

JANUSZ JUSTYŃSKI

## MYŚL EKONOMICZNA GANDHIEGO I JEJ ROLA W ŻYCIU WSPÓŁCZESNYCH INDII

W minionym trzydziestoleciu zaznaczył się stopniowy spadek oddziaływania ideologii Gandhiego na życie Indii. Nadal jednak niemal wszystkie ugrupowania polityczne, a więc zarówno sprawujący rządy Indyjski Kongres Narodowy, jak i bez mała wszystkie partie opozycji (z wyjątkiem obydwu odłamów Komunistycznej Partii Indii), deklarują w swych programach wolę kontynuowania zasadniczych założeń ideologii Gandhiego. Mechanizm tego zjawiska jest dość oczywisty — żadna z indyjskich partii politycznych nie chce zrezygnować z ogromnej siły pociągającej, jaką stanowi, przede wszystkim dla mas wiejskich, gandhyzm, każda zaś może odnaleźć w wielowątkowych oraz nacelowanych na osiągnięcie kompromisu klasowego wypowiedziach Gandhiego takie elementy, które mogą być spożytkowane dla jej celów politycznych. Oczywiście deklaratywna akceptacja ideologii Gandhiego nie może dać właściwego wyobrażenia o zakresie oddziaływania jego inspiracji na życie ekonomiczne współczesnych Indii. Stąd też celowe wydaje się dokonanie analizy doktryny ekonomicznej Gandhiego (aczkolwiek nie był on sensu stricto ekonomistą), zestawienie jej z zasadniczymi zjawiskami życia społeczno-ekonomicznego kraju i dopiero na podstawie tych przesłanek podjąć próby określenia wpływu gandhyzmu na życie współczesnych Indii.

### I. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA MYŚLI EKONOMICZNEJ GANDHIEGO

1) Krytyczna ocena cywilizacji zachodniej. Porównanie charakterystycznych cech cywilizacji „zachodniej”<sup>1</sup> z treściami rodzimej cywilizacji indyjskiej doprowadziło wielu ideologów „rene-

<sup>1</sup> Gandhi posługiwał się także pojęciem „cywilizacji współczesnej”, „cywilizacji przemysłowej” oraz „cywilizacji europejskiej”. Jednak przeprowadzone przez niego porównanie cech charakterystycznych rodzimej cywilizacji indyjskiej, ujmowane w szerszym kontekście cywilizacji ludów Wschodu z cechami charakterystycznymi „cywilizacji zachodniej”, zwłaszcza zaś „europejskiej” doprowadziło do wyłonienia ich odmiennych wartości i de facto przeciwstawienia ich sobie.

sansu indyjskiego" do przeciwstawienia ich sobie i wskazania na konieczność restaurowania i rozwijania wartości rodzimych<sup>2</sup>. Postawę tę, wskazującą na umacnianie się w kręgach inteligencji indyjskiej oraz młodej burżuazji narodowego instynktu samozachowawczego, reprezentuje również M. K. Gandhi. Gandhi lepiej niż jego poprzednicy uświadomił sobie związek między nędzą i rozwarstwieniem społecznym Indii a funkcjonowaniem kapitalistyczno-przemysłowej cywilizacji zachodniej, narzuconej Indiom przez obce rządy kolonialne<sup>3</sup>. Sprawia to, że w jego rozważaniach dostrzegamy dwa podstawowe nurty: teoretyczną negację cywilizacji zachodniej wraz ze wszystkimi jej atrybutami, zwłaszcza zaś produkcją masową i wielkimi maszynami oraz praktyczną próbę przeciwstawienia się skutkom funkcjonowania narzuconej przez reżim kolonialny eksploatacji, przez inicjowanie bojkotu obcych towarów oraz reanimację rodzimego rzemiosła<sup>4</sup>.

Zasadniczym celem przeprowadzonej przez Gandhiego krytyki współczesnej „cywilizacji zachodniej” oraz idealizacji rodzimej tradycji stanowiącej podstawę do ożywienia rzemieślniczych form wytwarzania, było dążenie do odrodzenia narodowego zaufania we własne siły i to zarówno na polu ekonomicznym, jak i politycznym. Trzeba jednak zaznaczyć, że potrzeby walki narodowowyzwoleńczej dyktowały Gandhjemu jedynie formę krytycznej oceny „cywilizacji zachodniej”, podczas gdy jej strona merytoryczna wynikała z głębokiego przekonania o zgubnych skutkach tej cywilizacji dla całego społeczeństwa indyjskiego nie tylko od strony społeczno-politycznej, ale także i moralnej. Gandhi krytykował więc „cywilizację zachodnią” nie tylko jako bojownika o wyzwolenie narodowe Indii, lecz także jako wyznawcę religijno-ascetycznych założeń, krytykował nie tylko jej niszczycielski wpływ na społeczne i polityczne życie kraju, lecz także zgubne oddziaływanie na życie duchowe społeczeństwa indyjskiego, zwłaszcza zaś zapomnianie o Bogu w ustawicznej pogoni za dobrami materialnymi<sup>5</sup>.

Przekonanie o wyższości cywilizacji indyjskiej opiera Gandhi na założeniu, że najbardziej wartościowym motywem działania ludzkiego jest obowiązek (*dharma*), a guderacki ekwiwalent pojęcia „cywilizacja” oznacza właśnie „takie zachowanie się, które ukazuje człowiekowi drogę obowiązku”<sup>6</sup>. Podstawową różnicę między „cywilizacją zachodnią” a „cywi-

<sup>2</sup> Zagadnienie to rozwijamy szerzej w studium pt. *Spoleczeństwo i państwo w ideologii „indyjskiego renesansu”*, Czasopismo Prawno-Historyczne, Tom XXV — 1973, z. 2, s. 141 - 159.

<sup>3</sup> J. Nehru, *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 418.

<sup>4</sup> Pierwszą próbę kompleksowego ujęcia różnych aspektów „cywilizacji zachodniej” podjął Gandhi w rozdziale VI — *Hind Swaradž*. Zob. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad 1958 - 1974, t. 10, s. 19 - 21.

<sup>5</sup> Young India, z sierpnia 1920, s. 2 - 3.

<sup>6</sup> *The Collected Works...*, t. 10, s. 37.

lizać ją indyjską" upatruje więc Gandhi w fakcie, iż pierwsza ogranicza się wyłącznie do mnożenia pragnień, czego konsekwencją jest rywalizacja i drapieżna konkurencja, podczas gdy druga cel życia upatruje w świadomym i dobrowolnym ograniczeniu swych pożądań<sup>7</sup>.

Mimo przestawienia akcentu z dążenia do zaspokojenia swoich potrzeb na wymóg ich ograniczenia, nie można utrzymywać, że przyjęty przez Gandhiego ideał cywilizacji wiąże się z apoteozą nędzy i trudów życiowych<sup>8</sup>. Wręcz przeciwnie, Gandhi niejednokrotnie podkreślał, iż nędza nie prowadzi nigdy do czegokolwiek poza moralnym zwyrodnieniem<sup>9</sup>. Jego ideałem jest więc nie nędza, lecz umiarkowany dostatek. Tak więc Gandhi chwalił ascetów, lecz ich poświęcenie odróżniał od nie chcianej nędzy mas<sup>10</sup>.

W *Hind Swaradž* Gandhi konstruuje swoistą koncepcję historiozoficzną, w której funkcję podstawowego kryterium oceny postępu społecznego i wartości cywilizacji stanowi rozwój moralny jednostki i społeczeństwa. Z tego punktu widzenia cywilizacja indyjska nie ma sobie równej. „Nic nie może się równać z nasionami rzuconymi przez naszych przodków”, stwierdza Gandhi. „Rzym zginął, Grecja podzieliła tenże los, potęga faraonów została złamana, Japonia poddała się wpływowi Zachodu, o Chinach nie można niczego powiedzieć, ale Indie, tak czy inaczej, ciągle jeszcze w swym rdzeniu są zdrowe [-..] Indie pozostały nie zmienione i w tym tkwi ich siła. Indie krytykuje się za to, że ich lud jest mało cywilizowany i flegmatyczny, że nie można go skłonić do jakichkolwiek przemian. W rzeczywistości krytyka ta skierowana jest przeciw naszym zaletom. Nie powinniśmy porzucać tego, co sprawdziliśmy praktycznie i uznaliśmy za wartościowe”<sup>11</sup>. Tezę tę powtórzy Gandhi jeszcze w 1927 r. akcentując swój negatywny stosunek do bezkrytycznego naśladowania wszystkiego co zachodnie, gdyż w sferze ekonomicznej prowadzi to do zubożenia ludów Wschodu, w sferze zaś psychicznej rodzi podświadome przekonanie, że Azjaci są rasą niższą od Europejczyków<sup>12</sup>.

Wśród najbardziej spektakularnych przejawów zwyrodnienia „cywilizacji zachodniej” wymienia Gandhi rozwój pochłaniającej jednostkę

<sup>7</sup> *From Yeravda Mandir*, Bombay 1957, s. 36.

<sup>8</sup> Stanowisko takie reprezentuje między innymi A. D. Litman, w przedmowie do M. K. Gandhi, *Moja życie*, Moskwa 1959, s. 11, 17.

<sup>9</sup> *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*, Madras 1961, s. 350. Także V. P. Varma, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya*, Agra 1972, s. 91 - 92.

<sup>10</sup> Pyarelal, *Mahatma Gandhi — The Last Phase*, t. 1, Ahmedabad 1956, s. 246 - 247. Zob. także O. W. Martyszyn, *K charakterystyce społecznych ideałów gandżizmu*, *Woprosy Filozofii*, 1965, nr 1, s. 100.

<sup>11</sup> *The Collected Works ...*, t. 10, s. 36 - 37. Fragmenty cytowane w języku polskim przełożył autor.

<sup>12</sup> *Young India* z 11 VIII 1927, s. 253.

„cywilizacji wielkoprzemysłowej” z jej podstawowym atrybutem — wielkimi maszynami, ekspansywnego „imperializmu ekonomicznego” oraz scentralizowanego systemu produkcji. Zjawiska te poddał Gandhi pryncypialnej krytyce.

2) Krytyka „cywilizacji wielkoprzemysłowej”, imperializmu ekonomicznego” i scentralizowanego systemu produkcji. Za najbardziej charakterystyczny rys współczesnej „cywilizacji zachodniej” uznał Gandhi maszyny oraz masową produkcję. Nie dostrzegając klasowego podłoża istniejących stosunków społeczno-ekonomicznych, przyjął jednak Gandhi, iż nieodłączną konsekwencją stosowania maszyn staje się, z jednej strony koncentracja władzy i bogactw w ręku nielicznych ludzi, z drugiej zaś pauperyzacja wielomilionowych mas, i winą za ten stan rzeczy obciążył przede wszystkim samą maszynę<sup>13</sup>.

W *Hind Swaradž* maszyna urasta do rangi symbolu współczesnej cywilizacji, staje się uosobieniem wszelkiego zła, a zarazem zasadniczym instrumentem polityki kolonialnej, który sprawił, że rzemiosło indyjskie de facto nie istnieje, a miliony ludzi głodują<sup>14</sup>. Z protestami przeciw zalewaniu rynku indyjskiego produktami przemysłu angielskiego występowali już dziewiętnastowieczni przywódcy indyjskiego ruchu narodowego. Gandhi nadał im jednak nowy wydźwięk, a zarazem szerszy zasięg, stwierdził bowiem, że rozsądnikiem zła są nie tylko produkty wytwarzane w fabrykach angielskich, lecz produkty maszynowe w ogóle<sup>15</sup>.

Rozwój produkcji maszynowej wywarł destruktywny wpływ na stronę psychiczną i fizyczną człowieka, czego nie można powiedzieć o rzemieślniczym sposobie wytwarzania. „Rzecz nie w tym, pisze Gandhi, że nie wiedzieliśmy jak wynaleźć maszyny, lecz nasi przodkowie wiedzieli, że jeśli będziemy się skłaniać w tym kierunku, staniemy się niewolnikami i utracimy swoje oblicze moralne”<sup>16</sup>. „Najważniejszy jest człowiek”, powie Gandhi w 1924 r. „Maszyna nie powinna zmierzać do zaniku kończyn człowieka”<sup>17</sup>. W wystąpieniach tych ozywają echa protestów dziewiętnastowiecznych myślicieli, zwłaszcza Thoreau, Kropotkina, Ruskina i Tołstoja, którzy dostrzegając nieludzkie warunki pracy w przedsiębiorstwach kapitalistycznych, również nawoływali do przywrócenia ręk-

<sup>13</sup> Harijan z 22 VI 1935, s. 146, gdzie Gandhi pisze: „I can have no consideration for machinery which is meant either to enrich the few at the expense of the many, or without cause to displace the useful labour of many”.

<sup>14</sup> *The Collected Works ...*, t. 10, s. 57 - 60.

<sup>15</sup> E. N. Komarów, A. D. Litman, *Mirowozrojenie Mohandasa Kararnczanda Gandi*, Moskwa 1969, s. 95.

<sup>16</sup> *The Collected Works ...*, t. 10, s. 37.

<sup>17</sup> *Young India*, 13 XI 1924, s. 378.

działa. Proces dehumanizacji pracy jest, w przekonaniu Gandhiego, naczelnym symptomem wieku maszynowego. „Jest dla mnie oczywiste, że podczas gdy ten wiek maszynowy zdążył do przekształcenia człowieka w maszynę, ja usiłuję przemieścić człowieka i przywrócić maszynie jej właściwą pozycję”<sup>18</sup>. „Poprzednio, kontynuuje Gandhi, człowiek pracował na świeżym powietrzu tylko tyle, ile chciał. Obecnie tysiące ludzi zebranych razem, dla zarobienia na środki utrzymania, pracuje w fabrykach i kopalniach. Ich warunki są gorsze niż zwierząt. Oni są zmuszeni do podejmowania pracy w najgorszych warunkach, ryzykując niejednokrotnie życiem, dla bogactwa milionerów”<sup>19</sup>.

Konsekwencją rozwoju cywilizacji przemysłowej jest rozbitcie spokojnej partiarchalnej struktury wiejskiej, powstawanie wielkich miast, gdzie gromadzą się masy wyzutyk z ziemi proletariuszy, gdzie szerzą się choroby i przestępczość. Zjawiska te wywierają zgubny wpływ na stronę psychiczną i fizyczną człowieka i stanowią dowód dekadencji całej ludzkości<sup>20</sup>.

W późniejszym okresie Gandhi dokonał istotnej reinterpretacji swych wcześniejszych tez dotyczących produkcji masowej. Uwzględnił przede wszystkim w szerszym zakresie społeczne skutki funkcjonowania maszyny i w związku z tym stwierdził, że maszyna nie jest zła sama przez się, złem staje się natomiast w określonym kontekście społeczno-ekonomicznym<sup>21</sup>. „Mechanizacja jest dobrem, gdy jest zbyt mało rąk do pracy, którą zamierza się wykonać. Jest natomiast złem, gdy jest więcej niż trzeba rąk do pracy, jak jest w przypadku Indii. Problemem dla nas nie jest znalezienie wolnego czasu dla wielu milionów zamieszkujących nasze wsie. Problem polega na tym, jak wykorzystać ich bezczynne godziny, które składają się na dni pracy w sześciu miesiącach roku”<sup>22</sup>.

Gandhi obawiał się również, że bezpośrednim skutkiem uprzemysłowienia Indii będzie wzrost oligarchii finansowej, która przez scentralizowany system produkcji doprowadzić może do przekształcenia w niewolników tych, którzy zostali jej podporządkowani w procesie produkcji. Procesów tych nie eliminuje, zdaniem Gandhiego, scentralizowany typ przeobrażeń społecznych. „Pandit Nehru — pisze on w 1940 r. — chce upaństwowienia, gdyż sądzi, że jeśli przemysł zostanie upaństwowiony,

<sup>18</sup> Harijan, 29 VIII 1936, s. 228. S. A. Husain, *The Way of Gandhi and Nehru*, Bombay 1959, s. 47 wyraża pogląd, iż w kwestii produkcji wielkoprzemysłowej stanowisko Gandhiego miało charakter religijny i moralny, nie zaś ekonomiczny. Wydaje się jednak, iż Gandhi wydobywał czynnik etyczny po to właśnie, aby tym skuteczniej podnosić następnie racje ekonomiczne.

<sup>19</sup> *The Collected Works...*, t. 10, s. 20.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 37 - 38.

<sup>21</sup> Harijan z 15 IX 1946, s. 310.

<sup>22</sup> Harijan z 16 XI 1934, s. 316.

uwolni się od kapitalistycznego zła. Według mnie wady industrializacji są z nią immanentnie związane i żaden stopień uspołecznienia nie może ich wykorzenić"<sup>23</sup>.

Scentralizowane systemy produkcji, a tą cechą odznacza się każdy system wielkoprzemysłowy, powodują również rozliczne perturbacje w krążeniu produktów oraz rozdziale przychodu, podczas gdy tych mankamentów jest pozbawiony, w przekonaniu Gandhiego, system produkcji zdecentralizowanej, gdzie w sposób naturalny niejako kształtują się współzależności między konsumpcją a produkcją<sup>25</sup>. Teza ta posłużyła Gandhjemu za pretekst do podjęcia polemiki z założeniem, iż zmiana w obrębie dystrybucji dóbr może doprowadzić do uzdrowienia ekonomiki i usunięcia błędów dotychczasowego systemu. Zło tkwi w samym systemie przemysłowym. „Dystrybucja może być zrównana jedynie wówczas, gdy produkcja jest zrównana, inaczej mówiąc, gdy dystrybucja jest równoczesna z produkcją. Dystrybucja nigdy nie będzie równa dopóki musicie udawać się na odległe rynki dla sprzedania waszych dóbr”<sup>26</sup>. Większość mankamentów współczesnego systemu ekonomicznego zostanie usunięta, jeśli zarysuje się wyraźny związek między produkcją i konsumpcją dóbr.

3) „Imperializm ekonomiczny” oraz panowanie kolonialne jako bezpośrednie skutki rozwoju „cywilizacji wielkoprzemysłowej”. Z niezwykłą ostrością spostrzegł Gandhi związek pomiędzy rozwojem kapitalistycznej industrializacji, a dążeniem do podziału świata na kolonialne strefy wpływów. Uprzemysłowienie, traktowane jako źródło ogromnych zysków gromadzonych w ręku niewielkiej grupy oligarchii finansowej, pociąga za sobą rozwój produkcji masowej, zupełnie nie związanej z potrzebami lokalnego konsumenta<sup>27</sup>. Jej rozmiary szybko przekraczają potrzeby miejscowego rynku zbytu i wywołują poszukiwanie dalszych możliwości zbycia wyprodukowanych towarów. Konsekwencją tych poszukiwań staje się kolonialna eksploatacja różnych terytoriów, gdyż jest ona nieuchronnym skutkiem wszelkiej industrializacji<sup>28</sup>. „Europejczycy, pisze Gandhi, nalatują na nowe terytoria, jak wrony na padlinę. Skłonny jestem przypuszczać, że dzieje się to z powodu masowej produkcji fabrycznej”<sup>29</sup>.

W pierwszej fazie podbojów kolonialnych monopolistą w tym zakre-

<sup>23</sup> Cyt za Pyarelalem, op. cit., t. 2, s. 589. Interesująca jest konfrontacja tej wypowiedzi ze stanowiskiem J. Nehru. Zob. *Odkrycie Indii*, s. 420 - 422. Zob. także J. S. Mathur, *Essays on Gandhian Economics*, Allahabad 1959, s. 79.

<sup>25</sup> Harijan z 2 XI 1934.

<sup>26</sup> Cyt. za J. S. Mathur, op. cit., s. 31.

<sup>27</sup> Harijan z 2 XI 1934, s. 301,

<sup>28</sup> Young India z 12 XI 1931.

<sup>29</sup> M. K. Gandhi, *Sarvodaya*, Ahmedabad 1954, s. 66.

sie była Wielka Brytania. Ostatnio jednak znalazła ona potężnych konkurentów w kapitale amerykańskim, francuskim, japońskim i niemieckim<sup>30</sup>. Wiedzie to do kryzysu o zasięgu ogólnoświatowym. Przejawy tych kryzysów są różnorodne, poczynając od kryzysu nadprodukcji i wzrostu bezrobocia w poszczególnych krajach, aż po otwarte konflikty pomiędzy poszczególnymi mocarstwami w ich walce o przeszerzenie rynków zbytu na wyprodukowane przez siebie towary<sup>31</sup>. Zdecydowana większość wojen toczonych na przestrzeni XIX stulecia, to w swej istocie wojny o poszerzenie rynków zbytu, o poszerzenie politycznej, ale przede wszystkim ekonomicznej strefy wpływów. W 1928 r. Gandhi stwierdził wręcz, iż „ekonomiczny imperializm małego wyspiarskiego królestwa trzyma teraz w garści cały glob ziemski”<sup>32</sup>. Mimo zaangażowania po stronie Wielkiej Brytanii, trzeźwo oceniał także przyczyny wybuchu pierwszej wojny światowej. „Była to wojna o podział zdobyczy, o eksploatację słabszych ras, inaczej eufemicznie nazwanych światowym rynkiem”<sup>33</sup>.

Z podobnym realizmem ocenia on postanowienia Paktu Brianda-Kellogga, który „w istocie oznacza dążenie do kontynuowania eksploatacji na drodze pokojowej”<sup>34</sup>.

Czynnikiem, który pogłębia kryzys imperializmu jest rodzący się wśród uciskanych ludów ruch narodowowyzwoleńczy, ich dążenie do samodzielności politycznej i ekonomicznej. Rywalem Wielkiej Brytanii staje się nie tylko indyjskie rękodzieło, lecz także dążenia wyzwolenicze ludów afrykańskich, które sprawiają, że „za niewiele lat narody zachodnie mogą przestać znajdować w Afryce odpowiednie tereny do zbytu swoich towarów”<sup>35</sup>.

4) Skutki panowania „imperializmu ekonomicznego” w Indiach. Już przed wkroczeniem Gandhiego na forum indyjskiego życia społeczno-politycznego, wśród patriotów indyjskich dawały się słyszeć głosy, że nędza ludu tego kraju stanowi podstawowy skutek panowania brytyjskiego w tym kraju. Gandhi rozbudował ten wątek i dostarczył mu pociągających argumentów. Wskazał przede wszystkim, iż Brytyjczycy podważyli dostosowany do warunków naturalnych podział czynności w Indiach, w których właściwości klimatyczne określały onegdaj zajęcia ludności wiejskiej (a stanowiła ona wówczas ponad 90% ludności kraju). Ludność ta przez sześć miesięcy uprawiała pola,

<sup>30</sup> Young India z 12 XI 1931.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Cyt. za Pyarelalem, op. cit., t. 2, s. 589.

<sup>33</sup> Por. M. K. Gandhi, *Non-Violence in Peace and War*, t. 2, Ahmedabad 1960, s. 44.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>35</sup> Young India z 12 XI 1931.

natomiast w okresie pozostałych sześciu miesięcy deszczowych przetwarzała część plonów uprawy roli w produkty rękodzieła. W ten sposób ponad 90% ludności, zajmując się czyszczeniem włókien roślinnych, gremplowaniem, przędzeniem, tkactwem, wyrobami ceramiki itp., dysponowało poważnym źródłem dochodów, uzupełniających budżet domowy o około 25!%, co pozwalało na zaspokojenie elementarnych potrzeb życiowych, a jednocześnie chroniło tych ludzi przed marazmem i apatią<sup>36</sup>.

Polityka ekonomiczna East Indian Company sprawiła, że Indie produkujące bawełnę w ilościach wystarczających na zaspokojenie własnych potrzeb, a także wytwarzające pewną jej nadwyżkę, zmuszone zostały do jej wysyłania do Anglii i Japonii, by następnie sprowadzać, po zwielokrotnionej cenie, gotowe materiały. „Kraj, stwierdza Gandhi, który wywozi surowce, by następnie przerobione kupować, kraj, który sam produkuje bawełnę, a mimo to w konsumpcji artykułów tekstylnych jest zależny od Europy, taki kraj musi zubożeć i zmarnieć”<sup>37</sup>.

Najbardziej pryncypialnej krytyce poddał Gandhi rządy kolonialne w wystąpieniu wygłoszonym podczas tak zwanego Wielkiego Procesu w 1922 r. Stwierdził wówczas, iż rządy brytyjskie sprawiły, że Indie tak pod względem politycznym, jak i ekonomicznym, stały się słabsze niż kiedykolwiek wcześniej. „Zanim przybyli tu Brytyjczycy, oświadczył Gandhi, ludność przędła i tkła w milionach swoich domostw, uzupełniając w ten sposób skromne dochody z rolnictwa. Przemysł chałupniczy, podstawowy dla egzystencji tego kraju, został zniweczony przez najokrutniejsze, nieludzkie posunięcia”<sup>38</sup>.

5) Podstawowe założenia systemu ekonomicznego swaradżu i sarvodaj<sup>39</sup>.

Szereg elementów modelu ekonomicznego niepodległych Indii zawarł Gandhi w negatywnej ocenie „cywilizacji zachodniej” wraz z jej skutkami społeczno-politycznymi, zwłaszcza zaś „imperializmem ekonomicznym”. Stąd też zasadniczym warunkiem ukształtowania „ekonomiki niepodległości” jest pełne wyzwolenie od brytyjskich kapitalistów i kapitału, a także od ich indyjskich naśladowców. Można to osiągnąć jedynie wówczas, jeśli kapitaliści będą się dzielić swym bogactwem i umiejętnościami z najbiedniejszymi członkami społeczeństwa<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *The Collected Works ...*, t. 10, s. 18 - 21.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> *Two Memorable Trials of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad 1962, s. 14.

<sup>39</sup> Swaradż (*swaraj*) — wolność, samorządność, etap, który Indie miały osiągnąć bezpośrednio po odzyskaniu niepodległości; sarvodaja (*sarvodaya*) — powszechne dobro, idealne społeczeństwo przyszłości.

<sup>40</sup> Cel ten usiłował Gandhi osiągnąć za pomocą tzw. teorii powiernictwa (*trusteeship*).

Z odrzuceniem panowania kolonialnego musi się łączyć negacja zachodniego modelu cywilizacyjnego, zwłaszcza zaś industrializacji. „Bóg zabrania, stwierdza Gandhi, by Indie przyjmowały uprzemysłowienie na modłę zachodnią. Gdyby cały naród liczący 300 milionów podjął podobną [do brytyjskiej] eksploatację ekonomiczną, doprowadziłoby to do spustoszenia świata, podobnego do szarańczy. Jeśli indyjscy kapitaliści nie przyczynią się do odwrócenia tej tragedii przez zatroszczenie się o dobro mas oraz przez skierowanie swych uzdolnień nie na powiększanie własnego bogactwa, lecz na słuźenie masom w duchu altruistycznym, bądź to zniszczą masy, bądź też sami przez nie zostaną zniszczeni”<sup>41</sup>. Gandhi dokonuje więc prostej inwersji, która sprowadza się zasadniczo do następującej tezy: skoro **mała Anglia wywarła tak poważny wpływ na losy świata**, właśnie za pośrednictwem swej **ekspansywnej „cywilizacji przemysłowej”**, to jakże niszczycielskie musiałyby być skutki podjęcia analogicznego kursu przez Indie, które dysponują nieporównanie większymi zasobami ludzkimi i materiałowymi. Teza ta opiera się jednak na błędnym założeniu, że źródłem zła jest nie tyle kapitalistyczna formacja społeczno-ekonomiczna, ile raczej sama industrializacja.

Istotny wpływ na ukształtowanie obrazu ekonomiki niepodległych Indii w ideologii Gandhiego miała również jego moralizatorska troska o doskonalenie osobowości człowieka, która wymaga nie tyle maksymalizacji konsumpcji, ile jej racjonalizacji. Gandhi przyjmuje, że Indie mogą wypełnić swoje obowiązki wobec własnego narodu oraz wobec świata jedynie wówczas, gdy zaakceptują prosty lecz uszlachetniony model życia, gdy zdecydują się na odrzucenie obłądnej pogoni za mnożeniem dochodów i podważą zasadność postępu naukowo-technicznego tam, gdzie nabiera on cech sztuki dla sztuki<sup>42</sup>.

Wymogi te najlepiej spełnia wspólnota wiejska. Odrodzona wspólnota patriarchalna urasta w modelu Gandhiego do rangi podstawowej jednostki produkcyjnej, komórki zasadniczo komplementarnej, powiązanej jedynie nielicznymi więziami ekonomicznymi z innymi wspólnotami. Profil działalności ekonomicznej takiej wspólnoty byłby bardzo prosty, gdyż jej działalność ograniczałaby się do uprawy roli i rękodzieła, zwłaszcza zaś wykonywania khadi<sup>43</sup>. Khadi stało się symbolem w prowadzonej walce narodowowyzwoleńczej, ale zarazem także zasadniczym i to realnie potraktowanym składnikiem wiejskiej ekonomiki. Za jego upowszech-

<sup>41</sup> Young India z 20 XII 1928, s. 422. Podobnie w Young India, 12 XI 1931, s. 355.

<sup>42</sup> Harijan z 1 IX 1946, s. 285.

<sup>43</sup> Khadi — ubiór tkany ręcznie. W okresie walki o niepodległość khadi stało się symbolem nowego porządku społecznego i zaczęto mu przypisywać szereg nowych wartości ekonomicznych i społecznych. Zob. także V.K.R.V. Rao, *Values and Economic Development. The Indian Challenge*, Delhi 1971, s. 19; Gyan Chand, *Przemysł wiejski i przemysł drobny w Indiach*, w: *Spółeczno-ekonomiczne problemy Indii*, Warszawa 1960, s. 323 - 324.

nieniem przemawia szereg argumentów: 1) prostota produkcji, 2) taniość produkcji, 3) możliwość wykonywania produkcji w każdym zaułku Indii, 4) łatwość pogodzenia pracy na roli z przędzeniem i tkaniem, gdyż w warunkach indyjskich rokrocznie w porze deszczowej gromadzi się wolny czas, który należy czymś wypełnić. Khadi staje się więc, w przekonaniu Gandhiego, panaceum na wszelkie bolączki Indii — likwiduje bezrobocie i marazm, podnosi wiarę w godność istnienia, stwarza realne źródło dodatkowych dochodów, jednoczy organizacyjnie całe społeczeństwo, zwłaszcza zaś społeczności poszczególnych gmin<sup>44</sup>.

W nakreślonym przez Gandhiego modelu wspólnoty wiejskiej zachodziły stopniowo poważne zmiany. Początkowo na kartach *Hind Swaradž* z wyraźnym zadowoleniem podkreśla fakt, że w Indiach zachowały się jeszcze obszary nie tknięte przez cywilizację współczesną<sup>45</sup> i za wzór uznawał po prostu wspólnotę chłopów oraz rzemieślników, zajętych prymitywną pracą ręczną. Z czasem model ten przestał wystarczać, konieczne stało się wzbogacenie go o treści kulturowe, konieczne stało się również, choć Gandhi czynił to z wyraźnymi oporami, dopuszczenie postępu technicznego, który niejednokrotnie opierać się musiał na wytworach przemysłu ciężkiego. W 1946 r. obraz ten nabiera już więcej barw, „Gdy nasze wsie, pisze wówczas Gandhi, będą odpowiednio rozwinięte, nie będzie w nich brakowało ludzi o wysokich kwalifikacjach i uzdolnieniach artystycznych. Będziemy mieli wiejskich poetów, artystów, architektów, filologów i pracowników naukowych. Krócej mówiąc, we wsiach będzie wszystko, co jest naprawdę cennego w życiu. Obecnie wsie — to kupy gnoju. W przyszłości staną się rajskimi ogrodami. Tu będą mieszkać oświeceni ludzie, których nikt nie będzie mógł oszukać ani wyzyskiwać”<sup>46</sup>. Wieś nadal pozostaje centralnym składnikiem struktury społeczno-ekonomicznej przyszłych Indii, lecz nie jest to już wieś stanowiąca prostą reprodukcję „patriarchalnej starzyzny”, ale rozwinięta ekonomicznie, zabezpieczona pod względem materialnym i bogata duchowo, wspólnota równych ludzi<sup>47</sup>.

Opracowana przez Gandhiego struktura zdecentralizowanej, samowystarczalnej, bogatej duchowo wsi, w której wszelkim procesom produkcyjnym nadaje się kolektywny charakter, w której również konsumpcja jest społecznie regulowana, stanowi bez wątpienia jeszcze jeden model komunizmu agrarnego<sup>48</sup>. W wizji tej nie brak oczywiście presumpcji utopijnych i iluzji, że w warunkach rozwiniętej gospodarki kapitalistycznej możliwe będzie odrestaurowanie, choć z pewnymi retuszami, średniowiecznego agraryzmu indyjskiego, gdzie rzeczywiście mieliś-

<sup>44</sup> J. S. Mathur, op. cit., s. 7.

<sup>45</sup> *The Collected Works...*, t. 10, s. 38.

<sup>46</sup> Harijan z 28 IX 1946, s. 226.

<sup>47</sup> Tak E. N. Komarow, A. D. Litman, op. cit., s. 86 - 87.

<sup>48</sup> Podobnie J. S. Mathur, op. cit., s. 35.

my do czynienia z samowystarczalnym układem ekonomicznym i gdzie kwitły rzemiosła<sup>49</sup>. Wspólnota ta osadzona we współczesnych warunkach, musiała z konieczności być poddana ich ciśnieniu i nie mogła wyjść zwycięsko z konfrontacji z rozwojem historycznym<sup>50</sup>. Gandhi częściowo zdawał sobie sprawę z trudności, które zawiera w sobie zestawienie jego modelu ekonomiki wiejskiej, z ukształtowanymi już w Indiach elementami gospodarki kapitalistycznej. Trudności te stara się rozwikłać za pomocą szeregu kompromisowych posunięć; antagonizm między posiadającymi a nie posiadającymi rozwiązuje, przynajmniej we własnym przekonaniu, za pomocą teorii powiernictwa, antagonizm między miastem a wsią (bo i tego rodzaju sprzeczność dostrzegał), przez przesunięcie punktu ciężkości z kapitalistycznego miasta na „socjalistyczną” wieś, natomiast antagonizm między produkcją rzemieślniczą a nowoczesną cywilizacją maszynową przez pozostawienie pewnych gałęzi przemysłu ciężkiego, które wspomagać będą ekonomikę wspólnoty przez dostarczanie jej nowoczesnych narzędzi pracy, jednak w strukturze ekonomicznej swaradżu i sarvodaji odgrywać mają jedynie posiłkową rolę<sup>51</sup>.

Nietrudno również dostrzec, iż jedno z zasadniczych założeń modelu społeczno-ekonomicznego przyszłych Indii — decentralizacja, ulega już na wstępie wydatnemu osłabieniu przez przyjęcie, że przemysł ciężki, który zostanie uznany za niezbędny, będzie znacjonalizowany i przekazany w ręce państwa<sup>52</sup>. Niekonsekwencję tę można wytłumaczyć jedynie faktem, iż Gandhi stojąc wobec alternatywy pozostawienia przemysłu ciężkiego bądź to w ręku jednostek, bądź też w ręku państwa, wolał przekazać go państwu, uznając, że rozwiązanie to będzie dla społeczeństwa korzystniejsze<sup>53</sup>.

Gandhi starał się również wzbogacić swą koncepcję wspólnoty wiejskiej o elementy gospodarki planowej oraz takie pojęcia współczesnej ekonomii, jak podział pracy, efektywność pracy i ekonomia czasu pracy<sup>54</sup>. Znamienne są również jego projekty, a nawet podejmowane eksperymenty z wyeliminowaniem obiegu pieniężnego i zastąpienia go przez naturalną wymianę towarową<sup>55</sup>, choć przyznać trzeba, iż rozwiązaniom tym nie nadawał jakiegось bardziej zasadniczego znaczenia.

<sup>49</sup> Znakomitą charakterystykę struktury i funkcji społecznej indyjskiej wspólnoty wiejskiej dał K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1951, s. 385-387. Interesujące są również uwagi A. L. Bashama, *Indie*, Warszawa 1964, s. 100.

<sup>50</sup> Podobnie O. W. Martyszyn, op. cit., s. 100.

<sup>51</sup> Model ten został krytycznie oceniony przez J. Nehru. Zob. Ranjit Das Gupta, *Nehru's Economic Thinking and India's Struggle for Economic Independence*, (w:) *Seminar on Nehru*, Madras 1974, s. 180 - 215.

<sup>52</sup> Harijan, 1 IX 1946.

<sup>53</sup> Podobnie J. S. Mathur, op. cit., s. 14.

<sup>54</sup> M. K. Gandhi, *Rebuilding our Villages*, Ahmedabad 1959, s. 34.

<sup>55</sup> Harijan, 2 XI 1934, s. 302.

## II. WPLYW GANDHYZMU NA ŻYCIE SPOŁECZNO-EKONOMICZNE NIEPODLEGŁYCH INDII

1) Gandhizm w życiu politycznym oraz społeczno-ekonomicznym Indii. Podstawowym założeniem ideologii oraz praktyki politycznej Gandhiego było utrzymanie jedności wszystkich sił narodu indyjskiego w walce z imperializmem brytyjskim. Ustalenie pryncypiów dostatecznie ogólnych, by mogły stanowić podstawę działania różnych warstw społecznych, a zarazem nacechowana skłonnością do kompromisu taktyka działalności politycznej Gandhiego sprawiły, że pod sztandarem gandhyzmu zjednoczyły się siły, popierające antyimperialistyczną walkę, niezależnie od dzielących je sprzeczności. Polaryzacja stanowisk politycznych, a zarazem dyferencjacja tych sił, zaczęła się jeszcze przed uzyskaniem niepodległości, z chwilą gdy zarysowała się perspektywa organizowania władzy narodowej na miejscu aparatu kolonialnego. Moment ten stał się decydującym sprawdzianem gandhyzmu jako ideologii politycznej, tym bardziej, że zbiegł się niemal w czasie ze śmiercią swego twórcy.

Już w sierpniu 1947 r. okazało się, że dalsze podtrzymywanie ogólnonarodowego frontu opartego na ideologii Gandhiego jest niemożliwe. Szczególnie wyraźnie zarysowała się wówczas przepaść między Gandhim a jego najbliższymi współpracownikami z Komitetu Wykonawczego IKN. Okres od sierpnia 1947 r. do końca stycznia 1948 r. jest dla Gandhiego nie tylko okresem heroicznej walki o powstrzymanie rzezi hindusko-muzułmańskich, lecz także etapem gorączkowych poszukiwań nowych form współpracy sił, które współdziałały w ramach antyimperialistycznego frontu. Jedną z najdalej idących prób rozładowania wybujałych aspiracji politycznych i stworzenia pokojowego frontu walki na rzecz reform społeczno-ekonomicznych w niepodległych Indiach, stanowił opracowany przez Gandhiego projekt przekształcenia IKN w Lok Sevak Sangh, organizację apolityczną, która poświęciłaby się służbie na rzecz ludu<sup>56</sup>. Projekt ten nie odpowiadał i nie mógł odpowiadać interesom burżuazji, która raz uchwyconej władzy politycznej gotowa była bronić wszelkimi siłami.

Rozpad uformowanego przez Gandhiego ogólnonarodowego frontu pogłębia się coraz wyraźniej, coraz wyraźniej uwidoczniają się też klasowe uwarunkowania poszczególnych składających się nań grup. Zastanawia jednakże fakt, iż bez mała wszystkie partie polityczne (wyjątek stanowi KPI), deklarują w swych programach wolę kontynuacji założeń gandhyzmu. Stan ten wynika z dwu okoliczności: 1) żadna z indyjskich partii politycznych nie mogła i nadal nie może lekceważyć propagando-

<sup>56</sup> D. G. Tendulkar, *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, t. 8, Delhi 1963, s. 283 - 284; Pyarelal, op. cit., t. 2, s. 678 - 680.

wych atutów gandhyzmu, 2) każda natomiast mogła odnaleźć w gandhyzmie takie wątki, które mogły być spożytkowane dla jej partykularnych celów politycznych<sup>57</sup>.

Zjawiska te każą nam z wielką ostrożnością podchodzić do problemu kontynuacji gandhyzmu. Ostrożność ta podyktowana jest również przez fakt, że szereg partii politycznych, dostrzegając nieprzystosowanie niektórych aspektów gandhyzmu do współczesnej rzeczywistości, usiłuje zmodyfikować go przez połączenie ze składnikami innych ideologii. Próby te najwcześniej podjęte zostały przez Socjalistyczną Partię Indii, która powstała w 1934 r. i w programie swym zadeklarowała łączenie gandhyzmu z socjalizmem<sup>58</sup>. Oznacza to jednak w praktyce odrzucenie podstawowych założeń komunizmu, jak również wypaczenie szeregu składników gandhyzmu. Socjaliści indyjscy uznali bowiem za swój wzorzec zachodnioeuropejską socjaldemokrację, którą dodatkowo zabarwili gandhyzmem<sup>59</sup>. Przeciw takiej dewiacji oponował zdecydowanie sam Gandhi, który uznał, że logicznym rozwinięciem socjalizmu jest komunizm, co nie mieściło się już ani w programie Socjalistycznej Partii Indii, ani też w programach europejskich partii socjaldemokratycznych<sup>60</sup>. Również Dżana Sangh, religijno-szowinistyczna partia indyjskiej prawicy, odwołuje się do gandhyzmu, co nie przeszkadza jej propagować idei wującego hinduizmu, waśni kastowych, rozniecać sporów na tle językowym itp.<sup>61</sup> Występując z opozycją wobec rządowej polityki uspołecznienia własności prywatnej, zwłaszcza przez zwiększenie rozmiarów sektora państwowego w przemyśle, przywódcy Dżana Sangh domagają się, by państwo inwestowało w rozwój drobnej produkcji chałupniczej i dla uzasadnienia tego stanowiska odwołują się do opracowanego przez Gandhiego programu swadeszi. W kwestii tej analogiczne stanowisko reprezentują ideolodzy Swatantry, uważając, iż jedyną słuszną interpretację modelu ekonomicznego Gandhiego zawiera zasada: „Maksimum wolności dla inicjatywy prywatnej, minimum ingerencji państwowej”. Jak słusznie wskazuje O. W. Martyszyn, przywódcy tej partii celowo ograniczają się do ogólników w analizie założeń Gandhiego, by uniknąć konkluzji, że wprowadzona przez Gandhiego teoria powiernictwa służyła nie uwiecznieniu własności prywatnej, ale właśnie stopniowej jej likwidacji<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Podobnie E. M. S. Namboodiripad, *Mahatma i gandhyzm*, Warszawa 1959, s. 195; O. W. Martyszyn, *Politiczeskije wzgljady Mohandasa Karamczanda Gandi*, Moskwa 1970, s. 279.

<sup>58</sup> S. Ch. Bose, *The Indian Struggle 1920 - 1942*, Bombay 1964, s. 161 - 266 - 267, 337; B. Mrozek, *Historia najnowsza Azji południowo-wschodniej*, Warszawa 1973, s. 100- 101.

<sup>59</sup> D. G. Tendulkar, op. cit., t. 7, s. 159-160.

<sup>60</sup> Podobnie B. Mrozek, *India wczoraj i dziś*, Warszawa 1962, s. 155 -157.

<sup>61</sup> B. Mrozek, *Historia najnowsza ...*, s. 102 - 103.

<sup>62</sup> O. W. Martyszyn, *Politiczeskije wzgljady...*, s. 279.

Określenie stosunku Indyjskiego Kongresu Narodowego, rządzącej nieprzerwanie od momentu odzyskania niepodległości Indii partii, do gandhyzmu jest znacznie trudniejsze, gdyż uwidacznia się on nie tylko w założeniach programowych i spekulacji teoretycznej, lecz także, a może przede wszystkim, w jej poczynaniach praktycznych. Genetycznie związek platformy politycznej IKN z gandhyzmem zrodził się przez uznanie kierowniczej roli Gandhiego w ostatniej (obejmującej okres międzywojenny) fazie ruchu narodowyzwoleńczego. Łączyło się to z deklaratywną akceptacją gandhyzmu jako oficjalnej ideologii Kongresu, włącznie z uznaniem zaniechania gwałtu i satjagrahy za podstawę działania praktycznego IKN. Jednakże ani członkowie Komitetu Wykonawczego Kongresu z Jawaharlalem Nehru na czele, ani też sam Gandhi nie mieli złudzeń co do tego, iż składane w rezolucjach deklaracje o przywiązaniu do gandhyzmu są rzeczywiście artykułem wiary Kongresu<sup>63</sup>. J. Nehru nie ukrywał zasadniczo swej dezaprobaty dla trzech zasadniczych składników programu ekonomicznego gandhyzmu: 1) negacji postępu technicznego, 2) dominacji rękodziela oraz 3) teorii powiernictwa<sup>64</sup>. Mimo rezerwy, z jaką podchodził Gandhi do idei planowania oraz niechęci dla wszelkich postaci centralizacji życia społeczno-ekonomicznego, lewica kongresowa, poczynawszy od lat trzydziestych, forsowała koncepcję centralnego planowania i potrafiła po uzyskaniu niepodległości wypracować założenia kolejnych planów pięcioletnich.

Istotne rozbieżności, jakie zarysowały się między założeniami Gandhiego a polityką ekonomiczną Kongresu, po przejęciu przezeń rządów w niepodległych Indiach, nie doprowadziły jednakże do likwidacji różnorodnych, aczkolwiek na ogół deklaratywnych, powiązań między Kongresem a gandhyzmem. Charyzma Gandhiego przetrwała w poważnej mierze do chwili obecnej, stąd też można podejmować próbę reinterpretacji poszczególnych elementów jego koncepcji, ujmować je w nowym świetle, czy też w nowym kontekście, nie można natomiast ryzykować utraty społecznego wsparcia, jakie ona zapewnia. Z prawdy tej zdają sobie sprawę kolejni przywódcy IKN i uparcie ją dyskontują.

Związek Indyjskiego Kongresu Narodowego z gandhyzmem podkreślany jest również w kontekście doktryny socjalizmu kongresowego, którego podstawowe zarysy określone zostały podczas sześćdziesiątej sesji IKN w Awadi w 1955 r., zaś skonkretyzowane na sesji Kongresu w Nagpurze w 1959 r.<sup>65</sup> Na wniosek J. Nehru przyjęto wówczas rezolucję, która stanowiła, że celem działalności IKN powinno być ukształtowanie społeczeństwa demokratycznego i socjalistycznego, opartego na demokracji parlamentarnej. W społeczeństwie tym zlikwidowane zostaną wszelkie

<sup>63</sup> Pyarelal, op. cit., t. 2, s. 674.

<sup>64</sup> Ranjit Das Gupta, op. cit., s. 188.

<sup>65</sup> K. M. Panikkar, op. cit., s. 96; B. Mrozek, *Historia najnowsza ...*, s. 134 - 139.

przywileje, eksploatacja oraz nierówność. W programie tym wiele miejsca poświęcono również problemom przebudowy wsi indyjskiej. Wskazano przede wszystkim, iż najlepszą metodą przezwycięzania wad struktury agrarnej wsi indyjskiej jest rozwijanie różnych form działalności kooperatywnej. Założenia te usiłowano skonkretyzować w drugim planie pięcioletnim, którego realizację rozpoczęto w 1956 r.<sup>66</sup> Dalszą próbę sprezyzowania socjalizmu kongresowego podjęto na sesji IKN w Bhubaneszwarze, gdzie stwierdzono, że przez socjalizm uważa się taki ustrój, w którym podstawowe środki produkcji są bądź własnością społeczną, bądź też znajdują się pod kontrolą społeczną, natomiast dystrybucja dóbr narodowych uwzględnia potrzeby każdego członka społeczeństwa<sup>67</sup>.

W sferze doktrynalnej ideologia kongresowa wykazuje próbę stworzenia wartości różnych tak od klasycznych ujęć kapitalistycznych, jak i od ujęć marksowskich, choć elementy obydwu struktur ekonomicznych i społecznych są tu wyraźnie zauważalne. Z marksizmu zaczerpnięta została przede wszystkim koncepcja gospodarki planowej, sterowanej przez państwo, pozostałości zaś kapitalizmu wyrażają się w utrzymaniu dominacji sektora gospodarki prywatnej. Do cech specyficznie indyjskich różnych zarówno od założeń marksizmu, jak i od klasycznych wzorców gospodarki kapitalistycznej, należy akcentowanie integracji życia wiejskiego oraz wysuwanie na plan pierwszy problemów rolnictwa<sup>68</sup>. Socjalizm indyjski urasta więc w tych ujęciach do roli trzeciej siły czy trzeciej ideologii, która zawiera w sobie pewne treści systemu kapitalistycznego i marksistowskiego, modyfikuje je jednak pod kątem widzenia potrzeb rodzimych warunków i tradycji, a także pod kątem widzenia założeń gandhizmu<sup>69</sup>.

Analiza Konstytucji Republiki Indii również dostarcza nam wiele przykładów nawiązywania do ideologii Gandhiego. Dostrzegamy je w ujęciu zagadnienia niedotykalności (art. 17 oraz 46), a także w próbach ukształtowania samorządu wiejskiego. Art. 40 konstytucji stanowi, iż „państwo podejmuje kroki w celu zorganizowania panczajatów wiejskich i wyposażenia ich w uprawnienia konieczne do wykonywania przez nie działalności jednostek samorządowych”<sup>70</sup>. Samorządność wsi miała następnie uzyskać wsparcie w inspirowanym przez państwo programie rozwoju wspólnot wiejskich. W tym celu 2 X 1952 r. zaakceptowane zo-

<sup>66</sup> V. B. Singh, *Plany gospodarcze Indii*, w: *Społeczno-ekonomiczne problemy Indii*, s. 166.

<sup>67</sup> The Times of India, 2 I 1964.

<sup>68</sup> K. M. Panikkar, op. cit., s. 173 - 174.

<sup>69</sup> Tendencja ta uwidoczniła się również w wystąpieniach Indiry Gandhi. Zob. *Selected Speeches of Indira Gandhi, January 1966 — August 1969*, New Delhi 1971, s. 299 - 304.

<sup>70</sup> Aktualne dane o realizacji postanowień tego artykułu podaje: India. A Reference Annual 1971 - 1972, s. 286.

stały opracowane uprzednio propozycje, zgodnie z którymi rząd miał spełniać podwójną rolę — z jednej strony dostarczać środków i zapewnić pomoc techniczną dla wspólnoty wiejskiej, z drugiej zaś strony czuwać nad przekazywaniem tej pomocy w sposób zapewniający stały i samodzielny proces wzrostu wspólnoty wiejskiej<sup>71</sup>. Poczynania te stanowić miały, zdaniem niektórych badaczy, próbę praktycznego wprowadzenia w życie opracowanego przez Gandhiego ideału decentralizacji, połączonego z samorządnością poszczególnych regionów oraz wsi<sup>72</sup>. Prawdą jest, że w prowadzonych kampaniach propagandowych na rzecz realizacji swego programu społeczno-ekonomicznego rząd kongresowy szeroko posługuje się imieniem Gandhiego, prawdą jest jednak także i to, że polityka tegoż rządu wykazuje w tym zakresie szereg niekonsekwencji, które sprawiają, że nie tylko cele ekonomiki wiejskiej, ale także odbiegające od nich cele reformy ekonomicznej wsi opracowane przez rząd nie zostały dotąd osiągnięte<sup>73</sup>.

Również w zakresie problemu bezrobocia oraz rozwoju przemysłu wiejskiego, a także miejskiego przemysłu drobnego, rządy kongresowe uznały za wskazane sięgnąć do odpowiednich doświadczeń i wpływu propagandowego ideologii Gandhiego<sup>74</sup>. Już w rezolucji dotyczącej polityki przemysłowej z 6 IV 1948 r. podkreślono, że w indyjskiej gospodarce narodowej poważną rolę ma do spełnienia chałupnictwo i drobny przemysł, „które stwarzają pole działania przedsiębiorczości poszczególnych jednostek, wsi i kooperatyw”<sup>75</sup>. Art. 43 Konstytucji wiąże tę kwestię z powszechnym prawem do pracy stanowiąc: „Państwo dąży do zapewnienia, przez odpowiednie ustawodawstwo, organizację gospodarczą, lub w innej drodze, wszystkim robotnikom rolnym, przemysłowym i innym, pracy, niezbędnej do życia płacy, warunków pracy zapewniających przyzwoitą stopę życiową i pełne wykorzystanie czasu wolnego od pracy tudzież urządzeń społecznych i kulturalnych. Państwo dąży do popierania chałupnictwa indywidualnego lub spółdzielczego w okręgach wiejskich”. W tym samym duchu utrzymana jest proklamacja

<sup>71</sup> The National Extension Movements — A Symposium on Community Development in India (1952 - 1955), s. 67.

<sup>72</sup> Tak S. A. Husain, op. cit., s. 166 -167. Bardziej krytycznie ocenia praktyczne funkcjonowanie panczajatów V. P. Varma, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya*, Agra 1959, s. 384 - 385.

<sup>73</sup> Wskazują na ten fakt liczne publikacje ekonomistów indyjskich, a także prace badaczy tego problemu z innych regionów świata. Zob. na przykład — *The Indian Journal of Agricultural Economics*, Bombay 1957, nr 4, s. 3; P. C. Joshi, *Program wspólnot wiejskich*, w: *Spoleczno-ekonomiczne problemy Indii*, s. 295 - 307; R. A. Uljanowski, *Reforma agrarnego stroja*, w: *Ekonomika sowremiennoj Indii*, Moskwa 1960, s. 52 - 130.

<sup>74</sup> Gyan Chand, op. cit., s. 323.

<sup>75</sup> Załącznik A do pracy V. B. Singha, *Gospodarka Indii wczoraj i dziś*, Warszawa 1961, s. 110.

wyborcza Kongresu z 1971 r. w której wyrażona została wola wprowadzenia w życie założeń programowych wypracowanych przez Kongres pod kierownictwem Mahatmy Gandhiego<sup>76</sup>. Deklaracje te przenoszone są niekiedy na grunt nauki i służą dla dowodzenia tezy, że gandhyzm jest żywą doktryną, która stymuluje procesy rozwojowe Indii. R. R. Diwarkar konstatuje na przykład: „Jego wezwanie «powrotu do wsi», znaczenie, które nadawał systemowi panczajatów, jego wysiłki w kierunku likwidacji niedotykalności, jego idea powszechnej równości, jego dążenie do rozwijania przędzenia i rzemiosł wiejskich — wszystko to spotykamy we współczesnych Indiach. Wszystko to znalazło wyraz w Konstytucji, w działalności władz i wielu organizacji społecznych”<sup>77</sup>.

Analiza konkretnych rozmiarów tych zjawisk w życiu ekonomicznym Indii zmusza do jednoznacznego odrzucenia tego rodzaju ocen. Prawdą jest bowiem, iż system panczajatów objął swym zasięgiem niemal całe Indie, jakże jednak daleko odbiegają one swym kształtem od wzorca nakreślonego przez Gandhiego, który widział w panczajatach nie tylko samorządne, ale także autonomiczne i autarkiczne zarazem wspólnoty wiejskie, podczas gdy w życiu współczesnych Indii spełniają one de facto rolę najniższego szczebla struktury administracyjnej o pewnym zakresie uprawnień samorządowych<sup>78</sup>. Podobnie wygląda sprawa rękodzieła i rzemieślniczych form wytwarzania. Wprawdzie J. Nehru podzielał niektóre zastrzeżenia Gandhiego dotyczące skutków industrializacji i urbanizacji, wskazując iż w społeczeństwie zmechanizowanym obniża się wartość osobowości ludzkiej<sup>79</sup>, sam jednak podejmował szereg kroków zmierzających do rozwoju przemysłu wielkofabrycznego w Indiach. W tych warunkach popieranie produkcji chałupniczej i przemysłu drobnego musiało zejść na margines działalności ekonomicznej rządu. Oponenti tych form działalności wytwórczej operowali przede wszystkim argumentem, iż nadmierny ich rozwój łączy się z niską wydajnością, wysokimi kosztami, przestarzałą technologią, co pogłębi jeszcze bardziej zacofanie Indii, tym samym zaś nędzę mas<sup>80</sup>. Oczywiście sprowadzanie całego sporu w tej kwestii między gandhystami a nie-gandhystami do wyboru między techniką pracochłonną a techniką kapitałochłonną byłoby daleko idącym uproszczeniem problemu. Obejmuje on bowiem, i na to zwracał Gandhi uwagę, możliwość wykorzystania ogromnych rezerw ludzkich, pobudzenia inicjatywy mas zysku-

<sup>76</sup> Appendix III do pracy VKRV Rao, op. cit., s. 176.

<sup>77</sup> R. R. Diwarkar, *Gandhis Basic Ideas*, Bombay 1954, s. 45.

<sup>78</sup> V. P. Varma, op. cit., s. 384 - 385.

<sup>79</sup> Kwestię tę rozwinął Nehru w swej pracy *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 583 - 585, oraz w *India To-Day and To-Morrow*, A.I.C.C. Economic Review, 1959, t. 10, nr 22.

<sup>80</sup> Gyan Chand, op. cit., s. 324.

jacych większe możliwości działania w warunkach daleko posuniętej decentralizacji. Wydaje się, że czynniki powinny skłonić organy planujące rozwój ekonomiczny Indii do uważnej synchronizacji rozwoju produkcji wielkoprzemysłowej i rzemieślniczej i aczkolwiek również to rozwiązanie byłoby odejściem od idei Gandhiego, to przecież spożytkowałyby ich najwartościowsze składniki. O nader ograniczonym zakresie programu rozwoju drobnej wytwórczości, zakodowanego jako „program khadi”, świadczy fakt, iż w okresie bodaj najbardziej intensywnych działań na rzecz jego realizacji (lata 1960-1,961), dostarczał on na rynek zaledwie 1% ogółu materiałów, a w okresie późniejszym uległ on dalszej redukcji<sup>81</sup>.

2) Vinoba Bhave i ruch Bhudan oraz Gramdan. Istnieje szereg przesłanek, które pozwalają sądzić, że działalność Vinoby Bhave i kręgu jego współpracowników, stanowi najwierniejszą kontynuację ideologii Gandhiego. Vinoba nigdy nie zgłaszał pretensji do odgrywania poważniejszej roli w życiu politycznym kraju, jednakże jego praktyczna działalność na niwie społeczno-ekonomicznej sprawiła, że najpoważniejsi politycy dalecy są od lekceważenia jego wpływu na społeczeństwo. Vinoba skoncentrował zasadniczo swą uwagę na opracowanym przez Gandhiego ideale samowystarczalnej wspólnoty wiejskiej. Zakłada to de facto ograniczenie struktur wielkoprzemysłowych, kolei, transportu morskiego, lotniczego itp. Można nawet stwierdzić, że chociaż działalność Vinoby przypada zasadniczo na okres niepodległych Indii, dość mechanicznie stosuje on podyktowane niejednokrotnie potrzebami walki narodowyzwolenczej ujęcia Gandhiego do nowych, zmienionych przecież warunków, co sprawia, że jego negacja osiągnięć współczesnej cywilizacji przybrała postać znacznie bardziej skrajną niż w koncepcji Gandhiego<sup>82</sup>.

Bezpośrednio po śmierci Gandhiego Vinoba koncentruje wokół siebie grono najwierniejszych współpracowników i „wyznawców” Gandhiego, którzy zgodnie z jego politycznym testamentem wystąpili z IKN, zrezygnowali z zajmowanych stanowisk rządowych i utworzyli Sarva Seva Sangh (Stowarzyszenie Służby dla Wszystkich). Stowarzyszenie to postawiło sobie za cel realizowanie elementów pracy konstruktywnej, wypracowanych uprzednio przez Gandhiego, zwłaszcza zaś upowszechnienie khadi, rękodzieła, podstawowego nauczania itp. Działalność ta pozostałaby zapewne bez poważniejszego rezonansu społecznego, gdyby nie fakt, iż w momencie dramatycznego napięcia konfliktów społecznych, które miały miejsce w obwodzie Telengana w kwietniu 1951 r., gdzie chłopci podjęli próbę samodzielnego przejmowania ziemi obszarni-

<sup>81</sup> Ibidem, s. 333.

<sup>82</sup> K. M. Panikkar, op. cit., s. 98.

czej, Vinoba postawił perspektywę rozwiązania problemów agrarnych za pomocą środków wolnych od przemocy<sup>83</sup>.

Vinoba zwrócił się do obszarników z apelem o dobrowolne przekazanie 1/5 części ziemi na rzecz bezrolnych chłopów. Faza ta, nazwana ruchem Bhudan, miała na celu realizację dwojakiego rodzaju zadań: rozwiązanie problemu nędzy bezrolnych chłopów oraz wyeliminowanie walki klas z życia wsi indyjskiej. Początkowo społeczeństwo z dużym entuzjazmem przyjęło inicjatywę Vinoby i bacznie obserwowało efekty jego pracy. Na przestrzeni kilku lat zgromadzono w ten sposób około 4 mln akrów ziemi i rozdzielono je między bezrolnych i małorolnych chłopów<sup>84</sup>. Niekiedy podkreśla się, iż w ten sposób osiągnięto efekty przewyższające znacznie zasięg reformy rolnej przeprowadzonej w poszczególnych stanach<sup>85</sup>. Z działalnością Vinoby solidaryzowały się różnorodne siły społeczne. Jednych pociągały potencjalne efekty ekonomiczne ruchu, innych z kolei jego wartości moralne<sup>86</sup>. Żywe zainteresowanie ruchem wykazały również koła rządowe oraz IKN, gdyż wydawało się, że ruch ten ułatwi poważnie realizację zasadniczych celów rządzącej partii — utworzenie społeczeństwa bezklasowego, nieantagonistycznego i to bez stosowania przemocy<sup>87</sup>. Nadzieje te podsycał Vinoba w programowej deklaracji ruchu: „W społeczeństwie opartym na sprawiedliwości i równości ziemia musi należeć do wszystkich. Oto dlaczego nie możemy zebrać o dary, lecz domagać się części, która się biedakom słusznie należy. Zasadniczym zadaniem jest propagowanie właściwego sposobu myślenia, za pomocą którego społeczne i ekonomiczne nierówności mogą zostać wyrównane bez poważnych konfliktów”<sup>88</sup>.

W sferze pozarolniczej zainicjowany przez Bhave ruch przybiera różne formy, takie jak Sampattidan (darowizna pieniędzy oraz innych środków materialnych). Buddhidan oraz Jivandan (poświęcenie swoich możliwości umysłowych i życia na rzecz osiągnięcia ideałów Bhudan), a także Sathandan i Grihdan<sup>89</sup>. Z czasem, pod wpływem doświadczeń uzyskanych w trakcie realizacji zamierzeń ruchu Bhudan, Vinoba wystąpił z wezwaniem o przejście do następnej jego fazy — Gramdan. Na tym etapie z własności rezygnować mieli już nie tylko poszczególni właściciele, lecz całe wsie, ziemia zaś miała należeć do wspólnoty wiejskiej

<sup>83</sup> Ibidem, zob. także M. Choudhary, *Freedom for the Masses*, Varanasi 1970, s. 4-9; O. W. Martyszyn, *Polityczeskije wzgljady...*, s. 280-281; Jayaprakash Narayan, *Communitarian Society and Panchayati Raj*, Varanasi 1970, s. 58 - 67.

<sup>84</sup> M. Choudhary, op. cit., s. 5.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> E. M. S. Namboodiripad, op. cit., s. 202-205; K. M. Panikkar, op. cit., s. 98-99.

<sup>87</sup> E. M. S. Namboodiripad, op. cit., s. 195.

<sup>88</sup> India. A Reference Annual 1971 - 72, New Delhi 1971, s. 275.

<sup>89</sup> M. Choudhary, op. cit., s. 4-9, 13.

jako całości<sup>90</sup>. Ruch Gramdan stanowił nową próbę ożywienia wsi indyjskiej i rozwiązania jej starych problemów. Na etapie tym zaakcentowano już nie tylko konieczność likwidacji najbardziej rażących przejawów nędzy wsi indyjskiej, ale także jednocześnie kształtowanie pewnych wartości moralnych i społecznych — miłość bliźniego, ideę pomocy wzajemnej, kult pracy fizycznej, odrodzenie kultury indyjskiej itd.<sup>91</sup>

W założeniach drugiego planu pięcioletniego podkreślono wagę sukcesów osiągniętych przez ruch Gramdan dla rozwoju współpracy na terenie wsi. Wskazano jednocześnie na konieczność ściślejszego powiązania ze sobą celów nieoficjalnego ruchu Bhudan i Gramdan z celami Community Development Programme, co znalazło wyraz w wydatkowaniu przez władze poszczególnych stanów poważnych kwot na popieranie inicjatyw Vinoby<sup>92</sup>. Wiele stanów przeprowadziło również odpowiednie zmiany w swym ustawodawstwie, by ułatwić przekazywanie ziemi oraz innych wartości materialnych na rzecz ruchu Bhudan oraz Gramdan. Ruchowi temu towarzyszy ogromna kampania propagandowa prowadzona przez prasę i radio. Vinoba Bhave zapewnił sobie współpracę szeregu partii politycznych, a mimo to początkowy entuzjazm dość szybko wygasł. Z zaplanowanych na lata 1951 - 1957 pięćdziesięciu milionów akrów ziemi, zdołano przekazać bezrolnym i małorolnym chłopom jedynie niewiele ponad 4 mln akrów, przy czym wielcy właściciele ziemscy przekazywali na rzecz ruchu przede wszystkim najgorsze kawałki ziemi, które niejednokrotnie stanowiły po prostu nieużytki.

Bez wątpienia niesłuszne byłoby lekceważenie nawet tych skromniejszych od zamierzonych rezultatów ruchu Bhudan i Gramdan, zwłaszcza że upowszechniał on jednocześnie ideę samorządności wsi i podkreślał potrzebę wspólnej pracy na rzecz rozwiązania palącego problemu agrarnego. Jednocześnie jednak nie można nie dostrzegać faktu, że reformistyczne w swych założeniach poczynania Vinoby powodują w rezultacie również negatywne skutki widoczne w moralnym rozbrojeniu mas, które nie potrafią obrać drogi wiodącej do dynamicznych i realnych przekształceń społecznych<sup>93</sup>.

Vinoba Bhave podjął również wysiłki w kierunku reinterpretacji społecznych treści satjagrahy, wskazując że satjagrahę okresu walki o niepodległość należy przekształcić w satjagrahę pokoju, a więc w metodę działania, która uwolniona zostanie od elementów protestu i sprze-

<sup>90</sup> Wieś uzyskuje status „gramdan” z chwilą gdy 75% właściciele ziemskich zrezygnuje na rzecz wspólnoty ze swej ziemi i zobowiąże się do przestrzegania jej zasad. Zob. M. Choudhary, op. cit., s. 9.

<sup>91</sup> Ibidem. Zob. także Pyarelal, op. cit., t. 2, s. 637.

<sup>92</sup> India. A Reference Annual 1959, s. 277 - 278.

<sup>93</sup> O. W. Martyszyn, *Politiczeskije wzgljady ...*, s. 284.

ciwu<sup>94</sup>. Prowadzi to w praktyce do wyeliminowania wszelkich możliwości zastosowania satjagrahy wobec prowadzonej przez władze kongresowe polityki. Stanowisko takie trudno uznać za zgodne z intencjami Gandhiego, który już w 1930 r. wskazywał, iż być może po uzyskaniu przez Indie niepodległości, będzie musiał prowadzić nadal walkę przeciw swoim dotychczasowym współtowarzyszom<sup>95</sup>. Rozbieżność w ocenie społecznych funkcji satjagrahy uwidocznia się również w możliwości jej zastosowania wobec dotychczasowych właścicieli ziemskich, gdyby ci nie przekształcili się w powierników. Zarówno Gandhi, jak i Bhave utrzymują, że ziemia należy do Boga. Jednak w momencie konkretyzowania tej bardzo pojemnej tezy, ich oceny się rozchodzą. Gandhi stwierdza, zwłaszcza w ostatnich latach swego życia, iż ziemia powinna należeć do tego, kto ją uprawia, oraz że do celu tego można dążyć za pomocą satjagrahy, eliminuje przy tym zarówno możliwość konfiskaty, jak i wypłaty odszkodowania za przejmowane ziemie obszarncze; Bhave natomiast nadal uważa bogaczy za właścicieli i akceptuje zasadę wypłaty odszkodowania za przekazaną rolnikom ziemię.

Również stosunek Vinoby do rozwoju przemysłu ciężkiego w Indiach wykazuje konserwatywne przesunięcie w zestawieniu z odpowiednimi założeniami Gandhiego. Gandhi wskazywał na konieczność ograniczenia rozwoju przemysłu ciężkiego i poddania go kontroli państwa, natomiast Bhave domaga się wyeliminowania przemysłu ciężkiego i oponuje jednocześnie przeciw próbom ustanowienia sektora gospodarki uspołecznionej, upatrując w tym niebezpieczeństwo antagonistycznego przeciwstawienia sobie sektora uspołecznionego z sektorem własności prywatnej. Przypomina przy tym założenia teorii powiernictwa, stwierdzając że jeśli właściciele przekształcą się w powierników bogactw, wówczas ich własność nabierze cech własności społecznej<sup>96</sup>.

O stosunkowo skromnych efektach działalności społeczno-ekonomicznej współczesnych gandhystów w Indiach zadecydowało kilka czynników. Na plan pierwszy wysuwa się tu przesunięcie punktu ciężkości z efektywnej działalności społecznej na kształtowanie świadomości społecznej za pomocą jednostronnie moralizatorskich środków. Następuje więc istotne odwrócenie składników występujących w działaniu: Gandhi na plan pierwszy wysuwał działanie, zastrzegając że musi ono pozostać w zgodzie z zasadami moralnymi i niejednokrotnie w działaniu na rzecz likwidacji określonych wad społecznych widział sens moralności; Vinoba zaś, a także jego zwolennicy, absolutyzują stronę moralną i tym samym niejednokrotnie obezwładniają dążenie ku zmianom. Dla Gan-

<sup>94</sup> Suresh Rambhai, *Vinoba and His Mission*, Benares 1954.

<sup>95</sup> *Young India*, 30 I 1930.

<sup>96</sup> Suresh Rambhai, op. cit., s. 280.

dhiego działalność społeczna i polityczna miała sens jedynie wówczas, gdy była „walką bez gwałtu” z równorzędnym akcentowaniem obydwu składników tej formuły<sup>97</sup>, dla Vinoby zaś działanie to niemal wyłącznie praca konstruktywna, z której czynnik walki został bez mała całkowicie wyeliminowany.

3) **Konkluzje.** Idee ekonomiczne Gandhiego do chwili obecnej bulwersują środowiska polityków i ekonomistów indyjskich. W literaturze tego kraju nie brak oczywiście ujęć, które starają się bronić bądź też dokonać w duchu apologetycznym reinterpretacji niektórych elementów ekonomiki Gandhiego. Poza najbardziej zdeklarowanymi gandhystami z Vinoba Bhave na czele, którzy starają się możliwie najwierniej trzymać litery i ducha ideologii Gandhiego, nie brak ekonomistów, którzy podkreślają przydatność rozwiązań proponowanych przez Gandhiego dla Indii<sup>98</sup>. Freeman podkreśla na przykład, iż nie wyobraża sobie, jak Indie ze swoimi nieprzebranymi zasobami ludzkimi, które ulegają bardzo szybkiemu zwiększeniu, mogłyby kusić się o podjęcie industrializacji na wielką skalę”. Zasadniczym argumentem, który, zdaniem wielu ekonomistów, przemawia na rzecz rozwoju propagowanej przez Gandhiego wytwórczości wiejskiej, jest niska kapitałochłonność tych form wytwarzania oraz możliwość stworzenia w krótkim okresie czasu wielu miejsc pracy, co wobec ustawicznie wzrastającego bezrobocia, ma kapitalne znaczenie<sup>100</sup>. Oczywiście sprowadzenie sporu między współczesnymi gandhystami a nie-gandhystami do problemu wyboru techniki produkcji jest daleko idącym uproszczeniem idei Gandhiego. Gyan Chand słusznie dodaje, iż uwzględnić tu trzeba także takie aspekty myśli Gandhiego, jak pełne wykorzystanie siły roboczej, decentralizacja inicjatywy i działania, a także wartości humanistyczne, nie zaś tylko treści ekonomiczne<sup>101</sup>.

Jednakże dostrzegając trwałe i kontynuowane elementy myśli ekonomicznej Gandhiego, nie sposób nie dostrzegać faktu, iż stanowią one jedynie margines działalności ekonomicznej rządów niepodległych Indii. J. Nehru ukierunkował rozwój ekonomiki indyjskiej w sposób zasadniczo odbiegający od założeń Gandhiego. Rozwiązanie widział nie w autarkicznej komunie wiejskiej, lecz w wielokierunkowym rozwoju eko-

<sup>97</sup> Young India, 30 I 1930.

<sup>98</sup> Gyan Chand, op. cit., s. 323 - 324.

<sup>99</sup> Zob. także J. S. Mathur, op. cit., s. 33 - 35 oraz S. Das Gupta, *Rural Welfare in India — A Historical Approach*, w: *History and Philosophy of Social Work in India*, ed. A. R. Wadia, Bombay 1961, s. 194 - 195, który nie bez racji wskazuje, że wszelkie rozważania ekonomiczne w Indiach muszą liczyć się z faktem, iż w kraju tym wieś obejmuje 85% ludności.

<sup>100</sup> Zob. M. Choudhary, op. cit., s. 31 - 38.

<sup>101</sup> Gyan Chand, op. cit., s. 325 - 326.

nomicznym, w którym przemysł ciężki odegra zasadniczą rolę. „Ziemia nie może dostarczyć zatrudnienia dla wszystkich ludzi [...] Pozostali muszą odejść, częściowo do drobnej wytwórczości, lecz głównie do wielkiego przemysłu uspołecznionego i do usług”<sup>102</sup>. „Żadne państwo, kontynuuje Nehru tę myśl, nie może obecnie być naprawdę niepodległe i nie będzie w stanie oprzeć się agresji, jeśli nie będzie rozwinięte pod względem przemysłowym”<sup>103</sup>. Nehru podkreślił ponadto konieczność oparcia rozwoju przemysłu indyjskiego na dokładnie opracowanych planach gospodarczych, które obejmowałyby także produkcję rolną i usługi<sup>104</sup>. Droga ta oscylowała między rozwiązaniami kapitalistycznymi z jednej strony i socjalistycznymi z drugiej, stanowiła przy tym bez mała całkowite zaprzeczenie idei ekonomicznych Gandhiego. Jeśli więc jeszcze dziś niektórzy politycy i ekonomiści indyjscy wypowiadają pogląd, iż koncepcja indyjskiej drogi do Welfare State stanowi wypadkową gandhyzmu i nehryzmu, to jest to po prostu jeszcze jedna próba posłużenia się imieniem Gandhiego dla celów, które obce były jego ideologii<sup>105</sup>.

#### GANDHI'S ECONOMIC THOUGHT AND ITS FUNCTION IN THE CONTEMPORARY INDIA

##### Summary

In the last thirty years the influence of Gandhi's ideology has decreased. However nearly all the political groups, The Indian National Congress, all the opposition parties (excluding two communist parties of India), declare their desire to carry on Gandhà's ideology. The reason for it is quite obvious; none of India's political parties is willing to give up the great force for the country folk such as gandhism is. Everybody can find something for himself in Gandhi's compromising and ambiguous ideas which can be well used by opposite political parties for their own good in their political struggle. Declarative acceptance of Gandhi's ideology cannot give a right picture of how large is the range of his influence on the present economic life in India. Therefore, it is essential to analyse Gandhi's economic doctrine (although he wasn't an economist), and compare it with a basic social-economical occurrence in life of a country and on this foundation try to define Gandhi's influence on the contemporary life of India.

The article contains two basic chapters: about foundations of Gandhi's economic thought, specially his criticism of the Western civilisation, great industry and economic imperialism, and economic grounds of swaraj and sarvodaya, the second one is about the role of gandhism in social-economic and political life in contemporary India, Vinoba Bhawe activity, and finally it tries to estimate the real role of Gandhism in the economic life of Independent India.

<sup>102</sup> Por. J. Nehru, *An Autobiography*, London 1949, s. 525.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 526 - 527.

<sup>104</sup> Zob. J. Nehru, *A Bunch of Old Letters*, London 1953, s. 220.

<sup>105</sup> Tendencja ta zdaje się dominować w literaturze indyjskiej jednakże najlepiej zaprezentowana została przez S. A. Husaina, op. cit., passim.