

DOI: 10.15584/sofia.2017.17.5

Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи***Katarzyna M. Cwynar**

Uniwersytet Rzeszowski

Kooperatyzm jako idea doskonalenia społeczeństwa

Кооперативизм как идея совершенствования общества

1. Uwagi wstępne

Idea doskonalenia społeczeństwa szczególne znaczenie – nie tylko w myśli, ale także w praktyce społeczno-politycznej – zyskała w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego. Wynikała ona z ówczesnego myślenia progresywnego, mającego swe źródło w osiemnastowiecznej idei postępu. Efektem wiary w rozum człowieka i jego możliwości w kształtowaniu rzeczywistości były formułowane wizje społeczeństw przyszłości. Nawet jeśli przez krytyków były one oceniane jako utopijne, nie tylko znajdowały swoich zwolenników, ale nadawały kierunek zmianom dokonującym się w społeczeństwach ówczesnej Europy. Wizje społeczeństw doskonałych, mających urzeczywistnić życie wszystkich jednostek w pełnej szczęśliwości, wprawdzie łączyły zwolenników myślenia progresywnego, lecz w poszczególnych konkretyzacjach prowadziły do podziałów i w konsekwencji do kształtowania się nurtów ideowych o celach sprzecznych względem innych, choć wpisujących się w progresywizm. Powstające nurty ideowe różnicowały się nie tylko ze względu na odmienne wizje stanu idealnego społeczeństwa, ale także ze względu na sposób/drogę ich realizacji. W konsekwencji, zarówno formułowane doktryny, jak i ruchy społeczno-polityczne nakierowane na doskonalenie życia społecznego, nie tylko były rozbieżne w swych celach, ale także sprzeczne. Prowadziło to – jeśli już nie do wzajemnego zwalczania – do rywalizacji na drodze ziszczenia określonego (doskonałego) porządku społecznego. Do najważniejszych nurtów wpisujących się w progresywizm i jednocześnie wewnętrznie zróżnicowanych, jak i pod wieloma względami wzajemnie sprzecznych w dążeniu do ukształ-

towania społeczeństwa szczęśliwego (doskonałego) należy zaliczyć dziewiętnastowieczny liberalizm i socjalizm. Te dwie doktryny nie tylko wyznaczyły charakter ówczesnych dążeń mających na celu urzeczywistnienie społeczeństw szczęśliwych, ale zdeterminowały (i determinują do czasów współczesnych) praktykę polityczną rywalizacją (czy wręcz walką, jak to miało miejsce w czasach rewolucji dziewiętnastego i dwudziestego stulecia) między zwolennikami liberalnego a socjalistycznego kształtowania społeczeństwa politycznego. Innym nurtem był konserwatyzm. Zwolennicy tego sposobu myślenia nie tylko krytykowali ideę postępu, czy też racjonalizm oświeceniowy, ale także opowiadali się za przywróceniem minionego (przedrewolucyjnego) porządku społeczno-politycznego (ewentualnie wybierając drogę zmian powolnych¹).

Zarówno w ramach socjalizmu, jak i liberalizmu, formułowane wizje przyszłości sprowadzały się do prób określenia założeń idealnego funkcjonowania społeczeństw przemysłowych warunkujących stan szczęśliwości. Mimo, że wytwórczość i szczęście w obu nurtach wyznaczały cel działań człowieka i jego doskonalenie, to nie tylko różnie wyobrażano sobie społeczeństwo przemysłowe (industrialne), ale także różnie rozumiano szczęście. Kooperatyzm powstały nie tyle w wyniku założeń teoretycznych funkcjonowania społeczeństwa doskonałego, co mających uzasadnienie w praktyce, swoje źródło znajduje zarówno w socjalizmie, jak i w liberalizmie. Zanim przejdę do wskazania założeń doskonalenia (jednostki i) społeczeństwa w ramach kooperatyizmu, podejmę próbę wykazania różnic i podobieństw w rozumieniu społeczeństwa doskonałego w ramach dziewiętnastowiecznego socjalizmu i liberalizmu.

2. Idea postępu a wizje społeczeństwa doskonałego/szczęśliwego

Tak jak sama idea postępu, tak wizje społeczeństw doskonałych, miały swe źródła zarówno w filozofii, religii (chrześcijaństwie), jak i nauce. Przy tym postęp, nawet w czasach swego apogeum nie miał jednego znaczenia². Znamienne pod tym względem jest chociażby ujęcie Woltera czy też Jeana-Jacquesa Rousseau. Pierwszy ze wskazanych myślicieli opowiadając się za postępem wiedzy, nie łączył go z doskonaleniem w sferze moralności człowieka. Drugi, utożsamiając postęp z perfekcjonizmem, upatrywał w obydwu również tendencji degradujących

¹ Ten sposób myślenia prezentował pod koniec osiemnastego stulecia Edmund Burke, dając początek konserwatyzmowi ewolucyjnemu.

² Zob. J. Litwin, *Dylematy postępu i regresu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 80. Można wskazać nie tylko różne ujęcia pozytywne postępu, ale także pejoratywne. To ostatnie prezentował końcem siedemnastego stulecia Jacques-Bénigne Bossuet. Zob. *ibidem*, s. 91. Zob. także co na temat idei postępu i jej krytyki w wieku dwudziestym pisze A.L. Zachariasz, *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, Wyd. WSP, Rzeszów 2001, s. 286–300.

(„postęp regresywny”)³. Dla Anne-Roberta-Jacquesa Turgota i Antoine Nicolasa Condorceta, formułujących ideę postępu, regres nie był jednakże możliwy⁴. A.N. Condorcet, podkreślając nieograniczoność i pewność postępu, stwierdził wręcz: „(...) że nie zakreślono żadnej granicy rozwojowi ludzkich uzdolnień, że człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się, że jego postęp niezależny jest od wszelkich potęg, które chciałyby go zahamować, że jedynym jego kresem jest kres trwania globu, na który rzuciła nas natura. Niewątpliwie postęp ten dokonuje się ruchem szybszym lub wolniejszym, nigdy jednak nie będzie to ruch wsteczny (...)”⁵.

Wiara ta, przenikając francuską myśl oświeceniową, swój szczególny wyraz uwydatniła w pierwszej połowie dziewiętnastego stulecia chociażby w wizji społeczeństwa industrialnego Claude’a-Henriego de Saint-Simona, falansterach i falangach Charlesa Fouriera, czy w wizji społeczeństwa pozytywnego Augusta Comte’a. Koncepcje wskazanych myślicieli łączy nie tylko wiara w postęp i ziszczanie się w bliższej lub dalszej przyszłości społeczeństwa doskonałego/szczęśliwego, ale także ujmowanie ówczesnej rzeczywistości jako stanu kryzysu i konieczności reorganizacji społeczeństwa. Proponowany przez nich porządek społeczny miał być wyrazem i jednocześnie warunkiem urzeczywistnienia kreślonych przez nich wizji przyszłości drogą zmian ewolucyjnych; stopniowych i pokojowych (z wykluczeniem działań rewolucyjnych). Szczególnie bliskie sobie pod tymi względami były koncepcje C.-H. Saint-Simona i A. Comte’a.

C.-H. Saint-Simon, mimo iż krytykował A.N. Condorceta stwierdzając, iż ten: „(...) przesadził w stosowaniu zasady nieograniczonej zdolności doskonalenia się ludzkości”⁶, sam także pokładał nadzieję w ciągłym zwiększaniu możliwości człowieka i wierzył w nieuchronność realizacji zaproponowanej wizji społeczeństwa industrialnego. Podejmując rozważania nad ówczesnym stanem rozwoju społeczeństw, upatrywał w nim głębokiego kryzysu. Ten w jego przekonaniu wynikał z przeobrażeń związanych z przejściem „od systemu feudalnego i teologicznego do industrialnego i naukowego”⁷. Kryzys ujmował jednakże jako stan konieczny i przejściowy, dokonujący się zarówno w sferze materialnej i duchowej. Stan ten jednocześnie uważał za przejaw (powolnego) rozwijania się docelowego systemu industrialnego i naukowego, zapoczątkowanego w systemie feudalnym i teologicznym⁸. Wskazując na te dwa odmienne systemy organizacji społeczeństwa

³ Zob. J. Litwin, *op. cit.*, s. 81–84.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 82–88.

⁵ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, wstęp B. Suchodolski, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957, s. 5.

⁶ C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. I, wstęp J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 314. Zob. także J. Litwin, *op. cit.*, s. 163.

⁷ C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. II, tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 357.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 359.

czeństw, podkreślał znaczenie celowości działań nadających charakter kształtowania życia społecznego. Za najważniejsze cele, którym w jego przekonaniu podporządkowywane są wszystkie dziedziny życia społecznego, uznawał podbój i pracę. Pierwszy przypisał feudalizmowi, drugi industrializmowi⁹. Działalność wytwórcza jako główny cel określonego przez niego ustroju społecznego miała przyczyniać się do wzrostu bogactwa materialnego oraz czynić ludzi szczęśliwymi, bynajmniej nie z racji gromadzonych dóbr materialnych lecz na skutek użytecznie podejmowanej działalności. C.-H. Saint-Simon pisał w związku z tym: „Najszcześniejszym jest człowiek, który pracuje. Najszcześniejszą jest rodzina, której wszyscy członkowie użytecznie spędzają czas. Najszcześniejszym narodem jest ten, w którym najmniej jest ludzi bezczynnych. Ludzkość cieszyłaby się pełnym szczęściem, na jakie ją stać, gdyby nie było próżniaków”¹⁰. Industria miała zapewnić nie tylko zajęcie użyteczne poszczególnym jednostkom, ale miało ono także być użyteczne dla innych, przyczyniając się do życia szczęśliwego. Jego gwarantem miało być życie moralne, zapewniające wolność indywidualną, jak i zbiorową a także życie w pokoju¹¹. Siłą mogąca wywołać przemiany społeczne miało być poczucie moralne, którego źródłem upatrywał w podstawowej zasadzie chrześcijaństwa, formułując ją w słowach: „wszyscy ludzie powinni uważać się za braci; powinni kochać się i wspomagać wzajemnie”¹². Dla zainicjowania zmiany świadomości wskazywał potrzebę działalności filantropijnej, prowadzącej w konsekwencji do stopniowego organizowania społeczeństwa „w sposób jak najkorzystniejszy dla możliwie największej ilości ludzi”¹³. Przemiana społeczna prowadząca jednocześnie do przejścia sprawowania rządów przez najzdolniejszych industrialistów mogła dokonać się w jego przekonaniu w drodze pokojowej.

O ile C.-H. Saint-Simon w uzasadnieniu moralności odwoływał się do chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego, o tyle A. Comte upatrywał jej nie tyle w religii, co w nauce (intelektualizmie). Nawiązując do idei C.-H. Saint-Simona, A. Comte utrzymywał pogląd o stanie kryzysu ówczesnego społeczeństwa i konieczności jego reorganizacji. Wskazywał także, podobnie jak C.-H. Saint-Simon, na stadia rozwoju społecznego. Było to w jego ujęciu stadium teologiczne, metafizyczne i pozytywne. To ostatnie uważał za właściwe dla pełnego rozwoju intelektualnego i moralnego człowieka. W sferze rozwoju materialnego wskazywał na militarizm (odpowiadający stadium teologicznemu) i epokę przemysłową (odpowiadającą stadium pozytywnemu)¹⁴. W stadium pozytywnym upatrywał przemian

⁹ Zob. *ibidem*, s. 363–364.

¹⁰ C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. I, s. 344.

¹¹ Zob. C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. II, s. 492.

¹² *Ibidem*, s. 392.

¹³ *Ibidem*, s. 400.

¹⁴ Zob. A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961, s. 253–254.

ny moralności oraz harmonii między działalnością praktyczną a teorią¹⁵. Doskonalenie utożsamiał on z ideą „(...) ciągłego rozwoju natury ludzkiej, rozpatrywanej w swych rozmaitych aspektach zgodnie ze stałą harmonią i prawami ewolucji”¹⁶. Stwierdzał w związku z tym: „Dzięki swym najwybitniejszym zdolnościom ludzkość w przebiegu swej cywilizacji rozwija się bez przerwy pod względem fizycznym, moralnym, intelektualnym i politycznym”¹⁷.

Podobną wiarę w rozwój społeczny charakteryzuje myśl Ch. Fouriera. Pozostając pod wpływem idei postępu, podjął on próbę opracowania nie tylko zasad rozwoju społecznego i ogólnej wizji przyszłego ustroju doskonałego, ale także szczegółowego opracowania funkcjonowania jednostek w zaprojektowanych wspólnotach idealnych (falansterach i falangach). Uczynił to z nader pieczołowitą dokładnością. Już choćby ten moment wskazuje na jego silną wiarę w postęp, a przede wszystkim wiarę w realność, czy wręcz nieuchronność realizacji proponowanej przez niego wizji społeczeństwa idealnego. Fourier nie tyle podkreślał (tak jak to czynił A. Comte) nieograniczony rozwój natury ludzkiej, co raczej konieczność kształtowania życia społecznego w zgodzie z „namiętnościami” człowieka. Ustrój zrzeszeniowy mający zwińczyć ewolucyjne fazy rozwoju społeczeństw był w myśli Ch. Fouriera wizją ładu społecznego, wewnętrznie zharmonizowanego, wolnego od niesprawiedliwości, nędzy i głodu. Poddając krytyce współczesną sobie rzeczywistość uzasadniał potrzebę odrzucenia stanu pogłębiających się sprzeczności wynikających z rozwoju cywilizacyjnego (takich jak wyzysk robotników, ubóstwo, głód, negacja wolności osobistej i społecznej¹⁸) i wkroczenia na drogę budowy społeczeństwa „przeznaczenia” czyli harmonii. Nieuchronność tego stanu wywodził z opatrności Boga nad ewolucją dziejów. Nie znaczyło to jednak, iż człowiek zawierając się boskiemu przeznaczeniu nie powinien starać się stanu tego osiągnąć. Wręcz przeciwnie. Pozostawanie w fazie zmięchu cywilizacji, która spełniła już swoje zadanie, byłoby pogłębianiem chaosu i nieszczęść. Stan ten, jak i wszelkie zło uznawał za dzieło człowieka powstające na skutek buntu wobec Boga; działania niezgodnego z prawami natury. Życie człowieka w jego przekonaniu winno być dążeniem do osiągnięcia harmonii, czyli życia zgodnego z naturą w stanie indywidualnej i społecznej szczęśliwości.

Próbu formułowania zasad funkcjonowania społeczeństwa szczęśliwego w duchu działalności stowarzyszeniowej podejmował także (w pierwszej połowie dziewiętnastego stulecia) walijski myśliciel i filantrop Robert Owen. I choć pod wieloma względami w swej koncepcji różnił się od myślicieli francuskich, także

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 331–335.

¹⁶ *Ibidem*, s. 181.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Zob. Ch. Fourier, *Krytyka kapitalizmu* [w:] F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 202–220.

w jego aktywności dominowała wiara w możliwość zmiany życia społecznego i osiągnięcie szczęśliwości jako stanu społeczeństwa idealnego. Podstawowe zasady kształtowania nowego ustroju społecznego nie były jedynie wynikiem jego rozważań teoretycznych lecz miały one swoje uzasadnienie w praktyce. Działalność R. Owena w osadzie robotniczej New Lanark, jak i organizacja wzorcowej wspólnoty „Nowej Harmonii”, przekonywała nie tylko samego inicjatora, ale także innych, że wizja przyszłości sprawiedliwej, wolnej od krzywd jest możliwa do zrealizowana. Wymagała ona zmiany warunków społecznych, w tym przede wszystkim systemu pedagogicznego. Koncepcje R. Owena współczesnym mu wydawały się tym bardziej realne, gdyż podejmował je w warunkach rozwijającego się społeczeństwa industrialnego, które – nawiązując chociażby do C.-H. Saint-Simona, czy też A. Comte’a – miało być fazą ewolucji społecznej odpowiadającą najpełniej warunkom postępu i tym samym doskonaleniu człowieka. Polityka leseferyzmu realizowana przez ówczesne rządy Wielkiej Brytanii nie sprzyjała jednak urzeczywistnieniu koncepcji R. Owena.

Za podstawowy warunek zmian społecznych R. Owen przyjmował „rozumne wychowanie”. Realizacji tego zadania oczekiwał przede wszystkim ze strony rządzących przez wprowadzenie powszechnego systemu kształcenia. Stwierdzał: „(...) każde państwo, jeżeli ma być dobrze rządzone, musi zwrócić uwagę na kształcenie charakterów i że najlepiej rządzone będzie takie państwo, które będzie miało najlepszy ogólnokrajowy system nauczania”¹⁹. Miało ono być nakierowane na kształtowanie obywateli jako ludzi dobrych, uwzględniających w realizacji szczęścia własnego także dobro innych. Pisał w związku z tym: „(...) własne szczęście może być zwiększone i pomnożone o tyle tylko, o ile [człowiek – K.M.C.] będzie czynnie usiłował uszczęśliwić wszystkich, którzy go otaczają”²⁰.

Odwołując się chociażby do dotychczasowych uwag, należałoby stwierdzić, że w wizjach społeczeństw szczęśliwych formułowanych przez zwolenników wspólnotowego kształtowania życia społecznego wymiar moralny aktywności człowieka determinuje pozostałe sfery działalności. Stan szczęśliwości indywidualnej i społecznej miał być wynikiem działalności nakierowanej przede wszystkim na doskonalenie moralne człowieka. Było ono uzasadniane nie tylko racjonalnością (intelektualizmem), ale także (chrześcijańskimi) prawdami religijnymi, czy też opatrnością. W tym sposobie myślenia społeczeństwo przyszłości to wspólnota zharmonizowana wewnętrznie (żyjąca w harmonii); zorganizowana i przewidywalna w swym funkcjonowaniu. Uporządkowanie życia społecznego wyznaczone było zasadą niekrzywdzenia drugiego człowieka oraz działaniem na rzecz dobra wspólnego. Działalność w każdej sferze życia społecznego miała być wyznaczana potrzebami wspólnoty, nie zaś rywalizacją w osiągnięciu indywidualnych interesów. Człowiek zatem w wytwarzaniu dóbr

¹⁹ R. Owen, *Wybór pism*, tłum. M. Przyborowska, PWN, Warszawa 1959, s. 121.

²⁰ *Ibidem*, s. 31.

miałby kierować się jedynie zaspokajaniem potrzeb czyniąc to z uwagi na dobro innych, nie zaś z egoistycznej chęci zysku.

Odmienny sposób postrzegania społeczeństwa doskonałego prezentowali myśliciele i praktycy opowiadający się za wolnością indywidualną jako wartością nadrzędną w funkcjonowaniu jednostek w ramach społeczeństwa politycznego. Wolność jednostek, działających niejako z natury w pierwszej kolejności ze względu na siebie, a więc ze względu na dobro własne, miała przyczynić się do pomnażania dobra w wymiarze społecznym. Przy tym za podstawową kategorię przy określaniu tego, co dobre dla jednostki przyjmowano użyteczność. Ta stanowiąc podstawę działania moralnego, przy zapewnieniu maksymalnej wolności, miała warunkować nie tylko szczęście indywidualne, ale w wyniku sumowania szczęść jednostkowych – społeczeństwo szczęśliwe. Ten sposób myślenia znajdował uzasadnienie w poglądach angielskich i szkockich myślicieli osiemnastego i dziewiętnastego stulecia. Wśród fundatorów i zwolenników liberalizmu i utilitaryzmu, formułujących na tych założeniach koncepcje rozwoju społecznego, znaczące miejsce należy przypisać m.in. takim myślicielom jak Adam Smith, Jeremi Bentham, Thomas Malthus, Davida Ricardo, James Mill, John Stuart Mill, Herbert Spencer. Formułowane przez nich koncepcje funkcjonowania jednostek w społeczeństwie, jak i samego społeczeństwa w perspektywie przyszłości, były odmienne względem założeń postępu społecznego i doskonalenia człowieka przyjmowanych przez myślicieli francuskich i ich zwolenników fundujących założenia socjalizmu. Od czasów rewolucji przemysłowej przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku w Anglii, idee liberalizmu i utilitaryzmu stopniowo determinowały praktykę polityczną i gospodarczą dziewiętnastowiecznych społeczeństw europejskich i Stanów Zjednoczonych Ameryki. Inną kwestią jest to, że jednocześnie podejmowano próby nie tylko krytyki, ale także obalenia coraz bardziej „drapieżnego” wolnorynkowego systemu gospodarczego odwołującego się do leseferyzmu, stosując zarówno metody pokojowe, jak i wybierając drogę rewolucji.

Liberalizm gospodarczy i polityczny w ówczesnych warunkach społeczno-politycznych był dla zwolenników tego sposobu kształtowania życia społecznego, dopełnieniem idei postępu realizującej się w rozwoju przemysłowym. Ten ostatni, podobnie jak dla przeciwników tego sposobu myślenia, był jednocześnie przejawem wkraczania społeczeństwa w fazę industrializmu, a zatem etapu mającego zwieńczyć ewolucję społeczną ukształtowaniem się społeczeństwa doskonałego. Przy tym społeczeństwo w tym wypadku nie było pojmowane jako wspólnota współodpowiedzialnie działających jednostek na rzecz dobra ogółu, czy też jako całość organiczna lecz jako – jak ujął to Jeremi Bentham – „rzekome ciało złożone z indywidualnych osób, które się traktuje, jakby stanowiły jego członki”²¹. J. Bentham, przyjmując użyteczność za wrodzoną zasadę postępowania człowieka (sto-

²¹ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 19–20.

sowaną instynktownie)²², życie jednostkowe sprowadził do realizacji interesów indywidualnych. Zindywidualizowanie życia społecznego oznaczało jednocześnie zanegowanie rozumienia społeczeństwa jako wspólnoty „harmonijnej”, kształtowanej na zasadzie współodpowiedzialności w dążeniu do stanu szczęśliwości jednostkowej i społecznej. Przyjmując ten sposób myślenia, społeczeństwo ujmowano jedynie jako zbiorowość skoordynowaną w swym funkcjonowaniu ze względu na osobiste interesy jednostek odpowiedzialnych za stan własnej szczęśliwości. Rozumienie dobra wspólnego w tym wypadku sprowadzało się do „interesu społeczeństwa” ujmowanego jako suma interesów jednostkowych²³. Te ostatnie według J. Benthama oznaczały działania podejmowane ze względu na użyteczność ich skutków. Przez użyteczność rozumiał on „(...) właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (wszystko to w obecnym przypadku sprowadza się do tego samego) lub (co znowu sprowadza się do tego samego) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony”²⁴.

John Stuart Mill, zwolennik idei J. Benthama i klasyk liberalizmu, podejmując kwestię użyteczności uznał ją za podstawę moralności. Myśl tę ujął w słowa: „Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”²⁵. Uwzględniając te założenia człowiek, niejako ze swej natury, dąży do szczęścia. Działania nakierowane na pomnażanie szczęścia własnego z założenia spełniają kryterium użyteczności, a zatem są działaniami nakierowanymi na dobro. W wymiarze społecznym stan szczęśliwości miałby oznaczać maksymalizację szczęścia poszczególnych jednostek. Warunkiem osiągnięcia tego stanu jest dla J.S. Milla wolność osobista. Uznając ją za źródło postępu stwierdził: „(...) wolność jest jedynym niezawodnym i stałym źródłem reform, ponieważ dzięki niej każda jednostka może się stać niezależnym ogniskiem postępu”²⁶. Opowiadając się za ograniczeniem władzy rządu krytycznie odnosił się do systemu społecznego A. Comte’a, twierdząc iż dąży on do „(...) ugruntowania (choć bardziej za pomocą moralnych niż prawnych środków) despotyzmu społeczeństwa nad jednostką (...))”²⁷. Wolność czynienia tego, co się każdemu podoba dla własnego szczęścia, a więc ze względu na własny interes, w jego przekonaniu warunkuje nie

²² Zob. *ibidem*, s. 22.

²³ *Ibidem*, s. 20.

²⁴ *Ibidem*, s. 19.

²⁵ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, wstęp T. Kotarbiński, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959, s. 13.

²⁶ *Ibidem*, s. 218.

²⁷ *Ibidem*, s. 135.

tylko różnorodność życia społecznego, ale umożliwiała doskonalenie się jednostek. Zapobiegliwość i rozsądek każdego człowieka, jak i „rozumna polityka społeczna” mogą w jego przekonaniu wyeliminować źródła cierpienia fizycznego i duchowego, takie jak przykładowo nędza czy choroba, prowadząc do życia szczęśliwego²⁸. Interwencję społeczeństwa w swobodę działania jednostek jest dopuszczalna jedynie wtedy, „(...) gdy dla odniesienia sukcesu użyto środków, które nie mogą być dozwolone jako sprzeczne z interesami ogółu – a mianowicie oszustwa, zdrady lub gwałty”²⁹.

Za skrajnie wyrachowaną „rozumną polityką społeczną” opowiadał się inny zwolennik liberalizmu i utylitaryzmu – Herbert Spencer. Ten wyznawca minimalizmu ograniczeń jednostki ze strony państwa, upatrując w wolności osobistej czynnika postępu, łączył go jednocześnie z doskonaleniem gatunku ludzkiego w wyniku rywalizacji, a tym samym eliminacji jednostek niezdolnych do zabezpieczenia środków utrzymania w walce o byt. Odwołując się do sprawiedliwości jako „rdzennej zasady moralności państwowej”³⁰, wręcz za działanie niemoralne i szkodliwe uznawał wszelką pomoc ze strony państwa pozostającym w trudnej sytuacji materialnej. Pomoc rządu dla ubogich nie spowodowałaby w jego przekonaniu zmniejszenia ubóstwa lecz przyczyniłaby się do zwiększenia „natarczywości” żądania pomocy³¹. Nędza, jak uzasadniał, to wprawdzie stan nieszczęśliwy lecz przejściowy i konieczny; wynikający z nieudolności przetrwania słabszych osobników w ewolucji gatunku ludzkiego, a więc skazanych z natury na eliminację. Akceptując tezy formułowane przez Thomasa Malthusa, stwierdzał: „(...) jestestwo nie mogące sobie wystarczyć, musi ginąć. Jedyną tu różnicą jest, że prawo które w jednym wypadku winno być nakazane siłą, jest w innym razie koniecznością przyrodzoną”³². Myśliciel ten uznawał wszelką pomoc państwową ubogim za działania spowalniające, czy wręcz zakłócające ewolucję i tym samym opóźniająca wkroczenie ludzkości w wyższą (cywilizacyjną) fazę rozwoju. Pomoc rządowa sprzyja bowiem – jak stwierdzał – „(...) pomnażaniu się ludzi najmniej odpowiednich do życia, a tem samem przeszkadza pomnażaniu się ludzi najodpowiedniejszych, pozostawiając mniej miejsca dla nich”³³. Uznając za „okrucieństwo” działania na rzecz pomocy najbiedniejszym warstwom społecznym stwierdzał także: „Ubóstwo niedołącznych, nieszczęście nieroztropnych, niedostatek próżniaków, uciskanie słabych przez silnych, pogrążające tak wielką liczbę ludzi w upadek i nędzę »są wyrokami olbrzymiej i przewi-

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 25–26.

²⁹ *Ibidem*, s. 254.

³⁰ H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Nakładem Księgarni A. Gruszeckiego, Warszawa 1886, s. 120.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 50.

³² *Ibidem*, s. 33.

³³ *Ibidem*, s. 125.

dującej dobroci»³⁴. Eliminacja najsłabszych jednostek w walce o byt była w wizji społeczeństwa doskonałego formułowanego przez H. Spencera procesem naturalnym i koniecznym. Negował on jednocześnie założenia socjalistów o konieczności reorganizacji stosunków społecznych jako warunku postępu i osiągnięcia pełni życia szczęśliwego³⁵. Stan doskonały, w założeniach tego myśliciela, to stan zapewniający pomyślność³⁶ jednostkom dostosowanym (idealnym) w wyniku ewolucji do funkcjonowania w ramach społeczeństwa industrialnego.

Już choćby na podstawie dotychczasowych uwag należałoby stwierdzić, że koncepcje przyszłości formułowane na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku w ramach socjalizmu i liberalizmu, choć wyznaczone podobnymi przesłankami, były sobie przeciwstawne. To, co wspólne dla obu nurtów to wiara w ukształtowanie społeczeństwa doskonałego/szczęśliwego, którego upatrywano w industrializmie. I choć w ramach obydwu nurtów upatrywano doskonalenia umiejętności człowieka i moralności, to odmiennie je rozumiano i uzasadniano. Różnie także postrzegano ówczesny stan życia społecznego, choć w ramach obu kierunków ideowych stan aktualny określano czasem kryzysu. Ten, uznawany za konieczny (i przejściowy), był jednocześnie postrzegany za przejaw wkraczania społeczeństwa w fazę industrializmu, w której miało urzeczywistnić się życie doskonałe. Potwierdzeniem tej tezy był dynamiczny rozwój techniki i przemysłu oraz zmiana warunków życia. Niemniej, nawet jeśli można było mówić o ogólnej poprawie standardów życia, to dotyczyła ona przede wszystkim zamożnych. Kapitał stał się decydującym czynnikiem wewnętrznego zróżnicowania społeczeństwa prowadzącym do podziału dwuklasowego. Pogłębianie się nierówności społecznych pod tym względem powodowało nie tylko narastanie zależności biednych od bogatych, ale wykluczanie z życia społeczno-politycznego utrzymujących się z pracy najemnej i pozostających bez środków do życia. W wizjach społeczeństw doskonałych formułowanych przez (wczesnych) socjalistów ten stan sprzeczności miał zaniknąć w wyniku stopniowej (i pokojowej) reorganizacji społeczeństwa. Projekcje przyszłości zakładały przede wszystkim doskonalenie moralne i aktywny udział każdego członka społeczeństwa w kształtowaniu życia społecznego. Każdy, zgodnie ze swoimi zdolnościami w wyniku podejmowanej działalności użytecznej społecznie, miał przyczyniać się do życia szczęśliwego, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Miało to być społeczeństwo egalitarne i inkluzywne.

W liberalnych wizjach przyszłości kryzys społeczny nie tylko nie wymagał reorganizacji społeczeństwa (czego upatrywali socjaliści) lecz uważany był za prawidłowy przejaw ewolucji. Różnicowanie się społeczeństwa na biednych i bogatych było oznaką dokonującej się, niejako w sposób naturalny i nieustanny,

³⁴ *Ibidem*, s. 123.

³⁵ *Zob. ibidem*, s. 70.

³⁶ *Zob. ibidem*, s. 123.

selekcji jednostek pod względem umiejętności zapobiegania o zabezpieczenie własnego bytu materialnego. Bogaci postrzegani byli jako predysponowani do życia i tym samym decydowania o warunkach życia społecznego. Biedni natomiast, postrzegani jako nieudacznicy, skazani byli na życie w skrajnej nędzy bez perspektyw na znaczącą zmianę własnej egzystencji. Wolność działania w warunkach wolnej konkurencji miała prowadzić do wyeliminowania jednostek „nieudolnych” (nieudolnych do zwiększania skuteczności swoich działań dla pomnażania własnego szczęścia /kapitału/). Ten sposób myślenia znajdował potwierdzenie w praktyce, szczególnie w dziewiętnastowiecznej Anglii. Wiara w tego rodzaju mechanizm doskonalenia społeczeństwa tym bardziej zyskała na zasadności, gdy wraz z rozwojem przemysłowym następował dynamiczny przyrost ludności. Obawy i tezy formułowane przez T. Malthusa dotyczące przeludnienia i konieczności ograniczenia przyrostu naturalnego (biednych), akceptowane były przez dziewiętnastowiecznych liberałów. Miały one także odzwierciedlenie w ówczesnym prawodawstwie i polityce (anty)społecznej Anglii. Społeczeństwo doskonałe, w przeciwieństwie do ujęć wczesnych socjalistów, miało być elitarne i ekskluzywne. Stan szczęśliwości utożsamiano ze stanem „pomyślności” bogatych. Biedota, a wraz z nią nędza, miała ulegać samoeliminacji w ciągłym procesie doskonalenia się jednostek w drodze rywalizacji o pomnażanie kapitału. Problem jednak w tym, że w wyniku wykluczania (rywalizacji) następowało ograniczanie liczby jednostek coraz bardziej „doskonałych” (*resp.* – bogatych) i powiększanie się rzeszy niespełniających kryteriów doskonałości (*resp.* – biednych). Stan ciągłej rywalizacji i wynikające z niej zagrożenie degradacji w hierarchii społecznej powodowało podejmowanie działań spełniających przede wszystkim kryterium skuteczności. Pomijając kwestię zasadności tego sposobu doskonalenia jednostek, dodam że w ramach tego sposobu myślenia uformowane zostało odmienne, od ujęcia socjalistów, ujmowanie moralności. O ile za podstawę działania moralnego socjaliści przyjmowali zasadę niekrzywdzenia drugiego człowieka i pomocy wzajemnej, zwolennicy liberalizmu i utylitaryzmu za podstawowe kryterium moralności przyjęli użyteczność. Prowadziło to w praktyce do odmiennego nie tylko postrzegania sensu działań, ale w każdym z tych sposobów myślenia odmiennego oceniania ich pod względem moralności. Działania uznawane za moralne w jednym sposobie myślenia, uważane były za czyny niemoralne w drugim. Przykładowo, wykorzystywanie drugiego człowieka dla realizacji własnych interesów, brak pomocy pokrzywdzonym, postrzegane było przez socjalistów za działania niemoralne. Dla liberałów natomiast, kierujących się przede wszystkim wolnością jednostki i skutecznością działania, wskazane postępowanie uznawane było za moralne, jako że przyczyniające się do pomnażania szczęścia jednostki. To sprzeczne ujmowanie moralności miało odzwierciedlenie w praktyce. Wolnorynkowy sposób życia, odwołujący się do zasady rywalizacji i eliminacji konkurenta, usprawiedliwiał czyny niemoralne.

Rozwijający się kapitalizm dziewiętnastowieczny z jednej strony przyczyniał się do dynamicznego rozwoju cywilizacyjnego, z drugiej powodował nędzę coraz liczniejszej rzeszy utrzymujących się jedynie z pracy najemnej czy też pozbawionych takiej możliwości. Dla Karola Marksa i jego zwolenników narastający stan sprzeczności klasowych mógł być rozwiązany jedynie w drodze rewolucji. Miał to być sposób prowadzący do ukształtowania się społeczeństwa szczęśliwego, które upatrywano w komunizmie. Ten sposób myślenia zdominował praktykę polityczną w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, mającą na celu próbę realizacji założeń komunizmu – równości i sprawiedliwości. Doktryna ta jednak przerodziła się w ideologię systemu totalitarnego realizowaną w wieku dwudziestym.

Dodam, że jeśli nawet akceptowano uzasadnienie tez K. Marksa dotyczące niesprawiedliwości społecznej wynikającej z rozwoju kapitalizmu, to nie wszyscy nie tylko nie aprobowali konieczności przewrotu rewolucyjnego, ale także całkowitego zniesienia kapitalizmu i własności prywatnej. Wyzwolenia spod ucisku kapitalistów upatrywano także w ramach innych działań. Wśród praktycznych propozycji kształtowania społeczeństwa ludzi wolnych, organizujących się dobrowolnie wokół wspólnego dobra i dążących do życia możliwie szczęśliwego oraz doskonalenia osobowości jednostek znaczące miejsce zajął kooperatyzm. Choć należy dodać, że w czasach dominacji marksizmu, czy wręcz marksizmu-leninizmu był on uważany za ruch i doktrynę marginalną. Nie oznaczało to jednak, że kooperatyzm nie miał swoich zwolenników. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku i na początku dwudziestego stulecia kooperatyzm jako międzynarodowy ruch społeczny realizowany przede wszystkim w sferze gospodarczej obejmował nie tylko społeczeństwa europejskie, ale podejmowany był także w innych obszarach kulturowych. Co więcej, nie utracił swej zasadności i jako idea doskonalenia społeczeństwa jest nadal aktualny.

3. Kooperatyzm jako droga doskonalenia praktycznego i moralnego

Rozwiązania sprzeczności klasowej K. Marks i F. Engels, jak wspomniałam, widzieli w drodze rewolucji prowadzącej do komunizmu. To w nim upatrywali możliwości urzeczywistnienia społeczeństwa doskonałego. Krytykując ówczesną im rzeczywistość nie aprobowali ani założeń liberałów fundujących podstawy leseferyzmu, ani założeń socjalistów, określając tych ostatnich utopistami. Formułowane przez nich założenia tzw. socjalizmu naukowego miały być w ich przekonaniu właściwie uzasadnionymi prawami rozwoju społecznego, umożliwiającymi pokonanie sprzeczności klasowych, zniesienie kapitalizmu i ukształtowanie społeczeństwa bezklasowego i bezpieczeństwa. Mimo dominacji tego nurtu – jak wskazałam – w praktyce politycznej społeczeństw europejskich na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, w jego cieniu, ale ze znaczącym powo-

niem rozwijał się kooperatyzm. Należałoby dodać, że w przeciwieństwie do innych doktryn tamtego czasu, wpisujących się w nurt myślenia progresywnego, kooperatyzm uformowany został bardziej w praktyce społeczno-politycznej niż w teorii. Nie był więc ideą wyrosłą jedynie w myśli filozofów lecz miał swoje uzasadnienie w rzeczywistych warunkach społeczno-politycznych. Jako ruch społeczny realizował się w sferze społeczno-ekonomicznej i politycznej. Należy jednak zaznaczyć, że nie był to ruch polityczny, choć oddziałujący na sferę polityki i także w tej ostatniej znajdujący przyczyny swojego powstania oraz kształtowania się w ramach tego ruchu poszczególnych nurtów.

Znamienną cechą kooperatyizmu jest także to, że ukształtowany w dziewiętnastowiecznej Europie, mimo że rozwijał się niemalże równolegle w poszczególnych społeczeństwach, przybierał formę ruchów inicjowanych nie przez grupę powiązanych ze sobą działaczy społecznych czy też politycznych, a tym bardziej filozofów lecz były to inicjatywy niezależne. Z jednej strony warunkowane one były potrzebami praktycznymi, mającymi swe źródło w warunkach ekonomicznych i politycznych, z drugiej inspirowane były koncepcjami odwołującymi się do sprawiedliwości społecznej jako podstawy kształtowania (szczęśliwego) życia społecznego. Mimo swej różnorodności praktycznej i różnych inspiracji teoretycznych, kooperatyzm jako społeczny ruch masowy łączy poszczególne jego nurty czy też formy, dwie główne przesłanki. Jedna znajduje uzasadnienie w wymiarze praktycznym działania człowieka; druga w teoretycznym ujmowaniu życia społecznego. W pierwszym wypadku jest to przeciwstawienie się wyzyskowi wynikającego z kapitalizmu i pomoc wzajemna ludzi niezamożnych. W drugim natomiast przesłanką zasadności kooperatyizmu jest idea postępu i wynikająca z niej wiara w możliwość kreacji nowego świata, wolnego od niesprawiedliwości społecznej i niedostatku.

Kooperatyzm zakłada pogodzenie tego, co pozytywne w założeniach socjalizmu i liberalizmu, odrzucając to, co przeczy zasadzie poszanowania drugiego człowieka. Współpraca, pomoc wzajemna, działanie zgodnie z własnymi uzdolnieniami, a przede wszystkim niekrzywdzenie drugiego człowieka to zasady mające swe źródło w socjalistycznych wizjach społeczeństwa szczęśliwego. Kooperatyści, podejmując aktywność mającą na celu poprawę warunków własnej egzystencji, nie dążyli jednakże do wprowadzenia – czego oczekiwali (wcześni) socjaliści – założonego porządku funkcjonowania całego społeczeństwa. Życie szczęśliwe miało dokonać się nie w wyniku reorganizacji społeczeństwa według wcześniej ustalonego planu lecz miało ono urzeczywistniać się w życiu codziennym w drodze dobrowolnego współdziałania w ramach kooperatyw przy założeniu postępowania moralnego. Założenie to warunkowane było wolnością jednostki, a więc najważniejszą zasadą, do której odwoływali się zwolennicy liberalizmu. Niemniej kooperatyści, przyjmując wolność jednostki za podstawę rozwoju działalności stowarzyszeniowej, odrzucali wyrachowaną kalkulację działania skutecznego podporządkowanego kryterium użyteczności (użyteczności). Uwzględnia-

jąc warunek efektywności działań, nie stawiając go jednakże ponad moralność, za zasadę regulatywną podejmowanej aktywności przyjęli niekrzywdzenie drugiego człowieka. Tym samym nie tylko wykluczali w swych założeniach egoistyczną rywalizację między jednostkami, lecz w wyniku współpracy w ramach kooperatyw pokładali nadzieję na przemianę moralną jednostek.

Wolność jednostki urzeczywistniająca się w swobodzie podejmowanej działalności gospodarczej i dobrowolnej współpracy nie tylko w ramach kooperatyw, ale także między kooperatywami była jednocześnie wyrazem samorządności. Ta w założeniach kooperatystów była przejawem kształtowania ustroju demokratycznego zarówno pod względem gospodarczym, jak i politycznym. W wymiarze gospodarczym była to koncepcja Rzeczypospolitej Spółdzielczej sformułowana przez Charlesa Gide'a³⁷. Szerszego znaczenia kooperatywu upatrywał Edward Abramowski, formułując założenia Respubliki Kooperatywnej³⁸. Nie ograniczając kooperatywu jedynie do wymiaru ekonomicznego lecz uwzględniając wymiar działań kulturowych i politycznych, upatrywał on w kooperatywach kształtowania demokracji na wszystkich poziomach życia społeczno-politycznego.

Pod względem ingerencji państwa w życie społeczne kooperatyzmowi bliżej do założeń liberalnych. Przy tym zabezpieczenie wolności jednostki należy w tym wypadku łączyć ze swobodą działalności stowarzyszeniowej. Krytyka interwencjonizmu państwowego i upaństwowienia własności prywatnej określają jednocześnie kooperatyzm jako doktrynę opozycyjną wobec socjalizmu odwołującego się do założeń marksizmu (czy wręcz marksizmu-leninizmu). Kooperatyzm nie tylko nie neguje własności prywatnej, ale czyni ją podstawą własności uspołecznionej, powstającej w wyniku jej dobrowolnego łączenia dla dobra wspólnego. W wymiarze ekonomicznym własność prywatna uspołeczniona środków produkcji miała prowadzić do zwiększenia możliwości działalności kooperatyw i tym samym osiągnięcia – zgodnie z regułami wolnego rynku – przewagi konkurencyjnej nad przedsiębiorcami prywatnymi. Choć jednocześnie należy dodać, że kooperatyzm nie stawiał (i nie stawia) za główny cel wyeliminowanie kapitalistów jako decydentów życia społecznego czy też zupełne zaniegowanie kapitalizmu. Taka ewentualność nie tyle miała być celem, co raczej skutkiem stopniowego upowszechnienia działalności kooperatyw w różnych obszarach gospodarczych i ich współpracy. W warunkach liberalizmu gospodarczego funkcjonowały one adekwatnie do reguł wolnego rynku. Przy tym należy pamiętać, że kooperatyzm rozwijał się wśród ubogich warstw społeczeństwa. Biedni, a więc wykluczeni z życia społeczno-politycznego, nie tylko nie

³⁷ Zob. K. Gide, *Kooperatyzm*, tłum. S. Thugutt, „Społem” Związek Spółdzielni Spożywców RP, Warszawa 1937, s. 124.

³⁸ Zob. E. Abramowski, *Zasada Respubliki Kooperatywnej* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i wstęp K. Krzeczkowski, Związek Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa 1924, s. 255–257.

mieli możliwości finansowych, ale także polityczno-prawnych by móc realnie oddziaływać na ograniczenie wpływów właścicieli „wielkiego kapitału” czy wręcz zanegowanie kapitalistycznego systemu gospodarczego. Podstawowym celem podejmowanej działalności gospodarczej w ramach kooperatyw było przede wszystkim zabezpieczenie i poprawa egzystencji ich członków, a następnie rozwój prowadzonej działalności. Cel ten łączono jednocześnie z potrzebą działania moralnego.

Kooperatywy, funkcjonując niejako obok działalności prywatnej i „wielkiego kapitału”, poszerzając stopniowo swoją działalność, z czasem zwiększały wpływy nie tylko w sferze gospodarczej, ale także społeczno-politycznej. Wymagało to doskonalenia umiejętności praktycznych jej członków. Za najbardziej odpowiednie kooperatywy przygotowujące do prowadzenia działalności gospodarczej, a także samorządności, współpracy i współodpowiedzialności uznawano stowarzyszenia spożywcze. Stanowisko to wyrażał w swoich poglądach m.in. Hermann Schulze-Delitzsch, Ch. Gide, E. Abramowski, by wymienić przedstawicieli kooperatywności niemieckiego, francuskiego i polskiego. Poglądy wskazanych myślicieli znajdowały uzasadnienie w praktyce, a w szczególności w doświadczeniach kooperatystów angielskich (tzw. pionierów rocdelskich). Oni to wypracowali – w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego – powszechnie obowiązujące zasady spółdzielczości spożywców.

H. Schulze-Delitzsch w kooperatywach spożywców upatrywał możliwości wykształcenia umiejętności wspólnego podejmowania decyzji, zarządzania funduszami czy też prowadzenia rachunkowości, a przede wszystkim wykształcenia postawy współpracy i pomocy wzajemnej. Kooperatywy te miały pełnić funkcję pomocową (obok stowarzyszeń kredytowych) dla stowarzyszeń wytwórczych. Te ostatnie uznawał za najtrudniejsze, choć jednocześnie za najważniejsze formy działalności gospodarczej, umożliwiające konkurowanie z przedsiębiorstwami prywatnymi³⁹.

Podobne poglądy co do znaczenia stowarzyszeń spożywców formułował Ch. Gide. Te rodzaje kooperatyw uznawał on zarówno za podstawowe i powszechne, bowiem dotyczące potencjalnie każdego jako spożywcy (konsumenta), a także za najważniejsze. W nich upatrywał, na wzór angielski, fundamentu dla francuskiego ruchu spółdzielczego. One także miały być podstawą kształtowania umiejętności praktycznych z zakresu prowadzenia działalności gospodarczej. Pisał on w związku z tym: „Jest tylko jeden sposób dla klasy robotniczej wprawić się w obracanie kapitałami, nabrać praktyki handlowej, poznać mechanizm przedsiębiorstw zbiorowych – jest nim nauczyć się prowadzić samemu swoje interesy na swój własny rachunek, to znaczy zorganizować się w stowarzyszenia spółdziel-

³⁹ Zob. D.S. Tucker, *The Evolution of People's Banks*, Columbia University, New York 1922, s. 61–62 oraz S. Wojciechowski, *Ruch spółdzielczy*, Spółdzielczy Instytut Naukowy, Warszawa 1930, s. 190–191.

cze⁴⁰. W stowarzyszeniach upatrywał nie tylko wykształcenia umiejętności praktycznych, ale także postępowania moralnego. To ostatnie miało wynikać niejako z samej natury stowarzyszeń – współpracy dla wspólnego celu. Działalność stowarzyszeniowa była w jego przekonaniu „szkołą pokoju, solidarności i harmonii (...) przez ustalenie identyczności interesów prywatnych i interesu ogólnego”⁴¹.

Na szczególne znaczenie kooperatyw, w tym stowarzyszeń spóżywców, wskazywał także Edward Abramowski. Uwzględniając ich wymiar gospodarczy upatrywał w nich nie tylko wykształcenia umiejętności praktycznych w zakresie handlu, ale także w zakresie działalności produkcyjnej i usługowej. Przy tym działalność gospodarczą kooperatyw spóżywców łączył jednocześnie z ich potencjalną i konieczną działalnością kulturową. W tym ostatnim zakresie wskazywał na potrzebę stowarzyszeniowego organizowania oświaty – prowadzenia szkół i bibliotek⁴². Przypisanie kooperatywom spóżywczym zadań gospodarczych i społeczno-kulturowych czyniło je zarówno podstawowymi, jak i powszechnymi formami organizacyjnymi życia społecznego mającymi na celu uniezależnienie się od polityki państwa. Dopelnieniem działalności stowarzyszeń spóżywców miały być kooperatywy rolne, kredytowe oraz związki robotnicze. W tych czterech podstawowych rodzajach kooperatyw E. Abramowski upatrywał możliwości kształtowania samorządności i jedności narodowej społeczeństwa polskiego⁴³. Podkreślę, że swoją koncepcję kooperatywności formułował on w czasach, kiedy społeczeństwo polskie pozbawione własnej państwowości, pozostawało formalnie podzielone pod panowanie trzech zaborców. Oddolne budowanie demokracji miało prowadzić nie tylko do jedności narodowej ponad podziałami politycznymi społeczeństwa polskiego, niemającego własnej państwowości, ale w konsekwencji prowadzić do wolności politycznej. Wymiar praktyczny doskonalenia człowieka w ramach stowarzyszeń E. Abramowski łączył jednocześnie z przemianą moralną jednostek. Ta sprowadzała się do wyzwolenia twórczej samodzielności działania, współpracy i odpowiedzialności, wykorzystując postawę bierności poddańczej i samolubstwa. Za ideał doskonalenia człowieka, mający prowadzić do wykształcenia się „nadczołowieka”, przyjął braterstwo⁴⁴. Jako zasada etyczna realizująca się w życiu społecznym, sprowadzała się do dobrej woli pomocy wzajemnej.

⁴⁰ K. Gide, *op. cit.*, s. 91.

⁴¹ *Ibidem*, s. 114.

⁴² Zob. E. Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji* [w:] idem, *Pisma*, t. I, s. 222–225.

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 220 oraz idem, *Ideje społeczne kooperatywności* [w:] *ibidem*, s. 102–103.

⁴⁴ Zob. E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wstęp, wybór S. Borzym, PWN, Warszawa 1980, s. 581–583, 591–592.

4. Kooperatyzm jako droga doskonalenia społeczeństwa demokratycznego (uwagi końcowe)

Spośród ruchów społecznych dziewiętnastowiecznej Europy, przeciwstawiających się niesprawiedliwości społecznej wynikającej z kapitalizmu, kooperatyzm był jedynym, który zmianę tego stanu realizował drogą współpracy pokrzywdzonych w działalności gospodarczej mającej na celu poprawę ich egzystencji. Kooperatyści, stawiając dobro wspólne ponad interesy egoistyczne nie tylko odrzucili wzajemną walkę o byt, ale także działania mające na celu wyeliminowanie swoich krzywdzicieli (tj. bogatych). W tym ostatnim wypadku negowali zarówno drogę rewolucji czy też innych rozwiązań siłowych, jak i działań ugodowych. Przyjmując zasadę dobrej woli pomagania sobie, wybrali jednocześnie drogę działania moralnego. Bez względu na to, czy w uzasadnianiu postępowania moralnego odwoływano się do chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego, czy też do przesłanek pozareligijnych, za podstawę życia społecznego przyjęto niekrzywdzenie drugiego człowieka. Nie było to jedynie założenie teoretyczne. Swoje potwierdzenie znajdowało ono w działalności poszczególnych kooperatyw.

Uwzględniając praktyczny i moralny wymiar kooperatyizmu należy podkreślić jego znaczenie dla rozwoju społeczeństwa demokratycznego. Jeśli nawet mówimy tu o wolności stowarzyszania jako warunku demokracji, to podstawą tej, oprócz form organizacyjnych, winna być odpowiednia kultura polityczna społeczeństwa. Na kwestie te szczególnie zwracał uwagę E. Abramowski, formułując założenia republiki kooperatywnej. Nawet jeśli przedmiotem zainteresowania zarówno praktyków, jak i teoretyków kooperatyizmu, był przede wszystkim wymiar gospodarczy działalności stowarzyszeniowej, to z założenia kooperatywy były (i są) demokratycznymi formami organizacyjnymi. Zasady takie jak: wolność jednostki, równość wobec prawa, współpraca i współodpowiedzialność, samopomoc i działanie na rzecz dobra wspólnego oraz poszanowanie drugiego człowieka, stanowiąc podstawę odpowiedzialnej samorządności, czynią kooperatywy ogniskami demokracji. Z tych też względów kooperatyzm jest nie tylko drogą, ale także warunkiem demokratyzacji życia społecznego. Mimo, iż w konfrontacji z rzeczywistością społeczną nie jest on pozbawiony elementów o charakterze utopijnym, to nie oznacza to dyskwalifikacji kooperatyizmu jako doktryny inspirującej postępowanie moralne i polityczne społeczeństw.

[znaków 47 632]

Кооперативизм как идея совершенствования общества

р е з ю м е

Автор пытается представить влияние идеи кооперативизма на практическое и моральное совершенствование личности и общества. Автор противопоставляет идею кооперативизма

другим доктринами девятнадцатого века, относящимися к идее социального прогресса. Она обращается к процессу формирования прогрессивных мыслей во времена Просвещения и доктрины о прогрессе С.-Х. Сен-Симона и А. Конта. Идею кооперативизма она противопоставляет социалистической идее С.-Х. Сен-Симона, Ш. Фурье, Р. Оуэна и К. Маркса, а также доктринам либерализма Дж. С. Милла и Х. Спенсера. Кооперативизм, как утверждает автор, является доктриной совершенствования как отдельных лиц, так и целых обществ. Это не означает, что в конфронтации с социальной реальностью он не лишен элементов утопического характера. Однако это содержание не дисквалифицирует кооперативизм как доктрину, которая вдохновляет моральный и политический прогресс обществ.

ключевые слова: прогресс; социализм; либерализм; кооперативизм; демократия

słowa kluczowe: postęp; socjalizm; liberalizm; kooperatyzm; demokracja

Cooperatism as an the Idea of Improving Society

abstract

The author attempts to present the influence of the idea of cooperatism on the practical and moral improvement of the individual and society. This issue is presented by confronting the assumptions of cooperatism with other nineteenth-century doctrines referring to the idea of social progress. She refers to the process of formation of progressive thoughts in the days of the Enlightenment and the doctrine of the progress by C.-H. Saint-Simon and A. Comte. She confronts cooperatism with the socialist idea of C.-H. Saint-Simon, Ch. Fourier, R. Owen and K. Marx, as well as with the doctrine of liberalism by J.S. Mill and H. Spencer. Cooperativism, as the author claims, is the doctrine of improving both individuals and entire societies. This does not mean that in confrontation with social reality, it is not deprived of elements of utopia. However, these contents do not disqualify cooperatism as a doctrine that inspires moral and political progress of societies.

keywords: progress; socialism; liberalism; cooperatism; democracy

Bibliografia

- Abramowski Edward. 1924. „Ideje społeczne kooperatyizmu”. W Edward Abramowski, *Pisma*, tom I, opracowanie i wstęp Konstanty Krzczkowski, 71–104. Warszawa: Związek Polskich Stowarzyszeń Spożywców.
- Abramowski Edward. 1924. „Znaczenie spółdzielczości dla demokracji”. W Edward Abramowski, *Pisma*, tom I, opracowanie i wstęp Konstanty Krzczkowski, 222–227. Warszawa: Związek Polskich Stowarzyszeń Spożywców.
- Abramowski Edward. 1924. „Zasada Republiki Kooperatywnej”. W Edward Abramowski, *Pisma*, tom I, opracowanie i wstęp Konstanty Krzczkowski, 255–257. Warszawa: Związek Polskich Stowarzyszeń Spożywców.
- Abramowski Edward. 1980. *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wstęp, wybór Stanisław Borzym. Warszawa: PWN.
- Bentham Jeremi. 1958. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłumaczenie Bogdan Nawroczyński. Warszawa: PWN.

- Comte August. 1961. *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłumaczenie Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN.
- Condorcet Antoine Nicolas. 1957. *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, wstęp Bogdan Suchodolski, tłumaczenie Ewa Hartleb, Jan Strzelecki. Warszawa: PWN.
- Fourier Charles. 1949. „Krytyka kapitalizmu”. W Felix Armand, René Maublanc. *Fourier*. tłumaczenie Julian Hochfeld, 181–231. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gide Karol. 1937. 1937. *Kooperatyzm*, tłumaczenie Stanisław Thugutt. Warszawa: „Społem” Związek Spółdzielni Spożywców RP.
- Litwin Jakub. 1973. *Dylematy postępu i regresu*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mill John S. 1959. *Utylitaryzm. O wolności*, wstęp Tadeusz Kotarbiński, tłumaczenie Maria Ossowska, Amelia Kurlandzka. Warszawa: PWN.
- Owen Robert. 1959. *Wybór pism*, tłumaczenie Maria Przyborowska. Warszawa: PWN.
- Saint-Simon Claude-Henri de. 1968. *Pisma wybrane*, tom I, wstęp Janusz Trybusiewicz, tłumaczenie Stanisław Antoszczuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Saint-Simon Claude-Henri de. 1968. *Pisma wybrane*, tom II, tłumaczenie Stanisław Antoszczuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Spencer Herbert. 1886. *Jednostka wobec państwa*. Warszawa: Księgarnia A. Gruszeckiego.
- Tucker Donald Skeeel. 1922. *The Evolution of People's Banks*. New York: Columbia University Press.
- Wojciechowski Stanisław. 1930. *Ruch spółdzielczy*. Warszawa: Spółdzielczy Instytut Naukowy.
- Zachariasz Andrzej L. 2001. *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.