żywcem w imieniu religii, przecie nie jest to w duchu religii”.

Bez względu na ludzi — idea socjalizmu rodzi się zawsze tylko w poczuciu i w uniłowaniu wolności człowieka dla niego samego, dla wszystkich bez względu na ich różnice narodowe, społeczne i wyznaniowe, oraz dla wszystkiego, co piękne i wzniosłe. „Socjalizm nowoczesny — pisał Mickiewicz w „Trybunie Ludów“ — „jest tylko wyrazem poczucia tak starego, jak poczucie życia, wyrazem odczucia tego, co w naszym życiu jest niezupełne, odcięte, nienormalne, a wskutek tego nieszczęśliwe. Poczucie socjalistyczne jest poczuciem ducha ku lepszemu bytowi, nie indywidualnemu, lecz wspólnemu i solidarnemu“. Socjalizm to nieustanna walka dobrego ze złym, światła z ciemnością, wolności z przemocą.

Nie wystarczy jednak widzieć zło i niesprawiedliwość. Niedomagania społeczne i krzywdę jednej części społeczności ludzkiej ludzie widzieli od wieków. Od wieków byli też myśliciele i ekonomiści, którzy boleli nad istniejącym stanem rzeczy, współzuli tym, którym było źle i ciężko, lub wreszcie snuli fantastyczne projekty wierząc, że kazaniem i przedstawieniem prawdy można osiągnąć zmianę. Jedni kazali się modlić o tę zmianę losów, inni, stwierdzając swą bezradność, radzili ulżyć i złagodzić wyzysk, a inni wreszcie schylali głowy przed złem, bo wydawało im się zbyt potężne i głębokie. Krzywda społeczna trwała jednak bez zmiany, bo opierała się nie o przypadkowy błąd i nieświadomość, lecz była wyrazem przyrodzonego człowiekowi instynktu dążenia do panowania nad drugim człowiekiem, które dawało możliwość użycia i unikania własnego wysiłku i pracy.

Dopiero socjalizm postawił zasadę świadomej walki o sprawiedliwość społeczną, o równość i wolność człowieka. I w tym tkwi właśnie jego najgłębsza treść, a równocześnie największa jego zasługa.

Śmieszne jest twierdzenie, że walka ta podjęta została o własność, o uspołecznienie środków produkcji, o korzyści i o przesunięcie przemocy z jednej strony na drugą. Pomijając przytoczone wyżej piękne słowa Mickiewicza, warto przypomnieć co pisał o celu socjalistycznej walki klasowej Fryderyk Engels, który był osobistym przyjacielem Marxa i interpretatorem jego myśli.

W roku 1880 w pracy p. t. „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ pisał on dosłownie: „Podział społeczeństwa na klasy wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych, na panujących i uciskanych był koniecznym wynikiem poprzedniego zbyt szczupłego rozwoju produkcji. Jak długo praca społeczna dostarczała zasobów, które nie mogły zaspokoić potrzeb egzystencji wszystkich lub przekraczały je tylko bardzo niewiele, jak długo cały albo prawie cały czas większości członków społeczeństwa był zaabsorbowany pracą, tak długo społeczeństwo dzieli się z konieczności na klasy... Toteż gdy podział na klasy był w pewnej mierze historycznym uprawnieniem, to mógł on nim być tylko na pewien określony okres czasu... Uzasadniała go niedostateczność produkcji i musiał ustąpić pod wpływem pełnego rozwinięcia nowoczesnych sił produkcyjnych. W rzeczywistości też usunięcie podziału na klasy społeczne jest uwarunkowane osiągnięciem tego stopnia rozwoju społecznego, na którym istnienie już nie tej lub innej panującej klasy, lecz klasy panujących w ogóle, a zatem samo istnienie różnic klasowych, — jest przestarzałym anachronizmem. Wymaga ono więc jako poprzedniego warunku osiągnięcia tej granicy rozwoju produkcji, na której przywłaszczanie sobie środków produkcji i produktów, a więc i władzy politycznej, monopolu wykształcenia i duchowego kierownictwa ze strony specjalnej jednej klasy społecznej, jest nie tyl-

ko czymś zbędnym, lecz ekonomicznie, politycznie i intelektualnie stanowi przeszkodę w rozwoju. Ten punkt został właśnie osiągnięty. Możliwość zapewnienia przy pomocy produkcji społecznej egzystencji wszystkim członkom społeczeństwa daje im również... pełną wolność kształcenia się, — ta możliwość jest po raz pierwszy, ale jest“.

Stary Engels ludził się więc co do charakteru władców kapitału, sądząc, że chodzi im tylko o zdobycie jak największego udziału w podziale dóbr i wierzył, że gdy tylko praca ludzka wytworzy taką ilość towarów, jaka wystarczy dla zaspokojenia potrzeb wszystkich, to skończy się równocześnie walka i skończy się podział na klasy. Nie przypuszczał on, by ludzie dla utrzymania swej władzy mogli posuwać się do niszczenia i palenia potrzebnych społeczeństwu produktów, wstrzymywać ruch fabryk po to tylko, by nie wyrobiły za dużo towarów, i skazywać w ten sposób na nędzę miliony bezrobotnych, by móc nad nimi panować.

Obrona własności, produkcji, rodziny, porządku społecznego — to tylko frazesy, by przy ich pomocy utrzymać władzę kapitału i nędzę mas ludowych. „Fakt dokonany, pomyślność, porządek, własność, rodzina, zagrożone społeczeństwo, anarchia, równowaga budżetowa, nie otrzymanie wiadomości urzędowych, równowaga europejska“, to są słowa używane... aby uzasadnić działanie władców» — szydził z nich Mickiewicz. Wierzył on głęboko, że socjalizm przyjdzie mimo wszystko i widział, że „pierwszą połową dzieła narodów jest zawarcie świętego przymierza ludów“, po którym potem ludy „zabiorą się do drugiej części — najtrudniejszej: do zapewnienia jednostkom udziału w szczęściu, zdobytym wspólną pracą“.

Dziś, patrząc na rozwój stosunków i na straszne zmagania się wolności z przemocą, ludzie słabi popadają

w zwątpienie i rozpacz dlatego, że zwycięstwo okazało się trudniejsze, niż wierzyli. Zdaje im się, że walą się w grunty wczorajsze nadzieje i wiary i bankrutują tezy, które świeciły ludzkości w jej pięknym pochodzie do wolności i szczęścia, a to tylko zmieniła się metoda walki o ten sam cel: wyzwolenie człowieka. Socjalizm musi więc też w niej zmieniać broń zależnie od sposobu ataku, bo trudno było odpierać atak tymi samymi środkami, gdy wróg, zamiast wczorajszą kawalerią, zaatakował tankami i aeroplanami. Ale istota walki i jej cel, a więc sama istota socjalizmu nie zmieniła się wcale.

Mógł się mylić Engels, wierząc, że wartość towarów zależy od włożonej w nie pracy i że kapitał jest zakrzepłą pracą i sumą materialnych dóbr, — w czym zresztą nie odbiegał od błędnej wiary liberalnych ekonomistów. — mógł ludzię się, jak ojcowie Kościola, że wprowadzenie wspólnej własności zapewni ludzkości równość i sprawiedliwość, ale nie pomylił się socjalizm, gdy przez usta tego samego Marxa ustalił, że „stosunki społeczne produkcji materialnej, jak również w s z y s t k i e dziedziny życia, którym ta produkcja służy, cechuje o s o b i s t a z a l e ż n o ś ć” i że dzisiejszy stosunek człowieka do człowieka jest stosunkiem niewoli, bo „kupiłem twoją siłę, musisz mi więc służyć, gdyż twoja siła jest moja a nie twoja”. Ten stosunek nierówności praw ludzi i niewoli społecznej ustalił socjalizm i Marx i na nim oparła się walka, która trwała wczoraj i będzie trwała jutro tak długo, dopóki obie strony nie uznają w sobie równych, wolnych ludzi.

Marx mógł teoretycznie nie doceniać znaczenia woli człowieka, hołdując pod tym względem panującej powszechnie w owe czasy tezie o „prawach ekonomicznych”, ale praktycznie organizował tę wolę ludzką do walki o wyzwolenie i usunięcie przemocy. Ta świadoma walka o wol-

ność, równość i sprawiedliwość społeczna była też, jest i będzie istotą socjalizmu, i będzie stanowić treść nauk i działań socjalistycznych bez względu na poszczególne zmiany, wynikające czy to ze zmiany metody walki przeciwnika czy z głębszego rozpoznania jego celów.

Dlatego też mimo zaprzysięgania się na Marxa — dalecy są od socjalizmu ci wszyscy, którzy szczęście ludzkości chcą urzeczywistnić przy pomocy ograniczenia wolności osobistych i apoteozowania przemocy państwa, — faszysti, choćby się nazywali socjalistami narodowymi i nawet ci „socjaliści“, którym się zdawało, że można się przysłużyć sprawie socjalizmu przez czasową dyktaturę, przez popieranie militarizmu O. Z. N-u, demonstrowanie przed głową polskiego faszyzmu i wysuwanie na stanowiska obrońców wolności i samorządu społecznego przedstawicieli obozu gwałtu i przemocy.

Zasadniczo jednak przeświadczenie o istocie socjalizmu jako idei obrony i urzeczywistnienia wolności pa nowało powszechnie w obozie socjalistycznym. Czasem mniej lub bardziej bywało ono przytłumiane ortodoksalnym doktrynerstwem, ale nie zniknęło nigdy, bo wraz z nim ustalały walka o wolność, a socjalizm stałby się czynnikiem nie postępu lecz reakcji — bez względu na to, czy oparłby się na takiej czy innej doktrynie ekonomicznej o wartości i dochodzie. Taki doktrynerski socjalizm kazałby wierzyć, że ważniejszy jest stosunek człowieka do towarów lub towarów do towarów, niż stosunek żywego i czującego człowieka do człowieka.

Przeświadczenie to uzewnętrzniało się najlepiej w uchwałach Komisji Centralnej Związków Zawodowych i kongresu ich w r. 1933, które, nie kładąc specjalnej wagi na kwestię własności środków produkcji, domagały się przede wszystkim zmiany podstawy emitowania pieniędzy

i oderwania ich od złota, usunięcia procentów i zaprowadzenia prawdziwej wolności i demokracji.

Podobne stanowisko reprezentował również Jaures, który — wyszedłszy z obozu „demokracji“ — stanął w szeregach socjalistycznych, zdając sobie sprawę, że w tych szeregach najlepiej broni wolności, która jest głównym celem i zadaniem socjalizmu... Dziś to samo stanowisko reprezentują coraz silniej „neokantyści“, którzy wychodząc z założenia Kanta, że zadaniem państwa jest przede wszystkim obrona wolności jednostki, dążą do stworzenia państw, opartych o prawdziwą demokrację, i do nowego ustroju opartego o pełną wolność człowieka.

I chociaż ostatnio w socjalizmie polskim rodziły się pomysły, by przy pomocy chwilowego zawieszenia demokracji „przełamać siły reakcji i faszystu wszelkimi rozporządzalnymi środkami, gdyby nawet musiały one w okresie przejściowym przybrać charakter dyktatury“, to jednak równocześnie na zachodzie de Man podkreślał bardzo wyraźnie, że „socjalizm jest ruchem socjalnym i może opierać swą działalność tylko na woli i dążeniach politycznych większości narodu“. Zgodnie z tym uważał też, że „socjalizm jako prąd socjalny musi być wyrazicielem interesów szerokich mas społecznych“. Jako taki dopóki nie urzeczywistni swego zadania, nie może więc nigdy zbankrutować, bo nie może zbankrutować dążenie do wolności, równości i sprawiedliwości u szerokich mas, mimo trudów i ponoszonych zawodów. Dążenie to można czasem siłą przydusić, ale z tym większą siłą odezwie się jutro, jako konieczna reakcja na ucisk.

Socjalizm jest tylko uzupełnieniem demokracji i dlatego też ten ruch społeczno-polityczny przyjął nazwę socjalnej demokracji. Na sztandarach ludzkości obok demokratycznych haseł wolności i równości poja-

wiło się więc nowe hasło: sprawiedliwości społecznej, socjalizmu.

Niestety z czasem zaczęto zapominać o jego genealogii i zaczęto zapominać, że nie ma socjalizmu i sprawiedliwości społecznej bez podstawowych zasad demokracji: wolności i równości. Z tytułów wielkich wolnościowych organizacyj powoli zaczęło znikać słowo: „demokracja“, a pozostały tylko „socjalizmy“: radykalne, i narodowe. Lecz wraz ze zmianą nazwy zaczęły one też zmieniać swoją treść, przeistaczając się z organów walki o wolność i równość człowieka na organy „sprawiedliwości społecznej“ — takiej, jaką wymarzyli sobie poszczególni władcy, chcący narzucić podwładnym i ujarzmionym tłumom własne poczucie sprawiedliwości, wmawiając w nie, że to jest właśnie ideał sprawiedliwości społecznej i wyraz socjalizmu.

Ci, którzy lekceważyli zasady demokracji, dziś muszą jednak przyznać, że w perspektywie półtora wieku od wielkiej rewolucji francuskiej i w porównaniu do dzisiejszych czasów, wiek XIX, wiek demokracji, która powoli kształtowała umysły, wychowując je na swych ideałach, zapewnił ludzkości najwięcej szczęścia i pokoju i pchnął ją o większy krok naprzód w rozwoju materialnego dobrobytu i moralności, niż jakakolwiek inna epoka. Jako ideał postawił on pokojową współpracę narodów, zapłodnił umysły ideą ich międzynarodowej solidarności, łagodził coraz bardziej ucisk narodowy, stwarzając równe prawa dla wszystkich bez względu na rasę, narodowość, język i wyznanie, i krok za krokiem, pod wpływem walki socjalistycznej, szedł w kierunku ograniczenia przemocy jednej jednostki nad drugą przez stwarzanie dla nich równych praw politycznych, przez uwłaszczenie chłopów, przez rozbudowanie ustawodawstwa socjalnego, ubezpieczenia społeczne i przez powszechne nauczanie.

Na odwrót pierwsze próby obalenia demokracji i zastępowania jej wolą dyktatorskich władców odbiły się strasznie i zamiast zapowiadanego renesansu ducha i twórczości dały wzrost nacjonalizmu i militaryzmu, które, apoteozując przemoc totalnego państwa, spowodowały niesłychane w dziejach zniszczenia materialnego i duchowego dorobku ludzkości.

NACJONALIZM

Nacjonalizm to prąd, który miał rzekomo powstać z miłości do całego narodu i do jego kultury. Miłość ojczyzny jednak i umiłowanie kultury narodowej jest czymś tak wrodzonym, prostym i naturalnym w duszy każdego człowieka, że to nie może stanowić osobnego programu i celu działania. To tak, jak gdyby ktoś chciał się odróżniać od innych tym, że ma dwie nogi i z tego „fenomenu“ chciał sobie zrobić program.

Miłość ojczyzny, ziemi ojczystej i narodowej kultury odczuwają jednakowo wszyscy, o ile tylko nie są dotknięci jakąś niedomogą moralną czy fizyczną. Ale nie wszyscy uważają te uczucia za coś nadzwyczajnego, co trzeba by specjalnie podkreślać i akcentować. Robią to dopiero ci, którzy te naturalne uczucia wystawiają na sprzedaż i chcą je wykorzystać dla swoich własnych, egoistycznych celów zdobywania władzy nad narodem.

Nacjonalizm afiszuje więc z jednej strony swą miłość ojczyzny jak najbardziej ostentacyjnie i krzykliwie w nadziei, że wynagrodzi go ona za to przez oddanie mu władzy nad sobą, z drugiej oskarża wszystkich innych, że tej ojczyzny nie kochają dość gorąco. Nacjonalistyczna miłość ojczyzny przejawia się przede wszystkim nie pozy-

tywnie lecz negatywnie, nie w miłości do wszystkich lecz w nienawiści do innych. Gdyby nacjonalizm był faktycznie wyrazem miłości całego narodu i kultury narodowej, nie byłoby wypadków, że gdy sfery nacjonalistyczne dochodzą do władzy, odbierają prawo polityczne własnemu narodowi, znęcają się nad jego członkami, zamykają ich w obozach koncentracyjnych, narażają ich na okrutności wojny, na niszczenie własnej kultury narodowej, o ile tylko przejawia się w ideałach wolności i równości, i konfiskują myśli i słowa, które przecież tworzą najbardziej istotną część kultury narodu.

Nacjonalizm nie jest wyrazem miłości do swego narodu, lecz dążeniem do stworzenia przywileju jednego narodu wśród innych — i jednej jego grupy wśród innych. Jest on dążeniem do zagarnięcia pod swoją władzę przede wszystkim tych wszystkich, co mówią tym samym językiem, a więc dążeniem do opanowania całego ludu. Działa on też nie pod wpływem umiłowania własnego narodu, lecz pod wpływem umiłowania władzy nad narodem. Osiągnąć zaś tę władzę można zawsze najłatwiej, gdy gra się na najniższych instynktach ludzkich, gdy nie przebiera się w środkach, gdy się reklamuje siebie samego za „narodowo“ lepszego, a innych za „gorszych“, i gdy się szerzy nienawiść wobec nich jako „czynników nienarodowych“.

Za „nienarodowych“ przedstawia on więc wszystkich, którzy stoją na stanowisku równości i wolności, socjalistów, masonów, robotników, a nawet chłopów, o ile tylko przejawiają tendencje wolnościowe zbyt aktywnie, gdyż przeszkadza to w dążeniu elementów narodowych do zdobycia przez nie władzy. „Nienarodowi“ są wszyscy, którzy propagują współpracę i solidarność narodów i uznają „międzynarodówki“, robotnicze czy masonskie, bo mogą

na skutek zgodnego działania narodów ograniczać władzę „narodowych władców“.

Tych wszystkich nacjonalizm zwalcza więc i nienawidzi wszystkich, którzy należą do innych narodowości, mówią innym językiem i mają inną kulturę. Ta nienawiść rośnie też w miarę słabości drugiego narodu. Im jest on słabszy, tym silniej można go nienawidzić i robić z niego szczepionkę nienawiści. W Polsce nacjonalizm szerzył więc przede wszystkim nienawiść wobec Ukraińców i Białorusinów, bo byli za słabi, by się obronić, i wobec Żydów, bo byli bezbronni i oddani na łaskę i niełaskę nacjonalistycznych wielbicieli przemocy, a w Niemczech z tych samych powodów wobec Polaków, Czechów no, i naturalnie Żydów.

Antysemityzm i szczucie na Żydów stało się specjalnym programem i czasem zdawało się, że świat byłby rajem, gdyby nie było na nim Żydów. Oni mieli być winni za wszystkie nieszczęścia i klęski narodu, wszystko jedno, czy było ich wśród danego narodu pół procent czy dziesięć. Oni mieli rządzić światem, powodować kryzysy i bezrobocie i decydować o wszystkich pociągnięciach na arenach polityki zagranicznej. Czasem, kiedy się czyta te wszystkie bezkrytyczne, a zawsze pełne jadu i nienawiści artykuły, człowiek się dziwi, dlaczego ten naród, któremu przed wiekami obca przemoc odebrała własną ojczyznę i wolność, nie uległ jakiejś megalomanii i nie wierzył, że faktycznie był on motorem i sprężyną, która uruchamia ludzkość. A tymczasem ci Żydzi byli tylko ofiarami nacjonalizmu, który widział w nich czynnik dostatecznie słaby, by się nie móc obronić i dostatecznie obcy, by spełniać rolę przedmiotu nienawiści.

W walce ze swymi ofiarami nacjonalizm zatracił coraz bardziej poczucie moralności, wpajanej dotąd przez

szczytne ideały demokracji i powoli truje dusze ludzkie, tłumacząc im, że drugi taki sam człowiek może być gorszy dlatego tylko, że należy do innej rasy czy narodu i mówi innym językiem, bez względu na jego indywidualne walory. Ci też, którzy sami ulegli obłędowi nacjonalizmu w obrębie swego własnego narodu, mogli już z całą bezwzględnością rzucać się i znęcać nad członkami innego narodu i widzieć winę u nich już w tym, że ośmielili się urodzić wpośród innego narodu.

Lecz nacjonalizm jest równocześnie jak zaraza, która obejmuje coraz szersze kręgi i zaraża naokoło siebie innych, wywołując taki sam nacjonalizm i taką samą megalomanię narodową. Równocześnie zaś sam nie znosi tego drugiego tak, jak jednakowe bieguny magnetyczne czy te same prądy elektryczne nie znoszą się nawzajem i odpychają się od siebie, wywołując konflikty i katastrofy.

W sprawach i wypadkach, gdy przejawy jednego nacjonalizmu zetną się z przejawami drugiego, ma decydować nie zasada sprawiedliwości, lecz zasada egoizmu narodowego. Dobre jest zawsze dla nich tylko to, co odpowiada ich interesom, ich egoizmowi, a złe to, co go narusza, bez względu na zasady moralności i słuszności. W ten sposób moralność i słuszność sfery nacjonalistycznej zidentyfikowały z egoizmem, uważając, że mają prawo narzucać swą wolę nawet przy pomocy brutalnej siły materialnej, tym, którzy okazali się słabsi. W ten sposób te same „idealistyczne“ sfery nacjonalistyczne, które tak namiętnie zwalczają socjalizm ze względów moralnych, zarzucając mu, że jest „materialistyczny“, apoteozują „materialną“ siłę, gdy daje im władzę. Dla nich jest więc złe, gdy się jest wynaradawianym, ale jest dobrze, gdy można wynaradawiać innych; złe jest, gdy traci się wolność samemu, ale jest dobrze, gdy się ją odbiera drugie-

mu, zły jest ucisk narodowy, gdy się go czuje na sobie, ale jest dobry, gdy się go stosuje wobec innych. Ta moralność murzyńska nacjonalistycznego egoizmu narodowego przejawia się też zarówno w obrębie samego danego narodu, jak również na zewnątrz w stosunkach z innymi narodami.

Dany naród jest tylko jeden, i zwykle ma tylko jedną władzę, tych zaś, którzy ją chcą sprawować nad nim jest nieraz wielu, stąd powstaje często między nimi walka o to, kto najgoręcej kocha swą ojczyznę, i o to, kto ma prawo ją uszczęśliwić. Chcą to robić wszyscy, powołując się na swe narodowe uczucia, programy i dobre chęci uszczęśliwienia całego narodu, nie oglądając się zupełnie na wolę większości. Ostatnio w Polsce stanęły do takiej konkurencyjnej walki dwa nacjonalizmy — jeden „Stronnictwa Narodowego“, a drugi „Obozu Zjednoczenia Narodowego“. Jeden i drugi był zwolennikiem tego samego „egoizmu narodowego“, jeden i drugi zwalczał „nienarodowy“ socjalizm, zasadę międzynarodowej solidarności i „Międzynarodówki“, jeden i drugi nie chciał równych praw i jednakowej wolności dla wszystkich obywateli, jeden i drugi był antysemicki, jeden i drugi chciał regulować stosunek do innych narodowości w państwie jednostronnie siłą i przemocą i jeden i drugi był wrogiem demokracji. A mimo to podjęły między sobą nieubłaganą walkę, powołując się na różne „genealogie“ z przeszłości i przelicytowując swe narodowe uczucia. To stało się już niemal regułą, że przed wojną stronnictwa, by zdobyć władzę poza demokracją — zarówno w kraju jak i zagranicą — nazywały się zawsze jednakowo niesłusznie „narodowymi“: narodowe stronnictwa, narodowy Obóz, narodowy radykalizm, narodowa chrześcijańska demokracja, narodowy socjalizm —

tak, że termin „narodowy“ stawał się coraz bardziej synonimem reakcji i ruchów, zdążających do zdeptania wolności i równości.

Jedną z cech nacjonalizmu to to, że musi wiecznie podjudzać nienawiść, walczyć i nigdy nie może stanąć w spokoju i nasycić swego głodu władzy. Zrazu ma on na celu jedynie zjednoczenie całego swojego narodu, chce zjednoczyć tych, którzy, żyjąc na granicznych skrawkach, pozostali poza obrębem państwa i chce wyzwolić ich spod obcej przemocy. Ale jutro idzie dalej i sięga po władzę nad innymi narodami i obszarami, zamieszkałymi przez innych, uzasadniając swe pretensje raz prawem „historycznym“, względami ekonomicznymi czy strategicznymi, to znowu swą własną „wyższością“ i chęcią spełnienia „wielkiej misji dziejowej“ w kierunku wywierania „wpływów“ na „rozwój kulturalny“ sąsiadów. Aby przeprowadzić swe pretensje zaczyna się więc zbroić, nie bacząc, że „prawa historyczne“ były różne w różnych okresach historii ludzkości i narodów, a „wyższość“ i niesienie kultury nie może się przejawiać w napadach na słabszych i w dążnościach, aby ich ujarzmić.

Uzbrojony nacjonalizm zmienia się więc zwolna na imperializm, gotów każdej chwili zniszczyć narodową kulturę, prawa i uczucia narodowe innych. Stając w sprzeczności z poczuciem równouprawnienia narodów, ich wolności, z ich narodowymi uczuciami, oparty o własny jedynie egoizm i siłę militarną, staje się nie czynnikiem postępu lecz reakcji, i nie wyrazem twórczości ducha ludzkiego, lecz pędem do zniszczenia.

M I L I T A R Y Z M

To złuda, że militaryzm jest organizacją obrony wolności i gwarancją niepodległości narodu. Zauważył to już Trentowski, pisząc, że rządy rekrutują młodzież „ku obronie swojej, robiąc ironicznie szlachetność jej podłości własnej poddanką, zowiąc ją wojskiem, stojącym ku obronie ojczyzny, a używając jej ku ciemnieniu rzesz podwładnych“. Przy każdej też sposobności wykazywałem, że militaryzm nie broni własnych obywateli, lecz organizuje nad nimi swoje panowanie. Jeśli wbrew temu byli jednak i są socjaliści, którzy bardzo gorąco bronili wojska i jego uprawnień, to dlatego tylko, że nie zdawali sobie sprawy albo z istoty socjalizmu, albo z tendencji militaryzmu i nie rozumieli, że, jak pisał poeta Kornel Ujejski, dopiero, „gdy czcionka zabije kulę — znikną żołdaci i króle“. Gdyby faktycznie celem militaryzmu była obrona narodu przed zewnętrznym wrogiem i jego atakiem, to każda armia szerzyłaby przede wszystkim kult dla zasady międzynarodowej solidarności ludów, a nie kult przemocy, i w jej szeregach propagowanoby poczucie równości obywatelskiej, a nie militarną butę.

Obronić wolność narodu może bowiem przede wszystkim polityka pokoju, potępienie wszelkich napadów, sza-

nowanie wolności u innych, nieatakowanie sąsiadów i propagowanie wśród nich i wśród całego świata tych samych zasad pokoju i solidarności. Trzeba zdać sobie sprawę, że żadna armia nie jest w stanie zabezpieczyć wolności wobec przemocy i musi wobec niej ustąpić, gdyż istotą przemocy jest to właśnie, że jest silniejsza i może łamać fizycznie wolę słabszego. A przemoc ta może się przejawiać zarówno w gołych rękach, w użyciu kija, miecza i strzelby, jak również w armatach, tankach i aeroplanach. To już jest tylko kwestią używania odpowiedniej techniki przemocy, którą zazwyczaj obie strony mogą jednakowo stosować. A na to, by 80 czy 180 nie było wyższe niż 25, nie ma innej rady, jak tylko ta chyba, by wpoić w obie strony zasadę, że o sposobach ich współżycia nie może decydować siła i przemoc militarna, lecz sprawiedliwość, która każe szanować jednako słabszych jak i silniejszych. Nie megalomania narodowa i nie buńczuczne frazesy o „niepokonanej armii“ mogą zapewnić wolność narodom, lecz międzynarodowa współpraca i solidarna obrona wspólnej wolności. Każda armia jest bowiem „najlepsza“ i „najbitniejsza“ — ale tylko, gdy staje wobec własnych bezbronných obywateli i każdy wódz jest bohaterem póty, póki nie stanie wobec istotnej przemocy.

Osiągnąć zaś tę pożądaną pokojową współpracę i solidarną obronę wolności można tylko przez równoczesne dążenie wszystkich narodów i przez odpowiednie wychowywanie wszystkich obywateli danego kraju. Kto więc chce bronić wolności własnego narodu, musi przede wszystkim bronić zasady międzynarodowej solidarności narodów, a w obrębie każdego z nich — zaszczipiać nienawiść nie do tego czy innego państwa, lecz do samej zasady przemocy i jej stosowania. Musi wpajać w dusze ludzkie nie kult dla „zbrojnego czynu“, lecz dla czynu,

który może popchnąć naprzód kulturę i przyczynić się do wzmocnienia pokojowego współżycia i osiągnięcia szczęścia ludzkości. Musi wychowywać pokolenia w przeświadczeniu, że tytuł wielkości, sławy i bohaterstwa nie rodzi się w zastosowywaniu przemocy, lecz z wartości dzieł, zależnie od tego, w jaki sposób przysłużyły się one ogólnoludzkiej kulturze. Trzeba uczyć ludzi od dziecka, że Cezar, Atylla, Bolesław Chrobry czy Napoleon nie byli bohaterami, lecz przedstawicielami przemocy, która rodzi zawsze nieszczęścia i niewolę dla ludzkości, obojętne czy dotknie ona tę czy inną jej część. Bohaterami narodowymi walk zbrojnych mogą być tylko ci, którzy te walki toczyli w obronie wolności i równości praw, bez względu na to, czy sami padli w nich czy zwyciężyli, ale nigdy ci, którzy szerzyli przemoc i budowali własny militarizm.

W wielkiej Encyklopedii francuskiej Diderot, określając pojęcie „pokoju“, pisał, że „wojna jest owocem zepsucia ludzi, jest to choroba gwałtowna, której towarzyszą konwulsje ciała politycznego... Najświetniejsze tryumfy nie potrafią nigdy wynagrodzić straty mnóstwa jego członków... Mimo to przez pożałowania godną fatalność ludy żyją we wzajemnej do siebie nieufności“, bo „ślepa namiętność książąt każe im rozszerzać granice ich państw, nie troszcząc się zbytnio o szczęście swych poddanych i pragnąc powiększyć ilość ludzi, których unieszczęśliwiają“.

Dzisiejszy militarizm, który nie jest w stanie zapewnić ani szczęścia ani wolności narodów, o ile tylko stosują wobec siebie przemoc, istotnie ma więc na celu nie obronę wolności lecz utrzymanie „porządku i ładu społecznego“, który dzisiejszy ustrój widzi w prawie panowania jednego człowieka nad drugim i w przemocy pana nad niewolnikiem. Stosownie też do tego wychowuje on w armii du-

cha, który się przejawia w lekceważeniu słabszych i podwładnych oraz w kulcie dla siły i dla tych, którzy ją zdobywali.

Długo i z bliska patrzyłem na armię: na armię cesarską i armię demokratyczną, na armię imperialistyczną i armię narodową, na polską, niemiecką i austriacką, i muszę stwierdzić, że nie odbiegały one co do swego ducha zbyt daleko od siebie. To samo przeświadczenie, że mundur stwarza jakąś wyższość: wyższy rozum, wyższe umiłowanie kraju, wyższą zdolność poświęcenia i wyższy honor; to samo lekceważenie „cywilów“ i ten sam serwilizm wobec władzy. Mógłbym przytoczyć wypadki wprost niesłychanego buńczuczności się uzbrojonych ludzi wobec spokojnych, bezbronnych obywateli, jadących w wagonach kolejowych lub siedzących w restauracjach i używania wobec nich broni pod pretekstem obrony rzekomo zagrożonego honoru, i na odwrót wypadki pokornego znoszenia besztan i chimer przełożonych w „interesie służby“, którą naturalnie pełnią u „przemocy“.

A ponieważ ta „przemoc“ żąda utrzymania w posłuchu „tłumów“, stworzony przez nią militarizm spełnia otrzymany „rozkaz“ i utrzymuje porządek w obrębie własnego narodu. W tym celu apoteozuje on posłuszeństwo i „dyscyplinę społeczną“, sławi nacjonalizm i egoizm narodowy, potępia międzynarodową solidarność narodów, zwalcza walkę klasową i za najwyższy wyraz doskonałości podaje armię i jej wyczyny, a więc robi wszystko, co potępiał uznany za wieszcz narodu polskiego Adam Mickiewicz. W swej „Trybunie Ludów“ w przeciwstawieniu do tego, czego dziś uczy militarizm — sławił on bowiem nie nacjonalizm lecz socjalizm, nie narodowy egoizm, lecz solidarność wszystkich ludów, a w końcu chciał „zatknąć sztandar wojny, która by była ostatnią wojną

przeciwko despotyzmowi“. Wbrew jego zasadom militarizm widzi ciągle w wojnie „najwyższą i najpiękniejszą sztukę“, na jaką zdobył się duch ludzki, zwłaszcza jeśli zastosowana została wobec słabszego.

Apoteozując w ten sposób wojnę, militarizm wszystkich narodów nie ma równocześnie dość ostrych słów potępienia dla wewnętrznej „walki klasowej“. Wojny zewnętrzne mogą bowiem rozszerzać władzę na coraz to nowe rzesze zdobytych niewolników, ale wojna wewnętrzna, „walka klasowa“, choćby się dokonywała w imię najpiękniejszych ideałów sprawiedliwości, dąży tylko do ograniczenia zakresu władzy i wyzwala niewolników własnych, którzy są podstawą dzisiejszego ładu.

Bardzo słusznie zauważył już Fourier, że „istniejące obecnie społeczeństwo utrzymuje się tylko dzięki wysiłkom garści uzbrojonych niewolników, przeciwstawiających się masie niewolników bezbronnych“.

Tych „niewolników uzbrojonych“ trzeba więc było odpowiednio wychować, nim by ich można było przeciwstawić „niewolnikom bezbronnym“ i trzeba ich było przedstawić za „buntowników“, którzy w walkach klasowych chcą naruszać utrwalony porządek.

Ponieważ zaś dziś rośnie ustawicznie masa niewolników i równocześnie rośnie wśród nich coraz większe niezadowolenie i świadomość krzywdy oraz możliwości zmiany, by ich móc utrzymać w posłuchu wyłania się potrzeba coraz większej liczby „niewolników uzbrojonych“ i coraz więcej i lepszej broni. Rosną więc coraz to wyższe „kontyngenty rekruta“ i rosną zbrojenia, zawsze w proporcji do rozbieżności interesów pomiędzy ujarzmionymi masami a tymi, którzy je opanowali i w proporcji do wzrostu niezadowolenia.

Tam, gdzie panuje demokracja, konflikty społeczne

usuwa wola większości, bez potrzeby uciekania się do pomocy militarnej siły, stwarzając coraz większą wolność mas i ograniczając przemoc dotychczasowych władców na rzecz zasady równości. Tak było w demokratycznej Szwajcarii, w Stanach Zjednoczonych, w Danii, Szwecji, Norwegii, w Wielkiej Brytanii, w Holandii, które nie mając armii stałych lub mając je bardzo słabe wewnątrz kraju, rozbudowały je jednak zawsze w koloniach tak, by wystarczały na utrzymanie posłuchu i niewoli ujarzmionych tubylców.

Wzrost zbrojeń jest zawsze wyrazem rozpięcia pomiędzy chęcią utrzymania przemocy a stopniem niewoli. Im silniejsze jest to dążenie do wolności, tym więcej trzeba „uzbrojonych niewolników“ i coraz doskonalszej broni. Potrzeba ta rośnie zaś jeszcze w miarę wzrostu nacjonalizmu, który zawsze w odpowiednim momencie zamienia się na imperializm i sięga po władzę, nad nowymi niewolnikami, mówiącymi innym językiem i należącymi do innego narodu.

Zbroili się więc władcy imperialistycznych państw, skarżąc się równocześnie, że uginają się pod ciężarem zbrojeń. Zapewniając, że zbroją się właśnie tylko dla utrzymania pokoju, nie chcieli jednak nigdy rozbrojenia narodów. Ciężar zbrojeń przygniatał bowiem nie ich samych, lecz ich ludy, a to nie szkodziło im wcale, że masy ludzkie, opanowane nędzą, wydobywały węgiel i rudę po to, by robić nowe zbrojenia i nowe narzędzia swego ujarzmienia.

Zapomnieli tylko, że każdy nowy tank i nowy aeroplan stwarzał równocześnie groźbę przesunięcia ich władzy na tych, jako „pośrednie klasy“ i „uzbrojeni niewolnicy“, dotychczas posłusznie i kornie im służyli.

TOTALIZM

W ten sposób na skutek rozwoju i zwycięstwa nacjonalizmu i militaryzmu powstaje nowy ustrój — totalizm, który staje się równocześnie i wrogiem kapitalizmu i wrogiem demokracji. Kiedy ludy, walcząc z kapitałem, propagowały równość praw, zasady wolności i uważały za sprawiedliwe to, za czym opowiedziała się większość, to totalizm stoi na stanowisku przywileju i autorytetu „wodza“, który oparty o siłę militarną uznaje za „sprawiedliwe“ to, co jest zgodne z jego wolą. Bez parlamentów już, bez „gadań“ i bez „dyskusji“ „wódz i jego elita“ przywłaszczył sobie prawo rozstrzygania o losach i szczęściu narodów.

Toteż tak, jak treścią demokracji była równość praw, wolność i braterstwo — tak też treść totalizmu, który jest tylko nową formą dawnych rządów absolutystycznych, stanowi nacjonalizm i militaryzm — egoizm narodowy i fizyczna przemoc.

„Broń“ — jak stwierdzał Manifest Komunistyczny w roku 1848, — „którą burżuazja zniszczyła feudalizm, zwraca się przeciwko niej samej“. Nie przewidywał on jednak, że tę „broń, którą ukuła burżuazja i od której zginie“, ujmie przede wszystkim nie „proletariat“ lecz klasy pośrednie.

Było to zupełnie zrozumiałe, że warstwy, które na skutek swego wykształcenia i na skutek przewodniej funkcji w działalności społecznej zaczęły się uważać za podstawę narodu, zaczęły przywłaszczać sobie prawo decydowania o tym, co jest słuszne dla państwa, co jest „narodowe“ i same zaczęły się identyfikować z całym narodem. Z jednej strony napotykały bowiem na „warstwy rządzące“ kapitalistów, którzy zazwyczaj intelektualnie stali niżej od nich samych, a z drugiej — na masy ludowe, którymi na skutek ich zaniedbania kulturalnego mogły dowolnie kierować. Ponieważ zaś funkcja służenia władcom i budowania ich władzy w administracji państwowej, w technice przemysłowej i w wojsku stawała się coraz trudniejszą sztuką i wymagała coraz więcej znajomości i wiedzy, więc „warstwy pośrednie“, „uzbrojeni niewolnicy“, stawali się coraz bardziej nieodzowni i konieczni dla panów, którzy, chcąc utrzymać masy w posłuchu i niewoli, musieli się godzić na coraz to większe ich wpływy, na wyższe wynagrodzenia i na bajeczne pensje.

Czy można się dziwić, że te warstwy pośrednie, znając metody rządzenia, zyskując coraz jaśniejszą świadomość co do istoty władzy i bogactwa i wykorzystując ciemnotę mas, ich nędzę i bezrobocie, pokusiły się same o zdobycie władzy, która zawsze była celem człowieka i dawała mu możliwość pokrywania wszystkich jego potrzeb bez osobistych wysiłków i pracy?

Kapitałiści, zagrożeni w swej władzy przez wzrost demokracji, zrazu bardzo chętnie patrzyli na wzrost wpływów „uzbrojonych niewolników“. którzy coraz ostrzej przeciwstawiali się masom, dążącym do pełnej wolności, równości i sprawiedliwości społecznej. Wspólnymi siłami uderzali więc w demokrację i w parlamentaryzm : traktując go jako przeżytek, domagali się „silnych rządów“

nie zdając sobie sprawy, że te silne rządy jutro zwróca się przeciwko nim samym i zdetronizują dotychczasowych władców. Oparci o „kapitał“ i „własność“, nie zdawali oni sobie sprawy, że przyczyniali się do stworzenia nowego ustroju — totalnego, który obejmował władzę, opartą o siłę militarną nacjonalistycznych warstw pośrednich. Kupowani kondotierzy, mający bronić władzy swych panów, sami zapragnęli władzy i trzymając w swoich własnych rękach ster administracji państwowej, wojskowej i przemysłowej, zadawali sobie pytanie, w imię czego mają służyć, kiedy przecież mogą być sami panami i usunąć na bok dotychczasowych.

Tak się stało we Włoszech, w Niemczech, w Rumunii, w Hiszpanii i w całym szeregu innych krajów Europy. W Polsce walka elity sanacyjnej też była walką czynników administracji i armii przeciwko masom ludowym, dążącym do wyzwolenia i przeciwko burżuazji przemysłowej i obszarniczej, broniącej swych dotychczasowych pozycji. W imię interesu „całego narodu“ uderzały więc w demokrację i parlamentaryzm i w miejsce ich gloryfikowały przemoc, „silne rządy“ i wolę jednego człowieka.

Totalizm — to nie tylko zmiana polityczna, to nowy ustrój społeczny, który się chce oprzeć na zupełnie nowych przesłankach i nowych tytułach władzy. Ustrój społeczny bowiem to system, który stwarza podstawy stosunku człowieka do człowieka i jak powiedziałem już raz, zależy nie od sposobów produkcji, lecz od sposobu, w jaki człowiek ujarzmił drugiego i w jaki sposób oparł nad nim swą władzę. W ustroju niewolniczym tym czynnikiem, który zmuszał do posłuchu i do pracy na rzecz drugiego człowieka, była przemoc fizyczna i kij; w ustroju feudalnym — prawo oparte na urodzeniu, które jednym dawało przywilej panowania, a drugich zmuszało do pracy jako „poddanych“;

w ustroju kapitalistycznym zaś ekonomiczne braki wywołane przez zagarnięcie własności, które zmuszały „wolnych“ proletariuszy do „najemnej“ pracy na rzecz swoich panów. Dziś znowu sposób przymusu zmienił się w naszych oczach i na nowo stosunek człowieka do człowieka reguluje przemoc fizyczna. W zasadniczym stosunku ekonomicznym, w którym zmieniały się systemy i sposoby przymusu, decydując w ten sposób o charakterze danego ustroju, w ustroju totalnym — pozostała ta sama niezmienniona zależność człowieka od człowieka, i nadal jedni są w nim panami, osiągnąwszy władzę, a drudzy sługami, którzy muszą słuchać.

Nowy ustrój totalizmu przywraca równocześnie przebrzmiałą zasadę, że czynnikiem, który żyje istotnie i trwale, jest nie jednostka ludzka, która się zmienia i ginie, lecz „wspólnota“: naród, społeczeństwo czy państwo. Ona, trwająca przez wieki, ma mieć własne interesy bytu, cele i dążenia, które przejawiają się nie w woli chwiejącej się większości, lecz w woli elity lub jednostki, najlepszej i najmądrzejszej spośród całej wspólnoty, w woli wodza i dyktatora. Totalizm powraca więc w ten sposób do Platona, który w swej „Rzeczypospolitej“ chciał, by stała się ona „harmonijną całością“, o której interesach decydowaliby najlepsi. Odgrzebuje dawną zasadę średniowiecza, że państwo winno być jak piramida, zwarta i jednolita, złożona z wszystkich warstw w hierarchicznym porządku, opierających się jedne nad drugimi, którą by rządził u szczytu absolutny suweren. Chce, jak Hobbes, by powstał „Wielki Lewiathan — albo jak kto woli — Bóg ziemski, któremu obok Boga niebieskiego zawdzięczamy wielki pokój i dobrobyt“ — tak, by „wszelkie poszczególne jednostki stały się jedną osobą i zwały się państwem lub społecznością“. Wreszcie tę samą tezę o „interesach narodu“ postawili

przed stu laty ekonomiści niemieccy: Müller i List, którzy przeciwstawiając się samolubnemu indywidualizmowi gospodarczemu Smitha i „kosmopolityzmowi“ szkoły liberalnej, uważali, że poszczególne organizmy narodowe obdarzone są pewnym odrębnym własnym życiem i stanowią „całość“, której życie i rozwój ważniejsze są od życia jednostki. Bezsprzecznie na podobnym stanowisku stanął również socjalizm, lecz on chciał ograniczyć prawa jednostki tylko co do możliwości stosowania przez nią wyzysku innych, słabszych — i żądał ograniczenia jej praw na rzecz demokratycznego państwa, jako wyrazu woli większości, a nie jako wyrazu woli drugiej jednostki czy uprzywilejowanej elity. Te tezy Müllera, a bardziej jeszcze Lista, który był zaciętym wrogiem „kosmopolityzmu“, stały się dziś podstawą nacjonalizmu i podstawą niemieckiego „narodowego socjalizmu“.

Bardzo słusznie ocenił też wartość totalizmu prezydent Stanów Zjednoczonych, Roosevelt, twierdząc, że jest on „zwrotem do najciemniejszych okresów historii ludzkości, który już dwa tysiące lat temu wykazał ową nie trwałość“. Poza całą dialektyką o „wspólnotach“ i jej prawach trzeba bowiem zawsze pamiętać, że żyją zawsze tylko ludzie, a nie narody i społeczeństwa. To, co jest realne, to tylko drzewa a nie las. Drzewa w lesie oddziałują na siebie, użyźniają glebę, na której żyją i wspólnie tworzą obronę przed naporem burz i nawałnic, żadne z nich nie ma prawa odbierać drugiemu słońca, powietrza i ziemi, ale każde z nich żyje własnym życiem, rozwija się indywidualnie i wtedy dopiero razem mogą stworzyć las. Życie indywidualne człowieka czy drzewa może zależeć od wspólnej gleby i pojedyncze jednostki mogą się upodabniać do siebie zależnie od wspólnych warunków życia, ale każde z nich jest odrębne, każde osobno cierpi

i raduje się — a „wspólnocie“ natura nie dała nawet organu, przy pomocy którego mogłaby ona odbierać wspólnie swoje wrażenia. Zgodnie z tym cała też filozofia socjalistycznego współżycia wspólnoty polega nie na lekceważeniu jednostki, jej interesów, dążeń i uczuć, lecz na wzajemnym respektowaniu równych praw do życia i wolności wszystkich obywateli i uznawaniu za wspólną wolę tego, za czym oświadczy się większość całego narodu.

Wbrew temu totalizm postawił zasadę, że o wspólnych interesach całości ma decydować elita i ograniczając osobistą wolność jednostek, winna niwelować wszelkie indywidualne różnice wśród tych, którzy razem mają stanowić jedną całość. Ideałem jego stało się tedy, postawić wszystko pod jeden strychulec: „gleichschalten“ tak, by nic nie wystawało nad poziom. Więc w Niemczech przez szereg lat robiono wszystko, by wszystkich obywateli upodobnić do postawionego wzoru. Zglajchszaltowano prasę, literaturę, dążenia społeczne, wtłaczano jak najwięcej ludzi w jednakowe mundury i przy pomocy obozów koncentracyjnych starano się formować dusze ludzkie na jednakową modłę. Nawet co do koloru włosów i oczu postawiono ustalony pierwowzór, do którego powinien dążyć cały naród. Totalizm miał stworzyć nowego człowieka, „skoszarowanego“ fizycznie i duchowo.

Równość praw chciano zastąpić równością dusz i umysłów ludzkich. Niech wszyscy ludzie „wspólnoty“ myślał jednakowo lub najlepiej jeszcze niech nie myślał wcale, bo zrobią to za nich jej wodzowie.

Drugą charakterystyczną cechą totalizmu stała się teza o rasowej „w y ż s z o ś c i“ wspólnot, która zresztą pojawiała się w historii zawsze wraz ze zwycięstwem przemocy. Tak było w starożytnym Rzymie, gdzie stworzono

całą filozofię, uzasadniającą podboje innych narodów wyższością kultury i ducha rzymskiego, i z góry patrzano na barbarów, choć wielu z nich miało wysoką, odrębną, własną kulturę i tak pozostało wszędzie do dziś dnia. Za wyższego rasowo uważał się ten, który fizycznie opanował drugiego i on uważał swój pogląd za słuszny i za jedynie racjonalny, chociażby większość stała na wręcz przeciwnym stanowisku. Tego rodzaju pretensje do rasowej wyższości i taka megalomania narodowa musi naturalnie stwarzać przywilej narodowej elity i przywilej wyższej wspólnoty nad rasowo „niższymi“, rozbudowywanie siły militarnej i gloryfikację przemocy.

Cechą totalizmu stała się też przemoc — przemoc wewnątrz i na zewnątrz państwa. Wewnątrz przejawia się ona w zdeptaniu wolności obywatelskiej; w obozach koncentracyjnych, które stały się nieodłącznym wytworem nowego ustroju; we wzroście liczby więźniów; w skrzepowaniu wolności słowa i myśli; w zniesieniu prawa koalicji i w konfiskatach, — na zewnątrz zaś w napadach na słabsze wspólnoty i narody.

Te przejawy przemocy skreślił doskonale Raynal, który żyjąc przed dwustu laty i nie mogąc przeczuć jeszcze stosunków, panujących w państwach totalnych, scharakteryzował je jednak doskonale — tak, jak gdyby sam żył w ich okresie. Pisał on, że „spokój zrodzony z władzy absolutnej ostudza umysły, osłabia odwagę, zacieśnia geniusz i pogrąża cały naród w ogólnym letargu. Gdy tylko z łona narodu wyłonił się wielki upiór... poddani dzielą się na dwie klasy. Jedni uciekają przed nim z obawy, drudzy zbliżają się ku niemu przez ambicję, przyrzekając sobie bezpieczeństwo w poczuciu swej nicości. Tworzą oni pomiędzy despotą a resztą narodu rodzaj tyranów podrzędnych, niemniej podejrzliwych i okrutnych od swe-

go władcy. Wciąż mają na ustach: król, król powiedział, król chce, widziałem króla, jadłem w towarzystwie króla, taki jest zamiar króla... Wielki pan czołga się przed księciem, a narody czołgają się przed wielkim panem. Naturalna godność człowieka znika... W otoczeniu despoty, jego poplecznika, jego faworytów depce się podwładnych z tą samą nieuwagą, z jaką zgładzamy owady rojące się w kurzu wiejskim. Moralność została skażona. Przychodzi chwila, kiedy nadużycia najjaskrawsze, zamachy wprost niesłychane straciły charakter srogości i przestają oburzać... Masy narodu popadają w rozwiążłość i przesady... Śladem tyranii kroczy szpiegostwo i donosicielstwo, we wszystkich stanach, nie wyjmując najwyższych, istnieją więc szpiedzy i denuncjanci. Wobec tego, że najłżejsza niedyskrecja przybiera odcień zbrodni obraży majestatu, nieprzyjaciele są bardzo niebezpieczni, a przyjaciele stają się podejrzani. Myśli się mało, nie mówi się wcale, a ludzie boją się nawzajem rozmawiać. Boją się własnych myśli... Nieufność i strach tworzą podstawę obyczajów powszechnych. Obywatele żyją w samotności i cały naród staje się ponury, bojaźliwy, głupi i milezący“.

Gdyby zmieniło się tylko słowo „król“ na wódz i „książę“ na „dygnitarz państwowy“, można by przypuszczać, że Raynal, jako świadek naoczny, charakteryzował aktualne stosunki, panujące wśród państw totalnych.

Totalizm szerzy przemoc i gwałt nad człowiekiem rzekomo jednak w interesie „ogółu“. Stosownie do tego ich sprawcy tłumaczą, że jeżeli czasem muszą zlekceważyć szczęście, wolność a nawet i życie jednostki, — to robią to zawsze w interesie całego narodu, postępu i że przez to kiedyś uszczęśliwią ludzkość. Nie wiedzą tylko, czy potomność nie oceni ich czynów tak, jak oceniła potem Inkwizycję hiszpańską lub palenie na stosach here-

tyków i czarownic, podejmowane też w jej interesie i czy nie będzie się rumienić ze wstydu za czyny swych przodków.

Totalizm, który wyszedł z nacjonalizmu, bardzo wnet przeistoczył się też w totalny imperializm i zagroził innym narodom, starając się je ujarzmić i odebrać im wolność narodową, którą sam dla siebie uważał za przyrodzone prawo. Wychodząc z założenia, „że Bóg nie dał ziemi żadnemu z narodów i każdy ma do niej tyle prawa, ile jej zdobył dla siebie“, totalizm rozpoczął wojny zaborcze, napada na słabsze narody i stara się im odebrać przemocą ich ziemię, przepędzając z niej w interesie „wyższej narodowej wspólnoty“ tych, którzy na niej dotychczas mieszkali. Rozpoczęła się więc wędrówka narodów. Szły pędzone batem rzesze ludzkie od jednego krańca Europy do drugiego, z Tyrolu do Apulii czy na Sycylię, z Wołynia na Żywiecczyznę, z Westfalii do Poznańskiego, a stamtąd na Bug, nad Narew, wśród jęków i rozpacz, ale zawsze w interesie „całości“ — narodu, państwa i ludzkości.

W ten sposób dokonywało się nowe rozsiadanie narodów, za wolą dyktatorów, którzy obiecali, że „każdy naród świata ma otrzymać należną mu przestrzeń do życia“, ale taką, jaką wymierzy mu przemoc militarna silnych, i że „wszyscy znajdą prawo do życia“ w nowym „porządku“, tylko znowu tak, że jedni mają w nim żyć jako „uprzywilejowani“, „wyższe narody“, a drudzy mają żyć, by pracować dla swych panów i służyć im jak niewolnicy.

Na gruzach demokracji w ten sposób totalizm przejawia swe własne poczucie sprawiedliwości, wolności i własny sposób pojmowania pokojowej współpracy narodów. „Nie rozumieli naszych pokojowych tendencji“, odrzucili nasze propozycje co do „podstaw i warunków nowego po-

rządu“, więc, „nie zagrażając nikomu“, totalizm chce opornych zmusić do respektowania swej woli siłą i przemocą.

W imię utrzymania pokoju zagarnął więc Mandzurię i Abisynię, zdobył „wpływy“ na Hiszpanię, wcielił do swych imperiów Albanię, Austrię, Czechosłowację, Polskę, Litwę, Łotwę, napadł na Chiny i chce wprowadzać „nowy sprawiedliwy porządek“ na świecie.

O tym, co jest sprawiedliwe, jakie ma być prawo każdego do życia i jak się ma przejawiać pokojowa współpraca narodów, miała decydować już nie wola większości ich samych, lecz ich elity, wodzowie i dyktatorzy, których wola ma być ostatecznym nakazem.

Totalizm, oparty o nacjonalizm i o przemoc militarną, rządzoną wolą jednego człowieka, jest więc zawsze jednakowo groźny dla wolności. Rozróżnianie między nimi i przeciwstawianie jednego drugiemu wynika tylko z powierzchownej ich oceny. Z totalizmem jest tak, jak z nacjonalizmem: każdy jest zawsze jednakowy w swej istocie, a przecież przejawiają się one różnie, zależnie od charakteru i wychowania poszczególnych narodów i wywołują konflikty pomiędzy narodami tym większe, im głębiej zapuściły w nie korzenie. Różnice wśród totalizmów — istnieją tylko takie, jakie istnieją w charakterach poszczególnych ludzi. Ludzie są mądrzy i głupi, okrutni i łagodni, otwarci i perfidni, pobożni i niereligijni i tak samo mogą być różni dyktatorzy, ale to wszystko jeszcze nie decyduje o istocie wartości ustrojów totalnych.

O ich charakterze nie decydują również stosunki własnościowe, lecz zasada podporządkowania jednostek oderwanej idei oraz uznanie władzy i woli dyktatora za jedyny czynnik, który ma decydować o prawie, moralności i własności. Dokonywane w obrębie totalizmu zmiany

ustrojowe świadczą też dziś, jaskrawiej niż kiedykolwiek, że nie własność tworzy władzę, lecz władza tworzy własność. Przy różnych stosunkach własnościowych i w różnych ustrojach zawsze przejawiała się jednakowo potęga i bogactwo tych jednostek, które zdobyły władzę z tych czy innych tytułów. Toteż dawniej i dziś w państwach kapitalistycznych i w państwach totalnych, mogą zaspokajać swe potrzeby bez pracy i wysiłku, żyć w przepychu i decydować o wszystkim ci, co zdobyli władzę. Na odwrót ujarzmieni, bez względu na stan posiadania i etykietę ustrojową, żyją w nędzy i niewoli.

Totalizm — obojętne czy przejawiał się on w Rzeszy, we Włoszech czy gdzieindziej, ma tendencje stworzenia państwa nie na podstawie zasady równości praw, wolności wszystkich ludzi i nie na zasadzie stosunków społecznych, które za sprawiedliwe uznała większość, lecz na zasadzie „wyższej“ siły fizycznej jednej wspólnoty nad drugą i na autorytecie woli, którą przejawiał dyktator.

PAŃSTWO I JEGO ZADANIE

Czy taka koncepcja totalnego państwa jest w stanie zapewnić dobrobyt i szczęście narodom i ludziom, okazuje rzeczywistość dosadniej niż wszelkie teorie i frazesy. Podczas gdy w państwach demokratycznych rośnie dobrobyt wraz z wolnością, wesołość, poczucie humoru, rozwija się śpiew i muzyka, a w odpowiedzi na krzywdę jednostek odzywa się coraz głośniejszy protest i wołanie o zmianę, to w państwach totalnych panuje ponurość, niewola, strach, wieczna propaganda, głuchy odgłos maszerujących skoszarowanych niewolników, jęki dochodzące z obozów koncentracyjnych i coraz więcej nieszczęścia i krwi.

Każde państwo, feudalne, kapitalistyczne czy totalne jest tylko organizacją ludzi, zamieszkanych na określonych terenach, których reprezentacja ma władzę rozstrzygać o ich wzajemnych stosunkach. Państwo może być więc wyrazem sprawiedliwości i wyrazem gwałtu: raz może zapewniać w stosunkach ludzkich przywileje i bogactwo dla wybranych, a drugi raz równe prawo i równe korzystanie z wolności dla wszystkich, zależnie od tego, kto ma w nim władzę i kto nim rządzi.

Wbrew temu bez względu na panujące różnice, wszy-

stkie państwa, przez usta swych reprezentacyj, uznawały zawsze ten stan, który wprowadziły, za „sprawiedliwy“ i słuszny i zapewniały, że jedynym ich celem było tylko stworzenie „sprawiedliwości“, „ogólnego dobrobytu“ i szczęścia dla wszystkich obywateli. Dopiero późniejsza ocena tej sprawiedliwości zmienia się bardzo często, gdy zmienia się reprezentacja i władza państwowa.

W państwach, opartych o przywileje, uważano, że tylko „urodzone“ jednostki mają zdolności do rządzenia i mają prawo decydować o zadaniach i o celach państw. Tylko w ich woli, w ich opinii i w ich czynach miało się przejawiać dobro ogólne, tak, że wola i interes uprzywilejowanej oligarchii stawała się równocześnie wolą i interesem państwa.

Przez wieki ucierała się też opinia o onnipotencji, o nieograniczonej władzy i o „sprawiedliwości“ rozstrzygnąć tego państwa, bo wpajali to przekonanie ci, którzy dzierżyli w nim władzę i którym ono zapewniało przywilej i bogactwo, chociaż równocześnie poddanym tłumom niosło tylko poddaństwo, nędzę i ucisk. Jak już zaznaczyłem wyżej, przeciwko temu pojmowaniu zadań państwa odzywały się zawsze głosy sprzeciwu — raz słabsze, to znowu głośniejsze, lecz zawsze zdołano je zdusić, aż wreszcie zadała mu śmiertelny cios filozofia, — encyklopedysty, Rousseau, Kant, Smith i cała późniejsza szkoła liberalna.

Rousseau tłumaczył, że państwo to tylko „akt zrządzenia, w którym w miejsce osoby prywatnej... występuje ciało moralne i zbiorowe“. Pisał, że „ponieważ ludzie nie mogą tworzyć nowych sił, ale tylko łączyć i kierować tymi, które istnieją... musieli utworzyć drogą skupienia sumę sił, które by mogły przełamać przeszkody, wprowadzić je w ruch za pomocą jednej sprężyny i spowodować ich

zgodne współdziałanie". Trudność widział w tym tylko, jak „znaleźć formę takiego zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego człowieka i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał również wolnym jak poprzednio". Kant uważał, że zadaniem państwa jest przede wszystkim obrona wolności jednostki, a Smith i cała jego „szkoła" chciała ograniczyć jego władzę i usunąć w nim wszelkie systemy protekcji oraz wszelkie przeszkody, którymi by to państwo mogło krępować wolną działalność ekonomiczną jednostki. Wedle jego teorii państwo miało być tylko pośrednikiem pomiędzy jednostkami i pilnować, by zawarta pomiędzy nimi umowa była faktycznie dotrzymywana.

W ten sposób szkoła liberalna praktycznie zdyskredytowała w zupełności dotychczasowy system państwowy i rządy absolutystyczne, uznając je za niezdolne do spełnienia właściwych jego zadań i do zapewnienia dobrobytu jego obywatelom. Nowe mieszczańskie, „demokratyczne" państwo, nie krępowane już dotychczasowymi przepisami, miało być oparte jedynie o „umowę społeczną", zawartą pomiędzy wszystkimi obywatelami, zrównanymi co do ich praw politycznych. Dawną „umowę społeczną", regulującą dotychczas stosunek człowieka do człowieka, miała zastąpić demokratyczna, wolna umowa pomiędzy „równymi i wolnymi" ludźmi. Rousseau chciał też, by „każdy z nich potem oddawał swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i by wszyscy traktowali każdego członka jako część niepodzielnej całości". Wbrew temu jednak kapitalistyczne, liberalne państwo, pilnując bardzo skrupulatnie, by zawarta umowa pomiędzy częściami całości została dotrzymana, weale nie miało ochoty wglądać, aby ta umowa była fak-

tycznie zgodna z „wolą powszechną“ i by zapewniła „równość wszystkich jego członków“. „Wolni i równi“ starali się od razu zwichnąć zasadę równości i zamiast wolności „powszechnej“, starali się zapewnić wolność tylko dla siebie samych, ujarzmiając „braci“ przy pomocy swych kapitałów. Rozpoczęła się więc na nowo walka o kształtowanie się stanowiska człowieka do człowieka, o treść zawieranej pomiędzy nimi umowy, w której każda grupa czy klasa dążyła, by „umowa społeczna“ była dla niej jak najbardziej korzystna i najbardziej niekorzystna dla strony przeciwnej. A stan ten można było osiągnąć, gdy przy zawieraniu „wolnej“ umowy, jedna ze stron, które teoretycznie miały ciągle równe prawa, była najbardziej silna i niezależna, a druga jak najbardziej słaba, zależna i by znajdowała się w położeniu przymusowym. .

Stworzenie stanu tej słabości, przymusowości i braków dla drugiej strony stało się więc równocześnie nieodzownym warunkiem korzystności umowy dla pierwszej. W ten sposób kapitalistyczne państwo, dając pozornie „nowe prawo polityczne“, stawało się stróżem tych nierównych warunków, a przez to stróżem niewoli i wyzysku.

Ujarzmione masy, zdobywszy jednak raz, choćby tylko teoretycznie, prawo wolności i równości, nie przestały walczyć o to, by ta umowa społeczna zawarta pod gwarancją państwa była faktycznie sprawiedliwa — to jest taka, by o tej sprawiedliwości decydowała nie jedna tylko strona, lecz obie, podejmując swe decyzje w jednakowych warunkach. W myśl tego, im bardziej umowa ta miała dotyczyć warunków wszystkich obywateli, tym bardziej starali się wpłynąć na jej treść wszyscy, którzy to państwo tworzą, walcząc dla siebie o równe prawa i o równe wolności obywatelskie pod każdym względem.

W ten sposób państwo stawało się powoli coraz bar-

dziej wyrazem nie jednej panującej grupy, lecz wyrazem wszystkich — „demokratyzowało się“, oddając władzę nad sobą istotnej reprezentacji interesów większości obywateli. Równocześnie zaś rozszerzało ono swój zakres działania na coraz to nowe dziedziny stosunku człowieka do człowieka i na inne potrzeby, które trzeba było zaspokajać.

Oprócz więc kwestii obrony kraju, polityki zagranicznej, wymiaru sprawiedliwości i ogólnej administracji, nowoczesne państwo na nowo zaczęło się zajmować sprawami gospodarczymi: rolnictwa i przemysłu, transportu i komunikacji, opieki społecznej i wychowania publicznego, wkraczając coraz głębiej wszędzie, gdzie działalność człowieka wymagała współpracy z drugim, lub dotyczyła interesów innych. Wszystkie te problemy i sposób, w jaki państwo załatwia swe funkcje, zależą więc zawsze od wpływu, jaki masy ludowe mogą wywierać na ich rozwiązywanie i od tego też zależy charakter państwa.

Do dziś dnia raz może ono tedy organizować przemysł i rolnictwo tak, by przynosiły one korzyści i „dochód“ tylko jednej warstwie, a drugi raz, by służyły dobru i interesom wszystkich. Raz państwo może bronić dochodów i władzy obszarników, a drugi raz przeprowadzić reformę rolną i zabezpieczać możność spożycia chłopom i całej ludności. Może ono uruchamiać i budować warsztaty pracy po to, by ich wytwory pokrywały potrzeby wszystkich obywateli, lub tak, by ich właściciele zdobywali zyski.

Mogło ono popierać eksport środków żywności i artykułów pierwszej potrzeby w czasie, gdy ogromne masy ludzkie chodzą bez ubrań i głodne, tłumacząc, że właśnie gdy pomaga ono gromadzić jak największą ilość obcych dewiz i złota w rękach ludzi, którzy równocześnie zapewniają sobie jak największe użycie i zbytek, przejawia swą troskę o ogólny dobrobyt. I chociaż te

pseudo-naukowe wywody nie były w stanie przekonać nikogo, że taki eksport artykułów, których sama ludność potrzebowała, wbrew logice i rzeczywistości miałby stwarzać dla niej dobrobyt, a nie jeszcze większy niedostatek, głód i nędzę, zastosowano go powszechnie.

Państwo może więc raz stanąć na stanowisku, że dobrobyt ludności można osiągnąć przez jak największą pracę i przez najbardziej sprawiedliwy podział jej plonów, to znowu na stanowisku, że dobrobyt ten można osiągnąć przez „kapitalizację wewnętrzną“. Wówczas popierać będzie tych, którzy dążą do zdobycia bogactw i jak największych dochodów, bez względu na to, skąd by one pochodziły: z wyzysku uprawianego w prywatnych przedsiębiorstwach, czy z wysokich pensyj, wypłacanych z kas państwowych. Tę pogoń za zyskiem, który u poszczególnych ludzi dawał w efekcie niejednokrotnie „zarobki“, przekraczające zarobki stu innych, co równocześnie wtrącało ich w niedostatek, państwo uważało za sposób „bogacenia się“, nie bacząc, że bogactwo i kapitał jednych musi mieć zawsze swój odpowiednik w nędzy i niewoli drugih.

Państwo może organizować opiekę społeczną, tak, by bronić życia i interesów ludzi pracy i dopomagać do wyrównania krzywdy społecznej, i przeciwnie, może ją zwiększać, stając na stanowisku, że każda walka klasowa, dążąca do pełnej równości praw jest zbrodnią, a strajki i koalicja sił ludzkich w obronie zagrożonej wolności naruszają jego interesy. Wówczas reprezentant tej opieki jak najsłodszy głośnikiem będzie tłumaczył głodnym masom, że wszelkie żądania podwyżki są czynem antypaństwowym, biorąc jednocześnie sam za tę czynność z kasy państwowej bez żadnych wyrzutów sumienia co najmniej

10 razy więcej, niż żąda strajkujący, mający rujnować „gospodarkę państwową“.

Państwo może tłumaczyć, że wyrazem sprawiedliwości społecznej będzie ubezpieczenie pracujących mas nie takie, które by zabezpieczało możność życia starcom, inwalidom i chorym, lecz takie, które umożliwia eksport i konkurencję z innymi przedsiębiorstwami, jakkolwiek zasadniczym wymogiem każdego ubezpieczenia jest zawsze jego dostateczność, którą przecie można osiągnąć bez względu na pieniężne składki. Dostateczne świadczenia ubezpieczeń społecznych na wszelkie rodzaje ryzyk, nie zależą bowiem ani od wysokości składek ani od gromadzonych środków pieniężnych, i nie są nigdy wyrazem dokonanych kapitalizacyj, lecz zawsze są tylko wyrazem repartycyj w dochodzie społecznym. W praktyce bowiem te zgromadzone kapitały zabierają w formie pożyczek albo prywatni przedsiębiorcy albo państwo i wydają je potem na robienie towarów lub państwowych środków obrony. Te zabrane „oszczędności“ nie wracają już nigdy, a jedynie ci, co je zabrali, obiecują tylko, „gwarantują“, że zamiast zabranych oddadzą nowe kiedyś w przyszłości, gdy dokonają podziału nowych plonów w formie nowych repartycyj. Jeżeli jednak te nowe, bieżąco wytwarzane plony okażą się za szczupłe, to bez względu na oszczędności, ubezpieczeni otrzymają mniej, zawsze stosownie do istniejących zasobów, pozostających do rozdziału. Wszelkie ubezpieczenia, systemy i kalkulacje są bowiem zawsze wyrazem tylko solidarności wzajemnej i dokonują się zawsze na podstawie repartycji, którą przeprowadza państwo niezależnie od istniejących zasobów i zależnie od tego, kto nim rządzi.

Tak samo jest również z oświatą. Jeżeli rządzi państwem rząd demokratyczny, to jego głównym zadaniem

będzie powszechne i jak najwyższe kształcenie nowych pokoleń i na odwrót, każde skurczenie szkolnictwa będzie zawsze wyrazem rządów elitarnych. Wówczas zamyka się szkoły ze względu na „stan finansowy“ państwa, ogranicza się zakres nauczania i dopuszcza się do szkół tylko wybrane warstwy rządzące, ułatwiając w ten sposób ujarzmianie nowych pokoleń, których zadaniem ma być służba dla panów, reprezentujących państwo.

Pojmując tak różnorodnie państwo i jego zadania, można też organizować produkcję i sprzedaż alkoholu i tytoniu i robić z nich monopol, nie po to, by spożycie ich ograniczyć i zwalczać je, jak np. opium lub kokainę, lecz po to, by przy pomocy ich konsumpcji zdobywać jak największe „dochody“, tłumacząc, że ten niemoralny proceder jest nieodzownie konieczny dla państwa. I chociaż pierwszy lepszy lekarz zdaje sobie sprawę ze szkodliwości używania alkoholu lub nikotyny i zdają sobie z tego sprawę ci, którzy państwem rządzą, propagują używanie tej truczyny rzekomo w interesie państwa, który przecież nie może stać w sprzeczności z interesem ludności.

W interesie państwa można popierać emigrację własnych obywateli, ograniczając w ten sposób zasób jego energii, która przecież stanowi jedyne jego bogactwo i siłę, co spostrzegł już przed 200 laty Hume, pisząc, że „w ilości pracy, jaką naród dać może, spoczywa istotna władza i bogactwo“. Mimo to te same rządy, które popierały eksport środków żywności i artykułów pierwszej potrzeby, szukały coraz to nowych terenów emigracyjnych, na których by mogły ulokować to jedyne bogactwo narodowe, uważając równocześnie stopę przyrostu naturalnego za wyraz tężyzny i siły narodowej.

Tego rodzaju przejawy działalności państwowej można też wytłumaczyć tylko rozbieżnością w pojmowaniu intere-

sów państwa, zależnie od tego kto je reprezentuje: większość jego ludności, jego „elita“ czy jego biurokratyczna administracja. Jakkolwiek uprzywilejowanie tej administracji, pracowników i robotników państwowych z tytułu, że oni pracują „dla państwa“, byłoby zaprzeczeniem jego własnych zadań. Państwo, obejmujące produkcję jakiegoś towaru, chce pokryć i ułatwić pokrycie potrzeb nie przede wszystkim pracowników państwowych lecz wszystkich obywateli, zwłaszcza słabszych i niezdolnych do pracy. Inaczej tego rodzaju działalność państwowa byłaby wyrazem nie solidarności społecznej lecz egoizmu. Państwo musi traktować wszystkich swych obywateli jednakowo, o ile tylko spełniają wobec niego swoje ustawowe obowiązki i w ten czy inny sposób wykonują pożyteczną pracę. Nie może ono uprzywilejowywać np. krawca czy szewca dlatego, że pracują w zakładach państwowych w porównaniu do tych, którzy pracują w swoich własnych warsztatach, robiąc te same ubrania czy obuwie dla tych samych jego obywateli.

Wszystkie przytoczone przykładowo te dziwne i paradoksalne przejawy tłumaczono zawsze względami budżetowymi. Twierdzono, że państwo musi się liczyć ze „środkami“ i koniecznie musi utrzymać równowagę budżetową, nawet ze szkodą dla swych własnych obywateli. Względy te nie są jednak niczym innym, jak tylko względami na utrzymanie dawnego dodatniego „bilansu“ polityków i ekonomistów merkantylistycznych, które przez dwieście z górą lat nakazywały w interesie państwa głodzić ludność i odmawiać jej najpotrzebniejszych artykułów, byle tylko gromadzić złoto. Przez setki lat tłumaczono ludności „naukowo“, że to jest warunek jej dobrobytu, i że powinna ona być cierpliwa w nadziei, że nadejdzie kiedyś chwila upragnionego dla niej dobrobytu. Skończyła się prawda

o „bilansach“, zbankrutował merkantylizm, ale pokolenia nie doczekały się zapowiedzianej chwili szczęścia i nędza ludzka pozostała nadal niezmieniona.

Co „bilansowano“ bowiem w okresie merkantylistycznym? Po jednej stronie stawiano złoto, a po drugiej życie i potrzeby człowieka, taksując je jak najtaniej — tak, by za zdobyte złoto można było kupić jak największą ilość sił ludzkich i władzy. Dziś jest to samo. Co stawia się po obu stronach budżetów państwowych? Z jednej strony „wydatki państwowe“, tj. potrzeby ludzkie, a po drugiej „dochody“, a więc pracę ludzką i zasoby energii ludzkiej, mającej te potrzeby pokryć.

Zaczęto się też ostatecznie zastanawiać, czym są właściwie deficyty budżetowe i czy naprawdę budżet ujemny jest katastrofą dla państwa? Jeśli państwo potrzeby swe istotnie już pokryło pracą swych obywateli, to było to najbardziej przekonującym dowodem, że zasoby energii i zdolności ich pracy w państwie były dostateczne na to, by je móc pokryć, a więc, by pokryć wydatki państwowe. Toteż były państwa, nie daleko szukając jak nasze, które przez długie lata miały deficyty budżetowe a mimo to żyły i rozwijały się, a nędza ich ludności pochodziła nie z „deficytów“, lecz z powodu ograniczenia produkcji i z wadliwej deflacyjnej polityki walutowej, przy pomocy której chciano „wewnętrznie kapitalizować“. Stan ten zmienił się natychmiast, gdy państwo sięgnęło po nowe, „fiducjarnie“ wydane zasoby pieniężne i zaczęło uruchamiać przy ich pomocy marnowane dotąd zasoby energii, którą można było pokryć nasuwające się potrzeby. Deficyty, to tylko wyraz zobowiązania się do „odrobku“ i do pracy jednych obywateli na rzecz drugich. Mogą one być też wewnątrz państwa każdej chwili przekreślone bez szkody dla państwa i dla większości jego

obywateli. Toteż jest zawsze zbrodnią wobec mas ludowych, gdy dla pokrycia tych pretensyj, ujawniających się w formie deficytu, zaciąga się pożyczki zagraniczne, a więc oddaje się własnych obywateli w niewolę obcym kapitałom.

Deficytów budżetowych państw nie można traktować analogicznie, jak deficyty w budżetach i bilansach przedsiębiorstw prywatnych. Prywatne przedsiębiorstwa mają bowiem możność rozporządzania energią ludzką tylko w tej granicy, w jakiej uzależniły od siebie pewną część obywateli. Stopień tej zależności przejawia się w ilości zdobytych pieniędzy i gdy przedsiębiorstwo tę granicę przekroczy, popada w stan bankructwa i niewypłacalności, bo rozporządziło się taką ilością sił ludzkich, jaką rozporządzać się nie miało prawa. Państwo natomiast ma władzę i możność dysponowania energią swych obywateli i nie popełni przestępstwa wobec nich, o ile zgodnie z ich wolą zorganizuje ich pracę dla ich własnego dobra, i dla pokrycia ich własnych potrzeb, których wyrazem są właśnie wydatki państwowe, ujęte i przewidziane w budżecie.

Toteż wymóg, by przedsiębiorstwa państwowe były rentowne i przynosiły koniecznie „dochód“, a przynajmniej by były „samowystarczalne“, jest tylko dowodem nieznamomości istoty wartości, procesu wymiany i pracy lub niegodnym wykrętem. Państwo jest bowiem w innym położeniu niż prywatny przedsiębiorca, który musi baczyć, by przy wymianie swoich produktów, towarów czy innych usług pokryć wszystkie swoje koszty. Jeśli raz uznało ono pewne czynności — produkcyjne, administracyjne czy kulturalne za potrzebne dla ogółu, to musi je pokryć przy sprawiedliwej wymianie i nie ma prawa żądać, by ci, którzy je spełniają, ponosili ofiary w imię „samowystarczalności przedsiębiorstwa“. Żądanie

tego rodzaju jest takie, jak gdyby się żądało, by „opłacała się“ praca urzędników czy robotników, budujących gmach państwowy lub więzienie. Koszta tych przedsiębiorstw muszą być rozłożone na całe społeczeństwo i państwo nie ma prawa żądać od ich pracowników specjalnych ofiar, płacić ich gorzej i wyzyskiwać ich pracy. Tak samo też państwo nie może się starać, by jego przedsiębiorstwa były jak najbardziej „rentowne“, bo każda tego rodzaju „rentowność“ jest zawsze tylko wyrazem wyzysku czy robotników, czy społeczeństwa. Państwo musi organizować pracę i przedsiębiorstwa produkcyjne tak, by nie pokrzywdzić nikogo i nie wyzyskiwać swoich własnych obywateli w żadnej formie.

Walka o ograniczanie wydatków w budżetach, prowadzona przez parlamenty, była zupełnie zrozumiała wówczas, gdy w państwie po jednej stronie stał absolutny monarcha, a po stronie drugiej — obywatele, którzy mieli swoją własną pracę pokrywać wydatki, określone jego tylko wolą. Ale staje się ona anachronizmem w państwach prawdziwie demokratycznych, gdzie budżet ma być wyrazem gospodarki państwowej, prowadzonej zgodnie z większością obywateli i zgodnie z ich oceną, co jest dla państwa potrzebne.

Jeśli mimo to kwestię r ó w n o w a g i b u d ż e t o w e j stawiało się tak długo za konieczny wymóg, to nie w interesie państwa i dobra ogółu, lecz w interesie tych, którzy się zidentyfikowali z państwem dlatego, że zdobyli w nim władzę. Istotny wzgląd, który pozwala na wydatki, to suma energii ludzkiej, która w danym państwie jest zawsze jednakowa, bo ona jest jego bogactwem istotnym. Tym bogactwem jednak chcą rządzić zarówno prywatni kapitaliści, jak również władcy państwowi. Dokonują więc między sobą podziału swej władzy i prawa rozporządza-

nia masami i ich energią i rozgraniczają ją tak, że do pewnej granicy i w pewnej ilości energią ludzką ma prawo rozporządzać państwo, a reszta należy do dyspozycji prywatnych kapitalistów, którzy nie zapominają przy tym nigdy, że w dzisiejszym ustroju ich władza i bogactwo oparło się na stworzeniu braków i niedostatków i że one są dziś jedynym motorem uruchamiania energii i pracy „niewolników“.

Całe to „budżetowanie“ bierze jednak w łeb, gdy nasunie się istotna potrzeba społeczna, która w prawdziwym interesie wszystkich musi być spełniona. Gdy zajdzie potrzeba obrony kraju lub załagodzenia skutków jakiejś katastrofy, wtedy nie ogląda się nikt na „równowagę“ budżetową i „deficyty“, lecz wszyscy organizują pracę i robią tyle, ile im tylko pozwala suma ich energii. Gdyby wymóg równowagi i deficyt był istotną przeszkodą w gospodarowaniu pracą ludzką w państwie, to nie przekroczyłaby tych względów wola człowieka. Jeżeli człowiek nie ma chleba i stanie wobec zadania, które przekroczyło jego siły, to nie wystarczy mu jego własne pragnienie i odczucie potrzeby. Jedynym faktycznym groźnym przekroczeniem budżetu jest przekroczenie istotnych sił ludzkich w państwie i sumy energii jego obywateli.

Toteż im bardziej państwo się demokratyzuje, tym więcej stawia sobie za cel zaspokajanie wszystkich potrzeb równomiernie i sprawiedliwie, bez względu na rachunkowe deficyty, i tym bardziej motorem, który uruchamia energię i pracę jego obywateli, staje się nie niewola i przymus, spowodowany nędzą i brakami i nie władza jednych nad drugimi, lecz świadomość celu i wola ich wszystkich.

Indywidualistyczna gospodarka siłami ludzkimi w państwie, która dotąd miała na celu osiągnięcie osobi-

stych zysków, a więc ujarzmienie innych, powoli zmienia się na gospodarkę społeczną, której celem jest osiągnięcie dobrobytu wedle oceny większości. Osiągnąć ten stan można jednak nie przez zmianę formy własności, lecz przez pociągnięcie do pracy wszystkich stosownie do istniejących potrzeb i przez sprawiedliwy rozdział jej plonów. O tym zaś decydować winna większość społeczeństwa, określając rozmiar i jakość swych potrzeb, organizując odpowiednią współpracę i oceniając sprawiedliwość podziału plonów i dochodów.

Demokracja, dochodząc w państwie do władzy i zmniejszając niewolę i stopień ujarzmienia ludu, z konieczności powoduje więc konflikty pomiędzy wyzwalającymi się masami a dotychczasowymi władcami, którzy za wszelką cenę chcą utrzymać swe uprzywilejowane stanowisko. To też nieodzownym przejawem demokratyzowania się państwa są zawsze ruchy społeczne, dążące do osiągnięcia poprawy położenia mas, niepokoje, strajki i „deficyty budżetowe państwa“, które wbrew woli kapitalistów, mają pokrywać istniejące potrzeby ludności, organizują jej pracę i sięgają po niezużyte zasoby energii swych obywateli, którą kapitaliści uznali za swą własność.

Taką działalność państwową nazywają oni „etatyzmem“ i widzą w niej naruszenie swoich praw do władzy i naruszenie zasady „i n i c j a t y w y p r y w a t n e j“. Dla procesów ekonomicznych okoliczność, kto dał do czynu i pracy inicjatywę, jest rzeczą zawsze obojętną. Ważne w nich to tylko, kto i w jakiej mierze z nich korzystał, tym bardziej, że wszelkie czynności społeczne podejmowane są zawsze na podstawie „inicjatywy prywatnej“, bo „społeczeństwo“ czy „państwo“ nie ma fizycznej możliwości podjęcia „inicjatywy społecznej“. Każda inicjatywa w gospodarce społecznej czy prywatnej jest więc zawsze „pry-

watna“. Tylko raz ma ona na celu zdobyć zysk i korzyść prywatną, osobistą, nie bacząc na interes ogółu, a drugi raz musi uwzględniać potrzeby ogólne. Raz musi mieć aprobatę ze strony większości, a drugi raz może być podejmowana samowolnie przez jednostkę nawet wbrew interesowi powszechnemu. Raz inicjowane prywatne czynności są kontrolowane przez ciała społeczne, a drugi raz mogą być wykonywane przez samych inicjatorów, bez względu na szkodę, jaką mogą nimi wyrządzić innym. To też tej właśnie kontroli i potrzeby aprobaty swych czynności boją się ci, którzy chcą inicjować samowolnie, by utrzymywać władzę nad ujarzmionymi.

Zwalczają więc e t a t y z m pod pretekstem, że bronią ogólnego dobrobytu i wolności zagrożonej przez państwo, podczas gdy w rzeczywistości chodzi im nie o ograniczenie wpływu państwa na gospodarkę społeczną, lecz o ograniczenie wpływu mas na tę gospodarkę. Etatyzm, który by dawał władzę rozwiązywania wszystkich zagadnień państwowych im samym, witali bowiem bardzo gorąco, nazywając go „gospodarką totalną“, dopóki nie zagroziła ich władzy. Bardzo chętnie sięgali też zawsze po pomoc ze strony państwa, żądając od niego dla siebie to kredytów i gwarancji państwowych, to popierania eksportu ich własnych produktów, to interwencji przeciwko wyzwalam się spod ich władzy robotnikom i chłopom, to wreszcie polityki utrzymania „równowagi budżetowej“, którą ustalili.

Te budżety są zawsze pewnego rodzaju „bilansem“ czy „p l a n e m“, przewidującym, ile sił ludzkich, ile energii i w jakim kierunku trzeba zużyć, by pokryć uznane potrzeby społeczne państwa i jego obywateli. Są one zawsze wyrazem kontroli i aprobaty gospodarki państwowej ze strony większości obywateli. Budżety te winny być jed-

nak skonstruowane nie tak, jak to ma miejsce dziś, że są bilansem pomiędzy sumą tych sił, do których wydania państwo czy jego rząd został uprawniony — a tą, do której prawo zdobyli sobie prywatni ludzie — prywatny kapitał, lecz tak, by były bilansem pomiędzy zasobem energii wszystkich obywateli a ich potrzebami. Wyniki ich pracy stanowią bowiem faktyczny „d o c h ó d s p o ł e c z n y“ państw czy społeczeństw, który też jest tym wyższy, im oni sami więcej i intensywniej pracowali, a nie, jak to ma miejsce dziś, że zależy nie od sumy pracy i jej plonów, lecz od sumy władzy tych, którzy zdobyli ją nad pracującymi, regulując dowolnie wartość dochodów, przy pomocy narzuconych im cen, płac czy kursów waluty.

Naruszenie równowagi tych właśnie kapitalistycznych budżetów, które zresztą nie dotyka równowagi państwa, lecz tylko podziału jego władz, jest więc zazwyczaj zmniejszeniem rozpiętości prawa korzystania poszczególnych jednostek czy klas z wytworzonych dóbr, zwiększeniem stopy życiowej mas, rozszerzeniem opieki społecznej nad pracą i nad tymi, którzy się stali do niej niezdolni, organizowaniem potrzebnych robót publicznych i rozszerzeniem wychowania publicznego — słowem są to rządy demokracji. Ta polityczna działalność w kierunku demokratyzowania się państwa stwarza też coraz ostrzejszą kolizję z interesami prywatnych kapitalistów i powoduje walkę o nowy plan gospodarki państwowej pomiędzy tymi, którzy bronią dotychczasowej swej władzy a tymi, którzy dążą do pełnej wolności i równości praw.

Są ludzie, którym się zdaje, że dobrobyt i szczęście można osiągnąć przez sam fakt wprowadzenia „g o s p o d a r k i p l a n o w e j“. Plany gospodarcze zaś w procesach ekonomicznych to nie jakaś nowość. One istniały we

wszystkich ustrojach. W czasach starożytnych urządzano „planowe” wyprawy po niewolników, by ich pracą móc potem pokryć planowo ustalone potrzeby miast greckich czy rzymskich. W średniowieczu „plany” gospodarze były opracowywane aż do najmniejszych szczegółów spożycia i produkcji, — a w ustroju kapitalistycznym życie też dokonywało się wedle planu, jak pisał Mickiewicz — „mądrze urządzonego przez tajemnych kierowników”. Z jednej strony układały go tzw. „demokratyczne rządy państw” — tak, by zawsze mogły utrzymać obecny porządek oparty o różnicę pomiędzy „biednym” a „bogatym” i tak, by mogły utrzymać swoje armie i swoją administrację, mające zapewnić im panowanie nad masami. Z drugiej zaś układali go kapitaliści, przedsiębiorcy, obszarnicy, kupcy i bankierzy w swych kartelach, trustach, związkach i koncernach, a przede wszystkim na swych giełdach, na których ustalali „zapotrzebowanie”, „wysokość cen” i „wysokość płac” — tak, jak to odpowiadało ich interesom. Procesy ekonomiczne nawet tzw. „liberalne” nie były nigdy chaotyczne i bezplanowe, przeciwnie, miały zawsze jasny, określony plan. Niewola mas, ich nędza, kryzysy i bezrobocie — to były konieczne wyniki ich egoistycznego planu, przeciwko któremu protestowali rządzeni — w buntach, w rewolucjach, w wyborach i w strajkach.

Procesy ekonomiczne nie utykały tedy nigdy z powodu braku planu, lecz dlatego, że robili go ci, którzy zdobywszy władzę, robili go tak, by się sami bogacić, żyć bez pracy i utrzymywać nadal swoją własną władzę nawet do prawa niszczenia gotowych już towarów lub świadomego wstrzymania ich produkcji. Czytałem raz, że kapitalizm „zawiódł”, bo nie mogąc pokryć ogólnych potrzeb społecznych, doprowadził do „bezrobocia” przez to, że kapitaliści nie byli w stanie spożyć przeznaczonej dla nich

części ogólnego dochodu społecznego. To znowu gdzie indziej, że to oni, wypychając swe kieszenie zrabowanymi dobrami, powodują przez to nędzę mas ludowych. A przecież ich nędza przy obecnej łatwości pokrywania wszelkich potrzeb ludzkich, pochodzi przede wszystkim z nierówności władzy wśród ludzi, którzy ciągle w ten czy inny sposób planują, by panować nad drugimi. Kapitalizm umiał układać zawsze z całą precyzją i dokładnością swe plany tak, by utrzymać „braki“ w społeczeństwie i utrzymywać przy ich pomocy władzę nad tymi, których w ten sposób uzależnił od siebie. To złuda, że „kapitalizm zawiódł“ i „nie spełnił swojego zadania“. On spełnił je doskonale, tylko za swoje zadanie uważał nie „zaspokajanie potrzeb społecznych“ lecz własne „bogactwo“, które oparł na swej władzy nad masami. Dziś znowu układa się na świecie plany gospodarcze, rozkładane na lata, dla przyszłych pokoleń, nie bacząc częstokroć, że aby je wyzwolić od nędzy, wyzysku i niewoli, trzeba przede wszystkim zapewnić im równość praw i prawdziwą wolność człowieka, a nie snuć własne dyktatorskie pomysły o jego szczęściu.

W procesach ekonomicznych, by były faktycznie dobre i celowe, musi planować gospodarkę „planową“ całe społeczeństwo — jego większość — rozstrzygając o tym, jak zaspokoić potrzeby wszystkich obywateli, posiadających równe prawa do plonów i równe obowiązki do pracy.

W wykonywaniu tych planów gospodarczych nie potrzeba jednak konieczności wszystkiego „uspołecznić“, bo tym stwarza się tylko preponderancję administracji państwa. Ono nie powinno skupiać w sobie wszystkich funkcji administracyjnych, produkcyjnych i handlowych w swoich własnych rękach, bo wówczas zamiast stać się organizacją wolności obywateli może się stać organizacją przemocy nad nimi — zwłaszcza, że państwo samo dzia-

łać nie może, lecz robi to zawsze przez tych, którzy je reprezentują. Państwo nie powinno stwarzać zbytecznych czynności, zbytecznych kontroli i zbytecznych ograniczeń, bo tym stworzyłoby tylko biurokrację, która się staje ciężarem dla ludności i czynnikiem przemocy i wyzysku zupełnie tak samo, jak było to w ustroju kapitalistycznym. Było by też nonsensem, gdyby ktoś chciał „uspołeczniać“ np. wyrób świecidełek, biżuterii, ozdobnych czy stylowych mebli czy wyrób jakichś czekoladek i pomadek, które mają zaspokajać nie potrzeby masowe, lecz wybranych. Z jednej strony bowiem państwo nie ma powodu zaspokajać specjalnych potrzeb i smaku tych „uprzywilejowanych“ i „bogatych“, a z drugiej nie może szukać w tym „zysku“, bo w ten sposób organizowałoby wyzysk albo „konsumentów“ albo robotników.

Zadaniem państwa nie jest więc prowadzić całą gospodarkę przez swoje organy, upaństwowiać wszystkie fabryki i całą produkcję, lecz, pozostawiając jak największy zakres dla spółdzielczości, inicjatywy prywatnej i prywatnej produkcji, baczyć, by ta inicjatywa prywatna i prywatna produkcja nigdy nie stawała w kolizji z interesem społecznym. Państwo ma pilnować nie tylko, jak to było dotąd, dotrzymania zawartej „umowy społecznej“ pomiędzy stronami, lecz również tego, by żadna strona w umowie nie została skrzywdzona i wyzyskana.

Tylko takie też państwo oparte o demokrację i socjalizm, może zapewnić obywatelom prawdziwy dobrobyt i szczęście.

Państwo socjalistyczne musi więc planować, by zapewnić pełną swobodę i rozwój indywidualizmu jednostek, organizować wspólne ich wysiłki w kierunku pokrywania wspólnych potrzeb, podejmować prace, które przekraczają

siły jednostki — oraz bronić jej wolności przed atakami innych jednostek.

Musi starać się dać nowym pokoleniom jak największy zakres wiadomości i wychować je w zasadzie, że wszyscy obywatele mają równe prawo do życia i do wolności i że mają równe obowiązki. Musi dążyć do usunięcia wszelkich przywilejów — politycznych, społecznych i ekonomicznych, pochodzących z urodzenia, z własności czy spełnionej funkcji. Musi zapewnić obywatelom wolność religii, wolność przekonań, wolność nauki, słowa i prasy — i wychowywać wszystkich w poszanowaniu dla praw człowieka i w umiłowaniu wolności dla niego samego i dla innych.

Państwo socjalistyczne musi zapewnić wszystkim sprawiedliwy udział w dobrach materialnych i duchowych w zamian za ich własną pracę — wykonaną, obywatelnie, w rolnictwie, w przemyśle czy w innych działach, indywidualnie czy zbiorowo, w warsztatach własnych czy obcych, prywatnych czy państwowych. Musi ono zapewnić wszystkim pokrycie zasadniczych potrzeb co do jedzenia, odzienia i mieszkania, rozumiejąc, że zakres tego pokrycia zależy przede wszystkim od stopnia pracy ludzkiej i od sposobu jej zorganizowania. Musi ono przydzielić z zasobów, które zrobili zdolni do pracy, dostateczną ilość środków do życia tym, którzy stali się niezdolni do pracy, bez względu na rodzaj ich poprzedniej pracy. Wychodząc z założenia, że siła i praca człowieka jest najwyższym dobrem i czynnikiem, który jedynie może pokrywać potrzeby ludzkie, państwo socjalistyczne musi usunąć raz na zawsze pojęcia „zbędnej pracy“, „zbędnych ludzi“, „bezrobocie“, „kryzysów“, stawiając zasadę, że im więcej pracy — tym więcej bogactwa.

Mimo to państwo — w miarę możliwości pokrywania

potrzeb, winno dążyć do ograniczenia pracy — naprzód dla kobiet, młodzieży i starszych, a potem coraz dalej — w myśl uznania, że człowiek żyje nie po to, by pracował i męczył się, lecz pracuje i męczy się, by mógł żyć.

Wymianę wszelkich towarów, prywatnych i państwowych i wymianę usług pomiędzy obywatelami, państwo musi zorganizować przy pomocy wydanego przez siebie pieniądza. Wymiana ta winna się dokonywać w pełnej swobodzie, zgodnie z oceną wartości towarów i usług przez obie strony, przy uwzględnianiu jednak czasu i wysiłku, potrzebnych do wytworzenia wymienianych dóbr. Natomiast wymiana towarów z zagranicą musi być wyłączną funkcją państwa, które jedynie musi mieć prawo decydować, co można eksportować i co trzeba importować, oraz za jakie rekompensaty.

Pieniądz nie może być sam przedmiotem handlu, a posiadanie go — lokaty i pożyczki — nie mogą stwarzać nowych korzyści, w postaci procentów czy dywidend. Pieniądz musi być jedynie środkiem wymiany posiadanych dóbr, a nie środkiem opanowania sił ludzkich, przekazem i zobowiązaniem do pracy jednych na rzecz drugih, a więc kapitałem i wyrazem władzy tych, którzy go zgromadzili.

W odkładaniu spożycia i w gromadzeniu własności, by z niej potem czerpać zyski w formie „procentów“ i przy ich pomocy ujarzmić innych, państwo musi widzieć zawsze chęć wyzysku. Wszelkie banki i kasy oszczędności winny więc stracić swój dotychczasowy charakter instytucji handlujących tymi zobowiązaniami i gromadzących je w postaci pieniędzy, weksli, akcji i papierów wartościowych, a stać się jedynie zakładami funkcji państwowej, które by w państwowych kasach skarbowych za opłatą przechowywały dowody na złożone pieniądze, rozprawdając je potem w odpowiedni sposób po kraju. Tzw. „uspo-

łecznie“ banków, przy zachowaniu ich dotychczasowego charakteru instytucji, przynoszących zysk za złożenie w nich pieniędzy, nie usunie nigdy wyzysku i niewoli, lecz przesunie ją jedynie z jednego podmiotu na inny, z osób prywatnych na społeczeństwo czy państwo, a sam wyzysk, którego wyrazem jest zawsze „procent“, pozostanie bez zmiany.

Potrzebnych środków pieniężnych dla obrotu, a więc dla wymiany w przemyśle i handlu, dostarczy samo państwo, pod odpowiednią kontrolą, bez osobnego wynagrodzenia w formie procentów — w dostatecznej ilości, nie powodując się względami na ilość posiadanego złota. Jedynym podkładem pieniądza stanie się powszechność uznania go za środek wymiany i powaga państwa.

Ono też, oceniając potrzeby i równocześnie zasoby potrzebnych surowców i sił ludzkich, musi organizować prace mające służyć wspólnym interesom i rozkładać wynikające stąd ciężary w ten czy inny sposób na barki całego społeczeństwa, zgodnie z wolą wyrażoną przez jego reprezentację w „budżecie“ czy w „planie“, w którym po jednej stronie będą potrzeby, a po drugiej zasoby sił do pracy obywateli.

Państwo winno zabezpieczyć jednostkom prawo własności, nie wyłączając prawa własności ziemi i narzędzi pracy i ograniczać je tam tylko, gdzie wymaga tego interes ogółu, bacząc równocześnie, by ta własność nie stała się środkiem do ujarzmienia i wyzysku innych. Stosownie do tego, państwo, chroniąc prawo własności, musi przestrzegać, by „dochód“ jednej jednostki nie stawał się wyrazem wyzysku i rabunkiem dochodu drugiej. Ten cel państwo może osiągnąć przy pomocy nakładania odpowiednich podatków oraz regulację wysokości cen towarów i wynagrodzeń za pracę. Państwo, pozostawiając obywa-

telom swobodę wymiany ich dóbr — własności i pracy — musi równocześnie przestrzegać, by ta wymiana nie dokonywała się w warunkach jakiegokolwiek przymusu i nie stawała się wyrazem wymuszenia, oszustwa i kradzieży pracy czy własności jednych przez drugih.

Wszystkie spory pod tym względem czy to co do przywłaszczenia własności czy naruszenia wolności musi rozstrzygać niezawisła władza sądowa, tkwiąca korzeniami jak najgłębiej w samym społeczeństwie — i ona ma też karać wszelkie przewinienia popełnione wobec innych czy wobec państwa — tak jednak, by kara nie była wyrazem zemsty lecz chęcią naprawy wyrządzonej szkody lub unieszkodliwienia występnej jednostki.

Dla przeprowadzenia powziętych decyzji państwo musi mieć siłę zbrojną — policję, która by dopomagała przeprowadzić zasady wolności i równości praw, i kadre wojskową, która by, aż do czasu zupełnego rozbrojenia narodów, stała się szkołą walki obywateli i ośrodkiem, około którego w danym wypadku mogliby się zespolic dla obrony zagrożonej ich wolności. Państwo musi jednak pamiętać, że jedyną i trwałą gwarancją jego niepodległości jest nie armia, lecz pokojowa współpraca narodów, toteż cała jego polityka winna iść w kierunku największej solidarności międzynarodowej.

Te wszystkie zadania ma przeprowadzić państwowa władza wykonawcza i jej organy pod ustawiczną kontrolą ogółu, czerpiąc wszelkie swe uprawnienia z woli jego większości. Wola większości musi być zawsze najwyższym nakazem i najwyższą instancją, mającą prawo rozstrzygać o tym, co w państwie jest dobrym, sprawiedliwym i co jest jego interesem.

To jest mój program Socjalistycznego Państwa, ten sam zresztą niemal, jaki w skrócie jeszcze przed stu laty

przedstawił rewolucyjny Rząd Narodowy w Krakowie w roku 1846, o którym Marx pisał, że „rewolucja krakowska dała wspaniały przykład całej Europie“. „Manifest“ zapowiadał, że „będzie nam wolność, jakiej dotąd nie było na ziemi, wywalczymy sobie skład społeczeństwa, w którym każdy według zasług i zdolności z dóbr ziemskich będzie użytkować, a przywilej żaden i pod żadnym kształtem mieć nie będzie miejsca, w którym każdy Polak znajdzie zabezpieczenie dla siebie, żony i dzieci swoich, w którym upośledzony od przyrodzenia... znajdzie bez upokorzenia niechybną pomoc całego społeczeństwa“.

M O R A L N O Ś Ć

J. J. Rousseau, określając państwo jako „ciało zbiorowe“, podniósł, że ma ono być równocześnie i ciałem „moralnym“. Dlatego też Krakowski Manifest, zapowiadając doskonałą „wolność“, „usunięcie“ wszelkich przywilejów i wyzysku oraz opiekę nad słabszymi, chciał równocześnie spełnić zadania, spoczywające na państwie pod względem moralnym.

Socjaliści od samego początku wysunęli bowiem żądanie, by państwo oparło się o prawdziwą moralność, a hr. Leon Rzewuski tłumaczył, że właśnie „nauka organizowania społeczności na zasadach moralnych jest celem, do którego zmierzają dążności socjalizmu“.

Wbrew temu jednak o tym pięknym „Manifestie Krakowskim“ napisano, że „tchnął komunizmem i oburzał świat cywilizowany“, Rzewuskiego potraktowano za szaleńca i „zakalę rodu“, a cały socjalizm przez dziesiątki lat zwalczano jako barbarzyńską, niemoralną teorię, która chce rabować własność innych i która w zadowolonym społeczeństwie wnosi zarzewie walki klasowej pomiędzy warstwy tego samego narodu. A przecie walka i jej moralna wartość nie może zależeć od tego, jakie strony walczą przeciwko sobie, lecz od tego, o co z sobą walczą. Wal-

ka pomiędzy jednym człowiekiem a drugim może być zła i może być dobra, może być zła walka między narodem a narodem i może być dobra — i chociaż walczą między sobą różne grupy, partie i klasy tego samego narodu, ich walka może być też zła i dobra, zależnie od jej treści. Każda walka jest dobra, gdy jej celem jest urzeczywistnienie tego, co ludzie uznali dla siebie za wartości moralne: wolność, równość, braterstwo i sprawiedliwość. I bez względu na to, kto by te wartości chciał naruszyć, inny człowiek, inny naród czy tylko jego część wobec innej, walka ta będzie zawsze wyrazem moralności.

Walka pomiędzy niewolą a wolnością, pomiędzy bogactwem a ubóstwem, których nie stworzyło ani „fatum“, ani „opatrność“, ani „niezmienne prawo“ przyrody, lecz zły instynkt człowieka, który z chciwości kazał mu szukać korzyści w kierunku ujarzmienia własnego bliźniego i zrobienia z niego niewolnika i nędzarza,— jest więc bezwzględnie moralna i dobra. Trzeba tylko zdać sobie sprawę z jej istoty i rozumieć, że tak jak dążenie człowieka do władzy jest naturalnym, apriorystycznym wyrazem jego wrodzonego egoizmu, tak samo naturalnym i apriorystycznym jest również dążenie jego do zrzucenia z siebie narzuconych kajdan. To jest konieczny wyraz tej walki przeciwko egoizmowi człowieka, który z jednej strony chce władzy, a z drugiej nie chce służyć nikomu i chce być zawsze wolny. Bez względu bowiem na nazwy, wieki i ustroje każdy ujarzmiony dążył i zawsze będzie dążył do wyzwolenia, do wolności i równości, choć jutro nieraz, zbliżając się do osiągnięcia swoich ideałów, powodowany swoim egoizmem, może się starać narzucić te same więzy drugiemu, tłumacząc, że robi to w interesie wolności lub że ta nowa niewola nie jest niewolą, bo ujarzmiony pogodził się z losem i uznaje nowy stan za „słuszny i sprawiedliwy“.

Dążenia te i te „sprzeczne interesy klasowe“ jako konieczny wyraz działania instynktu egoizmu, przejawiają się zarówno u poszczególnych ludzi, jak również w całych klasach, narodach i w państwach. Robotnik, gdy został przedsiębiorcą, lub chłop, który stał się „panem“, zaraz zapomina o swej wczorajszej niedoli i stosuje te same lub gorsze jeszcze metody wyzysku, bo jeśli on „wytrzymał“, to wytrzymają i inni. Niewolnicy, feudalni poddani czy wolni proletariusze z konieczności dążyli do wyzwolenia się z jarzma, lecz w momencie rozsadzania go, kiedy ludzkości zaczynała przyświecać zorza wolności i równości, wylaniało się nowe, oparte na nowym systemie niewoli. Nowy ustrój przemocy mogły narzucać te same klasy, które wczoraj jęczały w niewoli, targając nienawistne więzy, lub te, które znając istotę władzy, zdołały się przystosować do nowego systemu. Tak było z mieszczaństwem, które wyzwoliwszy się z jarzma feudalnego, walcząc o wolność, równość i braterstwo, zaraz jutro narzuciło „braciom“ nowe kajdany głodu i tak dzieje się dziś, gdy wyzwalające się z jarzma kapitalistycznego „klasy pośrednie“ chcą opanować cały naród przy pomocy tej broni, którą on sam oddał im w ręce. Tak samo zresztą jest i z całymi narodami, które dopiero co wyzwolone, jutro zaczynają już marzyć o ujarzmieniu innych i chcą im narzucić swoje własne więzy.

Te dokonywujące się zmiany i przeistoczenia społeczne i polityczne tłumaczy heglowska teoria o tezach i antytezach, które walcząc z sobą mają wytwarzać syntezę. Za taką walkę tezy z antytezą można więc uważać działanie tych dwóch istniejących równocześnie w duszy człowieka instynktów, które w odpowiedni sposób kształtują jego wolę, pchając ją to w kierunku ujarzmienia drugiego, to do wyzwolenia się z pod jego władzy.

Walki tej między sprzecznymi instynktami, sprzecznymi interesami wolności i niewoli — między tezą i antytezą — nie można jednak przerwać na dowolnym punkcie. Musi się ona toczyć z konieczności aż do momentu, dopóki obie strony nie staną na równej płaszczyźnie, na której jako synteza leży równość praw dla nich wszystkich.

Wiara też, że obecną walkę klasową o wolność można dowolnie zakończyć jakimś zawieszeniem broni między walczącymi i uznać obecny stan przemocy jednych nad drugimi za „naturalny“, jest tylko objawem obłudy albo naiwności. Argument, że w obecnym stosunku robotnika do przedsiębiorcy „korzystają“ obie strony, mógłby równie dobrze służyć za dowód słuszności stosunku patrycjusza do niewolnika i szlachcica do poddanego chłopu, bo we wszystkich tych wypadkach obie strony „korzystały“, tylko nie obie korzystały jednakowo. Walka społeczna więc czy klasowa o wolność i dobrobyt człowieka może ustać dopiero wówczas, gdy obie strony osiągną zupełnie dokładną równowagę swych praw.

Żadne kazania solidarystyczne i solidarystyczne ustroje, oparte na nierówności praw i na niewoli, nie są też w stanie położyć kresu naturalnemu dążeniu do osiągnięcia równości praw, wolności i sprawiedliwości. Władza jednego człowieka nad drugim i bogactwo oparte na przemocy musi bowiem wywoływać odpowiednią reakcję w kierunku wyzwolenia się ujarzmionego. To jest tak, jak gdyby ktoś się spodziewał, że kula tocząca się po równi pochyłej naraz stanie i przestanie się toczyć ku dołowi. Prawo ciężkości jest nieugięte. „Różnica potencjału“ ciał żywych czy martwych działa dopóty, dopóki ciała te nie osiągną położenia pełnej równowagi. Ciecz w naczyniu zespolonym nie przestanie naciskać na drugie ramie, dopóki woda nie zajmie jednakowego poziomu i utrwalenia na-

wet najmniejszej różnicy pod tym względem nie można osiągnąć żadnym kompromisem. Whewel, wydawca dzieł pozostałych po angielskim ekonomście Jonesie wskazywał, że „wszystko dąży do przyjęcia formy określonej przez siłę ciężenia: pagórki do zrównania się z dolinami, wodospady do wyżłobienia głębszego koryta, w którym mogłyby zniknąć, rzeki do utworzenia jezior w dolinach, lodowce do zmiany na wodospady“.

W tej walce o równość, prowadzonej w obrębie ludzkości, bratobójczo nieraz, mogłyby też zginać i klasy i narody i cała kultura, gdyby chciwości człowieka nie hamował jego własny rozum. Podlega on bowiem nie tylko tym dwóm sprzecznym naturalnym siłom instynktu, lecz również własnej woli, która jest niemniej potężną siłą i motorem działania. O ile jeden instynkt w człowieku każe mu ujarzmić i wzbogacać się, to drugi każe mu się wyzwalać i zwalczać swą nędzę. W wir rozgorzałej stąd walki wkracza więc wola kierowana rozumem, który każe obu stronom szukać porozumienia na podstawie kompromisu. Na polu walki wyłania się więc synteza walczących między sobą sił — synteza, którą dziś nazywamy moralnością.

Nad tym, czym jest m o r a l n o ś ć i na czym polega, ludzkość i filozofowie zastanawiali się od wieków. Uważano ją często za „naturalne prawo“, wpajane w duszę człowieka przez Objawienie czy naturę, a potem Hobbes, autor wspomnianego już „Lewiathana“, określił je w XVII wieku jako kompromis między dwoma sprzecznymi „samolubstwami“, wreszcie Kant dowodził, że można ją osiągnąć tylko przez „oświecenie“ i przez „poznanie czystego rozumu“.

Był czas, że „Objawienie“ uznało jednak za moralne, by Abraham dla przypodobania się Bogu poświęcił życie małego, niewinnego Izaaka i pod tym względem nie zaw-

sze jednakowo i konsekwentnie wśród wszystkich narodów przejawiało swój nakaz. Natura zaś, dla której każdy jej twór ma jednakową wartość, bez litości poświęcała życie jednych na korzyść innych — i do dziś dnia człowiek nie ma poczucia przekroczenia praw moralnych, gdy organizuje w rzeźniach masowe zabójstwo takich samych jak on tworów tej natury.

Trzeba więc było wrócić do filozofów i moralność nazwać za wyraz kompromisu pomiędzy różnymi „samolubstwami“, sprzecznymi instynktami duszy ludzkiej, którego zawarcie nakazuje „rozum“, wynikający z „poznania“. „Poznanie“ to zaś uczy, że w tym kompromisie, jeśli ma być trwały, obie strony, które go zawarły, muszą się spotkać w pośrodku, muszą być traktowane na równi, muszą być jednakowo wolne. Prawdopodobnie, — nie, — bez żadnej wątpliwości, było by dobrze dawać wyraz swej przemocy wobec słabszego, odbierać mu własność, oszukiwać, gwałcić, ale byłoby źle być gwałconym, obrabowanym, okłamanym i zdradzonym. „Poznanie“, obojętne czy zdobyte z doświadczenia czy wyciągnięte z własnej duszy człowieka, radzi mu, by szukać kompromisu, na podstawie równych praw dla nich obu: ja nie będę rabował, ale i ty nie rabuj; ja nie będę kłamał, ale i ty nie kłam; ja nie będę cię ujarzmił, ale i ty pozostaw mi swobodę i uznajemy to dla siebie za „prawo moralne“. O ile uznanie potrzeby i korzyści tego kompromisu obejmie większość umysłów danego społeczeństwa, to staje się ono „obyczajem“, jako potężny przejaw jego woli. Słusznie też niemiecki filozof Wundt powiedział, że „moralność objawiać się może tylko w formie przez ogół ustanowionego i od jednostkowej samowoli niezależnego rozkazu. Tym sposobem prawo moralne powstaje z obyczaju“.

Moralność może się więc przejawiać tylko w powszech-

nej wolności, w woli społeczności ludzkiej, w woli jej większości i wtedy, stając się jej wyrazem staje się prawem, prawem moralnym, — w przeciwstawieństwie do innego prawa, którego się słucha, ale które jest wyrazem przemocy i gwałtu. Im bardziej prawa zbliżają się do woli większości i im bardziej są one kompromisem, zawartym na podstawie uznania równości obu stron, tym bardziej są one moralne i tym większą zapewniają wolność, choćby nawet były one czasem okrutne i bezlitosne, bo humanitaryzm i moralność to nie są te same pojęcia. Achilles, który zdarł zbroję z pokonanego Hektora i włożył jego ciało za swoim zwycięskim rydwanem, nie popełnił przestępstwa wobec moralności, bo obaj walczyli w warunkach jednakowych szans, i obaj narażali się w razie przegranej na to samo. I jakkolwiek jest straszna i ohydna kara śmierci za mord, to jednak można ją rozumieć jako wyraz ponoszonej w równej mierze odpowiedzialności. Ale nigdy nie można nazwać moralną walki, w której po jednej stronie stali Abisyńczycy broniący swej wolności, półnaczy i źle uzbrojeni, a po drugiej „bohaterskie“ kadry lotnicze, prężące wrogów z góry bombami i gazami trującymi, by im odebrać wolność.

Kant twierdził, że prawdziwą moralność można osiągnąć tylko przez swój własny rozum i przez „oświecenie“ i uznawał, że „do tego oświecenia nie potrzeba niczego innego — prócz wolności — i to wolności najnieszkodliwszej ze wszystkiego, co objęte jest tą nazwą, mianowicie wolności czynienia zawsze publicznego użytku ze swego rozumu. Zawsze musi być wolno czynić publiczny użytek z rozumu, który jedynie może przynieść oświecenie“. Równocześnie zaś Hegel pisał, że „moralność jest to idea wolności, jako żywe dobro“.

Zgodnie z oceną ich obu, by móc być moralnym, trzeba

więc być przede wszystkim wolnym. A czuć się prawdziwie wolnym można dopiero wówczas, gdy człowiek człowieka się nie boi, gdy tej wolności nie odczuwa wcale i gdy się nią może rozkoszować, nie zwracając na nią uwagi — tak, jak nie ceni zdrowia lub powietrza. Człowiek zdrowy i mający powietrze do oddychania nie ocenia ich wartości i lekceważy je, ale ginie, gdy mu je ktoś odbierze.

Z wolnością jest tak samo. Ponieważ zaś jest ona przede wszystkim wyrazem równości praw, pierwszym zasadniczym warunkiem moralności jest równość praw wszystkich ludzi. Moralność nie może się przejawiać inaczej, jak tylko w równym korzystaniu z wolności wszystkich bez wyjątku, w równym korzystaniu z plonów pracy ludzkiej, i w ponoszeniu jednakowych ciężarów, aby je osiągnąć. Ostatnim wyrazem moralności — to więc usunąć wszelką przemoc i niewolę, pana i sługę, bogaństwo i ubóstwo.

Na tym kompromisie nakazanym przez rozum, na uznaniu równych praw dla wszystkich i na jednakowej ich wolności opiera się też powszechny dobrobyt, powszechne szczęście i cała kultura ludzkości. Stopień jej rozwoju — to równocześnie stopień rozwoju tych wartości i tych zasad, które tworzą podstawy demokracji i socjalizmu. Zawsze też im społeczeństwo i państwo bardziej urzeczywistniło demokrację, tym dalej posunęło się w rozwoju swej kultury, moralności i powszechnego dobrobytu i tym bardziej zapewniło powszechne szczęście ludzkich jednostek, tworzących „społeczeństwo“ czy „naród“. I odwrotnie — im dalej odbiegło od demokracji, im bardziej stało się na stanowisku nacjonalizmu, militarystyki i totalizmu — im goręcej apoteozowało przemoc i siłę fizyczną, — tym bardziej cofało się zawsze wstecz w swej kulturze, w swym poczuciu moralności, a żywi ludzie popadali w coraz większą niewolę i nędzę i cierpieli w imię frazesów

o wielkości i szczęściu oderwanych idei — „państwa“, „Kościoła“, „społeczeństwa“, „klasy“ czy „narodu“.

Przed ludzkością stoją więc tylko dwie alternatywy: albo wieczna walka aż do zupełnego zniszczenia kultury i powolny powrót do stanu dzikości — i do dżungli, walka, przejawiająca się w egoistycznym nacjonalizmie narodowym, w militaryzmie, totalizmie, w dążeniu do bogactwa jednych i wtrącaniu drugich w stan ubóstwa i władzy nad nimi, — albo pokojowa współpraca wszystkich ludzi i narodów w kierunku powszechnego dobrobytu, opartego o równe prawa, o jednakową wolność i sprawiedliwość społeczną — demokracja i socjalizm, a więc socjalna — demokracja.

Pisałem w Krakowie, w latach 1940 — 41.

ZAKOŃCZENIE

Książkę tę, jak wspomniałem już w „Przedmowie“, pisałem w okresie zupełnego pogwałcenia wolności — w latach 1940 i 1941.

Od tego czasu padł faszyzm i hitleryzm, w Europie wyłoniły się nowe rządy, dokonana się poważna zmiana własności — ziemi i przedsiębiorstw przemysłowych i utworzyła się Organizacja Narodów Zjednoczonych.

Miałem więc dużo sposobności, by porównać swoje teoretyczne wywody, pisane przed paru laty, z obecną „rzeczywistością“, która bezsprzecznie chce też usunąć nędzę, położyć kres wszelkiemu wyzyskowi i uszczęśliwić ludzkość. Nie mam żadnej wątpliwości, że tych wszystkich zmian dokonuje się w jak najlepszej wierze, że tak właśnie można zapewnić społeczeństwom i całej ludzkości ogólny dobrobyt, usunąć wszelki wyzysk i wprowadzić sprawiedliwość społeczną.

Patrząc jednak na te dokonane zmiany w poszczególnych państwach, obstają przy swoich własnych tezach, choć często różnią się one od tej obecnej rzeczywistości. Nie mogę i nie chcę zmienić w nich ani jednego słowa, przekonany, że powszechny dobrobyt i powszechne bogactwo można osiągnąć tylko przez powszechną wolność!

Kraków, 1946.

K O N I E C

ALFABETYCZNY SPIS TEMATÓW PORUSZONYCH WEWNĄTRZ

	Str.
Akumulacja kapitału	58
Antysemityzm	181
Bogactwo	12—13, 46, 134
Braterstwo	153
Budżety	211
Cena	101—102
Czas pracy	99
Dedukcja	29
Deficyty budżetowe	211
Deflacja	114
Demokracja	152—164
Dewaluacja	114
Dochód	61—74
Dumping	98
Dyktatura proletariatu	142
Dziennikarze	28—29
Egoizm narodowy	182
Ekonomia polityczna	12
Etatyzm	216
Eksport	96—97
Fatum	10
Gospodarka planowa	217
Harmonia społeczna	144
Imperializm	184

	Str.
Indukcja	30
Inflacja	114
Inicjatywa prywatna	215
Instytucje kredytowe	54— 55
Inwestycje kapitału	84
Kapitał	47— 61
Kapitalizacja wewnętrzna	72
Klasy	133
Klasa kapitalistów	136
Klasa pośrednia	141
Klasa proletariatu	136
Konsumenci	118
Koszta produkcji	99
Koszta utrzymania	99
Krachy giełdowe	56
Kredyt	126—127
Kryterium słuszności	160
Kryzysy	84
Lichwa	82— 83
Lokaty	84
Materialistyczne pojmowanie dziejów	166—167
Metody badania	22— 23
Militaryzm	185
Miłość ojczyzny	179
Moralność	226—234
Motory procesów ekonomicznych	123
Nacjonalizm	179
Oszczędność	118—119
Państwo	202
Państwo demokratyczne	204
Państwo totalne	202
Pieniądz	104—117
Planowość	216—218
Płacić	71
Podkład pieniądza	111
Pojęcia ekonomiczne	24— 26
Pożyczki państwowe	54
Praca	85— 93
Praca fizyczna	88— 89

Praca umysłowa	88— 89
Prawa ekonomiczne	14
Procent	79— 85
Producenci	118
Produkcja	69— 70
Procesy ekonomiczne	122—125
Przeinwestowanie	84
Przywileje	131
Reklama	119
Renta gruntowa	74— 79
Renta wodna	78
Rentowność przedsiębiorstwa	212
Rewolucja	161—162
Równość praw	131, 152
Równowaga budżetowa	213
Samowystarczalność	212
Siła robocza	86
Socjalizm	165
Socjalna demokracja	176
Solidaryzm	150
Spółdzielczość	62
Sposoby produkcji	135
Spżycie	117
Statystyka	30
Stopa procentowa	82
Stosunek człowieka do człowieka	130—131
Szkoły ekonomiczne	18— 21
Sztuka ekonomiczna	129
Tendencyjność badań ekonomicznych	28— 29
Tezauryzacja	121
Totalizm	191
Upaństwowienie	59
Uspołecznienie	59
Ustroje społeczne	135
Walka klas	146
Wartość	34— 39
Warunki pracy	99
Własność	33— 46
Własność produktywna	43

Własność wspólna	44— 45
Wola człowieka	8
Wolność	152—153
Wspólnota	194
Wymiana	94—104
Wynędznienie mas	51
Wynagrodzenie	99
Wyzysk	60
Wyższość ras	196
Zależność	131
Zarobek	99
Złoto	106—108
Żwiązki zawodowe	91
Zysk	66— 67

SPIS ROZDZIAŁÓW

	Str.
Przedmowa-	5
Fatum czy wola	7
Ekonomia polityczna	12
Prawa ekonomiczne	12
Szkoly ekonomiczne	18
Metody badania	22
Ustalenie pojęć ekonomicznych	31
Wartość	34
Własność	39
Bogactwo i kapitał	46
Dochód a zysk	61
Renta gruntowa	71
Procent	79
Praca	85
Wymiana	94
Pieniądz	104
Spożycie i oszczędność	117
Procesy ekonomiczne, ich motory i hamulce	122
Rekapitulacja	127
Stosunek człowieka do człowieka	130
Walka klas a solidaryzm	144
Demokracja	152
Socjalizm	165
Nacjonalizm	179
Militaryzm	185
Totalizm	191
Państwo i jego zadanie	202
Moralność	226
Zakończenie	235



Wojewódzka Biblioteka
Publiczna w Opolu

CM KEK 326865



000-326865-00-0