

Cena 20 zł.

KUŹNICA

Rok III Łódź, 8 września 1947 r. Nr 36 (105)

TYGODNIK SPOŁECZNO-LITERACKI

ZYGMUNT MYŚLAKOWSKI

FUNKCJONALNY SENS KULTURY

I
W INTERPRETOWANIU ma-
 larskiego lub muzycznego
 dzieła krytyka zwraca naj-
 częściej uwagę na obiektyw-
 ne czynniki estetyczne i
 kompozycję, arabeskę, barwność, styl, ewo-
 lucję formy. Te właściwości dzieła sztuki
 istnieją w nim samym, jako przedmiocie,
 niezależnie zarówno od powstania jego,
 jak i od przeznaczenia; tak interpretując,
 dokonyujemy abstrakcji, odrywamy dzie-
 ło zarówno od indywidualnej jak i socjal-
 nej genezy a także pomijamy całą sprawę
 recepcji dzieła w środowisku, jego węd-
 rowkę, działanie, funkcję. Można oczy-
 wiście dokonywać takiej abstrakcji, pod
 warunkiem, że pamiętamy ciągle, jakiej
 operacji dokonaliśmy, uprzytamniając so-
 bie niezmiernie złożoną całość, z której dla
 celów badania, wyodrębniliśmy ten lub ów
 fragment. Jest to sprawa logiki badawczej,
 a nie metafizyki.

Przywrócenie rzeczy tej charakteru ca-
 łości (rozbitej na fragmenty dzięki szere-
 gowi formalnych czynności abstrakcji) jest
 sprawą nie tylko pierwszorzędnej wagi,
 ale wprost konieczną. Tylko przez nie-
 dostrzeganie tego postulatów mogły wyra-
 stać w humanistyce takie dziwactwa, jak
 teorie, rozpatrujące wytwory kultury jako
 ciąg niezależny, jako rozwój jakichś abso-
 lutnych form, wszelkie ahistoryczne i
 afunkcjonalne sposoby pojmowania „kul-
 tury obiektywnej”.

Zbyt mało zwracano dotąd uwagę na
 czynnik społeczny zarówno w procesie na-
 rastania wiedzy czy sztuki, jak i na funkcjo-
 nalny ich sens. Wytwór sztuki nie powsta-
 je na tle indywidualnego stosunku jed-
 nostki do świata ani nie jest tylko sprawą
 jej „wrażenia się”. Jest także sprawą ko-
 munikowalności; artysta przekazuje pe-
 wien sens innym; ażeby to móc uczynić,
 musi odpowiedzieć pewnym obiektywnym
 wymogom; znaleźć wspólny język między
 sobą a bliźnimi. Lecz ci bliźni, to także nie
 zbiorowisko jakichś absolutnych osobowo-
 ści jak chce personalizm, lecz konkretni
 ludzie w określonym geograficznie, socjal-
 nie i historycznie środowisku. Stąd każde
 dzieło sztuki jest naznaczone stygmatem
 „paktu społecznego”. Sam wyraz indywi-
 dualny, choćby i sensorywny w układzie
 psychicznym jednostki, lecz niepełny w
 swej „komunikowalności” jest odchylen-
 iem o którym już mówił psychopatologia.
 Według Blondela utrata funkcji komuni-
 kowalności swych doznań (a więc cecha
 socjalna) jest głównym znamięm roz-
 szepienia schizoidalnego jednostki. Gra-
 nica pomiędzy utworem, który jeszcze jest
 w obrębie sztuki, a obrazem, który już
 wkracza w schizoidalne fantazmy, jest nie-
 raz bardzo trudna do przeprowadzenia.

Indywidualny rozmach twórczy, zanim
 zostanie ukształtowany i ujęty w skończo-
 ne formy nauki czy sztuki, istnieje pier-
 wotnie w twórcy jako mowa, zasadniczo
 nie komunikowalna na tym stadium. Za-
 nim przeobrazi się ona w wytwory, mają-
 ce wartość społecznie obiektywną, musi
 dokonać się w umyśle twórcy praca prze-
 obrażenia nieodróżnionowej treści subiek-
 tywnej (pokrewnej nieraz w swej logice
 zwidzeniu samemu) na formy analityczne,
 rozczłonkowane zobjektywizowane spo-
 łecznie, tj. odwołujące się do już dokona-
 nych, zrozumiałych, komunikowalnych
 form ujmowania rzeczywistości.

W tym przejściu od intuicji do obrazu
 (czysto wewnętrznego na razie, ale już no-
 szącego znamiona komunikowalności) twórca
 napotyka na największe i najtrud-

niejsze zadania; tu ujawnia się jego rze-
 miosło twórcy — bo w samym przeżyciu
 subiektywnym łatwo być poetą względnie
 malarzem.

Jakkolwiek nowym językiem przemawia
 artysta, musi on utrzymać się w granicach
 zrozumiałości i. j. oprzeć się na kolektyw-
 nych doświadczeniach sensu. Nikt nie twó-
 rzy w zupełnej pustce form; nikt nie twó-
 rzy w sferze form, wyhodowanych dowol-
 nie, poza konkretnym człowiekiem w kon-
 kretnym środowisku.

Jedną z przyczyn dramatu osobistego
 Norwida było to, że zagubił on środowisko
 swej sztuki. Wyszedłszy z kręgu zubożalej
 i deklasującej się szlachty, spędził drugą
 połowę życia w Niemczech, Italii, Stanach
 Zjedn. i Francji, wrastając powoli w ko-
 smopolityczną kulturę liberalnego mieszc-
 zaństwa połowy XIX wieku. Ponieważ jed-
 nak mieszczaństwo polskie w dobie po-
 między Lubeckim a Wielopolskim zaczyna-
 ło się dopiero tworzyć i nie posiadało jesz-
 cze własnej tradycji kulturowej w wiek-
 szym stylu, Norwid ze swoimi verlainow-
 skimi odkryciami w dziedzinie formy, ze
 swymi uniwersalistycznymi tendencjami
 społeczno-filozoficznymi, znalazł się jakby
 zawieszony w powietrzu. Miał on tak gorz-
 ką świadomość coraz wzrastającej izolacji,
 że w końcu cała własna twórczość zaczęła
 mu się wydawać jakby pamiętnikiem oso-
 bistym: „Piszę pamiętnik artysty, ogryzmo-
 lony i w sobie pochylon, obledny, ależ
 wiele rzeczywisty”. I to poczucie utraty
 normalnego środowiska, a nie nieudana w
 zarodku, niezbyt może nawet szczerza
 miłość do pani Kalergis, było głównym pod-
 łożem jego dramatu. To co mu pozosta-
 wało, to tworzenie sobie imaginacyjnego
 kręgu odbiorców na ekranie odległej przy-
 szłości. „Syn minie pismo, lecz ty spomnisz,
 wnuku...”

Ogólnie biorąc, możliwości tworzenia
 dla artysty są ograniczone i uwarunkowa-
 ne przez tradycję i różniczkowanie ducho-
 we danego mu środowiska. Wyrażać się on
 w nim może łatwo, gdy sam niczego no-
 wego nie wnosi i zasobu istniejącego kul-
 tury jakościowo nie wzbogaca. Do takich
 poetów o łatwych drogach należał współ-
 czesny Norwidowi Lenartowicz, nie wycho-
 dzący prawie poza ograne konwencje pieś-
 ni pseudo-ludowej i zaściankowo-szlache-
 ckiej; z „hieroglifem nie wchodził on nigdy
 w sprzeczkę”. Im większe jest jednak od-
 chYLENIE pomiędzy zasobem kulturowym
 środowiska a nowością treści intuicyj-
 nych, które wnieść chce twórca, tym więk-
 sze staje przed nim zadanie i tym więk-
 szego wysiłku twórczego wymaga.

Możliwości planowego rozwijania kul-
 tury środowiska są ograniczone przez ogólną
 masę tej kultury. Łatwiej jest być jasnym
 we Francji, gdy się ma poza sobą Racina,
 Pascala, Descarta, czy choćby Boileau.
 Całkowita masa danej kultury posiada
 swoją bezwładność i tylko posuwając
 naprzód **całokształt życia** możemy umożli-
 wić szybszy rozwój w określonych punk-
 tach. Pozornie niezwiązane z sobą, punkty
 te są w Istocie w ścisłym związku. Kultura
 danego środowiska jest integralna i mate-
 matyka toruje drogę muzyce, muzyka poli-
 tyce, nauka technice.

II
 Powyższy postulat równoczesnego dzia-
 łania można rozwijać w dwu płaszczyz-
 nach, poziomej i pionowej; a więc nie
 tylko w sensie równoczesności współrzęd-
 nych dziedzin kultury, malarstwa, filozofii,
 poezji, nauki, lecz także w sensie struktu-
 ralno-społecznym — rozszerzenia bazy spo-
 łecznej twórczości.

Można sobie słusznie stawiać pytanie co
 do trwałości i ciągłości kultury pewnego
 środowiska, jeżeli jest ona tak ściśle zwią-
 zana z ciasnym kołem specjalistów, że
 szerszym masom staje się niezrozumiała i
 nie może liczyć na bardziej powszechne
 koła odbiorców. Zwykle tak bywa, że po-
 między twórcą awangardowym a publicz-
 nością brak jest przez jakiś czas bezpo-
 średniego kontaktu; jednakże ta względna izo-
 lacja bywa łagodzona przez warstwy po-
 średniczące „ludzi wykształconych”, a poza
 tym zaś jest ona zjawiskiem przejściow-
 ym: Szymanowski jest dziś dostępniejszy
 publiczności niż przed 20 lty, a Cézanne
 nawet w krajach dalekich od Francji i
 jej kręgu kulturowego nie jest już tak obcy
 zwiedzaczowi wystawy, jak był nim w
 1880 r.

Jednakże ta izolacja twórców od społecz-
 nego środowiska może zajść tak daleko,
 zagrożoną tak w specjalizacji i egzotyzmie,
 że kultura przez nich wytwarzana może
 stać się jakby „domem niemieszkalnym”,
 czynnikiem absolutnie niezrozumiałym nie tylko
 dla ludzi tzw. „prostych”, lecz także i dla
 szerokiego warstw pełniących normalnie
 rolę pośredniczącą. Społeczeństwo rosyjskie
 przed rewolucją miało w wielu dziedzinach
 kultury bardzo wybitnych twórców, którzy
 jednak bliżej byli genetycznie np. sztuce i
 poezji francuskiej, niż własnemu spo-
 łeczeństwu. Koła odbiorcze kultury w XIX
 wieku rekrutowały się przynajmniej w
 70% z warstw średniego mieszczaństwa;
 jeżeli odliczyć arystokrację, ziemiaństwo i
 górne warstwy mieszczaństwa to na udział
 chłopów i robotników, tj. warstw najliczniej-
 szych przypadło nie więcej jak 10% udziału
 w kulturze; praktycznie równało się
 niemal całkowitej izolacji społecznej kul-
 tury. Warstwy średnie jednak w społeczeń-
 stwie rosyjskim z epoki caratu były same
 bardzo słabo rozwinięte (na co ukazał się
 jeszcze Włodzimierz Sołowiew, stwierdza-
 jąc gorsze pod tym względem położenie
 Rosji w porównaniu ze społeczeństwami
 zachodu); o obrazu tego wynika, że war-
 stwy kulturoodbiornicze były w Rosji carskiej
 jakby drobną wysepką w masie ludowej,
 żyjącej własnym, daleko bardziej archaicznym
 życiem. Stąd dystans pomiędzy kręgiem
 twórców i odbiorców, a masami lu-
 dowymi był olbrzymi, większy niż gdzie-
 kolwiek indziej w Europie. Sami twórcy
 odczuwali to swoje niebezpieczne położenie
 — stąd też w poezji rosyjskiej w okre-
 sie poprzedzającym pierwszą wojnę świa-
 tową pełno jest pogłosów pesymizmu, dąż-
 ności do samozaprzeczenia, poczucia tymcza-
 sowości i absurdalności. Briusow, Bielyj,
 Solłogub, Blok — wszyscy oni są ludźmi,
 którzy w konstrukcji życia nie mogą zmie-
 ścić przyszłości, ponieważ sens jej zagu-
 bili. („Bud też dowolny żiznju swojej niże
 trawy, tiszte wody, o, jeslib znali bratja,
 wy, chołod i mrok griaduszczich dniej” —
 pisze Blok w zbiorze „Siedoje utro”).

Nie należy też zapominać, że z tych sa-
 mych kół wyszli dwaj współcześni katastro-
 fiści i negatorzy życia, Bierdiajew i Sze-
 stew, mistrze francuskiego egzystencja-
 lizmu. Wszyscy oni przenoszą tragiczne
 poczucie zagrożenia swej klasy społecznej
 na „człowieka w ogóle”, na „condition
 humaine” jak lubi wyrażać się za Heide-
 ggerem w swej ahistorycznej i aspołecznej
 filozofii Sartre. Pod tym względem analiza
 marksistów stoi metodologicznie bez po-
 równania wyżej. „Nlechaż umarli swych
 umarłych grzebią” — może katastrofistom
 wszelkiego autoramentu odpowiedzieć
 marksizm i na podstawie swej filozofii
 przejść do praktycznej konstrukcji życia.

Ci sami ludzie, którzy ustalają sto-
 sunki społeczne odpowiadające ich pro-
 dukcji materialnej, wytwarzają także
 zasady, idee, kategorie odpowiadające
 ich stosunkom społecznym.

Karol Marx

TREŚĆ NUMERU:

- ZYGMUNT MYŚLAKOWSKI —
FUNKCJONALNY SENS
KULTURY
- ROGER GARAUDY —
KOMUNIZM I MORALNOŚĆ (V)
- WITOLD LUKASZEWICZ —
POLAK WSPÓŁTWÓRCĄ
PIERWSZEJ REPUBLIKI
FRANCUSKIEJ
- STEFAN OTWINOWSKI —
W KRAKOWIE (List dwudziesty
szósty)
- JAROSŁAW IWASZKIEWICZ —
SCENA NA ŁĄCE
(fragment powieści „Podgaje”)
- ZBIGNIEW BIENKOWSKI —
UN PETIT BOUT DE FRANCE
- MARIUSZ MARGAL —
FESTIWAL MŁODZIEŻY ŚWIATA
- PRZEGLĄD PRASY
KORESPONDENCJA
NOTY

Istotnie, absurdalność współczesnego
 świata istnieje, ale nie w „ogólnych wa-
 runkach egzystencji ludzkiej”, nie u korze-
 ni życia, lecz w sprzecznościach pomiędzy
 zmieniającymi się jakościowo i potężnieją-
 cymi siłami produkcyjnymi państw przemy-
 słowych a przetrzymkami ustrojowymi, które
 hamują dostosowanie się społeczeństwa do
 nowych postulatów zbiorowej egzystencji.
 W imperialistycznej, rozkawałkowanej a
 ubożającej Europie rozpętały się wojny o
 hegemonię, które pogorszyły do reszty jej
 położenie gospodarcze i położyły kres pro-
 sperity XIX wieku, otwierając olbrzymie
 możliwości innemu imperializmowi z dru-
 giej strony Atlantyku. To pogorszenie się
 warunków bytu w Europie, ta beznadziej-
 ność pokolenia, zmuszonego wyrzyna-
 wać cieżar dwu niszczących wojen, musia-
 ły mieć swoje następstwo w powszech-
 nym zmęczeniu, poguciu absurdalności sy-
 tuacji bezpłodnych marzeniach o powro-
 cie do „szczęśliwego XIX wieku”.

Lecz marksizm wskazuje jedynie realne
 i nowe rozwiązania: wprowadzenie od-
 miennego od dotychczasowych typu go-
 spodarki opartego na planowości i uspo-
 łecznieniu środków produkcji; oraz nowe-
 go ustroju, który byłby wyrazem dostoso-
 wania się form życia społecznego do zmie-
 nionej podstawy gospodarczej. W drodze
 do realizacji tego planu, marksizm opiera
 się na dynamice klas pracujących, mniej
 lub więcej dotąd upośledzonych i od udziału
 w korzystaniu z dóbr kultury w znacz-
 nym stopniu wyłączonej. Jest to kon-
 strukcja teoretyczna i praktycznie tak pro-
 sta i przekonywująca, że żadnej innej nie
 ma w chwili dzisiejszej, która by mogła się
 z nią mierzyć nawet w przybliżeniu „Tech-
 nokratyzm” amerykańskich biznesma-
 nów? Chrześcijański program społeczny
 rezygnujący z oparcia o dynamikę rewol-
 ucyjną proletariatu i odwołujący się do
 „dobrej woli” eksploatatorów?

Dzieło przebudowy ustroju, stworzenie
 nowego typu organizacji państwowej — są
 to zadania niezmiernie ambitne i — trud-
 ne. Jeżeli w toku przeobrażenia trzeba bę-
 dzie niejedno poświęcić w szczególności na
 rzecz organizacji całości to będą to ofia-
 ry, które wielokrotnie się oplacą. Być mo-
 że, że przegrupowania społeczne masy
 uczących się w szkołach wyższych dopro-
 wadzi do przejściowego obniżenia pozio-
 mu tych szkół — będzie to połączone z
 istotną przyszlą korzyścią kultury — ponie-
 waż nie zostanie ona oparta na znikomej
 mniejszości „elity” finansowej — lecz na
 zdolnych ludziach z olbrzymiego rezer-
 woaru społecznego mas pracujących. Tym
 samym odpada argument o „poświęcaniu
 interesów kultury dla politycznej dema-
 gogii”. Rzecz się ma wprost przeciwnie:
 skończy się ze stylem kultury — wysepki,
 stworzy się warunki dla nowego jej stylu
 kultury opartej o jak najszerzą bazę spo-
 łeczną. A to jest postulat wynikający z po-
 jęcia samej kultury; celowo pominieliśmy
 tutaj etyczne idee sprawiedliwości i wy-
 równania szans.

Zygmunt Myślakowski

Radość nie jest niczym innym, jak tylko świadomością naszej siły:

„dusza jest radosna wtedy, gdy cenę sama siebie i gdy cenę swoją zdolność działania. (III, LVI).”

Nie ma takiego celu, który by był poza człowiekiem i który by był sprzeczny z jego naturą. Człowiek będzie doskonalszy o tyle, o ile będzie bardziej świadomy natury własnej i przyrody. To jest zasada wszelkiej moralności racjonalistycznej:

Nazywam moralnością chęć czynienia dobra, która czerpie swoje pochodzenie stąd, iż żyjemy kierowani przez rozum, (IV, 37).

Te dwie konsekwencje są przyczyną, iż działać na podstawie rozumu to znaczy wypełniać te uczynki, które wynikają z naszej natury, rozważanej w samej sobie.

Wreszcie:

Najwyższą cnotą duszy jest poznanie Boga, czyli poznanie rzeczy dzięki trzeciemu rodzajowi poznania.

(Przez trzeci rodzaj poznania, Spinoza rozumie najbardziej całkowitą formę wyjaśnienia rozumowego).

W następujący sposób kreśli Spinoza prawdziwe oblicze człowieka wolnego:

„ten, kto posłuszny jest obawie i czyni to, co czynić należy, by uniknąć zła, nie kieruje

się rozumem. (IV, 6). Powiedziałem, że ten jest wolny, kto kieruje się samym tylko rozumem. (IV, 68).

Dla mędrca nie istnieje ani obawa, ani lekka obrona; każda myśl jak i każda czynność, jest pozytywna i zdobywcza:

Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej niż o śmierci; jego mądrość polega na medytacji nie nad śmiercią, lecz nad życiem. (IV, 67).

Człowiek mądry jest stale zwrócony ku temu, co Spinoza nazywa (V, 32, 33) „intelektualną miłością Boga” czyli biorąc pod uwagę język Spinozy: rozumowym przywiązaniem do wszystkiego, co jest najbardziej wykształconą formą świadomości. Człowiek nie istnieje naprawdę i nie zdobywa prawdziwej siły i prawdziwej radości, jeśli nie jest we wszystkim. Oto jest ostatnie słowo „Etyki” Spinozy.

Ten cel moralności Spinozy wskazuje nam raz jeszcze, że jeśli idealizm zawsze skłania się, jak to gwałtownie i po prostu czuł Berkeley, ku izolacji i ku egoizmowi, jeśli zgodnie ze swoją logiką prowadzi ku tej samotności myśli, którą filozofowie nazywają „solipsyzmem”, to logika materializmu wkorzenia człowieka we wszystko i pozwala człowiekowi na udział we współ-

nocie ludzkiej. Racjonalizm zawsze skłania się ku szlachetności.

Przez szlachetność, mówi Spinoza (III, 50) rozumiem chęć, z jaką jednostka dzięki samemu tylko rozkazom rozumu, stara się wspomagać innych ludzi i ustanawiać pomiędzy nimi i sobą węzły przyjaźni.

Ta szlachetność zrodzona z rozumu, jest pierwszą wśród cnot społecznych, gdyż rozum sam koordynuje myśli i uczynki wszystkich. Wolność bliźniego nie jest granicą mojej wolności, lecz przeciwnie, jest warunkiem mojego całkowitego rozwoju:

„człowiek, który kieruje się rozumem, jest bardziej użyteczny dla człowieka niż człowiek, który żyje według zasad rozumu... Człowiek jest bogiem dla człowieka (IV, 36).

Dalej czytamy jeszcze:

Nic w naturze nie zostało dane, co byłoby bardziej użyteczne dla człowieka niż człowiek, który żyje według zasad rozumu... Człowiek jest bogiem dla człowieka, (IV, 36).

Taki jest wkład Spinozy do moralności materialistycznej, Spinoza sam zdaje sobie sprawę z ważności tego wkładu, mówiąc o nim w streszczeniu swojej doktryny, zawartym w komentarzu propozycji XVIII (4 część „Etyki”):

Chciałem zwalczyć — mówi nam Spinoza tych, którzy sądzą, iż zasada; każdy winien

szukać tego, czego mu potrzeba — jest źródłem niemoralności, a nie — cnoty i moralności.

Cała „Etyka” zamyka się w tej podstawowej idei:

cnota polega na działaniu zgodnym z prawami własnej natury człowieka.

Granice nauki Spinozy są określone granicami stanu nauki w wieku XVIII: mechanistyczny pogląd kartezjański usunął niepostrzeżenie zagadnienie czasu i pierwszym ograniczeniem moralności Spinozy jest to, iż nie ma w niej ani słowa o historii. Człowiek i jego rozum mają jeszcze pozór niezmienności i wieczności, który uda się rozwiązać dopiero Darwinowi i XIX stuleciu.

Tym bardziej więc myśl Spinozy, jak zresztą i myśl uczonych tego wieku, pozostaje obca zasadzie sprzeczności, która jest rytmem historii i jej motorem. Logika Spinozy pozostaje nadal logiką dedukcyjną: myśl nie rozwija się jeszcze, przezwyciężając sprzeczności. To też w koncepcji Spinozy na temat społeczeństwa i polityki walka klas nie jest motorem historii. Dopiero wiek XIX, dopiero Marx, pozwolił dzięki metodom naukowym na odnowienie i poszerzenie perspektyw moralności materialistycznej.

(d. c. n.)

Roger Garaudy

WITOLD ŁUKASZEWICZ

Polak współtwórcą pierwszej republiki francuskiej

10 SIERPNIA 1792 ROKU upadła faktycznie monarchia we Francji: Ludwik XVI, pozbawiony korony, został wraz z rodziną osadzony w wieży Temple na żądanie Powstańczej Komuny Paryskiej. Z życia politycznego Francji wyeliminowany został najważniejszy czynnik grożący nawrotem „starego porządku” — król.

Lud paryski, nazywany pogardliwie przez uprzywilejowanych i burżuazję „kanalią”, zdobył 10 sierpnia 1792 roku szturmem „górze tyrańską” — Tuileries, siedzibę knującego zdradę własnego narodu Ludwika XVI i jego arystokratycznej klikki. Na zatkniętym nad pałacem królewskim trójbarwnym rewolucyjnym sztandarcze wypisali powstańcy paryscy krwawymi głoskami słowo: „Republika”.

Jednym z głównych przywódców ludu paryskiego w boju o Tuileries i głównym bohaterem tego wiekopomnego dnia był syn kucharski Polak Klaudiusz Franciszek Łazowski, kapitan kanonierów robotniczej sekcji Finistère, położonej na przedmieściu paryskim Saint-Marcel.

K. F. ŁAZOWSKI W WALCE ZE „STARYM PORZĄDKIEM” I BURŻUAZJĄ

Klaudiusz Franciszek Łazowski urodził się 6 lutego 1752 roku w Luneville'u, z ojca Jana Chrzyciela rodem z Ciechanowca, na Podlasiu i matki Francuzki Katarzyny Grandidier. Po ukończeniu szkół początkowych wstąpił do wojska jako zwykły szeregowiec. Za znieważenie oficera został skazany na śmierć przez sąd wojenny. Uratował młodemu skazańcowi życie i przywrócił wolność książę Fr. Larocheoucauld-Liancourt, wstawiwszy się za nim u Ludwika XVI. W roku 1782 Łazowski został podinspektorem handlu i manufaktury w Elbeuf koło Rouen i dzięki poparciu Larocheoucauld-Liancourta i życzliwości Calonne'a awansował szybko, przechodząc kolejno na stanowiska: inspektora w Soissons, inspektora objazdowego z siedzibą w Paryżu, wreszcie w roku 1785 na inspektora generalnego. Z przekonania był Łazowski encyklopedystą, należał do masonerii, a w dziedzinie gospodarczej wyznawał zasady fizjokratyczne.

Z chwilą wybuchu Rewolucji wszedł Łazowski w wir najważniejszych wydarzeń. Wraz z J. Miączyńskim ostrzeliwał z armat Bastylie dnia 14 lipca 1789 i przyczynił się wydatnie do zwycięstwa ludu. W nagrodę otrzymał stanowisko kapitana kanonierów gwardii narodowej w dzielnicy Gobeliny. 17 lipca 1791 r. uczestniczył jako członek republikańskiego odfamu Jakobinów i Kordelier w manifestacji antymonarchistycznej na Polu



Zdobycie Tuileries 10 sierpnia 1792 r.

Marsowym. Był członkiem założycielem i głównym działaczem w robotniczej Unii Braterskiej Gobeliny i zasiadał w komitecie rewolucyjnym swej sekcji. (Gobeliny, zwanej później Finistère). Brał udział w święcie „Majestatu Ludu” w dniu 15 kwietnia 1792 r. organizowanym przez Robespierre'a i republikańsko nastrojone sekcje i stowarzyszenia braterskie paryskie na cześć ulaskawionych przez Legislatywę galerników Szwajcarów z Chateaufieux, 20 czerwca 1792 roku dowodził wraz z Santerrem i Legendrem sankiulotami paryskimi podczas najścia na Tuileries. Wciągnął nawet jedno działo aż do apartamentów Ludwika XVI.

Największą przysługę wyświadczył Łazowski sprawie rewolucyjnej 10 sierpnia 1792 roku. Był jednym z filarów spisku republikańskiego M. Robespierre'a i należał do tajnego Dyrektoriatu Insurekcyjnego, kierującego przygotowaniem do drugiego zbrojnego najścia sankiulotów na Tuileries tym razem dla obalenia monarchii. W nocy z 9 na 10 sierpnia zorganizował Łazowski wraz z Chaumettem Powstańczą Komunę Paryską, a podczas boju o Tuileries dowodził artylerią i rozstrzygnął bitwę na korzyść sankiulotów. Te zasługi Łazowskiego podkreślają naczyni świadkowie boju w swych relacjach.

W rzeziach wrzesniowych wbrew oskarżeniom pani Roland i Marcandiera udziału nie brał. Podczas wyborów do Konwencji Narodowej był elektorem Paryża i kandydował na deputowanego lecz przepadł w głosowaniu wobec zbyt silnej konkurencji. W okresie zacieklej walki Góry z Żyrondą Łazowski stał przy Robespierre, ale nie podzielał jego poglądów społeczno-gospodarczych. Wbrew oficjalnemu stano-

wisku Góry sprzyjał Łazowski ruchowi komunistycznemu (loi agraire) i uznawał w zasadzie za słuszne żądania „Wściekłych” w sprawie reglamentacji życia gospodarczego. (Maximum). Nie akceptował tylko taktyki „Wściekłych”, którą uważał za szkodliwą dla młodej Republiki, gdyż odwracała zbyt uwagę sankiulotów od sprawy najważniejszej t.j. obrony Francji przed wrogami zewnętrznymi. Wyrazem radykalnego nastawienia Łazowskiego w sprawach społeczno-gospodarczych był jego udział w Stowarzyszeniu Republiki, któremu nawet przez pewien czas przewodniczył. W rozruchach marcowych 1793 roku uczestniczył Łazowski jako mąż zaufania Góry i na jej polecenie zniszczył dwie żyrondistowskie drukarnie. Żyrondysta Vergniaud oskarżył Łazowskiego na posiedzeniu Konwencji 13 marca 1793 roku o usiłowanie dokonania zamachu na Żyrondę. Pod naciskiem „Bagna” Konwencja wydała dekret aresztowania Łazowskiego, który został w parę dni później odwołany z obawy przed zemstą sankiulotów. Łazowskiego bronił w Konwencji sam Marat, a sekcja macierzysta Finistère demonstrowała w sprawie swego kapitana kanonierów u ministra sprawiedliwości Garata.

Kiedy od połowy kwietnia 1793 roku walka Góry z Żyrondą w Konwencji weszła w stadium decydujące, Robespierre przewidział Łazowskiego na wodza paryskiej „kanalii”, która miała wymusić aresztowanie deputowanych żyrondistowskich. Żyronda broniła się rozpaczliwie przed śmiercią polityczną intrygą i mordem. Marat został postawiony za jej sprawę w stan oskarżenia i miał odpowiadać przed Trybunałem Rewolucyjnym. Ła-

zowski zaś został napadnięty przez najemników żyrondistowskich w nocy 22 kwietnia 1793 roku i mocno pobity. W kilkanaście godzin po tym fakcie Łazowski zmarł.

Pogrzeb Łazowskiego uczynił Góra za okazję do generalnej demonstracji i przeglądu swych sił przed ostateczną rozprawą z Żyrondą. Z tego powodu nadano pogrzebowi wyjątkowo uroczysty charakter. Program ceremonii opracował Dawid i Gossec, nad całością czuwała Komuna Paryska i Klub Jakobinów. Uczestniczyli w ceremonii żałobnej w niedzielę 28 kwietnia 1793 roku: Komuna Paryska, Komuna Powstańcza 10 sierpnia 1792 r., Jakobini, Kordelierzy liczne oddziały gwardii narodowej, sekcje paryskie i stowarzyszenia ludowe, elektorzy paryscy oraz deputacje klubów rewolucyjnych z prowincji. W uznaniu zasług zmarłego Komuna adoptowała jego trzyletnią córkę Karolinę Lucję Łazowską. Ciało Łazowskiego złożono do grobu na Placu Karuzelskim t.j. w tym miejscu, z którego bohaterski wódz sankiulotów kierował ogniem armatnim na Tuileries w pamiętnym dniu 10 sierpnia 1792 roku. Po śmierci Łazowskiego sekcja Finistère zatrzymała jego serce i przybrała nazwisko zmarłego. Podobnie uczyniła Unia Braterska Gobeliny, która przyjęła nazwę „Unii Braterskiej im. Łazowskiego”.

ŁAZOWSKI A RUCH KOMUNISTYCZNY

Jak ustosunkował się Klaudiusz Franciszek Łazowski do budzącego się ruchu komunistycznego podczas Rewolucji? Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy zastanowić się pokrótce nad faktami i hamulcami komunizmu w latach 1789 — 1794.

Krytyka stosunków społeczno-gospodarczych w dobie Rewolucji poprzedziła ruch komunistyczny. Rewolucja stworzyła dwa faktery komunizmu: 1) zaprosiła cały naród do podporządkowania rozumnej krytyce wszystkich ustanowionych form politycznych i społecznych; 2) wyegzaltowała siłę i nadzieję proletariusa kładąc przy okazji rozstrząsania spraw wyżywienia, także zagadnienie własności do przedyskutowania. Idea komunistyczna w swej formie początkowej, przejawiająca się w żądaniu „loi agraire” i w rewindykacji praw społecznych, wpływających z zasady równości powszechnej, była słabo ugruntowana nawet w najradykałniejszym ze Zgromadzeń Narodowych — Konwencji. Zdawałoby się, że plebs francuski, a szczególnie najbardziej prężny jego trzon składowy — Młoda francuska klasa robotnicza — winny na nią żywiej zareagować po obaleniu tronu i po kryzysie głodowym 1792—3 roku. Wprawdzie

