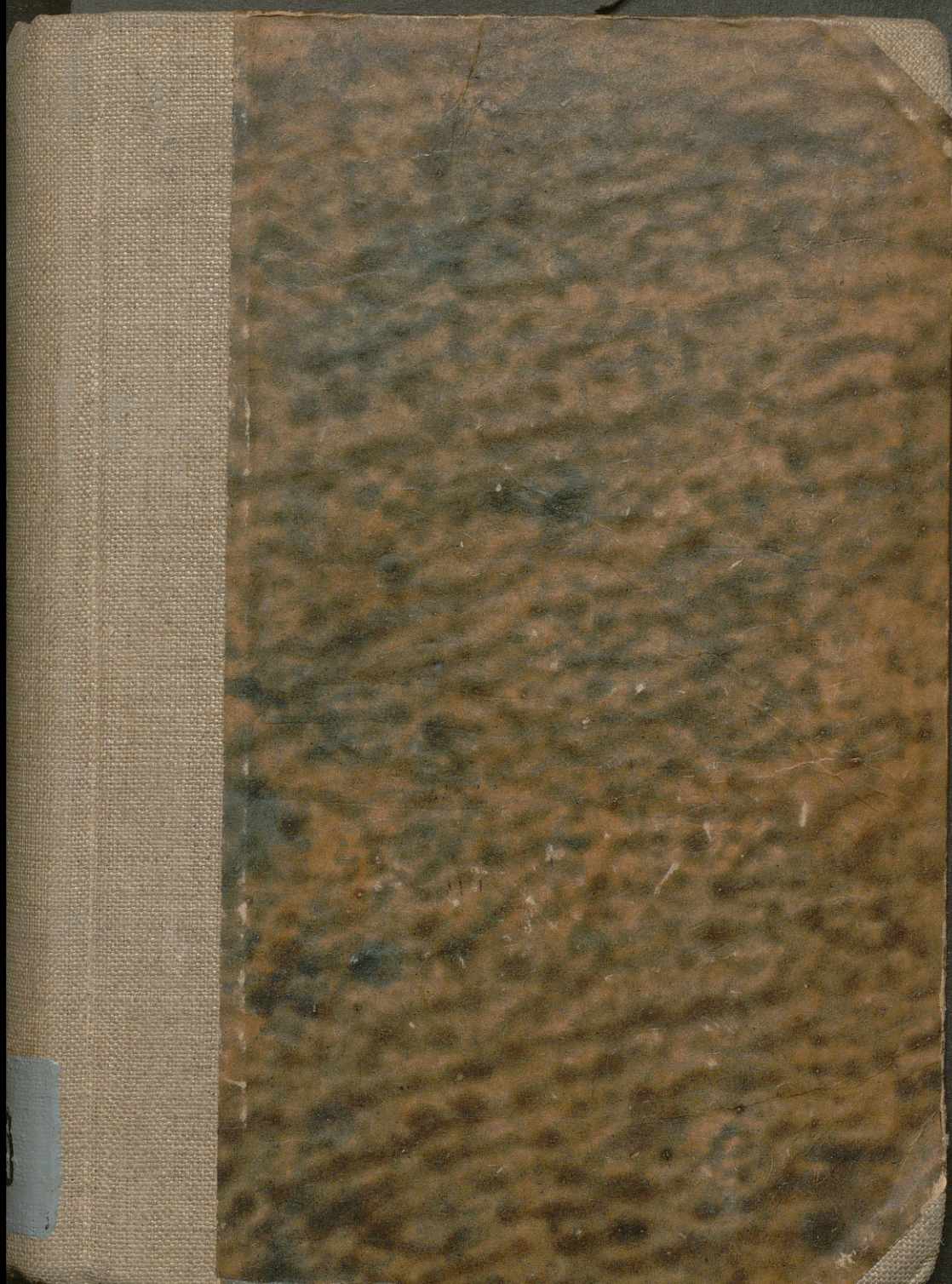
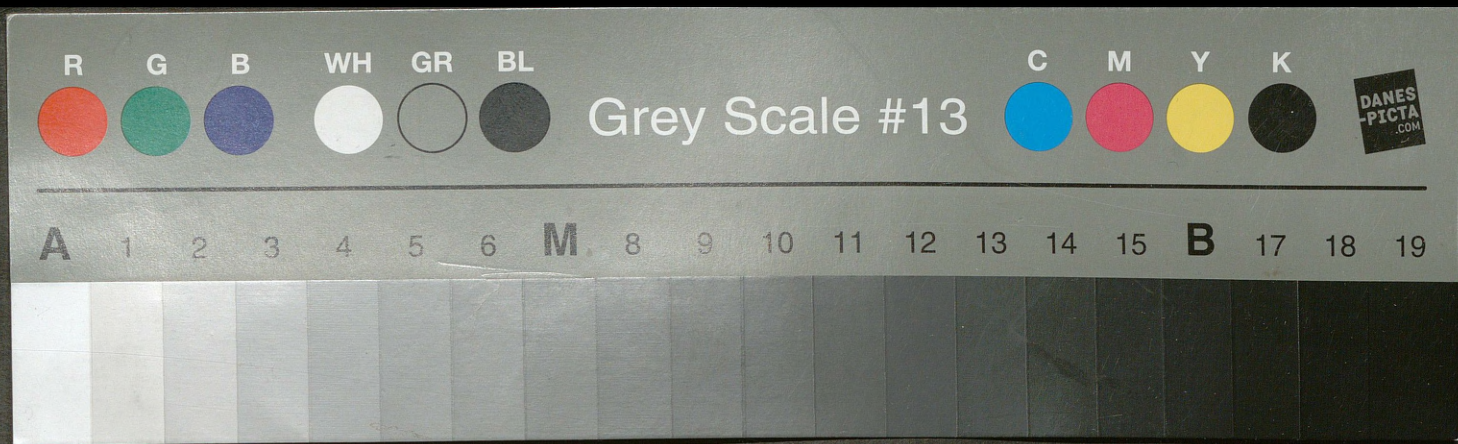
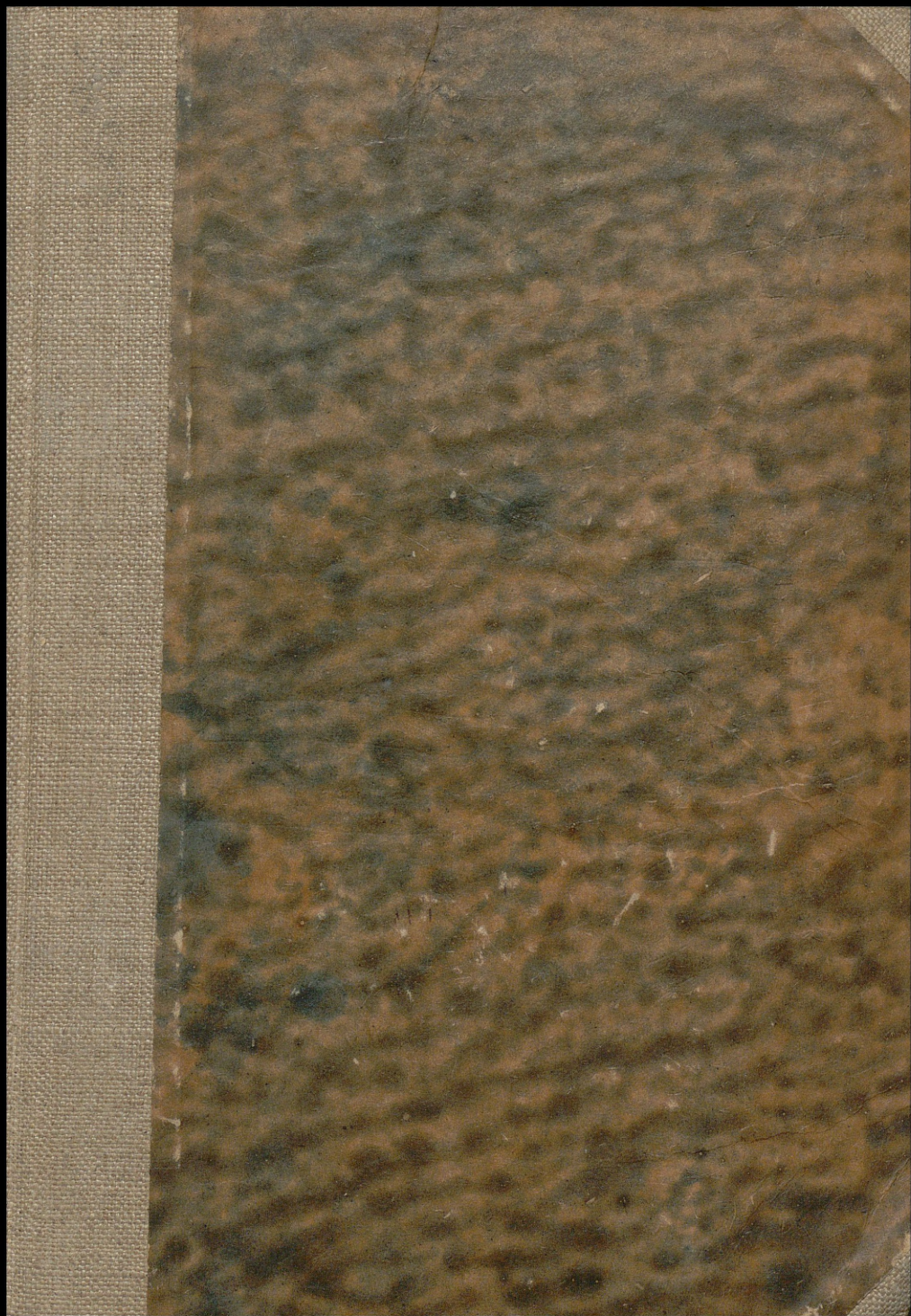






BIBLIOTEKA SOCJALIZMU NAUKOWEGO

JERZY PLECHANOW

PRZYCZYNEK DO ZAGADNIENIA ROZWOJU
MONISTYCZNEGO POJMOWANIA DZIEJÓW

BIBLIOTEKA

Wyższej Szkoły Politi - Wych.

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit - Wych.



JERZY PLECHANOW

JERZY PLECHANOW

(N. BELTOW)

PRZYCZYNEK DO ZAGADNIENIA ROZWOJU MONISTYCZNEGO POJMOWANIA DZIEJÓW

PRZEKŁAD

ROMANY GRANAS



SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA «KSIĄŻKA»

Spółdzielnia Wydawnicza

«KSIĄŻKA»

Warszawa — Kwiecień 1948 r.

Printed in Poland

Tłoczono 10000 egzemplarzy

Zakłady Graficzne «Książka»

D-018116

BIBLIOTEKA

Wydział Szkoły Politycznej - Wydział

L. inv. 5388. 7849

6753/2



WSTĘP

Na naszym rynku księgarskim pojawiły się ostatnio tłumaczenia trzech mniejszych prac filozoficznych Jerzego Plechanowa. Obecnie dołącza się do nich dzieło niewątpliwie najpoważniejsze w jego dorobku naukowym — «Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów» — książka, na której — wedle słów Lenina — «wychowało się całe pokolenie rosyjskich marksistów».

Praca Plechanowa, wydana w roku 1894, po polsku ukazuje się obecnie po raz pierwszy. Już to, że od chwili jej wydania upłynęło z górą pół wieku, jako też fakt, że czytelnikowi polskiemu nieznaną są na ogół okoliczności, w jakich powstała, skłania nas do umieszczenia tu szeregu wyjaśnień dotyczących zarówno osoby autora jak i znaczenia niniejszej pracy dla współczesności.



Georgij Walentinowicz Plechanow urodził się 26 listopada 1856 r. w rodzinie drobnego właściciela ziemskiego w tambowskiej gubernii. Już jako młody student nawiązuje w Petersburgu kontakt z rewolucyjnym ruchem «Narodnej Woli», gdzie wkrótce staje się jedną z czołowych postaci. Ścigany przez carską policję, emigruje za granicę i tu na Zachodzie zapoznaje się z ruchem robotniczym i jego ideologią — marksizmem, stając się jego gorącym zwolennikiem. W roku 1883 Plechanow zakłada w Genewie pierwszą rosyjską

grupę marksistowską pod nazwą «Oswobożdzenie Truda» («Wyzwolenie Pracy»). Odtąd poświęca się całkowicie ruchowi robotniczemu i propagandzie marksizmu. W latach 1900—1903 współpracuje z Leninem w redakcji pierwszych rosyjskich pism socjaldemokratycznych «Iskra» i «Zaria». Zarysowujące się już w tym okresie różnice zdań między Plechanowem i Leninem dochodzą w pełni do głosu po drugim Zjeździe RSDRP (1903), gdy Plechanow staje po stronie mieńszewików. Odtąd Plechanow odchodzi politycznie coraz wyraźniej na prawo, z wyjątkiem krótkiego okresu, kiedy w latach reakcji (1908—1912) przyłącza się do walki Lenina przeciwko likwidatorom, dążącym do roztopienia nielegalnej partii robotniczej w różnych legalnych organizacjach masowych a tym samym do jej unicestwienia. W okresie pierwszej wojny światowej Plechanow staje na skrajnie prawym skrzydle socjaldemokracji; był przeciwnikiem haseł i taktyki bolszewików, nie pogodził się z Wielką Rewolucją Listopadową, ale odmówił też wystąpienia przeciwko niej. Umarł 30 maja 1918 roku w Finlandii, skąd przewieziono jego ciało do Piotrogradu (Leningradu) i pogrzebano obok Wissariona Bielinskiego, wielkiego krytyka i publicysty rosyjskiego XIX wieku, którego Plechanow otaczał szczególną czcią.

Nierówna więc była droga, którą kroczył Jerzy Plechanow, nie umniejsza to jednak znaczenia jego prac naukowych.

«Teoretyczne prace Plechanowa — pisał Lenin w 1905 roku — zwłaszcza krytyka narodników i oportunistów, są trwałym dorobkiem całej rosyjskiej SD i żadna «frakcyjność» nie zaślepi człowieka, władającego choćby pewną «siłą ducha», do tego stopnia, by zapomniał lub zaprzeczył doniosłości tego dorobku».

Twórczość naukowa Plechanowa rozwija się w trzech kierunkach: po pierwsze, bada on genezę i historię filozofii marksizmu; po drugie, wykładając teorię materializmu dialektycznego i historycznego prowadzi walkę z jego krytykami, po trzecie wreszcie, szczególnie interesuje się marksistowską teorią literatury i sztuki. W poszczególnych pracach filozoficznych Plechanowa zdarzają się potknięcia metodologiczne, a niekiedy i odchylenia od stanowiska teorii

marksizmu. Najważniejsze z nich — abstrakcyjny niekiedy sposób traktowania zagadnień, *odrywanie teorii od praktyki*, co też było głównym źródłem jego błędów politycznych. Pomimo to jednak prace Plechanowa w dziedzinie materializmu dialektycznego i historycznego nie tylko nie straciły na aktualności, lecz należą do najcenniejszych dzieł w literaturze marksistowskiej. Najdobitniej wyraził to Lenin w następujących słowach:

«...nie można stać się świadomym, prawdziwym komunistą bez przestudiowania wszystkiego tego, co napisał Plechanow w dziedzinie filozofii, albowiem jest to *najlepsze w całej międzynarodowej literaturze marksistowskiej*» (Dzieła, tom XXVI, str. 135).

* * *

W ostatnim dziesięcioleciu ubiegłego wieku stanęło przed proletariatem Rosji zadanie walki o hegemonię w nadchodzącej rewolucji. W związku z tym należało przede wszystkim rozwinąć świadomość klasową proletariatu, uwolnić ją od krępujących więzów obcej ideologii. Zadanie to miała spełnić propaganda marksizmu, która musiała przede wszystkim rozprawić się z narodnictwem. «Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów» odegrał w tej dziedzinie wybitną rolę*.

Narodnicy reprezentowali ideologię drobnomieszczańskiego socjalizmu utopijnego, który przeciwstawiali marksistowskiemu socjalizmowi naukowemu. Jeśli w pierwszym okresie swego istnienia narodnictwo wyrażało tendencje postępowe, nastroje buntu przeciwko pańszczyźnianym stosunkom i caratowi, to w miarę rozwoju kapitalizmu w Rosji ideologia narodników nabierała coraz wyraźniej cech reakcyjnych i stała się zaporą na drodze rewolucyjnej walki przeciw caratowi i kapitalizmowi. Według narodników kapitalizm był w Rosji zjawiskiem «przypadkowym», obcym i

*) W celu zmylenia cenzury carskiej Plechanow zastąpił w tytule tej pracy słowo *materialistycznego* słowem *monistycznego*.

narzuconym z zewnątrz. Twierdzili oni, że Rosja może w swym rozwoju w ogóle ominąć etap kapitalizmu, głosząc to w momencie, kiedy kapitalizm w Rosji nabierał coraz większego rozmachu, by wkrótce osiągnąć wysoki stopień koncentracji i centralizacji. Z tą błędną oceną perspektyw rozwoju Rosji łączył się również błędny pogląd narodników na metody i środki działania. Uważali oni, że rozwiązać przeciwieństwa klasowe ówczesnej Rosji można będzie w drodze nawrotu do form gospodarki przedkapitalistycznej, w oparciu o gospodarkę drobnych wytwórców. Stąd orientacja na chłopstwo, jako na, ich zdaniem, jedyną rewolucyjną klasę, i całkowite negowanie roli proletariatu jako siły rewolucyjnej, mimo że w rzeczywistości proletariat był już w tym okresie klasą kroczącą na czele rewolucji.

Tak więc narodnicy przez niezrozumienie i błędną interpretację podstawowych praw rozwoju ekonomicznego, przez negowanie postępu, który w tym czasie mógł rozwijać się tylko jako postęp w ramach kapitalizmu, stanowili przeszkodę utrudniającą zorganizowanie się proletariatu oraz przyczyniali się do paraliżowania walki rewolucyjnej.

Teorie narodników o możliwości nawrotu do form gospodarki przedkapitalistycznej opierały się na negowaniu obiektywnych praw rozwoju społecznego i wywodziły się z błędnej koncepcji, reprezentowanej przez tzw. subiektywną socjologię. Narodnicy uważali za siłę napędową rozwoju społecznego nie walkę klas, lecz działalność wybitnych jednostek — «bohaterów», za którymi idzie «tłum». Rzecz jasna, że w interesie zwycięstwa marksizmu i idei hegemonii proletariatu — a zatem zwycięstwa rewolucji — należało rozprawić się z ideologią narodników. To właśnie zadanie postawił sobie Plechanow w niniejszej pracy.

«Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów» dzieli się konsekwentnie na dwie wielkie części. Pierwsza, w skład której wchodzi cztery początkowe rozdziały, jest poświęcona krytycznej analizie przedmarksowskich koncepcji rozwoju społecznego (materializm francuski XVIII w., epoka

Restauracji, socjalizm utopijny i idealistyczna filozofia niemiecka). Druga, zawierająca rozdział o współczesnym materializmie i zakończenie, daje pozytywny wykład poglądów materializmu dialektycznego oraz polemiczną rozprawę z teoretykami narodnictwa: Michajłowskim, Karejewem i in.

* * *

Wydanie dziś polskiego przekładu dzieła Plechanowa, które ujrzało światło dzienne przeszło pół wieku temu, siłą rzeczy spotkać się może z zarzutem, iż jest to dzieło przebrzmiałe, przestarzałe. Najlepszą odpowiedzią na tego rodzaju zarzut jest wykazanie, że problematyka tego dzieła jest po dziś dzień aktualna.

Nie ma obecnie poważnej szkoły historycznej czy socjologicznej, która negowałaby związek zachodzący między ogólnym rozwojem stosunków społecznych a ewolucją materialnych warunków bytu społecznego. Coraz częściej podnoszą się głosy, że *ta* strona teorii marksizmu przestała być jego cechą charakterystyczną stając się własnością całej nauki o społeczeństwie ludzkim i jego rozwoju, niezależnie od kierunku i odcieni poszczególnych teorii. Ponieważ przeciw tej stronie nauki Marksa nie można — jak się okazuje — wystąpić z poważną *naukową* krytyką, czynione są próby sztucznego oderwania marksowskiego materialistycznego pojmowania historii od całości systemu marksizmu, co w praktyce oznacza pozbawienie go ostrza rewolucyjnego.

Na pytanie, jaka jest geneza tych prób, nie można odpowiedzieć w sposób abstrakcyjny nie biorąc pod uwagę klasowego podłoża toczących się walk ideologicznych. Nie wolno zapominać, że marksizm jest teorią *naukowego socjalizmu*, tzn. kierunku o wyraźnym antykapitalistycznym nastawieniu politycznym. Uznanie słuszności tej teorii przez obrońców ustroju kapitalistycznego równałoby się więc oddaniu oręża ideologicznego w ręce przeciwnika, oręża niebezpiecznego w toczącej się walce klasowej, gdyż teoria, która opanowała

masami, staje się potęgą materialną». W związku z tym ostrość i zacięłość toczącej się walki ideologicznej staje się zrozumiała.

Nie jest wcale rzeczą przypadku, że Plechanow swą rozprawę polemiczną przeciw Michajłowskiemu, Karejewowi i innym, rozprawę poświęconą zagadnieniu materialistycznego pojmowania historii rozpoczyna od ogólnofilozoficznego zarysu stosunku materializmu do idealizmu. *Materializm historyczny jest konsekwencją materializmu dialektycznego*. Dlatego też nie wolno wedle Plechanowa odrywać materialistycznego pojmowania historii od jego podstaw filozoficznych.

Dlaczego jednak nie można oddzielić materializmu historycznego, jako społecznej metodologii, od filozoficznych podstaw marksizmu? — pytają dziś neopozytywiści. Przecież — kontynuują — dla rewolucyjnych wniosków marksizmu decydujące znaczenie ma jego teoria społecznego rozwoju, a taka czy inna «metafizyczna» nadbudowa jest dla właściwej treści pozytywnej teorii zbędna a co najmniej obojętna. Wynika z tego, że można utrzymać materialistyczne pojmowanie dziejów odrzucając wszelką filozofię jako metafizykę (neopozytywiści) albo też łącząc ją nawet z idealistycznymi systemami filozoficznymi (neokantyści, empiriokrytycy i in.). Jasnej odpowiedzi na to pytanie udziela Plechanow.

«Marksizm» — pisze Plechanow — reprezentuje całkowity i konsekwentny materialistyczny pogląd na świat i kto traci z oczu tę jego pełnię jako teorii, której przedmiotem jest nie tylko historia, lecz także przyroda, ten naraża się na ryzyko, że bardzo źle zrozumie nawet tę stronę danej teorii, która dla jakiegoś powodu przyciąga ku sobie jego uwagę i jest przezeń uznawana. *Całkowity światopogląd* tym właśnie różni się od *eklektycznego*, że bezwzględnie każdy jego element ściśle łączy się ze *wszystkimi innymi*, że więc nie wolno bezkarnie usunąć jednego z nich i zastąpić go szeregiem koncepcji dowolnie wyrwanych z *innego* światopoglądu. W rezultacie nie otrzyma się z tego nic prócz bezsensownej gmatwaniny pojęć (patrz artykuł: «Na 25-lecie dnia śmierci Karola Marksa», Dzieła, tom XVI, str. 294).

Plechanow bada marksizm jako teorię naukowego socjalizmu, którego wszystkie elementy podporządkowane są jednemu celowi: zwycięstwu proletariatu. Dzięki temu właśnie marksizm mógł w świetle materialistycznej filozofii dać zadowalające pod względem metodologicznym rozwiązanie podstawowych problemów socjologii. Stąd też bezwzględnie wrogi stosunek Plechanowa do wszelkiego eklektyzmu. «Dotychczas — ironizuje Plechanow — nie było jeszcze próby «uzupełnienia Marksa» Tomaszem z Akwinu, lecz nie byłoby wcale niemożliwe, aby wbrew niedawnej encyklice papieskiej przeciw modernistom świat katolicki wyłonił kiedyś myśliciela, zdolnego do podobnego wyczynu teoretycznego».

Jakże aktualny wydzźwięk posiada walka Plechanowa przeciw eklektyzmowi w dobie «sukcesów» teorii neopozytywizmu! Bo na czymże innym niż właśnie na eklektyzmie jest oparta neopozytywistyczna krytyka marksizmu?

* * *

Neopozytywizm przypuścił ostatnio/atak na socjologię marksistowską. Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tzw. «Koła Wiedeńskiego» — K. R. Popper, autor znanego dzieła «Logik der Forschung», wydał w 1945 r. w Londynie dwutomową pracę pt. «The open society and its enemies» («Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie»). Właściwy sens tej pracy to krytyka historycznych i socjologicznych poglądów marksizmu; temu właśnie celowi poświęcony jest drugi tom dzieła, stanowiący pod względem objętości dwie trzecie całości. Myślą przewodnią autora, którą stara się on przeprowadzić w sposób nienaukowy i za pomocą naciąganej analizy poglądów na społeczeństwo w rozwoju historycznym, jest teza, że w dziejach ludzkości walczą ze sobą dwie tendencje: z jednej strony, dążenie do wolności indywidualnej, opartej na panowaniu rozumu (dążność do tzw. otwartego społeczeństwa), z drugiej, dążenie do plemiennego odosobnienia, sprzecznego z wolnością

indywidualną i opartego na czynniku wiary. Wrogiem «otwartego społeczeństwa» jest każdy kierunek głoszący istnienie obiektywnych praw przyczynowych rządzących rozwojem społeczeństwa; istnienie takiej konieczności rozwojowej jest bowiem — wedle autora — sprzeczne z pojęciem wolności jednostki i całkowicie oparte na wierze, a więc sprzeczne z przesłankami rozumowymi. Tzw. historycyzm jest więc dla Poppera głównym wrogiem jego «otwartego społeczeństwa», a ponieważ marksizm jest najwyższym wyrazem tego kierunku opartego o determinizm historyczny — marksizm staje się dlań wrogiem nr 1. Historia nie ma znaczenia — powiada Popper — tzn. nie ma żadnych obiektywnych praw rozwojowych, jeśli idzie o społeczeństwo ludzkie. Jeśli nie ma jednak obiektywnych praw przyczynowych w rozwoju społecznym, to niemożliwe jest również *przewidywanie* kierunku przyszłego rozwoju społecznego. A więc — konkluduje Popper — marksizm nie jest nauką, lecz wiarą, a Marks nie jest naukowcem, lecz prorokiem.

Książka Poppera jest typowym dziełem epigona drobnomieszczańskiego indywidualistycznego liberalizmu. Mętność wywodów historycznych i dowolność przesłanek, podważających logiczny tok rozumowania w sposób kompromitujący dla autora, czyniłyby pracę Poppera interesującą raczej jako dokument epoki upadku myśli burżuazyjnej, gdyby nie wchodziło w grę jej zdecydowanie ujemne znaczenie dla dalszego rozwoju socjologii. Moment tym bardziej zasługujący na uwagę, że «Społeczeństwo otwarte» znalazło oddźwięk wśród socjologów, a także i wśród socjologów polskich.

Oceniając lapidarnie stanowisko neopozytywizmu odnośnie charakteru praw historycznych, możemy stwierdzić, że negowanie istnienia obiektywnych praw rozwojowych społeczeństwa ludzkiego oznacza, iż *możliwość stosowania socjologii jako nauki zostaje przekreślona*. Kiedy bowiem mówimy o istnieniu nauki? Wówczas, gdy na podstawie wszechstronnego empirycznego badania pewnej dziedziny rzeczywistości formułujemy prawa rządzące nią i gdy słuszność odkrytych przez nas praw jest sprawdzalna w praktyce, tzn. gdy nasze przewidywania naukowe potwierdza rzeczywisty

bieg rzeczy. Słowem, przesłanką istnienia nauki jest istnienie obiektywnych prawidłowości i możliwość — na podstawie poznania tych prawidłowości — *przewidywania* ogólnego kierunku rozwojowego. Neopozytywistyczna krytyka socjologii marksistowskiej przekreśla i jedno, i drugie, ale tym samym przekreśla również socjologię jako naukę. Dla nauk społecznych stanowisko tego rodzaju ma jeszcze jeden niezwykle doniosły skutek: oznacza ono *akceptowanie idealizmu historycznego*. Jeśli bowiem nie ma obiektywnej prawidłowości w rozwoju historycznym, rozwój ten może być zależny tylko od woli i świadomości ludzi. Taka jest alternatywa, a to oznacza, że neopozytywistyczna krytyka marksizmu jest prowadzona z pozycji idealizmu historycznego i w konsekwencji prowadzi do apologii ustroju kapitalistycznego.

Krytyka Plechanowa sprzed 50 lat, skierowana przeciw eklektykom, trafia celnie w neopozytywizm. Z jednej strony bowiem, zwolennicy neopozytywizmu akceptują materialistyczne pojmowanie historii, ograniczając je do ram określonej formacji społeczno-ekonomicznej. Z drugiej zaś strony, gdy idzie o nakreślenie praw rozwoju historycznego, negują je i jak widzieliśmy, wyraźnie staczają się na manowce idealizmu historycznego.

Neopozytywizm w dziedzinie filozofii jest pod zmienioną szatą obroną subiektywnego idealizmu; w dziedzinie socjologii jest nawrotem do przedmarksowskich, nienaukowych pozycji idealizmu historycznego. O tym, że mimo najnowszych chronologicznie dat i mimo nowej terminologii mamy do czynienia ze starym zjawiskiem, można się przekonać, chociażby otwierając kartki «starej» książki Plechanowa, poświęcone polemice z tzw. subiektywnymi socjologami. Plechanow prawie sześćdziesiąt lat temu polemizował z narodnikami, a czyta się tę polemikę tak, jakby była skierowana przeciw «najnowszemu» teoriom neopozytywizmu. Te same problemy, ta sama walka o istnienie praw rozwoju społecznego, inne tylko występują nazwiska w polemice i inna terminologia. Trudno jednak w tym wypadku powiedzieć, że argumenty przeciwników marksizmu są tak oryginalne, że — jak to dawno już

napisał Plechanow — wypowiadający je nie wiedzą, jak bardzo *nie* są one oryginalne. Nie można bowiem podejrzewać neopozytywistów, by nie wiedzieli, że «oryginalna» teoria Poppa jest odgrzewaniem starej koncepcji neokantystów o istnieniu «granic historycznego poznania». Jako reakcja przeciw determinizmowi historycznemu, zagrażającemu podstawom idealistycznej koncepcji, pojawia się w dziewięćdziesiątych latach ubiegłego stulecia teoria neokantyzmu o podziale nauk na ideograficzne i nomotetyczne. Zgodnie z tą teorią — której zwolennikami byli m. in. Windelbandt, Rickert i Max Weber — badanie historii różni się zasadniczo od badania przyrody. Podczas gdy w tym ostatnim wypadku należy stosować metodę generalizującą, tzn. badać zjawiska od strony ich przyczyn, od strony praw przyrody (nauki *nomotetyczne*), to wówczas, gdy idzie o historię, należy stosować metodę indywidualizującą, tzn. stosować jedynie *opis* rzekomo niepowtarzalnych zjawisk historycznych (nauki *ideograficzne*). W rezultacie neokantyzm *odrzuca* istnienie *praw historycznych* i zadowala się opisem luźnych wypadków, których przyczynowe powiązanie zastępuje oceną etyczną.

Stanowisko tzw. subiektywnych socjologów narodnickich, podobnie jak obecnie stanowisko neopozytywistów, jest odbiciem teorii neokantyzmu. Czy dziwić się należy wobec tego, że argumenty Plechanowa przeciw subiektywnej socjologii, jakkolwiek «stare» wiekiem, godzą jednocześnie w «najnowsze» teorie neopozytywizmu?

Plechanow uważał zagadnienie wolności i konieczności oraz związane z tym zagadnienie praw historycznych za węzłowe zagadnienie nauki historii i socjologii. Poświęca więc tym problemom wiele miejsca w swej pracy, rozwijając oryginalną, choć nie pozbawioną schematyzmu teorię stosunku historii do socjologii i konieczności oparcia konkretnych badań historycznych na badaniach ogólnosocjologicznych. Tok rozumowania Plechanowa prowadzi; rzecz jasna, do obrony determinizmu historycznego, do wykazania, że przesłanką socjologii jako *nauki* w ścisłym tego

słowa znaczeniu jest istnienie praw rozwoju społeczeństwa ludzkiego. W swoim czasie Engels nad grobem swego przyjaciela Marksa porównał jego rolę w dziedzinie nauk społecznych do roli Darwina w dziedzinie nauk przyrodniczych; dopiero bowiem odkrycie praw rozwoju społecznego przez Marksa uczyniło z historii naukę w ścisłym tego słowa znaczeniu. Odkrycie determinizmu historycznego stanowi przełom, który wyraźną linią oddziela przedmarksowską, tzn. przednaukową epokę teorii społecznych od epoki pomarksowskiej. Na tym zasadniczym stanowisku stoi również Plechanow i oto myśl przewodnia jego rozważań.

«Właściwie mówiąc — pisze Plechanow na ten temat w niniejszym «Przyczynku» — przed Marksem nauki społeczne miały bardziej kruchą podstawę aniżeli astronomia przed Kopernikiem... Dopóki uczeni apelowali do natury ludzkiej jako do najwyższej instancji, z konieczności musieli tłumaczyć stosunki społeczne ludzi ich poglądami, *ich świadomą działalnością*; lecz działalność świadoma to taka działalność człowieka, która z konieczności musi mu się wydawać *wolna*. Wolna działalność zaś wyklucza *pojęcie konieczności*, tj. prawidłowości, a prawidłowość jest konieczną podstawą wszelkiego naukowego tłumaczenia zjawisk. *Pojmowanie wolności przesłaniało pojęcie konieczności i przez to przeszkadzało rozwojowi nauki*. To samo można z całą przejrzystością obserwować dotąd w «socjologicznych» pracach «subiektywnych» rosyjskich pisarzy».

Dodajmy od siebie — czego oczywiście Plechanow nie mógł przewidzieć — że to samo zjawisko możemy obserwować i po dziś dzień u neopozytywistycznych socjologów, a tym bardziej u tych, którzy wprost przyznają się do idealizmu.

Plechanow spotykał się, rzecz jasna, również z tak modnym obecnie zarzutem «prorokowania» przez Marksa przyszłości. Wysłane z palca przeciwstawianie «Marksa — naukowca» mitycznemu «Markswi — prorokowi» rozwiewa się jak mgła, gdy zostaje rozstrzygnięte zasadnicze zagadnienie praw rozwoju społecznego. I pod tym względem jednak współcześni antymarksieści nie są

nowatorami. W swoim czasie niemiecki rewizjonista Bernstein nie mógł zrozumieć, jak socjalizm może być nauką i jak można przewidywać kierunek rozwoju wypadków społecznych. Plechanow zaś tłumaczy mu cierpliwie — a jednocześnie i naszym neopozytywistom — różnicę, jaka zachodzi między przewidywaniem *ogólnego kierunku* rozwojowego a przewidywaniem poszczególnych *konkretnych wypadków*. Nie wolno mieszać ze sobą — pisze Plechanow — dwu bardzo różnych pojęć: pojęcia o kierunku i ogólnych rezultatach danego procesu społecznego z pojęciem o poszczególnych zjawiskach (wypadkach), z których składa się ten proces (patrz przedmowę do rosyjskiego wydania książki Engelsa «Rozwój socjalizmu od utopii do nauki», Plechanow, Dzieła, tom XI, str. 85).

Stronice «Przyczynku», poświęcone zagadnieniu praw historycznych i przewidywaniu procesów społecznych, zachowały w pełni swą aktualność i świeżość w świetle współczesnej problematyki socjologicznej. Nie dość na tym, aktualność zachowuje również logiczny wniosek z wywodów Plechanowa, dotyczący społecznych korzeni rozpatrywanych teorii. Neopozytywizm, podobnie jak w przeszłości pozytywizm, neokantyzm i narodnicka subiektywna socjologia, jest *rezygnacją* z nauki o społeczeństwie; niezależnie od tego, czy tego *świadomie* chcieli twórcy tych teorii, czy też nie. Lęk przed «szerokimi hipotezami», zamykanie się w wąskich ramach *opisu* luźnych faktów, rezygnacja z nauki o społeczeństwie w ścisłym tego słowa znaczeniu, są charakterystyczne dla tych wszystkich kierunków, które tkwiąc korzeniami w ustroju kapitalistycznym boją się konkretnych wniosków z rezultatów badań prawdziwej *nauki* o społeczeństwie. Dlatego też tego rodzaju tendencje będą aktualne, dopóki istnieć będzie podstawa społeczna, z której one wyrastają. Tak długo jednak będzie aktualna również walka — w rozmaitych przejawach — z tego rodzaju społecznie reakcyjnymi tendencjami.

* * *

Poruszaliśmy wyżej dla przykładu kilka momentów ogólnych, ilustrujących aktualność książki Plechanowa. Była to jednak jedynie i tylko przykładowa ilustracja problemu. Każda bowiem niemal stronica książki, każde niemal poruszone w niej zagadnienie tętni aktualnością, przypominającą niekiedy do najdrobniejszych szczegółów toczące się obecnie polemiki. Weźmy zagadnienie tzw. «natury ludzkiej», szeroko zanalizowane przez Plechanowa. Czyż echa tej polemiki sprzed sześćdziesięciu lat nie przypominają żywo problematyki toczącej się obecnie dyskusji o humanizmie socjalistycznym? Weźmy zarzut utopizmu, wysunięty niegdyś przez Heinzena pod adresem Marksa za to, że ten nie chciał zająć się przepowiadaniem szczegółów przyszłego ustroju. Czyż nonsens logiczny tego pseudoargumentu nie przypomina żywo pewnych metod dyskusji stosowanych obecnie (m. in. i w Polsce) przez różnych socjologów? A ciągle aktualne i wciąż będące pod ostrzałem zagadnienie stosunku materialnych warunków bytu do nadbudowy ideologicznej, z takim mistrzostwem i erudycją potraktowane przez Plechanowa? A zagadnienie wolności i konieczności w działaniu jednostki oraz wiążące się z tym zagadnienie fatalizmu? A problem klas i walki klasowej oraz jej wydzźwięku ideologicznego?

Ze stronic książki Plechanowa bije *pulsująca życiem aktualność, której nie osłabiły ani lata, ani przemiany historyczne, które dokonały się w tym czasie*. I nasuwa się pytanie inne niż to, od którego zaczęliśmy nasze rozważania, a mianowicie: dlaczego pewne zagadnienia z taką żywotnością i tak uporczywie powtarzają się w ciągu całej epoki nie tracąc nic na swojej aktualności?

Każdy okres posiada swoją problematykę, zespół zagadnień. Epoka historyczna kapitalizmu opiera się na określonym układzie stosunków społecznych. Póki ten układ istnieje, póki nieliczna warstwa posiadaczy przywłaszcza sobie owoce pracy klas pracujących, dopóty nie ustanie pod wodzą proletariatu walka tych klas o zniesienie wszelkiego ucisku i wyzysku, wciąż aktualna będzie kwestia rewolucji socjalnej. Na froncie ideologicznym znajduje to

wyraz w postaci naukowego socjalizmu, z jednej, i wrogich mu kierunków zachowawczych, z drugiej strony. Na przestrzeni całego okresu dziejowego rozgrywa się wielka batalia o postęp ludzkości. Rozgrywa się ona na rozmaitych frontach. Jedno z czołowych miejsc w tej walce zajmuje front ideologiczny. Walka ta zmienia swe *formy*, lecz treść jej pozostaje ta sama: za czy przeciw socjalizmowi. Stąd powtarzająca się treść argumentacji przeciwników marksizmu. Nie formalny rachunek lat, jak to sobie mylnie wyobrażają «fetyzyscy daty», lecz znacznie głębsze powiązanie dzieła ze społeczną problematyką epoki decyduje o jego aktualności.

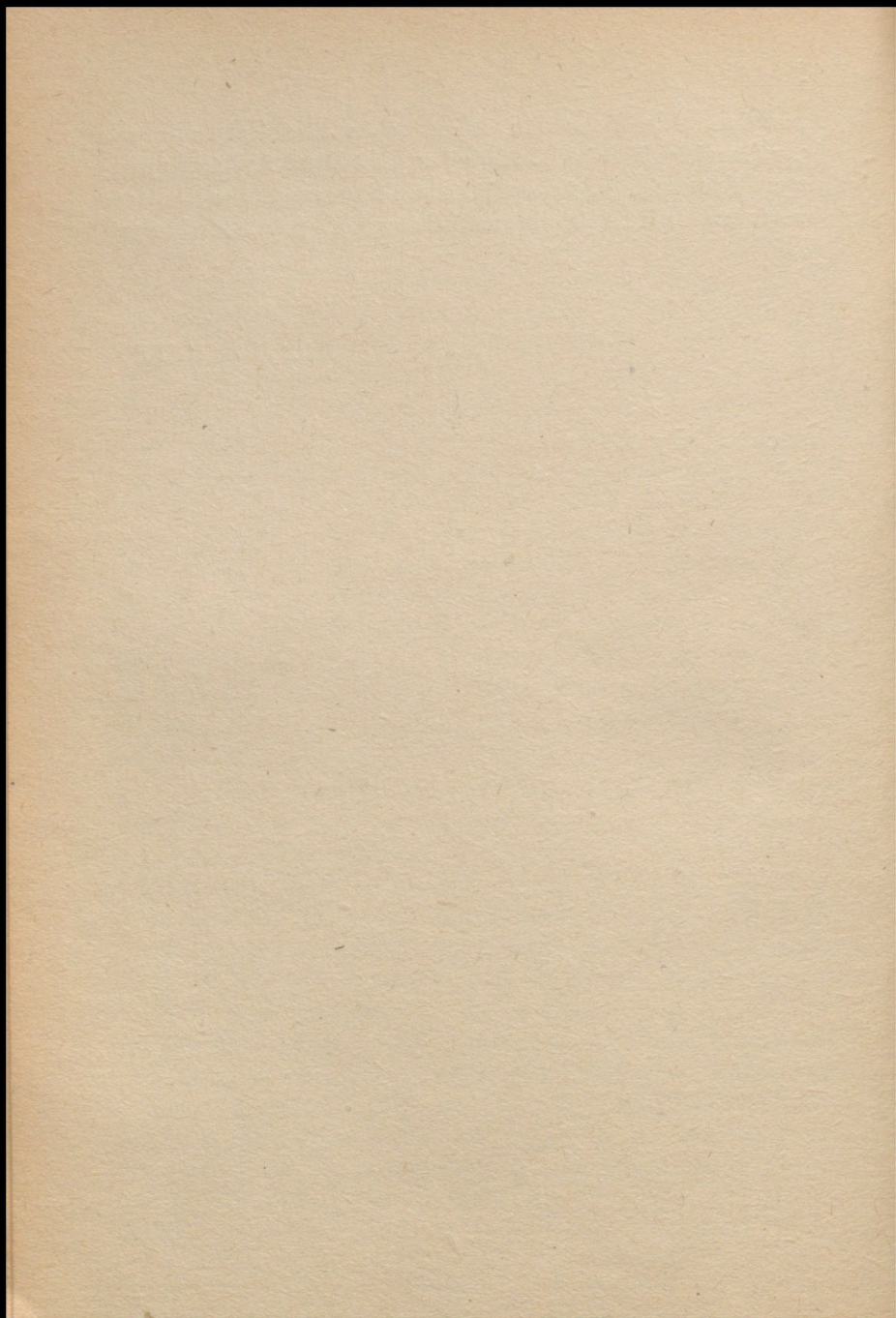
Czy wynika z powyższego teza o niezmienności marksizmu, o jakiejś petryfikacji jego ideologii? Ani trochę. Twórcy socjalizmu naukowego wielokrotnie powtarzali, że ich nauka nie jest dogmatem; Engels powtarzał, że nawet w dziedzinie najbardziej abstrakcyjnych rozważań filozoficznych każde nowe odkrycie wpływa na zmianę oblicza filozoficznego epoki. Postęp wiedzy, postęp naszego poznania rzeczywistości powoduje pogłębianie się, rozwój teorii marksizmu. Jeśli podkreślamy aktualność dzieła Plechanowa, to podkreślamy żywotność jego problematyki, ale bynajmniej nie twierdzimy, że nie można by wielu poruszonych przezeń zagadnień oświecić inaczej, nagromadzić nowych argumentów, że poszczególne twierdzenia nie mogą okazać się obecnie błędne. Czy to narusza jednak aktualność dzieła?

Oreżem w toczącej się walce ideologicznej jest, jak widzieliśmy, w krytycznych momentach nawet rezygnacja z nauki; takim oreżem jest również próba zabicia teorii przez zмовę milczenia; jest nim i argument o rzekomej nieaktualności naukowej danego kierunku. Kto czerpie swoje wiadomości o toczącej się walce ideologicznej z drugiej ręki, ulegając autorytetowi burżuazyjnej nauki, ten jest szczególnie podatny na działanie ostatniego argumentu. Udostępniając szerokim sferom polskich czytelników dzieła teoretyczne naukowego socjalizmu, polscy marksiści zmierzają do jednego: do rzetelnego zapoznania polskiego czytelnika

z prawdziwą treścią teorii marksizmu; do uzbrojenia młodych kadr budowniczych Polski Ludowej w prawdziwą wiedzę o społeczeństwie i prawach jego rozwoju. Będzie to zarazem najskuteczniejsza forma zwalczania antymarksistowskich pseudonaukowych teorii.

ADAM SCHAFF

Warszawa, luty 1948 r.



PRZYCZYNEK
DO ZAGADNIENIA ROZWOJU
MONISTYCZNEGO POJMOWANIA
DZIEJÓW

Audiatur et altera pars

PRZEDMOWA DO WYDANIA TRZECIEGO

Ograniczyłem się tu jedynie do poprawienia *omylek i usterek druku*, które wkradły się do wydania pierwszego. Nie uważałem się za uprawnionego do poczynienia jakichkolwiek zmian w moich *twierdzeniach* z tej prostej przyczyny, że książka moja jest utworem *polemicznym*. Wszelka zmiana w treści utworu polemicznego oznacza wystąpienie wobec przeciwnika z nową bronią, podczas gdy on zmuszony jest walczyć starą. Jest to chwyt niedozwolony w ogóle, a w danym wypadku tym bardziej niedozwolony ze względu na to, że mój główny przeciwnik, Michajłowski*, już nie żyje.

Krytycy naszych poglądów twierdzili, że są one, po pierwsze, niesłuszne w swej istocie; po wtóre, niesłuszne szczególnie w zastosowaniu do Rosji, której rzekomo sądzone jest kroczyć w dziedzinie ekonomicznej własną, samoistną drogą; po trzecie, mają tę wadę, że predysponują swych zwolenników do bezczynności, do «kwietyzmu». Co do ostatniego zarzutu, należy wątpić, czy ktokolwiek zdobędzie się na powtórzenie go dzisiaj.

Drugi zarzut w sposób dla wszystkich oczywisty został również obalony przez cały bieg rozwoju życia ekonomicznego Rosji w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Co się tyczy pierwszego zarzutu, to wystarczy zapoznać się choćby tylko z *etnologiczną* literaturą

* Michajłowski N. (1842—1904) — wybitny teoretyk «narodnictwa», ideowy przywódca inteligencji rosyjskiej w latach 80-ych i 90-ych minionego stulecia. Twórca teorii «procesu historycznego», głoszącej, że «krytyczne myślenie jednostki odgrywa zasadniczą rolę w skierowaniu procesu historycznego na pożądane tory». Eserowcy uważali go za założyciela partii socjalistów-rewolucjonistów. — *Red.*

ostatnich czasów, aby przekonać się o słuszności *naszego pojmowania historii*. Każde poważne dzieło o «kulturze pierwotnej» nieodzwonnie musi powracać do tego zagadnienia za każdym razem, ilekroć jest mowa o związku przyczynowym zjawisk życia społecznego i duchowego «dzikich» narodów. Dla przykładu wskażę klasyczne dzieło von den Steina «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens». Nie mogę jednak, rzecz prosta, rozwodzić się tu na ten temat.

Niektórym spośród moich krytyków odpowiadam w artykule załączonym: «Kilka słów do naszych przeciwników»*, który opublikowałem pod pseudonimem, i dlatego mówię w nim o swojej książce jak o utworze innej osoby, której poglądy w pełni podzielam. Jednakże artykuł ten nie zawiera polemiki z p. Kudrinem**, który już po jego opublikowaniu wystąpił przeciwko mnie w czasopiśmie «Russkoje bogatstwo».

W sprawie p. Kudrina ograniczę się tu do kilku słów.

Najpoważniejszym z jego argumentów, skierowanych przeciwko materializmowi historycznemu, może wydawać się wskazany przez niego fakt, że jedna i ta sama religia — na przykład buddyzm, bywa niekiedy wyznawana przez narody stojące na zupełnie różnym szczeblu rozwoju ekonomicznego. Atoli argument ten wydaje się uzasadniony tylko na pierwszy rzut oka. Badania wykazały, że w podobnych wypadkach «jedna i ta sama» religia *gruntownie zmienia swą treść* w zależności od stopnia rozwoju ekonomicznego narodów, które ją wyznają.

Pragnąlbym odpowiedzieć p. Kudrinowi jeszcze w jednej sprawie. Znalazł on u mnie błąd w przekładzie greckiego tekstu Plutarcha i z tego powodu czyni kilka nader uszczypliwych uwag. W rzeczywistości nie ja ten błąd popełniłem. Będąc w podróży podczas wydawania mojej książki posłałem do Petersburga rękopis, w którym cytata z Plutarcha nie została przytoczona, zaznaczyłem tylko *paragrafy*, które należało zacytować. Pewna osoba,

* W niniejszym wydaniu artykuł ten został opuszczony. — Red.

** Kudrin Mikołaj (Rusanow) — narodnik, później eserowiec. — Red.

związana z wydawnictwem, która ukończyła bodaj to samo gimnazjum klasyczne, do którego uczęszczał uczony p. Kudrin — przełożyła wskazane przeze mnie paragrafy i... popełniła wskazany przez p. Kudrina błąd. Jest to — rzecz jasna — przykre. Ale należy powiedzieć i to, że błąd ów był jedynym uchybieniem, które mogli nam wytknąć nasi przeciwnicy. Trzebaż było, aby i oni otrzymali jakieś moralne zadośćuczynienie. Dlatego z czysto «ludzkich pobudek» nawet rad jestem z tej omyłki.

N. BELTOW

ROZDZIAŁ PIERWSZY

MATERIALIZM FRANCUSKI XVIII WIEKU

«Jeżeli spotkacie dziś — mówi p. Michajłowski — młodego człowieka... który z gorliwością nawet z lekka przesadną oświadczy wam, że jest «materialistą», nie oznacza to, aby był on materialistą w sensie ogólnofilozoficznym, w jakim byli nimi w starych czasach wielbiciele Büchnera i Moleschotta. Wasz rozmówca zazwyczaj w minimalnym nawet stopniu nie interesuje się ani metafizyczną, ani naukową stroną materializmu i ma o niej pojęcie nader mgliste. Chce on przez to powiedzieć, że jest zwolennikiem teorii materializmu ekonomicznego i to w sensie szczególnym, warunkowym»...*

Nie wiemy, z jakiego rodzaju młodymi ludźmi spotykał się p. Michajłowski. Ale słowa jego mogą dać powód do myślenia, że nauka przedstawicieli «materializmu ekonomicznego» pozbawiona jest wszelkiego związku z materializmem «w sensie ogólnofilozoficznym». Czy to jest słuszne? Czy rzeczywiście «materializm ekonomiczny» jest tak ograniczony i ubogi w treść, jak sądzi p. Michajłowski?

Jako odpowiedź niechaj posłuży krótki zarys historii tej nauki.

Czym jest «materializm w sensie ogólnofilozoficznym»? *Materializm* jest prostym przeciwieństwem *idealizmu*. Idealizm usiłuje wytłumaczyć wszystkie zjawiska przyrody, wszystkie właściwości materii tymi lub innymi właściwościami ducha. Materializm postępuje wręcz odwrotnie. Stara się on wytłumaczyć zjawiska psychiczne tymi lub innymi właściwościami *materii*, tą lub inną organizacją ciała ludzkiego albo w ogóle zwierzęcego. Wszyscy filozofowie, którzy za czynnik pierwotny uznają *materię*, należą

* «Russkoje bogatstwo», styczeń 1894 r., część II, str. 98.

do obozu *materialistów*, wszyscy zaś, którzy za taki czynnik uważają ducha — są *idealistami*. Oto wszystko, co można powiedzieć o materializmie w ogóle, o «materializmie w sensie ogólnofilozoficznym», jako że na jego założeniu podstawowym czas wznosił najróżnorodniejsze nadbudowy, które nadawały materializmowi jednej epoki, w porównaniu z materializmem innej, zupełnie odmienną postać.

Pojęcie materializmu i idealizmu wyczerpuje najważniejsze kierunki myśli filozoficznej. Wprawdzie równoległe z nimi istniały prawie zawsze te czy inne systemy *dualistyczne*, uznające *ducha i materię* za odrębne, samodzielne *substancje*. Dualizm nigdy nie mógł w sposób zadowalający odpowiedzieć na nieuniknione pytanie, w jaki sposób te dwie odrębne substancje, nie mające ze sobą nic wspólnego, mogą oddziaływać jedna na drugą. Dlatego to najbardziej konsekwentni i wybitni myśliciele zawsze skłaniali się do *monizmu*, tj. do tłumaczenia zjawisk za pomocą *jakiejs jednej podstawowej zasady* (monos — oznacza po grecku: jednolity). Każdy konsekwentny *idealista* jest monistą w takim samym stopniu, w jakim jest nim każdy konsekwentny *materialista*. Pod tym względem nie ma na przykład żadnej różnicy między Berkeleym a Holbachem. Jeden był konsekwentnym *idealistą*, drugi niemniej konsekwentnym *materialistą*, ale obydwaj byli w jednakowym stopniu monistami; obydwaj jednakowo dobrze rozumieli, na jak kruchych podstawach opiera się *światopogląd dualistyczny* — dotychczas bodajże najbardziej rozpowszechniony.

W pierwszej połowie naszego (XIX — *Red.*) stulecia panował w filozofii monizm *idealistyczny*; w drugiej połowie zatriumfował *w nauce*, z którą w owym czasie *filozofia* całkowicie się zespółiła, monizm *materialistyczny*, zresztą bynajmniej nie zawsze konsekwentny i jawny.

Nie mamy potrzeby wyklądać tu całej historii materializmu. Dla naszego celu wystarczy rozpatrzeć jego rozwój poczynając od drugiej połowy ubiegłego stulecia. A i tu musimy przede wszystkim mieć na uwadze jeden — i to najważniejszy jego kierunek, tj. materializm Holbacha, Helwecjusza i ich współwyznawców.

Materialiści tego kierunku prowadzili zacieklą polemikę z oficjalnymi myślicielami owego czasu, którzy powołując się na Descartes'a (wątpliwe jest zresztą czy go dobrze rozumieli), twierdzili, że człowiek posiada pewne *idee wrodzone*, tzn. powstające niezależnie od doświadczenia.

Materialiści francuscy zwalczając ten pogląd właściwie wykładali tylko doktrynę Locke'a, który już w końcu XVII wieku dowodził, że *wrodzonych idei nie ma* (no innate principles). Atoli wykładając jego doktrynę materialiści francuscy nadali jej postać bardziej konsekwentną, stawiając kropki nad takimi i, których Locke nie chciał dotykać jako dobrze wychowany angielski liberał.

Materialiści francuscy byli nieustraszonymi i w pełni konsekwentnymi *sensualistami*, tzn. rozpatrywali wszystkie psychiczne funkcje człowieka jako *przeobrażenia wrażeń zmysłowych*. Nie byłoby rzeczą celową sprawdzać tutaj, w jakim stopniu te lub inne z ich twierdzeń są zadowalające z punktu widzenia wiedzy współczesnej. Rozumie się samo przez się, że materialiści francuscy nie wiedzieli wiele z tego, o czym dzisiaj wie każdy uczeń: wystarczy przypomnieć poglądy Holbacha w dziedzinie chemii i fizyki, chociaż zgłębił on wiedzę przyrodniczą *swego* czasu. Ale materialiści francuscy posiadali tę bezsporną i niezastąpioną zaletę, że myśleli konsekwentnie z punktu widzenia *współczesnej im nauki*, a to jest wszystko, czego można i należy wymagać od myśliciela. Nic dziwnego, że nauka współczesna poczyniła wielkie postępy od czasów materialistów francuskich ubiegłego wieku; ale istotne jest to, że *przeciwnicy tych filozofów byli już ludźmi zaofanymi nawet wobec ówczesnej nauki*. Wprawdzie historycy filozofii przeciwstawiają zazwyczaj poglądom materialistów francuskich poglądy Kanta, któremu nie można oczywiście zarzucić braku wiedzy. Ale to przeciwstawienie jest zupełnie nieuzasadnione i nie trudno byłoby dowieść, że i Kant, i materialiści francuscy w istocie rzeczy podzielali ten sam punkt widzenia, posługiwali się nim tylko w różny sposób i dlatego dochodzili do różnych wniosków, odpowiednio do różnic w charakterze tych stosunków społecznych,

pod których wpływem żyli i myśleli. Wiemy, że ludzie, którzy przywykli wierzyć na słowo historykom filozofii, uznają ten pogląd za paradoksalny. Nie mamy tu możliwości uzasadnić go bardziej gruntownie, lecz nie uchylimy się od tego, jeśli takie życzenie wyrażą nasi przeciwnicy.

W każdym razie powszechnie wiadomo, że materialści francuscy rozpatrywali całą psychiczną działalność człowieka jako przeobrażenia *wrażeń zmysłowych* (*sensations transformées*). Rozpatrywać działalność psychiczną z tego punktu widzenia — to znaczy uważać, że wszystkie wyobrażenia, wszystkie pojęcia i uczucia człowieka są rezultatem *oddziaływania nań otaczającego środowiska*. Materialści francuscy tak właśnie traktowali to zagadnienie. Nieustannie, z zapalem i kategorycznie twierdzili, że człowiek wraz ze wszystkimi swymi poglądami i uczuciami jest tym, czym go czyni otaczające środowisko, tj. po pierwsze — *przyroda*, a po drugie — *społeczeństwo*. «L'homme est tout éducation» (człowiek jest całkowicie produktem wychowania) — twierdzi Helwecjusz rozumiejąc przez słowo «wychowanie» całokształt wpływów społeczeństwa. Ten pogląd na człowieka, jako na produkt otaczającego środowiska, był główną teoretyczną podstawą *nowatorskich postulatów* materialistów francuskich. Rzeczywiście, jeżeli człowiek zależy od otaczającego środowiska, jeżeli zawdzięcza mu wszystkie cechy swego charakteru, to zawdzięcza mu między innymi również swoje wady, a zatem jeżeli chcecie walczyć z jego wadami, musicie w odpowiedni sposób zmienić otaczające go środowisko i właśnie środowisko *społeczne*, ponieważ przyroda nie czyni człowieka ani złym, ani dobrym. Stwórcie dla ludzi rozumne stosunki społeczne, tj. takie stosunki, przy których instynkt samozachowawczy każdego człowieka przestanie pchać go do walki z pozostałymi ludźmi; uzgodnijcie interesy poszczególnego człowieka z interesami całego społeczeństwa — a cnota (*vertu*) zjawi się sama przez się, tak jak sam przez się spada na ziemię kamień pozbawiony oparcia. Cnoty nie należy *głosić*, lecz *stwarzać jej przesłanki* przez rozumne urządzenie stosunków społecznych. Z łaski konserwatystów i reak-

cjonistów ubiegłego wieku moralność materialistów francuskich dotychczas uważana jest za moralność *egoistyczną*. Sami oni o wiele słuszniej określali, że przechodzi ona u nich całkowicie w *politykę*.

Nauka głosząca, że duchowy świat człowieka stanowi produkt otaczającego środowiska, niejednokrotnie doprowadzała materialistów francuskich do wniosków nieoczekiwanych dla nich samych. Tak na przykład mówili oni niekiedy, że poglądy człowieka nie mają dosłownie żadnego wpływu na jego postępowanie i że dlatego rozpowszechnianie takich czy innych idei w społeczeństwie nie może ani na jotę zmienić dalszych jego losów. Poniżej wykażemy, na czym polegała błędność takiego twierdzenia, teraz zaś zwrócimy uwagę na inną stronę poglądów materialistów francuskich.

Jeżeli idee każdego poszczególnego człowieka są określane przez otaczające go środowisko, to idee *ludzkości* w ich rozwoju historycznym określane są przez rozwój środowiska społecznego, przez *historię stosunków społecznych*. A zatem, gdybyśmy zechcieli nakreślić obraz «rozwoju rozumu ludzkiego» i gdybyśmy nie ograniczyli się przy tym do pytania «*jak?*» (*jak właściwie odbywał się historyczny rozwój rozumu?*), lecz postawili sobie zupełnie naturalne pytanie — «*dłaczego?*» (*dłaczego odbywał się on właśnie tak, a nie inaczej?*), to musieliśmy rozpocząć od historii środowiska, od historii rozwoju stosunków społecznych. Punkt ciężkości badań przeniósłby się w ten sposób, przynajmniej w pierwszym ich stadium, w kierunku badania praw rozwoju społecznego. Materialiści francuscy stanęli bezpośrednio w obliczu tego zadania, lecz nie potrafili nie tylko prawidłowo go rozwiązać, ale nawet prawidłowo postawić.

Kiedy stawiała przed nimi sprawa historycznego rozwoju ludzkości, zapominali o swoim sensualistycznym poglądzie na «człowieka» w ogóle i podobnie jak wszyscy filozofowie «Oświecenia» owego czasu twierdzili, że *światem* (tj. stosunkami społecznymi między ludźmi) *rządzą poglądy* (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*)*.

* «Poglądem nazywam wynik rozpowszechnionych w narodzie prawd i pomyłek, wynik warunkujący jego sądy, jego szacunek lub pogardę, jego miłość lub nienawiść,

Na tym polega podstawowa sprzeczność, którą grzeszył materializm XVIII wieku i która w rozważaniach jego zwolenników rozpadała się na cały szereg drugorzędnych, pochodnych sprzeczności, podobnie jak banknot rozmienia się na drobną monetę.

Twierdzenie: Człowiek wraz ze wszystkimi swymi *poglądami* jest produktem *środowiska* i przede wszystkim środowiska społecznego. Jest to nieunikniony wniosek z podstawowego założenia Locke'a: *no innate principles, nie ma idei wrodzonych*.

Twierdzenie przeciwne: środowisko wraz ze wszystkimi swymi właściwościami jest wytworem *poglądów*. Jest to nieunikniony wniosek z podstawowej tezy filozofii historii materialistów francuskich: *c'est l'opinion qui gouverne le monde*.

Z tej podstawowej sprzeczności wynikały np. następujące sprzeczności pochodne.

Twierdzenie: Człowiek uznaje za dobre te stosunki społeczne, które są dlań pożyteczne; uważa za złe te stosunki, które są dlań szkodliwe. *Poglądy ludzi określane są przez ich interesy*, «*L'opinion chez un peuple est toujours déterminée par un intérêt dominant*» — mówi Suard (poglądy danego narodu są zawsze określane przez dominujące w jego środowisku interesy)*. Jest to nawet nie wniosek z nauki Locke'a, lecz po prostu powtórzenie jego słów: «*No innate practical principles... virtue generally approved; not because innate, but because profitable... Good and evil... are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions or procures Pleasure or Pain to us*» (Nie ma wrodzonych idei moralnych... Cnota jest ceniona przez ludzi nie dlatego, że jest im wrodzona, lecz dlatego, że jest dla nich korzystna. Dobro i zło... nie są niczym innym jak tylko zadowoleniem lub cierpieniem albo też tym, co sprawia nam przyjemność lub cierpienie)**.

jego skłonności i przyzwyczajenia, jego wady i zalety, słowem — jego morale. Ten właśnie pogląd rządzi światem». Suard, «*Mélanges de Littérature*», Paris, An XII, v. III, p. 400.

* Suard, v. III, p. 401.

** «*Essay concerning human understanding*», B. I, ch. 3, B. II, ch. 20, 21, 28.

Twierdzenie przeciwne: Istniejące stosunki wydają się ludziom pożyteczne albo szkodliwe w zależności od ogólnego systemu poglądów tych ludzi. Według słów tegoż Suarda, każdy naród «ne veut, n'aime, n'approuve que ce qu'il croit être utile» (każdy naród pragnie, kocha i aprobuje tylko to, co uważa za pożyteczne). A zatem w ostatniej instancji wszystko sprowadza się znowu do poglądów, które rządzą światem.

Twierdzenie: Mylą się bardzo ci, którzy sądzą, że religijna moralność, na przykład przykazanie o miłości bliźniego, przyczyniła się choćby częściowo do moralnego doskonalenia się ludzi. Przykazania tego rodzaju, jak idee w ogóle, są wobec ludzi zupełnie bezsilne. Wszystko zależy od środowiska społecznego, od stosunków społecznych*.

Twierdzenie przeciwne: Doświadczenie historyczne dowodzi, «que les opinions sacrées furent la source véritable des maux du genre humain», i to jest zupełnie zrozumiałe, bo jeżeli poglądy w ogóle rządzą światem, to poglądy błędne rządzą nim tak jak krwiożerczy tyrani.

Nie trudno byłoby kontynuować wyliczanie podobnych sprzeczności u materialistów francuskich, które odziedziczyło po nich wielu współczesnych «materialistów w sensie ogólnofilozoficznym». Ale to zbyt długie. Przyjrzyjmy się raczej ogólnemu charakterowi tych sprzeczności.

Sprzeczności bywają różne. Kiedy p. W. W.** przeczy sam sobie

* Twierdzenie to powtarza się niejednokrotnie w «Système de la Nature» Holbacha. Wypowiada je również Helwecjusz mówiąc: «Przypuśćmy, że głosiłem najbardziej bezsensowne poglądy, z których wypływają najohydniejsze wnioski; jeżeli nic nie zmieniłem w prawach, nie zmienię również nic w moralności» («De l'homme», Section III, ch. IV). Powołuje się na niego niejednokrotnie w swojej «Correspondance Littéraire» Grimm, który długo przebywał w środowisku materialistów francuskich, a także Voltaire, który walczył z materialistami. W swoim «Philosophe ignorant», jak również w szeregu innych utworów, «patriarcha fernenński» dowodził, że jeszcze nigdy żaden filozof nie wpłynął na postępowanie swoich bliźnich, ponieważ kierują się oni w swoich czynach obyczajami a nie metafizyką.

** W. W. — pseudonim literacki W. Woroncowa (1847—1917), jednego z głównych teoretyków narodnictwa osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych lat ubiegłego stulecia. Wyczerpującą krytykę poglądów W. W. dał Plechanow w swej pracy pt. «Uzasadnienie narodnictwa w pracach p. Woroncowa». — Red.

na każdym kroku w swoich «Losach kapitalizmu» albo w pierwszym tomie «Wyników ekonomicznej analizy Rosji», to jego grzechy przeciwko logice mogą mieć znaczenie jedynie jako «dokument ludzki»: przyszły historyk literatury rosyjskiej wskazując na te sprzeczności będzie musiał zająć się niezwykle ciekawym z punktu widzenia psychologii społecznej zagadnieniem, dlaczego przy całej swej oczywistości i bezsporności pozostały one niedostrzeżone dla wielu, wielu czytelników p. W. W. Rozpatrywane bezpośrednio — sprzeczności u tego pisarza są tak bezpłodne jak słynne drzewo figowe. Są też sprzeczności innego rodzaju. Równie niewątpliwe jak sprzeczności p. W. W. — różnią się one od tych ostatnich tym, że nie usypiają myśli ludzkiej, nie hamują jej rozwoju, lecz pchają ją naprzód i to czasami tak silnie, że w skutkach swych okazują się bardziej płodne aniżeli najbardziej harmonijne teorie. O takich sprzecznościach można powiedzieć słowami Hegla: «Der Widerspruch ist das Fortleitende» (sprzeczność prowadzi naprzód). Właśnie do takich należą sprzeczności materializmu francuskiego XVIII stulecia.

Rozpatrzmy jego sprzeczność podstawową: *poglądy ludzi są określone przez środowisko; środowisko określone jest przez poglądy*. Można o niej powiedzieć to, co mówił Kant o swoich «Antynomiach»: *twierdzenie jest równie słuszne jak i zaprzeczenie*. Istotnie, nie ulega żadnej wątpliwości, że poglądy ludzi określone są przez otaczające ich środowisko społeczne. Równie niewątpliwe jest i to, że żaden naród nie pogodzi się z takim ustrojem społecznym, który przeczy wszystkim jego poglądom: powstanie on do walki z takim ustrojem, przebuduje go po swojemu. Czyli prawdą jest również, że poglądy rządzą światem. W jakiż jednak sposób dwa twierdzenia, słuszne z osobna, mogą sobie wzajemnie przeczyć? Wyjaśnienie jest nader proste. Przeczą one sobie tylko dlatego, że rozpatrujemy je z niesłusznego punktu widzenia: z tego punktu widzenia wydaje się — i nieuchronnie musi się wydawać, że jeżeli twierdzenie jest słuszne, to twierdzenie przeciwne musi być błędne i odwrotnie. Ale jeśli znajdziemy słuszny punkt widze-

nia, sprzeczność zniknie i każde z twierdzeń wprawiających nas w zakłopotanie przybierze inną postać: okaże się, że dopełnia ono albo, ściślej, *warunkuje* sobą drugie twierdzenie, a bynajmniej go nie wyklucza; że gdyby *to* twierdzenie było niesłuszne, to niesłuszne byłoby i *drugie* twierdzenie, które przedtem wydawało się nam zaprzeczeniem pierwszego. W jakiz więc sposób znaleźć ów słuszny punkt widzenia?

Weźmy przykład. Mówiono często, szczególnie w XVIII wieku, że ustrój państwowy każdego narodu uwarunkowany jest przez obyczaje tego narodu. Jest to całkowicie słuszne. Kiedy znikły stare republikańskie obyczaje Rzymian, republika ustąpiła miejsca monarchii. Ale z drugiej strony, mówiło się niemniej często, że obyczaje danego narodu są uwarunkowane przez jego ustrój państwowy. I to również nie ulega żadnej wątpliwości. W samej rzeczy, skąd u Rzymian z czasów np. Heliogabala mogły się wziąć obyczaje republikańskie? Czyż nie jest oczywiste, że obyczaje Rzymian z okresu imperium musiały stanowić coś zupełnie przeciwnego w stosunku do starych republikańskich obyczajów. A jeżeli to jest jasne, to musimy dojść do ogólnego wniosku, że ustrój państwowy jest uwarunkowany przez obyczaje, obyczaje zaś przez ustrój państwowy. Ale przecież to jest wniosek zawierający sprzeczność. Doszliśmy do niego zapewne wskutek błędności jednego lub drugiego z naszych twierdzeń. Którego mianowicie? Łamcie sobie głowę, ile chcecie — nie znajdziecie niesłuszności ani w jednym, ani w drugim; obydwie są bez zarzutu, ponieważ rzeczywiście obyczaje każdego narodu wpływają na jego ustrój państwowy i w tym znaczeniu stanowią jego *przyczynę*, a z drugiej strony, same są uwarunkowane przez ustrój państwowy i w tym znaczeniu okazują się jego *skutkiem*. Gdzież więc wyjście? Zazwyczaj w zagadnieniach tego rodzaju ludzie zadowalają się odkryciem *wzajemnego oddziaływania*: obyczaje wpływają na konstytucję, konstytucja na obyczaje — wszystko staje się jasne jak boży dzień, natomiast ludzie nie zadowalający się podobną jasnością wykazują karygodną skłonność do *jednostronności*. W ten sposób rozumuje u nas obecnie

prawie cała nasza inteligencja. Patrzy ona na życie społeczne z punktu widzenia oddziaływania wzajemnego: każda strona życia oddziałuje na wszystkie pozostałe i sama z kolei podlega oddziaływaniu wszystkich pozostałych. Tylko taki pogląd godny jest myślącego «socjologa», a każdy, kto podobnie jak marksiści doszukuje się jakichś głębszych przyczyn rozwoju społecznego, ten po prostu nie widzi, jak bardzo skomplikowane jest życie społeczne. Francuscy filozofowie Oświecenia również sklaniali się do przyjęcia tego punktu widzenia, gdy odczuwali potrzebę uporządkowania swoich poglądów na życie społeczne i rozstrzygnięcia nekających ich sprzeczności. Najbardziej systematyczne umysły spośród nich (nie mówimy tu o Rousseau, który w ogóle ma mało wspólnego z filozofami Oświecenia) nie sięgały dalej. I tak np. *Montesquieu* wyraża ten punkt widzenia w swoich znakomych dziełach: «*Grandeur et Décadence des Romains*» i «*De l'Esprit des lois*»*. Jest to oczywiście słuszny punkt widzenia. *Oddziaływanie wzajemne bezspornie istnieje pomiędzy wszystkimi dziedzinami życia społecznego. Niestety*, ten słuszny punkt widzenia tłumaczy bardzo a bardzo niewiele z tej prostej przyczyny, że nie daje żadnych wskazówek na temat *pochodzenia wzajemnie oddziałujących na siebie sił*. Jeżeli ustrój państwowy sam z góry zakłada te obyczaje, na które wpływa, to rzeczą jasną jest, że nie jemu zawdzięczają one swe pierwsze pojawienie się. To samo można powiedzieć również o obyczajach; jeżeli już z góry zakładają one ten ustrój państwowy, na który oddziałują, to rzeczą jasną jest, że nie one go stworzyły. Ażeby rozwikłać tę gmatwaninę, musimy znaleźć ów historyczny czynnik, który zrodził i obyczaje danego narodu,

* Holbach w swej «*Politique naturelle*» broni punktu widzenia wzajemnego oddziaływania pomiędzy obyczajami a ustrojem państwowym. Ponieważ jednak ma on tam do czynienia z zagadnieniami praktycznymi, stanowisko to wciąga go w zaczarowane koło: aby poprawić obyczaje, należy udoskonalić ustrój państwowy, aby zaś poprawić ustrój państwowy, trzeba udoskonalić obyczaje. Wyprowadza Holbach z tego koła wymaginowany, upragniony przez wszystkich filozofów Oświecenia, bon prince, który zjawia się jak deus ex machina i rozwiązuje sprzeczność naprawiając i obyczaje, i ustrój państwowy.



i jego ustrój państwowy, a *tym samym stworzył również samą możliwość ich wzajemnego oddziaływania*. Jeżeli znajdziemy taki czynnik, to odkrywamy ów poszukiwany słuszny punkt widzenia i wtedy bez trudu rozwiążemy nękającą nas sprzeczność.

W zastosowaniu do podstawowej sprzeczności materializmu francuskiego oznacza to rzecz następującą: mylili się bardzo materialiści francuscy, kiedy przecząc swemu zwykłemu pogładowi na historię mówili, że idee nie oznaczają *nic*, podczas gdy środowisko oznacza wszystko. Niemniej błędny jest i ten zwykły ich pogląd na historię (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*), który głosi, że poglądy są główną i podstawową przyczyną istnienia wszelkiego środowiska społecznego. Między poglądami a środowiskiem istnieje niewątpliwie oddziaływanie wzajemne. Ale badanie naukowe nie może poprzestać na uznaniu tego wzajemnego oddziaływania, ponieważ nie stanowi ono bynajmniej całkowitego wytłumaczenia zjawisk społecznych. Aby zrozumieć historię ludzkości, tj. w danym wypadku historię jej poglądów, z jednej strony, i historię tych stosunków społecznych, przez które przeszła ona w swym rozwoju, z drugiej — trzeba wznieść się ponad punkt widzenia oddziaływania wzajemnego, trzeba znaleźć, jeśli to jest możliwe, ten czynnik, który określa zarówno *rozwój środowiska społecznego jak i rozwój poglądów*. Zadanie nauki społecznej XIX wieku polegało właśnie na odkryciu tego czynnika.

Światem rządzą poglądy. Ale przecież poglądy nie pozostają niezienne. Co warunkuje ich zmiany? «Rozpowszechnienie oświaty» — twierdził jeszcze w XVII wieku Lamotte le Vaillers. Jest to najbardziej abstrakcyjne i powierzchowne wyrażenie myśli o panowaniu poglądów nad światem. Filozofowie Oświecenia XVIII wieku mocno się tego wyrażenia trzymali uzupełniając je niekiedy melancholijnymi rozważaniami nad tym, że los oświaty jest, niestety, w ogóle niezbyt pewny.

Wszelako u najbardziej utalentowanych spośród nich widoczna już jest świadomość, że pogląd taki nie może być uważany za zadowalający. Helwecjusz mówi, że rozwój wiedzy podporządkowany

jest określonym prawom i że co za tym idzie, istnieją jakieś ukryte, nieznane przyczyny, od których rozwój ten zależy. Czyni przy tym w najwyższym stopniu interesującą i dotychczas jeszcze należycie nie ocenioną próbę wytłumaczenia społecznego i umysłowego rozwoju ludzkości *jej potrzebami materialnymi*. Próba ta zakończyła się — i z wielu przyczyn nie mogła nie zakończyć się — niepowodzeniem. Jednakże stała się ona jak gdyby testamentem dla tych myślicieli następnego wieku, którzy zapragnęliby kontynuować dzieło materialistów francuskich.

ROZDZIAŁ DRUGI

HISTORYCY FRANCUSCY OKRESU RESTAURACJI

«Jednym z najważniejszych wniosków, jakie można wysnuć na podstawie badania historii, jest ten, że rząd jest najbardziej istotną przyczyną charakteru narodu; że zalety i wady narodów, ich energia lub słabość, ich talenty, ich oświata lub ignorancja prawie nigdy nie są wynikiem klimatu czy też właściwości danej rasy; że przyroda daje *wszystkim wszystko*, rządy zaś zachowują albo tępią u podwładnych im ludzi te cechy, które stanowiły pierwotnie ogólną właściwość rodu ludzkiego». We Włoszech nie nastąpiły zmiany ani w klimacie, ani w rasie (napływ barbarzyńców był zbyt mało znaczny, aby zmienić jej właściwości): «przyroda była taka sama dla Włochów wszystkich czasów; zmieniały się tylko rządy — a przeobrażenia te zawsze poprzedzały zmiany w charakterze narodowym bądź też towarzyszyły im».

W taki to sposób zwalczał Sismondi naukę, która uzależnia historyczne losy narodów przede wszystkim od warunków geograficznych*.

Wypowiedzi jego nie są pozbawione słuszności. Istotnie, *geografia* wyjaśnia w historii bynajmniej nie wszystko właśnie dlatego, że ta ostatnia jest *historią*, tj. dlatego, że według wyra-

* «Histoire des Républiques italiennes du moyen âge», Nouvelle édition, v. I, Paris, Introduction, pp. V—VI.

zenia Sismondiego, rządy zmieniają się, pomimo że warunki geograficzne pozostają niezmienione. Ale o tym — mimochodem; interesuje nas tu zupełnie inne zagadnienie.

Czytelnik zauważył już zapewne, że, zestawiając niezmiennosć warunków geograficznych ze zmiennością historycznych losów narodów, Sismondi wiąże te losy z jednym czynnikiem podstawowym: «z rządem», tj. z *politycznym ustrojem danego kraju*. Charakter narodu jest więc określany całkowicie przez charakter rządu. Co prawda wypowiadając kategorycznie to twierdzenie Sismondi od razu je osłabia i to w sposób nader istotny: przemiany polityczne — mówi on — poprzedzały zmiany w charakterze narodowym *bądź też towarzyszyły im*. Z tego już wynika, że charakter rządu niekiedy bywa określany przez charakter narodu. Ale tu filozofia historyczna Sismondiego napotyka znaną nam już sprzeczność, która sprawiała tyle kłopotu francuskim filozofom Oświecenia: obyczaje narodu zależą od jego ustroju politycznego; ustrój polityczny zależy od obyczajów. Sismondi okazał się równie niezdolny do rozwiązania tej sprzeczności jak i filozofowie Oświecenia: musiał on kolejno brać za podstawę swoich rozważań to jeden, to drugi człon tej antynomii. Wszelako zatrzymawszy się na jednym z nich, mianowicie na tym, który głosi, że charakter narodu zależy od jego rządu, nadawał on pojęciu «rząd» znaczenie wyolbrzymione: ogarniało ono według niego *literalnie wszystkie właściwości danego środowiska społecznego*, wszystkie właściwości danych stosunków społecznych. Ścisłej mówiąc, zdaniem jego wszystkie bez wyjątku właściwości danego środowiska społecznego są dziełem «rządu», rezultatem ustroju politycznego. Jest to punkt widzenia XVIII wieku. Kiedy materialści francuscy chcieli krótko i dobitnie wyrazić swoje przekonanie w sprawie wszechpotężnego wpływu środowiska na człowieka, mówili: *c'est la législation qui fait tout* (wszystko zależy od prawodawstwa). A kiedy mówili o prawodawstwie, mieli na myśli prawie wyłącznie *prawodawstwo polityczne, ustrój państwowy*. Wśród utworów znakomitego J. B. Vico znajduje się mały artykuł pod tytułem: «Próba systemu juris-

prudencji, według którego prawo cywilne Rzymian tłumaczy się ich rewolucjami politycznymi»*.

Chociaż «Próba» Vico została napisana na samym początku XVIII stulecia, to jednak wyrażony w niej pogląd na stosunek prawa cywilnego do ustroju państwowego panował do czasów francuskiej Restauracji; filozofowie Oświecenia sprowadzali wszystko do «polityki».

Atoli działalność polityczna «prawodawcy» jest w każdym wypadku działalnością *świadomą*, chociaż, rozumie się, nie zawsze celową. Świadoma działalność człowieka zależy od jego «poglądów». W taki to sposób francuscy filozofowie Oświecenia niepostrzeżenie dla siebie powracali do myśli o *wszechmocy poglądów*, nawet w tym wypadku, kiedy chcieli dobitnie wyrazić myśl o *wszechmocy środowiska*.

Sismondi trwa jeszcze przy punkcie widzenia XVIII wieku**. Młodszy historycy francuscy wyznają już inne poglądy.

Przebieg i wynik rewolucji francuskiej wraz z jej niespodziankami, które zagnały w ślepy zaułek najbardziej «oświeconych» myślicieli, był w najwyższym stopniu oczywistym obaleniem myśli o wszechmocy poglądów. Wielu wtedy rozczarowało się zupełnie do siły «rozumu», inni zaś, którzy nie ulegli rozczarowaniu, zaczęli jeszcze bardziej skłaniać się do przyjęcia teorii o

* Tytuł artykułiku przełożyliśmy z francuskiego i śpieszymy przy tym zaznaczyć, że sam artykuł jest nam znany tylko z niektórych francuskich wyjątków. Nie udało się nam otrzymać oryginału włoskiego, ponieważ, o ile nam wiadomo, został on wydrukowany tylko w jednym wydaniu dzieł Vico (1818 r.); nie ma go już w sześciotomowym mediolańskim wydaniu z 1835 r. Zresztą w danym wypadku ważne jest nie to, *jak* Vico wywodził się ze swego zadania, lecz to, *jakie właściwie zadanie sobie postawił*. Przy sposobności uchylimy tu z góry pewien zarzut, który nam zapewne pośpieszą uczynić domyślni krytycy: «używa pan wyrazów «filozofowie Oświecenia» i «materialiści» nie robiąc między nimi różnicy — powiedzą nam — a tymczasem bynajmniej nie wszyscy «filozofowie Oświecenia» byli materialistami: wielu z nich, jak na przykład Voltaire, gorąco przeciwstawiało się materialistom». Jest to słuszne; ale z drugiej strony, już Hegel dowiódł, że filozofowie Oświecenia zwalczający materializm sami byli *materialistami*, tylko niekonsekwentnymi.

** Zaczął on pracować nad historią republik włoskich jeszcze w 1796 r.

wszechmocy *środowiska* i do badania przebiegu jego rozwoju. Lecz i na środowisko zaczęto patrzeć w czasach Restauracji z nowego punktu widzenia. Doniosłe wydarzenia historyczne tak zadrwiły z «prawodawców» i z politycznych konstytucji, że teraz już dziwne wydawało się sprowadzanie wszystkich właściwości danego środowiska społecznego do tych konstytucji jako do czynnika podstawowego; konstytucje polityczne zaczęto teraz rozpatrywać jako coś pochodnego, jako *skutek*, a nie jako *przyczynę*.

«Większość pisarzy, uczonych, historyków czy publicystów — mówi Guizot w swoich «Essais sur l'histoire de France»* — starała się tłumaczyć dany stan społeczeństwa, stopień albo rodzaj jego cywilizacji instytucjami politycznymi tego społeczeństwa. Byłoby jednak rozsądniej rozpocząć od badania samego społeczeństwa po to, aby poznać i zrozumieć jego instytucje polityczne. Zanim instytucje te staną się przyczyną, są one najpierw skutkiem; społeczeństwo stwarza je wcześniej, niż samo zaczyna pod ich wpływem ulegać zmianom; i zamiast tego, aby sądzić o stanie narodu według form jego rządu, należy przede wszystkim zbadać stan narodu, aby sądzić, jaki powinien być, jaki mógł być jego rząd... Społeczeństwo, jego skład, tryb życia poszczególnych osób w zależności od ich sytuacji społecznej, stosunki różnych klas, ludzi, słowem — *społeczny byt ludzi* (l'état des personnes) — oto niewątpliwie pierwsze zagadnienie, które przyciąga uwagę historyka pragnącego wiedzieć, jak żyły narody, oraz uwagę publicysty pragnącego wiedzieć, jak się one rządziły»**.

Jest to pogląd wręcz przeciwny pogładowi Vico. U tego ostatniego historia prawa cywilnego tłumaczy się rewolucjami politycznymi, u Guizota ustrój polityczny tłumaczy się bytem społecznym, tj. prawem cywilnym. Ale francuski historyk posuwa się jeszcze dalej w analizie «układu społecznego». Według jego słów, u wszystkich narodów, które pojawiły się na arenie dziejowej po upadku zachodniego imperium rzymskiego, «*byt społeczny*» ludzi

* Pierwsze ich wydanie ukazało się w 1821 r.

** «Essais», dixième édition, Paris 1860, pp. 73—74.

pozostawał w ścisłym związku ze *stosunkami agrarnymi* (état des terres) i dlatego badanie społecznego bytu ludzi powinno być poprzedzone badaniem stosunków agrarnych. *«Aby zrozumieć instytucje polityczne, trzeba zbadać rozmaite warstwy istniejące w społeczeństwie oraz ich wzajemne stosunki. Aby zrozumieć te różne warstwy społeczne, należy znać charakter stosunków agrarnych»**. Z tego też punktu widzenia Guizot bada historię Francji okresu pierwszych dwóch dynastii. Jest ona według niego historią walki różnych warstw ówczesnego społeczeństwa. W swojej historii rewolucji angielskiej czyni on nowy krok naprzód, przedstawiając to wydarzenie jako walkę burżuazji z arystokracją i przyznając w ten sposób milcząco, że dla wyjaśnienia życia politycznego danego kraju należy zbadać nie tylko panujące w nim stosunki agrarne, ale i wszystkie stosunki własnościowe w ogóle**.

Tego rodzaju pogląd na historię polityczną Europy bynajmniej nie był wówczas wyłączną własnością Guizota. Podzielało go wielu innych historyków, z których wymienimy Augustyna Thierry i Migneta.

* Ibid., pp. 75—76.

** Walka partii religijnych i politycznych w Anglii XVII wieku «kryła w sobie problem socjalny, walkę różnych klas o władzę i wpływy. Co prawda w Anglii klasy te nie były w tak silnym stopniu rozgraniczone i tak sobie wzajemnie wrogie jak w innych krajach. Naród nie zapomniał, że potężni baronowie walczyli nie tylko o swoją wolność, ale i o wolność narodu. Wiejska szlachta i miejscy bourgeois w ciągu trzech stuleci zasiadali obok siebie w parlamencie z ramienia gmin angielskich. Atoli w ciągu ostatniego stulecia nastąpiły wielkie zmiany we względnej sile różnych klas społeczeństwa, którym nie towarzyszyły odpowiednie zmiany w ustroju politycznym ... Burżuazja, szlachta wiejska, farmerzy i drobni rolnicy — bardzo liczni w ówczesnych wsiach, nie mieli na bieg spraw społecznych wpływu odpowiedniego do ich ważkiej roli w społeczeństwie. Wyrośli wprawdzie, ale nie wspięli się w górę. Stąd w warstwie tej, jak również w warstwach jeszcze niżej stojących pojawił się potężny duch samolubstwa, któremu trzeba było tylko pretekstu do burzliwego uzewnętrznienia się». «Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre», Berlin 1850, pp. 9—10. Por. tegoż autora wszystkie sześć tomów, dotyczących historii pierwszej rewolucji angielskiej, oraz życiorysy różnych działaczy społecznych owego czasu. Guizot rzadko porzuca tam punkt widzenia walki klas.

W swoich «*Revues des révolutions d'Angleterre*» Thierry przedstawia historię rewolucji angielskich jako walkę burżuazji z arystokracją. «Każdy potomek zdobywców Anglii — mówi on o pierwszej rewolucji — opuszczał swój zamek i udawał się do obozu królewskiego, w którym zajmował stanowisko odpowiednie do swego tytułu. Mieszkańcy miast tłumnie szli do obozu przeciwnego. Można było wtedy powiedzieć, że formowały się armie: jedna w imię *próżności i władzy*, druga — w imię *pracy i wolności*. Wszyscy wałęsający się bez zajęcia, niezależnie od pochodzenia, wszyscy poszukujący w życiu jedynie łatwych rozkoszy stawali pod sztandarem królewskim broniąc interesów podobnych do swoich własnych; i na odwrót, ci spośród potomków dawnych najeźdźców, którzy naówczas zajmowali się przemysłem, przyłączali się do partii gmin»*.

Ruch religijny owych czasów był zdaniem Thierry'ego jedynie odbiciem konkretnych interesów życiowych. «Z obydwóch stron wojna prowadzona była o konkretne interesy. Wszystko pozostałe było pozorem lub też stanowiło pretekst. Ludzie, którzy bronili sprawy *poddanych*, byli przeważnie prezbiterianami, tj. nie uznawali żadnego podporządkowywania się, nawet w religii. Ci zaś, którzy byli zwolennikami partii przeciwniej, należeli do kościoła anglikańskiego lub katolickiego; działało się tak dlatego, że nawet w dziedzinie religii dążyli oni do władzy i do nakładania na ludzi podatków». Thierry cytuje przy tym następujące słowa Focha z jego «*History of the reign of James the Second*»: «na wszelkie sprawy religijne wigowie patrzyli oczami polityków. Nawet ich nienawiść do papistów wynikała nie tyle z przesądów i bałwochwalstwa tej niepopularnej sekty, ile z jej dążeń do ustanowienia władzy absolutnej w państwie».

Zdaniem Migneta «ruch społeczny jest określany przez panujące interesy. Poprzez różne przeszkody ruch ten zmierza do swego celu, zatrzymuje się po jego osiągnięciu i ustępuje miejsca innemu ruchowi, który z początku jest niedostrzegalny i ujawnia

* «*Dix ans d'études historiques*», tom VI zbioru dzieł Thierry'ego, wydanie dziesiąte, str. 66.

się dopiero wtedy, kiedy staje się dominującym. Taki był przebieg rozwoju feudalizmu. Feudalizm istniał w potrzebach ludzi już wtedy, kiedy faktycznie jeszcze nie istniał — to była jego pierwsza epoka; w drugiej epoce istniał on faktycznie, stopniowo coraz mniej odpowiadając potrzebom, wskutek czego wreszcie skończyło się jego faktyczne istnienie. Żadna rewolucja nie dokonała się jeszcze inną drogą»*.

W swej historii rewolucji francuskiej Mignet patrzy na wydarzenia właśnie z punktu widzenia «potrzeb» różnych klas społecznych. Walka tych klas stanowi u niego główną sprężynę wydarzeń politycznych. Tego rodzaju pogląd nie mógł oczywiście przypaść do gustu eklektykom, nawet w tych starych dobrych czasach, kiedy umysły ich działały znacznie intensywniej niż dziś. Eklektycy zarzucali zwolennikom nowych teorii historycznych *fatalizm*, upodobanie do *systemu* (*esprit de système*). Jak zawsze bywa w podobnych wypadkach, eklektycy w ogóle nie dostrzegali słabych stron nowych teorii, ale za to z tym większą energią atakowali ich bezspornie mocne strony. Zresztą jest to stare jak świat i dlatego mało interesujące. O wiele bardziej interesująca jest okoliczność, że tych nowych poglądów bronił *saint-simonista* Bazard, jeden z najwspanialszych przedstawicieli ówczesnego socjalizmu.

Bazard nie uważał, że książka Migneta o rewolucji francuskiej jest bez zarzutu. Brakiem jej było, jego zdaniem, między innymi to, że «przedstawia ona opisywane wydarzenia jako oderwane fakty, pozostające bez wszelkiego związku z tym długim łańcuchem wysiłków, który obalając stary ład miał ułatwić powstanie nowego ustroju». Ale książka ma również niewątpliwe zalety. «Autor postawił sobie za cel scharakteryzowanie partii, które jedna po drugiej kierują rewolucją, ujawnienie związku tych partii z różnymi klasami społecznymi, wykazanie, jaki to łańcuch wydarzeń stawia je kolejno na czoło ruchu i jak wreszcie one znikają». Ten sam «duch systemu i fatalizmu», który eklektycy zarzucali historykom nowego kierun-

* «De la féodalité des institutions de St. Louis et de l'influence de la législation de ce prince», Paris 1822, pp. 76—77.

ku, korzystnie odróżnia — zdaniem Bazarda — prace Guizota i Migneta od utworów «historyków-literatów» (tj. historyków dbających jedynie o piękno «stylu»), którzy choć było ich tylu, nie posunęli nauki historycznej od czasów XVIII stulecia ani o krok naprzód*.

Gdybyśmy zapytali Augustyna Thierry, Guizota lub Migneta, czy obyczaje danego narodu stwarzają jego ustroj państwowy, czy też przeciwnie, ustroj państwowy stwarza jego obyczaje, każdy z nich odpowiedziałby, że jakkolwiek wielkie jest i bezsporne wzajemne oddziaływanie pomiędzy obyczajami narodu a jego ustrojem państwowym, to jednak w ostatecznym rezultacie i jedno, i drugie zawdzięcza swoje istnienie trzeciemu bardziej podstawowemu czynnikowi: *«społecznemu bytowi ludzi, ich stosunkom własnościowym»*. W ten sposób sprzeczność, w którą zaplątali się filozofowie XVIII wieku, byłaby rozwiązana i każdy bezstronny człowiek mógłby uznać, że Bazard ma rację, że nauka uczyniła krok naprzód w osobach przedstawicieli nowych poglądów historycznych.

Ale jak nam już wiadomo, wspomniana sprzeczność jest tylko poszczególnym przypadkiem zasadniczej sprzeczności w poglądach społecznych XVIII wieku: 1) człowiek wraz ze wszystkimi swoimi myślami i uczuciami jest wytworem środowiska; 2) środowisko jest tworem człowieka, rezultatem jego «poglądów». Czy można powiedzieć, że nowe poglądy historyczne rozwiązały tę zasadniczą sprzeczność materializmu francuskiego? Przyjrzyjmy się, jak historycy francuscy okresu Restauracji tłumaczyli sobie pochodzenie tego bytu społecznego, tych stosunków własnościowych, których uważne badanie było ich zdaniem jedynym sposobem znalezienia klucza do zrozumienia wydarzeń historycznych.

Stosunki własnościowe między ludźmi należą do dziedziny stosunków *prawnych*; własność jest przede wszystkim instytucją prawną. Powiedzenie, że klucz do zrozumienia zjawisk historycznych leży w stosunkach własnościowych między ludźmi, oznacza,

* «*Considérations sur l'histoire*», IV cz. «*Le Producteurs*».

że klucz ten leży w instytucjach prawa. Ale skąd się biorą te instytucje? Guizot zupełnie słusznie mówi, że konstytucje polityczne były *skutkiem* wcześniej, aniżeli stały się przyczyną; że społeczeństwo najpierw je zrodziło, a potem samo zaczęło się pod ich wpływem zmieniać. Ale czyż tego samego nie można powiedzieć o stosunkach własnościowych? Czyż i one nie były wpierw skutkiem, zanim stały się przyczyną? Czy społeczeństwo, zanim zaczęło odczuwać na sobie ich decydujący wpływ, nie musiało ich przedtem stworzyć? Na te całkowicie rozsądne pytania Guizot odpowiada w sposób wysoce nie zadowalający.

U narodów, które zjawily się na arenie historycznej po upadku zachodniego imperium rzymskiego, społeczny byt obywateli pozostaje w ścisłym związku przyczynowym z własnością ziemską*: stosunek człowieka do ziemi określał jego sytuację społeczną. W ciągu całego okresu feudalizmu wszystkie instytucje społeczne były w ostatniej instancji uwarunkowane przez stosunki agrarne. Co się zaś tyczy tych stosunków, to według słów tegoż Guizota, «pierwotnie, w pierwszym okresie po najściu barbarzyńców, były one określane przez sytuację społeczną właścicieli ziemi»: ziemia nabierała tego lub innego znaczenia zależnie od potęgi jej właściciela**. Ale od czego zależała w takim razie sytuacja społeczna właściciela ziemi? Od czego zależał «pierwotnie, w pierwszym okresie po najściu barbarzyńców» większy lub mniejszy stopień swobody, większy lub mniejszy stopień potęgi właściciela ziemi? Czy może od stosunków, które panowały poprzednio w środowisku barbarzyńców-zdobycwców? Ale przecież Guizot już powiedział,

* Czyżby *tylko* u narodów nowoczesnych? Ograniczenie to jest tym dziwniejsze, że już pisarze greccy i rzymscy widzieli ścisły związek społecznego i politycznego bytu swoich krajów ze stosunkami agrarnymi. Zresztą to dziwne ograniczenie nie przeszkodziło Guizotowi powiązać upadku imperium rzymskiego z jego gospodarką państwową. Patrz jego pierwszą «Próbe»: «Du régime municipal dans l'empire romain en V-ème siècle de l'ère chrétienne».

** Tzn. władanie ziemią miało ten czy inny charakter *prawny*, inaczej mówiąc, władanie ziemią było związane z większym lub mniejszym stopniem zależności, odpowiednio do siły i swobód właściciela ziemi, l. cit., 75.

że stosunki polityczne — to skutek a nie przyczyna. Aby poznać życie polityczne barbarzyńców w epoce poprzedzającej upadek imperium rzymskiego, musielibyśmy, zgodnie z radą naszego autora, zbadać ich byt społeczny, ich ustrój socjalny, stosunki różnych klas w ich środowisku itd., a takie badanie znowu doprowadziłoby nas do pytania, co określa stosunki własnościowe między ludźmi, co stwarza istniejące w danym społeczeństwie formy własności. I — rzecz zrozumiała — nie wygralibyśmy nic, gdybyśmy dla objaśnienia położenia różnych klas społecznych zaczęli się powoływać na względny stopień ich wolności i siły. Nie byłaby to odpowiedź, byłoby to powtórzenie pytania w nowej formie, z dodaniem pewnych szczegółów.

Wątpliwe jest nawet, czy pytanie o pochodzeniu stosunków własnościowych powstało w umyśle Guizota w postaci ściśle i jasno postawionego zagadnienia naukowego. Widzieliśmy już, że w żaden sposób nie mógł on nie liczyć się z tym zagadnieniem, ale samo zagmatwanie odpowiedzi, których udzielał, świadczy o niejasności jego sformułowania. W analizie ostatecznej rozwój form własności wyjaśniany był przez Guizota drogą nader mglistego powoływania się na *«nature ludzką»*. Nie dziwnego, że historyk ten, którego eklektycy oskarżali o nadmierną systematyczność poglądów, sam okazał się nie lada eklektykiem, np. w swoich dziełach o historii cywilizacji.

Augustyn Thierry, który walkę sekt religijnych i partii politycznych rozpatrywał z punktu widzenia *«pozytywnych interesów»* różnych klas społecznych i gorąco sympatyzował z walką stanu trzeciego przeciwko arystokracji, tłumaczył pochodzenie tych klas i stanów *podbojami*. *«Tout cela date d'une conquête, il y a une conquête là dessous»* (wszystko to pochodzi z czasów podbojów; za tym wszystkim kryją się podboje) — mówi on o stosunkach klasowych i stanowych nowoczesnych narodów, bo o nich wyłącznie jest mowa w jego pracach. Myśl tę rozwija niezmordowanie na różne sposoby zarówno w artykułach publicystycznych jak i w późniejszych swych dziełach naukowych. Ale — nie mówiąc już o tym,

że «podboje», a więc międzynarodowe akty polityczne, prowadziły Thierry' ego z powrotem do punktu widzenia XVIII wieku, który tłumaczył całe życie społeczne działalnością prawodawcy, tj. władzy politycznej — każdy fakt podboju nieuchronnie rodzi pytanie: dlaczego jego społeczne następstwa były właśnie takie a nie inne? Przed najściem barbarzyńców germańskich Galia przeżyła już podboje rzymskie. Społeczne następstwa *tych* podbojów były bardzo różne od następstw, które wywołał najazd *germański*. Społeczne następstwa podboju Chin przez Mongołów były bardzo mało podobne do społecznych następstw podboju Anglii przez Normanów. Skąd biorą się te różnice? Powiedzieć, że określają je różnice w ustroju społecznym różnych narodów walczących ze sobą w różnych okresach, znaczy nie powiedzieć nic, ponieważ w dalszym ciągu nie wiadomo, co określa ich ustrój społeczny. Powoływać się w tej sprawie na jakies poprzednie podboje — oznaczałoby obracać się w zaczarowanym kole. Ile byśmy wyliczali podbojów — zawsze w końcu dojdziemy do nieuniknionego wniosku, że w życiu społecznym narodów działa jakieś X, jakiś niewiadomy czynnik, który nie tylko nie jest uwarunkowany podbojami, lecz, odwrotnie, *sam warunkuje następstwa* podbojów, często nawet, a może i zawsze, warunkuje również *same podboje* stanowiąc podstawową przyczynę starć między narodami. Thierry w swojej «Historii podbojów Anglii przez Normanów» sam na podstawie starych dokumentów wskazuje pobudki, które kierowały Anglosasami w ich rozpaczliwej walce o niepodległość. «Musimy walczyć — mówi jeden z ich książąt — nie zważając na żadne niebezpieczeństwo, idzie tu bowiem nie o uznanie nowego władcy... lecz o coś zupełnie innego. Wódz Normanów rozdarował już nasze ziemie swoim rycerzom i wszystkim ludziom, którzy przeważnie uznali się już w zamian za to za jego wasalów. Ludzie ci zechcą skorzystać z tych darów, gdy książę Normanów zostanie naszym królem, a ten zmuszony będzie oddać im we władanie nasze ziemie, nasze żony, nasze córki: wszystko to zostało im z góry obiecane. Chcą oni wydziedziczyć nie tylko nas, ale i naszych potomków, chcą zabrać nam ziemie

naszych przodków» itd. Ze swej strony Wilhelm Zdobywca mówi do swoich rycerzy: «Bijcie się mężnie, kładźcie trupem wszystkich; jeżeli zwyciężymy, będziemy bogaci. To, co ja posiędę, posiadziecie i wy, to, co ja zdobędę, zdobędziecie i wy; jeżeli ja będę miał ziemię, i wy będziecie mieli ziemię»*. Z tego wynika zupełnie jasno, że podboje nie były celem samym w sobie, że «za nimi» kryły się pewne «pozytywne», tj. *ekonomiczne interesy*. Powstaje pytanie: a co nadało tym interesom taką właśnie postać, jaką wówczas miały? Dlaczego i tubylcy, i najeźdźcy sklaniali się właśnie ku feudalnej własności ziemskiej a nie ku jakiejś innej? «Podboje» w tym wypadku niczego nie wyjaśniają.

W «Histoire du tiers état» tegoż Augustyna Thierry i we wszystkich jego szkicach o historii stosunków wewnętrznych Francji i Anglii znajdujemy już dość dokładny obraz rozwoju historycznego burżuazji. Wystarczy zapoznać się choćby tylko z tym obrazem, ażeby przekonać się, jak bardzo nie zadowalający jest pogląd, który pochodzenie i rozwój danego ustroju społecznego przypisuje podbojom: przecież rozwój ten szedł w kierunku zupełnie niezgodnym z interesami i pragnieniami arystokracji feudalnej, tj. zdobywców i ich potomków.

Można bez wszelkiej przesady powiedzieć, że sam Augustyn Thierry postarał się o to, aby swoimi badaniami historycznymi obalić własny pogląd na rolę historyczną podbojów**. U Migneta — ta sama gmatwanina. Mówi on o wpływie własności ziemskiej na formy polityczne. Ale od czego są zależne formy własności ziem-

* «Histoire de la conquête» itd., Paris, v. I, pp. 295—300.

** Ciekawe, że już saint-simoniści widzieli tę słabą stronę poglądów historycznych Thierry'ego. Tak np. Bazard w artykule, cytowanym powyżej, zwraca uwagę na to, że podboje wywarły w rzeczywistości daleko mniejszy wpływ na rozwój społeczeństwa europejskiego, aniżeli sądzi Thierry. «Każdy, kto rozumie prawa rozwoju ludzkości, widzi, że rola podbojów jest zupełnie podrzędna». Ale w tym wypadku Thierry jest bliższy poglądów swego byłego nauczyciela Saint-Simona aniżeli Bazard: Saint-Simon rozpatruje historię Europy zachodniej XV stulecia z punktu widzenia rozwoju stosunków ekonomicznych, a średniowieczny ustrój społeczny tłumaczy po prostu jako rezultat podbojów.

4 Plechanow

skiej, dlaczego rozwijają się w tym lub innym kierunku — tego Mignet nie wie. Ostatecznie i on przypisuje formy władania ziemią — *podbojom**.

Czuje on, że również w historii międzynarodowych starć mamy do czynienia nie z oderwanymi pojęciami: «najeźdźcy», «narody podbite» — lecz z ludźmi z krwi i kości, wśród których panują określone prawa i stosunki społeczne; ale i tu analiza jego nie sięga daleko. «Kiedy dwa narody żyjące w tych samych warunkach krzyżują się ze sobą — mówi Mignet — tracą one swoje słabe cechy, natomiast cech silnych udzielają sobie nawzajem»**.

Nie jest to sąd wnikliwy ani też całkiem jasny.

Każdy z wymienionych francuskich historyków Restauracji, zapytany wprost o pochodzenie stosunków własnościowych, na pewno usiłowałby — podobnie jak Guizot — wybrać z trudnej sytuacji przy pomocy mniej lub bardziej dowcipnego powoływania się na «*naturę ludzką*».

Pogląd na «*naturę ludzką*» jako na wyższą instancję, która rozstrzyga wszystkie «*kazusy*» z dziedziny prawa, moralności, polityki, ekonomii, odziedziczyli pisarze XIX wieku w całości po filozofach Oświecenia poprzedniego stulecia.

Jeżeli człowiek przychodząc na świat nie przynosi ze sobą gotowego zapasu wrodzonych «*idei praktycznych*», jeżeli cnotę ceni się nie dlatego, że jest wrodzona ludziom, lecz dlatego, że jest pożyteczna, jak to twierdził Locke; jeżeli zasada użyteczności społecznej jest najwyższym prawem, jak mówi Helwecjusz; jeżeli człowiek jest miarą rzeczy wszędzie, gdzie mowa jest o stosunkach wzajemnych między ludźmi — to zupełnie naturalny jest wniosek, że natura ludzka jest właśnie tym punktem widzenia, z którego należy oceniać, czy dane stosunki są pożyteczne czy szkodliwe, rozumne czy bezsensowne. Z tego też punktu widzenia filozofowie Oświecenia XVIII stulecia rozpatrywali zarówno istniejący wówczas ustrój społeczny jak i reformy, które wydawały się im pożądane.

* Patrz: «*De la féodalité*», p. 50.

** Patrz: «*De la féodalité*», p. 212.

Natura ludzka jest dla nich najważniejszym argumentem w sporach z przeciwnikami. Jak wielkie było w ich oczach znaczenie tego argumentu, znakomicie ilustruje np. następujące rozważanie Condorceta: «Idee sprawiedliwości i prawa kształtują się nieodzwrotnie w jednakowy sposób u wszystkich istot, obdarzonych zdolnością odczuwania i przyswajania sobie idei. Dlatego będą one jednakowe». Zdarza się wprawdzie, że ludzie je wypaczają (*les altèrent*). «Ale każdy prawidłowo rozumujący człowiek równie nieuchronnie dojdzie do określonych idei w dziedzinie moralności jak i w matematyce. Idee te stanowią nieunikniony wniosek z bezspornej prawdy, że ludzie to istoty czujące i myślące». W rzeczywistości poglądy społeczne francuskich filozofów Oświecenia nie wywodziły się, rzecz jasna, z tej bardziej niż jałowej prawdy, lecz podpowiadało im je otaczające ich środowisko: «Człowiek», o którego im chodziło, wyróżniał się nie tylko zdolnością odczuwania i myślenia: jego «natura» domagała się określonego burżuazyjnego ładu (dzieła Holbacha zawierają właśnie te postulaty, które potem zostały zrealizowane przez Konstytuante); domagała się ona wolności handlu, niewtrącania się państwa do stosunków własnościowych obywateli (*laissez faire, laissez passer!*)* itd., itd. Filozofowie Oświecenia patrzyli na naturę ludzką przez pryzmat danych potrzeb i stosunków społecznych. Nie podejrzewali jednak wcale, że historia postawiła przed ich oczami jakiś pryzmat; wyobrażali sobie, że przez ich usta przemawia sama «natura ludzka», nareszcie zrozumiana i oceniona przez oświeconych przedstawicieli ludzkości.

Nie wszyscy pisarze XVIII wieku mieli jednakowe pojęcie o naturze ludzkiej. Nieraz w tej sprawie istniały między nimi bardzo poważne różnice. Ale wszyscy w jednakowym stopniu byli przekonani

* Co prawda nie zawsze. Czasami, w imię tej samej natury, filozofowie doradzali «prawodawcy złagodzenie nierówności majątkowej». Jest to jedna z wielu sprzeczności francuskich filozofów Oświecenia. Ale nie o to nam tu chodzi. Ważne dla nas jest tylko to, że abstrakcyjna «natura ludzka» w każdym poszczególnym wypadku służyła za argument na rzecz zupełnie konkretnych dążeń tych czy innych warstw społeczeństwa i to wyłącznie społeczeństwa burżuazyjnego.

nani, że tylko słuszny pogląd na tę naturę może dać klucz do zrozumienia zjawisk społecznych.

Powiedzieliśmy wyżej, że wielu spośród francuskich filozofów Oświecenia dostrzegało już pewną prawidłowość w rozwoju rozumu ludzkiego. Na myśl o tej prawidłowości naprowadziła ich przede wszystkim *historia literatury*: «jakiż to naród — zapytywali — nie był najpierw poetą a potem myślicielem?»* Czym się tłumaczy taka kolejność? Potrzebami społecznymi, które określają nawet rozwój języka — odpowiadali filozofowie Oświecenia: «Sztuka mówienia podobnie jak wszystkie sztuki jest owocem społecznych potrzeb i interesów» — dowodził ksiądz Arnaud w przemówieniu, przytoczonym przez nas w przypisie. Potrzeby społeczne zmieniają się i dlatego zmienia się proces rozwoju «umiejętności». Ale cóż określa potrzeby społeczne? Potrzeby społeczne, potrzeby ludzi stanowiących społeczeństwo, określa natura człowieka. A zatem w tej naturze należy szukać wyjaśnienia takiego a nie innego procesu rozwoju umysłowego.

Natura ludzka, mająca odgrywać rolę najwyższego kryterium, musiała, rzecz prosta, być uważana za raz na zawsze określoną, *niezmienną*. Filozofowie Oświecenia rzeczywiście ją za taką uważali, jak czytelnik może wywnioskować na podstawie przytoczonych powyżej słów Condorceta. Lecz jeśli natura ludzka jest niezmienna, to jakże można nią tłumaczyć proces umysłowego lub społecznego rozwoju społeczeństwa? Czym jest proces wszelkiego rozwoju? Szeregiem zmian. Czy można te zmiany tłumaczyć za pomocą czegoś niezmiennego, raz na zawsze określonego? Czy wielkość zmienna zmienia się wskutek tego, że wielkość stała pozostaje niezmienną? Filozofowie Oświecenia zdawali sobie sprawę, że tak *nie* jest, i żeby wybrnąć z trudności, wskazywali na to, że sama wielkość *stała* okazuje się w pewnych granicach zmienną. Człowiek przeżywa różny wiek: dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały itd.

* Grimm, Correspondance littéraire, sierpień 1774; stawiając to pytanie Grimm powtarza tylko myśl księdza Arnaud, którą ten ostatni rozwinął w przemówieniu wygłoszonym w Akademii Francuskiej.

W różnym wieku potrzeby jego są różne: «W dzieciństwie żyje uczuciami, wyobraźnią i pamięcią: pragnie tylko zabawy, piosenek i bajek. Potem następuje wiek namiętności, dusza pragnie wstrząsów i wzruszeń. Potem rozwija się zdolność myślenia, rozwija się rozum, który z kolei wymaga ćwiczenia i którego działanie rozprzestrzenia się na wszystko, co zdolne jest do pobudzania żądz wiedzy...»

Tak rozwija się poszczególny człowiek; te przejścia od jednego okresu do drugiego są uwarunkowane jego naturą i właśnie dlatego, że leżą one w jego naturze, dają się zauważyć również w rozwoju duchowym *całej ludzkości*; one to sprawiają, że narody rozpoczynają od eposu, a kończą na filozofii*.

Nie trudno dostrzec, że podobnego rodzaju «objaśnienia», które dosłownie nic nie objaśniają, dodawały tylko pewnej obrazowości opisowi procesu rozwoju umysłowego ludzkości (porównanie zawsze jaskrawiej uwydatnia cechy opisywanego przedmiotu). Nie trudno dostrzec również i to, że dając podobne objaśnienie myśliciele XVIII wieku obracali się w znanym nam już zaczarowanym kole: środowisko stwarza człowieka, człowiek stwarza środowisko. Istotnie, z jednej strony, wynika, że rozwój umysłowy ludzkości, czyli innymi słowy, rozwój natury ludzkiej, tłumaczy się potrzebami społecznymi, a z drugiej — że rozwój potrzeb społecznych tłumaczy się rozwojem natury ludzkiej.

Sprzeczności tej, jak widzimy, nie usunęli również francuscy historycy okresu Restauracji; przybrała ona tylko u nich nową postać.

* Suard, loco cit., p. 38.

ROZDZIAŁ TRZECI

SOCJALIŚCI UTOPIJNI

Jeżeli natura ludzka jest niezmienna i jeżeli znając jej podstawowe właściwości można z matematyczną ścisłością wysnuwać z nich twierdzenia z dziedziny moralności i nauk społecznych, to nie trudno wymyślić taki ustrój społeczny, który będzie całkowicie odpowiadał wymogom natury ludzkiej i dlatego właśnie będzie *idealnym ustrojem społecznym*. Już materialiści XVIII wieku chętnie zagłębiają się w dociekania na temat *doskonałego prawodawstwa* (*législation parfaite*). Dociekania te stanowią *element utopijny* w literaturze Oświecenia*.

Socjaliści utopijni pierwszej połowy XIX stulecia całą duszą poświęcają się takim dociekaniom.

Socjaliści utopijni tej epoki podzielają całkowicie antropologiczne poglądy materialistów francuskich. Zupełnie tak samo, jak materialiści, uważają oni człowieka za produkt otaczającego środowiska społecznego** i zupełnie tak samo jak materialiści

* U Helwecjusza w jego książce «De l'Homme» znajduje się szczegółowy projekt takiego «doskonałego prawodawstwa». Porównanie tej utopii z utopiami pierwszej połowy XIX wieku byłoby w najwyższym stopniu interesujące i pouczające. Ale niestety i historykom socjalizmu, i historykom filozofii dotychczas obca była wszelka myśl o podobnym zestawieniu. Co się tyczy specjalnie historyków filozofii, to pomiatają oni Helwecjuszem w sposób, że się tak wyrazimy, najbardziej niedopuszczalny. Nawet spokojny i umiarkowany Lange nie znajduje dla niego innego określenia, jak «powierzchowny Helwecjusz». Absolutny idealista Hegel potraktował absolutnego materialistę Helwecjusza najsprawiedliwiej ze wszystkich.

** Tak jest, człowiek jest tym, czym czyni go wszechmocne społeczeństwo albo wszechmocne wychowanie w najszerszym rozumieniu tego słowa, tj. w sensie

wpadają w zaczarowane koło tłumacząc zmienne cechy środowiska niezmiennymi cechami *natury ludzkiej*.

Wszystkie liczne utopie z pierwszej połowy naszego stulecia stanowią jedynie próby wymyślenia doskonałego prawodawstwa, przyjmując *naturę ludzką* za najwyższy probierz. Tak np. Fourier bierze za punkt wyjścia analizę *namietności ludzkich*; Robert Owen w swoim «Outline of the rational system of society» wychodzi z założenia «podstawowych zasad nauki o naturze ludzkiej» (First Principles of Human Nature) i twierdzi, że «racjonalny rząd» powinien przede wszystkim «określić naturę ludzką» (ascertain what Human Nature is); *saint-simoniści* oświadczają, że ich filozofia opiera się na nowym pojęciu natury ludzkiej (sur une nouvelle conception de la nature humaine)*; zwolennicy Fouriera mówią, że organizacja społeczna, wymyślona przez ich mistrza, stanowi szereg bezspornych wniosków z niezmiennych praw natury ludzkiej**.

Pogląd na naturę ludzką jako na najwyższy probierz nie przeszkadzał rzecz jasna temu, że rozmaite szkoły socjalistyczne bardzo poważnie różniły się między sobą w określaniu właściwości tej natury. Na przykład według *saint-simoniistów* «plany Owena są do tego stopnia sprzeczne ze skłonnościami natury ludzkiej, że popularność, jaką najwidoczniej cieszą się one obecnie (pisane

wychowania nie tylko szkolnego lub książkowego, lecz wychowania, które otrzymujemy od ludzi i rzeczy, wydarzeń i okoliczności — wychowania, którego wpływ na nas rozpoczyna się od kołyski i nie ustaje ani na chwilę (Cabet, Voyage en Icarie, wydanie 1848 r., str. 402).

* Patrz: «Le Producteur», v. I, Paris 1825, Introduction.

** «Mon but est de donner une *Exposition Élémentaire*, claire et facilement intelligible, de l'organisation sociale, déduite par Fourier des lois de la nature humaine» (V. *Considérant*, Destinée Sociale, v. I, 3-me édition, Déclaration).

«Il serait temps enfin de s'accorder sur ce point: est-il à propos, avant de faire des lois, de s'enquérir de la véritable nature de l'homme, afin d'harmoniser la loi qui est par elle-même modifiable, avec la nature, qui est immuable et souveraine?» «Notions élémentaires de la science sociale de Fourier, par l'auteur de la Défense du Fourierisme» (Henri Gossse, Paris 1844, p. 35).

w 1825 r.), wydaje się na pierwszy rzut oka rzeczą niepojętą^{*}. W broszurze polemicznej Fouriera «Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès» można znaleźć niemało ostrych uwag o tym, że nauka Saint-Simona jest sprzeczna ze wszystkimi właściwościami natury ludzkiej. Teraz jak i w czasach Condorceta okazało się, że o wiele trudniej jest osiągnąć zgodność poglądów w określaniu natury ludzkiej niż wyznaczyć tę czy inną figurę geometryczną.

O ile punktem wyjścia socjalistów utopijnych XIX wieku była *natura ludzka*, o tyle powtarzali oni tylko błędy myślicieli XVIII stulecia — grzech popełniany zresztą przez całą współczesną im naukę społeczną^{**}.

Ale daje się u nich zauważyć silne dążenie do wyrwania się z ciasnych ram oderwanego pojęcia i oparcia się o konkretny grunt. Bardziej od innych są pod tym względem godne uwagi prace Saint-Simona.

Podczas gdy francuscy filozofowie Oświecenia najczęściej traktowali historię ludzkości jako szereg mniej lub bardziej szczęśliwych przypadkowych zbiegów okoliczności^{***}, Saint-Simon

* «Le Producteur», v. I, p. 139.

** Dowiedliśmy już tego w stosunku do historyków okresu Restauracji. Byłoby bardzo łatwo dowieść tego również w stosunku do ekonomistów. Bronią burżuazyjnego ustroju społecznego przeciwko reakcjonistom i socjalistom, ekonomiści bronili go właśnie jako ustroju najbardziej odpowiadającego naturze ludzkiej. Wysiłki znalezienia abstrakcyjnego «prawa zaludnienia» — niezależnie od tego, czy pochodziły one z obozu socjalistycznego, czy burżuazyjnego — były ściśle związane z poglądem na «naturę ludzką» jako na podstawowe pojęcie nauki społecznej. Aby przekonać się o tym, wystarczy porównać doktrynę Malthusa, reprezentującą powyższy pogląd, z teorią Godwina lub twierdzeniami autora uwag do rozprawy J. S. Milla. Zarówno Malthus jak i jego przeciwnicy poszukują jedyne, absolutnego, że tak powiemy, prawa zaludnienia. Współczesna nam ekonomia polityczna ma inny pogląd: wie ona, że każda faza rozwoju społecznego ma *swoje specyficzne prawo zaludnienia*. Ale o tym — później.

*** Pod tym względem nadzwyczaj charakterystyczny jest zarzut uczyniony przez Helwecjusza Monteskiuszowi: «W swojej książce o przyczynach wielkości

poszukuje w historii przede wszystkim *prawidłowości*. Nauka o społeczeństwie ludzkim powinna stać się nauką tak ścisłą jak i przyrodznawstwo. Powinniśmy zbadać fakty z przeszłego życia ludzkości po to, aby w nich wykryć prawa jej postępu. Przyszłość potrafi przewidzieć tylko ten, kto zrozumiał przeszłość. Określając w ten sposób zadania nauki społecznej, Saint-Simon poświęcił się szczególnie badaniu historii Europy zachodniej od czasów upadku imperium rzymskiego. Do jakiego stopnia nowe i rozległe były jego poglądy, świadczy fakt, że uczeń jego Thierry zdołał dokonać nieomal całego przewrotu w opracowaniu historii Francji. Saint-Simon był zdania, że i Guizot zapożyczył od niego swoje poglądy. Pozostawiając sprawę autorstwa tej teorii nierozstrzygniętą zauważymy, że Saint-Simon potrafił posunąć się dalej w badaniu sprężyn wewnętrznego rozwoju społeczeństw europejskich aniżeli współcześni mu *historycy-specjaliści*. Podczas gdy i Thierry, i Mignet, i Guizot wskazywali na stosunki własnościowe jako na podstawę całego ustroju społecznego, to Saint-Simon, który po raz pierwszy i w sposób nadzwyczaj barwny oświecił historię tych stosunków w Europie nowożytnej, poszedł dalej, stawiając sobie pytanie: dlaczego właśnie te, a nie jakiekolwiek inne stosunki odgrywają tak ważną rolę? Odpowiedzi należy jego zdaniem szukać w *potrzebach rozwoju produkcji*: «Do XV stulecia władza świecka znajdowała się w rękach szlachty i to było pożyteczne, ponieważ szlachta stanowiła wówczas warstwę najzdolniejszych wytwórców. Kierowali oni pracą w rolnictwie, a rolnictwo było wówczas

i upadku Rzymu Montesquieu niedostatecznie ocenił znaczenie szczęśliwych zbiegów okoliczności w historii tego państwa. Uwikłał się w błąd charakterystyczny dla myślicieli, którzy chcą wszystko wytłumaczyć, i w błąd gabinetowych uczonych, którzy zapominając o naturze ludzkiej przypisują reprezentantom narodu niezmienną postawę polityczną i jednakowe zasady. A tymczasem jeden człowiek często według własnego widzi mi się kieruje tymi ważnymi zebraniem, które się zowią *senatem*. (*Pensées et réflexions*) CXL, w III tomie, «*Oeuvres complètes de Helvetius*», Paris MDCCCXVIII). Czy nie przypomina ci to, czytelniku, modne obecnie w Rosji teorii «bohaterów i tłumu»? Poczekaj, dalszy wykład jeszcze nieraz wykaże, jak mało oryginalna jest «socjologia» rosyjska.

jedynym rodzajem poważnej wytwórczości»*. Na pytanie, dlaczegoż to potrzeby wytwórczości mają takie decydujące znaczenie w historii ludzkości, Saint-Simon odpowiadał: dlatego, że produkcja jest celem każdego związku społecznego (le but de l'organisation sociale c'est la production). Przypisywał on wytwórczości tak wielkie znaczenie, że utożsamiał to, co *pożyteczne*, z tym, co produkcyjne (l'utile c'est la production) i oświadczył kategorycznie, że la politique ... c'est la science de la production.

Zdawałoby się, że logiczny rozwój takich poglądów powinien był doprowadzić Saint-Simona do wniosku, że prawa produkcji są właśnie tymi prawami, które w ostatniej instancji określają rozwój społeczny i których badanie powinno być zadaniem myśliciela, usiłującego przewidzieć przyszłość. Miejscami jak gdyby przybliża się on do tej myśli, ale tylko miejscami i tylko przybliża się.

Dla produkcji niezbędne są narzędzia pracy. Narzędzi tych nie daje przyroda w gotowej postaci, wynajduje je człowiek. Wynalazek a nawet proste użytkowanie danego narzędzia z góry zakłada pewien poziom rozwoju umysłowego producenta. Rozwój «produkcji» wydaje się przeto bezspornym rezultatem rozwoju umysłowego ludzkości.

Wydaje się, że pojęcie «oświata» (lumières) i tutaj niepodzielnie rządzi światem. I im bardziej wyjaśnia się poważna rola produkcji, tym bardziej jak gdyby potwierdza się ten pogląd filozofów XVIII wieku. Saint-Simon obcuje przy nim jeszcze konsekwentniej niż francuscy filozofowie Oświecenia, ponieważ uważa pogląd o pochodzeniu idei z wrażeń zmysłowych za sprawę rozstrzygniętą i ma dlatego mniej powodów do zastanawiania się nad wpływem środowiska na człowieka. Rozwój nauk jest według niego podstawowym czynnikiem rozwoju historycznego**.

* «Opinions littéraires, philosophiques et industrielles», Paris 1825, pp. 144, 145; porównaj także «Catéchisme politique des industriels».

** Saint-Simon doprowadza idealistyczny pogląd na historię do skrajności. Według niego nie tylko *idee* («zasady») są podstawą *stosunków społecznych*, ale i wśród idei główną rolę przypisuje się — «ideom naukowemu» — «naukowemu

Usiłuje on wykryć prawa tego rozwoju; i tak ustala to samo prawo trzech faz: *teologicznej, metafizycznej i pozytywnej*, które August Comte przedstawił potem z wielkim sukcesem jako swoje własne «odkrycie»*.

Ale i te prawa ostatecznie tłumaczą się u niego *właściwościami natury ludzkiej*. «*Spółczeństwo składa się z jednostek — mówi on — i dlatego rozwój rozumu społecznego może być tylko reprodukcją rozwoju rozumu indywidualnego w wielkiej skali*».

Wychodząc z tego podstawowego założenia uważa on swoje «prawa» rozwoju społecznego za ostatecznie wyjaśnione i dowiedzione w każdym wypadku, kiedy udaje mu się znaleźć na ich potwierdzenie trafną analogię w rozwoju jednostki. Twierdzi na przykład, że rola *władzy* w życiu społecznym z czasem zostanie sprowadzona do zera**. Stopniowe, ale stałe zmniejszanie się tej roli jest jednym z praw rozwoju ludzkości. W jaki sposób dowodzi

systemowi świata» — z których wypływają idee religijne, warunkujące z kolei *moralne pojęcia ludzi*. Jest to *intelektualizm*, który panuje w tym okresie również wśród filozofów niemieckich, ale przybiera u nich zupełnie inną postać.

* Littré ostro występował przeciwko Gubarowi, kiedy ten ostatni zwrócił uwagę na to ... zapożyczenie. Przypisywał on Saint-Simonowi jedynie autorstwo «prawa dwóch faz»: teologicznej i naukowej. Flint przytaczając ten pogląd Littrého, zauważył: «Ma on rację mówiąc, że prawo trzech faz nie jest wspomniane w żadnym utworze Saint-Simona» (*Philosophy of History in France and Germany*, Edinburgh and London MDCCCLXXIV, p. 158). Przeciwstawimy tej uwadze następującą cytata z Saint-Simona: «Jakiż to astronom, fizyk, chemik czy fizjolog nie wie, że w każdej dziedzinie nauki rozum ludzki, zanim przejdzie od idei czysto teologicznych do pozytywnych, długo trzyma się metafizyki? Czyż w każdym, kto zajmował się historią nauk, nie rodzi się mocne przekonanie, że stan przejściowy jest pożyteczny i bezwzględnie nieodzowny dla dokonania takiego przejścia?» (*Du système industriel*, Paris MDCCCXXI, préface, pp. VI—VII). Prawo trzech faz było zdaniem Saint-Simona tak dalece ważne, że gotów był tłumaczyć nim zjawiska czysto polityczne, np. panowanie «legistów i metafizyków» podczas rewolucji francuskiej. Flint mógłby to «wykryć» bez trudu, gdyby uważnie przeczytał dzieła Saint-Simona. Ale niestety, *o wiele łatwiej jest napisać uczoną historię myśli ludzkiej, niż zbadać rzeczywisty bieg jej rozwoju*.

** Tę myśl zapożyczył następnie u niego i wypaczył Proudhon budując na niej swoją teorię *anarchii*.

on tego prawa? Głównym dowodem jest powoływanie się na indywidualny rozwój ludzi: w niższej szkole dziecko musi bezwarunkowo słuchać starszych; w średniej i wyższej — element *posłuszeństwa* stopniowo schodzi na plan dalszy, aby ostatecznie ustąpić miejsca *samodzielnemu* działaniu w wieku dojrzałym. Niezależnie od poglądu na historię «władzy», każdy się dziś zgodzi, że w tym wypadku, jak i w każdym innym, porównanie nie jest dowodem. Rozwój embriologiczny wszelkiego ciała *niepodzielnego* (*ontogeneza*) dostarcza wielu analogii z historią tego gatunku, do którego należy owo niepodzielne ciało: *ontogeneza* daje wiele ważnych wskazań dotyczących *filogenezy*. Ale cóż powiedzielibyśmy dziś o biologu, który by usiłował twierdzić, że w ontogenezie należy szukać ostatecznego objaśnienia filogenezy? Współczesna biologia postępuje wręcz odwrotnie: tłumaczy embriologiczną historię ciała *niepodzielnego* historią *gatunku*.

Odwoływanie się do natury ludzkiej nadawało postać zupełnie swoistą wszystkim «prawom» rozwoju społecznego, sformułowanym zarówno przez Saint-Simona jak i przez jego uczniów.

Doprowadzało ono również ich do zaczarowanego koła. *Historia ludzkości tłumaczy się jej naturą*. Ale na podstawie czego poznamy naturę człowieka? Na podstawie *historii*. Jasne, że obracając się w tym kole nie można zrozumieć ani natury człowieka, ani jego historii, można tylko czynić te lub inne, poszczególne, mniej lub bardziej głębokie spostrzeżenia na temat tej czy innej dziedziny zjawisk społecznych. Saint-Simon dokonał kilku subtelnych, czasem naprawdę genialnych spostrzeżeń, ale jego główny cel — znalezienie mocnej naukowej podstawy «polityki» — pozostał nieosiągnięty.

«Najwyższe prawo postępu rozumu ludzkiego — mówi Saint-Simon — podporządkowuje sobie wszystko i nad wszystkim panuje; ludzie są dlań tylko narzędziem... I chociaż ta siła (tj. prawo) pochodzi od nas (*dérive de nous*), to jednak uwolnić się od jej wpływu lub podporządkować ją sobie możemy w równie małym stopniu, jak dowolnie zmienić działanie siły, która sprawia, że

ziemia obraca się dokoła słońca. Jedyne, co możemy zrobić, to świadomie podporządkować się temu prawu (naszemu istotnemu przeznaczeniu) zdając sobie sprawę z ruchu, który nam ono wyznacza, zamiast ślepo mu się podporządkowywać. Zauważymy mimochodem, że właśnie na tym polegać będzie ów krok naprzód, który sądzone było uczynić świadomości filozoficznej naszego stulecia»*.

A zatem ludzkość jest całkowicie podporządkowana prawu swego własnego rozwoju umysłowego; nie mogłaby uniknąć jego wpływu, nawet gdyby tego zapragnęła. Rozpatrzmy to twierdzenie uważniej i dla lepszego zobrazowania weźmy za przykład prawo trzech faz. Ludzkość szła od myślenia teologicznego do metafizycznego i od metafizycznego do pozytywnego. Prawo to działało z siłą praw mechaniki.

Bardzo być może, że tak właśnie jest, ale zapytujemy, jak zrozumieć myśl, że ludzkość *nawet przy najlepszych chęciach* nie mogłaby zmienić działania tego prawa? Czy oznacza to, że nie mogłaby uniknąć metafizyki nawet w tym wypadku, gdyby już w końcu okresu teologicznego uświadomiła sobie wyższość pozytywnego myślenia? Oczywiście, że — nie; a jeżeli nie, to niemniej oczywiste jest, że istnieje jakaś niejasność w samym poglądzie Saint-Simona na prawidłowość rozwoju umysłowego. Na czym polega ta niejasność? Skąd pochodzi? Polega ona na *samej przeciwstawieniu prawa pragnieniu zmiany jego działania*. Z chwilą kiedy powstało w człowieku podobne pragnienie — samo ono stanowi fakt z historii jego rozwoju umysłowego i prawo musi obejmować ten fakt, a nie wchodzić z nim w konflikt. Jak długo uznajemy możliwość takiego konfliktu, pozostaje dla nas niewyjaśnione samo pojęcie prawa i musimy wpaść w jedną z dwóch krańcowości: albo porzucimy punkt widzenia prawidłowości i przyjmujemy punkt widzenia *pragnień*, albo zupełnie usuniemy z naszego pola widzenia pragnienie, a raczej *to, czego pragną* ludzie

* «L'organisateur», str. 119, IV tom dwudziestotomowego pełnego zbioru dzieł Saint-Simona i Enfantina.

danej epoki — i w ten sposób nadamy *prawu* zabarwienie mistyczne, przeistoczymy je w jakieś fatum. Właśnie takim fatum jest «prawo» u Saint-Simona i w ogóle u utopistów, kiedy mówią oni o prawidłowości.

Zauważymy przy okazji, że kiedy rosyjscy «subiektywni socjologowie» zbroją się do walki w obronie «jednostki», «ideałów» i innych dobrych rzeczy, walczą oni właśnie z *utopijną*, niejasną, niepełną i dlatego nie wytrzymującą krytyki koncepcją «naturalnego biegu rzeczy». Nasi socjologowie jak gdyby nawet nie słyszeli, na czym *polega współczesne naukowe pojęcie prawidłowości procesu społeczno-historycznego*.

Skąd wzięła się utopijna niejasność w pojmowaniu prawidłowości? Pochodzi ona ze wskazanej już przez nas podstawowej wadliwości poglądu na rozwój ludzkości, wyznawanego przez utopistów — i jak nam już wiadomo — nie tylko przez nich.

Historia ludzkości była tłumaczona naturą człowieka. Z chwilą kiedy natura ta jest dana, dane są również prawa rozwoju historycznego, dana już jest, jakby powiedział Hegel, *an sich* cała historia. Człowiek w równie małym stopniu może wpływać na przebieg swego rozwoju, w jakim może przestać być człowiekiem. *Prawo* rozwoju przybiera postać przeznaczenia.

Jest to fatalizm historyczny będący konsekwencją doktryny, która uważa zdobycze wiedzy — a co za tym idzie, świadomą działalność człowieka — za główną sprężynę rozwoju historycznego.

Ale idźmy dalej.

Jeżeli klucz do zrozumienia historii można osiąść poprzez studiowanie natury człowieka, to ważne jest dla mnie nie tyle faktyczne zgłębienie historii, ile należyte zrozumienie tej właśnie natury. Skoro wyrobiłem sobie słuszny pogląd na nią, znika we mnie prawie wszelkie zainteresowanie życiem społecznym takim, *jakie ono jest*, i całą swoją uwagę skupiam na tym, *jakie powinno być życie społeczne zgodnie z naturą człowieka*.

Fatalizm w historii zupełnie nie przeszkadza utopijnemu stosunkowi do rzeczywistości w praktyce. Przeciwnie, sprzyja mu

zrywając wątek badania naukowego. *Fatalizm w ogóle często idzie w parze z najskrajniejszym subiektywizmem.*

Fatalista podaje zwykle swój własny nastrój za nieuniknione prawo historii. Właśnie o fatalistach można powiedzieć słowami poety:

Was sie den Geist der Geschichte nennen
Ist nur der Herren eigner Geist.

Saint-simoniści twierdzili, że część produktu społecznego, która przypada w udziale ekspluatatorom cudzej pracy, stopniowo się zmniejsza. To zmniejszanie się było w ich oczach najważniejszym prawem rozwoju ekonomicznego ludzkości.

Jako dowód, przytaczali stopniowe obniżanie się stopy *procentowej i renty gruntowej*. Gdyby przestrzegali oni w tym wypadku metod badania ściśle naukowego, to musieliby znaleźć ekonomiczne przyczyny wskazanego przez nich zjawiska, a w tym celu trzeba byłoby uważnie zbadać proces produkcji, reprodukcji i podziału produktów. Gdyby to uczynili, zobaczyliby zapewne, że obniżenie stopy procentowej lub nawet renty gruntowej, jeżeli rzeczywiście ma miejsce, wcale jeszcze nie dowodzi zmniejszenia się udziału [w produkcie społecznym] przypadającego posiadaczom. Wtedy ich «prawo» ekonomiczne otrzymałoby, rzecz jasna, zupełnie inne sformułowanie. Ale nie tędy biegła ich myśl. Przekonanie o wszechmocy tajemnych praw, wynikających z natury człowieka, skierowało ich pracę i myśli w zupełnie inną stronę. Tendencja, dotychczas górująca w historii, może w przyszłości tylko się wzmacniać — mówili oni — stałe zmniejszanie się udziału przypadającego ekspluatatorom nieuchronnie zakończy się całkowitym jego zanikiem, czyli zanikiem samej klasy wyzyskiwaczy. W przewidywaniu tego winniśmy już dziś wymyślić nowe formy ustroju społecznego, w którym nie będzie więcej miejsca dla wyzyskiwaczy. Na podstawie innych cech natury ludzkiej widzimy, że formy te powinny być takie a takie...

Plan przebudowy społecznej zostaje skonstruowany bardzo

prędko: niezwykle ważny problem naukowy, dotyczący prawidłowości zjawisk społecznych, zostaje rozstrzygnięty za pomocą kilku utopijnych recept ...

Podobne recepty uważali ówcześni utopiści za najważniejsze zadanie myśliciela. Takie czy inne twierdzenie ekonomii politycznej jest samo przez się nieistotne. Nabiera ono znaczenia dopiero wobec tych praktycznych wniosków, które z niego wypływają. J. B. Say toczy spór z Ricardem o to, co określa *wartość wymienną* towarów.

Bardzo być może, że jest to ważna sprawa z punktu widzenia specjalistów. Ale jeszcze ważniejsze byłoby wiedzieć, co *powinno* określać wartość, a o tym, niestety, specjaliści nawet nie myślą.

Pomyślmy więc my za specjalistów. Natura ludzka wyraźnie mówi nam to a to. Kiedy zaczynamy wsłuchiwać się w jej głos, spostrzegamy ze zdziwieniem, że ważny w oczach specjalistów spór, w rzeczywistości okazuje się niezbyt ważny. Można zgodzić się z J. B. Sayem, ponieważ z jego twierdzeń wynikają wnioski zupełnie zgodne z wymogami natury ludzkiej. Można zgodzić się również z Ricardem, ponieważ i jego poglądy, w właściwy sposób komentowane i uzupełnione, mogą tylko stanowić poparcie dla tych wymogów. Tak oto myśl utopijna bezceremonialnie wtrąca się do tych naukowych sporów, których znaczenie pozostaje dla niej niejasne. Tak oto wykształceni i z natury wysoce utalentowani ludzie, np. Enfantin, rozstrzygali sporne zagadnienia ówczesnej ekonomii politycznej.

Enfantin napisał niemało studiów polityczno-ekonomicznych, których nie można uważać za poważny wkład do nauki, ale których nie można również ignorować, jak to czynią dotychczas historycy ekonomii politycznej i socjalizmu. Prace ekonomiczne Enfantina mają swoje znaczenie jako ciekawa faza w historii rozwoju myśli socjalistycznej. Jaki jest wszakże jego stosunek do sporów między ekonomistami, dostatecznie ilustruje następujący przykład.

Wiadomo, że Malthus wytrwale i, dodajmy, nader niefortunnie zwalczał teorię renty Ricarda. Enfantin sądzi, że prawda jest

właściwie po stronie pierwszego a nie drugiego. Ale nie kwestionuje również teorii Ricarda: nie uważa tego za potrzebne. Jego zdaniem wszelkie «rozważania o charakterze renty i o rzeczywistym względnym wzroście lub obniżaniu się tej części produktu, którą przedsiębiorca zabiera robotnikowi, powinny byłyby sprowadzać się do jednego zagadnienia: jaki jest charakter stosunków, które w interesach społeczeństwa powinny zachodzić pomiędzy producentem, który usunął się od produkcji (tak *Enfantin* nazywa obszarników) a producentem aktywnym (tj. farmerem). Kiedy stosunki te staną się wiadome, wtedy wystarczy ustalenie środków, które doprowadzą do ustanowienia takich stosunków; trzeba będzie przy tym wziąć pod uwagę również współczesny stan społeczeństwa; niemniej jednak każde inne zagadnienie (tzn. oprócz zagadnienia postawionego wyżej) byłoby zagadnieniem drugorzędnym i przeszkadzałoby tylko kombinacjom, które powinny sprzyjać wykorzystaniu w praktyce wspomnianych środków*.

Główne zadanie ekonomii politycznej, którą *Enfantin* wolałby nazywać «*filozoficzną historią produkcji*», polega na określeniu zarówno stosunków wzajemnych pomiędzy różnymi warstwami wytwórców jak i stosunku całej klasy wytwórców do innych klas społecznych.

Określenie to powinno opierać się na zbadaniu rozwoju historycznego klasy przemysłowej, przy czym u podstaw takiego badania powinno leżeć «nowe pojęcie o rodzaju ludzkim», tj. innymi słowy, o naturze ludzkiej**.

U Malthusa zwalczanie teorii renty Ricarda wiązało się ściśle ze zwalczaniem słynnej — jak się u nas teraz mówi — teorii wywodzącej wartość z pracy. Mało wnikając w istotę sporu *Enfantin* spieszy rozstrzygnąć go za pomocą utopijnego uzupełnienia (jak się u nas teraz mówi, *poprawki*) do nauki Ricarda o rencie: «Jeżeli

* W artykule «*Considérations sur la baisse progressive du loyer des objects mobiliers et immobiliers*», «*Producteur*», v. I, p. 564.

** Patrz zwłaszcza artykuł «*Considérations sur le progrès et l'économie politique*», «*Producteur*», t. IV.

dobrze rozumiemy tę teorię — mówi on — to należałoby, zdaje się, dodać do niej, że ... za prawo korzystania ze środków produkcji pracownicy płacą (tj. płacą w postaci renty) pewnym ludziom za to, że ludzie ci używają wywczasów».

Przez wyraz «pracownicy» Enfantin rozumie tu także, a nawet przeważnie, przedsiębiorców-farmerów. To, co mówi o ich stosunku do właścicieli ziemskich, jest zupełnie słuszne. Ale wszystko w jego «poprawce» sprowadza się tylko do bardziej dobitnego określenia zjawiska, doskonale znanego również samemu Ricardo. Przy tym to dobitne określenie (Adam Smith wyraża się niekiedy jeszcze dobitniej) nie tylko nie rozstrzyga zagadnienia wartości ani renty, lecz usuwa je całkowicie z pola widzenia Enfantina. Zresztą zagadnienia te dla niego nawet nie istniały; interesował go wyłącznie przyszły ustrój społeczny; zależało mu na tym, aby przekonać czytelnika, że własność prywatna środków produkcji *nie powinna* istnieć. Enfantin mówi wprost, że gdyby nie tego rodzaju zagadnienie praktyczne, wszystkie uczone spory o wartości byłyby prostym sprzeczeniem się o słowa. Jest to, że tak powiemy, *subiektywna metoda* w ekonomii politycznej.

Utopiści nigdy otwarcie nie zalecali tej «metody». Ale że bardzo się ku niej skłaniali, świadczy między innymi to, że Enfantin czynił Malthusowi (!) zarzut zbytniego *obiektywizmu*. Obiektywizm był rzekomo główną wadą tego pisarza. Kto zna dzieła Malthusa, ten wie, że właśnie obiektywizm (właściwy np. Dawidowi Ricardo) był obcy autorowi pracy o prawie zaludnienia.

Nie wiemy, czy Enfantin czytał dzieła samego Malthusa (wszystko skłania do przypuszczenia, że np. poglądy Ricarda znane mu były tylko z wyjątków, które cytowali z jego dzieł ekonomiści francuscy), ale gdyby nawet czytał, to wątpliwe, czy oceniłby je według ich istotnej wartości, wątpliwe, czy potrafiłby udowodnić, że rzeczywistość przeczy Malthusowi.

Zajęty rozważaniami na temat tego, co powinno być, Enfantin nie miał ani czasu, ani ochoty wgłębiać się uważnie w to, co jest. «Ma pan rację — gotów był powiedzieć każdemu napotkanemu

sykofantowi — we współczesnym życiu społecznym rzecz odbywa się właśnie tak, jak to pan opisuje, ale jest pan zbyt *obiektywny*; niech pan spojrzy na zagadnienie z humanitarnego punktu widzenia, a zobaczy pan, że całe nasze życie społeczne powinno być przebudowane na nowo».

Utopijny dyletantyzm zmuszony jest czynić teoretyczne ustępstwa każdemu, mniej lub bardziej uczonemu obrońcy burżuazyjnego ładu. Utopista, aby zagłuszyć powstającą w nim świadomość własnej bezsilności, pociesza się w ten sposób, że zarzuca swoim przeciwnikom obiektywizm: przypuśćmy nawet, że pan jest bardziej uczony ode mnie, ale za to ja jestem lepszy. Utopista nie obala teorii uczonych obrońców burżuazji; robi tylko do niej «uwagi» i «poprawki».

Podobny, zupełnie utopijny stosunek do nauki społecznej rzuca się w oczy uważnemu czytelnikowi na każdej stronicy dzieł «subiektywnych» socjologów. Wypadnie nam jeszcze wiele mówić na ten temat. Tymczasem przytoczymy dwa jaskrawe przykłady. W 1871 roku ukazała się dysertacja nieboszczyka N. Siebera: «Teoria wartości i kapitału Ricarda w związku z późniejszymi uzupełnieniami i wyjaśnieniami». W przedmowie autor przychylnie, choć tylko mimochodem, mówi o artykule p. J. Żukowskiego: «Kierunek Smitha i pozytywizm w nauce ekonomicznej» (artykuł ten pojawił się w czasopiśmie «Sowriemiennik» w 1864 roku). Na temat tej uwagi na marginesie, p. Michajłowski pisze: «Przyjemnie mi jest wspomnieć, że w artykule «O działalności literackiej Żukowskiego» oddałem sprawiedliwość zasługom naszego ekonomisty. Wskazałem mianowicie, że p. Żukowski dawno już wypowiedział myśl o konieczności powrotu do źródeł ekonomii politycznej, w których znajdują się wszystkie dane dla słusznego rozwiązania podstawowych zagadnień nauki — dane całkowicie wypaczone przez współczesną szkolną ekonomię polityczną. Ale wskazałem równocześnie, że zaszczytne prawo «pierwszeństwa w reprezentowaniu» tej idei, która potem okazała się tak płodną w silnych dłoniach Karola Marksa, należy w literaturze rosyjskiej

nie do p. Żukowskiego, lecz do innego pisarza, autora artykułów «Działalność ekonomiczna i prawodawstwo» («Sowriemiennik» 1859 r.), «Kapitał i praca» (1860 r.), uwag do ekonomii politycznej J. S. Milla* i in. Pomijając pierwszeństwo w czasie, różnicę między tym pisarzem a p. Żukowskim można wyrazić poglądowo w sposób następujący.

Jeżeli np. p. Żukowski gruntownie i ściśle naukowo, a nawet cokolwiek pedantycznie dowodzi, że praca jest miarą wartości i że wszelka wartość jest wytworem pracy, to autor wspomnianych artykułów, nie tracąc z oczu teoretycznej strony sprawy, kładzie nacisk przede wszystkim na logiczny, praktyczny wniosek z niej płynący: jeżeli każda wartość jest wytwarzana i mierzona pracą, to powinna należeć do świata pracy**. Nie trzeba być wielkim znawcą ekonomii politycznej, aby wiedzieć, że «autor uwag do ekonomii politycznej Milla» zupełnie nie rozumiał teorii wartości, która następnie rozwinęła się tak wspaniale «w silnych dłoniach Marksa». I każdy człowiek znający historię socjalizmu rozumie, *dlatego* autor ten wbrew przekonaniu p. Michajłowskiego właśnie «stracił z oczu teoretyczną stronę sprawy» i dał się ponieść rozważaniom, według jakiej normy *powinny* być wymieniane produkty we wzorowym społeczeństwie. Autor uwag do ekonomii politycznej Milla traktował zagadnienia ekonomiczne z punktu widzenia *uto-pisty*. Było to zupełnie naturalne w jego czasach. Ale jest bardzo dziwne, że p. Michajłowski nie potrafił rozstać się z tym punktem widzenia w siedemdziesiątych latach (i nie rozstał się również później, w przeciwnym razie poprawiłby swój błąd w nowym wydaniu swoich dzieł), kiedy łatwo było nawet na podstawie popularnych prac wyrobić sobie bardziej trafny pogląd na rzeczy. P. Michajłowski nie rozumiał tego, co mówił o wartości «autor uwag do ekonomii politycznej Milla». Stało się tak dlatego, że «stracił z oczu teoretyczną stronę zagadnienia», dając się ponieść «wypływającemu z niej, logicznemu, praktycznemu wnioskowi», tj. rozważaniu o tym,

* Plechanow ma tu na myśli Czernyszewskiego. — Red.

** Dzieła N. K. Michajłowskiego, tom II, wyd. 2, Petersburg 1888, str. 239–240.

że «wszelka wartość powinna należeć do świata pracy». Wiemy już, że ilekroć utopiści dawali się ponosić wnioskom praktycznym, zawsze odbijało się to ze szkodą na ich rozważaniach teoretycznych. A jak bardzo stary jest «wniosek», który zbił z tropu p. Michajłowski, świadczy okoliczność, że jeszcze *utopiści angielscy lat dwudziestych* [XIX w.] wyciągali ten wniosek z teorii wartości Ricarda. Ale jako utopista p. Michajłowski nie interesuje się nawet historią utopii.

Inny przykład. Pan W. W. w 1882 r. tak oto tłumaczy ukazanie się swojej książki: «Losy kapitalizmu w Rosji»:

«Niniejszy zbiór składa się z artykułów drukowanych w różnych czasopismach. Wydając je oddzielnie jako książkę nadaliśmy im tylko zewnętrzną jedność, cokolwiek inaczej rozłożyliśmy materiał, wyrzucili powtórzenia (daleko nie wszystkie; wiele ich pozostało w książce p. W. W. — J. P.). Treść ich pozostała ta sama; nowych faktów i argumentów przytoczyliśmy niewiele; i jeżeli mimo to decydujemy się powtórnie polecić swoje prace uwadze czytelnika, czynimy to w jedynym celu — aby równocześnie ataku na jego światopogląd za pomocą całego arsenału zmusić inteligencję do zwrócenia uwagi na postawione zagadnienie (obrazek: p. W. W. za pomocą «całego arsenału» atakuje światopogląd czytelnika i zastraszona inteligencja kapituluje, zwraca uwagę itd. — J. P.), skłonić naszych uczonych i przysięgłych publicystów kapitalizmu i «narodnictwa» do studiowania prawa rozwoju ekonomicznego Rosji — podstawy wszystkich pozostałych zjawisk życia kraju. Bez znajomości tego prawa niemożliwa jest systematyczna działalność społeczna, a panujące u nas wyobrażenia o najbliższej przyszłości Rosji, wątpliwe—czy mogą być nazwane prawem (*wyobrażenia* mogą być nazwane *prawem*?!) i czy zdolne są do stworzenia trwałej podstawy praktycznego światopoglądu» (Przedmowa, str. 1).

W 1893 r. ten sam p. W. W., który zdążył już stać się «przysięgłym», choć, niestety, wciąż jeszcze nie «uczonym» publicystą «narodnictwa», okazuje się już daleki od myśli, że prawo rozwoju ekonomicznego stanowi «podstawę wszystkich pozostałych zjawisk

życia kraju». Teraz za pomocą «całego arsenału» atakuje on «światopogląd» ludzi wyznających ten «pogląd», teraz myśli on, że według tego «poglądu» proces historyczny, zamiast być pochodną działalności człowieka, zamienia się w siłę tworzącą, a człowiek — w jej posłuszne narzędzie*, teraz uważa on stosunki społeczne za «pochodną duchowego świata człowieka»** i nader podejrzliwie odnosi się do teorii prawidłowości zjawisk społecznych przeciwstawiając jej «naukową filozofię historii profesora historii N. J. Karejewą» (pojmijcie, poganie, i ukórzcie się, jako że z nami jest sam p. profesor!)*.*.*.

Dalibóg, cóż to za zwrot! Co go spowodowało?

Oto w 1882 r. p. W. W. poszukiwał «prawa rozwoju ekonomicznego Rosji» wyobrażając sobie, że prawo to będzie tylko naukowym wyrazem jego, p. W. W., własnych «ideałów». Był nawet przekonany, że znalazł takie «prawo», mianowicie «prawo» głoszące, że kapitalizm rosyjski jest płodem poronionym. Ale potem p. W. W. nie na próżno przeżył całych jedenaście lat. Musiał on, choć nie na głos, przyznać, że poroniony kapitalizm coraz bardziej się rozwija. Okazało się, że rozwój kapitalizmu stał się bodajże najbardziej bezspornym «prawem rozwoju ekonomicznego Rosji». I oto p. W. W. szybko przeniósł swoją «filozofię historii»: on, poszukujący «prawa», zaczął głosić, że podobne poszukiwanie jest zupełnie daremną stratą czasu. Rosyjski utopista nie omieszka oprzeć się na «prawie», ale wyrzeka się go natychmiast, jak Piotr Chrystusa, kiedy «prawo» nie zgadza się z tym «ideałem», którego powinien by gorliwie bronić z własnej, nieprzymuszonej woli.

Zresztą p. W. W. i tym razem nie na zawsze pokłócił się z «prawem». Naturalne dążenie do usystematyzowania poglądów powinno by doprowadzić inteligencję rosyjską do zbudowania samodzielnego schematu ewolucji stosunków ekonomicznych, odpowiadającego potrzebom i warunkom rozwoju naszego kraju; i taka praca

* «Naszi naprawlenija», Petersburg 1893, str. 138.

** L. cit., str. 9, 13, 140 i wiele innych.

*** Tamże, str. 143 i następne.

niewątpliwie zostanie dokonana w niedalekiej przyszłości («Nasze kierunki», str. 114). «Budując» swój «samodzielny schemat» inteligencja rosyjska będzie zapewne poświęcać się temu zajęciu, któremu poświęcał się p. W. W. w «Losach kapitalizmu» poszukując «prawa». Kiedy schemat będzie znaleziony — a p. W. W. przysięga, że będzie znaleziony w niedalekiej przyszłości — nasz autor tak samo uroczyście pogodzi się z panującymi prawami, jak w ewangelii pogodził się ojciec ze swym marnotrawnym synem. Figlarze! Rozumie się samo przez się, że nawet wtedy, kiedy p. W. W. wciąż jeszcze poszukiwał «praw», nie zdawał sobie jasno sprawy z tego, jaki sens może mieć to słowo w zastosowaniu do zjawisk społecznych. Patrzył on na prawo tak, jak patrzyli na nie utopiści dwudziestych lat. Tym tylko można tłumaczyć, że spodziewał się — wykryć prawo rozwoju *jednego kraju* — Rosji. Ale po co przypisuje on swoje metody myślenia rosyjskim marksistom? Myli się, jeśli sądzi, że w swoim pojmowaniu prawidłowości zjawisk społecznych nie posunęli się oni dalej niż utopiści. A że tak sądzi, świadczą wszystkie jego wypowiedzi skierowane przeciwko nim. Zresztą nie on jeden tak myśli; myśli tak sam «profesor historii», p. Karejew; myślą tak wszyscy przeciwnicy «marksizmu». Najpierw przypiszą oni marksistom utopijny pogląd na prawidłowość zjawisk społecznych, a potem będą zwalczać ten pogląd z mniej lub bardziej wątpliwym sukcesem. Prawdziwa walka z wiatrakami!

A propos uczonego «profesora historii». Oto, w jakich słowach zaleca on subiektywny punkt widzenia na rozwój historyczny ludzkości: «Jeżeli w filozofii historii interesuje nas zagadnienie postępu, to tym samym ustalony zostaje wybór istotnej treści nauki, jej faktów i ich ugrupowania. Ale fakty nie mogą być ani zmyślane, ani postawione w zmyśloną sytuację (a zatem ani w wyborze, ani w ich ugrupowaniu nie powinno być nic dowolnego? A zatem ugrupowanie powinno całkowicie odpowiadać obiektywnej rzeczywistości. Tak jest! Słuchajcie!) i przedstawienie biegu historii z określonego punktu widzenia pozostanie obiektywnie

wierne. Tu pojawia się na scenie subiektywizm innego rodzaju: synteza twórcza może stworzyć cały idealny świat norm, świat tego, co być powinno, świat prawdy i sprawiedliwości, z którym porównywać się będzie rzeczywistą historię, tj. obiektywne przedstawienie jej przebiegu, zestawione w pewien sposób z punktu widzenia istotnych przemian w życiu ludzkości.

Na podstawie tego porównania powstaje ocena procesu historycznego, która jednak również nie powinna być dowolna. Należy dowieść, że zgrupowane konkretne fakty, rzeczywiście mają to znaczenie, które im przypisujemy przyjmując określony punkt widzenia, określone kryterium dla ich oceny.

U Szczedryna «czcigodny moskiewski historyk» chwając się swoim obiektywizmem mówi: «wszystko mi jedno, czy Jarosław pobił Izjasława, czy Izjasław Jarosława». P. Karejew, który stworzył sobie «cały idealny świat norm, świat tego, co być powinno, świat prawdy i sprawiedliwości», obcy jest obiektywizmowi tego rodzaju. Sympatyzuje on, dajmy na to, z Jarosławem i chociaż nie pozwoli sobie na to, aby jego porażkę nazwać zwycięstwem («fakty nie mogą być zmyślane»), zastrzega sobie jednak drogocenne prawo uronienia łezki z powodu żalosego losu Jarosława i nie może powstrzymać się od przekleństwa pod adresem jego zwycięzcy, Izjasława.

Trudno mieć coś przeciwko *takiemu* «subiektywizmowi». Ale daremnie p. Karejew przedstawia go w takiej odbarwionej i dlatego unieszkodliwionej postaci. Przedstawiać go w ten sposób, znaczy nie rozumieć jego istotnego charakteru, topić go w wodzie sentymentalnej frazeologii. W rzeczywistości charakterystyczna cecha «subiektywnych» myślicieli polega na tym, że «świat tego, co być powinno, świat prawdy i sprawiedliwości» znajduje się według nich poza wszelkim związkiem z obiektywnym przebiegiem rozwoju historycznego: tu — to, co «być powinno», tam — «rzeczywistość» i dwie te dziedziny dzieli cała przepaść — ta sama przepaść, która u dualistów oddziela świat materialny od świata duchowego. Zadanie nauki społecznej XIX wieku polegało między innymi na

zbudowaniu mostu ponad tą, zdawałoby się, bezdenną przepaścią. Dopóki nie zbudujemy tego mostu, dopóty siłą konieczności będziemy zamykali oczy na *rzeczywistość*, skupiając całą uwagę na tym, co «być powinno» (jak to czynili np. saint-simoniści), wskutek czego oczywiście tylko opóźni się urzeczywistnienie tego, co «być powinno», ponieważ utrudnione zostanie wyrobienie sobie słusznego poglądu na tę sprawę.

Wiemy już, że historycy okresu Restauracji w przeciwieństwie do filozofów Oświecenia XVIII stulecia rozpatrywali instytucje polityczne każdego konkretnego kraju jako rezultat jego społecznego bytu. Ten nowy pogląd do tego stopnia rozpowszechnił się i wzmocnił w owym czasie, że w zastosowaniu do zagadnień praktycznych dochodził do dziwnych, dziś już prawie dla nas niezrozumiałych krańcowości. Tak np. J. B. Say twierdził, że zagadnienia polityczne nie powinny interesować ekonomisty, ponieważ gospodarka narodowa może się równie dobrze rozwijać nawet przy diametralnie przeciwnych stosunkach politycznych. Tę myśl Saya pochwała Saint-Simon wkładając w nią co prawda nieco głębszą treść. Wszyscy utopiści XIX wieku, z bardzo nielicznymi wyjątkami, podzielają taki pogląd na «politykę».

Teoretycznie pogląd ten jest błędny z dwóch względów. Po pierwsze, ludzie, którzy go wyznawali, zapominali o tym, że w życiu społecznym, jak i wszędzie, gdzie mamy do czynienia z *procesem*, a nie z oddzielnym zjawiskiem, skutek staje się z kolei przyczyną, a przyczyna okazuje się skutkiem; krócej mówiąc, porzucali w tym wypadku nader niefortunnie tę samą koncepcję *oddziaływania wzajemnego*, do której w innych wypadkach równie niefortunnie ograniczali swą analizę; po wtóre, jeżeli stosunki *polityczne* są skutkiem stosunków *społecznych*, to niezrozumiałe jest, w jaki sposób krańcowo różne skutki (instytucje polityczne o charakterze kontrastowo różnym) mogą być wywołane przez tę samą przyczynę — jednakowy stan «bogactwa». Rzecz jasna, że samo pojęcie związku przyczynowego, zachodzącego między instytucjami politycznymi kraju a jego stanem ekonomicznym,

jest jeszcze nader mgliste. I naprawdę nie trudno byłoby wykazać, jak bardzo jest ono mgliste u wszystkich utopistów.

W praktyce mglistość ta pociągała za sobą dwojakiego rodzaju następstwa. Z jednej strony, utopiści, którzy tak wiele mówili o *organizacji pracy*, skłonni byli często do powtarzania starej dewizy XVIII wieku: «laissez faire, laissez passer». Tak np. Saint-Simon, który w organizacji przemysłu widzi najdonioślejsze zadanie XIX stulecia, mówi: «l'industrie a besoin d'être gouvernée le moins possible» (przemysł wymaga, aby nim możliwie jak najmniej kierować)*. Z drugiej strony, utopiści — znowu z pewnymi wyjątkami, należącymi do późniejszego okresu — byli zupełnie obojętni wobec polityki bieżącej, wobec politycznych zagadnień dnia.

Ustrój polityczny jest skutkiem a nie przyczyną. Skutek zawsze pozostaje skutkiem nie stając się z kolei przyczyną. Stąd wynika niemal prosty wniosek, że «polityka» nie może służyć jako środek realizacji «ideałów» społeczno-ekonomicznych. Zrozumiała jest wobec tego psychologia utopisty, który odwraca się od polityki. Ale na cóż liczyli oni w sprawie urzeczywistnienia swoich planów przebudowy społecznej? Na czym opierały się ich nadzieje na zrealizowanie tych planów w praktyce. *Na wszystkim i na niczym*. *Na wszystkim* — w tym sensie, że oczekiwali pomocy z najbardziej przeciwnych sobie stron nie czyniąc między nimi różnicy. *Na niczym* — w tym znaczeniu, że wszystkie ich nadzieje były zupełnie nieuzasadnione.

Utopiści wyobrażali sobie, że są ludźmi nadzwyczaj praktycznymi. Nienawidzili «doktrynerów» i wszystkie ich najbardziej patetyczne zasady bez zastanowienia składali w ofierze swoim *idées fixes*.

* Filozofowie Oświecenia XVIII wieku zupełnie tak samo przeczyli sobie, chociaż sprzeczność przejawiała się u nich w czymś innym. Byli oni zwolennikami nieingerencji państwa, niemniej jednak czasami domagali się od prawodawcy drobiazgowej reglamentacji. Dla filozofów Oświecenia również niejasny był związek między «polityką» (którą uważali za *przyczynę*) a gospodarką (którą uważali za *skutek*).

Nie byli ani liberałami, ani konserwatystami, ani monarchistami, ani republikanami; byli jednak gotowi do pójścia razem i z liberałami, i z konserwatystami, i z monarchistami, i z republikanami, byleby tylko zrealizować swoje *praktyczne* i to, jak im się zdawało, nadzwyczaj *praktyczne* plany. Ze starych utopistów pod tym względem był szczególnie godny uwagi Fourier. Jak bohater Gogola, Konstanżogło, starał się on wykorzystać dla sprawy wszelkie łajdactwo. To kusił lichwiarzy perspektywą ogromnych procentów, które zaczną im przynosić ich kapitały w przyszłym społeczeństwie; to apelował do amatorów melonów i karczochów nęcąc ich cudownymi melonami i karczochami przyszłości; to zapewniał Ludwika Filipa, że książeczki domu Orleańskiego, którymi teraz gardzą książęta krwi, w nowym ustroju społecznym nie będą mogły opędzić się od konkurentów. Chwytał się każdej słomki. Ale niestety! Ani lichwiarze, ani amatorzy melonów i karczochów, ani «król — obywatel», jak to się mówi, nie mrugnęli okiem, nie zwracali najmniejszej uwagi na najbardziej, zdawałoby się, przekonujące rachuby Fouriera. Jego praktycyzm okazał się z góry skazany na niepowodzenie, okazał się żalosną pogonią za *szczęśliwym przypadkiem*.

Pogonią za *szczęśliwym* przypadkiem zajmowali się gorliwie już filozofowie Oświecenia XVIII wieku. Właśnie licząc na taki przypadek starali się oni wszelkimi godnymi i niegodnymi sposobami nawiązywać przyjacielskie stosunki z mniej lub bardziej oświeconymi «prawodawcami» i arystokratami owego czasu. Myśli się zazwyczaj, że skoro człowiek powiedział sobie: poglądy rządzą światem, to nie ma on już powodów do troski o przyszłość: la raison finira par avoir raison. Ale tak nie jest. Kiedyż, jaką drogą przyjdzie triumf rozumu? Filozofowie Oświecenia mówili, że w życiu społecznym wszystko, koniec końców, zależy od «prawodawcy». Dlatego właśnie łowili prawodawców. Ale ciż sami filozofowie Oświecenia dobrze wiedzieli, że charakter i poglądy człowieka zależą od wychowania i że ogólnie biorąc wychowanie nie predysponowało «prawodawców» do przyswajania sobie poglądów

Oświecenia. Dlatego nie mogli nie zdawać sobie sprawy, że mało można liczyć na prawodawców. Pozostawało tylko pokładać nadzieję w szczęśliwych przypadkach. Wyobraźcie sobie, że posiadacie ogromną skrzynię, w której znajduje się mnóstwo czarnych galek i dwie — trzy białe. Wyjmujecie galki jedną po drugiej. W każdym poszczególnym wypadku macie nieporównanie mniej szans na wyjęcie białej galki aniżeli czarnej. Ale jeżeli powtórzycie operację dostateczną ilość razy, wyjmiecie wreszcie i białą galkę. Tak samo jest i z «prawodawcami».

W każdym poszczególnym wypadku jest bez porównania prawdopodobniejsze, że prawodawca będzie przeciwko «filozofom», ale wreszcie znajdzie się taki, który zgodzi się z filozofami. Ten uczyni wszystko, co nakazuje rozum. Zupełnie tak samo rozumował Helwecjusz*. *Subiektywny idealistyczny pogląd na historię* («poglądy rządzą światem»), *który na pozór pozostawia tyle miejsca dla wolnej woli człowieka, czyni go faktycznie igraszką przypadku*. Oto, dlaczego w istocie swej pogląd ten jest nader żaloszny.

Tak na przykład nie znamy nic bardziej żalosznego od poglądów utopistów końca XIX wieku, tj. rosyjskich «narodników» i subiektywnych socjologów. Każdy z nich ma gotowy plan ocalenia «obszczyny» [wspólnoty chłopskiej], a wraz z nią — chłopstwa w ogóle, każdy ma własną «formułę postępu». Ale niestety. Życie idzie swoim torem nie zważając na ich formuły, którym nie pozostaje nic innego jak również torować sobie własną, niezależną od życia drogę w dziedzinie abstrakcji, fantazji i logicznych absurdów. Ot, na przykład, posłuchajmy Achillesa subiektywnej szkoły, p. Michajłowskiego.

«Kwestia robotnicza w Europie jest kwestią rewolucyjną — albowiem tam wymaga ona *przekazania* warunków (?) pracy w ręce pracowników, wywłaszczenia obecnych właścicieli. Kwestia robotnicza w Rosji jest kwestią konserwatywną, albowiem tutaj potrzebne jest tylko utrzymanie warunków pracy w rękach pra-

* Dans un temps plus on moins long il faut, disent les sages, que toutes les possibilités se réalisent: pourquoi désespérer du bonheur futur de l'humanité, itd.

cownika, zagwarantowanie obecnym właścicielom ich własności. U nas pod samym Petersburgiem ... w miejscowości upstrzonej fabrykami, zakładami przemysłowymi, parkami, willami, istnieją wsie, których ludność mieszka na *własnej* ziemi, pali *własne* drzewo, je *własny* chleb, ubiera się w sukmany i kozuchy *własnej* roboty, z *welny własnych* owiec. Zagwarantujcie jej tę własność, a rosyjska kwestia robotnicza będzie rozwiązana. Dla tego celu warto wszystko oddać, jeżeli znaczenie trwałej gwarancji będzie należycie rozumiane. Powie ktoś: nie można przecież pozostać na wieki przy sosze i trójpółowce, przy przedpotopowych sposobach fabrykacji sukman i kozuchów. Nie można. Z tej trudności są dwa wyjścia. Jedno, usprawiedliwione z praktycznego punktu widzenia, jest nader proste i wygodne: podnieście taryfę, rozwiążcie wspólnotę chłopską i to bodaj wystarczy — przemysł, podobnie jak angielski, wyrośnie jak grzyby po deszczu. Ale zje on pracownika, wywłaszczy go. Jest inna droga, naturalnie o wiele trudniejsza — ale przecież łatwe rozwiązanie zagadnienia nie oznacza jeszcze, że rozwiązanie jest słuszne. Inna droga polega na rozwinięciu tych stosunków pracy i własności, które już faktycznie istnieją, choć w nadzwyczaj prymitywnej, pierwotnej postaci. Zrozumiałe, że cel ten nie może być osiągnięty bez szerokiej ingerencji państwa, której pierwszym aktem winno być prawne utrwalenie wspólnoty chłopskiej*.

Przez świat nasz cały
dla wolnych, śmiałych
dwie drogi są —

Zważ mocą hardą,
zważ wolą twardą,
która jest twą!

Nam się wydaje, że całe rozumowanie naszego autora mocno trąci melonami i karczochami. I powonienie bodaj że nas nie myli.

* Dzieła N. Michajłowskiego, t. II, wyd. 2, str. 102—103.

Na czym polega grzech Fouriera w sprawie melonów i karczochów? Na tym, że wdawał się w «subiektywną socjologię». Obiektywny socjolog zadałby sobie pytanie: czy istnieje jakiekolwiek prawdopodobieństwo, że amatorzy melonów i karczochów dadzą się skusić nakreślonym przeze mnie obrazem? A następnie zadałby sobie inne pytanie: czy amatorzy melonów i karczochów potrafią zmienić istniejące stosunki społeczne i konkretny bieg ich rozwoju? Najpewniej odpowiedziałby sobie przecząco na każde z tych pytań i nie traciłby więcej czasu na rozmowę z «amatorami». Ale tak postąpiłby *obiektywny* socjolog, tj. człowiek, który buduje swoje rachuby na konkretnym, odbywającym się według określonych praw, biegu rozwoju społecznego. Zaś socjolog subiektywny wypędza precz *prawa rozwoju* w imię tego, co jest «pożądane», i dlatego nie ma innego wyjścia jak tylko liczyć na przypadek. «Od biedy i z kija wystrzeli» — oto jedyny pocieszający взгляд, na którym może się oprzeć pocziwy subiektywny socjolog.

«Od biedy i z kija wystrzeli». Ale przecież kij ma dwa końce i nie wiadomo, z którego końca strzela.

Nasi «narodnicy» i jeżeli można się tak wyrazić, subiektywiści wypróbowali już mnóstwo kijów (nawet względ na wygodę ściągnięcia zaległości przy gminnym władaniu ziemią pojawiał się czasami w roli różdżki czarodziejskiej). W ogromnej większości wypadków kije okazywały się zupełnie niezdolne do odegrania roli broni palnej, a jeżeli nawet przypadkiem strzelały, to kule trafiały w samych pp. «narodników» i subiektywistów. Przypomnijmy sobie bank chłopski. Jakichż to nadziei nie pokładano w nim, jeśli idzie o utrwalenie «odwiecznych podstaw»! Jak tryumfowali pp. «narodnicy» w chwili jego otwarcia! I co z tego wynikło? Kij wystrzelił właśnie do triumfatorów; teraz sami oni przyznają, że bank chłopski — to instytucja, owszem, bardzo pożyteczna — ale wpływa destrukcyjnie na «odwieczne podstawy»; przyznanie to jest równoznaczne z przyznaniem się do faktu, że oni, triumfatorzy, byli zarazem — przynajmniej przez pewien czas — czczymi gadułami.

— Ale przecież bank tylko dlatego wpływa destrukcyjnie na «odwieczne podstawy», że zarówno jego statut jak i praktyka niezupełnie odpowiada naszej idei. Gdyby nasza idea była w całości przeprowadzona, to rezultaty byłyby zupełnie inne...

— Po pierwsze, wcale nie byłyby inne: bank w każdym wypadku sprzyjałby rozwojowi gospodarki pieniężnej, a gospodarka pieniężna nieuchronnie podrywałaby «odwieczne podstawy».

— Po wtóre zaś, kiedy słyszymy te niezliczone «gdyby», wciąż nam się jakoś wydaje, że to przekupień wykrzykuje pod naszymi oknami: «meloony, meloony, karczochy wyborowe!»

Już w trzecim dziesięcioleciu XIX stulecia utopiści francuscy nieustannie zwracali uwagę na «konserwatywny» charakter wymyślonych przez nich reform. Saint-Simon po prostu straszył i rząd, i jak to u nas się mówi społeczeństwo powstaniem ludowym, które musiało wówczas w wyobraźni «konserwatystów» przybierać postać strasznego, wszystkim żywo tkwiącego w pamięci, ruchu *sankiulotów*. Ale z tego straszenia, rozumie się, nic nie wyszło i jeżeli historia rzeczywiście udziela nam jakichkolwiek *nauk*, to jedną z najbardziej pouczających okazuje się ta, która świadczy o najzupełniejszej niepraktyczności wszystkich planów, wszystkich, rzekomo praktycznych, utopistów.

Gdy utopiści starali się skłonić rząd do zrealizowania swoich planów przez podkreślanie ich konserwatywnego charakteru, na potwierdzenie swych myśli zazwyczaj kreślili obraz historycznego rozwoju swojego kraju, przedstawiający mniej lub bardziej długotrwałą epokę — obraz — z którego wynikało, że wtedy a wtedy zostały popełnione błędy, które nadały wszystkim stosunkom społecznym nową i nader niepożądaną postać. Rządowi wystarczyło tylko uznać i naprawić te «błędy», aby natychmiast zaprowadzić na ziemi nieledwie królestwo niebieskie.

Tak np. Saint-Simon zapewniał Burbonów, że przed rewolucją cechą charakterystyczną rozwoju wewnętrznego Francji był sojusz monarchii z przemysłowcami. Sojusz ten był jednakowo korzystny dla obu stron. Podczas rewolucji rząd wskutek *nieporozumienia*

wystąpił przeciwko słusznym żądaniom przemysłowców, a przemysłowcy wskutek *równie smutnego nieporozumienia* powstałi przeciwko monarchii. Stąd — wszelkie zło następnego okresu. Ale teraz, kiedy źródło zła zostało wykryte, bardzo łatwo jest rzecz naprawić, ponieważ wystarczy, aby przemysłowcy na określonych warunkach pogodzili się z rządem. To właśnie byłoby dla obu stron najrozumniejszym *konserwatywnym* rozwiązaniem wielu trudności.

Zbyteczne jest dodawać dzisiaj, że ani Burbonowie, ani przemysłowcy nie posłuchali zbawiennej rady Saint-Simona.

«Zamiast trzymać się nieugięcie naszych odwiecznych tradycji; zamiast rozwijać odziedziczoną przez nas zasadę ścisłego związku środków wytwórczości z bezpośrednim wytwórcą; zamiast korzystać ze zdobyczy nauki zachodnio-europejskiej i zastosować je dla rozwoju formy przemysłu, opartej na chłopskim władaniu środkami produkcji; zamiast podnieść wydajność pracy chłopstwa przez skupienie środków produkcji w jego rękach», zamiast wykorzystać nie formę produkcji, lecz samą jej organizację stosowaną w Europie zachodniej ... zamiast tego wszystkiego weszliśmy na drogę wręcz przeciwną. Nie tylko nie przeszkodziliśmy rozwojowi kapitalistycznych form produkcji, choć opierają się one na wywłaszczeniu chłopów, lecz, przeciwnie, wszelkimi siłami staraliśmy się przyczynić do dokonania gruntownego przełomu w całym naszym życiu gospodarczym — przełomu, który doprowadził do głodu 1891 roku*. Tak oto żali się p. N—on, radząc «społeczeństwu» naprawić ten błąd przez rozwiązanie «nader trudnego», choć nie «nierealnego» zadania polegającego na tym, aby «rozwinąć siły wytwórcze ludności w takiej formie, żeby mogła z nich korzystać nie nieznaczną mniejszość, lecz cały naród»**. Całarzec w tym, aby naprawić «błąd».

* *Nikolaj—on*, «Zarysy naszego gospodarstwa społecznego po reformie», Petersburg 1893, str. 322—323. — (N—on — pseudonim literacki Mikołaja Danielsona — (1844—1918) rosyjskiego ekonomisty. Należąc do obozu «narodników» żywił on głęboki szacunek dla Marksa, korespondował z nim, zbierał dla niego materiały dotyczące społecznych stosunków w Rosji. — *Red.*)

** Tamże, str. 343.

Ciekawe, że p. N—on uważa, że jest bardziej niż ktokolwiek, obcy wszelkiej utopii. Co chwila powołuje się na ludzi, którym zawdzięczamy naukową krytykę socjalizmu utopijnego. Cała rzecz w ekonomice kraju — powtarza on za tymi ludźmi gdzie się da i nie da — stąd całe zło: «dlatego to sposób usunięcia zła, z chwilą gdy został znaleziony, powinien polegać także na zmianie samych warunków wytwarzania». Dla wyjaśnienia — znowu powoływanie się na jednego z krytyków socjalizmu utopijnego; «sposoby te nie mogą być wymyślone z głowy, lecz powinny być przy pomocy myśli znalezione w istniejących materialnych warunkach wytwarzania».

Ale na czymż polegają te *«materialne warunki produkcji»*, które przybliżą społeczeństwo do rozwiązania lub bodaj tylko postawienia zadania proponowanego przez p. N—ona? Pozostaje to tajemnicą nie tylko dla czytelników, ale oczywiście i dla samego autora, który przez swoje «zadanie» dowiódł nader przekonująco, iż w swych poglądach historycznych pozostaje utopistą czystej krwi, pomimo że cytuje utwory pisarzy zupełnie nieutopijnych*.

Czy można powiedzieć, że plany Fouriera przeczyły «warunkom materialnym» współczesnej mu produkcji? Nie, nie tylko nie przeczyły, ale opierały się całkowicie na tych warunkach nawet

* Zgodnie z tym również plany praktyczne p. N—ona stanowią niemal literalne powtórzenie tych «żądań», które już dawno i, rozumie się, zupełnie bezowocnie wysuwali nasi *utopiści-narodnicy* w osobie np. p. Prugawina. «Ostatecznym celem i zadaniem działalności społeczno-państwowej (jak widzicie, nie zapomniano tu ani o społeczeństwie, ani o państwie) w dziedzinie gospodarki fabrycznej powinien być, z jednej strony, wykup na rzecz państwa wszystkich narzędzi pracy i pozostawienie tych ostatnich narodowi do tymczasowego użytkowania w formie dzierżawy, a z drugiej — ustanowienie takiej organizacji warunków produkcji (p. Prugawin chce powiedzieć po prostu: produkcji, ale zwyczajem wszystkich rosyjskich pisarzy z p. Michajłowskim na czele używa wyrażenia — «warunki produkcji» — nie rozumiejąc, co ono oznacza), u podstawy których leżałyby potrzeby narodu i państwa, a nie interesy rynku zbytu i konkurencji, co ma miejsce przy towarowo-kapitalistycznej organizacji sił ekonomicznych kraju» (W. S. Prugawin, «Chałupnik na wystawie», Moskwa 1882, str. 15). Niechaj czytelnik porówna to miejsce z przytoczonym powyżej ustępem z książki p. N—ona.

w swych wadach. Ale nie przeszkadzało to Fourierowi być utopistą, ponieważ zbudowawszy swój plan «drogą myślową» na warunkach materialnych ówczesnej produkcji, *nie potrafił on przystosować do tych warunków urzeczywistnienia swego planu i dlatego zupełnie bezsensownie narzucał się z «wielkim zadaniem» tym społecznym warstwom i klasom, które siłą tych samych materialnych warunków nie mogły ani być skłonne do jego rozwiązywania, ani nie miały możliwości tego uczynić.*

Pan N—on popełnia ten grzech w tym samym stopniu, co Fourier albo nieulubiany przezeń Rodbertus: najbardziej przypomina on właśnie Rodbertusa, ponieważ powoływanie się p. N—ona na odwieczne podstawy jest właśnie w duchu tego konserwatywnego pisarza.

Dla pouczenia «społeczeństwa» p. N—on wskazuje odstraszący przykład Europy zachodniej. Udzielając podobnych ostrzeżeń nasi utopiści od dawna starali się przybierać pozę ludzi solidnych, nie dających się ponosić fantazjom, umiejących jedynie korzystać z «nauk historii». Ale i ten chwyt *wcale nie jest nowy*. Już utopiści francuscy usiłowali nastraszyć i skłonić do opamiętania się swoich współczesnych *stawiając za przykład Anglię*, gdzie «przedsiębiorcę od robotnika» dzieli «ogromna odległość», gdzie nad tym ostatnim ciąży jarzmo szczególnego despotyzmu.

«Inne kraje postępujące w ślad za Anglią drogą rozwoju przemysłowego — mówił «Producteur» — powinny zrozumieć, że należy przeszkodzić temu, aby na ich własnym gruncie powstał podobny ustrój»*. Jako jedyna rzeczywista przeszkoda w powstaniu angielskich porządków w innych krajach mogła służyć saint-simonowska «organizacja pracy i pracowników»**. Wraz z rozwojem ruchu robotniczego we Francji główną areną marzeń o ominięciu kapitalizmu stają się Niemcy, które w osobach swoich utopistów długo

* «Le Producteur», t. I, str. 140.

** O tej organizacji patrz: «Globe» 1831—1832, gdzie jest ona szczegółowo przedstawiona, nawet z uwzględnieniem reform o charakterze przygotowawczym i przejściowym.

i uparcie przeciwstawiają się Europie zachodniej (den westlichen Ländern). W krajach zachodnich — mówili utopiści niemieccy — nosicielem idei nowej organizacji społecznej jest klasa robotnicza, a u nas — klasy wykształcone (to, co w Rosji nazywa się *inteligencją*). Właśnie «inteligencja» niemiecka uważana była za powołaną do odwrócenia od Niemiec plagi kapitalizmu*. Kapitalizm był tak straszny dla utopistów niemieckich, że dla uniknięcia go byli gotowi ewentualnie pogodzić się z całkowitym zastojem. Triumf ustroju konstytucyjnego — rozumowali oni — doprowadziłby do panowania arystokracji pieniężnej. Dlatego lepiej niech nie będzie

* «Unsere Nationalökonomien streben mit allen Kräften Deutschland auf die Stufe der Industrie zu heben, von welcher herab England jetzt die andern Länder noch beherrscht. England ist ihr Ideal. Gewiß: England sieht sich gern schön an; England hat seine Besitzungen in allen Weltteilen, es weiß seinen Einfluß aller Orten geltend zu machen, es hat die reichste Handels- und Kriegsflotte, es weiß bei allen Handelstraktaten die Gegenkontragenten immer hinters Licht zu führen, es hat die spekulativsten Kaufleute, die bedeutendsten Kapitalisten, die erfindungsreichsten Köpfe, die prächtigsten Eisenbahnen, die großartigsten Maschinenanlagen; gewiß, England ist, von dieser Seite betrachtet, ein glückliches Land, aber — es läßt sich auch ein anderer Gesichtspunkt bei der Schätzung Englands gewinnen und unter diesem möchte doch wohl das Glück desselben von seinem *Unglück* bedeutend überwogen werden. England ist auch das Land, in welchem das Elend auf die höchste Spitze getrieben ist, in welchem jährlich Hunderte notorisch Hungers sterben, in welchem die Arbeiter zu Fünfzigtausenden zu arbeiten verweigern, da sie trotz an ihrer Mühe und Leiden nicht so viel verdienen, daß sie notdürftig leben können. England ist das Land, in welchem die Wohltätigkeit durch die Armensteuer zum *Äußerlichen* Gesetz gemacht werden mußte. Seht doch ihr Nationalökonomien, in den Fabriken die wankenden, gebückten und verwachsenen Gestalten, seht die bleichen, abgehärmten schwindsüchtigen Gesichter, seht all' das geistige und das leibliche Elend, und ihr wollt Deutschland noch zu einem zweiten England machen? England konnte nur durch Unglück und Jammer zu dem Höhepunkt der Industrie gelangen, auf dem es jetzt steht, und Deutschland könnte nur durch *dieselben Opfer ähnliche Resultate* erreichen, d. h. erreichen, daß die Reichen noch reicher und die Armen noch ärmer werden». «Triersche Zeitung», 4 maj 1846, przedrukowane w pierwszym tomie przeglądu pod redakcją M. Hessa pod tytułem: «Der Gesellschaftsspiegel. Die gesellschaftlichen Zustände der zivilisierten Welt», Band I, Iserlohn und Elberfeld 1846.

ustroju konstytucyjnego*. Niemcy nie uniknęły kapitalizmu. Obecnie o tym samym uniknięciu rozprawiają utopiści rosyjscy. Tak oto idee utopijne wędrują z Zachodu na Wschód pojawiając się wszędzie jako zwiastunki zwycięstwa tegoż kapitalizmu, przeciwko któremu się buntują i walczą. Ale im dalej posuwają się na Wschód, tym bardziej zmienia się ich znaczenie historyczne. Utopiści francuscy byli w swoim czasie odważnymi, genialnymi *nowatorami*; niemieccy — okazali się znacznie słabszymi od nich; zaś rosyjscy zdolni są teraz tylko do straszenia ludzi Zachodu swoim przedpotopowym wyglądem.

Ciekawe, że myśl o uniknięciu kapitalizmu pojawia się już u francuskich filozofów Oświecenia. Tak np. Holbach mocno ubolewa nad tym, że triumf ustroju konstytucyjnego w Anglii doprowadził do całkowitego panowanie de l'intérêt sordide des marchands. Bardzo go martwi okoliczność, że Anglicy nieustannie poszukują nowych rynków. Taka pogoń za rynkami odciaga ich od filozofii. Holbach potępia również istniejącą w Anglii nierówność majątkową. Chciałby on, podobnie jak i Helwecjusz, przygotować triumf rozumu i równości a nie kupieckich interesów. Jednakże ani Holbach, ani Helwecjusz, ani też żaden z filozofów Oświecenia nie mógł przeciwstawić ówczesnemu biegowi rzeczy nic oprócz panegyryków na cześć rozumu i umoralniających pouczeń pod adresem du «peuple d'Albion». Pod tym względem byli oni równie bezsilni jak nasi współcześni utopiści rosyjscy.

Jeszcze jedna uwaga — i skończymy z utopistami. Punkt widzenia «*natury ludzkiej*» wywołał w pierwszej połowie XIX wieku owo nadużywanie analogii *biologicznych*, które po dziś dzień daje się silnie odczuwać w zachodniej socjologicznej, a zwłaszcza w rosyjskiej quasi-socjologicznej, literaturze.

* «Sollte es den Konstitutionellen gelingen — mówił Büchner — die deutschen Regierungen zu stürzen und eine allgemeine Monarchie oder Republik einzuführen, so bekommen wir hier einen Geldaristokratismus, wie in Frankreich, und lieber soll es bleiben, wie es jetzt ist». *Georg Büchners sämtliche Werke*, wydane pod redakcją Franzosa, str. 122.

Jeżeli rozwiązania zagadki całego historycznego ruchu społecznego należy szukać w naturze człowieka i jeżeli, jak to słusznie zauważył jeszcze Saint-Simon, społeczeństwo składa się z jednostek, to właśnie natura jednostki powinna dać klucz do objaśnienia historii. Naturę jednostki bada, w szerokim znaczeniu tego słowa, *fizjologia*, tj. nauka, która ogarnia również *zjawiska psychiczne*. Oto, dlaczego fizjologia, zdaniem Saint-Simona i jego uczniów, stanowiła podstawę *socjologii*, którą nazywali oni fizyką *społeczną*. W wydanych jeszcze za życia Saint-Simona i przy jego czynnym udziale «Opinions philosophiques, littéraires et industrielles» wydrukowany jest nadzwyczaj ciekawy, niestety niedokończony artykuł anonimowego *doktora medycyny* pod tytułem «De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales» (O fizjologii zastosowanej do ulepszenia instytucji społecznych). Autor rozpatruje *naukę o społeczeństwie* jako część składową «fizjologii ogólnej», która, wzbogacona obserwacjami i doświadczeniami «fizjologii specjalnej», przeprowadzonymi nad jednostkami, «kieruje się względami wyższej natury». Jednostki są dla niej «jedynie narządami ciała społecznego», którego funkcje bada ona «podobnie jak fizjologia specjalna bada funkcje jednostek». Fizjologia ogólna bada (autor mówi: *wyraża*) prawa bytu społecznego, którym powinny odpowiadać prawa pisane. Socjologowie burżuazyjni, np. Spencer, korzystali później z koncepcji organizmu społecznego dla wysnuwania wniosków najbardziej konserwatywnych. Ale cytowany przez nas doktor medycyny jest przede wszystkim *reformatorem*. Bada on «ciało społeczne» w celach *przebudowy społecznej*, ponieważ tylko «fizjologia społeczna» i ściśle z nią związana «*higiena*» dają «pozytywne podstawy, na których można zbudować system organizacji społecznej, zgodny z wymogami współczesnego świata cywilizowanego».

Ale jak widać, fizjologia społeczna i higiena niewiele dały pokarmu reformatorskiej fantazji autora, bo koniec końców czuje się on zmuszony zwrócić się z prośbą do *medyków*, tj. ludzi, którzy mają do czynienia z organizmami indywidualnymi, aby dali spo-

leczeństwu — «*podobnie jak dają receptę higieniczną*» — «system ustroju społecznego».

Ten pogląd na «*fizykę społeczną*» przeżuwał potem albo, jeśli wolicie, rozwijał August Comte w rozmaitych swoich dziełach. Oto, co mówił on o nauce społecznej jeszcze za czasów młodości, kiedy współpracował z saint-simonowskim «*Le Producteur*»: «Zjawiska społeczne, jako zjawiska ludzkie, niewątpliwie powinny być zaliczane do zjawisk fizjologicznych. Ale chociaż fizyka społeczna powinna z tego względu mieć swój punkt wyjścia w fizjologii indywidualnej i być z nią w stałym kontakcie, niemniej jednak należy ją rozpatrywać i rozpracowywać jako naukę zupełnie odrębną z tej przyczyny, że różne pokolenia ludzkie progresywnie wpływają jedno na drugie. Zachowując czysto fizjologiczny punkt widzenia nie można należycie zbadać tego wpływu, którego ocenie powinno być w fizyce społecznej wyznaczone główne miejsce»*.

Spójrzcie, w jakie sprzeczności nie do rozwikłania popadają ludzie, którzy rozpatrują społeczeństwo z tego punktu widzenia. Po pierwsze, skoro «*fizyka społeczna*» ma za «*swój punkt wyjścia*» fizjologię indywidualną, to opiera się ona na czysto *materialistycznej* podstawie: w fizjologii nie ma miejsca na *idealistyczny* pogląd na przedmiot. Ale ta sama fizyka społeczna ma zajmować się głównie oceną progresywnego wpływu jednego pokolenia na drugie. Dane pokolenie wpływa na następne przekazując mu zarówno wiedzę odziedziczoną po poprzednich pokoleniach jak i wiedzę zdobytą przez nie same. «*Fizyka społeczna*» rozpatruje tedy rozwój rodzaju ludzkiego z punktu widzenia rozwoju wiedzy i w ogóle «*oświaty*» (*lumières*). To już jest czysto idealistyczny punkt widzenia XVIII wieku: *poglądy rządzą światem*. «*Wiążąc ściśle*» za radą Comte'a ten idealistyczny punkt widzenia z czysto materialistycznym punktem widzenia fizjologii indywidualnej okazujemy się *dualistami* czystej wody i nie ma nic łatwiejszego, jak zaobserwować szkodliwy wpływ tego dualizmu na poglądy

* «*Considérations sur les sciences et les savants*», tom I «*Le Producteur*», str. 355—356.

socjologiczne chociażby tegoż Comte'a. Ale to nie wszystko. Przecież jeszcze myśliciele XVIII wieku zauważyli, że w rozwoju wiedzy jest pewna prawidłowość. Comte mocno stoi na gruncie takiej prawidłowości wysuwając na pierwszy plan osławione prawo trzech faz: teologicznej, metafizycznej i pozytywnej.

Ale dlaczego rozwój wiedzy przechodzi właśnie te trzy fazy? Taka już jest natura ludzkiego rozumu, odpowiada Comte: «Z samej swej natury (par sa nature) rozum ludzki wszędzie, gdziekolwiek działa, przechodzi przez trzy różne stany teoretyczne*. Pięknie, ale dla zbadania «natury» wypada nam zwrócić się do fizjologii indywidualnej, zaś fizjologia indywidualna nie daje nam dostatecznego wyjaśnienia i znowu powołamy się na «pokolenia», a «pokolenia» odeślą nas do «natury». To się nazywa nauką, ale nauki nie ma tu ani śladu: jest tu tylko nie kończące się kołowanie w kręgu bez wyjścia.

Nasi rzekomo oryginalni «subiektywni socjologowie» podzielają całkowicie stanowisko utopisty francuskiego dwudziestych lat.

«Jeszcze pod wpływem Nożyna — opowiada o sobie p. Michajłowski — i częściowo pod jego kierownictwem zainteresowałem się zagadnieniem granic biologii i socjologii oraz możliwością ich zbliżenia ... Nie mogę należycie docenić korzyści, jaką dało mi obcowanie z kręgiem idei Nożyna, było w nich wszakże wiele rzeczy przypadkowych, częściowo dlatego, że idee te dopiero rozwijały się u samego Nożyna, częściowo zaś wskutek jego niedostatecznej znajomości przyrodoznawstwa. Nożyn właściwie dodał mi tylko bodźca w określonym kierunku, ale bodźca silnego, zdecydowanego i zbawiennego. Nie mając zamiaru specjalnego studiowania biologii wiele jednak czytałem według wskazówek Nożyna i jakby zgodnie z jego testamentem. Ten nowy nurt lektury rzucił swoisty i nadzwyczaj dla mnie zajmujący odblask na ten znaczny, choć bezładny, a częściowo po prostu do niczego niezdatny, materiał faktyczny i ideowy, który nagromadziłem wcześniej**.

* «*Considérations sur les sciences et les savants*», t. I «*Le Producteur*», s. 355—356.

** Literatura i życie, «*Russkaja Mysl*» 1891 r., t. IV, str. 195.

Nożyn figuruje u p. Michajłowskiego w jego szkicach «Na przemian» pod nazwiskiem Bucharcewa. Bucharcew «marzył o reformie nauk społecznych przy pomocy przyrodoznawstwa i opracował już obszerny jej plan». Jakie były metody tej reformatorskiej działalności, widać z następującego faktu. Bucharcew, który podjął się przełożyć z łaciny na język rosyjski obszerny traktat z zakresu zoologii, zaopatruje przekład swymi uwagami, w których ma zamiar «umieścić rezultaty wszystkich swych samodzielnych prac», a do uwag dodaje nowe uwagi o charakterze «socjologicznym». P. Michajłowski usłusznie zapoznaje czytelnika z jedną z takich uwag drugiej kondygnacji: «Nie mogę w ogóle w moich uzupełnieniach do Van der Hevena zbyt się zagłębiać w teoretyczne dociekania i wnioski w sprawie zastosowania wszystkich tych czysto anatomicznych zagadnień przy rozstrzyganiu problemów społeczno-ekonomicznych. Toteż znowu zwracam tylko uwagę czytelnika na to, że cała moja anatomiczna i embriologiczna teoria ma za swój główny cel odnalezienie praw fizjologii społeczeństwa i dlatego wszystkie moje dalsze dzieła będą naturalnie oparte na danych naukowych, przedstawionych przeze mnie w niniejszej książce»*.

Anatomiczna i embriologiczna teoria «ma za główny cel odnalezienie praw fizjologii społeczeństwa»! Bardzo to nieudolnie powiedziane, niemniej jednak w sposób bardzo charakterystyczny dla socjologa-utopisty. Buduje on teorię anatomiczną, w oparciu o którą zamierza zapisać szereg «recept higienicznych» otaczającemu go społeczeństwu. Do tych recept sprowadza się właśnie jego społeczna «fizjologia». Społeczna «fizjologia» Bucharcewa nie jest właściwie «fizjologią», lecz znaną nam już «higieną», nie nauką o tym, co jest, lecz nauką o tym, co powinno być na podstawie ... «anatomicznej i embriologicznej teorii» tegoż Bucharcewa.

Chociaż Bucharcew jest kopią Nożyna, stanowi jednakże w pewnym stopniu produkt twórczości literacko-artystycznej p. Michajłowskiego (jeżeli można mówić o twórczości *literacko-*

* Dzieła N. K. Michajłowskiego, t. IV, wyd. drugie, str. 265—266.

artystycznej w zastosowaniu do cytowanych szkiców). Dlatego też nieudolna jego uwaga nigdy, być może, nie była wypowiedziana. A jeśli tak, to jest ona tym bardziej charakterystyczna dla p. Michajłowskiego, który mówi o niej z wielkim uznaniem.

«Zdarzało mi się jednak spotykać w literaturze proste odbicie idei niezapomnianego przyjaciela i mistrza» — mówi Temkin, występujący w charakterze narratora. Idee Bucharcewa — Nożyna odzwierciedlał i odzwierciedla p. Michajłowski.

P. Michajłowski ma swoją «formułę postępu». Formuła ta głosi: «Postęp jest to stopniowe zbliżanie się do całości niepodzielnych, do możliwie zupełnego i wszechstronnego podziału pracy między organami społeczeństwa oraz możliwie najmniejszego podziału pracy między ludźmi. Niemoralne, niesprawiedliwe, szkodliwe, nierozumne jest wszystko, co hamuje ten ruch. Moralne, sprawiedliwe, rozumne i pożyteczne jest tylko to, co zmniejsza różnorodność społeczeństwa potęgując tym samym różnorodność jego poszczególnych członków*.

Jakie może być znaczenie naukowe tej formuły? Czy tłumaczy ona historyczny ruch społeczeństwa? Czy mówi, jak się on odbywał i dlaczego odbywał się tak a nie inaczej? Bynajmniej, i nie na tym zresztą polega jej «główny cel». Mówi ona nie o tym, jaki był bieg historii, lecz o tym, jaki powinien być, aby zasłużyć sobie na aprobatę p. Michajłowskiego. Jest to «recepta higieniczna», wymyślona przez utopistę na podstawie «ściślych badań praw rozwoju organicznego». Jest to właśnie to, czego szukał medyk saint-simonista.

«... Mówiliśmy, że posługiwanie się w socjologii jedynie metodą obiektywną równałoby się, gdyby to było możliwe, dodawaniu łokci do pudów, z czego między innymi wynika nie to, że metoda obiektywna powinna być zupełnie usunięta z tej dziedziny badań, lecz to, że najwyższa kontrola powinna tu należeć do metody subiektywnej»**.

* Dzieła N. K. Michajłowskiego, t. IV, wyd. drugie, str. 186—187.

** Tamże, str. 185.

«Ta dziedzina badań» jest właśnie «fizjologią» społeczeństwa *pożądanego*, dziedziną utopii. Zbyteczne jest dodawać, że posługiwanie się w niej «metodą subiektywną» bardzo ułatwia pracę «badacza». Ale opiera się ono nie na jakichkolwiek prawach, lecz na «wyczarowywaniu pięknych pomysłów»; kto raz się temu poddał, ten nie wystąpi nawet przeciwko zastosowaniu w jednej i tej samej «dziedzinie», wprowadzie na różnych prawach, obydwu metod, subiektywnej i obiektywnej, choć podobna gmatwanina metodologiczna jest rzeczywiście dodawaniem łokci do pudów*.

* Zresztą już samo wyrażenie «metoda obiektywna», «metoda subiektywna» stanowi ogromną, przynajmniej terminologiczną, gmatwaninę.

ROZDZIAŁ CZWARTY

NIEMIECKA FILOZOFIA IDEALISTYCZNA

Materialiści XVIII wieku byli mocno przekonani, że udało im się zadać śmiertelny cios idealizmowi. Patrzyli nań jako na przestarzałą, na zawsze porzuconą teorię. Ale już w końcu tego stulecia rozpoczyna się reakcja przeciwko materializmowi, a w pierwszej połowie XIX wieku sam materializm staje się systemem, który wszyscy uważają za przestarzały i ostatecznie pogrzebany. Idealizm nie tylko zmartwychwstaje, ale następuje niebывały, zaiste świetny jego rozwój. Złożyły się na to, rzecz jasna, określone przyczyny społeczne; my jednak, nie poruszając ich tutaj, rozpatrzmy tylko zagadnienie, czy idealizm XIX wieku miał jakąkolwiek przewagę nad *materializmem* poprzedniej epoki, a jeśli tak, to na czym przewaga ta polegała.

Materializm francuski wykazywał zdumiewającą, obecnie wprost mało prawdopodobną niemoc, ilekroć wypadało mu zetknąć się z zagadnieniami rozwoju w przyrodzie lub w historii. Weźmy choćby *pochodzenie człowieka*. Chociaż materialistom nie wydawało się, że myśl o *stopniowym* rozwoju tego gatunku «zawiera sprzeczności», to jednak uważali «hipotezę» tego rodzaju za bardzo mało prawdopodobną. Autorzy «*Système de la nature*» (patrz rozdział szósty pierwszej części) twierdzą, że gdyby ktokolwiek wystąpił przeciwko podobnej hipotezie, gdyby ktokolwiek zaprzeczył temu, że «przyroda działa przy pomocy pewnej sumy ogólnych i niezmiennych praw», i dodał przy tym, że «człowiek, zwierzę czworonogie, ryba, owad, roślina itd. istnieją od wieków i pozostają wiecznie niezmiennymi»,

to oni «nie zaprzeczyliby również i temu». Zauważyliby tylko, że i taki pogląd nie przeczy głoszonym przez nich prawdom. «Człowiek nie jest wszechwiedzący; nie dane mu jest znać swoje pochodzenie» — oto wszystko, co mówią, koniec końców, autorzy «Système de la nature» na temat tego ważnego zagadnienia.

Helwecjusz jak gdyby bardziej skłania się ku myśli o stopniowym rozwoju człowieka. «Materia jest wieczna, ale formy jej są zmienne», zauważa on przypominając, że i obecnie rasy ludzkie zmieniają się pod wpływem klimatu*. Uważa on nawet w ogóle wszystkie gatunki zwierząt za zmienne. Ale ta zdrowa myśl jest przezeń formułowana bardzo dziwnie. Według niego przyczyny «braku podobieństwa» między rozmaitymi gatunkami zwierząt i roślin leżą albo już we właściwościach ich zarodków, albo w różnicach otaczającego je środowiska, w różnicach ich «wychowania»**.

Dziedziczność wyklucza w ten sposób zmienność i odwrotnie. Przyjmując teorię zmienności musimy zatem przypuścić, że z każdego danego «zarodka» może w odpowiednich warunkach rozwinąć się dowolne zwierzę lub roślina; na przykład z zarodka dębu — byk albo żyrafa. Rozumie się samo przez się, że podobna «hipoteza» nie mogła rzucić światła na kwestię pochodzenia gatunków i sam Helwecjusz raz wypowiedziawszy ją mimochodem więcej już nie wraca do niej ani razu.

Równie nieudolnie materialści francuscy tłumaczyli zjawiska rozwoju społecznego. Rozmaite systemy «prawodawstwa» są przez nich przedstawiane wyłącznie jako rezultat świadomej działalności twórczej «prawodawców»; rozmaite systemy religijne — jako rezultat przebiegłości kapłanów itd.

Ta bezsilność materializmu francuskiego wobec zagadnień rozwoju w przyrodzie i w historii czyniła jego treść filozoficzną niezmiernie ubogą. W nauce o przyrodzie treść ta sprowadzała się do walki przeciwko jednostronnemu pojmowaniu materii przez dualistów; w nauce o człowieku zaś ograniczała się do powtarzania

* «Le vrai sens du système de la nature», à Londres 1774, p. 15.

** «De l'homme», Oeuvres complètes de Helvetius, Paris 1818, v. II, p. 120.

bez końca w nieco zmienionej postaci twierdzenia Locke'a: *nie ma idei wrodzonych*. Powtarzanie to, jakkolwiek byłoby pożyteczne w walce przeciw przestarzałym teoriom moralnym i politycznym — poważne znaczenie naukowe mogłoby mieć tylko w tym wypadku, gdyby materialistom udało się zastosować swoją myśl do wyjaśnienia duchowego rozwoju ludzkości. Mówiliśmy już wyżej, że materialiści francuscy (a właściwie Helwecjusz) dokonali już w tym kierunku pewnych wspaniałych prób i że zakończyły się one fiaskiem (gdyby się udały, materializm francuski okazałby się bardzo mocny w zagadnieniach rozwoju) i materialiści w swoim pojmowaniu historii stanęli na czysto idealistycznym punkcie widzenia: *poglądy rządzą światem*. Tylko niekiedy, bardzo rzadko wdzierał się do ich rozważań historycznych materializm w postaci uwag o tym, że jakiś jeden zbłąkany atom, który dostanie się do mózgu «prawodawcy» i doprowadzi w nim do zaburzeń, może na całe stulecia zmienić bieg historii. *Taki* materializm był w istocie swej *fatalizmem* i nie pozostawiał miejsca dla przewidywania wydarzeń, tj. inaczej mówiąc, dla świadomej historycznej działalności myślących jednostek.

Nic więc dziwnego, że ludziom zdolnym i utalentowanym, nie wciągniętym do tej walki sił społecznych, w której materializm był straszną bronią teoretyczną skrajnie lewicowej partii, nauka ta wydawała się *sucha, ponura, smutna*. Tak wyrażał się o niej np. Goethe. Aby zarzut ten pozbawić słuszności materializm musiałby porzucić suche, oderwane rozważania i spróbować zrozumieć i wytłumaczyć ze swego punktu widzenia «żywe życie», skomplikowany i pstry łańcuch konkretnych zjawisk. Jednakże w swojej ówczesnej postaci materializm nie był zdolny do rozwiązania tego wielkiego zadania i wobec tego podjęła je *filozofia idealistyczna*.

Głównym, końcowym ogniwem w rozwoju tej filozofii jest system heglowski i dlatego na niego głównie będziemy powoływali się w naszym wykładzie.

Hegel nazywał *metafizycznym* punkt widzenia tych myślicieli — zarówno idealistów jak i materialistów — którzy nie mogąc zrozu-

mieć procesu rozwojowego zjawisk siłą rzeczy przedstawiają je sobie i innym jako zastygłe, pozbawione wzajemnego związku, niezdolne do przechodzenia jednego w drugie. Temu punktowi widzenia przeciwstawił Hegel *dialektykę*, która bada zjawiska właśnie w ich rozwoju, a zatem w ich wzajemnym związku.

Według Hegla dialektyka jest zasadą wszelkiego życia. Często spotyka się ludzi, którzy wypowiadając jakieś oderwane twierdzenie chętnie przyznają, że, być może, są w błędzie i że, być może, słuszny jest pogląd wręcz przeciwny. Są to ludzie dobrze wychowani, do szpiku kości przeniknięci *«tolerancją»*: żyj i pozwól żyć innym, mówią oni własnemu rozsądkowi. Dialektyka nie ma nic wspólnego ze sceptyczną tolerancją tych dobrze wychowanych ludzi, ale i ona potrafi łączyć wprost przeciwne oderwane twierdzenia. Człowiek jest śmiertelny — mówimy rozpatrując śmierć jako coś tkwiącego w warunkach zewnętrznych i zupełnie obcego naturze żywego człowieka. Wynika z tego, że człowiek posiada dwie właściwości: po pierwsze, jest żywy, a po wtóre — jest równocześnie śmiertelny. Ale przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się, że *życie* samo nosi w sobie zarodki *śmierci* i że w ogóle wszelkie zjawisko zawiera w sobie sprzeczność w tym sensie, że samo w sobie rozwija elementy, które wcześniej czy później położą kres jego istnieniu i przekształcą je we własne przeciwieństwo. Wszystko płynie, wszystko się zmienia i nie ma takiej siły, która byłaby zdolna do powstrzymania tego nieustannego nurtu, do zatrzymania tego wiecznego ruchu; nie ma siły, która by mogła przeciwstawić się dialektyce zjawisk. Goethe przedstawia dialektykę w postaci ducha:

In Lebensfluten, im Tatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab —
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,

So schaff ich am sausen den Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid*.

Ciało ruchome znajduje się w danej chwili w danym punkcie, ale w tym samym czasie znajduje się również poza tym punktem, ponieważ gdyby znajdowało się *tylko* w nim, stałoby się przynajmniej w ciągu tego ułamka chwili *nieruchome*. Wszelki ruch jest procesem dialektycznym, żywą sprzecznością, a ponieważ nie ma ani jednego zjawiska przyrody, przy którego tłumaczeniu nie wypadłoby nam w ostatniej instancji odwoływać się do ruchu, trzeba zgodzić się z Heglem, który twierdził, że *dialektyka jest duszą wszelkiego naukowego poznania*. I odnosi się to nie tylko do poznania przyrody. Co oznacza np. stary aforyzm: *summum ius summa iniuria*? Czy to, że najsprawiedliwiej postępujemy wtedy, kiedy oddając prawo to, co należy, równocześnie hołdujemy bezprawiu? Nie, takie rozważanie poddyktowane jest tylko przez «nędzne doświadczenie — mądrość głupców». Aforyzm ten oznacza, że każde abstrakcyjne prawo, dochodzące do swych logicznych konsekwencji, przekształca się w bezprawie, tj. w swoje własne przeciwieństwo. «Kupiec wenecki» Szekspira jest tego wspaniałą ilustracją. Spójrzcie teraz na zjawisko ekonomiczne. Jaka jest logiczna konsekwencja «wolnej konkurencji»? Każdy przedsiębiorca stara się pobić swoich konkurentów i zostać jedynym panem rynku. I rzeczywiście, nierzadkie są wypadki, że jakiemuś Rotschildowi czy Vanderbildtowi udaje się szczęśliwie zrealizować to dążenie. Ale dowodzi to, że wolna konkurencja prowadzi do monopolu, tj. do zaprzeczenia konkurencji, tj. do swego własnego przeciwieństwa. Albo popatrzcie, do

* W czynów zapale, w żywota szale
Kłębię się wciąż w kółko,
Tkam jak tkackie czołko!
Zgon i narodziny —
I morze odwieczne
Pełne zmian tkaniny —
Żywoty słoneczne —
Na krosnach czasu szeleszczących tworzę,
Przygotowuję żywe szaty boże!

czego prowadzi osławione przez literaturę naszych «narodników» tzw. *prawo własności opartej na pracy*. Należy do mnie tylko to, co zostało stworzone moją pracą. Jest to w najwyższym stopniu sprawiedliwe. I niemniej sprawiedliwe jest to, że używam stworzonej przeze mnie rzeczy według mego własnego upodobania: korzystam z niej sam lub wymieniam ją na inną rzecz, którą chcę mieć z tej czy innej przyczyny. I wreszcie równie sprawiedliwe jest to, że korzystam z wymienionej przeze mnie rzeczy znów według własnego upodobania — tak jak mi jest przyjemniej, lepiej, dogodniej. Przypuśćmy teraz, że sprzedałem produkt mojej własnej pracy za pieniądze, a pieniądze użyłem na wynajęcie robotnika, tj. kupiłem cudzą siłę roboczą. Korzystając z tej cudzej siły okazuję się właścicielem wartości, która znacznie przekracza wartość pieniędzy wydanych przeze mnie na jej zakup. Jest to, z jednej strony, bardzo sprawiedliwe, bo jak to już przecież uznaliśmy, mogę korzystać z rzeczy wymienionej tak, jak mi jest dogodniej, a z drugiej strony, jest to bardzo niesprawiedliwe, ponieważ eksploatuję *cudzą* pracę i przez to neguję zasadę, która leżała u podstawy mojego pojęcia o sprawiedliwości. Własność, zdobyta moją osobistą pracą, przynosi mi własność, stworzoną przez pracę innego człowieka. Summum ius summa iniuria. I iniuria siłą rzeczy rodzi się w gospodarstwie każdego niemal zamożnego chałupnika, każdego niemal skrzętnego gospodarza na wsi*.

* P. Michajłowskiemu wydaje się niezrozumiałe to wieczne i wszędobylskie panowanie dialektyki; wszystko się zmienia oprócz praw ruchu dialektycznego, mówi on ze zjadliwym sceptycyzmem. Otóż tak właśnie jest, odpowiadamy, i jeżeli pana to dziwi, jeżeli chce pan zwalczać ten pogląd, to proszę pamiętać, że wypadnie panu kwestionować podstawowy punkt widzenia współczesnego przyrodoznawstwa. Aby przekonać się o tym, wystarczy wspomnieć słowa Plyfrye'a, które Lyell wziął jako epigraf do swego znakomitego dzieła «Principles of Geology»: «Amid the revolutions of the globe, the economy of Nature has been uniform and her laws are the only that have resisted the general movement. The rivers and the rocks, the seas and the continents have been changed in all their part; but the laws which direct these changes, and the rules to which they are subject, have remained invariably the same».

A zatem każde zjawisko wskutek działania tych samych sił, które warunkują jego istnienie, wcześniej czy później, ale nieuchronnie przekształca się w swoje własne przeciwieństwo.

Powiedzieliśmy, że niemiecka filozofia idealistyczna rozpatrywała wszystkie zjawiska z punktu widzenia ich rozwoju i że to właśnie oznacza *dialektyczne* pojmowanie zjawisk. Należy zauważyć, że *metafizycy* umieją wypaczać również samą teorię rozwoju. Twierdzą oni, że ani w przyrodzie, ani w historii nie ma skoków. Kiedy mówią o *powstawaniu* jakiegoś zjawiska lub instytucji społecznej, to przedstawiają sprawę tak, jak gdyby zjawisko to lub instytucja miały kiedyś bardzo nikłe i zupełnie niedostrzegalne rozmiary, a potem stopniowo rosły. Kiedy jest mowa o *zaniku* tegoż zjawiska lub instytucji, zakłada się, na odwrót, stopniowe zmniejszanie się, trwające dopóty, dopóki zjawisko stanie się zupełnie niedostrzegalne wskutek swoich mikroskopijnych rozmiarów. Pojmowany w ten sposób rozwój absolutnie nie wyjaśnia; zakłada on z góry istnienie tych samych zjawisk, które powinien wyjaśnić, i liczy się tylko z zachodzącymi w nich *zmianami ilościowymi*.

Panowanie myślenia metafizycznego było kiedyś tak silne w przyrodoznawstwie, że wielu przyrodników nie mogło inaczej przedstawić sobie rozwoju, jak właśnie w postaci takiego stopniowego wzrostu lub zmniejszania się rozmiarów badanego zjawiska. Chociaż już od czasów Harveya uznawano, że *«wszelka żywa istota powstaje z jajka»*, to jednak z takim rozwojem z jajka oczywiście nie wiązało się żadne ścisłe pojęcie i odkrycie spermatozoidów od razu stało się przesłanką powstania teorii, według której w komórce nasiennej znajduje się już gotowe, zupełnie rozwinięte, tylko mikroskopijnie małe żyjątko, tak że cały *«rozwój»* jego sprowadza się do *wzrostu*. Zupełnie tak samo rozumują teraz różni mędracy, a wśród nich wielu znakomitych europejskich socjologów — ewolucjonistów, o *«rozwoju»* np. instytucji politycznych: historia nie robi skoków: *va piano*...

Niemiecka filozofia idealistyczna zdecydowanie wystąpiła prze-

ciwko takiemu karykaturalnemu pojmowaniu rozwoju. Hegel jadowicie wyszydzał je i dowiódł niezbicie, że zarówno w przyrodzie jak i w społeczeństwie ludzkim *skoki* stanowią równie nieodzowny moment rozwoju jak stopniowe zmiany ilościowe.

«Zmiany bytu — mówi on — polegają nie tylko na tym, że jedna ilość przechodzi w drugą ilość, ale również i na tym, że jakoś przechodzi w ilość i na odwrót, każde z przejść tego ostatniego rodzaju stanowi *przerwę* w rozwoju stopniowym (ein Abbrechen des Allmählichen) i nadaje zjawisku postać nową, jakościowo odmienną od poprzedniej. Tak np. woda przy ochładzaniu zamienia się w ciało stałe nie stopniowo... lecz od razu; ochłodziwszy się nawet do punktu zamarzania, pozostaje płynem, jeżeli tylko znajduje się w stanie spokoju, i wtedy wystarczy najmniejszy bodziec, aby nagle stała się lodem... W świecie zjawisk moralnych ... mają miejsce takie same przejścia ilości w jakość albo inaczej mówiąc różnice jakościowe i tam opierają się na różnicach ilościowych. I tak oto *odrobina mniej, odrobina więcej* stanowi tę granicę, poza którą lekkomyślność przestaje być lekkomyślnością i zamienia się w coś zupełnie innego, w zbrodnię... Tak oto państwa przy istnieniu pozostałych jednakowych warunków nabierają rozmaitego charakteru jakościowego jedynie na skutek różnic w wielkości. Określone prawa i określony ustrój państwowy nabierają zupełnie innego znaczenia wraz z rozszerzeniem terytorium państwa i liczebności jego obywateli...»*

Współcześni przyrodnicy wiedzą doskonale, jak często zmiany ilościowe prowadzą do zmiany jakości. Dlaczego jedna część widma słonecznego daje nam wrażenie wrozkowe barwy czerwonej, inna — zielonej itd. Fizyka odpowiada, że cała rzecz polega tu na częstości drgań eteru. Wiadomo, że częstość ta zmienia się dla każdej barwy widmowej, wzrastając od barwy czerwonej do fioletowej. Ale to nie wszystko. Natężenie ciepła w widmie zwiększa się w miarę przybliżania do zewnętrznego brzegu pasma czerwonego i osiąga

* «Wissenschaft der Logik», wyd. pierwsze, cz. I, t. I, str. 313—314.

najwyższy stopień w pewnej odległości od niego po wyjściu z widma. Wynika z tego, że w widmie znajdują się promienie szczególnego rodzaju, które już nie świecą, lecz tylko grzeją. Fizyka i tutaj mówi, że jakoś promieni zmienia się wskutek zmiany częstości drgań eteru.

Ale i to jeszcze nie wszystko. Promienie słoneczne wywierają pewne działanie chemiczne, jak tego dowodzi np. płowienie tkaniny na słońcu. Największą siłą chemiczną wyróżniają się promienie fioletowe i tzw. ultrafioletowe, które nie wywołują już w nas wrażenia świetlnego. Różnica w działaniu chemicznym promieni słonecznych tłumaczy się znowu jedynie różnicami ilościowymi w drganiach eteru: *ilość przechodzi w jakość*.

To samo potwierdza również chemia. Ozon ma inne właściwości niż zwykły tlen. Skąd ta różnica? W cząsteczce ozonu jest inna liczba atomów niż w cząsteczce zwykłego tlenu. Albo weźmy trzy związki węglowodorowe: CH_4 (metan), C_2H_6 (etan) i C_3H_8 (propan). Wszystkie one mają wzór: n atomów węgla i $2n + 2$ atomów wodoru. Jeżeli n równa się jedności, otrzymujemy metan; jeżeli n równa się dwóm — otrzymujemy etan; jeżeli n równa się trzem — otrzymujemy propan. W ten sposób powstają całe szeregi, o których znaczeniu powie wam każdy chemik, i wszystkie te szeregi zgodnie potwierdzają tezę starych dialektyków-idealistów: *ilość przechodzi w jakość*.

Teraz poznaliśmy już najglówniejsze cechy myślenia dialektycznego, ale czytelnikowi to nie wystarcza. A gdzie słynna *triada* — zapytuje on — triada, w której, jak wiadomo, zawarta jest cała istota dialektyki heglowskiej? Wybacz, czytelniku, ale nie mówiliśmy o triadzie z tej przyczyny, że *nie odgrywa ona wcale u Hegla tej roli, jaką jej przypisują* ludzie nie mający żadnego pojęcia o filozofii tego myśliciela, studiujący ją np. według *«podręcznika prawa karnego»* p. Spasowicza*. Ci pełni świętej naiwności,

* «Marząc o karierze adwokata — opowiada pan Michajłowski — z zapalem choć bez żadnego systemu czytałem różne dzieła prawnicze. Wśród nich był podręcznik prawa karnego p. Spasowicza. W utworze tym dany jest krótki przegląd różnych systemów filozoficznych i ich stosunku do kryminalistyki. Szczególnie zafr-

lekkomyślni ludzie są przekonani, że cała argumentacja niemieckiego idealisty sprowadzała się do powoływania się na triadę; że wobec każdej napotkanej trudności teoretycznej starsuszek ze spokojnym uśmiechem pozwalały innym łamać sobie nad nią biedne «niewtajemniczone» głowy, a sam natychmiast budowałby sylogizm: przebieg wszystkich zjawisk odbywa się według triady, mam do czynienia ze zjawiskiem, a więc odwołam się do triady*. Są to po prostu *niepoczytalne bzdury*, jak wyraża się jedna z postaci Karonina, albo nienaturalne frazesowiczostwo, jeżeli wam bardziej odpowiada szczedrynowskie wyrażenie. W żadnym z 18 tomów dzieł Hegla «triada» ani razu nie odgrywa roli *dowodu* i kto choć trochę zna jego system filozoficzny, ten rozumie, że w żaden sposób *nie mogła ona tej roli odgrywać*. U Hegla triada ma takie same znaczenie, jakie posiadała jeszcze u Fichtego, którego filozofia w sposób istotny różni się od heglowskiej. Zrozumiałe, że tylko kompletne nieuctwo może uważać za główną i wyróżniającą cechę

powołała mnie znakomita triada Hegla, według której kara z takim wdziękiem staje się pojednaniem przeciwieństwa między prawem a przestępstwem. Wiadomo, że składająca się z trzech członów formuła Hegla jest nader kusząca w jej najróżnorodniejszych zastosowaniach... nie dziwnego, że byłem nią oczarowany czytając podręcznik p. Spasowicza. Nie dziwnego, że potem pociągnął mnie i Hegel, i wiele innych rzeczy...» («Russkaja Mysl» 1891, ks. III, cz. II, str. 188). Szkoda, wielka szkoda, że p. Michajłowski nie mówi, w jakim stopniu zaspokoili on swój pociąg «do Hegla». Wszystko wskazuje, że nie zaszedł daleko pod tym względem.

* P. Michajłowski zapewnia, że nieboszczyk Sieber, który dowodził w swoich z nim sporach nieuchronności kapitalizmu w Rosji, «używał wszelkich możliwych argumentów, ale w obliczu lada niebezpieczeństwa chował się pod skrzydła niezawodnego i bezspornego trójczłonowego rozwoju dialektycznego» («Russkaja Mysl» 1892, księga VI, cz. II, str. 196). Twierdzi on także, że całe proroctwo Marksa — jak się wyraża — w sprawie końcowego wyniku rozwoju kapitalizmu opiera się tylko na «triadzie». O Marksie pomówimy niżej, a o Sieberze zauważymy, że wypadało nam nieraz rozmawiać z nieboszczykiem i ani razu nie słyszeliśmy od niego powoływania się na «rozwoj dialektyczny». Sam on nieraz mówił, że zupełnie nieznane mu jest znaczenie Hegla w rozwoju najnowszej ekonomii. Oczywiście na umarłych można wszystko zwać i dlatego relacja p. Michajłowskiego jest nie do obalenia.

systemu filozoficznego cechę właściwą co najmniej dwóm całkowicie różnym systemom.

Bardzo nam przykro, że z powodu «triady» zbaczymy z tematu naszego wykładu, ale skoro zaczęliśmy o niej mówić, należy dokończyć. Zobaczmy więc, co to za zwierzę.

Wszelkie zjawisko rozwijając się do końca przekształca się w swoje przeciwieństwo; ponieważ jednak to nowe zjawisko, będące przeciwieństwem pierwszego, samo z kolei przekształca się w swoje przeciwieństwo, to trzecia faza rozwoju jest *pod względem formalnym podobna do pierwszej*.

Pominiemy na razie pytanie, w jakim stopniu taki bieg rozwoju odpowiada rzeczywistości; przypuśćmy, że ludzie, którzy sądzili, że odpowiada całkowicie — mylili się; w każdym razie jasne jest, że «triada» *wynika* tylko z jednego twierdzenia Hegla, ale sama bynajmniej nie służy mu za twierdzenie podstawowe. Jest to różnica bardzo istotna, bo gdyby triada występowała w charakterze twierdzenia podstawowego, to pod jej «skrzydłami» istotnie mogliby szukać schronienia ludzie przypisujący jej tak ważną rolę, ponieważ jednak w tym charakterze nie występuje, mogą się za nią chować tylko ci, którzy *słyszeli, że dzwonią, a nie wiedzą, w którym kościele*.

Rozumie się samo przez się, że sytuacja nie zmieniłaby się w istocie ani na jotę, gdyby dialektycy nie chowając się za «triadę», «przy najłżejszym niebezpieczeństwie» chronili się «pod skrzydła» twierdzenia, że wszelkie zjawisko przekształca się w swe własne przeciwieństwo. Ale też nigdy nie postępowali oni w ten sposób i nie postępowali tak dlatego, że wymienione twierdzenie bynajmniej nie wyczerpuje ich poglądu na rozwój zjawisk. Ponadto twierdzą oni np., że w procesie rozwoju ilość przechodzi w jakość, a jakość w ilość. Muszą więc brać w rachubę zarówno jakościową jak i ilościową stronę procesu, to zaś z góry zakłada wnikliwy stosunek do jego *rzeczywistego, faktycznego przebiegu*; a to oznacza, że nie zadowalają się oni *abstrakcyjnymi wnioskami z abstrakcyjnych twierdzeń* albo przynajmniej nie powinni zadowalać się takimi wnioskami, jeżeli chcą zostać wierni swemu światopoglądowi.

«Na każdej stronicy swoich dzieł Hegel stale i uporczywie wskazywał, że filozofia jest identyczna z *całokształtem doświadczenia*, że filozofia niczego tak usilnie się nie domaga, jak właśnie zgłębiania nauk empirycznych... Materiał faktyczny bez myśli ma tylko znaczenie względne, myśl bez materiału faktycznego jest po prostu chimera... Filozofia jest tą *świadomością*, do której dochodzą nauki empiryczne w odniesieniu do siebie samych. Nie może ona być niczym innym».

Oto, jaki pogląd na zadania badacza-myśliciela wyrobił sobie Lassalle po przestudiowaniu filozofii heglowskiej*: filozofowie powinni być specjalistami w tych naukach, którym chcą dopomóc w osiągnięciu «samowiedzy». Wydaje się nam, że od specjalnego studiowania przedmiotu jest bardzo daleko do lekkomyślnej gadaniny ku chwale «triady». I niech nam nikt nie mówi, że Lassalle nie był «prawdziwym» heglistą, że należał do «lewych» i ostro zarzucał «prawym» zajmowanie się abstrakcyjnymi schematami. Toż człowiek mówi wam wprost, że przejął swój pogląd bezpośrednio od Hegla.

Zresztą zechcecie, być może, uchylić zeznanie autora «Systemu praw nabytych», podobnie jak na rozprawie sądowej uchyła się zeznania krewnych. Nie zamierzamy sprzeczać się ani oponować; powołamy natomiast w charakterze świadka człowieka zupełnie postronnego, autora «Szkieł o literaturze rosyjskiej okresu Gogola».

Prosimy o uwagę: świadek będzie mówił długo i swoim zwyczajem mądrze.

«Jesteśmy w równie małym stopniu wyznawcami Hegla jak Descartes'a czy Arystotelesa. Hegel dziś już należy do historii, czasy obecne mają inną filozofię i dobrze widzą braki systemu heglowskiego; ale należy się zgodzić z tym, że zasady głoszone przez Hegla rzeczywiście były bardzo bliskie prawdy, a niektóre strony prawdy zostały przez tego myśliciela uwydatnione ze

* Patrz jego: «System der erworbenen Rechte», zweite Auflage, Leipzig 1880, Vorrede, SS. XII—XIII.

zdumiewającą siłą. Jest osobistą zasługą Hegla, że na podstawie tych prawd wykrył inne; te ostatnie, choć nie należą wyłącznie do jego systemu, lecz do całej filozofii niemieckiej od czasów Kanta i Fichtego, nie były przez nikogo przed Heglem sformułowane tak jasno i wypowiedziane z taką mocą jak w jego systemie.

«Wskazemy przede wszystkim najbardziej płodną zasadę wszelkiego postępu, którą tak silnie i tak jaskrawo różni się filozofia niemiecka w ogóle a system Hegla w szczególności od tych obłudnych i tchórzliwych poglądów, jakie panowały w owych czasach (początek XIX wieku) wśród Francuzów i Anglików: «Prawda — to najwyższy cel myślenia; szukajcie prawdy, ponieważ w prawdzie leży dobro; jakakolwiek byłaby prawda, jest ona lepsza od wszystkiego, co nieprawdziwe; pierwszym obowiązkiem myśliciela jest nie cofać się przed żadnymi rezultatami; powinien on być gotów do poświęcenia dla prawdy swych najbardziej umiłowanych poglądów. Błąd — to źródło wszystkich klęsk; prawda — najwyższe dobro i źródło innych dóbr». Aby ocenić niezwykłą doniosłość tego postulatu, wspólnego całej filozofii niemieckiej od czasów Kanta, lecz wypowiedzianego szczególnie energicznie przez Hegla, należy przypomnieć, jakimi dziwnymi i ciasnymi warunkami ograniczali prawdę myśliciele innych ówczesnych szkół: brali się oni do filozofowania po to tylko, aby «potwierdzić własne drogie im przekonania», tj. szukali nie prawdy, lecz poparcia dla własnych uprzedzeń; każdy brał z prawdy tylko to, co mu się podobało, a wszelką nieprzyjemną dlań prawdę odrzucał przyznając się bez ceremonii, że przyjemny błąd wydaje mu się o wiele lepszy od bezstronnej prawdy. Ten zwyczaj dbania nie o prawdę, lecz o potwierdzenie przyjemnych uprzedzeń, filozofowie niemieccy (zwłaszcza Hegel) nazwali «myśleniem subiektywnym» (Święci Pańscy! Czyż nie za to wymyślają Heglowi od scholastyków nasi subiektywni myśliciele? *Autor*), filozofowaniem dla własnej przyjemności a nie z umiłowania prawdy. Hegel surowo demaskował tę pustą i szkodliwą zabawę (Słuchajcie! Słuchajcie!). Jako niezbędny środek zapobiegawczy przeciwko próbom uchylecia się od prawdy dla dogo-

dzenia osobistym pragnieniom i przesądom, Hegel wysunął słynną «dialektyczną metodę myślenia». Istota jej polega na tym, że myśliciel nie powinien zadowalać się żadnym wnioskiem pozytywnym, winien natomiast badać, czy w przedmiocie, o którym myśli, nie ma cech i sił przeciwnych temu, co przedstawia ów przedmiot na pierwszy rzut oka; w ten sposób myśliciel musiał badać przedmiot ze wszystkich stron i prawda ukazywała mu się nie inaczej niż jako wynik walki wszelkich możliwych przeciwnych poglądów. Tą drogą, zamiast poprzednich jednostronnych pojęć o przedmiocie, pojawiała się stopniowo pełne, wszechstronne badanie i kształtowało żywe pojęcie o wszystkich rzeczywistych cechach przedmiotu. Istotnym obowiązkiem myślenia filozoficznego stało się tłumaczenie rzeczywistości. Stąd powstał nadzwyczaj uważny stosunek do rzeczywistości, nad którą przedtem nie zastanawiano się wypaczając ją bez wszelkich ceregieli dla dogodzenia własnym jednostronnym uprzedzeniom. (De te fabula narratur). W ten sposób sumienne, niezmordowane poszukiwanie prawdy zajęło miejsce dotychczasowych dowolnych komentarzy. Ale w rzeczywistości wszystko zależy od okoliczności, od warunków miejsca i czasu i dlatego Hegel przyznał, że poprzednie ogólnikowe frazesy, przy których pomocy określano dobro i zło nie rozpatrując okoliczności i przyczyn, z których wynikało dane zjawisko — że wszystkie te ogólnikowe oderwane maksymy są nie wystarczające: każdy przedmiot, każde zjawisko ma swe własne znaczenie i sądzić o nim należy z punktu widzenia całokształtu warunków, w których ono zachodzi; prawo to znajdowało wyraz w formule: «nie ma prawdy oderwanej; prawda jest konkretna», tzn. że sąd określający można wydawać tylko o jakimś określonym fakcie rozpatrzwszy wszystkie okoliczności, od których ten fakt zależy»*.

* Czernyszewski, «Szkice o literaturze rosyjskiej z okresu Gogola», 1892, str. 258—259. Autor «Szkiców» w specjalnym przypisie wspaniale wyjaśnia, co właściwie oznacza to rozpatrywanie wszystkich okoliczności, od których zależy dane zjawisko. Przytoczymy i ten przypis: «Na przykład: «czy deszcz jest dobrem czy złem?» — to jest pytanie abstrakcyjne; nie można dać na nie określonej odpo-

Tak oto, z jednej strony, mówią nam, że cechą charakterystyczną filozofii Hegla było jak najbardziej wnikliwe badanie rzeczywistości; jak najbardziej sumienny stosunek do wszelkiego danego przedmiotu; badanie go w jego sytuacji rzeczywistej, przy tych wszystkich okolicznościach czasu i miejsca, które warunkują jego istnienie lub mu towarzyszą. Zeznanie Czernyszewskiego identyczne jest w tym wypadku z zeznaniami Lassalle'a. A z drugiej strony, chcą nas przekonać, że filozofia ta była częścią scholastyki, której cały sekret polegał na sofistycznym posługiwaniu się «triadą». W tym wypadku zeznanie p. Michajłowskiego zgadza się zupełnie z zeznaniem p. W. W. i całego legionu innych współczesnych pisarzy rosyjskich. Czym wytłumaczyć tę różnicę w zeznaniach świadków? Tłumaczcie ją sobie, czym chcecie, lecz pamiętajcie, że Lassalle i autor «Szkiców o literaturze rosyjskiej okresu Gogola» znali tę filozofię, o której mówili, zaś pp. Michajłowski, W. W. i Ska na pewno nie zadali sobie trudu przestudiowania bodaj jednej z prac Hegla.

wiedzi, deszcz czasami przynosi korzyść, czasami, choć rzadziej, szkodę; należy pytać konkretnie: «po zakończeniu siewu przez pięć godzin padał ulewny deszcz — czy był on pożyteczny dla zboża?» — tylko w tym wypadku odpowiedź jest jasna i ma sens: «ten deszcz był bardzo pożyteczny». Ale tegoż lata, kiedy nadeszła pora żniw, przez cały tydzień lał rześisty deszcz — czy było to dobre dla zboża? Odpowiedź równie jasna i równie słuszna: «nie, ten deszcz był szkodliwy». Zupełnie tak samo odpowiada filozofia Hegla na wszystkie pytania. «Czy wojna jest zgubna czy pożyteczna?» W ogóle nie można dać na to zdecydowanej odpowiedzi, trzeba wiedzieć, o jakiej wojnie mowa, wszystko zależy od okoliczności czasu i miejsca. Dla narodów dzikich szkodliwość wojny mniej się daje odczuć, pożytek jest bardziej namacalny; dla narodów cywilizowanych wojna przynosi zazwyczaj mniej pożytku a więcej szkody. Ale np. wojna 1812 r. była zbawienna dla narodu rosyjskiego; bitwa maratońska była najbardziej dobroczynnym zjawiskiem w historii ludzkości. Taki jest sens pewnika: «nie ma prawdy oderwanej, prawda jest konkretna»; pojęcie jakiegoś przedmiotu jest konkretne wtedy, kiedy przedstawia ten przedmiot ze wszystkimi jego cechami i właściwościami, i w tej sytuacji, w której istnieje, a nie w oderwaniu od tej sytuacji i swoich żywych właściwości (jak przedstawia go myślenie abstrakcyjne, którego sądy nie mają dlatego sensu dla rzeczywistego życia)».

I proszę zwrócić uwagę, że podając charakterystykę myślenia dialektycznego autor «Szkiców» ani słowem nie wspomniał o triadzie. Jakim cudem nie zauważył on tego samego słonia, którego p. Michajłowski i Spółka tak uparcie i tak uroczyście wystawiają na pokaz wszystkim gapiom. Powtarzam: pamiętajcie, że autor «Szkiców» znał filozofię Hegla, a p. Michajłowski i Ska nie mają o niej najmniejszego pojęcia.

Czytelnik, być może, życzy sobie przypomnienia jakichś innych wypowiedzi autora «Szkiców» o Heglu. Być może, wskaże nam on znakomity artykuł «Krytyka uprzedzeń filozoficznych przeciwko gminnemu władaniu ziemią». W artykule tym mowa jest właśnie o triadzie i przedstawia się ją na pozór jako głównego konika niemieckiego idealisty. *Ale to tylko na pozór*. Snując rozważania na temat historii własności autor twierdzi, że w trzeciej, najwyższej fazie swego rozwoju powróci ona do swego punktu wyjścia, tj. że prywatna własność ziemi i środków produkcji ustąpi miejsca własności społecznej. Taki powrót — mówi on — jest ogólnym prawem, przejawiającym się w każdym procesie rozwojowym. Argumentacja autora w danym wypadku nie oznacza w istocie rzeczy nic innego jak powoływanie się na triadę. I na tym polega jej istotna wada: *że jest abstrakcyjna*; rozwój własności rozpatrywany jest niezależnie od konkretnych warunków historycznych; dlatego też argumenty autora są dowcipne, świetne, ale nie przekonujące; zdumiewają, zadziwiają, lecz nie przekonują. Ale czy wadliwość argumentacji autora «Krytyki uprzedzeń filozoficznych» powstała z winy Hegla? Jak sądzicie, czy argumentacja autora byłaby abstrakcyjna, gdyby rozpatrywał on przedmiot właśnie tak, jak według własnych jego słów uczył rozpatrywać wszelkie przedmioty Hegel, tj. stojąc na gruncie rzeczywistości, biorąc pod uwagę wszystkie konkretne warunki, wszystkie okoliczności czasu i miejsca? Wydaje się, że nie; wydaje się, że wtedy właśnie nie byłoby w artykule wskazanej przez nas wady. Ale w takim razie co zrodziło tę wadę? Zrodziło ją to, że autor «Krytyki uprzedzeń filozoficznych przeciwko gminnemu

władaniu ziemią», zwalczając abstrakcyjne argumenty swoich przeciwników, zapomniał o zbawiennych radach Hegla, *okazał się niewiernym metodzie* tego samego myśliciela, na którego się powoływał. Przykro nam, że w zapale polemicznym popełnił on taki błąd. Ale, powtarzamy, czyż Hegel jest temu winien, że w tym wypadku autor «Krytyki uprzedzeń filozoficznych» nie potrafił posłużyć się jego metodą? Od kiedy to systemy filozoficzne ocenia się nie według ich wewnętrznej treści, lecz według błędów, jakie zdarza się popełniać ludziom, którzy się na te systemy powołują?

I znówu pomimo uporu, z jakim autor wymienionego artykułu powołuje się na triadę, i tam nie przedstawia on jej jako głównego konika metody dialektycznej; i tam nie jest ona dlań podstawą, lecz co najwyżej bezspornym skutkiem. Podstawa, główna cecha specyficzna dialektyki, wskazana jest przezeń w następujących słowach: «*Wieczna zmiana form, wieczne odrzucanie formy, zrodzonej przez określoną treść lub dążenie wskutek spotęgowania tegoż dążenia, wskutek najwyższego rozwoju tejże treści...* kto zrozumiał to wielkie wieczne, powszechne prawo, kto nauczył się stosować je do wszelkiego zjawiska — o, jakże spokojnie zyskuje on szanse, które innych wprawiają w zakłopotanie» itd.

«*Wieczna zmiana form, wieczne odrzucanie formy, zrodzonej przez określoną treść*» ... dialektycy istotnie patrzą na taką zmianę, na takie «*odrzucanie form*» jako na wielkie, wieczne powszechne prawo. Obecnie przekonania tego nie podzielają tylko przedstawiciele pewnych dziedzin nauki społecznej, którym nie starcza męstwa, aby spojrzeć prawdzie prosto w oczy, i którzy usiłują nie cofając się nawet przed popełnianiem błędów obronić drogie im przesady. Tym bardziej powinniśmy cenić zasługi wielkich niemieckich idealistów, którzy już od samego początku obecnego stulecia nieustannie mówili o wiecznej zmianie form, o wiecznym ich odrzucaniu wskutek spotęgowania treści, która te formy zrodziła.

Powyżej zostawiliśmy «*na razie*» bez rozpatrzenia zagadnienie,

czy rzeczywiście wszelkie zjawisko przekształca się we własne przeciwieństwo, jak sądzili niemieccy idealisci-dialektycy. Teraz, jak spodziewamy się, czytelnik zgodzi się z nami, że właściwie zagadnienia tego można wcale nie rozpatrywać. Kiedy stosujecie metodę dialektyczną do badania zjawisk, winniście pamiętać, że formy *wiecznie się zmieniają wskutek «wyższego rozwoju ich treści»*. Ten proces odrzucania form powinniście zanalizować w całej pełni, jeżeli chcecie wyczerpać przedmiot. Ale czy nowa forma będzie przeciwieństwem starej — to wam wykaże doświadczenie i wcale nie jest ważne wiedzieć o tym z góry. Co prawda właśnie na podstawie historycznego doświadczenia ludzkości każdy znający się na rzeczy prawnik powie wam, że wszelka instytucja prawna wcześniej czy później przekształca się we własne przeciwieństwo: obecnie sprzyja ona zaspokojeniu określonych potrzeb społecznych; obecnie jest pożyteczna i niezbędna właśnie ze względu na te potrzeby. Potem zaczyna coraz gorzej zaspokajać te potrzeby; wreszcie zamienia się w *przeszkodę* na drodze do ich zaspokajania; z *niezbędnej* staje się *szkodliwą* — i wtedy zostaje zniesiona. Weźcie, co chcecie — historię literatury, historię gatunków — wszędzie, gdzie istnieje rozwój, dostrzeżecie podobną dialektykę. Kto jednakże, pragnąc wnikać w istotę procesu dialektycznego, rozpocząłby badanie właśnie od sprawdzania nauki o *przeciwieństwie* zjawisk znajdujących się obok siebie w każdym danym procesie rozwoju, ten podszedłby do zagadnienia z niewłaściwej strony.

W wyborze punktu wyjścia do takiego sprawdzania zawsze okazałoby się bardzo wiele *dowolności*. Należy spojrzeć na to zagadnienie ze strony obiektywnej, inaczej mówiąc, należy wyjaśnić sobie, co to znaczy nieunikniona zmiana form, uwarunkowana przez rozwój danej treści. Jest to ta sama myśl, tylko wyrażona innymi słowami. Ale przy sprawdzaniu jej nie ma już miejsca na dowolność, ponieważ punkt widzenia badacza jest określony przez *sam charakter form i treści*.

Według słów Engelsa, zasługa Hegla polega na tym, że on pierwszy rozpatrywał wszystkie zjawiska z punktu widzenia ich

rozwoju, z punktu widzenia ich powstawania i zaniku. «Czy on pierwszy to uczynił — mówi p. Michajłowski — to sprawa sporna, ale w każdym razie nie ostatni, współczesne zaś teorie rozwoju — ewolucjonizm Spencera, darwinizm, idee rozwoju w psychologii, fizyce, geologii itd. — nie mają nic wspólnego z heglizmem»*.

Jeżeli współczesne przyrodoznawstwo na każdym kroku potwierdza genialną myśl Hegla o przechodzeniu ilości w jakość, to czyż można powiedzieć, że nie ma ono nic wspólnego z heglizmem? Prawdą jest, że Hegel nie był «ostatnim» z tych, którzy mówili o takim przechodzeniu, ale właśnie z tej samej przyczyny, z jakiej Darwin nie był «ostatnim» z ludzi, którzy mówili o zmienności gatunków, a Newton nie był «ostatnim» newtonistą. Cóż począć? Taki już jest bieg rozwoju rozumu ludzkiego. Jeżeli wypowiedziecie *śłuszną myśl*, to i wy na pewno nie będziecie «ostatnimi» z tych, którzy jej bronią; jeżeli powiecie *bzdurę* — to chociaż ludzie bardzo są na nią łakomi, jednak narażacie się na to, że okażecie się «ostatnimi» jej obrońcami i nosicielami. Tak też, według naszego skromnego zdania, p. Michajłowski poważnie naraża się na to, że okaże się «ostatnim» zwolennikiem «subiektywnej metody w socjologii». Mówiąc szczerze, nie widzimy powodu do zmartwienia z powodu takiego rozwoju rozumu.

Proponujemy p. Michajłowskiemu — który «może toczyć spór» o wszystko na świecie (i jeszcze o wiele innych spraw), aby obalił następujące nasze twierdzenie: wszędzie, gdzie przejawia się idea rozwoju: «w psychologii, fizyce, geologii itd.», ma ona nieuchronnie wiele «wspólnego z heglizmem», tj. w każdej nowoczesnej nauce o rozwoju nieuchronnie powtarzają się pewne ogólne tezy Hegla. Mówimy *pewne*, a nie wszystkie, ponieważ wielu z współczesnych ewolucjonistów, nie mających należytego wykształcenia filozoficznego, rozumie «ewolucję» w sposób *abstrakcyjny, jednostronny*. Przykład: wymienieni już wyżej panowie, którzy zapewniają, że ani w przyrodzie, ani w historii nie ma skoków. Tacy ludzie zyska-

* «Russkoje Bogatstwo» 1894, księga 2, cz. II, str. 150.

liby bardzo wiele na znajomości *logiki* Hegla. Niechaj p. Michajłowski obala nasze stanowisko, ale niech przy tym nie zapomina, że nie można go obalić znając Hegla tylko z «podręcznika prawa karnego» p. Spasowicza i z «Historii filozofii» Louisa. Trzeba zadać sobie trud i przestudiować samego Hegla.

Mówiąc o tym, że współczesne nauki ewolucjonistów zawsze mają bardzo wiele «wspólnego z heglizmem», nie twierdzimy, że zapożyczyli oni swoje poglądy od Hegla. Wręcz przeciwnie. Często mają oni równie fałszywe pojęcie o nim jak p. Michajłowski. I jeżeli pomimo to teorie ich są nową ilustracją «heglizmu», choćby częściowo i właśnie tam, gdzie okazują się słuszne, to okoliczność ta tylko podkreśla zdumiewającą siłę myśli niemieckiego idealisty: ludzie, którzy go nigdy nie czytali, siłą faktów, wskutek oczywistej treści «rzeczywistości» zmuszeni są rozumować tak, jak rozumował on. Większego tryumfu filozofa nie można sobie nawet wyobrazić: ignorują go *czytelnicy*, ale poglądy jego potwierdza *życie*.

Dotychczas jeszcze trudno stwierdzić, w jakim stopniu poglądy idealistów niemieckich bezpośrednio wpłynęły we wskazanym kierunku na niemiecką naukę przyrodniczą, jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że w pierwszej połowie bieżącego stulecia nawet przyrodnicy w Niemczech w toku kursu uniwersyteckiego zajmowali się filozofią, i nawet tacy znawcy nauk biologicznych, jak Haeckel, mówią teraz z uznaniem o teoriach ewolucji filozofów-naturalistów. Ale filozofia przyrody była słabą stroną niemieckiego idealizmu. Siła jego tkwiła w *teoriach dotyczących rozmaitych stron rozwoju historycznego*. A co się tyczy tych teorii, to niechaj sobie p. Michajłowski przypomni — jeżeli kiedykolwiek o tym wiedział — że właśnie ze szkoły Hegla wyszła cała ta wspaniała plejada myślicieli i badaczy, która z gruntu zmieniła metodę studiowania religii, estetyki, prawa, ekonomii politycznej, historii, filozofii itd. We wszystkich tych «dyscyplinach» w ciągu pewnego, najbardziej twórczego okresu nie było ani jednego wybitnego pracownika, który by nie zawdzięczał Heglowi swego rozwoju i świeżych poglądów na swoją naukę. Czy p. Michajłowski sądzi, że i przeciwko

temu twierdzeniu «można podjąć spór»? Jeżeli tak, to niechaj spróbuje.

Mówiąc o Heglu p. Michajłowski stara się «uczynić to tak, aby być zrozumiałym dla ludzi niewtajemniczonych w arkana «filozoficznej szlafmycy Jegora Fiodorowicza», jak pogardliwie wyrażał się Bieliński podnosząc sztandar buntu przeciwko Heglowi». «W tym celu» bierze on dwa przykłady z książki Engelsa «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft» (Czemuż nie z samego Hegla? Tak było wygodniej pisarzowi «wtajemniczonemu w arkana» itd.).

«Ziarno owsa pada na odpowiednią glebę: wypuszcza kielek i tym samym ziarno *jako takie ulega zaprzeczeniu*; zamiast niego zjawia się źdźbło, które jest *zaprzeczeniem* ziarna; roślina rozwija się, przynosi owoce, tj. nowe ziarna owsa i kiedy ziarna te dojrzewają — źdźbło ginie: ono, które jest *zaprzeczeniem* ziarna, samo *ulega zaprzeczeniu*. Następnie cały ten proces «negacji» i «negacji negacji» powtarza się niezliczoną ilość (sic!) razy. W podstawie tego procesu tkwi *sprzeczność*: «ziarno owsa jest ziarnem i równocześnie *nie jest* ziarnem, ponieważ zawsze znajduje się w stanie rzeczywistego lub możliwego rozwoju». P. Michajłowski, rozumie się, «może podjąć spór» przeciwko temu twierdzeniu. Oto, jak ta kusząca *możliwość* staje się u niego *rzeczywistością*:

«Pierwsza faza, faza ziarna, jest tezą — twierdzeniem; druga, aż do powstania nowych ziaren, jest antytezą — zaprzeczeniem; trzecia — jest syntezą, czyli pogodzeniem (p. Michajłowski postanowił pisać popularnie i dlatego nie pozostawia greckich słów bez objaśnienia lub przekładu); wszystko razem stanowi triadę, czyli trichotomię. I taki jest los wszelkiej żywej istoty; powstaje, rozwija się i daje początek swojemu powtórzeniu, po czym umiera. Czytelnik, rzecz jasna, od razu przypomina sobie olbrzymią masę pojedynczych przejawów tego procesu i prawo Hegla znajduje potwierdzenie w całym świecie organicznym (dalej na razie nie idziemy). Jeżeli jednak przyjrzymy się naszemu przykładowi nieco bliżej, to zobaczymy nadzwyczajną powierzchowność i do-

wolność naszego uogólnienia. Wzięliśmy ziarno, żdźbło i znowu ziarno, a raczej garstkę ziaren. Ale przecież przed wydaniem owocu roślina kwitnie. Kiedy mówimy o owsie czy o innej roślinie, mającej znaczenie gospodarcze, możemy mieć na myśli ziarno zasiane, słomę, ziarno zebrane; ale uważać życie rośliny za wyczerpane przez te trzy momenty — nie ma żadnego sensu. W życiu rośliny momentowi kwitnienia towarzyszy niezwykle i swoiste natężenie sił, a ponieważ kwiat nie powstaje bezpośrednio z ziarna, to nawet posługując się terminologią Hegla, otrzymujemy nie trichotomię, a co najmniej tetrachotomię, podział poczwórny: żdźbło jest zaprzeczeniem ziarna, kwiat jest zaprzeczeniem żdźbła, owoc jest zaprzeczeniem kwiatu. Opuszczenie momentu kwitnienia ma ważne znaczenie jeszcze z następującego względu. W czasach Hegla było, być może, dopuszczalne brać ziarno za punkt wyjścia w życiu rośliny, a z gospodarczego punktu widzenia jest to bodaj i dziś dopuszczalne: rok gospodarczy rozpoczyna się od siewu ziarna. Ale życie rośliny nie od ziarna się zaczyna. Wiemy teraz bardzo dobrze, że ziarno jest czymś bardzo złożonym w swojej budowie, że samo stanowi produkt rozwoju komórki i że komórki niezbędne do rozmnażania formują się właśnie w momencie kwitnienia. Tak więc w przykładzie życia rośliny punkt wyjścia został wzięty dowolnie i niesłusznie, a cały proces sztucznie i znowu dowolnie wciśnięty w ramy trichotomii*. Wniosek: *«Czas już przestać wierzyć, że owies rośnie wedle przepisu Hegla»*.

Wszystko płynie, wszystko się zmienia. W naszych czasach, tj. kiedy piszący te słowa w latach studenckich zajmował się naukami przyrodniczymi, owies rósł «wedle przepisu Hegla», a dziś *«wiemy bardzo dobrze»*, że to bzdura; teraz *«nous avons changé tout cela»*. Ale czy zupełnie dobrze «wiemy» to, o czym «my» mówimy?

P. Michajłowski wyklada wzięty przezeń z dzieła Engelsa przykład z ziarnem owsa zupełnie inaczej, niż jest on wyłożony u samego Engelsa. Engels mówi: «ziarno jako takie zanika, ulega zaprzeczeniu,

* «Russkoje Bogatstwo», cyt. ks., cz. II, str. 154—157.

jego miejsce zajmuje roślina, która z niego wyrosła — zaprzeczenie ziarna. Ale jaki jest normalny cykl życia tej rośliny? Rośnie ona, kwitnie, ulega zapłodnieniu i wydaje znowu ziarno owsa*; kiedy ziarno dojrzewają, źdźbło zamiera, samo z kolei ulegając zaprzeczeniu. Jako rezultat tej negacji negacji otrzymujemy znowu to samo, co na początku — ziarno owsa, ale już nie jedno, lecz w ilości dziesięcio-dwudziesto-trzydziestokrotnej**. Negacją ziarna jest u Engelsa *cała roślina*, której cykl życia obejmuje między innymi i *kwitnienie*, i *zapłodnienie*. P. Michajłowski «neguje» roślinę, a na jej miejsce wstawia słowo «*źdźbło*». Żdźbło, jak wiadomo, stanowi *tylko część* rośliny i, rozumie się, *jest negowane* przez inne jej części; omnis determinatio est negatio. Ale właśnie dlatego p. Michajłowski «neguje» sformułowanie Engelsa zastępując je swoim własnym: *źdźbło neguje ziarno* — woła on — *kwiat neguje źdźbło, owoc neguje kwiat*; jest tu co najmniej tetrachotomia!

Oczywiście, panie Michajłowski, ale wszystko to dowodzi tylko tego, że w sporze z Engelsem nie cofa się pan nawet... jakby to najdelikatniej powiedzieć — nie cofa się pan nawet przed «*momentem*»... *przeinaczenia słów pańskiego przeciwnika*. Jest to chwyt cokolwiek... «subiektywny».

Z chwilą kiedy «moment» mistyfikacji zrobił swoje, nienawistna triada rozlatuje się jak domek z kart. Przepuścił pan moment kwitnienia — zarzuca rosyjski «socjolog» niemieckiemu socjaliście — a «przepuszczenie momentu kwitnienia to rzecz wielkiej wagi». Czytelnik widział, że «moment kwitnienia» został opuszczony nie przez Engelsa, lecz przez p. Michajłowskiego przy wykładaniu myśli Engelsa; wie również, że «opuszczeniom» tego rodzaju w literaturze przypisuje się wielkie, choć wręcz ujemne znaczenie. P. Michajłowski i tutaj użył «momentu» nieladnego. Ale cóż robić? «Triada» jest tak nienawistna, zwycięstwo tak przyjemne,

* U Engelsa mowa jest właściwie o ziarnie jęczmienia a nie owsa, ale oczywiście jest to nieistotne.

** «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», wydanie 1, cz. I, str. 111—112.

a «ludzie zupełnie nie wtajemniczeni w arkana» wiadomej «szlafmycy» tak łatwowierni!

Niewinni-śmy od urodzenia,
i każdy się honorem cieszy,
lecz przecież takie są zderzenia,
że jakoś mimo woli grzeszy...

Kwiat jest organem rośliny i jako taki w równie małym stopniu jest zaprzeczeniem rośliny, jak głowa p. Michajłowskiego jest zaprzeczeniem p. Michajłowskiego. Ale «owoc» albo, dokładniej, zapłodnione nasienie jest rzeczywiście zaprzeczeniem danego organizmu, jako punkt wyjściowy rozwoju nowego życia. Engels właśnie rozpatruje cykl życia rośliny od początku jej rozwoju z zapłodnionego nasienia. P. Michajłowski z uczoną miną znawcy zauważył: «życie rośliny nie od ziarna się rozpoczyna. Wiemy teraz bardzo dobrze» itd. — krótko mówiąc, wiemy teraz, że zapłodnienie odbywa się podczas kwitnienia. Engels, rzecz jasna, wie o tym niegorzej niż p. Michajłowski. Ale czegoż to dowodzi? Jeżeli p. Michajłowski zechce — zastąpimy *ziarno zapłodnionym nasieniem*, ale nie zmieni to sensu cyklu życia rośliny, nie obali «triady». Owies jednak będzie rósł «wedle przepisu Hegla».

A propos. Dopuśćmy na chwilę, że «moment kwitnienia» obala wszystkie argumenty heglistów. Jak rozkaże postąpić p. Michajłowski z roślinami bezkwiatowymi? Czyż pozostawi je pod panowaniem triady? Zbyteczny trud, bo w takim razie triada miałaby ogromną liczbę podwładnych.

Ale pytanie to stawiamy właściwie tylko po to, aby wyjaśnić sobie myśl p. Michajłowskiego. Sami zaś pozostajemy przy tym przekonaniu, że nawet «kwiat» nie uwolni nas od triady. I czyż my jedni tak myślimy? Oto, co mówi np. specjalista botanik Ph. Van Tieghem: «Jakakolwiek jest forma rośliny i do jakiegokolwiek grupy ona należy dzięki tej formie, ciało jej pochodzi od innego ciała, które istniało wcześniej i od którego się ona oddzieliła. Roślina z kolei w określonym czasie oddziela od swojej masy pewne

części, które stają się punktem wyjścia, zarodkami nowych ciał itd. Słowem, odtworzasz się ona tak samo, jak się rodzi: przez dysocjację*». Patrzcie, patrzcie. — Czcigodny uczony, członek instytutu, profesor muzeum historii przyrody, a rozumuje jak autentyczny heglista: zaczyna się — powiada — od dysocjacji i znowu powraca do niej. I ani słowa o «momencie kwitnienia». Sami nawet rozumiemy, że musi to bardzo zasmucać p. Michajłowskiego; ale cóż robić: prawda, jak wiadomo, jest droższa niż Platon.

Zalóżmy jeszcze raz, iż «moment kwitnienia» obala triadę. Wtedy «posługując się terminologią Hegla otrzymujemy nie trichotomię, ale co najmniej tetrachotomię, podział poczwórny». «Terminologia Hegla» przypomina nam o jego «Encyklopedii». Otwieramy pierwszą jej część i dowiadujemy się tam, że jest wiele wypadków, kiedy *trichotomia* przechodzi w *tetrachotomię* i że w ogóle trichotomia panuje właściwie tylko w dziedzinie ducha**. Wynika z tego, że owies rośnie «wedle przepisu Hegla», jak zapewnia o tym Van Tieghem, a Hegel myśli o owsie *według p. Michajłowskiego*, jak za to ręczy «Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundrisse». Istne cuda! «Ona k'niemu, a on ko mnie, a ja k bufet-cziku Piotrusze»***.

Drugi przykład, zapożyczony od Engelsa przez p. Michajłowskiego w celu oświecenia «niewtajemniczonych», dotyczy nauk Rousseau.

Według Rousseau, ludzie w stanie naturalnym i w stanie dzikości byli sobie równi równością zwierząt. Ale człowiek wyróżnia się zdolnością doskonalenia się, zaś doskonalenie to zaczęło się od powstania nierówności, a następnie każdy nowy krok na drodze cywilizacji zawierał w sobie sprzeczności: «były to widocznie kroki wiodące do udoskonalenia poszczególnych ludzi, w rzeczywistości zaś prowadziły one do upadku rodzaju ludzkiego... Metalurgia

* «Traité de Botanique» par Ph. Van Tieghem, 2-me édition, première partie, Paris 1891, p. 24.

** «Enzyklopädie», Erster Teil, § 230, Zusatz.

*** Z komedii Gribojedowa «Gorie ot uma». — Red.

i rolnictwo — oto dwie dziedziny umiejętności, których odkrycie wywołało wielką rewolucję. Z punktu widzenia poety — złoto i srebro, a z punktu widzenia filozofa — żelazo i chleb — ucywilizowały ludzi i zgubiły rodzaj ludzki. Nierówność rozwija się w dalszym ciągu i osiągnąwszy swój punkt kulminacyjny, przekształca się znowu we wschodnich państwach despotycznych w powszechną równość powszechnej marności, tj. powraca do punktu wyjścia, a następnie dalszy proces tym samym trybem doprowadza do równości umowy społecznej».

W ten oto sposób przytacza p. Michajłowski przykład podany przez Engelsa. Rozumie się samo przez się, że i tutaj może on «podjąć spór»:

«Można by uczynić tę czy ową uwagę z powodu wykładu Engelsa, ale dla nas ważne jest tylko wiedzieć, co właściwie w traktacie Rousseau (*«Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes»*) jest zdaniem Engelsa cenne. Nie porusza on sprawy, czy Rousseau słusznie, czy niesłusznie pojmuje bieg historii, interesuje się tylko tym, że Rousseau «myśli dialektycznie»: dopatruje się sprzeczności w samej treści postępu i konstruuje swój wykład tak, że można go podebrać pod heglowską formułę *negacji i negacji negacji*. I rzeczywiście można, chociaż Rousseau nie znał nawet heglowskiej formuły dialektycznej».

Jest to tylko pierwszy bojowy wypad przeciwko «heglizmowi» w osobie Engelsa. Dalej już idzie szturm sur toute la ligne.

«Rousseau, nie znając Hegla, myślał dialektycznie, wedle przepisu Hegla. Dlaczego właśnie Rousseau, a nie Voltaire, a nie pierwszy lepszy? Dlatego, że wszyscy ludzie z samej swej natury myślą dialektycznie. Jednakże wybrany został właśnie Rousseau, człowiek wyróżniający się z grona współczesnych nie tylko swoim talentem — pod tym względem wielu mu nie ustępuje — lecz samą strukturą swego umysłu i charakterem światopoglądu. Zjawiska tak wyjątkowego nie należało, zdawałoby się, brać do sprawdzania na nim ogólnej reguły. Ale u nas «wolność Tomku w swoim

domku». Rousseau jest interesujący i ważny przede wszystkim dlatego, iż on pierwszy z dostateczną ostrością wykazał, że cywilizacja zawiera *sprzeczności*, a sprzeczność stanowi niezbędny warunek procesu dialektycznego. Należy jednak zauważyć, że sprzeczność dostrzeżona przez Rousseau nie ma nic wspólnego ze sprzecznością w heglowskim znaczeniu tego słowa. Sprzeczność heglowska polega na tym, że każda rzecz, znajdując się w stałym procesie ruchu, zmian (i to właśnie drogą konsekwentnie trójfazową), jest w każdej jednostce czasu «sobą» i równocześnie «nie jest sobą». Jeśli pozostawić na uboczu obowiązujące trzy fazy rozwoju, to sprzeczność jest tu po prostu jakby podłożem zmian, ruchu, rozwoju. Rousseau również mówi o procesie zmian. Ale bynajmniej nie w samym fakcie zmian dopatruje się on sprzeczności. Znaczna część jego rozważań, zarówno w «Discours de l'inégalité», jak i w innych dziełach, może być streszczona następująco: postępowi umysłowemu towarzyszył regres moralny. Rzecz jasna, myślenie dialektyczne stanowczo nie ma tu nic do rzeczy: nie ma tu «negacji negacji», a jest tylko stwierdzenie równoczesnego istnienia dobra i zła w danej grupie zjawisk i całe podobieństwo do procesu dialektycznego opiera się na słowie «sprzeczność». Jest to jednakże tylko jedna strona zagadnienia. Engels widzi ponadto w rozważaniach Rousseau jawną trichotomię: po równości pierwotnej — następuje jej negacja — nierówność, po czym przychodzi kolej na negację negacji — równość wszystkich w despotiach wschodnich w obliczu władzy chana, sułtana, szacha. «Ten ostatni szczebel nierówności jest też krańcowym punktem, zamykającym cykl i doprowadzającym nas z powrotem do punktu wyjścia». Ale historia nie zatrzymuje się na tym, rozwija nowe nierówności itd. Przytoczone w cudzysłowie zdanie stanowi autentyczne słowa Rousseau i one właśnie są szczególnie cenne dla Engelsa, jako oczywiste świadectwo tego, że Rousseau myśli wedle przepisu Hegla»*.

* Wszystkie te wyjątki wzięte są z cytowanego tomu «Russkoje Bogatstwo».

Rousseau «jaskrawo wyróżniał się w gronie współczesnych». Jest to słuszne. Czym się wyróżniał? Tym, że myślał *dialektycznie*, podczas gdy jego współcześni byli prawie wszyscy *metafizykami*. Jego pogląd na pochodzenie nierówności jest *właśnie poglądem dialektycznym*, chociaż p. Michajłowski i temu zaprzecza.

Według słów p. Michajłowskiego, Rousseau zwrócił uwagę tylko na to, że postępowi umysłowemu w historii cywilizacji towarzyszył regres moralny. Nie, Rousseau nie tylko na to zwrócił uwagę. Według niego postęp umysłowy był *przyczyną* regresu moralnego. Można by się o tym przekonać nawet nie czytając dzieł Rousseau: wystarczyłoby tylko przypomnieć na podstawie poprzedniej cytaty, jaką rolę przypisywał on obróbce metali i rolnictwu, które dokonały wielkiej rewolucji i zburzyły pierwotną równość. Ale ten, kto czytał samego Rousseau, nie zapominał na pewno następującego miejsca z jego «Discours sur l'origine de l'inégalité»: «Il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable»... (Pozostaje mi ocenić i zestawić te rozmaite przypadki, które mogły udoskonalić rozum ludzki wnosząc zepsucie do rodzaju ludzkiego, uczynić dane stworzenie złym, czyniąc je uspołecznionym...).

Miejsce to jest szczególnie godne uwagi dzięki temu, że wspaniale oświeśla pogląd Rousseau na zdolność rodzaju ludzkiego do kroczenia drogą postępu. O tej właściwości niemało mówili również jego «współcześni». Lecz dla nich była ona tylko tajemniczą siłą, która sama przez się rodzi sukcesy rozumu. Według Rousseau zdolność ta *«nigdy nie mogła rozwijać się sama przez się»*. Dla swego rozwoju wymagała ona ciągłych bodźców z zewnątrz. Jest to jedna z najważniejszych właściwości *dialektycznego poglądu* na *postęp umysłowy* w porównaniu z poglądem *metafizycznym*. Wypadnie nam jeszcze do tej sprawy powrócić. Teraz ważne jest dla nas to, że przytoczony fragment z maksymalną jasnością wyraża pogląd Rousseau na temat związku przyczynowego między regresem

moralnym a *postępem* umysłowym*. A to jest bardzo ważne dla wyjaśnienia poglądu tego pisarza na rozwój cywilizacji. Według p. Michajłowskiego wynika, że Rousseau po prostu wskazał tę «sprzeczność» i, być może, uрониł z tego powodu kilka szlachetnych lez. W rzeczywistości Rousseau uważał tę sprzeczność za podstawową sprężynę historycznego rozwoju cywilizacji. Założycielem społeczeństwa cywilnego i, co za tym idzie, grabarzem pierwotnej równości był człowiek, który odgrodził swoją działkę ziemi i powiedział: «to należy do mnie», inaczej mówiąc, podstawą społeczeństwa jest własność, która wywołuje tyle sporów między ludźmi, wywołuje w nich tyle chciwości, tak psuje ich moralność. Ale powstanie własności zakładało z góry pewien rozwój «*techniki i wiedzy*» (de l'industrie et des lumières). Tak więc pierwotne stosunki znikły właśnie w rezultacie tego rozwoju, lecz w okresie gdy rozwój ten doprowadził do triumfu własności prywatnej, stosunki pierwotne między ludźmi znajdowały się już w takim stanie, że dalsze ich istnienie było *niemożliwe***. Jeżeli sądzić o Rousseau według tego, jak p. Michajłowski przedstawia wskazaną przezeń «sprzeczność», to można pomyśleć, że znakomity genezyk był co najwyżej płacziwym «subiektywnym socjologiem», który w najlepszym wypadku zdolny był do wymyślenia wysoce moralnej «formuły postępu» dla uleczenia przy jej pomocy ludzkości z nekających ją plag. W rzeczywistości jednak Rousseau ponad wszystko nienawidził właśnie tego rodzaju «formuł» i zwalczał je, ilekroć nadarzała się po temu sposobność.

Spółeczeństwo cywilne powstało na gruzach stosunków pierwotnych, które okazały się niezdolnymi do dalszego istnienia. Stosunki te zawierały w sobie zarodek swego własnego zaprzeczenia. Dowodząc słuszności tego twierdzenia Rousseau niejako zawczasu

* Dla tych, którzy wątpią — jeszcze jedna cytata: «J'ai assigné ce premier degré de la décadence des mœurs au premier moment de la culture de lettres dans tous les pays du monde». Lettres à M. l'abbé Raynal, Oeuvres de Rousseau, Paris 1820, v. IV, p. 43.

** Patrz początek drugiej części «Discours sur l'inégalité».

ilustrował myśl Hegla: wszelkie zjawisko samo siebie unicestwia, przekształca się w swe przeciwieństwo. Rozważanie Rousseau na temat despotyzmu może służyć jako nowa ilustracja tej myśli.

Osądźcie sami, jak głębokie zrozumienie Hegla i Rousseau wykazuje p. Michajłowski mówiąc: «oczywiście, myślenie dialektyczne stanowczo nie ma tu nic do rzeczy» i przypuszczając naiwnie, że Engels dowolnie zaliczył Rousseau do dialektycznego resortu tylko na tej podstawie, że używa on wyrażen: «sprzeczność», «cykl», «powrót do punktu wyjścia» itd.

Dlaczegoż Engels powoływał się na Rousseau, a nie na kogoś innego? „Dlaczego właśnie Rousseau a nie Voltaire, a nie ktokolwiek inny? Dlatego, że przecież wszyscy ludzie z samej swej natury myślą dialektycznie“...

Myli się pan, panie Michajłowski — bynajmniej nie wszyscy: pana pierwszego Engels nigdy nie uznałby za dialektyka. Wystarczyłoby dlań przeczytanie pańskiego artykułu «Karol Marks przed sądem p. Żukowskiego», aby bezapelacyjnie zaliczyć pana do rzędu niepoprawnych metafizyków.

O myśleniu dialektycznym Engels mówi: «Ludzie myśleli dialektycznie jeszcze na długo przedtem, zanim dowiedzieli się, co to takiego dialektyka, podobnie jak mówili prozą o wiele wcześniej, niż pojawiło się słowo «proza». Prawo negacji negacji, które i w przyrodzie, i w historii, a także i w naszych głowach, jak długo go nie poznamy, urzeczywistnia się bezwiednie, zostało po raz pierwszy dobitnie sformułowane przez Hegla»*. Jak czytelnik widzi, jest tu mowa o bezwiednym myśleniu dialektycznym, od którego jest jeszcze bardzo daleko do myślenia świadomego. Kiedy mówimy: «*krańcowości zbiegają się*», sami nie zauważając tego wypowiadamy dialektyczny pogląd na rzeczy, kiedy poruszamy się, to znowu nie podejrzewając tego zajmujemy się dialektyką stosowaną (mówiliśmy już wyżej, że ruch jest realizacją sprzeczności).

* «Herrn Eugen Dührings Umwälzung etc.», Moskwa 1946, str. 174—175.

Ale ani ruch, ani dialektyczne aforyzmy nie ratują nas *przed metafizyką w dziedzinie myśli systematycznej*.

Przeciwnie. Historia myśli dowodzi, że w ciągu długiego czasu metafizyka coraz bardziej wzmacniała się na sile — i nieuchronnie musiała się wzmacniać — kosztem pierwotnej naiwnej dialektyki: «Podział przyrody na poszczególne jej części, klasyfikacja rozmaitych zjawisk i przedmiotów przyrody, badanie właściwości wewnętrznych ciał organicznych w związku z różnorodnością ich budowy organicznej — wszystko to było podstawą tych gigantycznych sukcesów, które cechowały przyrodoznawstwo w ciągu ostatnich czterech stuleci. Ale równocześnie ta sama przyczyna obarczyła nas przyzwyczajeniem traktowania zjawisk przyrody w oderwaniu, poza ich wszechogarniającym wzajemnym związkiem i w dodatku nie w ruchu, lecz w stanie nieruchomym, nie jako zjawiska zmieniające się w sposób istotny, lecz wiecznie niezienne, nie jako żywe, lecz martwe. I ten właśnie sposób badania, przeniesiony przez Bacona i Locke'a z przyrodoznawstwa do filozofii, zrodził jednostronność, charakterystyczną dla ostatnich stuleci, *myślenie metafizyczne*»*.

Tak mówi Engels, od którego dowiadujemy się również, że «choć i w nowej filozofii dialektyka miała świetnych przedstawicieli (np. Descartes i Spinoza), to jednak, szczególnie pod wpływem filozofii angielskiej, skłaniała się ona coraz bardziej ku ... metafizycznemu sposobowi myślenia, który prawie wyłącznie zawałdował również Francuzami XVIII wieku, przynajmniej w ich specjalnych pracach filozoficznych. Atoli poza tą dziedziną potrafili oni pozostawić nam wspaniałe wzory dialektyki, że wymienimy tylko «Siostrzeńca Rameau» Diderota i dzieło Rousseau «O pochodzeniu nierówności między ludźmi»**.

Wydaje się, że jasne jest, dlaczego Engels mówi o Rousseau a nie o Wolterze i nie o kimkolwiek innym. Nie śmiemy przypuszczać, że p. Michajłowski nie przeczytał książki Engelsa, którą cytuje,

* Tamże, str. 23—24.

** Tamże, str. 22.

z której czerpie rozpatrywane przez siebie «przykłady». I jeżeli p. Michajłowski dokucza Engelsowi «kimkolwiek innym», to pozostaje nam jedno przypuszczenie: nasz autor i tutaj wykorzystuje znany nam już «moment» mistyfikacji, «moment» celowego wypaczania słów swego przeciwnika. Wykorzystanie podobnego «momentu» mogło mu się wydawać tym bardziej wygodne, że książka Engelsa nie została przełożona na język rosyjski i nie istnieje dla czytelników, którzy nie władają niemieckim. Tu u nas — «wolność Tomku w swoim domku». Tu — nowa pokusa i znowu «mimo woli grzeszemy».

O bogi, czyżby miało was radować,
gdy *honor* nasz spadając — zacznie koziołkować?*

Ale odpocznijmy od zajmowania się osobą p. Michajłowskiego. Powróćmy do niemieckich idealistów *an und für sich*.

Mówiliśmy, że *filozofia przyrody* była słabą stroną tych myślicieli, których głównych zasług należy szukać w *różnych dziedzinach filozofii i historii*. Teraz dodamy, że w owym czasie inaczej nawet być nie mogło. Filozofia, mieniąca się nauką nauk, zawsze miała w sobie wiele «treści świeckiej», tj. zawsze zajmowała się wieloma ściśle naukowymi zagadnieniami. Ale w różnych okresach czasu jej «świecka treść» była różna. Tak więc — że ograniczymy się tu do przykładów z historii filozofii nowoczesnej — w XVII wieku filozofowie zajmowali się przeważnie zagadnieniami z zakresu matematyki i nauk przyrodniczych. Filozofowie XVIII wieku korzystali dla swoich celów z odkryć i teorii naukowo-przyrodniczych poprzedniej epoki, ale Kant był wśród nich bodajże jedynym, który badał nauki przyrodnicze; we Francji na pierwszy plan wysunęły się wówczas *zagadnienia społeczne*. Te same zagadnienia w dalszym ciągu głównie absorbowały — choć od innej strony — również filozofów XIX stulecia. Schelling np. mówił wprost, że uważa *rozwiązanie pewnego problemu historycznego za najważniejsze*

* Niechaj nam czytelnik nie ma za złe cytaty z «Pięknej Heleny». Przeczytaliśmy niedawno artykuł p. Michajłowskiego «Darwinizm i operetki Offenbacha» i znajdujemy się pod silnym jego wrażeniem.

zadanie filozofii *transcendentalnej*. Jaki to był problem, zobaczymy niebawem.

Jeżeli wszystko płynie, wszystko się zmienia; jeżeli wszelkie zjawisko samo siebie neguje; jeżeli nie ma takiej pożytecznej instytucji, która nie stałaby się wreszcie szkodliwa przeistaczając się w ten sposób we własne przeciwieństwo, to z tego wynika, że niedorzecznością jest poszukiwanie «doskonałego prawodawstwa», że niesposób wymyślić takiego ustroju społecznego, który byłby «*najlepszy*» dla wszystkich czasów i narodów: wszystko jest dobre na swoim miejscu i w swoim czasie. Myślenie dialektyczne wyłączało wszelkie utopie.

Musiało wyłączać je tym bardziej, że «*natura ludzka*» — owo rzekomo stałe kryterium, którym jak to już widzieliśmy, posługiwali się stale również filozofowie Oświecenia XVIII wieku i socjaliści utopijni pierwszej połowy XIX stulecia — doznała ogólnego losu wszystkich zjawisk: została sama uznana za *zmienną*.

Równocześnie znikł i ów naiwny idealistyczny pogląd na historię, który podzielali zarówno filozofowie Oświecenia jak i utopiści, a który wyraża się w słowach: *rozum, poglądy rządzą światem*. Oczywiście rozum — mówił Hegel — rządzi historią, ale w tym samym sensie, w jakim rządzi on ruchem ciał niebieskich, tj. w sensie *prawidłowości*. Ruch ciał niebieskich jest prawidłowy, ale nie mają one, rzecz jasna, żadnego wyobrażenia o tej prawidłowości. Podobnie rzecz się ma z historycznym ruchem ludzkości. Ma on niewątpliwie swoje prawa; ale nie znaczy to, że ludzie je sobie uświadamiają i że w ten sposób rozum ludzki, nasza wiedza, nasza filozofia stanowią główne czynniki ruchu historycznego. Sowa Minerwy zaczyna latać dopiero w nocy. Kiedy filozofia zaczyna kreślić szare desenie na szarym tle, kiedy ludzie zaczynają zastanawiać się nad swoim własnym ustrojem społecznym, wtedy można z całą pewnością powiedzieć, że ustrój ten przeżył się i musi ustąpić miejsca nowemu ustrojowi, którego charakter istotny znowu stanie się dla ludzi jasny dopiero wtedy, kiedy odegra swoją rolę historyczną: sowa Minerwy znowu wyleci dopiero w nocy. Nie ma co

mówić, że periodyczne podróże powietrzne mądrego ptaka są bardzo pożyteczne: są nawet zupełnie niezbędne. Ale zupełnie niczego nie tłumaczą, same wymagają wytłumaczenia i na pewno mu podlegają, ponieważ i one są zależne od właściwej im *prawidłowości*.

Uznanie prawidłowości w locie sowy Minerwy stało się podstawą zupełnie nowego poglądu na historię rozwoju umysłowego ludzkości. Metafizycy wszystkich czasów, wszystkich narodów i wszystkich kierunków, skoro raz przyswoili sobie pewien system filozoficzny, uważali go za prawdziwy, a wszystkie inne systemy za bezwzględnie fałszywe. Znali oni tylko *oderwane przeciwieństwo* między oderwanymi pojęciami: *prawda, błąd*. — Dlatego historia myśli była dla nich tylko chaotycznym splotem już to smutnych, już to śmiesznych pomyłek, których dziki taniec trwał aż do tej błogosławionej chwili, kiedy nareszcie wymyślony został prawdziwy system filozoficzny. Tak właśnie jeszcze J. B. Say, ów metafizyk metafizyków traktował *historię* swojej nauki. Nie radził on jej studiować, ponieważ nie ma w niej nic prócz błędów. Idealiści-*dialektycy* traktowali sprawę inaczej. *Filozofia jest wyrazem umysłowym swojego czasu* — mówili oni; każda filozofia jest prawdziwa dla swojego czasu i błędna dla innego.

Ale jeżeli rozum rządzi światem tylko w sensie *prawidłowości* «zjawisk», jeżeli nie idee, nie wiedza, nie «oświecenie» kieruje ludźmi w ich, że tak powiemy, społecznym urządzaniu własnego domu i w historycznym ruchu, to gdzież jest ludzka wolność? Gdzież ta dziedzina, w której człowiek «sądzi i wybiera» nie pocieszając się jak dziecko czczą zabawką, nie służąc za igraszkę w rękach obcej mu; choć, być może, nie ślepej siły?

Stary i zarazem wiecznie nowy problem *wolności i konieczności* wylania się przed idealistami XIX wieku, podobnie jak powstawał przed metafizykami ubiegłego stulecia oraz przed wszystkimi absolutnie filozofami, którzy zajmowali się zagadnieniem *stosunku wzajemnego bytu i myślenia*. Problem ten, jak sfinks, mówił każdemu z takich myślicieli: *odgadnij mnie, bo inaczej pochłonę twój system*.

Zagadnienie wolności i konieczności było właśnie tym zagadnieniem, którego rozwiązanie w *zastosowaniu do historii* Schelling uważał na najważniejsze zadanie filozofii transcendentalnej. Czy rozwiązała je i jak je rozwiązała ta filozofia?

Proszę zwrócić uwagę: zarówno Schellingowi jak i Heglowi zagadnienie to nastęrczało trudności właśnie w zastosowaniu do *historii*... Z punktu widzenia czysto *antropologicznego* można je już było uważać za rozwiązane.

W tym miejscu niezbędne jest wyjaśnienie i dajemy je prosząc czytelnika o uwagę ze względu na ogromną ważność przedmiotu.

Igła magnetyczna zwraca się na północ. Dzieje się to wskutek działania pewnej specjalnej materii, która sama podlega pewnym prawom: prawom *świata materialnego*. Ale dla igły niedostrzegalne są ruchy tej materii; nie ma ona o nich najmniejszego wyobrażenia. Wydaje się jej, że zwraca się ona na północ zupełnie niezależnie od jakiegokolwiek ubocznej przyczyny, po prostu dlatego, że przyjemnie jej zwracać się w tę stronę. Materialna konieczność przedstawia się jej *jako jej własna wolna działalność duchowa*.

Za pomocą tego przykładu chciał Leibniz wyjaśnić swój pogląd na wolność woli. Podobnym przykładem w celu wyjaśnienia identycznego poglądu posługuje się Spinoza.

Pewna zewnętrzna przyczyna wprawiała kamień w określony ruch. Ruch trwa oczywiście przez pewien czas również i wtedy, kiedy przyczyna przestała działać. *Według praw świata materialnego* to trwanie ruchu jest konieczne. Ale wyobraźmy sobie, że kamień myśli, że uświadamia sobie własny ruch, sprawiający mu przyjemność, ale nie zna jego przyczyny, nie wie nawet, że istnieje jakakolwiek zewnętrzna przyczyna. Jak sobie w tym wypadku przedstawi kamień swój własny ruch? Niezawodnie jako rezultat swego własnego życzenia, własnego swobodnego wyboru; powie on sobie: poruszam się, ponieważ tak mi się podoba. «Taka sama jest również owa ludzka wolność, z której tak dumni są wszyscy ludzie. Istota jej sprowadza się do tego, że ludzie uświadamiają sobie swoje dążenia, ale nie znają zewnętrznych przyczyn wy-

wołujących te dążenia. Tak właśnie dziecko wyobraża sobie, że z własnej woli pragnie mleka, które stanowi jego pokarm ...»

Liczyłem spośród współczesnych nawet czytelników takie wyjaśnienie wyda się *«wulgarnie materialistyczne»* i zdziwią się, jak mógł je dawać Leibniz, idealista czystej wody. Powiedzą oni przy tym, że porównanie w ogóle nie jest dowodem, a tym bardziej fantastyczne porównanie człowieka z igłą magnetyczną albo z kamieniem. Odpowiemy na to, że porównanie przestanie być fantastyczne, kiedy przypomnimy sobie zjawiska zachodzące codziennie w *głowie ludzkiej*. Już materialści XVIII wieku wskazywali okoliczność, że każdemu odruchowi woli w mózgu odpowiada pewien ruch zwójów mózgowych. To, co w stosunku do igły magnetycznej albo do kamienia jest fantazją, staje się bezspornym faktem w stosunku do mózgu: ruchowi materii, dokonującemu się siłą wyższych praw konieczności, rzeczywiście towarzyszy w mózgu to, co nazywa się swobodną działalnością myśli. A co się tyczy dość naturalnego na pierwszy rzut oka zdziwienia z powodu materialistycznego rozumowania idealisty Leibniza, to należy pamiętać, że jak już mówiliśmy — wszyscy konsekwentni idealisci byli monistami, tj. że w ich światopoglądzie nie było zupełnie owej przepaści nie do przebycia, która według poglądów *dualistów* oddziela materię od ducha. Zdaniem dualisty dany agregat materii może się okazać zdolnym do myślenia tylko w tym wypadku, kiedy zagości w nim cząsteczka ducha: materia i duch w oczach dualisty — to dwie zupełnie samodzielne substancje, nie mające ze sobą nic wspólnego. Porównanie Leibniza wyda mu się dzięki z tej prostej przyczyny, że igła magnetyczna nie posiada żadnej duszy.

Ale wyobraźcie sobie, że macie do czynienia z człowiekiem, który rozumuje w następujący sposób: igła jest istotnie czymś całkowicie materialnym. Ale czymże jest sama materia? Myślę, że zawdzięcza ona swoje istnienie duchowi, nie w tym znaczeniu, że *duch ją stworzył*, lecz w tym, że sama ona *jest tymże duchem*, tylko istniejącym w innej postaci. Postać ta nie odpowiada jego prawdzi-

wej naturze, jest nawet jej wprost przeciwna, ale nie przeszkadza to jej być jedną z postaci ducha, ponieważ z natury swej duch musi przekształcać się w swe własne przeciwieństwo. Może was zadziwić i to rozumowanie, ale w każdym razie zgodzicie się, że człowiek, który uznaje je za przekonywające, człowiek, który widzi w materii tylko «*wcielenie ducha*», nie będzie zdetonowany tymi wyjaśnieniami, które przypisują materii funkcje ducha albo też funkcje tego ostatniego ściśle uzależniają od praw materii. Taki człowiek może przyjąć *materialistyczne wytłumaczenie* zjawisk psychicznych, a równocześnie nadać mu (z naciąganiem lub bez naciągania — to już jest inna sprawa) *sens ściśle idealistyczny*. Tak też postępowali idealiści niemieccy.

Działalność psychiczna człowieka podporządkowana jest prawom konieczności materialnej. Ale to bynajmniej nie likwiduje ludzkiej wolności. Prawa konieczności materialnej same są niczym innym jak prawami działalności ducha. *Wolność z góry zakłada konieczność, konieczność całkowicie przeistacza się w wolność* i dlatego wolność człowieka jest w rzeczywistości nieporównanie szersza, niż myślą dualiści, którzy dążąc do odgraniczenia *wolnej* działalności od *koniecznej*, przez to samo odrywają od *królestwa wolności* całą tę — zdaniem ich nawet bardzo szeroką — sferę, którą wyznaczają *konieczności*.

Tak rozumowali idealiści-dialektycy. Jak czytelnik widzi, trzymali się oni mocno «igły magnetycznej» Leibniza, tylko igła ta zupełnie się przeistaczała, że tak powiemy, uduchowiała się w ich rękach.

Jednakże przeistoczenie się igły nie rozwiązywało jeszcze wszystkich trudności, związanych z zagadnieniem stosunku wzajemnego wolności i konieczności. Przypuśćmy, że poszczególny człowiek jest zupełnie wolny nie bacząc na swoje podporządkowanie prawom konieczności, a raczej — właśnie *wskutek* tego podporządkowania. Atoli w społeczeństwie, a więc i w historii mamy do czynienia nie z jednostką, lecz z całą masą jednostek. Powstaje pytanie, czy wolność *każdego* człowieka nie jest naruszana

przez wolność *pozostałych* ludzi? Ja na przykład postanowiłem zrobić to i to, zrealizować prawdę i sprawiedliwość w stosunkach społecznych. Powzięcie tego zamiaru było *aktem wolnym* i tak samo będą *wolne* te czyny, przy których pomocy będę się starał zrealizować mój zamiar. Ale moi bliźni przeszkadzają mi w osiągnięciu mojego celu. Wolność ich decyzji była taka sama jak wolność mojej i tak samo *wolne* było ich działanie skierowane przeciwko mnie. W jakiż sposób pokonam stworzone przez nich przeszkody? Rzecz jasna — będę z nimi dyskutował, będę ich przekonywał, będę ich, być może, prosił lub straszył. Ale skąd można wiedzieć, czy to do czegoś doprowadzi? Francuscy filozofowie Oświecenia mawiali: «la raison finira par avoir raison». Ale przecież ażeby mój rozum zatriumfował, trzeba, aby moi bliźni uznali go *również i za swój rozum*. A jakież mam podstawy, aby się tego spodziewać? Jeżeli ich działalność jest swobodna — a jest zupełnie swobodna — jeżeli nieznanymi dla mnie drogami materialna *konieczność* przeszła w *wolność* — a zgodnie z założeniem *przeszła w nią całkowicie* — to czyny moich współobywateli zupełnie wymykają się wszelkiemu przewidywaniu. Mógłbym spodziewać się, że zdołam je przewidzieć tylko pod tym warunkiem, gdybym mógł rozpatrywać je tak, jak rozpatruję wszystkie inne zjawiska otaczającego mnie świata, tj. jako *nieuniknione skutki określonych przyczyn*, które są już lub mogą być mi znane. Inaczej mówiąc, moja wolność nie byłaby pustym słowem tylko w tym wypadku, gdyby jej *świadomości* mogło towarzyszyć *zrozumienie przyczyn* wywołujących *wolne* czyny moich bliźnich, tj. gdybym mógł rozpatrywać je od strony ich *konieczności*. Zupełnie to samo mogą powiedzieć moi bliźni o *moich* uczynkach. A co to oznacza? Oznacza to, że *możliwość wolnej (świadomej) działalności historycznej każdej danej jednostki* sprowadza się do zera, jeżeli u podstawy *wolnych poczynań ludzkich* nie leży dostępna rozumieniu działacza *konieczność*.

Widzieliśmy już, że metafizyczny materializm francuski prowadził właściwie do *fatalizmu*. W samej rzeczy, jeżeli los całego narodu zależy od jednego zbląkanego atomu, to pozostaje nam

tylko założyć ręce, ponieważ absolutnie nie możemy i nigdy nie potrafimy przewidzieć podobnych igraszek poszczególnych atomów ani też im zapobiec.

Widzimy teraz, że *idealizm może doprowadzić do takiego samego fatalizmu*. Jeżeli w czynach moich współobywateli nie ma nic koniecznego lub jeżeli konieczność, której one podlegają, jest dla mnie niepoznawalna, to pozostaje mi tylko pokładać nadzieję w dobrej opatrznosci: najrozsądniejsze moje plany, najszlachetniejsze moje pragnienia rozbijają się o zupełnie nieprzewidziane działania milionów innych ludzi. Wtedy, według wyrażenia Lukrecjusza, *ze wszystkiego może wyniknąć wszystko*.

I ciekawa rzecz, że im bardziej idealizm podkreśla wolność w teorii, tym bardziej zmuszony jest sprowadzać ją do zera w dziedzinie *działalności praktycznej*, gdzie nie może uporać się z *przypadkowością uzbioroną w całą siłę wolności*.

Rozumieli to doskonale idealiści-dialektycy. W *ich* filozofii praktycznej *konieczność jest niezawodną i jedynie pewną gwarancją wolności*. Nawet obowiązek moralny nie może mnie uspokoić co do wyników moich poczynań — mówi Schelling — jeżeli wyniki te zależą jedynie od wolności. *«W wolności musi tkwić konieczność»*.

Ale o jakiej właściwie konieczności może być mowa w tym wypadku? Niewiele pociechy przyniesie mi stałe powtarzanie myśli, że pewne akty woli odpowiadają w sposób konieczny pewnym ruchom substancji mózgowej. Na takim oderwanym twierdzeniu nie można budować żadnych rachub praktycznych, a dalej droga jest zamknięta, ponieważ głowa mego bliźniego nie jest szklanym ułem, a komórki jego mózgu nie są pszczołami i nie mógłbym obserwować ich ruchu nawet w tym wypadku, gdybym wiedział na pewno — a my wszyscy jeszcze jesteśmy dalecy od tego — że ot, po takim to ruchu takiego to włókna nerwowego nastąpi taki to zamiar w duszy mego współobywatela. Należy zatem podejść do badania konieczności czynów ludzkich od innej strony.

Jest to tym konieczniejsze, że sowa Minerwy, jak nam wiadomo, *wylatuje dopiero wieczorem*, tj., że stosunki społeczne między

ludźmi *nie są* wytworem ich świadomej działalności. Ludzie świadomie dążą do osiągnięcia swoich prywatnych, osobistych celów. Każdy z nich dąży świadomie, powiedzmy, do zaokrąglenia swego majątku, a z całokształtu ich poszczególnych działań wynikają określone skutki społeczne, których oni, być może, zupełnie sobie nie życzyli i na pewno nie przewidzieli. Zamożni obywatele rzymscy skupywali ziemię drobnych rolników. Każdy z nich wiedział oczywiście, że dzięki jego działaniom jakiś Tuliusz czy Juliusz stanie się bezrolnym proletariuszem. Ale któż z nich przewidział, że latyfundia zgubią republikę, a z nią również całą Italię? Kto z nich zdawał, kto *mógł* zdawać sobie sprawę z historycznych następstw gromadzenia przez nich własności? Nikt nie mógł, nikt nie zdawał sobie sprawy. A tymczasem następstwa były: dzięki latyfundiom zginęła i republika, i Italia.

Ze świadomych wolnych czynów poszczególnych ludzi nieodzownie wynikają nieoczekiwane dla nich, nieprzewidziane przez nich skutki dotyczące całego społeczeństwa, wpływające na całokształt wzajemnych stosunków między tymiż ludźmi. *Ze sfery wolności przechodzimy w ten sposób w sferę konieczności.*

Jeżeli społeczne następstwa indywidualnych czynów ludzi, nie uświadamiających sobie tych następstw, prowadzą do zmiany ustroju społecznego — co dzieje się zawsze, choć bynajmniej nie z jednakową szybkością — to przed ludźmi wyrastają nowe indywidualne cele. Ich swobodna świadoma działalność przybiera nieodzownie nową postać. *Ze sfery konieczności przechodzimy znowu w sferę wolności.*

Każdy nieunikniony proces jest procesem prawidłowym. Zmiany stosunków społecznych, których ludzie nie potrafią przewidzieć, ale które są nieodzownym następstwem ich działania, dokonują się oczywiście zgodnie z określonymi prawami. Filozofia teoretyczna *powinna odkryć te prawa.*

Zmiany, wprowadzane do celów życiowych, do wolnej działalności ludzkiej przez zmienione stosunki społeczne są, rzecz jasna, te same. Innymi słowy: *przejście konieczności w wolność dokonuje*

się również według określonych praw, które mogą i muszą być odkryte przez filozofię teoretyczną.

A skoro filozofia teoretyczna wykona to zadanie, stworzy zupełnie nową, niewzruszoną podstawę filozofii *praktycznej*. Skoro znane mi są prawa ruchu społeczno-historycznego, mogę nań wpływać, zgodnie z moimi celami, nie obawiając się sztuczek zblakanych atomów ani tego, że moi rodacy, jako istoty obdarzone wolną wolą, zgotują mi w każdej chwili całą masę najfantastyczniejszych niespodzianek. Nie będę, rzecz jasna, mógł ręczyć za każdego poszczególnego rodaka, zwłaszcza jeżeli należy on do «klasy inteligentów», ale będzie mi znany w ogólnych zarysach kierunek sił społecznych i pozostanie mi tylko oprzeć się na ich wypadkowej dla osiągnięcia moich celów.

Tak więc, jeżeli mogę np. dojść do tego radosnego przeświadczenia, że w Rosji w odróżnieniu od innych krajów zatryumfują «odwieczne ostoje», to stanie się to możliwe pod tym tylko warunkiem, że uda mi się zrozumieć działania dzielnych «Rusów» jako działania podlegające określonym prawom oraz rozpatrywać je z punktu widzenia konieczności, nie zaś z punktu widzenia wolności. *Historia świata jest postępem w uświadamianiu sobie wolności* — mówi Hegel — *postępem, który musimy zrozumieć w jego konieczności*.

Dalej. Choćbyśmy jak najlepiej zbadali «naturę człowieka», będziemy wszakże dalecy od zrozumienia tych rezultatów społecznych, które wynikają z działań poszczególnych ludzi. Przypuśćmy, że uznaliśmy wraz z ekonomistami starej szkoły, iż pogoń za zyskiem jest główną cechą charakterystyczną natury ludzkiej. Czy potrafimy przewidzieć formy, które przyjmie to dążenie? W danych, określonych, znanych nam stosunkach społecznych — tak, ale te dane, określone, znane nam stosunki społeczne same będą zmieniały się pod naporem «natury ludzkiej», pod wpływem działalności obywateli dążących do zwiększenia swego stanu posiadania. W jakim kierunku zmieniają się te stosunki społeczne? Będzie to nam równie mało wiadome, jak i ów nowy kierunek, w jakim podaży pogoń za zyskiem już w nowych zmienionych

warunkach społecznych. W zupełnie takiej samej sytuacji znajdziemy się wtedy, gdy wraz z niemieckimi «Katheder»-socjalistami będziemy twierdzili, że natury ludzkiej nie wyczerpuje samo tylko dążenie do bogacenia się, lecz że człowiek posiada również «poczucie społeczne» (Gemeinsinn). Będzie to nowa piosenka na starą melodię. Żeby wyjść poza sferę niewiedzy, maskowanej mniej lub bardziej uczoną terminologią, musimy przejść od badania *natury ludzkiej* do badania *natury stosunków społecznych*, musimy zrozumieć te stosunki jako proces konieczny, podlegający określonym prawom. A to oznacza powrót do pytania: *od czego zależy, co określa charakter stosunków społecznych.*

Widzieliśmy już, że ani materialściści ubiegłego stulecia, ani socjaliści utopijni nie dali zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Czy udało się odpowiedzieć na nie idealistom-dialektykom?

Nie, nie udało się i to właśnie dlatego, że byli *idealistami*. Aby wyjaśnić sobie ich pogląd, przypomnimy wyżej wspomniany spór na temat, co od czego zależy — konstytucja od obyczajów czy obyczaje od konstytucji. Hegel słusznie zauważył na temat tego sporu, że samo zagadnienie zostało tu postawione zupełnie błędnie, bo jakkolwiek obyczaje danego narodu w rzeczywistości niewątpliwie wywierają wpływ na jego konstytucję, zaś konstytucja na jego obyczaje, to przecież jedno i drugie stanowi rezultat czegoś «trzeciego», pewnej swoistej siły, która stwarza zarówno obyczaje wpływające na konstytucję jak i konstytucję wpływającą na obyczaje. Ale jakąż jest — zdaniem Hegla — ta swoista siła, ta ostateczna podstawa, na której opiera się i natura ludzka, i natura stosunków społecznych? Siłą tą jest «pojęcie» albo inaczej — «idea», której urzeczywistnieniem jest cała historia danego narodu. *Każdy naród urzeczywistnia swoją własną ideę*, a każda poszczególna idea, idea każdego poszczególnego narodu jest tylko szczyblem w rozwoju *idei absolutnej*. Historia okazuje się w ten sposób niejako logiką stosowaną: wyjaśnić pewną epokę historyczną — znaczy wykazać, jakiemu stadium rozwoju logicznego idei absolutnej ona odpowiada. Ale cóż to takiego owa «idea absolutna»? Nic innego jak

ucieleśnienie naszego własnego procesu logicznego. Oto, co mówi o niej człowiek, który sam gruntownie przeszedł szkołę idealizmu, sam się nią pasjonował, ale zauważył dość wcześnie, na czym polega podstawowa wada tego kierunku filozoficznego.

«Kiedy na podstawie zetknięcia się z prawdziwymi jabłkami, gruszkami, poziomkami, migdałami wyrabiam sobie pojęcie: «owoc»; kiedy następnie idę dalej i wyobrażam sobie, że moje ... oderwane pojęcie «owoc» istnieje poza mną i nawet stanowi prawdziwą istotę gruszek, jabłek itd., to wyrażając się językiem filozofii spekulatywnej — uznaję «owoc» za «substancję» gruszek, jabłek, migdałów itd. Mówię: dla gruszki nie jest istotna ta okoliczność, że ma ona postać gruszki, dla jabłka nie jest istotne to, że jest jabłkiem. Istotne w nich jest ... moje, oderwane od nich, pojęcie «owoc». I uznaję jabłka, gruszki migdały itd. za proste gatunki istnienia — modi «owocu». Mój ostateczny, opierający się na zmysłach rozsądek, potrafi oczywiście odróżnić jabłko od gruszki, a gruszkę od migdała, lecz mój rozum spekulatywny uznaje różnice te za nieważne, nieistotne, widzi on w jabłku to samo, co w gruszcze, w gruszcze to samo, co w migdale: «owoc». Różne rzeczywiste owoce rozpatrywane są przezeń tylko jako owoce-zjawy, których prawdziwą istotą, «substancją» jest «owoc».

«Jasne, że idąc tą drogą nie wzbogacisz wiedzy. Mineralog, który umiałby tylko powtarzać, że wszystkie minerały w istocie swej stanowią *minerały*, byłby mineralogiem tylko we własnej wyobraźni. Dlatego filozofia spekulatywna, która czyni z rozmaitych rzeczywistych owoców jeden abstrakcyjny «owoc» — aby dojść do jakiejś pozytywnej treści, musi usiłować w ten czy inny sposób znowu przejść od «owocu», od «substancji» do rozmaitych rzeczywistych grzesznych owoców: do jabłka, do gruszki, do migdała itd. Ale zmusić oderwane pojęcie «owoc» do zrodzenia rzeczywistych owoców jest tak samo trudno, jak łatwo jest stworzyć to pojęcie na podstawie znajomości owoców rzeczywistych. Nie porzuciwszy abstrakcji nie można dojść do tego, co stanowi jej proste przeciwieństwo. Dlatego filozof spekulatywny porzuca ją, ale porzuca

w sposób spekulatywny, mistyczny... Tylko na pozór wznosi się on ponad abstrakcję. Rozumuje tak:

«Jeżeli jabłko, gruszka, migdał, poziomki w samej rzeczy są niczym innym jak tylko «substancją», «owocem», to powstaje pytanie, dlaczego owoc wydaje mi się już to jabłkiem, już to gruszką, już to migdałem; skąd bierze się to złudzenie *różnorodności*, które tak silnie przeczy mojemu spekulatywnemu pojęciu *jedności*, «substancji», «owocu»?

«Bierze się to stąd — odpowiada filozof spekulatywny, że «owoc» nie jest czymś martwym, obojętnym, nieruchomym, lecz jest istotnością żywą, samą z siebie rozwijającą się, ruchomą. Różnorodność rzeczywistych grzesznych owoców ma znaczenie nie tylko dla mego rozsądku, ale i dla samego «owocu», dla spekulatywnego rozumu. Różne grzeszne owoce stanowią rozmaite przejawy życia jednolitego owocu... w jabłku «owoc» nadaje sobie formę bytu jabłkowształtną, w gruszcze — gruszkowształtną. Przybiera postać jabłka, gruszki, migdału; różnice istniejące między tymi owocami są tylko samoodróżnieniem «owocu» i właśnie dlatego rozmaite owoce stanowią rozmaite człony *procesu życia «owocu»*.

Wszystko to jest bardzo zjadliwe, ale równocześnie bezwzględnie słuszne. Ucieleśniając nasz własny proces myślowy w postaci idei absolutnej i poszukując w tej idei rozwiązania tajemnicy wszystkich zjawisk, idealizm zapędził się w ślepy zaułek, z którego wydostać się można tylko porzucając «ideę», tj. *żegnając się z idealizmem*. Oto na przykład, czy wyjaśniają wam choć trochę istotę magnetyzmu następujące słowa Schellinga: «Magnetyzm jest to ogólny akt uduchowienia, wprowadzenia jedności do mnogości, pojęcia do różnorodności. To samo wtargnięcie pierwiastka subiektywnego do sfery obiektywnej, które w dziedzinie idealnej... stanowi samowiedzę, znajduje swój wyraz w bycie». Nieprawdaż, słowa te absolutnie nic nie wyjaśniają. Równie mało zadowalające są podobne objaśnienia z dziedziny *historii*. Dlaczego upadła Grecja? Dlatego, że idea, która stanowiła zasadę życia greckiego, ośrodek ducha greckiego (*idea piękna*) mogła być tylko bardzo krótkotrwałą

fazą w rozwoju ducha wszechświata. Podobne odpowiedzi jedynie powtarzają pytanie w formie twierdzącej, w dodatku napuszonej i pompacyjnej. Hegel — który jest autorem dopiero co przytoczonego objaśnienia upadku Grecji — sam jak gdyby czuje to i śpieszy uzupełnić swoje idealistyczne objaśnienie powołaniem się na rzeczywistość ekonomiczną starożytnej Grecji mówiąc: *«Sparta upadła głównie wskutek nierówności majątkowej»*. I tak samo postępuje on nie tylko tam, gdzie mowa jest o Grecji. Jest to, można powiedzieć, jego niezmienna metoda postępowania w filozofii historii: z początku kilka mglistych powoływań się na właściwości idei absolutnej, a następnie — o wiele obszerniejsze i oczywiście o wiele bardziej przekonujące uwagi na temat charakteru i rozwoju stosunków własnościowych narodu, o którym mowa. Właściwie w objaśnieniach tego ostatniego rodzaju nie ma już zgola nic idealistycznego i uciekając się do nich Hegel — który mówił, że *«idealizm okazuje się prawdą materializmu»* — wystawiał świadectwo ubóstwa właśnie idealizmowi, jak gdyby przyznając milcząco, że w istocie rzeczy sprawa przedstawia się wręcz przeciwnie, że *materializm okazuje się prawdą idealizmu*.

Zresztą *materializm*, do którego zbliżał się w tym wypadku Hegel, był to materializm zupełnie nierozwinięty, zaczątkowy i natychmiast znowu przechodzący w *idealizm*, ilekroć zachodziła potrzeba wyjaśnienia, skąd się biorą te czy inne stosunki własnościowe. Co prawda i tutaj zdarzało się niekiedy Heglowi, że wypowiadał poglądy zupełnie materialistyczne. Ale na ogół traktował on stosunki własnościowe jako realizację pojęć prawnych, rozwijających się dzięki własnej sile wewnętrznej.

Czegoż więc dowiedzieliśmy się o idealistach-dialektykach? Zeszli oni ze stanowiska przyjmującego za punkt wyjścia naturę ludzką i dzięki temu pozbyli się utopijnego poglądu na zjawiska społeczne, zaczęli rozpatrywać życie społeczne jako konieczny proces, podlegający swoim własnym prawom. Ale uosabiając proces myślenia logicznego (tj. jednej ze stron *natury ludzkiej*), powracali oni okólną drogą do pierwotnego nie zadowalającego

punktu widzenia i dlatego istotny charakter stosunków społecznych pozostał dla nich niezrozumiały.

A teraz znowu maleńka dygresja na temat naszych domorosłych rosyjskich mędrców.

P. Michajłowski słyszał od p. Filipowa, który z kolei słyszał od Amerykanina Frasera, że cała filozofia Hegla sprowadza się do *«galwanicznego mistycyzmu»*. Już na podstawie tego, co powiedzieliśmy o zadaniach, jakie stawiała sobie idealistyczna filozofia niemiecka, czytelnik widzi, jak bezsensowny jest pogląd Frasera. Pp. Filipow i Michajłowski sami czują, że ich Amerykanin *«przebrał miarę»*: *«Wystarczy przypomnieć dziedzictwo i wpływ (na Hegla) metafizyki ubiegłych okresów, poczynając od starożytnych, od Heraklita ...»* — mówi p. Michajłowski, od razu jednak dodając: *«Niemniej jednak uwagi Frasera są w najwyższym stopniu interesujące i niewątpliwie zawierają pewną dozę prawdy»*. *«Należy przyznać, choć nie można nie stwierdzić...»* Szczedryn dawno już wykpił tę *«formułę»*. Ale cóż ma począć były współpracownik p. Michajłowskiego, który wziął się do tłumaczenia *«niewtajemniczonym»* poglądów filozofa, znanego mu tylko ze słyszenia. Mimo woli będziesz powtarzał z uczoną miną znawcy nic nie mówiące frazesy...

Przypomnijmy wszakże *«dziedziczny bieg»* rozwoju niemieckiego idealizmu. *«Doświadczenia galwanizmu robią wrażenie na wszystkich myślących ludziach Europy, w tej liczbie i na młodym wówczas niemieckim filozofie Heglu — mówi p. Michajłowski. — Hegel tworzy kolosalny system metafizyczny, grzmiący na cały świat, tak że nie daje on spokoju nawet na brzegach rzeki Moskwy...»* Tutaj sprawa zostaje przedstawiona w ten sposób, jak gdyby Hegel zaraził się bezpośrednio od fizyków *«galwanicznym mistycyzmem»*. Ale przecież system Hegla stanowi tylko dalsze rozwinięcie poglądów Schellinga; jasne, że zaraza musiała podzielać wcześniej na tego ostatniego. Właśnie podzielała, uspokajająco odpowiada p. Michajłowski czy Filipow, czy Fraser: *«Schelling a szczególnie niektórzy lekarze, jego uczniowie, doprowadzili teorię biegunowości*

do ostatecznej krańcowości». Dobrze. Ale poprzednikiem Schellinga był, jak wiadomo, Fichte. Jak na niego wpłynęła galwaniczna zaraza? Na ten temat p. Michajłowski nic nie mówi: myśli zapewne, że wcale nie wpłynęła. I ma najzupełniejszą rację, jeżeli tak rzeczywiście myśli: aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać jedno z pierwszych dzieł filozoficznych Fichtego: «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», Leipzig 1794. W dziele tym żaden mikroskop nie wykryje wpływu «galwanizmu», a tymczasem i tam figuruje ta sama osławiona «triada», która, zdaniem p. Michajłowskiego, stanowi główną osobliwość filozofii heglowskiej i której rodowód Fraser rzekomo «ze znaczną dozą prawdy» wywodzi z «doświadczeń Galwaniego i Volty...» Należy przyznać, że wszystko to jest bardzo dziwne, chociaż nie można nie przyznać, że przecież Hegel itd., itd.

Czytelnik już wie, jak Schelling rozpatrywał magnetyzm. Wada idealizmu niemieckiego polega zupełnie nie na tym, że u podstaw jego leżał rzekomo zbytni, nieuzasadniony, przybierający mistyczną formę zapał do przyrodniczych odkryć naukowych owego czasu, ale wręcz przeciwnie, na tym, że starał się on wszystkie zjawiska przyrody i historii tłumaczyć za pomocą uosobionego przezeń procesu myślenia.

Na zakończenie — radosna wiadomość. P. Michajłowski skonstatawał, że «metafizyka i kapitalizm znajdują się w najściślejszym wzajemnym związku; że, mówiąc językiem materializmu ekonomicznego, metafizyka jest nieodzowną częścią składową «nadbudowy» kapitalistycznego sposobu produkcji, chociaż równocześnie kapitał pochłania, przysposabia do swoich potrzeb wszystkie techniczne zastosowania wrogiej metafizyce nauki, opierającej się na doświadczeniu i obserwacji». P. Michajłowski obiecuje pomówić o tej «ciekawej sprzeczności» innym razem. Zaiste ciekawe będą badania p. Michajłowskiego. Pomyślcie sami, to, co on nazywa metafizyką, osiągnęło wspaniały rozwój i w starożytnej Grecji, i w Niemczech XVIII i pierwszej połowy XIX wieku. Dotychczas mniemano, że starożytna Grecja wcale nie była krajem

kapitalistycznym, a w Niemczech we wspomnianym okresie kapitalizm dopiero co zaczął się rozwijać. Badania p. Michajłowskiego wykażą, że z punktu widzenia *«subiektywnej socjologii»* jest to z gruntu fałszywe, że właśnie starożytna Grecja i Niemcy z czasów Fichtego — Hegla były krajami klasycznego kapitalizmu. Widzicie teraz, «dlaczego to jest ważne». Niechajże więc nasz autor pospieszy się z opublikowaniem swego znakomitego odkrycia.

Śpiewaj, skarbie, nie wstydź się.

ROZDZIAŁ PIĄTY

MATERIALIZM WSPÓŁCZESNY

Bezsilność filozofii idealistycznej w dziedzinie tłumaczenia zjawisk przyrody i rozwoju społecznego musiała sprawić i rzeczywiście sprawiła, że ludzie *myślący* (tj. *nie-eklektycy, nie-dualiści*) powrócili do materialistycznego poglądu na świat.

Ale nowy materializm nie mógł już być prostym powtórzeniem teorii materialistów francuskich z końca XVIII wieku. Materializm zmartwychwstał, wzbogacony we wszystkie zdobycze idealizmu. Najważniejszą z tych zdobyczy była metoda dialektyczna, rozpatrywanie zjawisk w ich rozwoju, w ich powstawaniu i zaniku. Genialnym przedstawicielem tego nowego kierunku był Karol Marks.

Marks nie pierwszy wypowiedział walkę idealizmowi. Sztandar walki został wzniesiony przez Ludwika Feuerbacha. Następnie, nieco później niż Feuerbach, wystąpili na arenę literacką bracia Bauerowie, których poglądy zasługują na szczególną uwagę współczesnego rosyjskiego czytelnika.

Poglądy Bauerów były reakcją przeciwko idealizmowi Hegla. Niemniej jednak sami oni byli na wskroś przesiąknięci bardzo powierzchownym, jednostronnym, eklektycznym idealizmem.

Widzieliśmy już, że wielcy idealisci niemieccy nie potrafili zrozumieć istotnego charakteru, znaleźć realnej podstawy stosunków społecznych. Widzieli oni w rozwoju społecznym nieunikniony, zgodny z określonymi prawami proces i mieli w tym wypadku zupełną słuszość. Ale kiedy wchodziła w grę sprawa podstawowej

dźwigni rozwoju historycznego, powracali do idei absolutnej, której cechy miały dać ostateczne, najbardziej pogłębione wytłumaczenie tego procesu. Na tym polegała słaba strona idealizmu, przeciwko której też skierowała się przede wszystkim rewolucja filozoficzna; skrajnie lewe skrzydło szkoły heglowskiej zdecydowanie wystąpiło przeciwko «idei absolutnej».

Idea absolutna istnieje (jeżeli oczywiście istnieje) poza czasem i przestrzenią, a w każdym razie poza głową każdego poszczególnego człowieka. Odtwarzając w swoim rozwoju historycznym przebieg logicznego rozwoju idei ludzkość jest posłuszna obcej jej, poza nią stojącej sile. Stając do walki przeciwko idei absolutnej, młodzi hegliści występowali przede wszystkim w imię samodzielnej działalności ludzkiej, w imię doskonałego ludzkiego rozumu.

«Filozofia spekulatywna — pisał Edgar Bauer — myli się bardzo mówiąc o rozumie jak o pewnej oderwanej, absolutnej sile... Rozum nie jest obiektywną, oderwaną siłą, wobec której człowiek stanowiąłby tylko coś subiektywnego, przypadkowego, przejściowego; nie, siłą panującą jest właśnie sam człowiek, jego samowiedza, rozum zaś jest jedynie siłą tej samowiedzy. Nie ma zatem żadnego rozumu absolutnego, jest natomiast tylko rozum wiecznie zmieniający się wraz z rozwojem samowiedzy; nie istnieje on w ogóle w skończonej formie, zmienia wiecznie swą postać*».

A zatem nie ma idei absolutnej, nie ma oderwanego rozumu, jest natomiast tylko samowiedza ludzi, doskonały, wiecznie zmieniający się rozum ludzki. Jest to zupełnie słuszne; przeciwko temu nie podjąłby sporu nawet pan Michajłowski, który jak nam już wiadomo, potrafi «podejmować spór» w każdej sprawie z mniej lub bardziej wątpliwym powodzeniem.

Ale dziwna rzecz! Im bardziej uwypuklamy tę słuszną myśl, tym trudniejsza się staje nasza sytuacja. U starych idealistów niemieckich prawidłowość wszelkich procesów w przyrodzie i w historii była dostosowywana do idei absolutnej. Powstaje pytanie,

* «Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat» von Edgar Bauer, Bern 1844, S. 184.

do czego będziemy dostosowywać tę prawidłowość obalając jej nosicielkę, ideę absolutną?

Przypuścimy, że w stosunku do przyrody odpowiedź zadowalającą można streścić w kilku słowach: dostosowujemy ją do właściwości materii. Ale co się tyczy historii, sprawa bynajmniej nie przedstawia się tak prosto: siłą dominującą w historii okazuje się samowiedza ludzka, wiecznie zmieniający się doskonali rozum ludzki. Czy istnieje jakaś prawidłowość w rozwoju tego rozumu? Edgar Bauer oczywiście odpowiedziałby twierdząco, ponieważ jak widzieliśmy, jego zdaniem człowiek a więc i jego rozum nie jest wcale czymś przypadkowym. Ale gdybyście poprosili tegoż Bauera, aby wyjaśnił wam, jakie prawa rządzą według niego rozwojem rozumu ludzkiego, gdybyście zapytali go np., dlaczego w danej epoce historycznej rozum rozwijał się tak, a w innej inaczej, to nie otrzymalibyście od niego właściwie żadnej odpowiedzi. Powiedziałby wam, że «wiecznie rozwijający się rozum ludzki stwarza formyspołeczne», że «rozum historyczny jest siłą napędową historii świata» i że dlatego każdy ustrój społeczny przeżywa się, gdy tylko rozum czyni nowy krok naprzód w swoim rozwoju*. Wszystkie te i tym podobne zapewnienia nie byłyby jednakże odpowiedzią, lecz jedynie krążeniem wokół pytania: dlaczego rozum ludzki czyni nowe kroki w swym rozwoju i dlaczego czyni je w tym, a nie w innym kierunku. Gdybyście skłonili Edgara Bauera, aby zajął się tym właśnie pytaniem, zbyłby was pośpiesznie beztreściwym powołaniem się na właściwości doskonałego, wiecznie zmieniającego się rozumu ludzkiego, podobnie jak starzy idealisci czynili to samo przez powoływanie się na właściwości idei absolutnej.

Uznawać rozum za siłę napędową historii świata i tłumaczyć jego rozwój jakimiś szczególnymi, jemu tylko właściwymi wewnętrznymi cechami, znaczyło przeistaczać go w coś bezwzględne, czyli innymi słowy, wskrzeszać w nowej postaci tę samą ideę

* L. c., p. 185.

absolutną, którą dopiero co ogłosiło się za pogrzebaną na wieki. Najważniejszą wadą tej wskrzeszonej idei absolutnej była okoliczność, że żyła ona w najlepszej zgodzie z najbardziej absolutnym dualizmem, a nawet, mówiąc ściślej, nieodzownie z góry go zakładała. Skoro procesy zachodzące w przyrodzie nie są uwarunkowane doskonałym, wiecznie zmieniającym się rozumem ludzkim, to okazuje się, że istnieją dwie siły: w przyrodzie materia, w historii zaś — rozum ludzki i nie ma mostu, który by połączył ruch materii z rozwojem rozumu, królestwo konieczności z królestwem wolności. Oto, dlaczego powiedzieliśmy, że poglądy Bauera były na wskroś przesiąknięte bardzo powierzchownym, jednostronnym, eklektycznym idealizmem.

Poglądy rządzą światem — tak mówili francuscy filozofowie Oświecenia. To samo, jak widzimy, mówili również bracia Bauerowie, którzy stanęli do walki przeciwko idealizmowi Hegla.

Ale jeżeli poglądy rządzą światem, to główną dźwignią historii są ludzie, których myśl krytykuje poglądy przestarzałe i stwarza nowe. Bracia Bauerowie tak właśnie myśleli. Istota procesu historycznego sprowadzała się według nich do tego, że «krytyczny duch» przetwarza istniejący zasób poglądów i uwarunkowane przez nie formy życia społecznego. Te poglądy Bauerów zostały żywcem przeniesione do literatury rosyjskiej przez autora «Listów historycznych», który zresztą mówił już nie o krytycznym «duchu», lecz o krytycznej «myśli», a to dlatego, że redakcja «Sowriemienika» zabroniła mówić o duchu.

Skoro «krytycznie myślący» człowiek uroi sobie, że jest głównym architektem, demiurgiem (twórcą) historii, to tym samym wyodrębnia siebie i sobie podobnych w specjalną, wyższą odmianę rodzaju ludzkiego. Tej wyższej odmianie przeciwstawia on *masę ludzką*, obcą wszelkiej krytycznej myśli, zdolną jedynie do odgrywania roli gliny w twórczych dłoniach «krytycznie myślących» jednostek — «bohaterowi» przeciwstawia «tłum». I jakkolwiek wielka jest miłość bohatera do tłumu i współczucie dla jego odwiecznej nędzy, dla jego ustawicznych cierpień

— nie może on jednak nie patrzeć nań z góry, nie może nie zdawać sobie sprawy z tego, że wszystko zależy od niego — bohatera — podczas gdy tłum jest masą, pozbawioną wszelkich elementów twórczych, czymś w rodzaju ogromnej ilości zer, nabierających wartości dopiero wtedy, kiedy na ich czele łaskawie stanie szlachetna «krytycznie myśląca» jednostka. Eklektyczny idealizm braci Bauerów był podstawą straszliwego, można rzec, obrzydliwego zarozumiałstwa «krytycznie myślącej» niemieckiej «inteligencji» czterdziestych lat, a obecnie dzięki pośrednictwu swych rosyjskich zwolenników rodzi tę samą wadę również wśród inteligencji rosyjskiej. Bezlitosnym wrogiem zdzierającym maskę z tego zarozumiałstwa był Marks, do którego oto przechodzimy.

Marks mówił, że przeciwstawianie «krytycznie myślących» jednostek «masom» nie jest niczym innym jak karykaturą heglowskiego poglądu na historię — poglądu, który sam z kolei był tylko spekulatywną konsekwencją starej nauki o przeciwieństwie ducha i materii.

«Już u Hegla absolutny duch historii* znajduje w masie jedynie swój materiał, zaś właściwy wyraz dopiero w *filozofii*. Filozof wszelako występuje jedynie jako narzędzie, w którym absolutny duch tworzący historię dochodzi do świadomości dopiero później, *gdy ruch już przeminął*. Do tej opóźniającej się świadomości filozofa ogranicza się jego udział w historii, rzeczywistego ruchu bowiem dokonywa absolutny duch nieświadomie**. Filozof zjawia się zatem post festum.

Hegel popełnia podwójną niekonsekwencję — raz, kiedy czyni filozofię bytem absolutnego ducha, zastrzegając się jednocześnie przeciw uznaniu rzeczywistej filozoficznej jednostki za absolutnego ducha; po wtóre zaś, gdy według niego absolutny duch jako taki jedynie *pozornie* tworzy historię. Ponieważ jednak absolutny duch,

* To samo, co idea absolutna — J. P.

** Czytelnik pamięta przytoczone wyżej wyrażenie Hegla: sowa Minerwy zaczyna latać dopiero wieczorem. — J. P.

jako duch twórczy, dopiero post festum dochodzi do świadomości filozofa, zatem jego fabrykacja historii istnieje tylko w świadomości, w mniemaniu i wyobrażeniu filozofa, tylko w spekulatywnej wyobraźni. Pan Bruno usuwa niekonsekwencję Hegla*.

Po pierwsze, utożsamia on krytykę z absolutnym duchem a siebie samego z tą krytyką. Podobnie jak element krytyki wyeliminowany jest z masy, tak też element masy wyeliminowany jest z krytyki. Krytyka ta uważa zatem, że nie masa, lecz znikoma *garstka* wybrańców — pan Bauer i jego uczniowie, jest jej wyłączną inkarnacją.

Pan Bauer usuwa następnie dalszą niekonsekwencję Hegla, gdyż nie tworzy już historii na podobieństwo ducha heglowskiego — post festum w fantazji, lecz *świadomie*, w przeciwieństwie do masy reszty ludzkości, odgrywa rolę *ducha wszechświata*, już teraz wstępuje w *dramatyczny* związek z nią i w sposób zamierzony, po dojrzałym namyśle odkrywa i realizuje historię.

Z jednej strony, stoi masa jako pasywny, bezduszny, ahistoryczny, *materialny* element historii; z drugiej strony, ów duch, owa krytyka, pan Bruno i Spółka jako aktywny element — źródło wszelkiej *historycznej działalności*. Akt społecznego przeobrażenia ogranicza się do *czynności mózgu* krytycznej krytyki!**

Słowa powyższe sprawiają dziwne złudzenie: wydaje się, że zostały napisane nie pięćdziesiąt lat, lecz jakiś miesiąc temu i że skierowane są nie przeciwko niemieckim lewicowym heglistom, lecz przeciwko rosyjskim «subiektywnym» socjologom. Złudzenie po-

* Bruno Bauer — starszy brat wyżej wspomnianego Edgara Bauera, autor słynnej w swoim czasie «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker».

** «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten», von F. Engels und K. Marx. Frankfurt a. Main 1845, p. 126—128. (Tłum. polskie według wyd. Mehringa «Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle», t. II, str. 187, Stuttgart 1913.) Książka ta stanowi zbiór artykułów Engelsa i Marksa, skierowanych przeciwko różnym poglądom «krytycznej krytyki». Cytowany ustęp wzięty jest z artykułu Marksa przeciwko artykułowi Brunona Bauera. Również z Marksa wzięta została stronica przytoczona w poprzednim rozdziale.

teguje się jeszcze po przeczytaniu następującego wyjątku z artykułu Engelsa:

«Krytyka samowystarczalna, skończona w sobie i zakończona, nie może oczywiście uznać historii w jej rzeczywistym przebiegu, to bowiem oznaczałoby przecież uznanie przyziemnej masy w jej całkowicie masowej masowości, podczas gdy idzie właśnie o uwolnienie masy od jej masowości. Tak więc uwalnia się historię od jej masowości, a krytyka nieskrępowana w stosunku do swego przedmiotu zwraca się do historii ze słowami: miałaś tak i tak się wydarzyć! Prawa krytyki obdarzone są wszystkie mocą działania wstecz; przed wydaniem jej dekretów historia miała zupełnie inny przebieg niż po ich wydaniu. Dlatego też historia masowa, tak zwana rzeczywista historia, znacznie odbiega od krytycznej...»*

O kim mowa w tym urywku? O pisarzach niemieckich czterdziestych lat, czy też o niektórych współczesnych nam «socjologach», którzy z aplombem snują rozważania o tym, że ponoć katolik wyobraża sobie bieg wydarzeń historycznych w taki sposób, protestant — w inny, monarchista — w inny, republikanin — w jeszcze inny i że dlatego poczciwy, subiektywny człowiek nie tylko może, ale i powinien wymyślić dla siebie, dla swego duchowego użytku taką historię, która całkowicie odpowiadałaby najlepszemu z ideałów. Czyżby Engels przewidział nasze rosyjskie «wzniosłe głupstwa»? Bynajmniej! Rozumie się, że nie myślał nawet o tym i jeżeli jego ironia na odległość półwiecza godzi tak celnie w naszych subiektywnych myślicieli, to tłumaczy się to tym prostym faktem, że w naszych subiektywnych bzdurach nie ma absolutnie nie oryginalnego: przedstawiają one co najwyżej rodzimą jarmarczną reprodukcję karykatury tego samego «heglizmu», z którym tak niefortunnie wojują...

Z punktu widzenia «krytycznej krytyki» wszystkie wielkie konflikty historyczne sprowadzały się do ścierania się *idei*. Marks stwierdza, że *idee* «sromotnie bankrutowały», ilekroć nie odpowia-

* «Die heilige Familie», l. c., str. 107.

dały realnym interesom ekonomicznym tej warstwy społecznej, która w danym okresie była nosicielką postępu historycznego. Tylko zrozumienie tych interesów może dać klucz do zrozumienia rzeczywistego biegu rozwoju historycznego.

Wiemy już, że i francuscy filozofowie Oświecenia nie zamykali oczu na interesy ekonomiczne, że i oni chętnie powoływali się na nie przy wyjaśnianiu danej sytuacji danego społeczeństwa. Ale ten pogląd na decydujące znaczenie *interesów* był u nich *tylko* odmianą «formuły»: poglądy rządzą światem; z wywodów ich wynikało, że i same interesy ludzi zależą od ich poglądów i zmieniają się wraz ze zmianą tych ostatnich. *Taka* interpretacja znaczenia interesów ekonomicznych jest triumfem idealizmu w jego zastosowaniu do historii. Pozostawia ona daleko w tyle nawet niemiecki idealizm dialektyczny, według którego u ludzi pojawiają się nowe interesy materialne, ilekroć idea absolutna musi uczynić nowy krok w swoim logicznym rozwoju. Marks rozumie znaczenie interesów materialnych zupełnie inaczej.

Przeciętnemu rosyjskiemu czytelnikowi historyczna teoria Marksa wydaje się jakimś nikczemnym paszkwilem na rodzaj ludzki. W jednym z utworów Uspieńskiego — jeżeli się nie mylimy, w «Bankructwie» — występuje stara baba ze sfer urzędniczych, która nawet w przedśmiertnej agonii wytrwale powtarza nikczemną dewizę całego swego życia: «O kieszeń dbaj, o kieszeń!» Inteligencja rosyjska naiwnie myśli, że Marks przypisuje całej ludzkości tę nikczemną dewizę, że twierdzi, jakoby wszyscy synowie ludzkości, niezależnie od swoich zajęć, zawsze, wyłącznie i świadomie «*dbali o kieszeń*». Dla pocziwego rosyjskiego «inteligenta» podobny pogląd jest naturalnie równie «niesympatyczny», jak «niesympatyczna» jest teoria Darwina dla jakiejś pani radczyni, która myśli, że cały sens tej teorii sprowadza się do oburzającego twierdzenia, iż oto ona, czcigodna małżonka pana radcy, nie jest niczym innym jak tylko przystrojoną w czepek małpą. W rzeczywistości Marks w równie małym stopniu rzuca oszczerstwo na «inteligentów», jak Darwin — na panią radczynię.

Aby zrozumieć historyczne poglądy Marksa, należy sobie przypomnieć, do jakich rezultatów doszła filozofia i nauka społeczno-historyczna w okresie bezpośrednio poprzedzającym jego twórczość. Historycy francuscy okresu Restauracji doszli, jak nam wiadomo, do przekonania, że «społeczny byt» — «stosunki własnościowe» — stanowią fundament całego ustroju społecznego. Wiemy również, że do tego samego wniosku doszła w osobie Hegla także niemiecka filozofia idealistyczna — doszła wbrew swojej woli, wbrew swojemu duchowi, po prostu na skutek niewystarczalności, na skutek bezsilności idealistycznego tłumaczenia historii. Marks, który przyswoił sobie wszystkie wyniki współczesnej mu nauki i myśli filozoficznej, całkowicie podziela wspomniany pogląd wyznawany zarówno przez historyków francuskich jak i przez Hegla. «Moje badania — mówi on — doprowadziły mnie do wniosku, że stosunki prawne i formy państwowe nie mogą być pojęte z siebie samych ani też z tak zwanego ogólnego rozwoju umysłu ludzkiego, lecz, przeciwnie, wyrastają z materialnych warunków życia, których całokształt Hegel za przykładem Anglików i Francuzów XVIII w. określa ogólnym mianem «społeczeństwa cywilnego», że anatomii społeczeństwa cywilnego szukać należy w ekonomii politycznej».

Ale od czegoż zależy *ekonomika* danego społeczeństwa? Ani historycy francuscy, ani socjaliści utopijni, ani Hegel nie mogli dać na to odpowiedzi, choćby w małym stopniu zadowalającej. Powoływali się oni — wprost lub pośrednio — na naturę ludzką. Wielka naukowa zasługa Marksa polega na tym, że podszedł on do zagadnienia od strony wprost przeciwnej, że samą naturę ludzką potraktował jako wiecznie zmieniający się rezultat ruchu historycznego, którego przyczyna leży poza człowiekiem. Aby istnieć, człowiek musi podtrzymywać swój organizm czerpiąc niezbędne dlań substancje z *otaczającego świata zewnętrznego*. Zakłada to z góry określone oddziaływanie człowieka na otaczającą go przyrodę. Ale «oddziaływając na przyrodę zewnętrzną człowiek zmienia swą własną naturę». W tych niewielu słowach zawarta jest istota całej historycznej teorii Marksa, chociaż wyjęte z kontekstu nie

dają o niej, rzecz jasna, należytego pojęcia i wymagają wyjaśnień.

Franklin nazwał człowieka «zwierzęciem, które produkuje narzędzia». Użytkowanie i wytwarzanie narzędzi stanowi rzeczywiście cechę charakteryzującą człowieka. Darwin kwestionuje ten pogląd, według którego jedynie człowiek jest zdolny do korzystania z narzędzi; przytacza on wiele przykładów świadczących o tym, że korzystanie z narzędzi jest w formie zaczątkowej właściwe wielu ssakom. I ma on, oczywiście, zupełną słuszość ze swego punktu widzenia, tj. w tym sensie, że w osławionej «naturze ludzkiej» nie ma ani jednej cechy, której nie spotykałoby się u tego czy innego gatunku zwierząt, i że wobec tego nie ma absolutnie żadnej podstawy, by uważać człowieka za jakąś szczególną istotę, by wyodrębnić rodzaj ludzki w jakieś szczególne «królestwo». Nie należy jednak zapominać, że *różnice ilościowe przechodzą w jakościowe*. To, co istnieje jako *zaczątek* u jednego gatunku zwierzęcego, może stać się *cechą wyróżniającą* dla innego gatunku zwierząt. W szczególności należy to powiedzieć o używaniu narzędzi. Słoń łamie gałęzie i opędza się nimi od much. Jest to ciekawe i pouczające. Ale w historii rozwoju gatunku «słoń» używanie gałęzi w walce z muchami na pewno nie odgrywało żadnej istotnej roli: słonie nie dlatego stały się słoniami, że ich mniej lub bardziej słoniopodobni przodkowie obmachiwali się gałęzmi. Co innego człowiek*.

Całe istnienie dzikiego Australijczyka zależy od jego bumeranga, tak jak całe istnienie współczesnej Anglii zależy od jej maszyn. Zabierzcie Australijczykowi bumerang, uczynicie go rolnikiem, a zmieni on siłą rzeczy cały swój tryb życia, wszystkie swoje przyzwyczajenia, cały swój sposób myślenia, całą swoją «naturę».

Powiedzieliśmy: uczynicie *rolnikiem*. Na przykładzie rolnictwa widać jasno, że przesłanką procesu produkcyjnego oddziaływania

* «So thoroughly is the use of tools the exclusive attribute of man, that the discovery of a single artificially shaped flint in the drift or cave-breccia, is deemed proof enough that man has been there». — «Prehistoric Man», by Daniel Wilson, v. I, p. 151—152, London 1876.

człowieka na przyrodę nie są wyłącznie narzędzia pracy. Narzędzia pracy stanowią tylko część środków, niezbędnych do produkcji. Oto, dlaczego dokładniej będzie, jeśli powiemy nie o rozwoju *narzędzi pracy*, lecz w ogóle o rozwoju *środków produkcji sił wytwórczych*, chociaż nie ulega najmniejszej wątpliwości, że najważniejszą rolę w tym rozwoju odgrywają albo przynajmniej odgrywały dotychczas (do pojawienia się ważnych chemicznych gałęzi produkcji) właśnie *narzędzia pracy*. Dzięki narzędziom pracy człowiek jak gdyby wchodzi w posiadanie nowych narzędzi, zmieniających jego budowę anatomiczną. Od czasu gdy wniósł się on do tego, by móc ich używać, nadaje zupełnie nowy charakter historii swojego rozwoju; przedtem historia ta sprowadzała się jak u wszystkich pozostałych zwierząt do zmian w jego naturalnych narzędziach; teraz staje się przede wszystkim *historią udoskonalenia jego sztucznych narzędzi, wzrostu jego sił wytwórczych*.

Człowiek — *zwierzę wytwarzające narzędzia* — jest równocześnie *zwierzęciem społecznym*, pochodzącym od przodków, którzy w ciągu wielu pokoleń żyli w mniejszych lub większych stadach. Dla nas nie jest w tej chwili ważne, dlaczego nasi przodkowie zaczęli żyć w stadach — powinni to wyjaśnić i wyjaśniają zoologowie, ale z punktu widzenia filozofii historii jest nadzwyczaj ważne podkreślenie faktu, że od czasu, kiedy sztuczne narzędzia człowieka zaczęły odgrywać decydującą rolę w jego egzystencji, samo jego życie społeczne zaczęło ulegać zmianom w zależności od przebiegu rozwoju jego sił wytwórczych:

«W produkcji ludzie oddziałują nie tylko na przyrodę, lecz i wzajemnie na siebie. Produkują oni wyłącznie współdziałając ze sobą w określony sposób i wymieniając między sobą swą działalność. Żeby produkować, wchodzi w określone związki i stosunki wzajemne i tylko w granicach tych społecznych związków i stosunków odbywa się ich oddziaływanie na przyrodę, odbywa się produkcja»*.

* Marks, «Praca najemna i kapitał», Dzieła wybrane, tom I, str. 273. «Książka» 1947.

Sztuczne narządy, narzędzia pracy, okazują się w ten sposób narządami nie tyle indywidualnego, ile *społecznego człowieka*. Oto, dlaczego każda istotna zmiana pociąga za sobą przemiany w strukturze społecznej:

«W zależności od charakteru środków produkcji różne będą oczywiście stosunki społeczne, w jakie wchodzić względem siebie wytwórcy, warunki, w jakich wymieniają oni swą działalność i uczestniczą w całokształcie produkcji. Z wynalezieniem nowego narzędzia wojny, broni palnej, zmieniła się z konieczności cała wewnętrzna organizacja armii. Przekształciły się stosunki, w których jednostki składają się na armię i mogą działać jako armia, zmienił się również wzajemny stosunek między różnymi armiami.

Stosunki społeczne, w jakich produkują jednostki, *społeczne stosunki produkcji zmieniają się zatem, przekształcają się wraz ze zmianą i rozwojem materialnych środków produkcji, sił wytwórczych. Stosunki produkcji w swym całokształcie tworzą to, co nazywa się stosunkami społecznymi, społeczeństwem i to społeczeństwem na określonym historycznym szczeblu rozwoju, społeczeństwem o swoistym, wyróżniającym je charakterze. Społeczeństwo starożytne, społeczeństwo feudalne, społeczeństwo burżuazyjne, są to takie kompleksy stosunków produkcji, z których każdy oznacza zarazem szczególny szczebel rozwoju w dziejach ludzkości*»*.

Zbyteczne jest dodawać, że również niższe szczeble rozwoju ludzkości stanowią niemniej swoisty całokształt stosunków wytwórczych. Tak samo zbyteczne jest powtarzanie, że i na tych niższych szczeblach stan sił wytwórczych miał decydujący wpływ na stosunki społeczne między ludźmi.

Tu musimy się zatrzymać, aby rozpatrzeć niektóre, na pierwszy rzut oka dość przekonujące zarzuty.

Oto sens pierwszego z nich.

Nikt nie kwestionuje doniosłego znaczenia narzędzi pracy, ogromnej roli sił wytwórczych w historycznym rozwoju ludzkości

* Tamże.

— często mówi się marksistom — ale narzędzia pracy są wynajdywane i użytkowane przez człowieka. Sami przyznajecie, że korzystanie z nich z góry zakłada stosunkowo bardzo wysoki poziom rozwoju umysłowego. Każdy nowy krok w udoskonalaniu narzędzi pracy wymaga nowych wysiłków umysłu ludzkiego. *Wysiłki umysłu — to przyczyna, rozwój sił wytwórczych — to skutek*. Oznacza to, że umysł jest główną dźwignią procesu historycznego, oznacza to, że słuszność mieli ludzie, którzy twierdzili, że światem rządzą poglądy, tj. rządzi rozum ludzki.

Zarzut ten jest bardzo naturalny, ale mimo to całkiem nieuzasadniony.

Niewątpliwie przesłanką użytkowania narzędzi pracy jest wysoki poziom rozwoju umysłowego zwierzęcia-człowieka. Ale spójrzcie, jak współczesne przyrodoznawstwo tłumaczy ten rozwój.

«Człowiek nigdy nie osiągnąłby dominującego położenia w świecie bez użytkowania rąk, owych narzędzi tak zadziwiająco posłusznych jego woli» — mówi Darwin*. Nie jest to myśl nowa — wypowiedział ją już Helwecjusz. Ale Helwecjusz, który potrafił twardo stanąć na gruncie teorii rozwoju, nie umiał nadać swojej własnej myśli choć trochę prawdopodobnej postaci. Darwin wysunął w jej obronie cały arsenał dowodów i chociaż wszystkie one, rozumie się, mają charakter tylko hipotetyczny, lecz w swym całokształcie są dostatecznie przekonujące. Cóż mówi Darwin? Skąd się wzięły u quasi-człowieka jego obecne, zupełnie ludzkie ręce, mające tak znakomity wpływ na sukcesy jego «rozumu»? Prawdopodobnie kształtowały się one na skutek pewnych właściwości *środowiska geograficznego*, które uczyniły pożytecznym fizjologiczny podział pracy między przednimi a tylnymi kończynami. Sukcesy «rozumu» były *odległym następstwem* tego podziału i znowu w sprzyjających warunkach zewnętrznych stały się z kolei najbliższą przyczyną pojawienia się u człowieka sztucznych narzędzi, użytkowania narzędzi. Te nowe sztuczne narzędzia wyświadczyły jego

* «La descendance de l'homme etc.», Paris 1881, p. 51.

rozwojowi umysłowemu nowe usługi, a sukcesy «rozumu» odbiły się znów na narządach. Mamy tu przed sobą długi proces, w którym przyczyna i skutek stale się zmieniają. Lecz byłoby błędem rozpatrywać ten proces z punktu widzenia prostego wzajemnego oddziaływania. Aby człowiek mógł wykorzystać osiągnięte już sukcesy swego «rozumu» dla udoskonalenia swoich sztucznych narzędzi, tj. *dla zwiększenia swej władzy nad przyrodą*, musiał on znajdować się w pewnym środowisku geograficznym, które by mogło mu dostarczyć: 1) materiałów niezbędnych do doskonalenia; 2) przedmiotów, których obróbka mogłaby dać udoskonalone narzędzia. Tam, gdzie nie było metali, własny rozum społecznego człowieka w żadnym razie nie mógł go wyprowadzić poza ramy «okresu kamienia ciosanego»; zupełnie tak samo dla jego przejścia do pasterstwa i rolnictwa potrzebna była określona fauna i flora, bez której «rozum pozostałby w stanie nieruchomym». Ale i to jeszcze nie wszystko. Rozwój umysłowy społeczeństw pierwotnych musiał odbywać się tym szybciej, im więcej było wzajemnych stosunków między nimi, a stosunki te były oczywiście tym częstsze, im bardziej różnorodne były warunki geograficzne miejscowości zamieszkałych przez te społeczeństwa, a więc, co z tego wynika, im mniej produkty, wytwarzane w jednej miejscowości, podobne były do produktów wytwarzanych w innej*. Wreszcie wszystkim wiadomo, że ważne są pod tym względem naturalne drogi komunikacyjne; już Hegel mówił, że góry ludzi dzielią, zaś rzeki i morza ich zbliżają**.

* W znanej książce von Marziusa o pierwotnych mieszkańcach Brazylii można znaleźć kilka ciekawych przykładów, świadczących o tym, jak doniosłe znaczenie dla rozwoju wzajemnych stosunków między mieszkańcami mają zupełnie na pozór nieznaczne właściwości terenu.

** Zresztą, co się dotyczy morza, należy zauważyć, że nie zawsze zbliża ono ludzi. Ratzel («Antropo-Geographie», Stuttgart 1882, str. 92) słusznie zauważa, że na pewnym niskim stadium rozwoju morze jest granicą *absolutną*, tj. uniemożliwia wszelkie stosunki pomiędzy narodami, które od siebie oddziela. Ze swej strony, stosunki, których możliwość jest uwarunkowana początkowo wyłącznie właściwościami środowiska geograficznego, nakładają swoje piętno na fizjonomię

Środowisko geograficzne wywiera niemniej decydujący wpływ również na los większych społeczeństw, na los państw powstających na gruzach pierwotnych organizacji rodowych. «Nie absolutna urodzajność gleby, lecz jej zróżnicowanie, różnorodność jej naturalnych wytworów, stanowi naturalną podstawę społecznego podziału pracy i zmusza człowieka na skutek różnorodności otaczających go warunków przyrodzonych do zróżnicowania swych osobistych potrzeb, zdolności, środków i sposobów produkcji. Konieczność stworzenia społecznej kontroli nad daną siłą przyrody w celu jej eksploatacji na dużą skalę, w celu podporządkowania jej człowiekowi w drodze zorganizowanego ludzkiego wysiłku, odgrywa najbardziej decydującą rolę w dziejach przemysłu. Takie znaczenie miała regulacja rzek w Egipcie i Lombardii, w Holandii, w Persji czy w Indiach, gdzie ziemia nawodniona przez sztuczne kanały otrzymuje z gór nie tylko konieczną jej wodę, lecz równocześnie zawarty w jej namule naturalny nawóz. W urządzeniach kanalizacyjnych tkwi tajemnica przemysłowego rozkwitu Hiszpanii i Sycylii pod panowaniem Arabów»*.

Tak więc *tylko dzięki niektórym szczególnym właściwościom środowiska geograficznego nasi człekokształtni przodkowie mogli*

plemion pierwotnych. Mieszkańcy wysp bardzo się różnią od mieszkańców kontynentów. «Die Bevölkerungen der Inseln sind in einigen Fällen völlig andere als die des nächstgelegenen Festlandes oder der nächsten größeren Insel; aber auch, wo sie ursprünglich derselben Rasse oder Völkergruppe angehören, sind sie immer weit von derselben verschieden; und zwar, kann man hinzusetzen, in der Regel weiter als die entsprechenden festländischen Abzweigungen dieser Rasse oder Gruppe untereinander» (Ratzel, l. c., p. 96). Powtarza się tu to samo prawo, co i w powstawaniu gatunków i odmian zwierząt.

* Marks: «Kapitał». — W uwadze Marks dodaje: «Jedną z naturalnych podstaw państwowej władzy nad pozbawionymi wzajemnego związku, małymi organizmami wytwórczymi w Indiach była regulacja dopływu wody. Mahometaniści władcy indyjscy zrozumieli to lepiej niż ich angielscy następcy». Zestawmy z cytowanym w tekście poglądem Marksa pogląd nowszego badacza: «Unter dem, was die lebende Natur dem Menschen an Gaben bietet, ist nicht der Reichtum an Stoffen, sondern der an Kräften oder, besser gesagt, Kräfteanregungen am höchsten zu schätzen». (Ratzel, loc. cit., S. 343.)

wznieść się na taki poziom rozwoju umysłowego, jaki był konieczny dla przekształcenia ich w *toolmaking animals*. I zupełnie tak samo tylko niektóre właściwości tegoż środowiska mogły dać pole do zastosowania i stałego doskonalenia tej nowej zdolności «robienia narzędzi». W historycznym procesie rozwoju sił wytwórczych zdolność ludzką do «robienia narzędzi» wypada rozpatrywać przede wszystkim jako wielkość stałą, zaś otaczające zewnętrzne warunki, w których zdolność ta jest wykorzystywana w praktyce — jako wielkość stale się zmieniającą*.

Różnica między wynikami (poziomem rozwoju kulturalnego), osiągniętymi przez różne społeczeństwa ludzkie, tłumaczy się właśnie tym, że otaczające warunki nie pozwoliły różnym plemionom na zastosowanie w praktyce w jednakowym stopniu swych

* «Musimy wystrzegać się — mówi L. Geiger — przypisywania rozmyślanii zbyt wielkiego udziału w pochodzeniu narzędzi. Wynalezienie pierwszych w najwyższym stopniu ważnych narzędzi nastąpiło, rzecz jasna, przypadkowo, podobnie jak i wielkie wynalazki czasów najnowszych. Były one, rzecz jasna, raczej znalezione niż wynalezione. Doszedłem do tego poglądu szczególnie dzięki tej okoliczności, że nazwy narzędzi nigdy nie pochodzą od ich obróbki, że nie mają one (tj. nazwy) nigdy charakteru genetycznego, lecz pochodzą od tego użytku, do którego narzędzia są przeznaczone. Tak np. w języku niemieckim Scheere (nożyce), Säge (piła), Hacke (kilo) — są to przedmioty, które tną (scheeren), pilują (sägen), rąbią (hacken). To prawo językowe powinno tym bardziej zwrócić na siebie uwagę, że nazwy przyrządów, które nie przedstawiają sobą narzędzi, pochodzą drogą genetyczną, pasywną od tego materiału, od tej pracy, z której albo dla której powstają. Na przykład worek skórzany, służący jako naczynie do wina, w wielu językach początkowo nosił nazwę oznaczającą skórę zdartą ze zwierzęcia: niemieckiemu Schlauch odpowiada angielskie slough — skóra żmii. Greckie ascos — to równocześnie worek w sensie naczynia i skóra zwierzęcia. A zatem tutaj język zupełnie widocznie wykazuje nam, jak i z czego zrobiony został przedmiot zwany workiem. Inaczej z narzędziami; i one początkowo, jeżeli opierać się na badaniach językowych, nie były wcale wyrabiane: tak np. pierwszym nożem mógł się okazać przypadkowo znaleziony i że tak powiem, uruchomiony dla zabawy, zaostrzony kamień». (L. Geiger, Die Urgeschichte der Menschheit im Lichte der Sprache. Mit besonderer Beziehung auf die Entstehung des Werkzeuges, S. 36—37. W zbiorze: «Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit», Stuttgart 1878.)

zdolności robienia wynalazków. Istnieje szkoła antropologów, przypisująca różnice wymienionych wyników rozmaitym właściwościom *ras ludzkich*. Jednakże pogląd tej szkoły nie wytrzymuje krytyki: stanowi on tylko nową odmianę starej metody tłumaczenia zjawisk historycznych przez odwoływanie się do «natury ludzkiej» (tj. w tym wypadku do *natury rasy*) i pod względem swej głębi naukowej niewiele się różni od poglądów molierowskiego lekarza, który orzekł wnikliwie: opium dlatego usypia, że posiada zdolność usypiania (rasa pozostała w tyle dlatego, że miała właściwość pozostawania w tyle).

Człowiek oddziałując na przyrodę zewnętrzną zmienia swą własną naturę. Rozwija on wszystkie swoje zdolności, a między innymi zdolność «robienia narzędzi». *Ale w każdym danym okresie czasu stopień tej zdolności określany jest przez osiągnięty już poziom rozwoju sił wytwórczych.*

Skoro narzędzie pracy staje się przedmiotem produkcji, zarówno sama możliwość, jak też większy lub mniejszy stopień doskonałości jego wykonania, zależy całkowicie od tych narzędzi pracy, za których pomocą jest ono wykonywane. Jest to zrozumiałe dla każdego i bez wszelkich wyjaśnień. Ale co np. może wydawać się niezrozumiałe na pierwszy rzut oka: Plutarch, wspominając o wynalazkach dokonanych przez Archimedesesa podczas oblężenia Syrakuz przez Rzymian, uważa za potrzebne *usprawiedliwianie* wynalazcy: filozofowi — rozumuje on — nie wypada oczywiście zajmować się sprawami tego rodzaju, ale Archimedesesa usprawiedliwia krytyczna sytuacja, w jakiej znalazła się jego ojczyzna. Zapytujemy, komu dziś przyjdzie do głowy szukanie okoliczności łagodzących winę Edisona? Nie uważamy dziś za rzecz przynoszącą ujmę — zastosowanie przez człowieka w praktyce jego zdolności robienia wynalazków z dziedziny mechaniki, wręcz przeciwnie! Grecy zaś (lub jeśli wolicie, Rzymianie) patrzyli na to, jak widzimy, zupełnie inaczej. Z tego względu odkrycia i wynalazki z dziedziny mechaniki musiały u nich być dokonywane i rzeczywiście były dokonywane w tempie nieporównanie wolniejszym

niż u nas. Z tego znowu wynikałoby, że *poglądy rządzą światem*. Ale skąd się wziął u Greków taki dziwny pogląd? Pochodzenia jego nie można tłumaczyć właściwościami «rozumu» ludzkiego. Pozostaje więc przypomnieć istniejące wówczas stosunki społeczne. Społeczeństwa greckie i rzymskie były, jak wiadomo, społeczeństwami *właścicieli niewolników*. W takich społeczeństwach cała praca fizyczna, cała wytwórczość przypadała w udziale niewolnikom. Człowiek wolny *wstydył się* takiej pracy i dlatego w naturalny sposób powstawał pogardliwy stosunek nawet do najważniejszych wynalazków, dotyczących procesów wytwórczych, a między innymi do wynalazków z dziedziny mechaniki. Oto, dlaczego Plutarch patrzył na Archimedesę inaczej, niż my dziś patrzymy na Edisona*. Ale dlaczego w Grecji powstało niewolnictwo? Czy nie dlatego, że Grecy, wskutek pewnych defektów swego «rozumu», uważali ustrój niewolniczy za najlepszy? Nie, nie dlatego. Był czas, kiedy i u Greków nie było niewolnictwa i wtedy wcale nie uważali oni niewolniczego ustroju społecznego za naturalny i nieunikniony. Dopiero potem, kiedy powstało u nich niewolnictwo, zaczęło ono stopniowo odgrywać coraz to ważniejszą rolę w ich życiu. Wtedy to zmienił się również pogląd na nie obywateli Grecji: zaczęli bronić niewolnictwa, jako instytucji naturalnej i bezwarunkowo koniecznej. Ale dlaczegoż to niewolnictwo powstało i rozwinęło się w Grecji? Zapewne z tej samej przyczyny, z jakiej powstawało

* Twórcami (tej mechaniki) ... byli Eudoksusz i Archites, którzy dali geometrii bardziej różnobarwną i ciekawą treść, ignorując dla bezpośrednio osiągalnych i ważnych pod względem technicznym zastosowań tej nauki jej problemy abstrakcyjne i niedostępne dla odtwarzania graficznego ... A kiedy Platon z oburzeniem zwrócił im uwagę na to, że unicestwiają oni wielkość geometrii, która w ich rękach oddala się od przedmiotów bezcielesnych i abstrakcyjnych, a zwraca się ku przedmiotom namacalnym, wymagającym grubszej obróbki rzemieślniczej, wtedy mechanika, wygnana z dziedziny matematyki, oddzieliła się od niej i nie ciesząc się w ciągu długiego czasu żadnymi względami filozofii, stała się jedną z nauk pomocniczych sztuki wojennej». (*Plutarchi Vita Marcelli*, edit. Teubneriana, Lipsiae 1883, Cap. XIV, pp. 135—136.) Jak czytelnik widzi, pogląd Plutarcha w owym czasie bynajmniej nie był nowy.

ono i rozwijało się również w innych krajach na określonym stadium ich rozwoju społecznego. A przyczyna ta jest znana: tkwi ona w stanie sił wytwórczych. W samej rzeczy, po to, aby z pokonanego nieprzyjaciela bardziej mi się opłacało zrobić niewolnika niż pieczeń, trzeba, aby produkt jego niewolniczej pracy mógł podtrzymywać nie tylko jego własną egzystencję, ale również przynajmniej częściowo i moją, innymi słowy — potrzebny jest określony poziom rozwoju sił wytwórczych, którymi mogę dysponować. Właśnie przez te drzwi wchodzi do historii niewolnictwo. Praca niewolnicza nie sprzyja rozwojowi sił wytwórczych; rozwijają się one w warunkach niewolnictwa nadzwyczaj powolnie, ale mimo to rozwijają się i następuje wreszcie taki moment, kiedy eksploatacja pracy niewolniczej okazuje się mniej korzystną niż eksploatacja pracy wolnej. Wtedy niewolnictwo zostaje zniesione albo stopniowo zamiera. Pokazuje mu drzwi ten sam rozwój sił wytwórczych, który wprowadził je do historii*. Tak więc powracając do Plutarcha widzimy, że jego pogląd na wynalazki Archimedesesa był uwarunkowany stanem sił wytwórczych owego czasu. A ponieważ poglądy tego rodzaju niewątpliwie mają ogromny wpływ na dalszy bieg odkryć i wynalazków, z tym większą słuszością możemy powiedzieć, że w *dziejach każdego narodu, w każdym okresie jego historii dalszy rozwój jego sił wytwórczych zależy od stanu, w jakim te siły znajdują się w rozpatrywanym okresie.*

* Jak wiadomo, chłopci rosyjscy przez długi czas sami mogli posiadać, a nawet posiadali parobków, pozostających u nich w poddaństwie. To poddaństwo nie mogło sprawiać chłopu przyjemności. Ale przy ówczesnym poziomie sił wytwórczych Rosji ani jeden chłop nie mógł uważać tego stanu rzeczy za nienormalny. «Chłopek roztropek», który miał uzbierane pieniążki, w sposób tak samo naturalny troszczył się o kupienie sobie na własność parobka, w jaki rzymski wyzwoleniec dążył do nabycia niewolników. Zbuntowani niewolnicy pod wodzą Spartakusa prowadzili wojnę ze swymi panami, lecz nie z niewolnictwem; gdyby udało im się wywalczyć wolność, sami oni przy sprzyjających okolicznościach z najspokojniejszym sumieniem staliby się właścicielami niewolników. Przypominają się tu mimo woli słowa Schellinga, które nabierają nowego sensu: *wolność powinna być koniecznością.* Historia dowodzi, że wolność we wszelkiej postaci pojawia się tylko tam, gdzie staje się koniecznością ekonomiczną.

Rozumie się samo przez się, że wszędzie, gdzie mamy do czynienia z odkryciami i wynalazkami, wchodzi w grę również «rozum». Bez rozumu odkrycia i wynalazki byłyby tak samo niemożliwe, jak niemożliwe były przed pojawieniem się człowieka na ziemi. Doktryna, którą wykładamy, bynajmniej nie lekceważy roli rozumu; stara się tylko wyjaśnić, dlaczego rozum w różnych okresach czasu *działał tak a nie inaczej*, nie lekceważy osiągnięć rozumu, stara się tylko znaleźć ich dostateczną przyczynę.

Przeciwko tej doktrynie zaczęto ostatnio chętnie wysuwać inny zarzut, który pozwolimy zreferować p. Karejewowi:

«Z biegiem czasu — mówi ten pisarz, który jako tako wyłożył filozofię historii Engelsa — Engels uzupełnił swój pogląd nowymi rozważaniami, które wniosły doń istotną zmianę. O ile poprzednio za podstawę materialistycznego pojmowania historii uznawał on tylko badanie ekonomicznej struktury społeczeństwa, to później przyznał, że znaczenie równorzędne posiada również badanie ustroju rodziny; nastąpiło to pod wpływem nowego poglądu na pierwotne formy stosunków małżeńskich i rodzinnych, który zmusił go do uwzględnienia nie tylko procesu wytwarzania produktów, lecz także procesu reprodukcji pokoleń ludzkich. W danym wypadku wpływ wywarło w szczególności «społeczeństwo starożytne» Morgana* i inne.

A zatem, jeżeli poprzednio Engels «uznawał za podstawę materialnego(?) pojmowania historii badanie ekonomicznej struktury społeczeństwa», to później «uznając równorzędne znaczenie» itd. przestał właściwie być «ekonomicznym» materialistą.

P. Karejew referuje to wydarzenie tonem beznamiętnego historyka, natomiast p. Michajłowski «skacze i miota się» z tego powodu, obaj zaś mówią w istocie rzeczy jedno i to samo i obaj powtarzają to, co wcześniej niż oni powiedział nader powierzchowny pisarz niemiecki Weisengrün w swojej książce «Entwicklungsgesetze der Menschheit».

* Patrz: «Materializm ekonomiczny w historii» — «Wiestnik Jewropy», sierpień 1894 r.

Jest zupełnie naturalne, że tak wybitny człowiek jak Engels, który w ciągu całych dziesięcioleci uważnie śledził współczesny mu ruch naukowy, «uzupełniał» w sposób bardzo istotny swój podstawowy pogląd na historię ludzkości. Ale uzupełnienia bywają różne, podobnie jak jest «fagot et fagot». W danym wypadku całe zagadnienie polega na tym, czy *poglądy Engelsa zmieniły się* wskutek wprowadzanych do nich «uzupełnień»; czy rzeczywiście był on zmuszony uznać, że obok rozwoju «produkcji» działa inny czynnik, jakoby «równorzędny» pierwszemu? Na pytanie to odpowie z łatwością każdy, kto ma choćby najmniejszą ochotę potraktować je wnikliwie i poważnie.

Słonie czasem opędzają się od much gałęzmi — mówi Darwin. Zrobiliśmy w związku z tym uwagę, że gałęzie te nie odgrywają żadnej istotnej roli w życiu słonia, że słoń nie dlatego stał się słoniem, że posługiwał się gałęzmi. Ale słoń rozmnaża się. Słoń-samiec ma określony stosunek do samicy. Samiec i samica mają określony stosunek do swoich małych. Jasne, że nie «gałęzie» stworzyły te stosunki: stworzyły je warunki życia tego gatunku, warunki, w których rola «gałęzi» jest tak nieskończenie mała, że można ją bez popełnienia błędu przyrównać do zera. Ale wyobraźcie sobie, że w życiu słonia gałąź zaczyna nabierać coraz to większego znaczenia, w tym sensie, że zaczyna ona coraz bardziej wpływać na całokształt warunków, od których zależą wszystkie przyzwyczajenia słoni, a w końcu samo ich istnienie. Wyobraźcie sobie, że gałąź nabrała w końcu wpływu *decydującego* na kształtowanie się tych warunków — i wtedy wypadnie uznać, że ona to określa w ostatecznej instancji również stosunek słonia do samicy i słoniątka. Wtedy wypadnie uznać, że był czas, kiedy stosunki «rodzinne» słoni rozwijały się samodzielnie (jeśli idzie o ich stosunek do gałęzi), ale że potem nastąpił taki czas, kiedy stosunki te zaczęła określać «gałąź». Cóż dziwnego zawiera podobne rozumowanie? Dosłownie nic oprócz dziwaczności samej hipotezy, że gałąź nieoczekiwanie może nabrać decydującego znaczenia w życiu słonia. My sami wiemy, że w stosunku do słonia hipoteza ta nie może nie wydać

się dziwaczna; ale w zastosowaniu do historii człowieka rzecz ma się inaczej.

Człowiek tylko stopniowo wyodrębnił się ze świata zwierzęcego. Był czas, kiedy w życiu naszych człekokształtnych przodków narzędzia odgrywały równie znikomą rolę, jak gałąź w życiu słonia. W ciągu tego bardzo długiego czasu stosunki między człekokształtnymi samcami i człekokształtnymi samicami podobnie jak i stosunek jednych i drugich do ich człekokształtnych dzieci określany był przez ogólne warunki życia tego gatunku, nie mające żadnego związku z *narzędziami pracy*. Od czego były wówczas zależne stosunki «rodzinne» naszych przodków? Wyjaśnić to powinni przyrodnicy. Historyk na razie nie ma tu jeszcze nic do roboty. Ale oto narzędzia pracy zaczynają odgrywać coraz ważniejszą rolę w życiu człowieka, siły wytwórcze coraz bardziej się rozwijają i następuje wreszcie taki moment, kiedy nabierają one wpływu decydującego na całokształt stosunków społecznych, tj. między innymi również rodzinnych. Tu już zaczyna się *zadanie historyka*: powinien on wykazać, jak i dlaczego zmieniały się stosunki rodzinne naszych przodków w związku z rozwojem ich sił wytwórczych, jak rozwijała się rodzina w zależności od stosunków ekonomicznych. Ale jest rzeczą zrozumiałą, że skoro przystąpi on do takiego badania, będzie zmuszony przy studiowaniu rodziny pierwotnej brać pod uwagę nie tylko samą ekonomikę; ludzie przecież rozmnażali się również, zanim narzędzia pracy nabrały decydującego znaczenia w życiu człowieka; przecież i wcześniej istniały jakieś stosunki rodzinne, które były określone przez ogólne warunki bytu tak ważnego gatunku — homo sapiens. Cóż właściwie będzie tu miał do roboty historyk? Po pierwsze, wypadnie mu zażądać prawidłowego rodowodu gatunku ludzkiego od przyrodnika, który przekaze mu z rąk do rąk dalsze studia nad rozwojem człowieka; po wtóre, będzie musiał uzupełniać ten rodowód «własnymi środkami». Innymi słowy, będzie musiał wziąć «rodzinę» taką, jaka powstała w zoologicznym, że tak powiem, okresie rozwoju ludzkości, a następnie wykazać, jakie zmiany zaszły w niej w ciągu

okresu *historycznego* pod wpływem rozwoju sił wytwórczych i wskutek zmian w stosunkach ekonomicznych. Tylko to właśnie mówi Engels. Zapytujemy więc: czy mówiąc to zmienia on w czymkolwiek swój «pierwotny» pogląd na znaczenie sił wytwórczych w historii ludzkości? Czy uznaje obok działania tego czynnika działanie jakiegoś innego, «równorzędnego» mu? Zdaje się, że nie zmienia, zdaje się, że nie podobnego nie uznaje. A skoro tak jest, to dlaczegoż pp. Weisengrün i Karejew tyle mówią o zmianie jego poglądów, dlaczego skacze i miota się p. Michajłowski? Najpewniej wskutek własnej lekkomyślności.

«Ale przecież dziwne jest sprowadzanie historii rodziny do historii stosunków ekonomicznych, przynajmniej w odniesieniu do tego okresu, który wy nazywacie okresem historycznym» — krzyczą chórem nasi przeciwnicy. Być może, że jest to dziwne, a być może, że wcale nie dziwne: można na ten temat prowadzić spór, że użyjemy słów p. Michajłowskiego. I nie mamy nic przeciwko temu, aby podyskutować z wami, panowie, ale pod jednym warunkiem: podczas dyskusji zachowujcie się poważnie, przemyślcie wnikliwie sens naszych słów, nie przypisujcie nam waszych własnych wyмыśłów i nie śpieszcie się z wykrywaniem w naszym rozumowaniu sprzeczności, których ani u nas, ani u naszych nauczycieli nie ma i nigdy nie było. Zgoda? Bardzo dobrze, zabierzmy się tedy do dyskusji.

Nie można tłumaczyć historii rodziny historią stosunków ekonomicznych — powiadacie: to jest wąskie, jednostronne, nienaukowe. My twierdzimy coś przeciwnego i odwołujemy się do pośrednictwa badaczy — specjalistów.

Znacie na pewno dzieło Giraud-Tellona: «*Les origines de la famille*»? Otwieramy tę znaną wam książkę i znajdujemy tam np. taki ustęp:

«Przyczyny, które wywołały powstanie wewnątrz pierwotnego plemienia (Giraud-Tellon mówi właśnie «wewnątrz hordy» — *de la horde*) odrębnych grup rodzinnych, wiążą się, należy przypuszczać, ze wzrostem bogactwa tego plemienia. Użytkowanie lub

znalezienie jakiejś rośliny zbożowej, oswojenie jakiegoś nowego gatunku zwierząt mogło być dostateczną przyczyną zasadniczych przemian w dzikim społeczeństwie: wszystkie wielkie zdobycze cywilizacji zawsze zbiegały się z głębokimi przemianami w ekonomicznym bytowaniu ludności» (str. 138)*.

A kilka stronie dalej:

«Należy sądzić, że dla okresu przejściowego od systemu matriarchatu do systemu patriarchatu szczególnie charakterystyczne były starcia natury prawnej na gruncie prawa własności» (str. 141).

I jeszcze dalej: «Organizacja rodziny, w której panuje patriarchat, wszędzie, jak mi się zdaje, była wywołana wskutek działania siły równie prostej jak żywiołowej... wskutek *działania prawa własności*» (str. 146).

Wiecie oczywiście o znaczeniu, jakie przypisuje Mac Lennan zabójstwu dzieci płci żeńskiej w historii pierwotnej rodziny. Engels, jak wiadomo, ustosunkowuje się bardzo negatywnie do badań Mac Lennana; tym bardziej interesujące dla nas, w danym wypadku, będzie zaznajomienie się z poglądem tego ostatniego na przyczynę, która wywołała dzieciobójstwo, zjawisko, które rzekomo miało tak decydujący wpływ na historię rodziny.

«Dla plemion otoczonych przez wrogów i — przy słabym rozwoju techniki — z trudem podtrzymujących swą egzystencję, synowie są źródłem siły, zarówno w sensie obrony jak i w sensie zdobywania pożywienia, córki zaś są źródłem słabości»**.

Cóż więc, zdaniem Mac Lennana powodowało zabijanie dzieci płci żeńskiej u plemion pierwotnych? Brak środków egzystencji, słabość sił wytwórczych, gdyby bowiem plemiona te miały żywności pod dostatkiem, to zapewne nie zabijałyby swoich dziewczynek jedynie z obawy, że kiedyś przyjdzie nieprzyjaciel i, być może, zabije je lub weźmie do niewoli.

Powtarzamy: Engels nie podziela poglądu Mac Lennana na

* Wyd. francuskie 1874 r.

** «Studies in ancient history — primitive marriage», by John Ferg Mac Lennan, p. 75.

historię rodziny, również nam pogląd ten wydaje się wysoce nie zadowalający; lecz dla nas ważne jest tutaj to, że i Mac Lennan popelnia tę samą herezję, którą zarzuca się Engelsowi: i on również szuka wytłumaczenia historii stosunków rodzinnych w stanie rozwoju sił wytwórczych.

Czyż mamy kontynuować nasze cytaty, czy przytaczać Lipperta, Morgana? Nie widzimy potrzeby: kto czytał ich dzieła, ten wie, że pod tym względem są oni takimi samymi heretykami, jak Mac Lennan lub Engels. Nie bez grzechu w tym wypadku jest, jak wiadomo, również Spencer, którego poglądy socjologiczne nie mają jednak absolutnie nic wspólnego z «materializmem ekonomicznym».

Tę ostatnią okoliczność można naturalnie wykorzystać dla celów polemicznych i powiedzieć: no, widzicie! Można więc zgadzać się z Marksem i Engelsem w tym czy innym poszczególnym zagadnieniu, a nie podzielać ich ogólnej teorii historycznej! Oczywiście można. Cała rzecz polega tylko na tym, po czyjej stronie w takim razie będzie logika.

Pójdźmy dalej.

Rozwój rodziny określany jest przez rozwój prawa własności — mówi Giraud-Tellon dodając, że w ogóle wszystkie zdobycze cywilizacji zbiegają się ze zmianami w ekonomicznym bycie ludzkości. Czytelnik zapewne sam zauważył, że Giraud-Tellon używa zupełnie nieścisłej terminologii: pojęcie «prawo własności» jest według niego jak gdyby jednoznaczne z pojęciem «byt ekonomiczny». Ale przecież prawo jest prawem, a ekonomika — ekonomiką i nie godzi się mieszać tych dwóch pojęć. Skąd wzięło się dane prawo własności? Być może, powstało ono pod wpływem ekonomiki danego społeczeństwa (prawo cywilne jest zawsze jedynie wyrazem stosunków ekonomicznych — mówi Lassalle), a być może, zawdzięcza ono swe pochodzenie zgola innej przyczynie. Należy tu kontynuować analizę, nie zaś przerywać ją właśnie w tym momencie, kiedy nabiera szczególnie głębokiego, najbardziej konkretnego sensu.

Widzieliśmy już, że francuscy historycy czasów Restauracji nie

znaleźli zadowolającej odpowiedzi na pytanie dotyczące pochodzenia prawa własności. P. Karejew w swym artykule «Materializm ekonomiczny w historii» powołuje się na niemiecką historyczną szkołę prawa. Nie zawadzi i nam przypomnieć poglądy tej szkoły*.

Oto, co mówi o niej nasz profesor: «Gdy na początku obecnego stulecia powstała w Niemczech tzw. «historyczna szkoła prawa», która zaczęła rozpatrywać prawo nie jako nieruchomy system norm prawnych, jakim się ono wydawało poprzednim prawnikom, lecz jako coś, co znajduje się w ruchu, ulega zmianom, rozwija się — wtedy w szkole tej ujawniła się silna tendencja przeciwstawienia historycznego poglądu na prawo, jako jedynie i wyłącznie słusznego — wszystkim innym możliwym w tej dziedzinie punktom widzenia: pogląd historyczny nigdy nie uznawał istnienia prawd naukowych, stosujących się do wszystkich czasów, tj. tego, co w języku nowej teorii nosi nazwę praw ogólnych, i nawet wprost negował te prawa, a wraz z nimi również ogólną teorię prawa, w imię idei zależności prawa od warunków lokalnych — zależności oczywiście istniejącej wszędzie i zawsze, ale nie wyłączającej zasad, wspólnych wszystkim narodom»**.

W tych kilku wierszach jest bardzo wiele... jakby to wyrazić? — powiedzmy — nieścisłości, przeciwko którym zaprotestowałiby przedstawiciele i zwolennicy historycznej szkoły prawa. Tak np. powiedzieliby oni, że kiedy p. Karejew przypisuje im negowanie «tego, co w języku naukowym nosi nazwę ogólnych praw», to umyślnie wypacza on ich pogląd lub w sposób najbardziej dla «historiozofa» nieprzyzwoity płacze się w pojęciach mieszając «prawa» podlegające działaniu historii z prawami, które określają historyczny rozwój narodów: istnienia praw tego drugiego rodzaju

* *Szkola historyczna* — reakcyjna szkoła prawa w Niemczech. «Szkola — jak charakteryzuje ją Marks — usprawiedliwiająca nikczemność dnia dzisiejszego nikczemnością dnia wczorajszego; szkoła, która ogłasza za buntowniczy każdy krzyk chłopów pańszczyźnianego przeciw knutowi, jeśli jest to tylko knut uświęcony latami, tradycją i historią»... (Marks, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie».) — *Red.*

** «Wiernik Jewropy», lipiec 1894, str. 12.

historyczna szkoła prawa nigdy nie miała zamiaru negować, przeciwnie, starała się ona znaleźć takie prawa, chociaż wysiłki jej nie zostały uwieńczone sukcesem. Ale sama przyczyna tego niepowodzenia jest nadzwyczaj pouczająca i gdyby p. Karejew zadał sobie trud zastanowienia się nad nią, to kto wie, może wyjaśniłby sobie wreszcie *«istotę procesu historycznego»*.

W XVIII wieku istniała tendencja tłumaczenia historii prawa działaniem «prawodawcy». Szkoła historyczna ostro wystąpiła przeciwko tej tendencji. Savigny jeszcze w 1814 roku tak oto formułował nowy pogląd: «Całokształt tego poglądu da się wyrazić w następujący sposób: wszelkie prawo powstaje z tego, co według ogólnie używanego i nie całkiem ścisłego wyrażenia nosi nazwę *prawa zwyczajowego* — tj. pierwotnie rodzi się ono z obyczajów i wierzeń narodu, a dopiero potem z prawoznawstwa; w ten sposób wszędzie tworzą je wewnętrzne, niepostrzeżenie działające siły, a nie samowola prawodawcy»*.

Pogląd ten Savigny rozwinął następnie w swoim słynnym dziele: *«System des heutigen römischen Rechts»*.

«Prawo pozytywne — mówi on — żyje w ogólnej świadomości narodu i dlatego możemy je również nazwać *prawem narodowym*... Ale w żadnym razie nie należy tego rozumieć w tym sensie, że prawo zostało stworzone przez poszczególnych członków narodu według ich widzi mi się... Prawo pozytywne powstaje z ducha narodu, który żyje i działa w poszczególnych jego członkach i dlatego prawo pozytywne nie z przypadku, lecz z konieczności jest jednym i tym samym prawem w świadomości poszczególnych osób»**.

«Jeżeli zajmiemy się zagadnieniem pochodzenia państwa — mówi dalej Savigny — to będziemy musieli w takim samym stopniu starać się wytłumaczyć je sobie wyższą koniecznością, działaniem

* «Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft», von D. Friedrich Karl von Savigny, dritte Auflage, Heidelberg 1840 (I wydanie 1814 r.), S. 14.

** Tom pierwszy, str. 14—15 (wyd. berlińskie 1840 r.)

wewnętrznej siły plastycznej, jak i pochodzenie prawa w ogóle; i mówimy to nie tylko w ogóle o istnieniu państwa, lecz i o tej szczególnej postaci, jaką państwo przybiera w dziejach każdego poszczególnego narodu»*.

Prawo powstaje w równie «niewidoczny sposób» jak język, żyje zaś w ogólnej świadomości narodu nie w postaci «abstrakcyjnych prawideł, lecz w postaci żywego przedstawienia instytucji prawnych w ich związku organicznym, tak że kiedy powstaje ku temu potrzeba, abstrakcyjne prawo w swojej logicznej formie wyodrębnia się z tego ogólnego przedstawienia za pośrednictwem pewnego sztucznego procesu (durch einen künstlichen Prozeß)**.

Nie obchodzą nas tu zupełnie dążenia praktyczne historycznej szkoły prawa; co zaś tyczy się jej *teorii*, to już na podstawie przytoczonych słów Savigny'ego możemy powiedzieć, że stanowi ona:

1) reakcję przeciwko rozpowszechnionemu w XVIII wieku pogładowi, że prawo ustanawiają według swego widzi mi się poszczególne osoby («prawodawcy»); próbę znalezienia naukowego wyjaśnienia historii prawa, zrozumienia tej historii jako nieuniknionego i dlatego prawidłowego procesu;

2) próbę wyjaśnienia tego procesu z całkowicie *idealistycznego stanowiska*: «duch narodowy», «świadomość narodowa» — oto ostatnia instancja, do której apelowała historyczna szkoła prawa.

Idealistyczny charakter poglądów tej szkoły został jeszcze dobitniej wyrażony przez Puchę.

Prawo pierwotne według Puchty jak i według Savigny'ego jest prawem zwyczajowym. Ale jak powstaje prawo zwyczajowe? Często słyszy się pogląd, że prawo to powstaje na gruncie praktyki życiowej (Übung), ale jest to tylko poszczególny przypadek materialistycznego poglądu na pochodzenie pojęć ludowych. Słuszny jest pogląd wręcz odwrotny: praktyka życiowa jest tylko ostatnim momentem, tylko wyrazem i wcieleniem prawa, które żyje w świadomości synów danego narodu. Przyzwyczajenie wpływa na

* Tamże, str. 22.

** Tamże, str. 16.

przekonanie jedynie w tym sensie, że to ostatnie staje się dzięki pierwszemu bardziej świadome i trwałe*.

Tak więc przekonanie narodu w sprawie tej czy innej instytucji prawnej powstaje niezależnie od praktyki życiowej, wcześniej niż «przyzwyczajanie». Skądże więc bierze się to przekonanie? Wypływa ono z głębin ducha narodowego. Istota tego przekonania tkwiącego w danym narodzie tłumaczy się właściwościami danego ducha narodowego. Jest to bardzo mgliste, tak mgliste, że nie ma tu nawet cienia wyjaśnienia naukowego.

Puchta sam czuje, że coś tu jest nie w porządku i stara się wybrnąć z tego za pomocą następującego rozważania: «Prawo powstaje w sposób niewidoczny. Któż mógłby podjąć się zbadania tych dróg, które prowadzą do powstania danego przekonania, do jego poczęcia, jego wzrostu, jego rozkwitu, jego pojawienia się? Ci, którzy podejmowali się tego, po większej części brali za punkt wyjścia błędne przesłanki»**.

«Po większej części»... To znaczy, że istnieli przecież i tacy badacze, których przesłanki były słuszne. Do jakich więc wniosków doszli ci ludzie w sprawie genezy poglądów narodu na prawa? Należy sądzić, że pozostało to tajemnicą Puchty, ponieważ nie posuwa się on ani o krok poza beztreściwe powoływanie się na właściwości ducha narodowego.

Nic również nie wyjaśnia przytoczona wyżej uwaga Savigny'ego o tym, że prawo żyje w ogólnej świadomości narodowej nie w postaci abstrakcyjnych prawideł, lecz «w postaci żywego wyobrażenia o instytucjach prawnych w ich organicznym związku». I nie trudno jest zrozumieć, co właściwie skłoniło Savigny'ego do zakomunikowania

* «Cursus der Institutionen», Erster Band, Leipzig 1841, S. 31. W swoich uwagach Puchta ostro występuje przeciwko eklektykom dążącym do pogodzenia sprzecznych poglądów na pochodzenie prawa, używa przy tym takich wyrażań, że mimo woli nasuwa się pytanie: czy nie przewidział on czasem pojawienia się na widowni p. Karejewa? Ale z drugiej strony, należy powiedzieć również i to, że w Niemczech czasów Puchty było pod dostatkiem własnych eklektyków: czego jak czego, ale umysłów tego rodzaju nigdzie i nigdy nie brak.

** Ibid., p. 28.

wania nam tego nieco zagmatwanego twierdzenia. Gdybyśmy przypuścili, że prawo istnieje w świadomości narodu «w postaci abstrakcyjnych prawideł», to tym samym, po pierwsze, natknęlibyśmy się na «ogólną świadomość» prawników, którzy doskonale wiedzą, jak kiepsko naród chwyta te abstrakcyjne prawidła, po wtóre zaś, nasza teoria pochodzenia prawa przyjęłaby już nazbyt nieprawdopodobne oblicze. Wynikałoby z tego, że ludzie stanowiący dany naród, zanim wejdą w jakiekolwiek praktyczne stosunki wzajemne, zanim zdobędą jakiekolwiek życiowe doświadczenie, wyrobią sobie przedtem określone pojęcia i zaopatrzeni w nie, jak pielgrzym w suchary, wyruszą w dziedzinę życiowej praktyki, wkroczą na szlak historii. Nikt oczywiście w to nie uwierzy, więc oto Savigny usuwa «abstrakcyjne prawidła»: prawo istnieje w świadomości narodu nie w postaci określonych pojęć, nie stanowi ono kolekcji gotowych kryształów, lecz mniej lub bardziej nasycony roztwór, z którego «w razie potrzeby», tj. w zetknięciu z praktyką życiową, krystalizują się potrzebne pojęcia prawne. Takie rozumowanie nie jest pozbawione dowcipu, ale rozumie się samo przez się, że nie zbliża nas ono w najmniejszym stopniu do naukowego zrozumienia zjawisk.

Weźmy przykład.

U Eskimosów, według słów Rinka, prawie nie ma ustalonej własności: w tej mierze jednak, w jakiej może być o niej mowa, wylicza on trzy jej postacie:

- 1) «Własność należąca do związku kilku rodzin, np. zimowe mieszkania...»
- 2) «Własność należąca do jednej lub najwyżej trzech spokrewnionych rodzin, np. letnie namioty i wszystko, co zalicza się do gospodarstwa domowego, jak: lampy, beczki, naczynia drewniane, garnki kamienne itp.; łódź służąca do przewożenia tych wszystkich przedmiotów wraz z namiotem, sanie zaprzężone w psy... wreszcie zapas żywności na zimę...»
- 3) «Własność prywatna poszczególnych osób... odzież, broń i narzędzia lub wszystko to, czego człowiek sam osobiście

używa. Przedmiotom tym przypisuje się nawet jakiś tajemniczy związek z ich właścicielem, przypominający związek między duszą i ciałem. Pożyczanie tych rzeczy komukolwiek innemu nie jest przyjęte»*.

Postaramy się wyobrazić sobie pochodzenie tych trzech rodzajów własności z punktu widzenia starej historycznej szkoły prawa.

Skoro, według słów Puchty, przekonania poprzedzają praktykę życiową, a nie wyrastają na gruncie przyzwyczajenia, to należy przypuszczać, że sprawa odbywała się w sposób następujący: zanim Eskimosi zaczęli mieszkać w jurtach, zanim nawet zaczęli je budować, doszli do przekonania, że skoro urzadzą sobie jurtę, będą one musiały należeć do związku kilku rodzin; dokładnie tak samo nasze dzikusy doszli do przekonania, że skoro wejdą u nich w użytek letnie namioty, beczki, drewniane naczynia, łodzie, garnki, sanie i psy, to wszystko to będzie musiało stanowić własność jednej rodziny lub co najwyżej trzech spokrewnionych rodzin; wreszcie mieli oni niemniej mocne przekonanie o tym, że odzież, broń i narzędzia muszą stanowić własność osobistą i że tych rzeczy nie należy nawet pożyczać. Dodajmy do tego, że zapewne wszystkie te «przekonania» istniały nie w postaci abstrakcyjnych prawideł, lecz «w postaci żywego wyobrażenia o instytucjach prawnych w ich organicznym związku», i że z tego roztworu pojęć prawnych krystalizowały się potem, «kiedy powstawała tego potrzeba», tj. w miarę stykania się z zimowymi mieszkaniem, z letnimi namiotami, z beczkami, z kamiennymi garnkami, z drewnianymi naczyniami, łodziami, saniami i psami — normy zwyczajowego prawa Eskimosów w ich mniej lub bardziej «logicznej formie». Zaś właściwości wspomnianego roztworu prawnego określane były przez tajemnicze właściwości ducha Eskimosów.

Wyjaśnienie to bynajmniej nie jest naukowe; to po prostu Redensarten, jak mówią Niemcy.

Ta odmiana idealizmu, której hołdowali zwolennicy historycznej

* «Tales and Traditions of the Eskimo», by dr Henry Rink, pp. 9 and 30.

szkoły prawa, okazała się jeszcze mniej zadowalająca w sprawie wyjaśniania zjawisk społecznych niż znacznie głębszy idealizm Schellinga i Hegla.

W jaki sposób wydostała się nauka z tego ślepego zaułka, w którym znalazł się idealizm? Posłuchajmy jednego z najznakomitszych przedstawicieli współczesnego prawoznawstwa porównawczego — p. M. Kowalewskiego.

Wskazując, że społeczny byt plemion pierwotnych posiada cechy komunizmu, p. Kowalewski (niechże pan posłucha, panie W. W., to także «profesor») mówi:

«Jeżeli zadamy sobie pytanie, jakie są istotne podstawy takiego ustroju, jeżeli zechcemy poznać przyczyny, które zmusiły naszych pierwotnych przodków i jeszcze zmuszają współczesnych dzikich do tego, aby trzymali się mniej lub bardziej jaskrawo wyrażonego komunizmu, to musimy przede wszystkim poznać pierwotne sposoby produkcji. Albowiem podział i sposób użytkowania bogactw musi być określany przez sposoby ich wytwarzania. A oto, co mówi na ten temat etnografia: wśród narodów zajmujących się myślistwem i rybołówstwem zdobywanie pożywienia odbywa się zazwyczaj wielkimi grupami (en hordes)... W Australii polowanie na kangura urządzają uzbrojone oddziały, składające się z kilkudziesięciu a nawet z kilkuset tubylców. To samo ma miejsce w krajach północnych podczas polowania na jelenie... Nie ulega wątpliwości, że człowiek sam jeden nie potrafi podtrzymywać swej egzystencji: potrzebna mu jest pomoc i poparcie, zrzeszenie zaś udzielić okrotnia jego siły... Tak więc widzimy w zaraniu rozwoju społecznego społeczne wytwarzanie i jako konieczny i naturalny jego skutek — społeczne użytkowanie. Etnografia dostarcza mnóstwa faktów, które to potwierdzają*.

* M. Kowalewsky, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*. Stockholm 1890, pp. 52—53. W książce nieboszczyka N. Siebera «Szkice o pierwotnej kulturze ekonomicznej» czytelnik znajdzie mnóstwo faktów dowodzących z całą oczywistością, że sposoby przywłaszczania określone są przez sposoby produkcji.

Przytaczając idealistyczną teorię Lermina, według której własność prywatna powstaje z samowiedzy jednostki, pan Kowalewski pisze dalej:

«Nie, tak nie jest. Nie dlatego człowiek pierwotny dochodzi do myśli o przywłaszczeniu sobie kamienia ciosanego, który służy mu jako broń, albo skóry, którą przykrywa swe ciało. Dochodzi on do tej myśli wskutek zastosowania swoich indywidualnych sił przy wytwarzaniu przedmiotu. Krzemień, który służy mu za topór, został ociosany jego własnymi rękami. Na polowaniu, którym zajmuje się wraz z wieloma towarzyszami, zadał on ostatni cios zwierzęciu i dlatego skóra zwierzęcia staje się jego osobistą własnością. Prawo zwyczajowe dzikich odznacza się wielką ścisłością w tej sprawie. Na przykład przewiduje ono zapobiegliwie taki wypadek, w którym ścigane zwierzę pada od równoczesnych ciosów dwóch myśliwych: w takim wypadku skóra zwierzęcia przyznana zostaje temu myśliwemu, którego strzała ugodziła zwierzę bliżej serca. Prawo przewiduje również i taki wypadek, kiedy ranione już zwierzę zostaje dobite przez myśliwego, który się przypadkowo w tym miejscu znalazł. A zatem wkład indywidualnej pracy logicznie pociąga za sobą również indywidualne przywłaszczenie. Możemy zaobserwować to zjawisko na przestrzeni całej historii. Ten, kto zasadził drzewo owocowe, staje się jego właścicielem... Później wojownik, który zdobył określony łup, staje się wyłącznym jego właścicielem, rodzina jego nie ma już do tego łupu żadnych praw; zupełnie tak samo rodzina kapłana nie ma prawa do ofiar składanych przez wiernych, ofiary te stanowią osobistą własność kapłana. Wszystko to znajduje swoje znakomite potwierdzenie również w prawach Indian i w prawie zwyczajowym południowych Słowian, Kozaków dońskich czy starożytnych Irlandczyków. I ważne jest, abyśmy właśnie nie popełnili omyłki co do istotnej zasady takiego przywłaszczenia, które jest rezultatem wkładu osobistych wysiłków podjętych w celu zdobycia określonego przedmiotu. W samej rzeczy, kiedy do osobistych wysiłków człowieka przyłącza się

pomoc jego bliźnich... wtedy zdobyte przedmioty nie stanowią już własności indywidualnej*.

Po tym, cośmy wyżej powiedzieli, staje się jasne, że przedmiotami przywłaszczenia indywidualnego najwcześniej stały się: broń, odzież, pożywienie, ozdoby itp. «Już od pierwszej chwili osławiania zwierząt — psy, konie, koty, bydło robocze, stanowią najważniejszy fundusz indywidualnego i rodzinnego przywłaszczenia**. Ale w jak wielkim stopniu organizacja produkcji w dalszym ciągu wpływa na sposoby przywłaszczenia, świadczy np. następujący fakt: u Eskimosów polowanie na wieloryby odbywa się przy pomocy wielkich łodzi, dużymi grupami ludzi; łodzie służące do tego celu stanowią własność społeczną; natomiast małe łódki, służące do przewożenia przedmiotów własności rodzinnej, należą do poszczególnych rodzin lub «co najwyżej do trzech spokrewnionych rodzin».

Wraz z pojawieniem się rolnictwa ziemia staje się także przedmiotem przywłaszczenia. Właścicielami ziemi stają się mniejsze lub większe grupy ludzi złączone węzłami krwi. Jest to oczywiście jedna z odmian *społecznego* przywłaszczenia. Jak wytłumaczyć jej pochodzenie? «Nam się wydaje — mówi p. Kowalewski — że przyczyny tego tkwią w tejże społecznej produkcji, która ongiś pociągnęła za sobą przywłaszczenie większości przedmiotów ruchomych»***.

Zbyteczne jest dodawać, że własność prywatna z chwilą swego powstania wchodzi w konflikt z bardziej starodawnym sposobem przywłaszczenia *społecznego*. Tam, gdzie szybki rozwój sił wytwórczych otwiera coraz to szersze pole dla «wysiłków indywidualnych», własność społeczna dość szybko znika lub też istnieje nadal w postaci, że tak powiemy, instytucji *rudymentalnej*. Poniżej zobaczymy, że ten proces rozkładu pierwotnej własności społecznej w różnych czasach i różnych miejscach siłą najbardziej naturalnej, *maturalnej*

* Ibid., p. 95.

** Ibid., p. 57.

*** Ibid., p. 93.

konieczności musiał odznaczać się wielką różnorodnością. Teraz zaś podkreślimy tylko ten ogólny wniosek współczesnego prawnoznawstwa, że pojęcia prawne, przekonania, jakby powiedział Puchta, wszędzie są określane przez sposoby produkcji.

Schelling mówił kiedyś, że zjawisko magnetyzmu należy rozumieć jako wtargnięcie «tego, co subiektywne», do «tego, co obiektywne». Wszelkie próby znalezienia idealistycznego wytłumaczenia historii prawa stanowi co najwyżej dodatek, «Seitenstück», do idealistycznej filozofii przyrodoznawstwa. Są to wciąż te same, niekiedy wspaniałe, dowcipne, ale zawsze dowolne, zawsze nieuzasadnione rozważania na temat samodzielnego, *samoistnie rozwijającego się ducha*.

Poglądy prawne nie mogły *poprzedzać* praktyki życiowej, choćby dlatego, że gdyby nie były *jej wynikiem, nie miałyby w ogóle przyczyny*. Eskimos jest zwolennikiem indywidualnego przywłaszczania odzieży, broni i narzędzi pracy, z tej prostej przyczyny, że taka forma własności jest o wiele wygodniejsza i że dyktują ją *same cechy tych przedmiotów*. Aby nauczyć się dobrze władać swoją bronią, swoim łukiem czy bumerangiem, pierwotny myśliwy musiał *je opanować*, dobrze poznać ich indywidualne cechy i w miarę możliwości *przystosować je* do swych indywidualnych właściwości*. Własność prywatna jest tu o wiele bardziej naturalna aniżeli jakakolwiek inna forma własności i dlatego dziki człowiek przeko-

* Wiadomo, że ścisły związek między myśliwym a jego bronią istnieje u wszystkich plemion pierwotnych. «Der Jäger darf sich keiner fremden Waffen bedienen» — mówi Martius o pierwotnych mieszkańcach Brazylii od razu wyjaśniając, skąd się wzięło u tych dzikich ludzi podobne «przekonanie»: «Besonders behaupten diejenigen Wilden, die mit dem Blasrohr schießen, daß dieses Geschöß durch den Gebrauch eines Fremden verdorben werde, und geben es nicht aus ihren Händen» («Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens», München 1832, S. 50). «Die Führung dieser Waffen (łuk i strzały) erfordert eine große Geschicklichkeit und beständige Übung. Wo sie bei wilden Völkern im Gebrauche sind, berichten uns die Reisenden, daß schon die Knaben sich mit Kindergeräten im Schießen üben». (Oscar Peschel, Völkerkunde, Leipzig 1875, S. 190.)

nany jest o jej wyższości: przypisuje nawet, jak nam wiadomo, narzędziom pracy indywidualnej i broni jakąś tajemniczą więź z jej właścicielem. Ale to jego przekonanie nie poprzedzało praktyki życiowej, lecz wyrosło na jej gruncie i pochodzenie swoje zawdzięcza nie właściwościom «ducha» człowieka, lecz właściwościom tych przedmiotów, z którymi ma do czynienia i charakterowi tych sposobów produkcji, które są dlań nicodzowne w danym stadium jego sił wytwórczych.

O tym, do jakiego stopnia praktyka życiowa poprzedza «przekonania» prawne, świadczy mnóstwo symbolicznych czynności, które istniały w pierwotnym prawie. Wraz ze zmianą sposobu produkcji, zmieniły się wzajemne stosunki między ludźmi w procesie produkcji, zmieniła się praktyka życiowa, «przekonania» natomiast zachowały swą starą postać. Przeczą one nowej praktyce i oto zjawiają się fikcje, symboliczne znaki, czynności, których wyłączny cel polega na formalnym usunięciu tej sprzeczności. Z biegiem czasu sprzeczność zostaje wreszcie zasadniczo usunięta: na gruncie nowej ekonomicznej praktyki kształtują się nowe poglądy prawne.

Nie dość jest skonstatować pojawienie się w danym społeczeństwie własności prywatnej w odniesieniu do tych czy innych przedmiotów, aby przez to samo określić charakter tej instytucji. Własność prywatna zawsze ma granice, które są całkowicie zależne od ekonomiki społeczeństwa. «Człowiek w stanie dzikim przywłaszcza sobie jedynie te przedmioty, które są dlań bezpośrednio użyteczne. Nadmiar, choćby nawet zdobyty pracą własnych rąk, jest przezeń zazwyczaj darmo odstępowany innym: członkom rodziny, klanu lub plemienia» — mówi p. Kowalewski. Zupełnie to samo mówi Rink o Eskimosach. Skąd się biorą takie zwyczaje u dzikich narodów? Według słów p. Kowalewskiego zawdzięczają one swe pochodzenie temu, że dzicy nie wiedzieli, co to *oszczędzanie**. To niezupełnie jasne wyrażenie jest szczególnie niefortunne dlatego,

* L. c., p. 56.

że bardzo go nadużywali wulgarni ekonomiści. Niemniej jednak zrozumiałe jest, w jakim sensie używa go nasz autor. «Oszczędzanie» było istotnie nieznane ludom pierwotnym z tej prostej przyczyny, że było dla nich niewygodne, a nawet niemożliwe do zastosowania. Mięso zabitego zwierzęcia może być «zaoszczędzone» tylko w nieznacznej ilości: psuje się bowiem i staje się zupełnie nie do użytku. Oczywiście, gdyby można je było sprzedąć, wtedy łatwo byłoby «zaoszczędzić» otrzymane ze sprzedaży pieniądze. Ale pieniądz jeszcze nie istnieje na tym stadium rozwoju ekonomicznego. A zatem sama ekonomika społeczeństwa pierwotnego stawia wąskie ramy rozwojowi ducha «oszczędności». Ponadto dziś udało mi się zabić wielkie zwierzę i podzieliłem się jego mięsem z innymi, a nazajutrz (polowanie — to rzecz niepewna) powróciłem z pustymi rękoma i inni członkowie mego rodu dzielą się zdobyczą ze mną. Obyczaj dzielenia się jest więc czymś w rodzaju wzajemnego ubezpieczenia, bez którego istnienie plemion myśliwskich byłoby zupełnie niemożliwe.

Nie należy wreszcie zapominać, że u takich plemion własność prywatna istnieje zaledwie w stanie zaczątkowym, przeważa zaś własność *społeczna*; zwyczaje i obyczaje, które wyrosły na tym gruncie, stwarzają z kolei ramy dla samowoli indywidualnego właściciela. Poglądy i tu postępują w ślad za ekonomiką.

Związek pomiędzy pojęciami prawnymi ludzi a ich bytem ekonomicznym doskonale ilustruje przykład, który chętnie i często przytaczał w swych dziełach Rodbertus. Wiadomo, że starożytni pisarze rzymscy energicznie zwalczały *lichwiarstwo*. Katon uważał, że lichwiarz jest dwa razy gorszy od złodzieja (tak właśnie starszynek mówił: dokładnie dwa razy). Pod tym względem z pisarzami pogańskimi zupełnie zgadzali się ojcowie kościoła chrześcijańskiego. Ale — rzecz znamienita! — i jedni, i drudzy występowali przeciwko procentom, płynącym z kapitału *pieniężnego*, zaś do pożyczek w naturze i do płynących z nich zysków lichwiarskich odnosili się nieporównanie łagodniej. Skąd ta różnica? Stąd, że właśnie pieniądze, lichwiarski kapitał wywoływał straszne spustoszenia w

ówczesnym społeczeństwie, że właśnie on *«gubił Italię»*. «Poglądy» prawne i tutaj szły ręką w rękę z ekonomiką.

«Prawo jest czystym produktem konieczności, a ściślej, potrzeby — mówi Post — na próżno szukalibyśmy w nim jakiegokolwiek *«ideowej podstawy»*». Powiedzielibyśmy, że jest to zupełnie w duchu najnowszej teorii prawa, gdyby nasz uczony nie wykazywał znacznego i bardzo szkodliwego w swych następstwach pomieszania pojęć.

Mówiąc ogólnie, każdy związek społeczny dąży do stworzenia takiego systemu prawnego, który by najlepiej zaspokajał jego potrzeby, który by był dlań najbardziej pożyteczny w danym okresie. Ta okoliczność, że określony całokształt instytucji prawnych jest pożyteczny lub szkodliwy dla społeczeństwa, w żadnym razie nie może zależeć od właściwości jakiegokolwiek lub czyjejkolwiek *«idei»*: *zależy ona, jak widzieliśmy, od tych sposobów produkcji i od tych wzajemnych stosunków między ludźmi, które zostają przez te sposoby stworzone*. W tym sensie prawo nie ma i nie może mieć za podstawę *idei*, ponieważ podstawa jego jest zawsze *realna*. Ale *realna podstawa* wszelkiego konkretnego systemu prawnego nie wyłącza *ideowego doń stosunku* ze strony członków danego społeczeństwa. Społeczeństwo jako całość jedynie wygrywa na takim stosunku swych członków do swojego systemu prawnego. Natomiast w epokach przejściowych, kiedy istniejący w społeczeństwie system prawny już nie zaspokaja jego potrzeb, które wyrosły wskutek dalszego rozwoju sił wytwórczych, przodująca część społeczeństwa może i powinna idealizować *nowy system instytucji*, bardziej odpowiadający «*duchowi czasu*». Literatura francuska obfituje w przykłady takiego idealizowania nowego, rodzącego się porządku rzeczy.

Powstanie prawa z *«potrzeb»* wyłącza *«ideową»* podstawę prawa tylko w wyobraźni tych ludzi, którzy przywykli do zaliczania *potrzeb* do dziedziny *wulgarnej materii* i przeciwstawiania tej

* «Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft», von Dr. Alb. Herm. Post, Oldenburg 1876.

materii «czystemu», obcemu wszelkim potrzebom «duchowi». W rzeczywistości wartość «ideową» ma tylko to, co jest pożyteczne dla ludzi, i wszelkie społeczeństwo tworząc swoje *ideały* kieruje się tylko swymi potrzebami. Pozorne wyjątki z tej bezspornie ogólnej reguły tłumaczą się tym, że *wskutek rozwoju społeczeństwa ideały jego nierzadko pozostają w tyle za jego nowymi potrzebami**.

Świadomość zależności stosunków społecznych od stanu sił wytwórczych coraz bardziej przenika do współczesnych nauk społecznych wbrew nieuniknionemu eklektyzmowi wielu uczonych, wbrew ich idealistycznym przesądom. «Podobnie, jak anatomia porównawcza wyniosła na szczybel prawdy naukowej łacińskie przysłowie: *«poznać lwa po pazurach»*, tak i demografia może według uzbrojenia danego narodu z całą dokładnością sądzić o stopniu jego cywilizacji» — mówi cytowany już przez nas Oskar Peschel ...**

«Ze sposobem zdobywania pożywienia jest najściślej związane rozczłonkowanie społeczeństwa. Wszędzie, gdzie człowiek łączy się z człowiekiem, zjawia się określona władza. Więzy społeczne są najsłabsze u koczujących hord myśliwskich Brazylii... Plemiona

* Post właśnie należy do tych ludzi, którzy są jeszcze dalecy od zerwania z idealizmem. Tak np. według niego związek rodowy odpowiada myśliwskiemu i koczownicemu trybowi życia, zaś z pojawieniem się rolnictwa i związanego z nim życia osiadłego, związek rodowy ustępuje miejsca «Gaugenossenschaft» (my powiedzielibyśmy: gminie sąsiedzkiej). Wydaje się rzeczą jasną, że człowiek szuka klucza do wyjaśnienia historii stosunków społecznych nie w czym innym, jak właśnie w rozwoju sił wytwórczych. W poszczególnych wypadkach Post jest prawie zawsze wierny temu kierunkowi. Ale nie przeszkadza mu to patrzeć na «im Menschen schaffend ewigen Geist» jako na podstawową przyczynę w historii prawa. Człowiek ten jak gdyby umyślnie stworzony został po to, aby uradować serce p. Karejewa.

** L. c., p. 139 — kiedy przepisywaliśmy tę cytata, wyobrażaliśmy sobie, jak p. Michajłowski szybko podnosi się ze swego miejsca wołając: «Mogę przeciwko temu podjąć spór: Chińczycy mogą być uzbrojeni w broń angielską. Czyż można według tej broni sądzić o stopniu ich cywilizacji?» Bardzo dobrze, panie Michajłowski — byłoby nielogicznie sądzić o chińskiej cywilizacji według broni angielskiej, według niej należy sądzić właśnie angielską cywilizację.

pasterskie znajdują się po większej części pod władzą patriarchów, ponieważ stada należą zazwyczaj do jednego pana, któremu służą jego współplemieńcy lub przedtem niezależni a obecnie zubożali właściciele stad. Pasterski tryb życia przeważnie, choć nie wyłącznie, cechuje narody w czasie wielkich wędrówek, zarówno na północy Starego Świata jak i w południowej Afryce; historia Ameryki, przeciwnie, zna tylko poszczególne napady dzikich plemion myśliwskich na ponętne dla nich łany narodów kulturalnych. Całe narody mogły porzucać swoje poprzednie miejsca zamieszkania i robić wielkie, długotrwałe wędrówki tylko wraz ze swoimi stadami, które w drodze stanowiły dla nich niezbędne pożywienie. Poza tym stepowa hodowla bydła sama pobudza do zmiany pastwisk. Zaś osiadły tryb życia i rolnictwo od razu rodzi dążenie do korzystania z pracy niewolników... Niewolnictwo wcześniej czy później prowadzi do tyranii, ponieważ ten, kto ma największą liczbę niewolników, może z ich pomocą podporządkować swojej woli słabszych... Podział na wolnych i niewolników stanowi początek podziału społeczeństwa na stany*.

Wiele tego rodzaju rozważań znajdziemy u Peschla. Jedne z nich są zupełnie słuszne i bardzo pouczające; przeciwko innym mógłby «podjąć spór» nie jeden tylko pan Michałowski. Ale dla nas mają tu znaczenie nie szczegóły, lecz ogólny kierunek myśli Peschla. A ten ogólny kierunek jest całkowicie identyczny z kierunkiem, który zauważyliśmy już u p. Kowalewskiego: *w sposobach produkcji, w stanie sił wytwórczych szuka on wyjaśnienia historii prawa i nawet całego ustroju społecznego*.

A to właśnie dawno już i usilnie radził czynić Marks przedstawicielom nauk społecznych. I na tym też polega w znacznym stopniu, choć niezupełnie (czytelnik zobaczy niżej, dlaczego mówimy: niezupełnie), sens owej znakomitej przedmowy do «Zur Kritik der politischen Ökonomie», której tak nie poszczęściło się u nas w Rosji, która została tak strasznie i zadziwiająco źle zrozu-

* L. c., pp. 252–253.

miana przez większość pisarzy rosyjskich, którzy czytali ją w oryginale bądź też w wyjątkach.

«W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki — w *stosunki produkcji*, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy *ekonomiczną strukturę* społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna».

Hegel mówi o Schellingu, że podstawowe założenia systemu tego filozofa pozostają nierozwinięte i duch absolutny zjawia się nieoczekiwanie *jak wystrzał z pistoletu* (wie aus der Pistole geschossen). Kiedy przeciętny rosyjski inteligent słyszy, że u Marksa «wszystko sprowadza się do podstawy ekonomicznej» (inni zaś mówią po prostu: «do ekonomiki»), staje zmieszany, jak gdyby nad jego uchem niespodzianie gruchnął wystrzał z pistoletu: «ależ dlaczego do ekonomiki?» — zapytuje stroskany i zdumiony. «Nie ma co mówić, ważna jest i ekonomika (zwłaszcza dla biednych chłopów i robotników). Ale przecież niemniej ważny jest również intelekt (zwłaszcza dla nas, dla inteligencji)». Poprzedni wykład, mamy nadzieję, wykazał czytelnikowi, że zdumienie przeciętnego, rosyjskiego inteligenta pochodzi w tym wypadku tylko stąd, że ten inteligent zawsze miał nieco beztroski stosunek do «*szczególnie ważnej*» dlań sprawy «*intelektu*». Kiedy Marks mówił, że «*anatomii społeczeństwa cywilnego należy szukać w jego ekonomice*», nie zamierzał bynajmniej przez nieoczekiwane wystrzały wywoływać konfuzji w świecie naukowym: dawał on tylko prostą i ścisłą odpowiedź na «przekłete pytania», które dręczyły myślicieli *w ciągu całego stulecia*.

Materialiści francuscy, rozwijając konsekwentnie swoje sensualistyczne poglądy, doszli do wniosku, że człowiek wraz ze wszystkimi swymi myślami, uczuciami i dążeniami, stanowi produkt otaczającego środowiska społecznego. Ażeby pójść dalej w zastosowaniu poglądu materialistycznego do nauki o człowieku, trzeba było odpowiedzieć na pytanie, czym jest uwarunkowana budowa

środowiska społecznego i jakie są prawa jej rozwoju. Materialiści francuscy nie umieli odpowiedzieć na to pytanie i dlatego musieli sprzeniewierzyć się samym sobie, powracając do starego, tak surowo przez nich potępionego *idealistycznego* punktu widzenia: mówili, że środowisko stwarzają «*poglądy*» ludzi. Nie zadowolając się tą powierzchowną odpowiedzią francuscy historycy okresu Restauracji postawili sobie za cel zanalizowanie środowiska społecznego. Rezultatem ich analizy był ten nader ważny dla nauki wniosek, że *konstytucje polityczne* mają swe źródło w *stosunkach społecznych*, a stosunki społeczne określane są przez *stan własności*. Równocześnie z tym wnioskiem przed nauką stanęło nowe zagadnienie, bez rozstrzygnięcia którego nie mogła ona posunąć się naprzód: *od czegoż zależy stan własności?* Rozstrzygnięcie tego zagadnienia okazało się ponad siły francuskich historyków okresu Restauracji i musieli je zbywać nic nie wyjaśniającymi rozważaniami o właściwościach natury ludzkiej. Żyjący i działający równocześnie z nimi wielcy idealiści niemieccy — Schelling i Hegel — dobrze już rozumieli, jak dalece nie wystarczający był pogląd biorący za punkt wyjścia naturę ludzką. Hegel jadłowicie go wyśmiewał. Rozumieli oni, że klucza do wyjaśnienia historycznego rozwoju ludzkości należy szukać *poza* naturą człowieka. Było to wielką ich zasługą, ale aby ta zasługa okazała się całkowicie płodną dla nauki, trzeba było wykazać, *gdzie mianowicie należy szukać tego klucza*. Szukali go oni *we właściwościach ducha*, w logicznych *prawach rozwoju idei absolutnej*. Było to zasadniczym błędem wielkich idealistów, błędem, który zawrócił ich okólną drogą *do punktu widzenia natury ludzkiej*, ponieważ idea absolutna — jak to już widzieliśmy — nie jest niczym innym jak właśnie uosobieniem naszego logicznego procesu myślenia. Genialne odkrycie Marksa naprawia ten podstawowy błąd idealizmu zadając mu śmiertelny cios: stan własności a wraz z nim wszystkie właściwości środowiska społecznego (w rozdziale o filozofii idealistycznej widzieliśmy, że i Hegel musiał uznać decydujące znaczenie «stanu własności») określane są nie przez właściwości ducha absolutnego

i nie przez charakter natury ludzkiej, lecz przez wzajemne stosunki, w które siłą konieczności wchodzi z sobą ludzie «w społecznym procesie wytwarzania swego życia», tj. w swojej walce o byt. Marksa często porównywano z Darwinem — porównanie wprawiające w dobry humor panów Michajłowskiego, Karejewa i ich pobratymców. Niżej powiemy, jak należy rozumieć to porównanie, chociaż zapewne i bez naszej pomocy rozumie to wielu czytelników; teraz zaś pozwolimy sobie bez obrazy naszych subiektywnych myślicieli na inne porównanie.

Do czasów Kopernika astronomia uczyła, że ziemia jest nieruchomym ośrodkiem, wokół którego obraca się słońce i inne ciała niebieskie. Z tego punktu widzenia nie można było wyjaśnić bardzo wielu zjawisk mechaniki niebieskiej. Genialny Polak podszedł do objaśnienia ich z zupełnie przeciwnej strony: założył on, że nie słońce obraca się wokół ziemi, lecz, odwrotnie, ziemia wokół słońca, i słuszny punkt widzenia został znaleziony, i wiele z tego, co było niejasne do czasów Kopernika, stało się jasne. — Do czasów Marksa przedstawiciele nauk społecznych brali za punkt wyjścia naturę ludzką; wskutek tego najważniejsze zagadnienia rozwoju ludzkości pozostawały nierozstrzygnięte. Nauka Marksa nadała sprawie zupełnie inny obrót: *skoro człowiek dla podtrzymania swej egzystencji oddziaływa na przyrodę zewnętrzną — zmienia on swą własną naturę* — powiedział Marks.

A zatem sprawę naukowego wyjaśnienia rozwoju historycznego należy zaczynać z przeciwnego końca: należy wyjaśnić, w jaki sposób odbywa się proces produkcyjnego oddziaływania człowieka na przyrodę zewnętrzną. Pod względem swej ogromnej doniosłości dla nauki odkrycie to może być śmiało postawione w jednym rzędzie z odkryciem Kopernika i w ogóle z największymi, najplodniejszymi odkryciami naukowymi.

Właściwie mówiąc, przed Marksem nauka społeczna była w o wiele większej mierze pozbawiona trwałej podstawy aniżeli astronomia przed Kopernikiem. Francuzi nazywali i nazywają wszystkie nauki dotyczące społeczeństwa ludzkiego *sciences morales et*

politiques w odróżnieniu od «sciences» — «*nauk*» we właściwym znaczeniu tego słowa, bo one tylko były i są uznawane za nauki ścisłe. I należy przyznać, że przed Marksem nauki społeczne nie były i nie mogły być ścisłe. Dopóki uczeni apelowali do natury ludzkiej jako do najwyższej instancji, musieli z konieczności wyjaśniać stosunki społeczne między ludźmi na podstawie ich poglądów, na podstawie ich *świadomej działalności*. — Ale świadoma działalność jest to taka działalność człowieka, która siłą rzeczy musi wydawać mu się działalnością *wolną*. Zaś wolna działalność wyłącza *pojęcie konieczności*, tj. prawidłowości, a prawidłowość jest niezbędną podstawą wszelkiego naukowego wyjaśnienia zjawisk. *Pojęcie wolności woli zastępowało sobą pojęcie konieczności i w ten sposób przeszkadzało rozwojowi nauki*. Tę aberrację można w całej jaskrawości dostrzec w «socjologicznych» utworach «subiektywnych» pisarzy rosyjskich.

Ale wiemy już: *wolność musi być koniecznością*. Zastępując sobą pojęcie konieczności, pojęcie wolności stało się samo w najwyższym stopniu mętne i bardzo mało budujące. Wygnana za drzwi konieczność powróciła oknem: biorąc za punkt wyjścia wolność myśliciele co chwila napotykali konieczność i w końcu dochodzili do wniosku smętnie uznającego jej fatalną, nieodpartą, niczym niezwalczoną siłę. Ku ich przerażeniu okazywało się, że wolność jest wiecznym bezradnym wasalem, pozbawionym promyka nadziei, bezsilną igraszką w rękach ślepej konieczności. I zaiste wzruszająca jest rozpacz, do której dochodziły czasami najświatlejsze najszlachetniejsze głowy idealistów. «Już od kilku dni co chwila chwytam za pióro — mówi Jerzy Büchner — i nie mogę napisać ani słowa. Studiowałem historię rewolucji. Czuję się jak gdyby zmiażdżony strasznym fatalizmem historii. Widzę w naturze ludzkiej obrzydliwą pospolitość, zaś w stosunkach między ludźmi niepokonaną siłę, należącą do wszystkich i do nikogo. Poszczególne jednostki jest tylko pianą na powierzchni fali, wielkość — tylko przypadkiem, władza geniusza — marionetkową komedią, śmieszną próbą walki przeciwko spiżowemu prawu, które w najlepszym wypadku można

jedynie poznać, ale którego nie można podporządkować swojej woli^{*}. Można powiedzieć, że dla uniknięcia podobnych przystępów rozpacz, zresztą zupełnie usprawiedliwionej, wystarczyłoby choć na pewien czas porzucić stary punkt widzenia i spróbować *wyzwolić wolność* apelując do tej samej, znęcającej się nad nią *konieczności*; należało jeszcze raz przemyśleć postawione już przez idealistów-*dialektyków* zagadnienie, czy czasem wolność nie wypływa z konieczności, czy ta ostatnia nie stanowi jedynej trwałej podstawy, jedynej gwarancji, niezbędnego warunku wolności człowieka.

Zobaczmy, do czego doprowadza podobna próba u Marksa. Ale uprzednio postaramy się wyjaśnić sobie jego poglądy historyczne, aby uniknąć wszelkich nieporozumień na ten temat.

Na gruncie danego stanu sił *wytwórczych* układają się określone stosunki *wytwórcze*, które znajdują swój ideowy wyraz w pojęciach prawnych ludzi, w mniej lub bardziej «abstrakcyjnych regułach», w zwyczajach niepisanych i prawach pisanych. Dowodzić tego nie mamy już potrzeby: dowodzi tego za nas, jak to już widzieliśmy, współczesna nauka prawa (niechaj czytelnik przypomni sobie, co na ten temat mówi p. Kowalewski). Ale nie zaszkodzi przyjrzeć się sprawie z innej strony. Skoro wyjaśniliśmy sobie, w jaki sposób *stosunki produkcji* między ludźmi stwarzają ich *pojęcia* prawne, nie zadziwiają już nas następujące słowa Marksa: «Nie świadomość ludzi określa ich byt (tj. formę ich społecznego bytowania), lecz, przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość». Teraz już wiemy przynajmniej o jednej dziedzinie świadomości, że tak jest istotnie i dlaczego tak jest. Pozostaje nam tylko rozstrzygnąć, czy zawsze tak jest, a jeśli tak, to dlaczego. Poprzestaniemy na razie na tych samych pojęciach prawnych.

«Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne *siły wytwórcze* społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi *stosunkami produkcji* albo — co jest tylko prawnym tego wyrazem — ze

^{*} Z listu do narzeczonej, napisanego w 1833 r. Uwaga dla p. Michajłowskiego: To nie ten Büchner, który głosił materializm «w sensie ogólnofilozoficznym»; to jego przedwcześnie zmarły brat, autor znakomitej tragedii «Śmierć Dantona».

stosunkami własności, w których łonie one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich *kajdany*. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej».

Własność społeczna ruchomości i nieruchomości powstaje stąd, że jest wygodna, co więcej — niezbędna dla procesu produkcji pierwotnej. Podtrzymuje ona egzystencję społeczeństwa pierwotnego, sprzyja dalszemu rozwojowi jego sił wytwórczych i ludzie trwają przy niej uważając ją za naturalną i konieczną. Ale oto *dzięki tym stosunkom własności i w ich łonie* siły wytwórcze rozwinęły się do tego stopnia, że otworzyło się szersze pole dla zastosowania wysiłków indywidualnych. Teraz własność społeczna staje się w pewnych wypadkach *szkodliwą* dla społeczeństwa, przeszkadza dalszemu rozwojowi jego sił wytwórczych i dlatego ustępuje miejsca *przywłaszczeniu indywidualnemu*; w instytucjach prawnych społeczeństwa dokonuje się mniej lub bardziej szybki przewrót. Przewrotowi temu towarzyszy nieuchronnie przewrót w pojęciach prawnych ludzi: ludzie, którzy przedtem myśleli, że dobra jest tylko własność społeczna, zaczęli teraz myśleć, że w niektórych wypadkach lepsze jest przywłaszczenie indywidualne. Lecz nie, wyrażamy się nieściśle, przedstawiamy jako dwa oddzielne procesy to, co jest zupełnie nierozdzielne, co przedstawia tylko dwie strony jednego i tego samego procesu: *wskutek rozwoju sił wytwórczych musiały zmienić się faktyczne stosunki między ludźmi w procesie produkcji i te nowe faktyczne stosunki znalazły swój wyraz w nowych pojęciach prawnych*.

P. Karejew zapewnia nas, że materializm jest tak samo jednostronny w zastosowaniu do historii jak i idealizm. Zarówno pierwszy jak i drugi stanowi jego zdaniem tylko «moment» w rozwoju całkowitej prawdy naukowej. «Po pierwszym i drugim momencie musi nastąpić moment trzeci: jednostronności tezy i antytezy znajdują swoje pogodzenie w syntezie, jako wyrazie całkowitej prawdy»*. Będzie to synteza nader interesująca. «Na czym polegać będzie

* «Wiestnik Jewropy», lipiec 1899, str. 6.

taka synteza — tego na razie nie powiem». Jaka szkoda! Na szczęście nasz «historiozof» nie bardzo surowo przestrzega tej, samemu sobie narzuconej zapowiedzi milczenia. Daje on od razu do zrozumienia, na czym polega i skąd wyrasta owa całkowita prawda naukowa, która z czasem zostanie wreszcie zrozumiana przez całą oświeconą ludzkość, a tymczasem znana jest tylko p. Karejewowi. Wyrasta ona z następujących rozważań: «Każda jednostka ludzka składając się z ciała i duszy prowadzi życie dwojakie: — fizyczne i psychiczne, nie *występując* przed nami ani wyłącznie w postaci ciała z jego potrzebami materialnymi, ani wyłącznie w postaci ducha z jego potrzebami intelektualnymi i moralnymi. Zarówno ciało jak i dusza człowieka ma swoje potrzeby, które domagają się zaspokojenia i powodują rozmaity stosunek poszczególnych jednostek do świata zewnętrznego, tj. do przyrody i innych ludzi, czyli do społeczeństwa, zaś stosunek ten bywa dwojakiego rodzaju»*.

«Synteza» głosząca, że człowiek składa się z duszy i ciała, jest słuszna, choć nie powiemy, żeby była całkiem nowa. Jeżeli p. profesor zna historię najnowszej filozofii, to powinien przecież wiedzieć, że właśnie na tej samej syntezie łamała ona zęby w ciągu całych stuleci, nie mogąc sobie z nią poradzić, jak należy. I jeżeli wyobraża on sobie, że «synteza» ta odsłoni przed nim «istotę procesu historycznego», to sam p. W. W. będzie musiał przyznać, że z jego profesorem dzieje się coś niedobrego i że nie panu Karejewowi sądzone stać się Spinozą «historiozofii».

Wraz z rozwojem sił wytwórczych, prowadzących do zmian we wzajemnych stosunkach ludzi w społecznym procesie produkcji, zmieniają się wszystkie stosunki własności. Ale przecież jeszcze Guizot mówił nam, że źródła konstytucji politycznych należy szukać w stosunkach własnościowych. Potwierdza to całkowicie najnowsza nauka. Związki krwi ustępują miejsca związkom terytorialnym właśnie wskutek przemian zachodzących w stosunkach własności. Mniejsze lub większe związki terytorialne łączą

* Tamże, str. 7.

się w organizmy zwane państwami znowu na skutek dokonanych już przemian w stosunkach własności albo wskutek nowych potrzeb społecznego procesu produkcji. Zostało to wspaniale wyjaśnione np. w stosunku do wielkich państw Wschodu*. Równie dobrze wyjaśniono to również w stosunku do państw antycznych**. I w ogóle nie trudno tego dowieść w stosunku do każdego państwa, o którego pochodzeniu istnieje wystarczająca ilość danych. Nie należy przy tym tylko zwracać umyślnie czy nieumyślnie poglądu Marksa. I oto, co chcemy powiedzieć.

Wewnętrzne stosunki danego społeczeństwa są uwarunkowane określonym stanem sił wytwórczych. Ale przecież tym samym stanem są uwarunkowane również jego *zewnętrzne stosunki* z innymi społeczeństwami. Na gruncie tych zewnętrznych stosunków w społeczeństwie pojawiają się nowe potrzeby, dla których zaspokojenia powstają *nowe organy*. Przy powierzchownym rzucie oka na sprawę wzajemne stosunki poszczególnych społeczeństw przedstawiają się jako szereg aktów «politycznych», nie mających bezpośredniego związku z ekonomiką. W rzeczywistości zaś u podstawy stosunków między społeczeństwami leży właśnie *ekonomika*, określająca zarówno rzeczywiste (a nie zewnętrzne tylko) przyczyny stosunków międzyplemiennych i międzynarodowych, jak i ich rezultaty. Każdemu stopniowi rozwoju sił wytwórczych odpowiada swoisty sposób uzbrojenia, swoista taktyka wojenna, swoista dyplomacja, swoiste prawo międzynarodowe. Oczywiście, można wskazać wiele wypadków, w których międzynarodowe konflikty nie mają bezpośredniego związku z ekonomiką. I nikomu ze

* Patrz: książka zmarłego *L. Miecznikowa* o «wielkich historycznych rzekach». W książce tej autor właściwie tylko podsumował wnioski, do których doszli najbardziej autorytatywni historycy-specjaliści, np. Lenormand. Elise Reclus w przedmowie do wspomnianej książki mówi, że pogląd Miecznikowa stanowi epokę w historii nauki. Jest to niesłuszne o tyle, że pogląd ten nie jest nowy: już Hegel wypowiedział go w sposób najbardziej kategoryczny. Ale nie ulega wątpliwości, że nauka wygra nadzwyczaj wiele, jeżeli będzie konsekwentnie trwać przy tym poglądzie.

** Patrz: książka *Morgana* «Ancient society» i książka Engelsa «Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa».

zwolenników Marksa nie przyjdzie do głowy kwestionować istnienia takich wypadków. Mówią oni tylko: nie ślizgajcie się po powierzchni zjawisk, idźcie w głąb, zadajcie sobie pytanie, na jakim gruncie wyrosło dane prawo międzynarodowe? Co stworzyło możliwość tego rodzaju konfliktów międzynarodowych? — i koniec końców dojdziecie do ekonomiki. Prawdą jest, że rozpatrywanie poszczególnych wypadków bywa utrudnione przez to, że do walki występują często społeczeństwa przeżywające *niejednakowe fazy rozwoju ekonomicznego*.

Ale tu przerywa nam chór przezornych oponentów. «Dobrze — wołają — przypuśćmy, że stosunki polityczne mają swe źródło w stosunkach ekonomicznych. Ale skoro stosunki polityczne są dane, to — skądkolwiek pochodzą — wpływają z kolei na ekonomikę. A zatem istnieje tu oddziaływanie wzajemne i nie poza tym».

Ten sprzeciw nie został przez nas wymyślony. Do jakiego stopnia jest on ceniony przez przeciwników «materializmu ekonomicznego», świadczy następujące «autentyczne wydarzenie».

Marks w swoim «Kapitale» przytacza fakty wykazujące, że arystokracja angielska wykorzystywała swą władzę polityczną dla swoich interesów, dotyczących własności ziemskiej. Doktor Paul Barth, który napisał «krytyczną pracę doświadczalną» pod tytułem «Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer», uchwycił się tego, aby zarzucić Marksowi sprzeczność: sam pan przecież przyznaje, że istnieje tu oddziaływanie wzajemne; a na dowód tego, że oddziaływanie wzajemne rzeczywiście istnieje, nasz doktor powołuje się na książkę Sternega, pisarza, który wielce przyczynił się do zbadania historii ekonomicznej Niemiec. P. Karejew myśli, że «stronice, poświęcone w książce Bartha krytyce materializmu ekonomicznego, mogą być postawione za wzór, jak należy rozstrzygać zagadnienie roli czynnika ekonomicznego w historii». Rozumie się, że nie omieszkano zwrócić uwagi czytelnika na sprzeczny Barth'a i na autorytatywne oświadczenie Inamy-Sternega, «który nawet formułuje takie ogólne twierdzenie, że oddziaływanie wzajemne między polityką a ekonomiką jest podstawową cechą rozwoju

wszystkich państw i wszystkich narodów». Trzeba choć trochę zorientować się w tej gmatwaninie.

Po pierwsze, co właściwie mówi Inama-Sterneg? Na temat okresu Karolingów w historii gospodarczej Niemiec czyni on następującą uwagę: «Oddziaływanie wzajemne między polityką a gospodarką, stanowiące podstawową cechę rozwoju wszystkich państw i wszystkich narodów, można tu zaobserwować jak najdokładniej. Rola polityczna, przypadająca w udziale danemu narodowi, wywiera decydujący wpływ na dalszy rozwój jego sił, na budowę i kształtowanie jego instytucji społecznych, zupełnie tak samo siła wewnętrzna właściwa narodowi i naturalne prawa jej rozwoju określają sobą miarę i rodzaj działalności politycznej tego narodu. Zgodnie z tym system polityczny Karolingów w niemniejszym stopniu wpłynął na ustrój społeczny, na stosunki gospodarcze, w których naród żył w owych czasach, aniżeli żywiołowe siły narodu i jego życie gospodarcze wpłynęły na kierunek tego systemu politycznego nakładając nań swoiste piętno»*. I tyle. Niewiele tego jest, ale uważa się, że to wystarcza do obalenia Marksa.

Przypomnijmy teraz, po wtóre, co mówi Marks o stosunku ekonomiki do prawa i polityki.

«Instytucje prawne i polityczne kształtują się na gruncie faktycznych stosunków między ludźmi w społecznym procesie produkcji. Do pewnego czasu instytucje te *sprzyjają* dalszemu rozwojowi sił wytwórczych narodu, rozkwitowi jego życia ekonomicznego».

Są to autentyczne słowa Marksa; i zapytajmy pierwszego lepszego człowieka dobrej woli, czy jest w tych słowach negowanie znaczenia stosunków politycznych w rozwoju ekonomiki i czy potrafią obalić Marksa ludzie, którzy przypominają mu o tym znaczeniu? Czyż nie jest prawdą, że takiego negowania u Marksa nie ma ani śladu i że wymienieni ludzie absolutnie nic nie obalają?

Jest to tak dalece prawdą, że nie należy stawiać pytania, czy Marks został obalony, lecz dlaczego został tak kiepsko zrozumiany.

* «Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingenperiode». Leipzig 1889, Band I, S. 223—234.

A na to pytanie możemy odpowiedzieć tylko francuskim przysłowiem: *la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a*. Krytycy Marksa nie mogą przekroczyć tej granicy pojmowania, której im udzieliła dobroczynna natura*.

Oddziaływanie wzajemne między polityką a ekonomiką istnieje. Jest to tak samo niewątpliwe jak fakt, że pan Karejew nie rozumie Marksa. Ale czyż istnienie oddziaływania wzajemnego zabrania nam iść naprzód w analizowaniu życia społecznego? Nie, taki pogląd oznaczałby prawie to samo, co wyobrażanie sobie, że niezrozumienie wykazane przez p. Karejewa może *nam* przeszkodzić w dotarciu do słusznych poglądów «historiozoficznych».

Instytucje polityczne wywierają wpływ na życie ekonomiczne. *Albo sprzyjają rozwojowi tego życia, albo mu przeszkadzają*. Pierwszy przypadek bynajmniej nie jest dziwny z punktu widzenia Marksa, ponieważ dany system polityczny po to właśnie zostaje stworzony, *aby sprzyjać dalszemu rozwojowi sił wytwórczych* (stworzony świadomie czy nieświadomie — to dla nas w danym wypadku jest obo-

* Marks mówi: *«każda walka klasowa jest walką polityczną»*. A zatem — konkluduje Barth — *polityka waszym zdaniem zupełnie nie wpływa na ekonomikę, a tymczasem sami przytaczacie fakty świadczące ... itd.* — Brawo, woła p. Karejew, oto wzór, jak należy dyskutować z Marksem. «Wzór» p. Karejewa w ogóle zdradza zdumiewającą siłę myśli. «Rousseau — mówi wzór — żył w społeczeństwie, w którym różnice i przywileje stanowe dochodziły do skrajności, w którym wszyscy byli podporządkowani wszechpotężnemu despotyzmowi; a przecież zapożyczona u starożytnych metoda racjonalnej budowy państwa — metoda, którą posługiwali się także Hobbes i Locke — doprowadziła Rousseau do stworzenia ideału społeczeństwa, opartego na powszechnej równości i suwerennej władzy narodu. Ideal ten był zupełnym zaprzeczeniem istniejącego we Francji ustroju. Teoria Rousseau była w praktyce zrealizowana przez konwent; a więc filozofia wywarła wpływ na politykę, a za jej pośrednictwem również na ekonomikę» (l. c., p. 58).

Jak się państwu podoba ta wspaniała argumentacja, gwoździ której Rousseau, syn biednego republikanina z Genewy, okazał się produktem społeczeństwa arystokratycznego? Dyskutować z p. Barthem znaczyłoby powtarzać się. Ale cóż powiedzieć o p. Karejewie okłaskującym Bartha? Ach, panie W. W., kiepski, dalibóg, kiepski jest pański «profesor historii». Radzimy panu całkiem bezinteresownie: niech pan poszuka sobie nowego «profesora».

jętne). Drugi przypadek bynajmniej nie przeczy temu stanowisku, ponieważ doświadczenie historyczne dowodzi, że skoro dany system polityczny przestaje odpowiadać poziomowi sił wytwórczych, skoro przekształca się w przeszkodę dla dalszego ich rozwoju, zaczyna chylić się do upadku i wreszcie zostaje zniesiony. Przypadek ten nie tylko nie przeczy nauce Marksa, lecz co więcej, jest najlepszym jej potwierdzeniem, ponieważ właśnie ten przypadek wykazuje, w jakim sensie ekonomika paňuje nad polityką, w jaki sposób rozwój sił wytwórczych wyprzedza rozwój polityczny narodu.

Ewolucja ekonomiczna pociąga za sobą przewroty prawne. Nie łatwo jest to zrozumieć *metafizykowi*, który — chociaż krzyczy o wzajemnym oddziaływaniu — przywykł do rozpatrywania zjawisk jednego po drugim i jednego niezależnie od drugiego. I przeoiwnie, bez trudu zrozumie to człowiek, choć trochę zdolny do myślenia *dialektycznego*. Wie on, że *zmiany ilościowe*, nagromadzając się stopniowo, *doprowadzają* wreszcie do *zmian jakości* i że te zmiany jakości stanowią momenty *skoków*, *momenty przerw w ewolucji*.

Tu już nasi przeciwnicy nie wytrzymują i wołają: Aha, jesteście, mamy was! Ależ tak rozważał Hegel! *Tak dzieje się w całej przyrodzie* — odpowiadamy.

Bajkę się baje prędko, dzieje się dzieją powoli. W zastosowaniu do historii przysłowie to można sparafrazować: bajkę opowiada się bardzo prosto, a dzieje dzieją się w sposób nad wyraz skomplikowany. Łatwo powiedzieć: rozwój sił wytwórczych pociąga za sobą przewroty w instytucjach prawnych! Przewroty te stanowią skomplikowane procesy, w ciągu których interesy poszczególnych członków społeczeństwa kształtują się w sposób nad wyraz kapryśny. Jednym przynosi korzyść podtrzymywanie starego porządku i bronią go wszelkimi dostępnymi środkami. Dla innych stary ustrój stał się już szkodliwy i nienawistny — i atakują go oni ze wszystkich sił. Ale i to jeszcze nie wszystko. Interesy nowatorów też bynajmniej nie zawsze są jednakowe: jedni pragną jednych reform, inni — innych. W samym obozie reformatorów powstają spory, walka komplikuje się. I chociaż jak słusznie

zauważa p. Karejew, człowiek składa się z duszy i ciała, walka o najbardziej bezsporne interesy materialne nieuchronnie stawia przed stronami prowadzącymi spór zagadnienie niewątpliwie najbardziej duchowe: *zagadnienie sprawiedliwości*. O ile przeczy jej stary porządek? O ile czynią jej zadość nowe postulaty? Pytania te nieuchronnie rodzą się w umysłach walczących, chociaż walczący nie zawsze nazwą sprawiedliwość po prostu sprawiedliwością, lecz, być może, ucielesnią ją w postaci jakiejś bogini podobnej do człowieka lub nawet do zwierzęcia. Tak oto wbrew zakłęciu p. Karejewa «ciało» rodzi «duszę»: walka *ekonomiczna* wywołuje kwestie *moralne*, a «dusza» przy bliższym wejrzeniu okazuje się «ciałem»: *«sprawiedliwość» ludzi starej wiary* okazuje się często *interesem wyzyskiwaczy*.

Ciż sami ludzie, którzy z taką zdumiewającą wynalazczością przypisują Marksowi negowanie znaczenia polityki, twierdzą, jakoby nie przyznawał on żadnego znaczenia ani moralnym, ani filozoficznym, ani religijnym, ani estetycznym pojęciom ludzi, widząc wszędzie i zawsze tylko «ekonomikę». Jest to znowu nie-naturalne gadulstwo, jak wyrażał się Szczedryn. Marks nie negował «*znaczenia*» tych wszystkich pojęć; wyjaśnił tylko ich genezę.

«Co to jest elektryczność? — Jest to szczególny rodzaj ruchu. Co to jest ciepło? — Szczególny rodzaj ruchu. Co to jest światło? — Szczególny rodzaj ruchu. Aha, więc to tak! Więc nie przypisujecie żadnego znaczenia ani światłu, ani ciepłu, ani elektryczności? Według was wszystko jest jedynie ruchem; co za jednostronność, co za ciasnota pojęć!» Otóż tak, właśnie ciasnota, panowie. Doskonale zrozumieliście sens nauki o przekształcaniu energii.

Każdy dany szczebel rozwoju sił wytwórczych nieuchronnie prowadzi do *określonego zgrupowania ludzi* w społecznym procesie produkcji, tj. do *określonych stosunków produkcji, tj. do określonej struktury całego społeczeństwa*. A skoro struktura społeczeństwa jest dana, nie trudno zrozumieć, że jej charakter odbija się w ogóle na całej psychologii ludzi, na wszystkich ich przyzwyczajeniach, obyczajach, uczuciach, poglądach, dążeniach, ideałach. Przyzwyczajenia, obyczaje, poglądy, dążenia i ideały siłą rzeczy muszą

być przystosowane do trybu życia ludzi, do ich sposobu zdobywania pokarmu (według wyrażenia Peschla). *Psychologia społeczeństwa służy zawsze tym samym celom co i jego ekonomika, zawsze jej odpowiada, zawsze jest przez nią określana.* Powtarza się tu to samo zjawisko, które już filozofowie greccy dostrzegali w przyrodzie: celowość tryumfuje z tej prostej przyczyny, że to, co nie jest celowe, z samego swego charakteru skazane jest na zagładę. Czy w walce społeczeństwa o byt korzystne jest dlań to przystosowanie jego psychologii do jego ekonomiki, do warunków życia? Bardzo korzystne, ponieważ przyzwyczajenia i poglądy, nie odpowiadające ekonomice, przeczące warunkom egzystencji, przeszkadzałyby w obronie tej egzystencji. Celowość psychologii jest tak samo pożyteczna dla społeczeństwa, jak dobrze służące swoim celom narządy pożyteczne są dla organizmu. Ale powiedzieć, że narządy zwierząt powinny odpowiadać warunkom ich egzystencji, czyż to oznacza, że narządy te nie mają dla zwierzęcia znaczenia? Wręcz przeciwnie. Oznacza to przypisywanie im kolosalnego, istotnego znaczenia. Tylko bardzo słabe głowy mogą sprawę rozumieć inaczej. Otóż to samo, zupełnie to samo, panowie, jest z psychologią. Uznając, że przystosowuje się ona do ekonomiki społeczeństwa, Marks tym samym uznawał jej ogromne, niczym niezastąpione znaczenie.

Różnica między Marksem a, dajmy na to, p. Karejewem sprowadza się w tym wypadku do tego, że ten ostatni pomimo swej skłonności do «syntezy» pozostaje dualistą najczystszej wody. Według niego — tu ekonomika, tam — psychologia; w jednej kieszeni — dusza; w drugiej — ciało. Między tymi substancjami jest wzajemne oddziaływanie, ale każda z nich prowadzi swoje samodzielne bytowanie, którego pochodzenie okryte jest mrokiem niewiedzy*.

* Nie pomyślcie państwo, że rzucamy oszczerstwa na czcigodnego profesora. Przytacza on z wielkim uznaniem pogląd Bartha, według którego «prawo prowadzi samodzielne, chociaż nie niezależne bytowanie». Ta właśnie «samodzielność, chociaż nie niezależność» przeszkadza p. Karejewowi poznać istotę procesu historycznego». A w jaki mianowicie sposób przeszkadza, wykażą w tekście następane punkty.

Punkt widzenia Marksa usuwa ten dualizm. Według niego *ekonomika społeczeństwa* i jego *psychologia* stanowią dwie strony jednego i tego samego zjawiska «produkcji życia» ludzi, ich walki o byt, w której ludzie grupują się w określony sposób, dzięki danemu stanowi sił wytwórczych. Walka o byt stwarza ich *ekonomikę*; zaś na jej gruncie wyrasta ich *psychologia*. Ekonomia sama jest czymś pochodnym, podobnie jak psychologia. I właśnie dlatego *zmienia się* ekonomika wszelkiego społeczeństwa, kroczącego po drodze postępu: nowy stan sił wytwórczych prowadzi za sobą nową strukturę ekonomiczną, tak samo, jak i nową psychologię, nowego « ducha czasu ». Wynika z tego, że tylko w popularnym ujęciu można mówić o ekonomice jako o *praprzyczynie* wszystkich zjawisk społecznych. Daleka od tego, aby być pierwotną przyczyną, sama jest skutkiem, «funkcją» sił wytwórczych.

A teraz następują zapowiedziane w odsyłaczu punkty. «I ciało, i duch ma swoje potrzeby, które szukają zaspokojenia i sprawiają, że stosunki między poszczególną jednostką a światem zewnętrznym, tj. przyrodą i innymi ludźmi są rozmaite... Stosunek człowieka do przyrody w zależności od fizycznych i duchowych potrzeb jednostki stwarza dlatego, z jednej strony, różnego rodzaju umiejętności, które mają zabezpieczyć materialny byt jednostki, a z drugiej strony — całą umysłową i moralną kulturę...» Materialistyczny stosunek człowieka do przyrody tkwi w potrzebach ciała, we właściwościach materii. W potrzebach ciała należy szukać «przyczyn polowań na zwierzęta, hodowli bydła, rolnictwa, przemysłu przetwórczego, handlu i operacji pieniężnych». Według zdrowego rozsądku tak rzeczywiście jest: gdybyśmy nie mieli ciała, na cóż by się nam zdały zwierzęta, ziemia i maszyny, handel i złoto? Ale z drugiej strony, należy również powiedzieć i to: czymże jest ciało bez duszy? Niechym więcej jak materią, a przecież materia jest martwa. Przecież sama ona niczego nie może stwarzać, jeżeli nie składa się z duszy i ciała! A zatem materia nie sama przez się, lecz na polecenie duszy poluje na dzikiego zwierza, oswaja bydło, uprawia ziemię, handluje i zarządza bankami. A zatem w duszy

należy szukać praprzyczyny powstania materialistycznego stosunku człowieka do przyrody. A zatem dusza także ma dwojakie potrzeby; a zatem ona także składa się z duszy i ciała, a to wychodzi jakoś bardzo niedorzecznie. Ale to jeszcze nie wszystko. Mimo woli ogarnia nas wątpliwość w takiej jeszcze sprawie: według p. Karejewa wynika, że na gruncie potrzeb cielesnych wyrasta materialistyczny stosunek człowieka do przyrody. Ale czy to jest ściśle? Czy tylko do przyrody? P. Karejew pamięta, być może, jak ksiądz Giber wyklinał walczące o wyzwolenie z feudalnego jarzma gminy miejskie, te «podłe» instytucje, których jedynym celem istnienia było rzekomo uchylanie się od sprawiedliwego wykonywania powinności feudalnych. Co tu przemawiało przez księdza Gibera: «ciało» czy «dusza»? Jeżeli «ciało», to powiemy znowu: a zatem składa się ono także z «ciała» i «duszy»; a jeśli «dusza» — to składa się ona z «duszy» i «ciała», albowiem wykazała ona w rozpatrywanym wypadku bardzo mało tego bezinteresownego stosunku do zjawisk, który według słów p. Karejewa stanowi charakterystyczną cechę «duszy». I bądź tu mądry, człowieku! P. Karejew powie, być może, że przez księdza Gibera przemawiała właśnie dusza, ale pod dyktando ciała, i że to samo dzieje się tam, gdzie ludzie zajmują się polowaniem, bankami itp. Ale po pierwsze, aby dyktować, ciało znowu musi składać się z ciała i duszy, a po wtóre, wulgarny materialista może powiedzieć: a więc dusza przemawia pod dyktando ciała, zatem okoliczność, że człowiek składa się z duszy i ciała, jeszcze niczego nie przesądza: być może, że w całej historii dusza tylko tyle robiła, że przemawiała pod dyktando ciała? P. Karejew oczywiście oburzy się na takie przypuszczenie i zacznie prostować twierdzenie «wulgarnego materialisty». Jesteśmy mocno przekonani, że zwycięstwo pozostanie po stronie czcigodnego profesora, ale czy wiele mu w tej walce okaże pomocy ta bezsporna okoliczność, że człowiek składa się z duszy i ciała?

Ale i to jeszcze nie wszystko. Przeczytaliśmy u p. Karejewa, że na gruncie potrzeb duchowych wyrasta: «mitologia i religia...

literatura i sztuka» i w ogóle «teoretyczny stosunek do świata zewnętrznego (jak również do siebie samego), do zagadnień bytu i poznania», podobnie jak i «bezinteresowna twórcza reprodukcja zjawisk zewnętrznych (jak również własnych pomysłów)». Uwierzyliśmy p. Karejewowi. Ale... mamy znajomego studenta-technologa, który z zapalem zajmuje się techniką przemysłu przetwórczego, nie widać natomiast u niego «teoretycznego» stosunku do wszystkich wyliczonych przez p. profesora spraw. Nasunęło się nam pytanie: czy czasem nasz przyjaciel nie składa się wyłącznie z samego ciała? Prosimy p. Karejewa, aby jak najprędzej rozwiązał tę wątpliwość, dręczącą nas i krzywdzącą młodego, nadzwyczaj utalentowanego, a być może, nawet genialnego technologa!

Jeżeli rozważania p. Karejewa mają jakiś sens, to tylko taki: człowiek ma potrzeby wyższego i niższego rzędu, są dążenia egoistyczne, są i uczucia altruistyczne. Jest to najbardziej bezsporna prawda, która jednak zupełnie nie nadaje się jako podstawa «historiozofii». Nie można tą drogą osiągnąć nic więcej ponad beztreściwe, dawno już obalone rozważania na temat natury ludzkiej, tą drogą nie da się nic osiągnąć: sama ta prawda nie stanowi nic ponad takie właśnie rozważanie.

Podczas naszej rozmowy z p. Karejewem nasi wnikliwi krytycy zdążyli schwytać nas na sprzeczności z samymi sobą, a co najważniejsze, z Marksem. Powiedzieliśmy, że ekonomika nie jest przyczyną wszystkich zjawisk społecznych, a równocześnie twierdzimy, że psychologia społeczeństwa przystosowuje się do jego ekonomiki — to pierwsza sprzeczność. Mówimy, że ekonomika i psychologia społeczeństwa przedstawiają dwie strony jednego zjawiska, a tymczasem Marks mówi, że ekonomika jest realną podstawą, na której wznosi się ideologiczna nadbudowa — to druga sprzeczność, tym smutniejsza dla nas, że różnimy się tu w poglądach z człowiekiem, którego poglądy chcemy wyklądać. Wytłumaczmy się z tego.

Twierdząc, że podstawową przyczyną procesu społeczno-historycznego jest rozwój sił wytwórczych — mówimy literalnie to samo,

co Marks, tak że nie ma tu żadnej sprzeczności. A zatem, jeżeli ona gdzieś istnieje, to tylko w zagadnieniu stosunku między ekonomiką społeczeństwa i jego psychologią.

Przyjrzyjmy się, czy rzeczywiście istnieje.

Niechaj sobie czytelnik przypomni, jak powstaje własność prywatna. Rozwój sił wytwórczych stwarza takie stosunki między ludźmi, w których indywidualne przywłaszczanie pewnych przedmiotów okazuje się bardziej korzystne dla procesu produkcji. Odpowiednio do tego zmieniają się pojęcia prawne człowieka pierwotnego. *Psychologia społeczeństwa* przystosowuje się do jego *ekonomiki*. Na danej *podstawie ekonomicznej* wznosi się z nieuchronną koniecznością odpowiadająca tej podstawie *nadbudowa ideologiczna*. Ale z drugiej strony, każdy nowy krok w rozwoju sił wytwórczych stwarza między ludźmi w ich codziennej praktyce życiowej nowe stosunki wzajemne, nie odpowiadające przeżytym stosunkom produkcji. Te nowe, dotychczas nieznane sytuacje odbijają się w psychologii ludzi i bardzo mocno ją zmieniają. W jakim kierunku? Jedni członkowie społeczeństwa bronią starego ustroju — to konserwatyści. Inni — ci, którym stary ustrój nie odpowiada — są zwolennikami ruchu postępowego; ich psychologia zmienia się w kierunku *tych stosunków produkcji, które z czasem zajmują miejsce starych, przeżytych stosunków ekonomicznych*. Przystosowanie psychologii do ekonomiki, jak widzicie, trwa, ale powolna ewolucja psychologiczna *poprzedza* rewolucję ekonomiczną*.

Skoro rewolucja staje się faktem, ustala się zupełna zgodność między psychologią a ekonomiką społeczeństwa. Wówczas to na gruncie nowej ekonomiki następuje całkowity rozkwit nowej psychologii. W ciągu pewnego czasu zgodność ta pozostaje nienaruszona, a nawet coraz bardziej się utrwała. Ale powoli pojawiają się kielki nowego rozdzwiku: psychologia przodującej klasy z wyżej wymienionej przyczyny znowu *wyprzedza* stare stosunki

* W istocie rzeczy jest to ten sam proces psychologiczny, który obecnie przeżywa proletariatus europejski: psychologia jego już się przystosowuje do nowych, przyszłych stosunków produkcji.

produkcji: nie przestając ani na chwilę przystosowywać się do ekonomiki, znowu przystosowuje się do *nowych* stosunków produkcji, stanowiących zarodek ekonomiki przyszłości. Ale czyż nie są to dwie strony jednego i tego samego procesu?

Dotychczas ilustrowaliśmy myśl Marksa głównie przykładami z dziedziny prawa majątkowego. Prawo to jest niewątpliwie tą samą ideologią, ale ideologią, że tak powiemy, pierwszego, niższego rzędu. Jak należy rozumieć pogląd Marksa na ideologię wyższego rzędu: na naukę, filozofię, sztukę itd.?

W rozwoju tych ideologii ekonomika jest podstawą w tym sensie, że społeczeństwo musi osiągnąć pewien stopień dobrobytu, aby wyłonić pewną warstwę ludzi, poświęcających swe siły wyłącznie naukowym i innym podobnym zajęciom. Następnie wyżej przytoczony pogląd Platona i Plutarcha wykazuje, że sam *kierunek* pracy umysłowej w społeczeństwie jest określony przez *stosunki produkcji*. O naukach jeszcze Vico powiedział, że wyrastają z potrzeb społeczeństwa. W zastosowaniu do takiej nauki, jak ekonomia polityczna, jest to jasne dla każdego, kto choć trochę zna jej historię. Hrabia Pecchio słusznie zauważył, że ekonomia polityczna szczególnie potwierdza regułę, że praktyka zawsze i wszędzie poprzedza naukę*. Oczywiście i to można komentować w bardzo abstrakcyjnym sensie; można powiedzieć: «zrozumiałe, nauka wymaga doświadczenia, im więcej doświadczenia, tym pełniejsza jest nauka». Ale nie w tym rzecz. Porównajcie poglądy ekonomiczne Arystotelesa lub Ksenofonta z poglądami Adama Smitha lub Ricarda, a zobaczycie, że między nauką ekonomiczną

* «Quand'essa cominciava appena a nascere nel diciassettesimo secolo, alcune nazioni avevano già da più secoli fiorito colla loro sola esperienza, da cui poscia la scienza ricavò i suoi dettami». — «Storia della Economia pubblica in Italia etc.», Lugano 1829, p. 11.

J. S. Mill powtarza: «In every department of human affairs Practice long precedes Science ... The conception, accordingly, of political Economy as a branch of Science, is extremely modern; but the subject with which its enquiries are conversant has in all ages necessarily constituted one of the chief practical interests of mankind». «Principles of political Economy». London 1843, v. I, p. 1.

starożytnej Grecji, z jednej strony, a nauką ekonomiczną społeczeństwa burżuazyjnego — z drugiej, istnieje nie tylko *ilościowa*, ale i *jakościowa różnica*: zupełnie inny punkt widzenia, zupełnie inny stosunek do przedmiotu. Czym się tłumaczy ta różnica? Po prostu tym, że *zmieniły się same zjawiska*: stosunki produkcji w społeczeństwie burżuazyjnym nie są podobne do antycznych stosunków produkcji. Różne stosunki w produkcji stwarzają różne poglądy w nauce. Mało tego. Porównajcie poglądy Ricarda z poglądami jakiegoś tam Bastiata i zobaczycie, że ci ludzie rozmaicie patrzą na stosunki produkcji, które *jeśli chodzi o ich ogólny charakter*, nie uległy zmianie — na *burżuazyjne* stosunki produkcji. Dlaczego tak jest? Dlatego, że w epoce Ricarda stosunki te dopiero rozkwitały, dopiero się utrwalały, a w czasach Bastiata zaczynały już chylić się ku upadkowi. Rozmaity stan tych samych stosunków produkcji musiał nieuchronnie znaleźć odbicie w poglądach ludzi, którzy ich bronili.

Albo weźmy naukę o prawie państwowym. Jak, dlaczego rozwinęła się jego teoria? «Opracowanie naukowe prawa państwowego — mówi profesor Gumplowicz — zaczyna się dopiero wtedy, gdy panujące klasy wchodzą ze sobą w konflikt z powodu przypadającej każdej z nich sfery władzy. Tak oto pierwsza wielka walka polityczna, z którą spotykamy się w drugiej połowie europejskiego średniowiecza, walka między władzą świecką a duchowną, walka między cesarzem a papieżem, daje pierwszego bodźca rozwojowi niemieckiej nauki prawa państwowego. Drugim spornym zagadnieniem politycznym, które wniosło rozdwojenie w środowisko klas panujących i dało pierwszego bodźca publicystycznemu opracowaniu odpowiedniej części prawa państwowego, było zagadnienie wyboru cesarzy»*.

Czym są wzajemne stosunki między klasami? Są to przede wszystkim właśnie te stosunki wzajemne, które powstają między ludźmi w społecznym procesie produkcji: *stosunki wytwórcze*. Sto-

* «Rechtsstaat und Sozialismus», Innsbruck 1881, S. 124—125.

sunki te znajdują swój wyraz w politycznej organizacji społeczeństwa i w walce politycznej różnych klas, a walka ta służy za bodziec do powstawania i rozwoju rozmaitych *politycznych teorii*: na ekonomicznej podstawie nieodzownie wznosi się odpowiadająca jej nadbudowa ideologiczna.

Ale i to są wszystko ideologie, jeżeli nie niższego, to w każdym razie nie najwyższego rzędu. Jak wygląda sprawa np. filozofii sztuki? Zanim odpowiemy na to pytanie, musimy zrobić pewną dygresję.

Helwecjusz wychodził z założenia, że *l'homme n'est que sensible*. Z tego punktu widzenia wynika jasno, że człowiek będzie unikał nieprzyjemnych doznań i będzie starał się o przyjemne. Jest to nieunikniony, naturalny egoizm czującej materii. Ale jeżeli tak jest, to w jaki sposób powstają w człowieku zupełnie bezinteresowne dążenia: umiłowanie prawdy, bohaterstwo? Takie to zadanie miał rozwiązać Helwecjusz. Nie potrafił go rozwiązać i żeby wypłatać się z trudnej sytuacji po prostu przekreślił to samo X, tę samą niewiadomą, którą zamierzał znaleźć. Zaczął twierdzić, że nie ma ani jednego uczonego, który by kochał prawdę bezinteresownie, że każdy człowiek widzi w niej tylko drogę do sławy, a w sławie — drogę do pieniędzy, a w pieniądzach — środek dostarczenia sobie przyjemnych doznań fizycznych, np. kupienia przysmaków lub *belles esclaves*. Nie ma potrzeby mówić, jak bardzo nieuzasadnione są takie wyjaśnienia. Znalazła w nich swój wyraz wspomniana przez nas wyżej niezdolność francuskiego *metafizycznego* materializmu do uporania się z *zagadnieniami* rozwoju.

Ojcu współczesnego materializmu *dialektycznego* przypisuje się taki pogląd na historię myśli ludzkiej, który byłby niczym innym jak powtórzeniem metafizycznych rozważań Helwecjusza. Pogląd Marksa na historię np. filozofii jest rozumiany często w przybliżeniu następująco: jeżeli Kant zajmuje się zagadnieniami transcendentnej estetyki, jeżeli mówił o kategoriach rozsądku albo o antynomiach rozumu, to były to u niego jedynie frazesy: w rzeczywistości nie interesowała go wcale ani estetyka, ani antynomie,

ani kategorii; pragnął tylko jednego: dostarczyć klasie, do której należał, tj. niemieckiemu drobnomieszczaństwu, jak najwięcej smacznych potraw i «pięknych niewolnic». Kategorie i antynomie wydawały mu się świetnym środkiem do tego celu i oto zaczął je «hodować».

Czyż trzeba zapewniać, że to są wierutne głupstwa?! Marks, mówiąc, że dana teoria odpowiada takiemu to okresowi rozwoju ekonomicznego społeczeństwa, wcale nie chce przez to powiedzieć, że myślący przedstawiciele klasy panującej w ciągu tego okresu świadomie przystosowywali swoje poglądy do interesów swoich mniej lub bardziej bogatych, mniej lub bardziej szczodrych chlebobawców.

Sykofanci byli, rozumie się, zawsze i wszędzie, ale nie oni posuwali naprzód rozum ludzki. Ci zaś, którzy go istotnie posuwali naprzód, troszczyli się o prawdę, a nie o interesy możnych tego świata*.

«Na różnych formach własności, na społecznych warunkach bytu wznosi się cała nadbudowa różnych i swoiście ukształtowanych uczuć, złudzeń, sposobów myślenia i poglądów życiowych. Tworzy je i kształtuje cała klasa na gruncie swych materialnych podstaw istnienia i odpowiednich stosunków społecznych»**. Proces powstawania nadbudowy ideologicznej odbywa się w *sposób dla ludzi niedostrzegalny*. Rozpatrują oni tę nadbudowę nie jako przejściowy produkt przejściowych stosunków, lecz jako coś naturalnego i obowiązującego z samej swej istoty. Poszczególne jednostki, których poglądy i uczucia formują się pod wpływem wychowania i w ogóle otaczającego środowiska, mogą mieć najbardziej szczery i pełen *samozaparcia* stosunek do tych poglądów i tych form życia społecznego, które historycznie powstały na gruncie mniej lub bardziej *wąskich interesów klasowych*. To samo jest i z całym

* Nie przeszkadzało im to niekiedy obawiać się możnych. Tak np. Kant mówił o sobie: «Nikt nie zmusi mnie do powiedzenia czegoś przeciwnego temu, co myślę, ale nie zaryzykuję powiedzenia *wszystkiego*, co myślę».

** *Marks*, «18 brumaire'a Ludwika Bonaparte», *Dzieła wybrane*, tom II, str. 208–209. — *Red.*

partiami. Demokraci francuscy 1848 roku wyrażali dążenia drobnomieszczaństwa. Drobnomieszczaństwo dążyło naturalnie do obrony swoich klasowych interesów.

«Ograniczonością jednak byłoby wyobrażać sobie — mówi Marks — jakoby drobnomieszczaństwo z zasady przeferować chciało swe egoistyczne interesy klasowe. Wierzy ono raczej, że *szczególne* warunki jego wyzwolenia są ogólnymi warunkami i że jedynie w ramach tych warunków można uratować społeczeństwo współczesne i uniknąć walki klasowej. Podobnie nie należy wyobrażać sobie, że demokratyczni reprezentanci — to wszystko shopkeepers* albo ich wielbiciele. Przez swe wykształcenie i sytuację osobistą mogą oni być dalecy od nich jak niebo od ziemi. Przedstawicielami drobnomieszczaństwa stają się oni na skutek tego, że myśl ich nie wybiega poza granice, których drobnomieszczanin nie przekracza w życiu, że dochodzą teoretycznie do tych samych zadań i rozwiązań, do których drobnomieszczanina doprowadzają w praktyce jego interesy materialne i jego położenie społeczne. Taki jest w ogóle stosunek między *politycznymi i literackimi przedstawicielami* klasy a reprezentowaną przez nich klasą**.

* Sklepikarze. — *Red.*

** Dowodząc, że warunki życia (*les circonstances*) wpływają na organizację zwierząt, Lamarck czyni uwagę, którą dla uniknięcia nieporozumień pożytecznie będzie tu przypomnieć. «Ten, kto nie wyjdzie poza literalny sens moich słów — mówi on — przypisze mi błędny pogląd. Albowiem jakiegokolwiek są warunki życia, nie wywołują one w formie i organizacji zwierząt żadnej bezpośredniej zmiany». Dzięki znacznym zmianom w warunkach życia pojawiają się u zwierząt nowe, różniące się od dawnych, potrzeby. Jeżeli te nowe potrzeby istnieją w ciągu dłuższego czasu, to doprowadzają one do powstania nowych *przyzwyczajzeń*. «A skoro nowe warunki życia ... doprowadziły do pojawienia się u zwierząt nowych *przyzwyczajzeń*, tj. pobudziły je do nowych czynności, które stały się powszednimi, to w rezultacie powstanie spotęgowanie czynności jednych narządów i czasami zupełny zanik czynności innych, obecnie bezużytecznych». Spotęgowanie czynności lub ich zanik nie pozostanie bez wpływu na budowę narządów, a zatem i całego organizmu. (Lamarck, *Philosophie zoologique etc.*, nouvelle édition par Charles Martin, 1873, t. I, pp. 223—224.)

Oto, jak należy rozumieć również wpływ potrzeb ekonomicznych i wynikających

Tak mówi Marks* w swojej książce o coup d'état Napoleona III. W innym swoim dziele wyjaśnia nam, bodaj jeszcze lepiej, dialektykę psychologiczną klas. Jest tam mowa o wyzwoleniczej roli, która niekiedy przypada w udziale poszczególnym klasom.

«W społeczeństwie burżuazyjnym żadna klasa nie odegra tej roli, jeśli w sobie samej i w masie nie wznieci chwili entuzjazmu, chwili, w której zbrata się i zleje w jedno z całym społeczeństwem, w której zmiesza się z nim i przez ogół odczuta będzie i uznana jako jego przedstawicielka, chwili, w której jej żądania i prawa staną się doprawdy żadaniami i prawami samego społeczeństwa, w której stanie się ona rzeczywiście głową społeczeństwa i jego sercem.

Dana klasa może jedynie w imię praw całego społeczeństwa żądać dla siebie całej władzy. By szturmem zdobyć tę pozycję wyzwolicielki, a zarazem możność politycznej eksploatacji wszystkich sfer społecznych w interesie własnej sfery — do tego nie dość jest samej tylko energii rewolucyjnej i wewnętrznego przekonania...

Po to, by jeden stan mógł uchodzić za stan reprezentujący całe społeczeństwo, muszą, przeciwnie, wszystkie wady społeczeństwa skupić się w jakiejś innej klasie, w tym celu jeden określony stan musi stać się stanem budzącym powszechne zgorszenie, uosobieniem tego, co wszystkich krępuje...

Po to, by jeden stan mógł być par excellence stanem-wyzwo-

z nich innych potrzeb na psychologię narodu. Zachodzi tu powolny proces przystosowania wskutek wykonywania lub niewykonywania określonych czynności; a nasi przeciwnicy «ekonomicznego» materializmu wyobrażają sobie, że zdaniem Marksa, ludzie, z chwilą gdy pojawiają się u nich nowe potrzeby, rzekomo od razu i z rozmysłem przebudowują swoje poglądy. Zrozumiałe, że to się musi wydawać nonsensem. Ale przecież sami oni wymyślili ten nonsens; u Marksa nie ma nic podobnego. W ogóle argumenty naszych myślicieli przypominają nam następującą zwyczajną argumentację pewnego księdza przeciwko Darwinowi: «Darwin mówi: rzućcie kurę do wody, a wyrośnie jej na nóżkach błona do pływania. A ja twierdzę, że kura po prostu utonie».

* Dzieła wybrane, t. II, str. 211—212, «Książka» 1947. — Red.

licielem, konieczne jest, by jakiś inny stan był w sposób oczywisty stanem-ciemiężycielem.

Wszechnegatywna rola francuskiej arystokracji i francuskiego kleru uwarunkowała wszechpozytywną rolę bezpośrednio sąsiadującej z nimi i im przeciwstawnej klasy burżuazji»*.

Po tym wstępnym wyjaśnieniu nie trudno już zrozumieć pogląd Marksa na ideologię wyższego rzędu, np. na filozofię i na sztukę. Ale dla większej obrazowości porównamy go z poglądem Taine'a:

«Aby zrozumieć dany utwór artystyczny, danego twórcę, daną grupę twórczości artystycznej — mówi ten pisarz — należy wyobrazić sobie dokładnie ogólny stan umysłów i obyczajów ich epoki. Tam tkwi ostateczne objaśnienie; tam znajduje się pierwsza przyczyna, określająca wszystko pozostałe. Prawdę tę potwierdza doświadczenie. W samej rzeczy, jeżeli przyjrzymy się głównym epokom historii sztuki, uznamy, że sztuka zjawia się i zanika wraz z pewnymi stanami umysłów i obyczajów, z którymi jest związana. Na przykład tragedia grecka Aischylosa, Sofoklesa i Eurypidesa pojawia się wraz ze zwycięstwem Greków nad Persami, w bohaterskiej epoce niewielkich republik miejskich, w chwili owego wielkiego napięcia, dzięki któremu wywalczyły one sobie swą niepodległość i ustanowiły swoją hegemonię w świecie cywilizowanym. Tragedia ta znika wraz z tą niepodległością i z tą energią, kiedy następuje upadek charakterów, a podboje Macedończyków oddają Grecję we władzę cudzoziemców. Zupełnie tak samo architektura gotycka rozwija się wraz z ostatecznym ustanowieniem ustroju feudalnego, w epoce półodrodzenia w jedenastym stuleciu, w okresie, kiedy społeczeństwo, uwolnione od najazdów Normanów i od korsarzy, bardziej się stabilizuje: znika natomiast w tym czasie, kiedy reżim wojskowy mniej lub bardziej potężnych baronów w końcu XV stulecia ulega rozkładowi wraz ze wszy-

* «Deutsch-Französische Jahrbücher», Paris 1814, artykuł: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», Einleitung, S. 82. (Przekład polski według wyd. Fr. Mehringa «Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle», t. I, str. 395, Stuttgart 1913).

stkimi obyczajami, które z reżimu tego wynikały — znikaw skutek powstania nowoczesnych monarchii. — Podobnie malarstwo holenderskie rozkwita w tym wspaniałym okresie, kiedy Holandia dzięki swej wytrwałości i męstwu ostatecznie zrzuci jarzmo hiszpańskie, skutecznie walczy z Angią i staje się najbogatszym, najbardziej uprzemysłowionym i kwitnącym państwem Europy; — malarstwo to upada na początku XVIII wieku, kiedy Holandia schodzi do roli drugorzędnej ustępując pierwsze skrzypce Anglii, sama staje się tylko bankiem, domem handlowym, utrzymywanym w wielkim porządku, zacisznym i obfitującym we wszelkie wygody, w którym człowiek może prowadzić spokojne życie statecznego bourgeois, nie posiadającego ambitnych zamiarów, nie doznającego głębokich wzruszeń. Wreszcie tak samo i francuska tragedia zjawia się w tym czasie, kiedy monarchia, mocno ugruntowana za Ludwika XIV, przynosi z sobą panowanie konwenansów, życie dworskie, blask i elegancję ugłaskanej arystokracji; znika natomiast, kiedy rewolucja zmienia społeczeństwo szlacheckie i dworskie obyczaje ...

Zupełnie tak samo jak przyrodnicy badają temperaturę fizyczną, aby zrozumieć pojawienie się na ziemi tej czy innej rośliny, owsa czy kukurydzy, sosny czy aloesu — należy badać temperaturę moralną, aby wyjaśnić pojawienie się tego lub innego rodzaju sztuki: pogańskiej rzeźby czy realistycznego malarstwa, mistycznej architektury czy klasycznej literatury, zmysłowej muzyki czy idealistycznej poezji. Dzieła ducha ludzkiego, jak i dzieła żywej przyrody, są uwarunkowane tylko swym środowiskiem*.

Z tym wszystkim zgodzi się bezwarunkowo każdy zwolennik Marksa: tak jest, właśnie każde dzieło sztuki, podobnie jak każdy systemat filozoficzny, można wytłumaczyć stanem umysłów i obyczajów danego okresu. Ale czym tłumaczy się ten ogólny stan umysłów i obyczajów? Zwolennicy Marksa sądzą, że tłumaczy się on ustrojem społecznym, właściwościami środowiska społecznego.

* «Philosophie de l'art», 12-me édit., Paris 1872, p. 13—17.

«Wszelka zmiana w sytuacji ludzi prowadzi do zmian w ich psychice»* — mówi Taine. I zupełnie słusznie. Zapytamy tylko, co wywołuje zmiany w sytuacji człowieka społecznego, tj. w ustroju społecznym? Tylko w tej sprawie «materialiści ekonomiczni» różnią się w poglądach z Tainem.

Dla Taine'a zadanie historii jako nauki jest w ostatecznym wyniku «zadaniem psychologicznym». Ogólny stan umysłów i obyczajów warunkuje według niego nie tylko rozmaite rodzaje sztuki, literatury i filozofii, ale również *wytwórczość danego narodu*, wszystkie jego instytucje społeczne. A to oznacza, że środowisko społeczne ma za swą przyczynę «stan umysłów i obyczajów».

Tak oto wynika, że *psychika* człowieka społecznego określana jest przez *sytuację*, w jakiej się on znajduje, a *sytuacja* ta jest określana przez jego *psychikę*. Jest to znana nam już antynomia, z którą w żaden sposób nie umieli sobie poradzić filozofowie Oświecenia XVIII wieku. Taine nie rozwiązał tej antynomii. Dał jedynie w szeregu znakomitych utworów mnóstwo wspaniałych ilustracji dla jej pierwszego twierdzenia — tezy: *stan umysłów i obyczajów określany jest przez środowisko społeczne*.

Francuscy współcześni Taine'a, którzy kwestionowali jego teorię estetyki, wysuwali na czoło *antytezę: właściwości środowiska socjalnego są określone przez stan umysłów i obyczajów***. Podobny spór można prowadzić ad calendas graecas nie tylko nie rozwiązując fatalnej antynomii, ale nawet nie zauważając jej istnienia.

* «Philosophie de l'art dans les Pays-Bas», Paris 1869, p. 96.

** «Nous subissons l'influence du milieu politique ou historique, nous subissons l'influence du milieu social, nous subissons aussi l'influence du milieu physique. Mais il ne faut pas oublier que si nous la subissons, nous pouvons pourtant aussi lui résister et vous savez sans doute qu'il y en a de mémorables exemples... Si nous subissons l'influence du milieu, un pouvoir que nous avons aussi, c'est de ne pas nous laisser faire, ou pour dire encore quelque chose de plus, c'est de conformer, c'est d'adapter le milieu lui-même à nos propres convenances». — (F. Brunetière, L'évolution de la critique depuis la renaissance jusqu'à nos jours, Paris 1890, p. 260—261.)

Tylko teoria historyczna Marksa rozwiązuje antynomię i doprowadza przez to spór do pomyślnego końca albo przynajmniej daje *możliwość* pomyślnego zakończenia go ludziom posiadającym uszy do słyszenia i mózg do myślenia.

Właściwości środowiska społecznego określane są przez stan sił wytwórczych w każdym konkretnym okresie. Skoro dany jest stan sił wytwórczych, dane są również właściwości środowiska społecznego, dana jest również odpowiadająca mu psychologia, dane jest oddziaływanie wzajemne między środowiskiem, z jednej strony, a umysłami i obyczajami — z drugiej. Brunetiére ma zupełną rację mówiąc, że nie tylko przystosowujemy się sami do środowiska, ale również przystosowujemy środowisko do swoich potrzeb. Zapytacie, skąd się biorą potrzeby *nie* odpowiadające właściwościom otaczającego nas środowiska? Rodzą się w nas — mówiąc to mamy na myśli nie tylko materialne, ale i wszystkie tak zwane duchowe potrzeby ludzkie — wskutek tego samego ruchu historycznego, tego samego rozwoju sił wytwórczych, dzięki któremu każdy konkretny ustrój społeczny wcześniej czy później okazuje się nie zadowalającym, przestarzałym, wymagającym radykalnej przebudowy, a być może, nadającym się tylko na szmelc. Wykazaliśmy już wyżej na przykładzie instytucji prawnych, w jaki sposób psychologia ludzi może wyprzedzać dane formy ich życia społecznego.

Jesteśmy przekonani, że po przeczytaniu tych słów wielu nawet przychylnych nam czytelników przypomniało sobie mnóstwo przykładów, mnóstwo zjawisk historycznych, których na pozór w żaden sposób nie można wytłumaczyć z naszego punktu widzenia. I czytelnicy gotowi są nam powiedzieć: «Ma pan słuszość, ale niezupełnie; słuszość mają również, choć także niezupełnie, ludzie, którzy hołdują poglądom przeciwnym: i pan, i oni widzą jedynie połowę prawdy». Ale poczekaj, czytelniku, nie szukaj ratunku w *eklektyzmie*, skoro nie opanowałeś tego wszystkiego, co może dać współczesny *monistyczny*, tj. *materialistyczny* pogląd na historię.

Dotychczas nasze tezy były siłą rzeczy bardzo abstrakcyjne. Ale

wiemy już: *nie ma prawdy abstrakcyjnej, prawda jest zawsze konkretna*. Trzeba naszym twierdzeniom nadać postać bardziej konkretną.

Ponieważ prawie każde społeczeństwo ulega wpływowi swoich sąsiadów, to można powiedzieć, że *każde społeczeństwo posiada z kolei pewne społeczne, historyczne środowisko, które wpływa na jego rozwój*. Suma wpływów, którym ulega każde społeczeństwo ze strony swoich sąsiadów, nigdy nie może być równa sumie analogicznych wpływów, którym w tym samym czasie ulega inne społeczeństwo. Dlatego *każde społeczeństwo żyje w swoim specyficznym środowisku historycznym, które może być — i rzeczywiście często bywa — bardzo podobne do środowiska historycznego, otaczającego inne narody, ale nigdy nie może być i nigdy nie bywa z nim identyczne*. Wnosi to nadzwyczaj silny element różnorodności do tego procesu rozwoju społecznego, który z naszego poprzedniego, abstrakcyjnego punktu widzenia wydaje się skrajnie schematyczny.

Przykład. Związek rodowy jest formą współzycia, właściwą wszystkim społeczeństwom ludzkim na pewnym szczeblu ich rozwoju. Ale wpływ środowiska historycznego kształtuje losy rodu u różnych plemion bardzo rozmaicie. Nadaje on samemu rodowi taki lub inny, że tak powiemy, indywidualny charakter, opóźnia lub przyspiesza jego rozkład, a szczególnie nadaje różnorodną postać procesowi tego rozkładu. Zaś różnorodność procesu rozkładu rodu warunkuje różnorodność tych form życia społecznego, którym ustrój rodowy ustępuje miejsca. Dotychczas mówiliśmy: rozwój sił wytwórczych prowadzi do pojawienia się własności prywatnej, do zniknięcia komunizmu pierwotnego. Teraz należy powiedzieć: charakter własności prywatnej, która powstała na gruzach komunizmu pierwotnego, nabiera różnorodnej postaci pod wpływem środowiska historycznego, otaczającego każde dane społeczeństwo. Wnikliwe badanie form azjatyckiej, zwłaszcza hinduskiej, własności gminnej wykazałoby, jak różne formy wspólnoty pierwotnej określają różnorodność form jej rozkładu.

Tak np. można wskazać, jak rzymska i niemiecka własność prywatna powstała z różnych form hinduskiej gminy*.

Wpływ środowiska historycznego, otaczającego dane społeczeństwo, ujawnia się, rzecz jasna, również w rozwoju jego ideologii. Czy wpływy zewnętrzne osłabiają zależność tego rozwoju od ekonomicznej struktury społeczeństwa, a jeśli tak, to w jakiej mierze?

Porównajcie Eneidę z Odyseją albo francuską tragedię klasyczną z grecką klasyczną tragedią. Porównajcie rosyjską tragedię XVIII wieku z francuską tragedią klasyczną. I cóż zobaczycie? Eneida jest tylko naśladownictwem Odysei, klasyczna tragedia francuska jest naśladownictwem tragedii greckiej, rosyjska tragedia XVIII wieku stworzona jest, choć nieudolnie, na wzór i podobieństwo francuskiej. Wszędzie naśladownictwo, lecz naśladowcę dzieli od pierwowzoru cała ta odległość, jaka istnieje między społeczeństwem, które zrodziło *naśladowcę*, a społeczeństwem, w którym istniał *pierwowzór*. I zwróćcie uwagę, że mówimy nie o większej lub mniejszej doskonałości *wykonania*, lecz o tym, co stanowi *dużą* dzieła sztuki. Do kogo jest podobny Achilles Racine'a? Do Greka, który dopiero co wyszedł ze stanu barbarzyństwa, czy też do markiza — talon rouge — XVII stulecia? O bohaterach Eneidy mówiono, że są to Rzymianie z czasów Augusta. Wprawdzie o bohaterach rosyjskich tzw. tragedii XVIII wieku trudno powiedzieć, że są oni uosobieniem Rosjan owego czasu, ale sam fakt, że są to utwory nieudolne, świadczy o ówczesnym stanie społeczeństwa rosyjskiego. Ilustrują one *jego niedojrzałość*.

Jeszcze jeden przykład. Locke był niewątpliwie nauczycielem olbrzymiej większości filozofów francuskich XVIII wieku (Helwecjusz nazywał go najznakomitszym metafizykiem wszystkich wieków i narodów). Wszelako między Lockiem a jego francuskimi uczniami istniała właśnie ta sama odległość, która dzieliła społeczeństwo angielskie okresu «glorious revolution» od społeczeństwa francuskiego, jakim było ono na kilka dziesiątków lat przed «great rebellion» narodu francuskiego.

* «Zur Kritik der politischen Ökonomie», S. 10, Anmerkung.

Trzeci przykład: «Prawdziwi socjaliści» Niemiec 40-ych lat importowali swoje idee wprost z Francji. Wszelako idee te, można rzec, już na granicy nosiły piętno społeczeństwa, w którym miały być rozpowszechniane.

Tak więc *wpływ literatury jednego kraju na literaturę innego jest wprost proporcjonalny do podobieństwa stosunków społecznych tych krajów. Nie istnieje natomiast wcale, kiedy podobieństwo to równa się zeru.* Przykład: Murzyni afrykańscy dotychczas nie odczuli na sobie najmniejszego wpływu literatury europejskiej. *Wpływ ten jest jednostronny, kiedy jeden naród wskutek swego zacofania nie może nic dać innemu ani w sensie formy, ani treści.* Przykład: Literatura francuska XVIII wieku wywierając wpływ na literaturę rosyjską nie doznała sama żadnego wpływu z jej strony. Wreszcie *wpływ jest wzajemny, kiedy wskutek podobieństwa bytu społecznego, a co za tym idzie i rozwoju kulturalnego, każdy z dwóch wzajemnie na siebie wpływających narodów może coś niecoś zapożyczyć od drugiego.* Przykład: Literatura francuska wpływając na angielską sama z kolei podlegała wpływom z jej strony.

Pseudoklasyczna literatura angielska w swoim czasie bardzo się podobała angielskiej arystokracji. Ale angielscy naśladowcy nigdy nie mogli dorównać francuskim wzorom. Działo się tak dlatego, że żadne wysiłki arystokratów angielskich nie mogły przenieść do Anglii tych stosunków społecznych, w których rozkwitła pseudoklasyczna literatura francuska.

Myśliciele francuscy zachwycali się filozofią Locke'a. Ale posunęli się oni znacznie dalej niż ich nauczyciel. Stało się tak dlatego, że klasa, którą reprezentowali, w swojej walce przeciwko staremu ustrojowi we Francji posunęła się znacznie dalej aniżeli ta klasa społeczeństwa angielskiego, której dążenia znalazły swój wyraz w dziełach filozoficznych Locke'a.

Kiedy jak np. w Europie nowoczesnej — mamy do czynienia z całym systemem społeczeństw, które wywierają na siebie wzajemny nadzwyczaj silny wpływ, wtedy *rozwój ideologii* w każdym z tych społeczeństw komplikuje się tak samo silnie, jak komplikuje się

jego rozwój ekonomiczny pod wpływem nieustannych stosunków handlowych z innymi krajami.

Mamy wówczas jak gdyby jedną literaturę wspólną dla całej cywilizowanej ludzkości. Ale tak samo jak w zoologii rodzaj dzieli się na gatunki, literatura wszechświatowa dzieli się na literatury poszczególnych narodów. Kiedy Hume przyjechał do Francji, «filozofowie» francuscy witali go jak swego współwyznawcę. Aż oto pewnego razu, na obiedzie u Holbacha, ten niewątpliwy współwyznawca filozofów francuskich zaczął mówić o «religii naturalnej». «Co się tyczy ateistów — oświadczył — twierdząc, że tacy nie istnieją; nigdy nie spotkałem ani jednego ateisty». «Nie miał pan dotychczas szczęścia — odpowiedział mu autor «Systemu przyrody» — lecz oto dziś widzi pan za tym stołem aż siedemnastu ateistów». Tenże Hume wywarł decydujący wpływ na Kanta, którego jak ten ostatni sam przyznaje, zbudził z *dogmatycznej drzemki*. Jednakże filozofia Kanta znacznie się różni od filozofii Hume'a. Ten sam zasób idei doprowadza do wojującego ateizmu materialistów francuskich — do indyferencji w sprawach religii Hume'a, do religii «praktycznej» — Kanta. Rzecz polega na tym, że sprawa religii w Anglii ówczesnej nie odgrywała takiej roli jak we Francji, a we Francji nie odgrywała takiej roli jak w Niemczech. Zaś różnice w znaczeniu zagadnienia religii wynikały stąd, że w każdym z tych krajów układ sił społecznych był inny niż w pozostałych. Jednakowe ze swej *natury*, lecz niejednakowe pod względem stopnia rozwoju, elementy życia społecznego w rozmaity sposób łączyły się ze sobą w rozmaitych krajach Europy, a to powodowało, że w każdym z nich istniał bardzo swoisty «*stan umysłów i obyczajów*», wyrażający się w literaturze narodowej, w filozofii, sztuce itd. Wskutek tego to samo zagadnienie mogło wywołać roznamietnienie u Francuzów, a chłód u Anglików, do tego samego twierdzenia najbardziej postępowy Niemiec mógł się odnosić z szacunkiem, a najbardziej postępowy Francuz z największą nienawiścią.

Czemu zawdzięcza filozofia niemiecka swoje olbrzymie sukcesy? Niemieckiej rzeczywistości — odpowiada Hegel. — Francuzi nie

mają czasu zajmować się filozofią, życie pcha ich w sferę praktyki (zum Praktischen), zaś niemiecka rzeczywistość jest bardziej rozumna i Niemcy mogą spokojnie udoskonalać teorię (beim Theoretischen stehen bleiben). W istocie rzeczy ta domniemana rozumność rzeczywistości niemieckiej sprowadzała się do ubóstwa niemieckiego życia społecznego i politycznego, które nie pozostawiało wykształconym Niemcom owego czasu innego wyboru, jak tylko albo służyć w charakterze urzędnika mało pojętnej «rzeczywistości» (przystosować się do tego, co «praktyczne»), albo szukać pociechy w *teorii*, skupić w tej dziedzinie całą siłę namietności, całą energię myśli. Wszelako gdyby bardziej przodujące kraje, usuwające się w sferę «życia praktycznego», nie pchały naprzód teoretycznej myśli Niemców, gdyby nie budziły ich z «dogmatycznej drzemki», to owa negatywna właściwość — ubóstwo życia społecznego i politycznego — nigdy nie zrodziłaby olbrzymiego pozytywnego rezultatu: wspaniałego rozkwitu filozofii niemieckiej.

Mefistofeles Goethego mówi: «Vernunft wird Unsinn, Wohltat — Plage». W zastosowaniu do historii filozofii niemieckiej można bez mała zaryzykować taki paradoks: nonsens zrodził rozum, klęska okazała się dobrodziejstwem.

Na tym, zdaje się, możemy zakończyć tę część naszych wywodów. Reasumujemy.

Oddziaływanie wzajemne istnieje w życiu międzynarodowym, zarówno jak i w życiu wewnętrznym narodów; jest ono zupełnie naturalne i bezwarunkowo konieczne, niemniej jednak *samo przez się* niczego jeszcze nie tłumaczy. Ażeby zrozumieć oddziaływanie wzajemne, należy wyjaśnić sobie właściwości wzajemnie na siebie oddziaływających sił, zaś właściwości te nie mogą znaleźć ostatecznego wytłumaczenia w fakcie wzajemnego oddziaływania, jakimkolwiek by dzięki niemu ulegały zmianom. W naszym wypadku cechy sił wzajemnie na siebie oddziałujących, właściwości wpływających na siebie wzajemnie organizmów społecznych tłumaczą się ostatecznie znaną nam już przyczyną: *strukturą ekonomiczną tych organizmów, którą określa stan ich sił wytwórczych.*

Mamy nadzieję, że wykładana przez nas filozofia historii nabrała teraz nieco konkretniejszego kształtu. Ale wciąż jeszcze jest ona abstrakcyjna, wciąż jeszcze daleka od «żywego życia». Musimy uczynić w tym kierunku nowy krok naprzód.

Z początku mówiliśmy o «społeczeństwie», potem przeszliśmy do wzajemnego oddziaływania społeczeństw. Ale przecież społeczeństwa nie są w swym składzie jednolite, wiemy już przecież, że rozkład komunizmu pierwotnego doprowadził do nierówności, do powstania klas o różnych, często zupełnie antagonistycznych interesach. Wiemy już, że klasy prowadzą ze sobą prawie nieustanną walkę, już to ukrytą, już to otwartą, to przewlekłą, to ostrą. I walka ta wywiera ogromny, w najwyższym stopniu doniosły wpływ na rozwój ideologii. Można bez przesady powiedzieć, że nic nie zrozumiemy z tego rozwoju, *jeżeli nie weźmiemy pod uwagę walki klasowej*.

«Czy chcecie poznać — jeśli można tak się wyrazić — prawdziwą przyczynę tragedii Voltaire'a? — pyta Brunetiére — Szukajcie jej, po pierwsze, w samej osobowości Voltaire'a, a zwłaszcza w ciążącej nad nim konieczności zrobienia czegoś innego niż to, czego dokonali już Racine i Quinot, a równocześnie kroczenia ich śladami. O dramacie romantycznym, o dramacie Hugo i Dumasa pozwolę sobie powiedzieć, że jego definicja identyczna jest całkowicie z definicją dramatu Voltaire'a. Jeżeli romantyzm nie chciał uczynić tego czy owego na deskach scenicznych, to dlatego że chciał dokonać czegoś wręcz przeciwnego niż klasycyzm... W literaturze zarówno jak i w sztuce najważniejszym oddziaływaniem poza wpływem jednostki jest oddziaływanie jednych utworów na drugie. Niekiedy staramy się rywalizować z naszymi poprzednikami w ramach ich własnego genre'u — i w ten sposób utrwalają się pewne metody, powstają szkoły, kształtują się tradycje. Niekiedy zaś staramy się czynić inaczej, niż czynili oni — i wtedy rozwój popada w sprzeczność z tradycją, zjawiają się nowe szkoły, przekształcają się metody»*.

* L. c., str. 262—263.

Pozostawiając na razie na uboczu zagadnienie roli jednostki zauważymy, że dawno już należałoby zastanowić się nad «oddziaływaniem jednych utworów na drugie». Stanowczo we wszystkich ideologiach rozwój odbywa się drogą wskazaną przez Brunetière'a. Ideologowie jednej epoki — albo idą w ślady swoich poprzedników rozwijając ich myśli, stosując ich metody i pozwalają sobie jedynie na «rywalizację» z nimi, albo też występują przeciwko starym ideom i metodom, i wtedy powstaje między nimi antagonizm. Epoki organiczne, jakby powiedział Saint-Simon — ustępują miejsca krytycznym. Szczególnie godne uwagi są te ostatnie.

Weźmy dowolne zagadnienie, chociażby np. sprawę pieniędzy. Dla merkantystów pieniądze były bogactwem par excellence, przypisywali oni pieniądзом wyolbrzymione, prawie wyjątkowe znaczenie. Ludzie, którzy wystąpili przeciwko merkantystom z pozycji «antagonistycznych», nie tylko wyprostowali to ich krańcowe przegięcie, lecz sami, a przynajmniej najbardziej zapalczywi spośród nich, wpadli w inną i to wprost przeciwną krańcowość: pieniądze — to po prostu umowne znaki, same przez się nie mające dosłownie żadnej wartości. Taki pogląd na pieniądze miał np. Hume. Jeżeli pogląd merkantystów można tłumaczyć niedorozwojem towarowej produkcji i obiegu w owym czasie, to dziwne byłoby poglądy ich przeciwników tłumaczyć po prostu tym, że towarowa produkcja i obieg bardzo poważnie się rozwinęły. Przecież rozwój, który nastąpił potem, ani na chwilę nie przekształcał pieniędzy w umowne znaki, pozbawione wewnętrznej wartości. Skąd więc wzięła się krańcowość poglądu Hume'a? Z walki, z «antagonizmu» w stosunku do merkantystów. Chciał on «dokonać czegoś przeciwnego» niż merkantysty, podobnie jak romantycy chcieli «dokonać czegoś przeciwnego» niż klasycy. Można zatem powiedzieć — podobnie jak Brunetière mówi o dramacie romantycznym, że pogląd Hume'a na pieniądze całkowicie zawiera się w poglądzie merkantystów stanowiąc jego *przeciwieństwo*.

Inny przykład: filozofowie XVIII stulecia ostro i zdecydowanie

walczyli przeciwko wszelkiemu mistycyzmowi. Utopiści francuscy byli wszyscy mniej lub bardziej prześiąknięci duchem religijnym. Co wywołało ten nawrót do mistycyzmu? Czyżby tacy ludzie, jak autor «Nowego chrześcijaństwa» posiadali mniej «lumières» niż encyklopedyści? Nie, posiadali oni niemniej lumières i, ogólnie biorąc, poglądy ich były bardzo ściśle związane z poglądami encyklopedystów; byli ich następcami w prostej linii, lecz stali się ich antagonistami w pewnych sprawach, a mianowicie w sprawie organizacji społecznej — i wśród utopistów pojawiła się tendencja «dokonania czegoś przeciwnego» niż encyklopedyści; stosunek utopistów do religii był prostym przeciwieństwem stosunku do niej «filozofów»; ich pogląd na religię był już zawarty w poglądzie tych ostatnich.

Weźmy wreszcie historię filozofii: we Francji drugiej połowy XVIII wieku tryumfuje *materializm*; pod jego sztandarem występuje skrajna frakcja francuskiego tiers état. W Anglii XVII wieku materializmem pasjonują się obrońcy starego reżimu, arystokraci, zwolennicy absolutyzmu. Przyczyna i tu jest jasna. Ci ludzie, których «antagonistami» byli arystokraci angielscy okresu Restauracji, odznaczali się skrajnym fanatyzmem religijnym; aby «dokonać czegoś przeciwnego», *reakcyoniści* musieli dojść do materializmu. We Francji XVIII wieku było wprost przeciwnie: religii bronili zwolennicy *starego* ustroju, za *materializmem* zaś opowiedzieli się skrajni rewolucyoniści. Historia myśli ludzkiej obfituje w podobne przykłady i wszystkie one potwierdzają jedno i to samo: *aby zrozumieć «stan umysłów» każdej konkretnej krytycznej epoki, aby wyjaśnić, dlaczego tryumfują w niej właśnie te a nie inne nauki, należy uprzednio poznać «stan umysłów» epoki poprzedniej; należy wiedzieć, jakie nauki i tendencje wówczas panowały.* Bez tego nigdy nie zrozumiemy stanu umysłowego danej epoki, choćbyśmy jak najlepiej poznali jej ekonomikę.

Ale i tego nie należy pojmować w sposób abstrakcyjny, jak zwykła wszystko pojmować «inteligencja» rosyjska. Ideologowie jednej epoki nigdy nie prowadzą ze swymi poprzednikami walki

sur toute la ligne na temat wszystkich zagadnień ludzkiej wiedzy i stosunków społecznych. Francuscy utopiści XIX wieku byli całkowicie zgodni z encyklopedystami w wielu poglądach antropologicznych; arystokraci angielscy okresu Restauracji całkowicie zgadzali się ze zniechędzonymi przez nich purytanami w wielu zagadnieniach, np. w zagadnieniu prawa cywilnego itd. Terytorium psychologiczne dzieli się na prowincje, prowincje na powiaty, powiaty na gminy i gromady, gromady stanowią związki poszczególnych osób (tj. poszczególnych zagadnień). Kiedy powstaje «antagonizm», kiedy wybucha walka, zapal do niej udziela się zazwyczaj tylko poszczególnym prowincjom — jeżeli nie poszczególnym powiatom — i tylko jej refleks ogarnia tereny sąsiednie. Atakowi podlega przede wszystkim ta prowincja, która *posiadała hegemonię* w poprzedniej epoce. Dopiero stopniowo «plagi wojenne» rozprzestrzeniają się na najbliższych sąsiadów, na najwierniejszych sojuszników zaatakowanej prowincji. Należy dlatego dodać, że dla wyjaśnienia charakteru danej krytycznej epoki konieczne jest poznanie nie tylko ogólnych cech psychologii poprzedniego ograniczonego okresu, lecz także indywidualnych właściwości tej psychologii. W jednym okresie historycznym hegemonia należy do religii, w innym — do polityki itd. Okoliczność ta nieuchronnie odbija się na charakterze odpowiednich epok krytycznych, z których każda zależnie od okoliczności albo w dalszym ciągu formalnie uznaje starą hegemonię wnosząc do panujących pojęć nową treść, będącą przeciwieństwem treści dotychczasowej (przykład: pierwsza rewolucja angielska); albo też zupełnie je neguje i hegemonia przechodzi do nowych prowincji myśli (przykład: francuska literatura Oświecenia). Jeżeli przypomnimy sobie, że te spory o hegemonię poszczególnych prowincji psychologicznych rozciągają się również na ich sąsiadów, przy czym rozciągają się w różnym stopniu i w różnych kierunkach w każdym poszczególnym wypadku, to zrozumiemy, jak dalece nie wolno ograniczać się do oderwanych twierdzeń, zarówno tu jak i gdzie indziej.

«Wszystko to jest możliwe — replikują nasi przeciwnicy — ale

nie widzimy, co tu ma do rzeczy walka klasowa i jakoś nam się wydaje, że zaczawszy od toastu za jej zdrowie, kończy pan modlitwą za jej wieczne odpoczywanie. Sam pan przyznaje teraz, że ruchy myśli ludzkiej są podporządkowane jakimś specyficznym prawom, nie mającym nic wspólnego z prawami ekonomiki lub z tym rozwojem sił wytwórczych, którym powierzył nam pan uszy». — Spieszmy z odpowiedzią.

Że rozwojem myśli ludzkiej, a ściślej mówiąc, *kojarzeniem ludzkich pojęć i wyobrażeń rządzą specyficzne prawa*, tego, o ile nam wiadomo, nie negował ani jeden z «ekonomicznych» materialistów. Nikt z nich nie utożsamiał np. praw logiki z prawami obrotu towarowego. Niemniej jednak ani jeden z materialistów tej kategorii nie uznawał za możliwe szukać w prawach myślenia ostatecznej przyczyny, *podstawowej dźwigni* rozwoju umysłowego ludzkości. To właśnie *korzystnie* odróżnia «materialistów ekonomicznych» od idealistów, a zwłaszcza od eklektyków.

Skoro żołądek zostaje zaopatrzony w pewną ilość pokarmu, zabiera się on do roboty zgodnie z ogólnym prawem trawienia żołądkowego. Ale czyż można posiłkując się tymi prawami odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to pański żołądek otrzymuje codziennie smaczne i pożywne jedzenie, a w moim jest ono rzadkim gościem? Czy prawa te tłumaczą, dlaczego jedni jedzą za dużo, a inni umierają z głodu? Wydaje się, że wyjaśnienia należy szukać w jakiejś innej dziedzinie, w działaniu praw innego rodzaju. To samo z rozumem człowieka. Skoro znalazł się on w określonych warunkach, skoro otaczające środowisko daje mu pewne wrażenia, kojarzy on je według pewnych ogólnych praw (przy czym i tutaj rezultaty są krańcowo różne dzięki różnorodności otrzymywanych wrażeń). Ale co sprawia, że znalazł się on w takich warunkach? Od czego jest uzależniony przypływ i charakter nowych wrażeń? Oto zagadnienie, którego niesposób rozwiązać za pomocą żadnych praw myśli.

Dalej. Wyobraźmy sobie, że kula spada z wysokiej wieży. Ruch jej odbywa się według znanego wszystkim i nader prostego

prawa mechaniki. Ale oto kula uderza o równię pochyłą, ruch jej zmienia się według innego, również bardzo prostego i znanego wszystkim *prawa mechaniki*. W rezultacie otrzymujemy łamaną linię ruchu, o której można i należy powiedzieć, że zawdzięcza ona swe pochodzenie połączonemu działaniu obydwu wspomnianych praw. Ale skąd się wzięła równia pochyła, o którą uderzyła kula? Tego nie tłumaczy nam ani pierwsze, ani drugie prawo, ani ich połączone działanie. Zupełnie to samo jest z myślą ludzką. Skąd się wzięły okoliczności, dzięki którym jej ruchy są podporządkowane połączonemu działaniu takich a takich praw? Tego nie tłumaczają ani poszczególne jej prawa, ani ich łączne działanie.

Okoliczności warunkujących ruch myśli należy szukać właśnie tam, gdzie ich szukali francuscy filozofowie Oświecenia. Ale my dziś już nie zatrzymujemy się na «graniczy», której oni nie mogli «przekroczyć». My nie tylko mówimy, że człowiek wraz ze wszystkimi swymi myślami i uczuciami jest produktem środowiska społecznego; staramy się zrozumieć *genezę tego środowiska*. Mówimy, że właściwości jego są określane przez takie a takie, leżące poza człowiekiem i dotychczas od jego woli niezależne przyczyny. Rozmaite zmiany *w faktycznych wzajemnych stosunkach między ludźmi* nieuchronnie pociągają za sobą zmiany w «stanie umysłów», *we wzajemnych stosunkach idei, uczuć, wierzeń*. Idee, uczucia i wierzenia kojarzą się według własnych specyficznych praw. Lecz prawa te zaczynają działać pod wpływem okoliczności zewnętrznych, nie mających nic wspólnego z tymi prawami. Tam, gdzie Brunetiére widzi tylko wpływ jednych utworów literackich na inne, my widzimy ponadto tkwiące głębiej wzajemne wpływy społecznych grup, warstw i klas; tam, gdzie on mówi po prostu: zjawił się antagonizm, ludziom zachciało się zrobić coś przeciwnego, niż robili ich poprzednicy — my dodajemy: a zachciało im się tak dlatego, że pojawiło się nowe przeciwieństwo w ich *stosunkach faktycznych*, że na scenę wkroczyła nowa warstwa lub klasa społeczna, która nie mogła dłużej żyć tak, jak żyli ludzie za dawnych czasów.

Podczas gdy Brunetiére wie tylko to, że romantycy chcieli przeciwstawić się klasykom, Brandes usiłuje wyjaśnić tę ich skłonność do «przeciwstawiania się» sytuacją klasy społecznej, do której należeli. Przypomnijmy dla przykładu, co mówi on o przyczynie romantycznego nastroju młodzieży francuskiej w okresie Restauracji i za Ludwika Filipa.

Kiedy Marks mówi: *«Po to, by jeden stan mógł być stanem-wyzwolicielem par excellence — konieczne jest, by jakiś inny stan był w sposób oczywisty stanem-ciemiężycielem»*, wskazuje on także na szczególne i przy tym bardzo ważne prawo rozwoju myśli społecznej. Ale prawo to działa i może działać tylko w społeczeństwach podzielonych na klasy; nie działa i nie może działać w społeczeństwach pierwotnych, gdzie nie ma ani klas, ani ich walki.

Zastanówmy się nad działaniem tego prawa. Kiedy określona warstwa społeczna jest w opinii pozostałej ludności powszechnym ciemiężcą, wówczas i idee panujące w środowisku tej warstwy naturalnie wydają się ludności ideami godnymi jedynie ciemiężców. Powstaje antagonizm pomiędzy tą warstwą a świadomością społeczną, która wyznaje idee wręcz *przeciwne*. Jednakże, jak już powiedzieliśmy, walka tego rodzaju nigdy nie toczy się na całej linii: zawsze pozostaje określona część idei, uznawanych zarówno przez rewolucjonistów jak i przez zwolenników starego reżymu. Za to najsilniejszy atak skierowuje się przeciwko tym ideom, które odzwierciedlają najbardziej w danym okresie szkodliwe strony przeżywającego się ustroju. W stosunku do *tych* szkodliwych stron ideologowie-rewolucjoniści odczuwają nieprzeczwycięzoną potrzebę «przeciwstawiania się» swoim poprzednikom. W stosunku zaś do innych idei, chociażby wyrosłych na gruncie dawnych stosunków społecznych, pozostają oni często zupełnie obojętni, a niekiedy, siłą tradycji, w dalszym ciągu je wyznają. Tak np. materialści francuscy, tocząc walkę przeciwko filozoficznemu i politycznemu ideom starego reżymu (tj. przeciwko duchowieństwu i monarchii szlacheckiej), pozostawili prawie nietkniętymi stare *legendy literackie*. Co prawda i tu teorie estetyki Diderota były

wyrazem nowych stosunków społecznych. Ale walka na tym odcinku była bardzo słaba, ponieważ główne siły zostały skoncentrowane na innym polu*.

Tutaj sztandar powstania został wzniesiony dopiero potem i to przez takich ludzi, którzy sympatyzując gorąco z obalonym przez rewolucję starym reżymem powinni byli, zdawałoby się, sympatyzować również z tymi poglądami literackimi, które ukształtowały się w złotym okresie tego reżymu. Ale i ta rzekoma dziwaczność tłumaczy się zasadą «antagonizmu». Jak można żądać np., aby Chateaubriand sympatyzował ze starą teorią estetyki, kiedy Voltaire, znienawidzony, nikczemny Voltaire! — był jednym z jej przedstawicieli.

Der Widerspruch ist das Fortleitende — mówi Hegel. Historia ideologii jak gdyby jeszcze raz dowodzi, że nie omylił się stary «metafizyk». Widocznie potwierdza ona również przejście zmian ilościowych w jakościowe. Prosimy jednak czytelnika, aby się tym nie zrażał i wysłuchał nas do końca.

Dotychczas mówiliśmy, że skoro siły wytwórcze społeczeństwa są dane — dana jest również jego struktura, a zatem również jego psychologia. Na tej podstawie można było przypisać nam myśl, że według stanu ekonomicznego danego społeczeństwa można z dokładnością wnioskować o jego ideologii. Ale tak nie jest, ponieważ ideologie każdego danego okresu zawsze pozostają w najściślejszym związku — pozytywnym lub negatywnym — z ideologiami okresu poprzedniego. «Stan umysłów» każdego okresu można zrozumieć tylko w związku ze stanem umysłów epoki poprzedniej. Naturalnie żadna klasa nie będzie zachwycała się takimi ideami, które przeczą jej dążeniom. Każda klasa zawsze doskonale, choćby nawet nieświadomie, przystosowuje swoje «ideały» do swych potrzeb ekonomicznych. Ale to przystosowanie może odbywać się w różny sposób; dlaczego odbywa się właśnie tak a nie inaczej — to tłumaczy się nie położeniem tej klasy, wziętej

* W Niemczech walka poglądów literackich, jak wiadomo, odbywała się z o wiele większą energią, ale tam uwagi nowatorów nie odciągała walka polityczna.

z osobna, lecz wszystkimi szczególnymi właściwościami stosunku tej klasy do jej antagonisty (lub antagonistów). Wraz z pojawieniem się klas *antagonizm* staje się nie tylko *dźwignią*, ale również *czynnikiem kształtującym**.

Ale jakaż jest rola jednostki w historii ideologii? Brunetière przypisuje jednostce ogromne znaczenie, *niezależne* od środowiska. Guy twierdzi, że geniusz zawsze tworzy coś nowego**.

My powiemy, że w dziedzinie idei społecznych geniusz wyprzedza swoich współczesnych w tym sensie, że *wcześniej od nich chwytą sens nowych, rodzących się stosunków społecznych*. A zatem nie można tu mówić o niezależności geniusza od środowiska. W dziedzinie przyrodoznawstwa geniusz odkrywa prawa, których działanie nie zależy oczywiście od stosunków społecznych. Ale rola środowiska społecznego w historii każdego wielkiego odkrycia wyraża się, po pierwsze, w przygotowaniu zasobu wiedzy, bez którego żaden geniusz dosłownie niczego nie dokona, a po wtóre, w skierowaniu uwagi geniusza w tę czy inną stronę***. W dziedzinie sztuki geniusz daje najlepszy wyraz dominującym upodobaniom estetycznym danego społeczeństwa lub danej klasy społecznej****.

* Można by zapytać, w jakim związku z walką klas pozostaje historia takiej dziedziny sztuki, jak np. architektura; a tymczasem i ona jest ściśle związana z tą walką. Patrz: *Ed. Corroyer*, *L'architecture gothique*, szczególnie w czwartej części «*L'architecture civile*».

** Il introduit dans le monde des idées et des sentiments, des types nouveaux. (*L'art au point de vue sociologique*), Paris 1889, p. 31.)

*** Zresztą dwojaki charakter wpływu istnieje tu tylko formalnie. Każdy zasób wiedzy został nagromadzony właśnie dlatego, że potrzeby społeczne pobudzały ludzi do jego nagromadzenia skierowując ich uwagę w odpowiednim kierunku.

**** A do jakiego stopnia upodobania estetyczne i mentalność każdej klasy zależy od jej położenia ekonomicznego, o tym wiedział jeszcze autor pracy «*O estetyce i stosunku między sztuką a rzeczywistością*» (Czernyszewski — *Red.*). Piękno jest życiem — mówił on — i wyjaśniał swoją myśl w następujący sposób: «Dobre życie, życie jak należy» w pojęciu prostego ludu polega na tym, aby jeść do syta, mieszkać w porządnej izbie, spać do woli; ale równocześnie pojęcie «życie» u wieśniaka zawsze łączy się z pojęciem pracy: żyć bez pracy nie można, a nawet byłoby nudno. Żyjąc w dostatku, w warunkach ciężkiej pracy, nie wyczerpującej jednak

Wreszcie we wszystkich tych trzech dziedzinach wpływ środowiska społecznego wyraża się w dostarczaniu mniejszych lub większych możliwości dla rozwoju genialnych zdolności poszczególnych jednostek.

sił, wiejski chłopiec lub dziewczyna — ma świeżą cerę i rumiane policzki — pierwszy warunek piękna według pojęć prostego ludu. Wiejska dziewczyna dużo pracuje i dlatego jest silnie zbudowana i tęga — to również stanowi niezbędny warunek wiejskiej piękności; światowa «etryczna piękność» wydaje się wieśniakowi «niepozorna», a nawet wywiera na nim nieprzyjemne wrażenie, ponieważ przywykł uważać chudość za objaw choroby lub «gorzkiej doli». Jednakże praca nie pozwala zbyt: jeżeli wiejska dziewczyna jest tłusta — jest to objaw chorobliwy, oznaka słabej budowy i lud uważa zbyt wielką tuszę za wadę; wiejska dziewczyna nie powinna mieć małych rączek i nóżek, ponieważ wiele pracuje — o tych atrybutach piękności nie ma nawet wzmianki w naszych pieśniach. Jednym słowem, w pieśniach ludowych opisujących piękność dziewcząt wiejskich nie znajdziemy ani jednej oznaki piękności, która by nie wyrażała kwitnącego zdrowia i równowagi sił w organizmie — tego skutku życia w dostatku przy stałej robocie nie na żarty, ale i nie ponad siły. Zupełnie inaczej z pięknością z tzw. wyższych sfer: jej przodkowie już od kilku pokoleń żyli nie trudniąc się pracą rąk; przy beczynnym trybie życia dopływ krwi do kończyn jest słaby; z każdym nowym pokoleniem mięśnie rąk i nóg słabną, kości stają się cieńsze; nieuniknionym skutkiem tego muszą być małe rączki i nóżki, które są oznaką takiego trybu życia, jaki wydaje się być przeznaczonym dla wyższych klas społeczeństwa — życia bez pracy fizycznej; jeżeli światowa kobieta ma duże ręce i nogi, jest to objawem, że albo jest źle zbudowana, albo też, że nie pochodzi ze starej dobrej rodziny ... Co prawda zdrowie nigdy nie może stracić ceny w oczach człowieka, bo i w dobrobycie, i zbytku źle jest żyć, kiedy zdrowia nie ma — toteż rumiane policzki i tryskająca zdrowiem świeżość cery jest pociągająca i dla ludzi światowych; lecz chorobliwość, słabość, wątłość, znużenie także są w ich oczach oznakami piękna, ponieważ są skutkiem beczynnego i zbytowego trybu życia. Bładość, znużenie, chorobliwość mają jeszcze inne znaczenie dla ludzi światowych: jeżeli wieśniak szuka odpoczynku i spokoju, to ludzie z wykształconego towarzystwa, którzy nie odczuwają kłopotów materialnych i fizycznego wyczerpania, ale którym za to często bywa nudno z beczynności i braku trosk materialnych, poszukują «silnych wrażeń, wzruszeń, namiętności, dodających barwy, różnorodności i pokusy życiu światowemu, które bez tego byłoby bezbarwne i monotonne. A od silnych wrażeń i gorących namiętności człowiek szybko się zużywa: jakże nie zachwycać się znużeniem i bladością lić pięknej kobiety, skoro to znużenie i bladość jest oznaką, że piękna pani wiele używała?» (Patrz zbiór: «Estetyka i poezja», str. 6—8.)

Oczywiście nigdy nie potrafimy wytłumaczyć całej *indywidualności* geniusza wpływem środowiska, ale to jeszcze niczego nie dowodzi.

Balistyka potrafi wyjaśnić ruch pocisku artyleryjskiego. Potrafi przewidzieć jego ruch. Lecz nigdy nie potrafi powiedzieć, na ile części rozerwie się dany pocisk i gdzie polecą każdy jego odłamek. Nie osłabia to jednak w najmniejszym stopniu wiarygodności tych wniosków, do których dochodzi balistyka. Nie mamy potrzeby zajmować idealistycznego (ani eklektycznego) stanowiska w balistyce: wystarczy w zupełności, jeżeli dajemy wyjaśnienia z dziedziny mechaniki, chociaż nie ulega kwestii, że wyjaśnienia te nie rozpraszają mgły tajemnicy, która okrywa «indywidualne» losy, wielkość i kształt poszczególnych odłamków.

Dziwna ironia losu! Ta sama zasada sprzeczności, przeciwko której tak zapalczywie występują nasi subiektywiści, jako przeciwko czemuś wymysłowi «metafizyka» Hegla, jak gdyby zbliża nas *avec nos chers amis les ennemis*. Jeżeli Hume neguje wewnętrzną wartość pieniędzy dlatego, że chce przeciwstawić się merkantylistom, jeżeli romantycy stworzyli swój dramat tylko po to, aby «uczynić coś przeciwnego», niż czynili klasycy, to nie ma obiektywnej prawdy: istnieje tylko prawda dla mnie, dla p. Michajłowskiego, dla księcia Mieszczerskiego itd. Prawda jest subiektywna, prawdziwe jest wszystko to, co zaspokaja naszą potrzebę poznania.

Nie, tak nie jest! Zasada przeciwności nie burzy prawdy obiektywnej, lecz prowadzi nas ku niej. Wprawdzie droga, po której ludzkość kroczyć musi, dzięki tej zasadzie bynajmniej *nie jest drogą prostą*. Lecz i w mechanice znane są takie wypadki, kiedy to, co się traci wskutek odległości, zyskuje się na szybkości: ciało poruszające się wzdłuż *cykloidu*, czasami szybciej dociera od jednego punktu do innego, leżącego niżej, niż gdyby poruszało się po linii prostej. Antagonizm zjawia się tam i tylko tam, gdzie toczy się walka, gdzie odbywa się ruch; a tam, gdzie jest ruch — myśl idzie *naprzód*, choćby okólnymi drogami. Antagonizm z merkantylistami doprowadził Hume'a do błędnego poglądu na

pieniądze. Lecz ruch życia społecznego a więc i myśli ludzkiej nie zatrzymał się w punkcie osiągniętym za czasów Hume'a. Na skutek tego popadliśmy w «sprzeczność» z Humem i antagonizm ten dał w rezultacie słuszny pogląd na pieniądze. I ten słuszny pogląd jest wynikiem wszechstronnego zbadania rzeczywistości, jest już *prawdą obiektywną*, której nie usuną żadne dalsze sprzeczności. Już autor uwag do ekonomii politycznej Milla mówił w natchnieniu:

Tego, co życie już przyniosło raz --
Los żaden nigdy nie pozbawi nas ...

W zastosowaniu do wiedzy jest to bezwarunkowo słuszne. Żadne *fatum* nie potrafi dziś odebrać nam ani odkryć Kopernika, ani odkryć dotyczących przekształcania się energii, zmienności gatunków, ani genialnych odkryć Marksa.

Stosunki społeczne ulegają zmianom; wraz z nimi zmieniają się i teorie naukowe. W wyniku tych zmian pojawia się wreszcie wszechstronne zgłębienie rzeczywistości, a co za tym idzie prawda obiektywna. Ksenofont wyznawał inne poglądy ekonomiczne niż Jean Baptiste Say. Poglądy Saya na pewno wydawałyby się Ksenofontowi nonsensem; Say uznał za niedorzeczność poglądy Ksenofonta. My zaś wiemy obecnie, skąd się wzięły poglądy Ksenofonta, skąd się wzięły poglądy Saya, skąd wzięła się ich jednostronność. I ta wiedza jest już *prawdą obiektywną*, i żadne «*fatum*» nie zepchnie nas już z tego nareszcie znajdującego słusznego stanowiska.

Ale przecież myśl ludzka nie zatrzyma się na tym, co pan nazywa odkryciem czy odkryciami Marksa? — Oczywiście, że nie, panowie! Poczyni ona nowe odkrycia, które będą uzupełniały i potwierdzały tę teorię Marksa, tak samo, jak nowe odkrycia w astronomii uzupełniały i potwierdzały odkrycie Kopernika.

«Subiektywna metoda» w socjologii — to największy nonsens. Ale każdy nonsens ma swoją dostateczną przyczynę i my, skromni zwolennicy wielkiego człowieka, możemy nie bez dumy powiedzieć: znamy przyczynę tego nonsensu. Oto ona:

«Subiektywna metoda» została odkryta po raz pierwszy nie przez p. Michajłowskiego i nawet nie przez «aniola szkoły», tj. autora «Listów historycznych». Stosowali ją jeszcze Bruno Bauer i jego zwolennicy — ten sam Bruno Bauer, który spłodził autora «Listów historycznych», tego samego autora «Listów historycznych», który spłodził p. Michajłowskiego i jego braci.

«Obiektywizm historyka podobnie jak wszelki obiektywizm jest niczym więcej jak zwykłą gadaniną. I wcale nie w tym sensie, że obiektywizm jest niedosiężnym ideałem. Do obiektywizmu, tj. do poglądu większości, do światopoglądu masy historyk może się tylko *zniżyć*. A skoro tak postępuje — przestaje być twórcą, pracuje za opłatą od sztuki, staje się najemnikiem swego czasu»*.

Autorem tych słów jest Szeliga, który był gorącym zwolennikiem Brunona Bauera i z którego tak szyderczo wyśmiewali się Marks i Engels w książce «Die Heilige Familie». Zastąpmy w tym zdaniu słowo «historyk» słowem «socjolog», słowa «twórczość artystyczna historii» słowami «tworzenie ideałów społecznych», a otrzymamy «subiektywną metodę w socjologii».

Zajrzyjmy głębiej w psychologię idealisty. Według niego «poglądy» ludzi są podstawową i ostateczną przyczyną zjawisk społecznych. Wydaje mu się, że w stosunkach społecznych, jak świadczy o tym historia, często były realizowane najbardziej bezsensowne poglądy. «Dlaczegoż to — rozumuje on — nie miałyby zostać urzeczywistnione również mój pogląd, który, dzięki Bogu, daleki jest od nonsensu. Skoro istnieje pewien ideał, istnieje również co najmniej możliwość reform społecznych, pożądaných z punktu widzenia tego ideału. Co się zaś tyczy sprawdzenia tego ideału za pośrednictwem jakiegoś obiektywnego kryterium, to jest to niemożliwe, ponieważ podobnego kryterium nie ma: poglądy większości nie mogą przecież służyć za kryterium prawdy».

Tak więc istnieje możliwość pewnych przeobrażeń, ponieważ

* Die Organisation der Arbeit der Menschheit und die Kunst der Geschichtsschreibung Schlossers, Gervinuss, Dahlmanns und Bruno Bauers, von *Szeliga*, Charlottenburg 1846, S. 6.

wymagają ich moje ideały, ponieważ ja uważam te przeobrażenia za pożyteczne. Uważam je zaś za pożyteczne dlatego, że chcę je za takie uważać. Wykluczając obiektywne kryterium nie posiadam innego, jak tylko własne życzenia. Zachciankom moim proszę nie przeszkadzać! — oto ostateczny argument subiektywny. Subiektywna metoda jest — *reductio ad absurdum* idealizmu, a zarazem i eklektyzmu, ponieważ na głowę tego pasożyta walą się wszystkie błędy objadanych przezeń «dobrych panów» filozofii.

Z punktu widzenia Marksa niemożliwe jest przeciwstawianie «subiektywnych» poglądów jednostki poglądom «tłumu», «większości» itd., jako czemuś *obiektywnemu*. Tłum składa się z ludzi, a poglądy ludzi zawsze są «subiektywne», ponieważ takie czy inne poglądy stanowią jedną z właściwości subiektu. Obiektywne są nie poglądy «tłumu», lecz te *stosunki* w przyrodzie lub w społeczeństwie, *które wyrażają się w tych poglądach*. Kryterium prawdy leży nie we mnie, lecz w stosunkach istniejących poza mną. *Prawdziwe* są poglądy, które prawidłowo przedstawiają te stosunki; *błędne* są poglądy, które je wypaczają. *Prawdziwa* jest ta przyrodnicza teoria naukowa, która wiernie ujmuje stosunki wzajemne między zjawiskami przyrody; *prawdziwy* jest ten opis historyczny, który wiernie oddaje stosunki społeczne, istniejące w opisywanej epoce. Tam, gdzie historyk opisuje walkę przeciwnych sobie sił społecznych, sympatyzuje on nieuchronnie z jedną lub drugą, jeżeli sam nie stał się suchym pedantem. Pod tym względem jest on *subiektywny*, niezależnie od tego, czy sympatyzuje z *mniejszością*, czy z *większością*. Ale taki subiektywizm nie przeszkodzi mu być *zupełnie* obiektywnym historykiem, jeżeli tylko nie będzie *wypaczał realnych stosunków ekonomicznych, na których gruncie wyrosły walczące ze sobą siły społeczne*. Natomiast zwolennik «subiektywnej» metody zapomina o tych *realnych stosunkach* i dlatego nie może dać nic oprócz swej cennej sympatii czy strasznej antypatii, a kiedy mu mówią, że to nie wystarcza, podnosi wielki hałas zarzucając swoim przeciwnikom obrazę moralności. Czuje on, że nie może zgłębić tajemnicy realnych stosunków społecznych

i dlatego każde napomknienie o ich obiektywnej sile wydaje mu się obrazą, drwinami z jego własnej niemocy. Usiłuje utopić te stosunki w fali swego moralnego oburzenia.

Okazuje się zatem, że wedle poglądu Marksa ideały bywają rozmaite: zarówno wzniosłe jak przyziemne, zarówno prawdziwe jak i fałszywe. Słuszny jest taki ideał, który odpowiada rzeczywistości ekonomicznej. Subiektywiści słysząc to powiedzą, że ten, kto zacznie przystosowywać swoje ideały do rzeczywistości, stanie się nędznym sługusem «triumfatorów». Ale powiedzą to wyłącznie dlatego, że jako metafizycy nie rozumieją dwójakiego, *antagonistycznego* charakteru wszelkiej rzeczywistości. «*Triumfatorzy*» opierają się na rzeczywistości, która już się przeżywa, w której łonie rodzi się nowa rzeczywistość, rzeczywistość przyszłości, a służyć tej ostatniej — znaczy współdziałać triumfowi «*wielkiej sprawy miłości*».

Czytelnik widzi teraz, czy zgodna z «*rzeczywistością*» jest opinia o marksistach, która głosi, że nie przypisują oni żadnego znaczenia *idealom*. Opinia ta jest prostym zaprzeczeniem «*rzeczywistości*». Jeżeli mowa o «*idealach*», to należy stwierdzić, że w tym sensie teoria Marksa jest *najbardziej idealistyczną teorią ze wszystkich istniejących kiedykolwiek w historii myśli ludzkiej*. I jest to jednako słuszne zarówno w stosunku do czysto *naukowych* jak i do *praktycznych* jej zadań.

«Cóż począć, jeżeli p. Marks nie rozumie znaczenia samowiedzy i jej siły? Cóż począć, jeżeli ceni on tak nisko uświadomioną prawdę samowiedzy?»

Słowa te zostały napisane jeszcze w 1847 r. przez jednego ze zwolenników Brunona Bauera* i chociaż dzisiaj już nie mówi się językiem czterdziestych lat, to jednak ludzie, którzy zarzucają Marksowi ignorowanie elementu myśli i uczucia w historii, nie posunęli się dotychczas dalej aniżeli Opitz. Ludzie ci duchowo

* «Die Helden der Masse. Charakteristiken.» Herausgegeben von Theodor Opitz. Grünberg 1848, S. 6—7. Radzimy bardzo p. Michajłowskiemu przeczytać tę pracę. Spotka on w niej mnóstwo własnych *oryginalnych* myśli.

trwają w przekonaniu, że Marks bardzo nisko ceni siłę samowiedzy ludzkiej; wszyscy oni na różne sposoby twierdzą to samo*. W rzeczywistości Marks uważał, że wyjaśnienie «samowiedzy» człowieka jest jednym z najważniejszych zadań nauki społecznej.

Marks mówił: «Główna wada wszelkiego dotychczasowego materializmu — łącznie z feuerbachowskim — polega na tym, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie obiektu lub postrzeżenia, nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie. Dlatego też wypadło tak, że w przeciwieństwie do materializmu, stronę czynną rozwija idealizm, lecz tylko w sposób oderwany, gdyż idealizm nie zna naturalnie rzeczywistej zmysłowej działalności jako takiej».

Czy wglębiliście się, panowie, w sens tych słów? Powiemy wam, co one oznaczają.

Holbach, Helwecjusz i ich zwolennicy kierowali wszystkie wysiłki ku temu, aby udowodnić możliwość materialistycznego tłumaczenia przyrody. Nawet zaprzeczenie istnienia idei wrodzonych nie zaprowadziło tych materialistów poza rozpatrywanie człowieka jako członka świata zwierzęcego, jako *matière sensible*. Nie usiłowali oni wyjaśnić *historii człowieka* ze swego punktu widzenia, a jeżeli usiłowali (Helwecjusz), to usiłowania ich kończyły się niepowodzeniem. Ale człowiek staje się «subiektem» tylko w *historii*, ponieważ tylko w niej rozwija się jego samowiedza. Ograniczać się do rozpatrywania człowieka jako członka świata zwierzęcego znaczy ograniczać się do rozpatrywania go jako «obektu», znaczy stracić z oczu jego rozwój historyczny, jego «praktykę» społeczną, konkretną ludzką działalność. A stracić to wszystko z oczu — znaczy uczynić materializm «suchym, ponurym,

* Zresztą nie, nie wszyscy: nikomu jeszcze nie przeszło przez myśl zwalczać Marksa przez powoływanie się na to, że «człowiek składa się z duszy i ciała». P. Karejew jest podwójnie oryginalny: 1) nikt przed nim nie prowadził takich sporów z Marksem; 2) nikt po nim nie będzie na pewno prowadził takich sporów z nim. Po tej uwadze p. W. W. przekona się, że i my umiemy oddać należyty hołd jego «profesorowi».

smutnym» (Goethe). Co więcej, znaczy to uczynić go — i dowiedliśmy tego wyżej — *fatalistycznym*, skazującym człowieka na całkowite podporządkowanie ślepej materii. Marks dojrzał ten brak francuskiego i nawet feuerbachowskiego materializmu i postawił sobie za zadanie *usunąć go*. Jego materializm «ekonomiczny» jest odpowiedzią na pytanie, jak rozwija się «konkretna działalność» człowieka, jak dzięki niej rozwija się jego *samowiedza*, jak formuje się *subiektywna strona historii*. Gdy zagadnienie to zostanie choć częściowo rozstrzygnięte, materializm przestanie być suchy, ponury, smutny, i nie ustąpi idealizmowi pierwszeństwa w wyjaśnianiu czynnej strony ludzkiego istnienia. Wtedy wyzwoli się on od właściwego mu fatalizmu.

Sentymentalni, lecz słabogłowi ludzie dlatego oburzają się na teorię Marksa, że jej *pierwsze* słowo przyjmują za *ostatnie*. Marks mówi: wyjaśniając rolę subiekta, popatrzmy, w jakich wzajemnych stosunkach znajdują się ludzie pod wpływem *obiektywnej konieczności*. Skoro znane są te stosunki, można będzie wyjaśnić, jak rozwija się pod ich wpływem *samowiedza* ludzka. *Obiektywna rzeczywistość* pomoże nam wyjaśnić *subiektywną stronę historii*. I tutaj właśnie przerywają myśl Marksa sentymentalni, lecz słabogłowi ludzie. Tutaj właśnie powtarza się zazwyczaj coś zadziwiająco podobnego do rozmowy Czackiego z Famusowem*. «W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki — w stosunki produkcji»... — Ach, rany boskie, toć to fatalista!... — «Na ekonomicznej podstawie wznosi się ideologiczna nadbudowa»...: Co on mówi! I mówi, jak pisze! On zupełnie nie uznaje roli jednostki w historii! — «Ależ wysłuchajcie choć raz; przecież z powyższego wynika, że...» — Nie słucham, pod sąd! Pod honorowy sąd aktywnych postępowych jednostek, pod nadzór subiektywnej socjologii!! Czackiego, jak wiadomo, uratowało zjawienie się Skołozuba. W sporach rosyjskich zwolenników Marksa z ich srogimi subiektywnymi sędziami sprawa przybierała dotychczas

* Postacie z komedii Gribojedowa «Gorje ot uma». — *Red.*

inny obrót. Skołozub zamykał usta Czackim i wtedy Famusowowie subiektywnej socjologii wyjmowali palce z uszu i mówili w poczuciu swej wyższości: ależ oni powiedzieli zaledwie kilka słów, poglądy ich pozostają zupełnie niewyjaśnione.

Jeszcze Hegel mówił, że wszelką filozofię można sprowadzić do *beztreściwego formalizmu*, jeżeli ograniczać się do prostego powtarzania jej podstawowych twierdzeń. Ale i tego grzechu Marks nie popełnił. Nie ograniczał się on do powtarzania, że rozwój sił wytwórczych leży u podstawy całego historycznego ruchu ludzkości. Rzadko który myśliciel uczynił tak wiele, jak on, dla rozwoju swoich podstawowych twierdzeń.

Ale gdzież rozwinął on swoje poglądy? — na różne nuty śpiewają, wyją, wołają pp. subiektywiści. — Popatrzcie na Darwina, on napisał *książkę*, a Marks przecież nawet książki nie napisał i trzeba *rekonstruować* jego poglądy.

Nie ma co mówić: «rekonstruować» — to sprawa nieprzyjemna i niełatwa, zwłaszcza dla tego, kto nie posiada *«subiektywnych»* danych dla prawidłowego rozumienia, a więc i dla «rekonstruowania» cudzych myśli. Atoli «rekonstruować» nie ma potrzeby i książka, na której brak żałą się panowie subiektywiści, dawno już istnieje. Jest nawet kilka książek — jedna lepsza od drugiej, wyjaśniających historyczną teorię Marksa.

Pierwsza książka — to historia filozofii i nauk społecznych, od końca XVIII wieku. Zapoznajcie się z tą interesującą książką (oczywiście *Louis* tu nie wystarczy), wykaże wam ona, dlaczego pojawiła się, dlaczego *musiała się pojawić* teoria Marksa, na jakie do tej pory nie rozstrzygnięte i nie dające się rozstrzygnąć zagadnienia dała ona odpowiedź i jaki wobec tego jest jej *istotny sens*.

Druga książka — to «Kapitał», ten sam «Kapitał», który wszyscy czytaliście, z którym wszyscy się «zgadzacie», ale którego ani jeden z was nie zrozumiał, czcigodni panowie.

Trzecia książka — to historia wydarzeń w Europie od 1848 roku, tj. od czasu pojawienia się wiadomego «manifestu». Zadajcie sobie, panowie, trud wniknięcia w treść tej ogromnej i pouczającej

książki i powiedzcie nam z ręką na sercu, jeżeli w waszym «subiektywnym» sercu jest odrobina bezstronności: czyż teoria Marksa nie dała jej autorowi zdumiewającej, niebywalej dotychczas zdolności przewidywania wydarzeń? Co się stało teraz ze współczesnymi mu utopistami reakcji, застоju czy postępu? Na jakież cement zużyty został proch, w który obróciły się ich «*ideały*» przy pierwszym zetknięciu się z *rzeczywistością*? Przecież nie zostało i śladu nawet z prochu; a to, co mówił Marks, było urzeczywistniane oczywiście w głównych zarysach, każdego dnia i będzie niezawodnie urzeczywistniane dopóty, dopóki nie zostaną wreszcie całkowicie urzeczywistnione jego ideały.

Wydaje się, że wystarczy świadectwo tych trzech ksiąg? Wydaje się, że niesposób zaprzeczyć istnieniu żadnej z nich? Powiecie, naturalnie, że wyczytujemy z nich nie to, co tam zostało napisane. Cóż, mówcie sobie i udowadniajcie; z niecierpliwością oczekujemy waszych dowodów, zaś abyście się, panowie, nie zaplątali w nich zbyt, wyjaśnimy wam na razie sens drugiej książki.

Mówicie, panowie, że uznajecie poglądy *ekonomiczne* Marksa odrzucając jego teorię historyczną. Trzeba przyznać, że powiedziane tu zostało bardzo dużo, a mianowicie: że *nie rozumiecie ani historycznej teorii Marksa, ani jego poglądów ekonomicznych*.

O czym jest mowa w pierwszym tomie «*Kapitału*»? Jest tam np. mowa o wartości. Jest tam powiedziane, że wartość jest *społecznym stosunkiem produkcji*. Czy panowie zgadzacie się z tym? Jeżeli nie, to wyrzekacie się swych własnych słów o zgodności z ekonomiczną teorią Marksa. Jeżeli tak, to przyjmujecie jego *historyczną teorię*, chociaż najwidoczniej jej nie rozumiecie.

Skoro uznajecie, że istniejące niezależnie od woli ludzi, działające poza nimi ich własne stosunki produkcji znajdują odbicie w ich głowach w postaci różnych kategorii ekonomii politycznej: *w postaci wartości, w postaci pieniądza, w postaci kapitału* itd., to tym samym przyznajecie, że na określonym gruncie ekonomicznym nieodzownie wyrastają określone, odpowiadające jego charakterowi, nadbudowy

ideologiczne. W tym wypadku zrobiliście już zwrot o trzy czwarte, albowiem pozostaje wam zastosować wasz «własny», tj. zapożyczony od Marksa pogląd do analizy ideologicznych kategorii wyższego rzędu: prawa, sprawiedliwości, moralności, równości itp.

Albo też może zgadzacie się z Marksem tylko poczynając od drugiego tomu jego «Kapitału»? Są przecież tacy panowie, którzy «uznają Marksa» o tyle tylko, o ile pisał on tzw. «list do pana Michajłowskiego».

Nie uznajecie historycznej teorii Marksa? A zatem waszym zdaniem błędny jest punkt widzenia, z którego oceniał on np. wydarzenia w historii Francji od 1848 do 1851 roku w swojej «Neue Rheinische Zeitung» i w innych ówczesnych wydawnictwach periodycznych, zarówno jak i w książce «18 brumaire'a Ludwika Bonaparte»? Jaka szkoda, że nie zadaliście sobie, panowie, trudu wykazania błędności tego punktu widzenia; jaka szkoda, że wasze poglądy *nie zostały rozwinięte i że nie można ich nawet zrekonstruować wobec braku danych*.

Nie uznajecie historycznej teorii Marksa? A zatem według was błędny jest punkt widzenia, z którego oceniał on np. znaczenie doktryn filozoficznych materialistów francuskich XVIII wieku? Szkoda, że nie obaliliście Marksa i w tym wypadku. A może, panowie, nie wiecie nawet, gdzie mówił on na ten temat? No, w takim razie nie chcemy was wyprowadzać z kłopotu; trzeba przecież poznać «literaturę przedmiotu», do którego roztrząsania zabraliście się, panowie, wszak wielu z was — mówiąc językiem p. Michajłowskiego — nosi tytuły zwyczajnych i nadzwyczajnych luminarzy nauki. Co prawda tytuły te nie przeszkodziły wam zajmować się przeważnie naukami «prywatnymi»: subiektywną socjologią, subiektywną historiozofią itd.

Ale dlaczegoż to Marks nie napisał takiej książki, w której byłaby wyłożona z jego punktu widzenia cała historia ludzkości od czasów starożytnych do naszych dni i byłyby rozpatrzone wszystkie dziedziny rozwoju ekonomicznego, prawnego, religijnego, filozoficznego itd.?

Pierwszą oznaką wszelkiego wykształconego umysłu jest umiejętność stawiania zagadnień i świadomość, jakich odpowiedzi można, a jakich nie można wymagać od współczesnej nauki. Ale u przeciwników Marksa oznaki tej jakoś nie widać, nie bacząc na ich «nadzwyczajne» i «zwyczajne» tytuły profesorskie, a może zresztą właśnie dzięki nim. Czyż panowie myślicie, że w literaturze biologicznej istnieje taka książka, w której byłaby już wyłożona cała historia świata zwierzęcego i roślinnego z punktu widzenia Darwina? Pomówcie na ten temat z pierwszym lepszym botanikiem lub zoologiem, a on pokpiwszy najpierw z waszej dziecięcej naiwności zakomunikuje wam, że wyłożenie całej długiej historii gatunków z punktu widzenia Darwina — to jest *ideal* współczesnej nauki, który nie wiadomo kiedy zostanie przez nią osiągnięty, teraz zaś znaleziony jest *punkt widzenia*, z którego jedynie i wyłącznie może być zrozumiana historia gatunków*.

Zupełnie tak samo przedstawia się sprawa współczesnej nauki historii.

«Czym jest cała praca Darwina? — zapytuje p. Michajłowski. Kilka uogólniających, najściślej ze sobą związanych idei, wieńczących cały Mont Blanc materiału faktycznego. Gdzież jest analogiczna praca Marksa? Nie ma jej . . . I nie tylko nie ma takiej pracy Marksa, ale nie ma jej nawet w całej literaturze marksistowskiej, pomimo jej obszerności i rozpowszechnienia . . . Same podstawy materializmu ekonomicznego, niezliczoną ilość razy powtarzane jako pewniki, dotychczas pozostają nie powiązane między sobą i faktycznie nie sprawdzone, co szczególnie zasługuje

* «Alle diese verschiedenen Zweige der Entwicklungsgeschichte, die jetzt noch teilweise weit auseinanderliegen und die von den verschiedensten empirischen Erkenntnisquellen ausgegangen sind, werden von jetzt an mit dem steigenden Bewußtsein ihres einheitlichen Zusammenhanges sich höher entwickeln. Auf den verschiedensten empirischen Wegen wandelnd und mit den mannigfaltigsten Methoden arbeitend, werden sie doch alle auf ein und dasselbe Ziel hinstreben, auf das große Endziel einer universalen monistischen *Entwicklungsgeschichte*» (E. Haeckel, Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte, Jena 1875, S. 96).

na uwagę w teorii, która w zasadzie opiera się na materialnych, namacalnych faktach i która przeważnie rości sobie pretensje do miana teorii «naukowej»*.

Zarzut, że same podstawy teorii materializmu ekonomicznego pozostają nie powiązane między sobą — to *oczywista nieprawda*. Wystarczy przeczytać tylko przedmowę do «Zur Kritik der politischen Ökonomie», aby przekonać się, jak harmonijnie i ściśle są one ze sobą związane. Że twierdzenia te są niesprawdzone — to również nie odpowiada prawdzie; zostały one sprawdzone drogą analizy zjawisk społecznych zarówno w książce «18 brumaire'a» jak i w «Kapitale» i bynajmniej nie «w szczególności» w rozdziale o pierwotnej akumulacji, jak to sądzi p. Michajłowski, lecz *absolutnie we wszystkich rozdziałach od pierwszego do ostatniego*. Jeżeli mimo to teoria ta ani razu nie została wyłożona w związku z «całą górą Mont Blanc» materiału faktycznego, co zdaniem p. Michajłowskiego różni ją niekorzystnie od książki Darwina, to i tu mamy oczywiste nieporozumienie. Za pomocą tego materiału faktycznego, który jest zawarty, przypuśćmy, w książce «The origin of species», została udowodniona głównie *zmiennosc gatunków*; natomiast o *historii pewnych poszczególnych gatunków Darwin wspomina tylko mimochodem i tylko hipotetycznie*: historia ta przecież mogła odbywać się tak albo inaczej — jedno pozostaje niewątpliwe: *była historia, zmieniały się gatunki*. Teraz zapytamy p. Michajłowskiego: czyż trzeba było, aby Marks dowodził, że ludzkość nie stoi w miejscu, że zmieniają się formy społeczne, że zmieniają się jedne po drugich poglądy ludzi, słowem, czyż trzeba było dowodzić *zmiennosci* tego rodzaju zjawisk? Oczywiście nie było potrzeby, chociaż dla udowodnienia tego łatwo było nagromadzić cały dziesiątek «gór Mont Blanc materiału faktycznego». Cóż było zadaniem Marksa? Dotychczasowa historia nauk społecznych i filozofii nagromadziła «cały Mont Blanc» *sprzeczności*, kategorycznie domagających się rozwiązania. Marks też rozwiązał je za pomocą teorii, która podobnie jak i teoria Darwina zawiera «kilka uogólniających, najściślej ze

* «Russkoje Bogatstwo», styczeń 1894, rozdz. II, str. 105—106.

sobą powiązanych *idei*». Kiedy idee te pojawiły się, wtedy stało się jasne, że przy ich pomocy dają się rozwiązać wszystkie sprzeczności, które trapiły poprzednich myślicieli. Zadaniem Marksa było nie gromadzenie gór zebranego przez jego poprzedników materiału faktycznego, lecz przystąpienie do badania rzeczywistej historii ludzkości z nowego punktu widzenia, przy wykorzystaniu między innymi również i tego materiału. To właśnie Marks uczynił badając historię epoki kapitalistycznej. — Jako rezultat tych badań powstał «Kapitał» (nie mówiąc już o monografiach, jak «18 brumaire'a»).

Ale w «Kapitale», jak zauważa p. Michajłowski, «mówi się o jednym tylko okresie historycznym, a i w tych granicach przedmiot nawet w przybliżeniu nie został oczywiście wyczerpany». To prawda. Ale przypomnijmy znowu p. Michajłowskiemu, że pierwsza oznaka wykształconego umysłu polega na świadomości, jakie wymagania można stawiać ludziom nauki. Marks stanowczo nie mógł ogarnąć w swoim badaniu wszystkich okresów historycznych, zupełnie tak samo, jak Darwin nie mógł napisać historii *wszystkich* gatunków zwierzęcych i roślinnych.

Nawet w stosunku do jednego okresu historycznego przedmiot nie został wyczerpany, choćby tylko w przybliżeniu. Nie, panie Michajłowski, nie jest wyczerpany nawet w przybliżeniu. Ale po pierwsze, proszę nam powiedzieć, jakież to przedmiot został wyczerpany przez Darwina, choćby «w przybliżeniu». A po wtóre, zaraz wyjaśnimy panu, jak i dlaczego zagadnienie nie zostało wyczerpane w «Kapitale».

Według nowej teorii ruch historyczny ludzkości określany jest przez rozwój sił wytwórczych, prowadzących do zmian stosunków ekonomicznych. Dlatego też wszelkie badanie historyczne należy rozpoczynać od analizy stanu sił wytwórczych i stosunków ekonomicznych danego kraju. Ale na tym, rozumie się, badanie nie powinno poprzestać: winno ono wykazać, jak suchy kościec ekonomiki pokrywa się żywym ciałem form społeczno-politycznych, a następnie — i to jest najbardziej interesującą, najbardziej pociąg-

gającą stroną zadania — ludzkich idei, uczuć, dążeń i ideałów. Do rąk badacza dostaje się, można rzec, *martwa materia* (tu już, jak czytelnik widzi, używamy trochę stylu p. Karejewa), zaś z rąk jego powinien wyjść *organizm pełen życia*. Marksowi udało się wyczerpać — i to oczywiście tylko w przybliżeniu — jedynie te zagadnienia, które odnoszą się głównie do materialnego bytu obranego przezeń okresu. Marks umarł jako człowiek nie bardzo stary. Ale gdyby żył jeszcze 20 lat, prawdopodobnie wciąż by kontynuował (z wyjątkiem, być może, znowu poszczególnych monografii) wyczerpywanie zagadnień *materialnego bytu tego samego okresu*.

I to właśnie gniewa p. Michajłowskiego. Bierze się on pod boki i zaczyna prawie reprimendę znakomitemu myślicielowi: «Jakże to, braciszku? ... tylko jeden okres ... i to niecałkowicie ... Nie mogę, nie mogę zaaprobować ... ot, brałbyś przykład z Darwina». Na całe to subiektywne kazanie biedny autor «Kapitału» odpowiada tylko głębokim westchnieniem i smutną refleksją: *Die Kunst ist lang und kurz ist unser Leben!*

P. Michajłowski gwałtownie i groźnie zwraca się do «tłumu» zwolenników Marksa: w takim razie czemu wyście się gapili, dlaczego nie pomagaliście staruszkowi, dlaczego nie wyczerpalście wszystkich okresów? — Nie było czasu, panie subiektywny bohaterze — kłaniając się w pas, z czapkami w rękę odpowiadają zwolennicy Marksa; byliśmy zajęci czym innym, zwalczałyśmy te stosunki produkcji, które legły ciężkim brzemieniem na barkach dzisiejszej ludzkości. Nie karz nas! Zresztą coś niecoś przecież zrobiliśmy, przedłuż nam termin, a zrobimy więcej.

P. Michajłowski trochę mięknie: więc sami teraz widzicie, że niezupełnie? Jakże można tego nie widzieć! Przecież «niezupełnie» jest jeszcze i u darwinistów*, «niezupełnie» nawet w subiektywnej socjologii, chociaż to jest zupełnie inna śpiewka.

* Ciekawe, że przeciwnicy Darwina przez dłuższy czas twierdzili, a nawet dotychczas nie przestali twierdzić, że teorii jego brak właśnie «góry Mont Blanc» dowodów faktycznych. W tym sensie wypowiedział się, jak wiadomo, Virchow

Wzmianka o darwinistach wywołuje nowy atak pasji u naszego autora. — Czemu wyjeżdżacie z Darwinem! krzyczy. Darwinem zachwycali się wielcy panowie, zgadzało się z nim wielu profesorów, a któż idzie za Marksem? Sami robotnicy i przez nikogo nie patentowani naukowcy.

Wymyślanie staje się tak interesujące, że mimo woli przysłuchujemy mu się dalej.

«W książce «Pochodzenie rodziny itd.» Engels mówi m. in., że «Kapitał» Marksa został «przemilczany» przez niemieckich ekonomistów cechowych, zaś w książce «Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii [niemieckiej]» wskazuje, że teoretycy materializmu ekonomicznego «zwracali się od początku przede wszystkim do klasy robotniczej i natrafili tutaj na sympatię, jakiej nie szukali i nie oczekiwali ze strony przedstawicieli nauki urzędowej». O ile ścisłe są te fakty i jakie jest ich znaczenie? Przede wszystkim «przemilczenie» w ciągu dłuższego czasu czegoś wartościowego jest teraz nawet u nas w Rosji rzeczą bodajże niemożliwą, przy całej słabości i miernocie naszego życia naukowego i literackiego. Tym bardziej jest to niemożliwe w Niemczech posiadających liczne uniwersytety, powszechną piśmienność, niezliczone gazety i wydawnictwa o najrozmaitszych kierunkach i wobec tego znaczenia, jakie posiada w Niemczech nie tylko drukowane, ale i mówione słowo. I jeżeli nawet pewna część oficjalnych kapłanów nauki w Niemczech przyjęła «Kapitał» w pierwszej chwili milczeniem, to bynajmniej nie należy tłumaczyć tego chęcią «przemilczenia» pracy Marksa. Słuszniej będzie przypuścić, że motywem milczenia było zdumienie, obok którego rychło wyrosła zarówno gorąca opozycja jak i całkowite uznanie i w rezultacie teoretyczna część «Kapitału» bardzo szybko zajęła bezspornie honorowe miejsce w ogólnie uznanej nauce. Zupełnie inny był los materializmu ekonomicznego, jako

na zjeździe niemieckich przyrodników i lekarzy w Monachium we wrześniu 1877 r. Odpowiadając mu Haeckel słusznie zauważył, że jeżeli teoria Darwina nie została udowodniona za pomocą tych faktów, które już teraz są nam znane, to żadne nowe fakty nic już na jej korzyść nie powiedzą.

teorii historycznej, włączając i te perspektywy na przyszłość, które zawiera «Kapitał». Materializm ekonomiczny mimo swe półwiekowe istnienie nie wykazał dotychczas jakiegoś dostrzegalnego wpływu na sfery naukowe, ale za to rzeczywiście bardzo szybko rozpowszechnia się wśród klasy robotniczej*.

Tak więc po krótkotrwałym milczeniu rychło wyrosła opozycja. Tak jest. Opozycja tak gorąca, że ani jeden docent nie może otrzymać tytułu profesora, jeżeli uznaje za słuszną choćby tylko «ekonomiczną» teorię Marksa; tak gorąca, że każdy, nawet najbardziej pozbawiony talentu «prywatny docent» może liczyć na szybki awans, jeżeli tylko uda mu się wymyślić przeciwko «Kapitałowi» kilka choćby zarzutów, nazajutrz zresztą przez wszystkich zapomnianych. Co prawda, to prawda: bardzo gorąca opozycja...

I całkowity szacunek... To także racja, p. Michajłowski: rzeczywiście szacunek. Dokładnie taki sam szacunek, z jakim dziś Chińczycy patrzą na japońskie wojsko: dobrze ponoć bije się, nieprzyjemnie dostać się pod jego ciosy. Pełni takiego samego szacunku dla autora «Kapitału» byli i są po dziś dzień profesorowie niemieccy. Im mądrzejszy profesor, im większą zdobył wiedzę, tym większy żywi szacunek, tym jaśniej uprzytamnia sobie, że nie w jego mocy jest obalenie «Kapitału». Oto, dlaczego ani jeden z luminarzy oficjalnej nauki nie waży się atakować «Kapitału». Luminarze wolą posyłać do ataku młodych, niedoświadczonych, marzących o awansie «kandydatów na luminarzy».

Nie trzeba wcale tam mądrali,
Reada niechby więc posłali,
a ja się przyjrę...

Nie ma co mówić: wielki jest szacunek tego rodzaju. A o innym szacunku nie słyszeliśmy, zresztą nie może go żywić profesor, ponieważ nie może być w Niemczech profesorem człowiek, który by go żywił.

Czegoż jednak dowodzi ten szacunek? Dowodzi on rzeczy

* «Russkoje Bogatstwo», styczeń 1894, rozdz. II, str. 115—116.

następującej. Pole badania, stanowiące zasięg «Kapitału», jest właśnie tym polem, które zostało już *przeorane* z nowego punktu widzenia, z punktu widzenia *historycznej teorii Marksa*. Przeciwnicy nie mają nawet odwagi atakować tego pola; «szanują je». Tym lepiej dla przeciwników. Ale trzeba całej naiwności «subiektywnego» socjologa, aby pytać ze zdumieniem, dlaczego ci przeciwnicy dotychczas nie biorą się własnymi siłami do przeorania w duchu Marksa pól sąsiednich. «Patrzcie państwo, czego zachciało się bohaterowi! Nie dość, że jedno pole, przeorane w tym duchu, nie daje spokoju! Nie dość, że przy nim człęk wyje jak wilk, a jemu się zachciewa, abyśmy tym samym systemem obrabiali jeszcze sąsiednie pola!» Kiepsko wnika w istotę rzeczy p. Michajłowski i dlatego nie rozumie «losu materializmu ekonomicznego jako teorii historycznej», nie rozumie także stosunku niemieckich profesorów do «perspektyw przyszłości». Nie mają oni głowy do *przyszłości*, ojczulku, bo *teraźniejszość* usuwa im się spod nóg.

Wszelako nie wszyscy profesorowie w Niemczech do tego stopnia nasiąkli duchem walki klasowej i «naukowej» dyscypliny. Są przecież specjaliści, którzy nie myślą o niczym oprócz nauki. Nie inaczej, są oczywiście i tacy, i nie w samych tylko Niemczech. Ale ci specjaliści — właśnie dlatego, że są specjalistami — *pochłonięci są swoim przedmiotem*: obrabiają swój niewielki kawałek pola naukowego i nie interesują się żadnymi ogólnymi teoriami z dziedziny filozofii i historii. O Marksie specjaliści tego rodzaju rzadko mają jakiegokolwiek pojęcie, a jeżeli mają, to chyba jako o człowieku nieprzyjemnym, który gdzieś komuś zakłóca spokój. Jakże wymagać od nich, aby pisali w duchu Marksa? W ich monografiach zazwyczaj nie ma absolutnie *żadnego ducha filozoficznego*. Lecz dzieje się tu coś podobnego do tych wypadków, w których kamienie zaczynają wołać, jeśli milczą ludzie. Sami badacze specjaliści nie nie wiedzą o teorii Marksa, ale osiągnięte przez nich wyniki badań głośno krzyczą o jej tryumfie.

I nie ma ani jednego poważnego, specjalnego badania w dziedzinie historii stosunków politycznych czy historii kultury, które nie

potwierdzałoby teorii Marksa w ten czy inny sposób. Mnóstwo jaskrawych przykładów dowodzi, do jakiego stopnia cały duch współczesnych nauk społecznych zmusza specjalistów do bezwiednego przyjęcia punktu widzenia historycznej teorii Marksa (właśnie *historycznej*, panie Michajłowski). Czytelnik mógł już wyżej zauważyć dwa takie przykłady: Oskara Peschla i Giraud-Tellona. Obecnie przytoczymy trzeci. W swoim dziele: «La cité antique», znakomity Fustel de Coulanges wypowiedział myśl, że w starożytności poglądy religijne leżały u podstaw wszystkich instytucji społecznych. Zdawałoby się, że autor powinien trwać przy tym założeniu badając poszczególne zagadnienia historii Grecji i Rzymu. Atoli trzeba trafia, że Fustel de Coulanges poruszył zagadnienie *upadku Sparty* i doszedł do wniosku, że przyczyna upadku była czysto ekonomiczna*. Poruszając z kolei zagadnienie upadku republiki rzymskiej autor znowu powraca do ekonomiki**.

Cóż więc z tego wynika? W poszczególnych wypadkach człowiek potwierdza teorię Marksa, ale gdybyście nazwali go marksistą, zapewne odżegnywałby się od tego obiema rękami ku nieopisanej radości p. Karejewa. Cóż robić, skoro nie wszyscy ludzie są konsekwentni?

Ależ pozwólcie i mnie — przerywa nam p. Michajłowski — przytoczyć kilka przykładów. «Siegając ... do ... książki Blossa widzimy, że jest to bardzo cenna praca, w której jednak zupełnie nie ma szczególnych śladów przewrotu w nauce historii. Z tego, że Bloss mówi o walce klasowej i o warunkach ekonomicznych (stosunkowo bardzo niewiele), nie wynika jeszcze, że buduje on historię na samorozwoju form produkcji i wymiany: pominąć

* Patrz jego książkę: «Du droit de propriété à Sparte». W tym wypadku jest nam zupełnie obojętny wyrażony m. in. w tej książce pogląd na historię pierwotnej własności.

** «Il est assez visible pour quiconque a observé le détail (właśnie le détail, panie Michajłowski) et le texte, que ce sont les intérêts matériels du plus grand nombre qui en ont été le vrai mobile» i in. («Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Les origines du système féodal», Paris 1890, p. 94.)

warunki ekonomiczne w opowiadaniu o wydarzeniach 1848 roku — to nawet była nie lada sztuka. Jeżeli wyrzucie z książki Blossa panegiryk ku czci Marksa jako twórcy przewrotu w nauce historii i ponadto jeszcze kilka utartych zdań z marksistowską terminologią, wówczas nawet wam do głowy nie przyjdzie myśl, że macie do czynienia ze zwolennikiem materializmu ekonomicznego. Poszczególne cenne stronicie o treści historycznej w dziełach Engelsa, Kautsky'ego i niektórych innych również mogłyby się obejść bez etykiety materializmu ekonomicznego, ponieważ w istocie rzeczy jest tam brany pod uwagę całokształt życia społecznego, choćby nawet przeważała w tym akordzie struna ekonomiczna*.

P. Michajłowski widocznie dobrze pamięta przysłowie: «skoroś grzyb, idź do kosza!» Rozważa on tak: Skoro jesteś materialistą ekonomicznym, to powinieneś mieć na uwadze *ekonomikę*, a nie «poruszać całokształt życia społecznego, choćby nawet z przewagą struny ekonomicznej». A przecież referowaliśmy już p. Michajłowskiemu, że naukowe zadanie marksistów polega właśnie na tym, aby rozpoczynając od «struny» objaśnić całokształt życia społecznego. Jakżeż on chce, aby równocześnie i wyrzekli się tego zadania, i pozostali marksistami? Co prawda p. Michajłowski nigdy nie chciał wniknąć w sens tego zadania, ale to rzecz jasna nie jest już winą historycznej teorii Marksa.

Rozumiemy, że dopóki nie wyrzekniemy się tego zadania, p. Michajłowski często będzie się znajdował w bardzo kłopotliwej sytuacji: często czytając «cenną stronicę o treści historycznej» będzie daleki od myśli («do głowy mu nie przyjdzie!»), że została napisana przez materialistę «ekonomicznego». O takiej właśnie sytuacji mówi się: «gorzej już być nie może!» Ale czyż jest winą Marksa, że p. Michajłowski niejedną raz znajdzie się w podobnej sytuacji?

Achilles subiektywnej szkoły wyobraża sobie, że materialisci «ekonomiczni» powinni mówić tylko o «samorozwoju form produkcji

* «Russkoje Bogatstwo», styczeń 1894 r., cz. II, str. 117.

i wymiany». Cóż to za «samorozwój», głęboko myślący panie Michajłowski? Jeżeli pan myśli, że zdaniem Marksa formy produkcji mogą rozwijać się «same przez się», to jest pan w grubym błędzie. Czym są *społeczne stosunki produkcji*? Są to stosunki między ludźmi. Jakże będą się one rozwijały bez ludzi? Przecież tam, gdzie nie ma ludzi, nie może być również stosunków produkcji! Chemik mówi: materia składa się z atomów, które łączą się w cząsteczki, a cząsteczki łączą się w bardziej złożone związki. Wszystkie procesy chemiczne odbywają się według określonych praw. A pan całkiem nieoczekiwanie wysnuwa z tego wniosek, że zdaniem chemika istota rzeczy tkwi w prawach, a materia — atomy i cząsteczki — mogłaby się wcale nie poruszać, nie przeskakując tym bynajmniej «samorozwojowi» związków chemicznych. Dla każdego jest jasne, jak bardzo niedorzeczne jest takie rozumowanie. Niestety, nie wszyscy jeszcze rozumieją, jak bezsensowne jest analogiczne pod względem wartości wewnętrznej przeciwstawianie *jednostek — prawom życia społecznego*, działalności ludzi — wewnętrznej logice form ich współżycia.

Powtarzamy, panie Michajłowski, że zadanie nowej teorii historycznej polega na tłumaczeniu *«calokształtu życia społecznego»* tym, co pan nazywa struną ekonomiczną, tj. w istocie rzeczy, *rozwojem sił wytwórczych*. «Struna» — jest to w pewnym sensie podstawa (mówiliśmy już, w jakim sensie), ale na próżno p. Michajłowski myśli, że marksista *«tylko tę strunę widzi»*, jak jedna z postaci w «Budce» Gleba Uspińskiego.

Trudna to sprawa — wyjaśnić cały proces historyczny trzymając się konsekwentnie jednej zasady. Ale coż począć? Nauka w ogóle jest sprawą niełatwą, jeżeli tylko nie jest to nauka «subiektywna»: ta ostatnia tłumaczy wszystkie zagadnienia z zadziwiającą łatwością. I skoro już zaczęliśmy o tym mówić, to powiemy p. Michajłowskiemu, że być może w zagadnieniach dotyczących rozwoju ideologii najlepsi znawcy «struny» okażą się czasem bezsilni, jeżeli nie posiadają pewnego szczególnego daru, mianowicie *poczucia artystycznego*. Psychologia przystosowuje się do ekonomiki. Ale

to przystosowanie stanowi skomplikowany proces i aby zrozumieć cały jego przebieg, aby uzmysłwić sobie i innym, jak się on odbywa, trzeba nieraz mieć talent artysty. Oto np. już Balzac uczynił wiele dla wyjaśnienia psychologii różnych klas współczesnego mu społeczeństwa. Dużo możemy się nauczyć również od Ibsena i od wielu innych. Mijmy nadzieję, że z czasem zjawi się wielu artystów, którzy z jednej strony, rozumieją «żelazne prawa» ruchu «struny», a z drugiej, potrafią zrozumieć i wykazać, jak na «strunie» i właśnie dzięki jej ruchowi wyrasta «żywa szata» ideologii. Powiecie, że tam gdzie dochodzi do głosu fantazja poetycka, nie może nie występować artystyczna dowolność, fantastyczność domysłów. Oczywiście, że tak! bez tego się nie obejdzie. I wiedział o tym doskonale Marks; dlatego też mówił, że trzeba ściśle odróżniać *stan ekonomiczny* danej epoki, *dający się określić z dokładnością* "właściwą naukom przyrodniczym, od stanu jej idei. Jest jeszcze wiele, bardzo wiele rzeczy niejasnych dla nas w tej dziedzinie. Ale jeszcze więcej jest rzeczy niejasnych dla idealistów, a jeszcze więcej dla eklektyków, którzy zresztą nigdy nie rozumieją znaczenia napotykaných trudności i wyobrażają sobie, że poradzą sobie z dowolnym zagadnieniem przy pomocy osławionego «wzajemnego oddziaływania». W rzeczywistości nigdy z niczym nie dają sobie rady chowając się jedynie za plecami napotykaných trudności. Dotychczas, według wyrażenia Marksa, konkretna działalność ludzi była wyjaśniana wyłącznie z idealistycznego punktu widzenia. I cóż? Czy wiele znaleziono zadowalających wyjaśnień? Nasze sądy o działalności «ducha» ludzkiego dzięki swemu mizernemu uzasadnieniu przypominają sądy starożytnych filozofów greckich o przyrodzie: w najlepszym wypadku genialne albo po prostu dowcipne hipotezy, których nie można potwierdzić ani udowodnić z braku wszelkiego punktu oparcia dla dowodu naukowego. Coś nieco zostało zrobione tylko tam, gdzie z konieczności wiązano psychologię społeczną ze «struną». I oto, kiedy Marks zauważywszy to radził nie porzucać rozpoczętych już prób, kiedy powiedział, że trzeba zawsze kierować się «struną», oskarżono go o jednostron-

ność i wąskość pojęć! Gdzie tu sprawiedliwość — wiadomo bodaj tylko subiektywnym socjologom.

Gadanie! — szydzi z nas w dalszym ciągu p. Michajłowski — wasze nowe słowo «zostało powiedziane 50 lat temu». Tak jest, p. Michajłowski, w przybliżeniu tak. I jest rzeczą tym smutniejszą, że pan dotychczas go nie zrozumiał. Czyż mało jest takich słów w nauce, które zostały wypowiedziane dziesiątki i setki lat temu, a dotychczas pozostają nieznane milionom «jednostek» obojętnych dla spraw nauki. Wyobraźmy sobie, że spotkaliśmy Hotentota i staramy się przekonać go, że ziemia obraca się dokoła słońca. Ale Hotentot posiada na temat słońca i na temat ziemi własną «oryginalną» teorię, z którą trudno mu się rozstać. I oto zaczyna szydzić: przyszłście do mnie z nowym słowem, a tymczasem sami przyznajecie, że zostało ono wypowiedziane kilkadziesiąt lat temu! Czegoż dowodzi hotentocka zjadliwość? Tylko tego, że Hotentot jest Hotentotem. Ale przecież tego nie trzeba było dowodzić.

Zresztą zjadliwość p. Michajłowskiego dowodzi o wiele więcej, niż mogłaby dowieść zjadliwość Hotentota. Dowodzi ona, że nasz «socjolog» należy do ludzi niepomyślnych swego *pochodzenia*. Jego subiektywny punkt widzenia jest odziedziczony po Brunonie Bauerze, Szelidze i innych *chronologicznych poprzednikach* Marksa. A zatem «nowe słowo» p. Michajłowskiego jest nawet chronologicznie starsze od naszego, zaś pod względem treści wewnętrznej o wiele starsze, ponieważ idealizm historyczny Brunona Bauera stanowił powrót do poglądów materialistów ubiegłego [XVIII] wieku*.

P. Michajłowski jest bardzo zaambarasowany tym, że książka Amerykanina Morgana «O społeczeństwie starożytnym» ukazała się o wiele lat później, niż Marks i Engels zaczęli głosić podstawy materializmu ekonomicznego i zupełnie «niezależnie od niego». Odpowiemy, na to:

* Co się tyczy zastosowania biologii do rozstrzygania zagadnień społecznych, to «nowe słowa» p. Michajłowskiego pod względem swego «typu» sięgają, jak widzieliśmy, dwudziestych lat XIX stulecia. Bardzo to czeigodni starcy — te «nowe słowa» p. Michajłowskiego!

Po pierwsze, książka Morgana jest «niezależna» od tzw. materializmu ekonomicznego z tej prostej przyczyny, że sam Morgan zajmuje to samo stanowisko, jak łatwo się o tym może przekonać p. Michajłowski, jeżeli przeczyta wspomnianą przezeń książkę. Wprawdzie do stanowiska materializmu ekonomicznego Morgan doszedł niezależnie od *Marksa i Engelsa*, ale to tym lepiej dla ich teorii.

Po wtóre, cóż za nieszczęście w tym, że teoria Marksa została «wiele lat potem» potwierdzona przez odkrycia Morgana? Jesteśmy przekonani, że jeszcze bardzo wiele będzie odkryć, które potwierdzą tę teorię. Natomiast co do p. Michajłowskiego, jesteśmy przekonani o czymś przeciwnym: «subiektywnego» punktu widzenia nie potwierdzi ani jedno odkrycie ani za pięć lat, ani za pięć tysięcy lat.

Z pewnej przedmowy Engelsa p. Michajłowski dowiedział się, że wiedza autora «Położenia klasy robotniczej w Anglii» i jego przyjaciela Marksa w dziedzinie historii ekonomicznej była w czterdziestych latach «niedostateczna» (wyrażenie samego Engelsa). P. Michajłowski miota się z tego powodu: a zatem również cała teoria «materializmu ekonomicznego», która powstała właśnie w czterdziestych latach, zbudowana została na niedostatecznych podstawach. Jest to wniosek, godny dowcipnego uczniaka czwartej gimnazjalnej. Człowiek dojrzały zrozumiałby, że w zastosowaniu do poznania naukowego, jak i wszelkiego innego, określenia: «dostateczny», «niedostateczny», «mały», «wielki» należy stosować w znaczeniu względnym. Po ogłoszeniu podstaw nowej teorii historycznej Marks i Engels przeżyli jeszcze całe dziesięciolecie; zajmowali się gorliwie historią ekonomiczną i osiągnęli w niej ogromne sukcesy, co szczególnie łatwo zrozumieć biorąc pod uwagę ich niezwykle zdolności. Dzięki tym sukcesom ich dane poprzednie musiały wydawać się «niedostateczne», ale to jeszcze nie dowodzi, że ich teoria była nieuzasadniona. Książka Darwina o pochodzeniu gatunków ukazała się w 1859 r. Można z całą pewnością powiedzieć, że już po dziesięciu latach Darwin uważał za niedostateczne wiadomości,

które posiadał w czasie opublikowania swojej książki. Czegoż to jednak dowodzi?

P. Michajłowski nie szczędzi również ironii z powodu faktu, że «teoria, która pretendowała do oświecenia historii świata, nie potrafiła w ciągu czterdziestu lat od chwili jej ogłoszenia (tj. rzekomo do ukazania się książki Morgana) rozwiązać zagadki historii starożytnych Greków i Germanów»*. Jest to ironia oparta wyłącznie na «niezrozumieniu».

O tym, że u *podstawy historii* Greków i Rzymian leżała walka klas — nie mogli nie wiedzieć Marks i Engels w końcu czterdziestych lat, choćby dlatego, że wiedzieli o tym jeszcze greccy i rzymscy pisarze. Przeczytajcie Tucydidesa, Ksenofonta, Arystotelesa, poczytajcie rzymskich historyków, chociażby Tytusa Liwiusza, który zresztą w opisie wydarzeń zbyt często przerzuca się na «subiektywny» punkt widzenia — i u każdego z nich zauważycie mocne przekonanie, że stosunki ekonomiczne i wywołana przez nie walka klas stanowiły podstawę wewnętrznej historii ówczesnych społeczeństw. Przekonanie to przybierało u nich formę konstataowania prostego, powszechnie znanego życiowego faktu, chociaż u Polibiusza znajdujemy już coś w rodzaju filozofii historii, zbudowanej na uznaniu tego faktu. W każdym razie fakt był uznawany przez wszystkich; czyż więc p. Michajłowski sądzi, że Marks i Engels «nie czytali starożytnych pisarzy»? Zagadkami nie rozwiązanymi dla Marksa i Engelsa, podobnie jak i dla *wszystkich ludzi nauki*, pozostawały zagadnienia dotyczące form *prehistorycznego bytu* Grecji, Rzymu i plemion germańskich (jak to w innym miejscu stwierdza sam p. Michajłowski). Na te zagadnienia dała odpowiedź książka Morgana. Ale czyż autor nasz wyobraża sobie, że dla Darwina nie istniały zagadnienia z dziedziny biologii, nierozwiązalne wówczas, gdy pisał swe znakomite dzieło?

«Kategoria konieczności — kontynuuje p. Michajłowski — jest tak powszechna i bezsporna, że ogarnia nawet najbardziej niedorzeczne nadzieje i najbardziej bezsensowne obawy, z którymi,

* Tamże, str. 108.

zdawałoby się, powinna walczyć. Z jej punktu widzenia nadzieja na przebicie głową muru stanowi nie głupotę, lecz konieczność; zupełnie tak samo Quasimodo nie jest potworem, lecz koniecznością. Kain i Judasz nie są złoczyńcami, lecz koniecznością. Słowem, kierując się w życiu praktycznym jedynie tą kategorią, dostajemy się w jakąś fantastyczną, bezgraniczną przestrzeń, w której nie ma idei i rzeczy, nie ma zjawisk, lecz są tylko jednobarwne cienie idei i rzeczy*. Tak właśnie jest, panie Michajłowski, nawet wszelka ułomność stanowi taki sam produkt konieczności, jak najbardziej nienormalne zjawiska, chociaż z tego bynajmniej nie wynika, że Judasz nie był złoczyńcą, tak samo jak nonsensem jest przeciwstawienie pojęcia «złoczyńca» — pojęciu «konieczność». Ale skoro pan, łaskawco, pcha się między bohaterów (a każdy subiektywny myśliciel jest, że tak powiemy, bohaterem ex professo), to niechże pan zada sobie trud i udowodni, że nie jest pan bohaterem «niespełna rozumu», że pańskie «nadzieje» nie są «niedorzeczne», że pańskie «obawy» nie są «bezsensowne», że pan nie jest «Quasimodo» myśli i że pan nie zachęca *tlumu* do «przebicia głową muru».

Aby tego wszystkiego dowieść, musiałby pan odwołać się do kategorii konieczności, a tymczasem nie potrafi pan nią operować, pański subiektywny punkt widzenia wyklucza samą możliwość podobnych operacji; dzięki tej kategorii rzeczywistość przeobraża się dla pana w królestwo cieni. Tu właśnie dostaje się pan w ślepy zaułek, tu wystawia pan swojej socjologii «testimonium pauperitatis», tu zaczyna pan twierdzić, że «kategoria konieczności» nie wykazuje nic, ponieważ rzekomo wykazuje zbyt wiele. Świadectwo ubóstwa teoretycznego jest jedynym dokumentem, w który zaopatruje pan swoich zwolenników *wzdychających do «królestwa niebieskiego»*. Mało, mało, p. Michajłowski!

Sikora zapewnia, że jest bohaterskim ptakiem i że dlatego podpalenie morza nie stanowi dla niej żadnej trudności. A kiedy się ją prosi o wyjaśnienie, na jakich to fizycznych czy chemicznych

* «Russkoje Bogatstwo», styczeń 1894, cz. II, str. 113—114.

prawach opiera się jej plan — wpada w zakłopotanie i aby wypłatać się z niego, zaczyna smętnie i niewyraźnie szczebiotać, że to się tylko tak mówi: «prawa», a w rzeczywistości prawa nic nie wyjaśniają i żadnych planów na nich budować nie można; że należy liczyć na szczęśliwy traf, że jak to już dawno wiadomo, «kiedy Pan Bóg dopuści, to i z kija wypuści», i że w ogóle la raison finit toujours par avoir raison. Jakiż to lekkomyślny, jaki nieprzyjemny ptaszek!

Porównajmy z tym niewyraźnym szczebiotem sikorki męzną, zdumiewająco harmonijną filozofię historyczną Marksa.

Nasi człekokształtni przodkowie, jak i wszystkie inne zwierzęta, byli całkowicie podporządkowani *przyrodzie*. Cały ich rozwój był zupełnie nieświadomy, warunkiem jego było przystosowanie się do otaczającego środowiska drogą doboru naturalnego i walki o byt. Było to ponure królestwo *fizycznej konieczności*. Nie rozjaśniała go nawet *zorza świadomości* ani, co za tym idzie — *zorza wolności*.

Ale konieczność fizyczna doprowadziła człowieka do takiego szczebla rozwoju, na którym zaczął się on powoli wyodrębniać od pozostałego świata zwierzęcego. Stał się *zwierzęciem produkującym narzędzia*. Narzędzie jest organem, za pomocą którego człowiek oddziałuje na przyrodę dla osiągnięcia swoich celów. Jest to organ, który podporządkowuje *konieczność świadomości ludzkiej*, chociaż z początku dzieje się to tylko w bardzo słabym stopniu, jeżeli można się tak wyrazić, tylko kawałkami, urywkami. *Stopień rozwoju sił wytwórczych określa miarę władzy człowieka nad przyrodą*.

Rozwój sił wytwórczych jest z kolei określany przez właściwości otaczającego ludzi środowiska geograficznego. W ten sposób sama przyroda daje człowiekowi środki jej opanowania.

Ale człowiek toczy walkę z przyrodą nie w pojedynkę: walczy z nią, jak mówi Marks, człowiek społeczny (der Gesellschaftsmensch), tj. związek społeczny mniejszych lub większych rozmiarów. Cechy człowieka *społecznego* określa w każdym danym

okresie stopień rozwoju sił wytwórczych, ponieważ od stopnia rozwoju tych sił zależy cały ustrój związku społecznego. Tak więc ustrój ten określany jest w ostatniej instancji przez właściwości środowiska geograficznego, które daje ludziom mniejsze lub większe możliwości rozwoju ich sił wytwórczych. Ale gdy już powstały określone stosunki społeczne, dalszy ich rozwój odbywa się według *własnych wewnętrznych praw*, których działanie przyspiesza lub opóźnia rozwój sił wytwórczych, warunkujący historyczny ruch ludzkości. *Bezpośrednia zależność człowieka od środowiska geograficznego przekształca się w pośrednią. Środowisko geograficzne oddziałuje na człowieka poprzez środowisko społeczne.* Atoli stosunek człowieka do otaczającego środowiska geograficznego staje się *dzięki temu* nadzwyczaj zmienny. Na każdym nowym szczeblu rozwoju sił wytwórczych okazuje się, że rozwój ten nie jest już taki, jaki był poprzednio. Środowisko geograficzne miało zupełnie inny wpływ na Brytyjczyków epoki Cezara aniżeli na dzisiejszych mieszkańców Anglii. Tak oto współczesny *materializm dialektyczny* rozwiązuje sprzeczności, z którymi w żaden sposób nie mogli sobie poradzić filozofowie Oświecenia XVIII wieku*.

Rozwój środowiska społecznego jest podporządkowany swoim własnym prawom. Oznacza to, że właściwości tego środowiska w równie małym stopniu zależą od woli i świadomości ludzkiej jak

* *Montesquieu* mówił: skoro środowisko geograficzne jest dane — dane są również właściwości związku społecznego: w jednym środowisku geograficznym może istnieć tylko despotyzm, w innym tylko niewielkie, niezależne republiki itd. Nie, oponował *Voltaire*: w tym samym środowisku geograficznym z biegiem czasu powstają rozmaite stosunki społeczne, z czego wynika, że środowisko geograficzne nie ma wpływu na historyczne losy ludzkości: wszystko zależy od poglądów ludzi. — *Montesquieu* widział jedną stronę antynomii; *Voltaire* i jego zwolennicy — drugą. Antynomię tę zazwyczaj rozwiązywano jedynie przy pomocy koncepcji *wzajemnego oddziaływania*. *Materializm dialektyczny* przyznaje, jak widzimy, że oddziaływanie wzajemne istnieje, ale równocześnie wyjaśnia je wskazując na rozwój sił wytwórczych. Antynomia, którą filozofowie Oświecenia mogli w najlepszym razie schować do kieszeni, daje się rozwiązać w prosty sposób: *dialektyczny rozum* i tutaj okazuje się o całe niebo silniejszy niż *zdrowy sens* (rozsądek) filozofów Oświecenia.

i właściwości środowiska geograficznego. Oddziaływanie wytwórcze człowieka na przyrodę stwarza nowy rodzaj zależności człowieka, nową postać jego niewolnictwa: *konieczność ekonomiczną*. Im bardziej rośnie władza człowieka nad przyrodą, im bardziej rozwijają się jego siły wytwórcze, tym bardziej utrwała się to nowe niewolnictwo: *wraz z rozwojem sił wytwórczych komplikują się stosunki wzajemne między ludźmi w społecznym procesie produkcji*: bieg tego procesu całkowicie wymyka się spod ich kontroli, *wytwórca okazuje się niewolnikiem swego własnego wytworu* (przykład: kapitalistyczna anarchia produkcji).

Jednakże — podobnie jak otaczająca człowieka przyroda sama dała mu pierwszą możliwość rozwinięcia jego sił wytwórczych, a więc i stopniowego wyzwolenia się spod jej władzy — stosunki produkcji, stosunki społeczne siłą własnej logiki swego rozwoju doprowadzają człowieka do uświadomienia sobie, że przyczyną jego niewoli społecznej jest *konieczność ekonomiczna*. Tak oto powstają przesłanki nowego i ostatecznego triumfu *świadomości* nad *koniecznością*, *rozumu* nad *ślepym prawem*.

Wytwórca (człowiek społeczny) uświadomiwszy sobie, że przyczyną jego ujarzmienia przez jego własny produkt tkwi w anarchii produkcji, organizuje tę produkcję i w ten sposób podporządkowuje ją swojej woli. Wtedy następuje kres królestwa *konieczności* i następuje królestwo wolności, która sama okazuje się *koniecznością*. Prolog historii ludzkości jest odegrany, rozpoczyna się historia*.

* Spodziewamy się, że po tym, co wyżej zostało powiedziane, jasny jest również stosunek nauki Marksa do nauki Darwina. Darwinowi udało się rozwiązać zagadnienie powstawania gatunków roślin i zwierząt w walce o byt. Marksowi udało się rozwiązać zagadnienie powstawania rozmaitych form organizacji społecznej w walce ludzi o ich byt. Z logicznego punktu widzenia badanie Marksa rozpoczyna się tam, gdzie kończy się badanie Darwina. Zwierzęta i rośliny znajdują się pod wpływem *fizycznego* środowiska. Na człowieka społecznego środowisko fizyczne wywiera wpływ poprzez stosunki społeczne, które powstają na gruncie sił wytwórczych rozwijających się początkowo szybciej lub wolniej, w zależności od właściwości środowiska fizycznego. Darwin tłumaczy pochodzenie gatunków nie

A zatem materializm dialektyczny nie tylko nie dąży, jak to przypisują mu jego przeciwnicy, do przekonania ludzi, że nie ma sensu walczyć z koniecznością ekonomiczną, lecz właśnie po raz pierwszy wskazuje, jak należy *sobie z nią poradzić*. W ten sposób zostaje usunięty *nieodzwrotnie fatalistyczny* charakter właściwy *materializmowi metafizycznemu*. I zupełnie tak samo usunięta zostaje wszelka podstawa owego pesymizmu, do którego jak widzieliśmy, nieuchronnie doprowadza konsekwentne myślenie *idealistyczne*. Poszczególne jednostki jest tylko pianą na powierzchni fali, ludzie są podporządkowani spiżowemu prawu, które można jedynie poznać, lecz którego niesposób podporządkować woli człowieka — mówił Jerzy Büchner. Nie, odpowiada Marks, skoro *poznaliśmy* to spiżowe prawo, od nas zależy zrzucenie jego jarzma, od nas zależy uczynienie *konieczności* posłuszną niewolnicą *rozumu*.

Jam robak — mówi idealista. — Jam robak dopóty, dopóki jestem ciemny — odpowiada materialista-dialektyk; ale skoro *wiem* — jestem wszechmocny. Tantum possumus, quantum scimus!

I przeciwko tej właśnie teorii, która po raz pierwszy trwale uzasadniła prawa rozumu ludzkiego, która po raz pierwszy zaczęła

wrodzoną rzekomo organizmowi zwierzęcemu tendencją rozwoju, jak to czynił jeszcze Lamarck, lecz przystosowaniem organizmu do warunków zewnętrznych: nie *naturą organizmu*, lecz wpływem *przyrody zewnętrznej*. Marks tłumaczy rozwój historyczny ludzkości nie *naturą człowieka*, lecz właściwościami *stosunków społecznych* między ludźmi, które powstają przy oddziaływaniu człowieka społecznego na *przyrodę zewnętrzną*. Duch badania jest u obydwu myślicieli absolutnie jednaki. Oto, dlaczego można powiedzieć, że marksizm jest darwinizmem w zastosowaniu do socjologii (wiemy, że *chronologicznie* jest inaczej, ale to nie ma znaczenia). I to jest jedynie naukowe jego zastosowanie, ponieważ wnioski, jakie wysnuwali z nauki Darwina niektórzy pisarze burżuazyjni, były nie *naukowym* jej zastosowaniem do analizy rozwoju człowieka społecznego, lecz zwykłą burżuazyjną utopią, kazaniem moralnym o bardzo nieładnej treści, podobnie jak pp. subiektywiści zajmują się kazaniem o ładnej treści. Pisarze burżuazyjni, powołując się na Darwina, w rzeczywistości zalecali swoim czytelnikom nie *naukowe metody* Darwina, lecz *dzikie instynkty* zwierząt, o których Darwin pisał. Marks zgadza się z *Darwinem*, pisarze burżuazyjni *zgadzają się ze zwierzętami i bydlętem, o których pisał Darwin*.

rozpatrywać rozum nie jako bezsilną igraszkę przypadku, lecz jako wielką niezwykłą siłę, prowadzi się walkę w imię rzekomo zdeptanych przez tę teorię praw tegoż rozumu, w imię rzekomo wzgardzonych przez nią ideałów. I śmie się zarzucać jej kwietyzm, dążenie do pogodzenia się ze wszystkim, co nas otacza, nieledwie do przypochlebiania się temu wszystkiemu, tak samo, jak Mołczalin przypochlebiał się każdemu, kto miał wyższą od niego rangę. Zaiste można powiedzieć, że tu stolarz zawinił, a kowala powieszono.

Materializm dialektyczny* mówi: rozum ludzki nie mógł być demiurgiem historii, ponieważ sam stanowi *jej produkt*.

Ale skoro zjawił się ten produkt, *nie* powinien i z samej natury swojej *nie może* on podporządkowywać się rzeczywistości przekazanej przez poprzedzającą historię; dąży on siłą konieczności do przekształcenia jej na obraz i podobieństwo swoje, *do uczynienia jej bardziej rozumną*.

Materializm dialektyczny głosi, podobnie jak Faust Goethego:

Im Anfang war die Tat!

Działanie (zgodna z określonymi prawami działalność ludzi w społecznym procesie produkcji) tłumaczy materializm-dialektykowi historyczny rozwój rozumu człowieka społecznego**. Do działania sprowadza się również cała jego *filozofia praktyczna*.

Materializm dialektyczny jest filozofią czynu.

Kiedy subiektywny myśliciel mówi: «*mój ideał*» — oznacza to: *triumf ślepej konieczności*. Subiektywny myśliciel nie umie ugruntować swego ideału na podstawie procesu rozwoju rzeczywistości;

* Używamy terminu «materializm dialektyczny», ponieważ określa on filozofię Marksa w sposób jedynie i wyłącznie prawidłowy. Holbach i Helwecjusz byli materialistami-metafizykami. Walczyli oni z metafizycznym idealizmem. Ich materializm ustąpił miejsca idealizmowi dialektycznemu, który z kolei został pokonany przez materializm dialektyczny. Wyrażenie «materializm ekonomiczny» jest nader niefortunne. Marks nigdy nie nazywał siebie materialistą ekonomicznym.

** Życie społeczne jest to przede wszystkim życie praktyczne. Wszystko, co tajemnicze, wszystko to, co prowadzi teorię ku mistycyzmowi, znajduje racjonalne rozwiązanie w praktyce ludzkiej i w zrozumieniu tej praktyki (Marks).

dlatego od razu za płotem miniaturowego ogródka jego ideału zaczyna się niezmierzone pole przypadkowości, a więc i ślepej konieczności. Materializm dialektyczny wskazuje sposoby, za pomocą których całe to niezmierzone pole można przekształcić w kwitnący ogród ideału. Dodaje on tylko, że środki wiodące do tego przekształcenia ukryte są *w głębi tego samego pola, że trzeba tylko umieć je znaleźć i wykorzystać.*

Materializm dialektyczny nie ogranicza praw rozumu ludzkiego, jak to czynią subiektywiści. Wie on, że prawa rozumu są niezmierzone i nieograniczone, podobnie jak jego siła. Głosi, że wszystko, co jest rozumne w głowie ludzkiej, tj. wszystko to, co stanowi nie iluzję, lecz prawdziwe poznanie rzeczywistości, niezawodnie stanie się rzeczywistością, niezawodnie wniesie do niej swój wkład rozumności.

Z tego wynika pogląd materialistów-dialektyków na rolę jednostki w historii. Są oni dalecy od tego, aby sprowadzać tę rolę do zera, stawiają przed jednostką zadania, które należy uznać za *całkowicie, wyłącznie idealistyczne*, że użyjemy powszechnego, choć niewłaściwego terminu. Ponieważ rozum ludzki może zatryumfować nad ślepą koniecznością jedynie poprzez poznanie jej własnych wewnętrznych praw, jedynie poprzez zwalczanie jej przy pomocy własnej siły, to rozwój wiedzy, rozwój świadomości ludzkiej stanowi najdonioślejsze, najszlachetniejsze zadanie myślącej jednostki. Licht, mehr Licht! — oto, co potrzebne jest przede wszystkim.

Ale jeżeli stare jest powiedzenie, że nikt nie zapala kagańca, aby go chować pod korcem, to materialiści-dialektycy dodają: nie wolno chować kagańca w ciasnym gabinecie «inteligencji»! Dopóki istnieją «bohaterzy», którzy wyobrażają sobie, że wystarczy im oświecić swoje własne głowy, aby poprowadzić tłum wszędzie tam, gdzie im się spodoba, aby lepić z niego jak z gliny wszystko, co im przyjdzie na myśl — dopóty królestwo rozumu pozostanie pięknie brzmiącym frazesem, pobożnym życzeniem. Będzie ono natomiast szło naprzód siedmiomilowymi krokami tylko wtedy, kiedy sam «tłum» stanie się bohaterem działania historycznego

i kiedy w tym szarym «tłumie» rozwinie się odpowiadająca temu zadaniu samowiedza. Powiedzieliśmy: — rozwijajcie świadomość ludzką. Dodajemy teraz: rozwijajcie samowiedzę wytwórców. Filozofia subiektywna wydaje się nam szkodliwa właśnie dlatego, że nie pozwala inteligencji na współdziałanie w rozwoju tej samowiedzy, że przeciwstawia tłum bohaterom, że przedstawia tłum co najwyżej jako zbiorowisko zer, których znaczenie zależy jedynie od ideałów bohatera stojącego na ich czele.

Gdzie błoto — tam i diabli się znajdują — mówi ludowe przysłowie. Gdzie są bohaterzy — tam i tłum dla nich się znajdzie — mówią subiektywiści, bohaterzy zaś to — my, subiektywna inteligencja. Odpowiadamy na to: wasze przeciwstawianie bohaterów tłumowi jest po prostu zarozumiałstwem, a więc samookłamywaniem się. I zostaniecie czeczumi gadułami dopóty, dopóki nie zrozumiecie, że właśnie dla zwycięstwa waszych ideałów trzeba wyeliminować samą możliwość takiego przeciwstawienia, trzeba rozbudzić w masie samowiedzę bohaterstwa*.

Poglądy rządzą światem — mówili materialiści francuscy; jesteśmy reprezentantami poglądów, a więc — jesteśmy demiurgami historii; jesteśmy bohaterami, a tłumowi pozostaje tylko kroczyć za nami.

Ta ciasnota poglądów odpowiadała wyjątkowej sytuacji francuskich filozofów Oświecenia. Byli oni przedstawicielami *burżuazji*.

Współczesny materializm dialektyczny dąży do zniesienia klas; zjawił się on na widowni właśnie wtedy, kiedy zniesienie klas stało się koniecznością historyczną. Dlatego zwraca się on do wytwórców, którzy powinni stać się bohaterami najbliższego okresu historycznego. Dlatego po raz pierwszy, od kiedy nasz świat istnieje i ziemia obraca się wokół słońca, odbywa się zbliżenie nauki i robotników: nauka śpieszy na pomoc masom pracującym, masy pracujące opierają się na zdobyczach nauki w swoim świadomym ruchu.

Jeżeli wszystko to ma być jedynie metafizyką, to doprawdy nie wiemy już, co nasi przeciwnicy nazywają tym mianem.

* «Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Aktion wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Aktion sie ist». Marx, «Die heilige Familie», S. 120.

Ależ to wszystko, o czym mówicie, odnosi się jedynie do sfery prorocstwa, wszystko to są tylko wróżby, które przybierają postać jako tako harmonijną jedynie dzięki sztuczkom dialektyki heglowskiej, oto, dlaczego nazywamy was metafizykami — odpowiadają pp. subiektywiści.

Wykazaliśmy już, że przyczepianie do naszego sporu «triady» możliwe jest tylko wtedy, kiedy nie ma się o niej najmniejszego pojęcia. Wykazaliśmy już, że u samego Hegla nie grała ona nigdy roli dowodu i że w ogóle nie stanowi charakterystycznej cechy jego filozofii. Wykazaliśmy również, jak śmiemy sądzić, że nie powoływanie się na triadę, lecz naukowe badanie procesu historycznego stanowi siłę materializmu historycznego. Dlatego moglibyśmy teraz nie zwracać uwagi na powyższe argumenty. Uważamy jednak, że będzie nie bez pożytku dla czytelnika, jeżeli przypomnimy następujący ciekawy fakt z historii literatury rosyjskiej lat siedemdziesiątych.

Pan Żukowski analizując «Kapitał» zauważył, że autor jego w swoich, jak to się teraz mówi, przepowiedniach opiera się jedynie na względach «formalnych», że jego argumentacja stanowi jedynie nieświadomą grę pojęć. Oto, co odpowiadał na to oskarżenie nieboszczyk Sieber:

«Trwamy w przekonaniu, że analiza strony materialnej wszędzie poprzedza u Marksa formalną stronę jego pracy. Sądzymy, że gdyby p. Żukowski przeczytał książkę Marksa uważnie i bardziej bezstronnie, to sam zgodziłby się z nami w tej sprawie. Zobaczyłby wtedy niewątpliwie, że właśnie poprzez badanie materialnych warunków przeżywanego przez nas okresu rozwoju kapitalistycznego autor «Kapitału» dowodzi, że ludzkość stawia sobie jedynie takie zadania, które mogą być rozwiązane. Marks prowadzi swoich czytelników krok za krokiem przez labirynt produkcji kapitalistycznej i analizując wszystkie jej elementy składowe pozwala nam zrozumieć jej przejściowy charakter»*.

* N. Sieber, «Kilka uwag na marginesie artykułu p. J. Żukowskiego «Karol Marks i jego książka o kapitale»». («Otieczestwiennye Zapiski», listopad 1877 r., str. 6.)

«Weźmy ... przemysł fabryczny — kontynuuje swoje wywody Sieber — z jego nieprzerwaną zmianą rąk przy każdej operacji, z jego gorączkowym ruchem, przerzucającym robotników niemal codziennie z jednej fabryki do drugiej; czyż te materialne warunki nie przygotowują gruntu dla nowych form ustroju społecznego, dla społecznej kooperacji? Czyż nie w tym samym kierunku zmierza działanie powtarzających się periodycznie kryzysów ekonomicznych? Czyż nie do tego samego celu zdąża kurczenie się rynków, skrócenie dnia pracy, rywalizacja rozmaitych krajów na rynku światowym, zwycięstwo wielkiego kapitału nad kapitałem drobnym? ...» Wskazując następnie nieprawdopodobnie szybki wzrost sił wytwórczych w procesie rozwoju kapitalizmu Sieber ponownie zapytuje: «Czyż wszystko to są nie materialne, lecz czysto formalne przeobrażenia? Czy np. nie jest faktyczną sprzecznością produkcji kapitalistycznej, że zasypuje ona periodycznie towarami światowy rynek, a każe głodować milionom ludzi w tym samym czasie, kiedy istnieje nadmiar przedmiotów spożycia? ... Czyż następnie nie jest faktyczną sprzecznością kapitalizmu, do którego, mówiąc mimochodem, chętnie przyznają się sami kapitaliści, że zwalnia on z pracy masę ludzi i równocześnie skarży się na brak rąk roboczych? Czyż nie jest faktyczną sprzecznością kapitalizmu, że środki przeznaczone do zmniejszenia nakładu pracy, jak mechaniczne i różne inne ulepszenia i udoskonalenia — są wykorzystywane przez kapitalistów dla przedłużenia dnia roboczego? Czyż nie jest faktyczną sprzecznością kapitalizmu to, że głosząc nietykalność własności, pozbawia on większość chłopów ziemi i pozostawia przy samej tylko płacy zarobkowej ogromną większość ludności? Czyż wszystko to i wiele innych rzeczy jest tylko metafizyką, a w rzeczywistości nie istnieje? Wystarczy wszelako wziąć do ręki dowolny numer angielskiego «Economist», aby natychmiast przekonać się, że jest wręcz przeciwnie. Badacz faktycznego bytu społeczno-ekonomicznego nie ma zupełnie potrzeby sztucznego podciągania produkcji kapitalistycznej pod wymysłone z góry for-

malne sprzeczności dialektyczne: samych rzeczywistych sprzeczności wystarczy z nawiązką».

Odpowiedź Siebera, w treści swej przekonywająca, była bardzo delikatna w formie. Zupełnie inny charakter posiada odpowiedź, jaką dał p. Michajłowski temuż p. Żukowskiemu.

Nasz czcigodny subiektywista dotychczas rozumie dzieło, którego wówczas bronił, nadzwyczaj *«ciasno»*, aby nie powiedzieć jednostronnie, i stara się nawet przekonać innych, że jego jednostronne pojmowanie jest właśnie prawidłową oceną. Rozumie się, że taki człowiek nie mógł być niezłomnym obrońcą *«Kapitału»*. Dlatego odpowiedź jego jest pełna fantastycznych dziwołagów. Oto np. jeden z nich. P. Żukowski potwierdzał oskarżenie Marksa o formalizm, o nadużywanie dialektyki heglowskiej m. in. przez powoływanie się na pewien ustęp z przedmowy do książki *«Zur Kritik der politischen Ökonomie»*. P. Michajłowski uznał, że przeciwnik Marksa *«słusznie zauważył w tej przedmowie odbicie filozofii heglowskiej»* i *«gdyby Marks napisał tylko tę przedmowę do «Zur Kritik», to p. Żukowski miałby zupełną rację»**, tj. zostałoby dowiedzione, że Marks był formalistą, heglistą i niczym ponadto. Tutaj p. Michajłowski tak celnie trafił palcem w niebo, że człowiek mimo woli zadaje sobie pytanie: czy nasz naówczas jeszcze obiecujący autor czytał wspomnianą przedmowę? ** Można byłoby przytoczyć jeszcze kilka podobnych dziwołagów (jeden z nich będzie opisany niżej), ale nie w tym teraz rzecz. Jakkolwiek p. Michajłowski kiepsko rozumiał Marksa, przecież połapał się od razu, że p. Żukowski *«napłócił»* w sprawie *«formalizmu»*; przecież zrozumiał, że takie plecenie jest zwykłym produktem *bez ... ceremonialności*.

P. Michajłowski słusznie mówi: — «Gdyby Marks powiedział — prawo rozwoju społeczeństwa współczesnego jest takie, że samo ono (społeczeństwo) spontanicznie neguje swój poprzedni stan, a następnie neguje jego negację godząc sprzeczności stadiów minio-

* Dzieła N. Michajłowskiego, t. II, str. 356.

** Marks wyklada tam swój materialistyczny pogląd na historię.

nych w jedność indywidualnej i zbiorowej własności; gdyby powiedział on to i *tylko* to (choćby nawet na wielu stronicach), to byłby czystej wody heglistą, wywodzącym prawą głębi swego ducha i zadowolającym się czysto formalnymi, tj. niezależnymi od treści zasadami. Ale każdy, kto czytał «Kapitał», wie, że Marks nie tylko to powiedział». Według słów p. Michajłowskiego formułę heglowską można równie łatwo zdjąć z wciśniętej w nią rzekomo przez Marksa treści ekonomicznej jak rękawiczkę z ręki lub kapelusz z głowy. «W sprawie minionych szczebli rozwoju ekonomicznego nie może być nawet żadnych wątpliwości... Równie niewątpliwy jest dalszy bieg procesu: skupienie środków produkcji w coraz to mniejszej ilości rąk. Przyszłość może oczywiście nasuwać wątpliwości. Marks uważa, że ponieważ koncentracji kapitału towarzyszy uspołecznienie pracy, to to ostatnie stanowi właśnie ów ekonomiczny i moralny grunt (jakże to uspołecznienie pracy może «stanowić» *moralny* grunt? I cóż teraz począć z «samorozwojem form»? — J. P.), na którym wyrosną nowe normy prawne i polityczne. P. Żukowski miał całkowite prawo twierdzić, że konstrukcja ta oparta jest na wróżbach, ale nie miał żadnego prawa (oczywiście, moralnego — J. P.) całkowicie przemileczać znaczenia, jakie Marks przypisywał procesowi uspołecznienia»*.

««Kapitał» — słusznie zauważa p. Michajłowski — jest całkowicie poświęcony badaniu, w jaki sposób forma społeczna, która już powstała, coraz bardziej się rozwija, pogłębia swoje typowe cechy podporządkowując sobie, asymilując odkrycia, wynalazki, ulepszenia sposobu produkcji, nowe rynki, samą naukę, zmuszając je, aby pracowały na nią, i wreszcie jak dana forma nie może pomieścić w sobie dalszych zmian warunków materialnych»**.

U Marksa «właśnie analiza stosunków między formą społeczną (tj. kapitalizmem, nieprawdaż, panie Michajłowski?) a materialnymi warunkami jej istnienia (tj. siłami wytwórczymi, które czynią istnienie kapitalistycznej formy produkcji coraz bardziej nietrwa-

* Tamże, str. 353—354.

** Tamże, str. 357.

lym, nieprawdaż, panie Michajłowski?) pozostanie na zawsze monumentalnym dokumentem systemu logicznego i ogromnej erudycji. P. Żukowski ma cywilną odwagę twierdzić, że właśnie Marks pomija to zagadnienie. Na to już nic nie można poradzić. Pozostaje tylko ze zdumieniem obserwować dalsze karkołomne sztuki krytyka fikającego koziołki ku ucieście publiczności, której jedna część niewątpliwie od razu zrozumie, że popisuje się przed nią dzielny akrobata, inna natomiast może godnemu podziwu widowisku przypisać znaczenie całkiem inne»*.

Summa summarum: jeżeli p. Żukowski oskarżał Marksa o formalizm, to oskarżenie jego według słów p. Michajłowskiego było «jednym wielkim kłamstwem, składającym się z szeregu małych kłamstw».

Surowy to wyrok, ale całkiem sprawiedliwy. I jeżeli jest on sprawiedliwy w stosunku do Żukowskiego, to jest również sprawiedliwy w stosunku do tych wszystkich, którzy powtarzają obecnie, że «przepowiednie» Marksa opierają się na heglowskiej «triadzie». A jeżeli wyrok jest sprawiedliwy w stosunku do tych wszystkich ludzi, to proszę zadać sobie trud i przeczytać poniższy ustęp:

«On (Marks) tak szczelnie wypełnił pusty schemat dialektyczny faktyczną treścią, że można ów schemat zdjąć z tej treści, jak pokrywkę z garnka, nie nie zmieniając, niczego nie uszkadzając, wyjąwszy jeden punkt co prawda wielkiej wagi. A mianowicie: immanentne prawa społeczeństwa, dotyczące przyszłości, sformułowane zostały arcydialektycznie. Prawowiernemu hegliście wystarczy powiedzieć, że w ślad za «negacją» powinna nastąpić «negacja negacji»; jednakże nie wtajemniczeni w mądrość heglowską nie mogą się tym zadowolić: dla nich wniosek dialektyczny nie jest dowodem i nie-heglista, który weń uwierzył, powinien wiedzieć, że właśnie tylko uwierzył, lecz nie został przekonany»**.

P. Michajłowski wydał wyrok sam na siebie.

* Tamże, str. 357—358.

** «Russkoje Bogatstwo», luty 1894, cz. II, str. 150—151.

P. Michajłowski sam zdaje sobie sprawę, że powtarza teraz słowa p. Żukowskiego o «formalności» argumentów Marksa na rzecz «przepowiedni». Nie zapomniał on swego artykułu «Karol Marks przed sądem p. Żukowskiego» i nawet obawia się, żeby nie przypominał sobie o nim teraz jego czytelnik. Dlatego od razu udaje, że mówi dziś rzekomo to samo, co mówił w latach siedemdziesiątych. W tym celu powtarza, że «dialektyczny schemat» można zdjąć «jak pokrywkę» itd. Potem następuje «*tylko jeden punkt*», w którym p. Michajłowski cichaczem, aby czytelnik nie zauważył, zupełnie zgadza się z p. Żukowskim. Atoli ten «jeden punkt» jest właśnie tym samym punktem *wielkiej wagi*, który służył jako argument obwiniający p. Żukowskiego o «akrobatykę».

W 1877 r. p. Michajłowski mówił, że Marks nie ograniczył się do powoływania się na Hegla również w sprawie przyszłości, tj. właśnie w sprawie «jednego punktu wielkiej wagi». Teraz ze słów p. Michajłowskiego wynika, że *ograniczył się*. W 1877 r. p. Michajłowski mówił, że Marks ze zdumiewającą «siłą logiki», z «ogromną erudycją» udowodnił, jak «dana forma» (tj. kapitalizm) «nie może wytrzymać» dalszych zmian «*warunków materialnych*» swojego istnienia. Odnosiło się to właśnie do «jednego punktu wielkiej wagi». Teraz p. Michajłowski zapomniął, jak wiele przekonującego powiedział Marks w sprawie tego punktu i jak wiele wykazał przy tym siły logiki i ogromnej erudycji. W 1877 r. p. Michajłowskiego zadziwiła «odwaga cywilna», z jaką p. Żukowski przemilczał, że Marks na potwierdzenie swoich przepowiedni powoływał się na uspołecznienie pracy, które odbywa się już w społeczeństwie kapitalistycznym. To także odnosiło się do «jednego punktu wielkiej wagi». Obecnie p. Michajłowski zapewnia czytelników, że przepowiednie Marksa w sprawie tego punktu są «arcydialektyczne». W 1877 r. «każdy, kto czytał «Kapitał», wiedział, że Marks «powiedział *nie tylko to*». Teraz okazuje się, że «tylko to» i że pewnoś jego zwolenników w sprawie przyszłości «trzyma się wyłącznie na heglowskim łańcuchu o trzech końcach»*. Dalibóg, cóż za zwrot!

* «Russkoje Bogatstwo», luty 1894, cz. II, str. 166.

P. Michajłowski wydał wyrok sam na siebie i zdaje sobie z tego sprawę.

Ale jak to się stało, że p. Michajłowski sam podlega działaniu bezlitosnego, przez siebie samego ferowanego wyroku? Czyż ten człowiek, który poprzednio tak namiętnie demaskował «akrobatów» w literaturze, na starość sam poczuł pociąg do «sztuki akrobatycznej»? Czyż możliwe są takie przemiany? Wszelkie przemiany są możliwe, czytelniku! I ludzie, z którymi zdarza się podobna metamorfoza, zasługują na potępienie. Nie my będziemy ich usprawiedliwiać. Ale i do nich należy odnosić się prawdziwie po ludzku. Przypomnijcie sobie głęboko ludzkie słowa autora uwag do książki Milla: kiedy człowiek postępuje źle, często jest to nie tyle jego winą, ile jego nieszczęściem; przypomnijmy sobie, co mówił tenże autor w sprawie działalności literackiej Polewoja:

«N. A. Polewoj był zwolennikiem Cousina, którego uważał za mędrca nad mędrce i największego filozofa świata ... Zwolennik Cousina nie mógł pogodzić się z filozofią Hegla i kiedy filozofia ta przeniknęła do literatury rosyjskiej — uczniowie Cousina okazali się ludźmi zacofanymi — i nic zdroźnego w sensie moralnym nie było z ich strony w tym, że bronili swoich przekonań nazywając nonsensem to, co mówili ludzie, którzy ich wyprzedzili w rozwoju umysłowym; nie można winić człowieka za to, że inni, obdarzeni świeżymi siłami i większym zdecydowaniem, wyprzedzili go — mają oni rację, ponieważ są bliżsi prawdy, ale on nie jest winien, on się tylko myli»*.

P. Michajłowski całe swoje życie był *eklektykiem*. Nie mógł on pogodzić się z filozofią historyczną Marksa z powodu całej struktury swego umysłu, z powodu całego charakteru swojego poprzedniego wykształcenia filozoficznego, jeżeli można się tak wyrazić w stosunku do p. Michajłowskiego. Kiedy idee Marksa zaczęły przenikać do Rosji, zrazu próbował ich bronić, przy czym nie obeszło się oczywiście bez licznych zastrzeżeń i bez nader znaczących «wątpliwości». Myślał on wtedy, że i te idee uda mu się zemleć w

* «Szkiece o literaturze rosyjskiej okresu Gogola», str. 24—25.

swoim eklektycznym młynie i w ten sposób wnieść jeszcze więcej urozmaicenia do swego pokarmu umysłowego. Potem zobaczył, że dla upiększania prac mozaikowych, zwanych światopoglądem eklektyków, idee Marksa zupełnie się nie nadają, że rozpowszechnianie ich zagraża zniszczeniem milej jego sercu mozaiki. I oto chwytą za broń przeciwko tym ideom. Oczywiście od razu okazuje się przy tym człowiekiem zacofanym, ale dalibóg, wydaje nam się, że nie jest winien, że się tylko myli.

— Ale przecież to nie usprawiedliwia «akrobatyki»!

— Ależ my go nie usprawiedliwiamy, wskazujemy jedynie okoliczności łagodzące: w sposób zupełnie dla siebie niedostrzegalny p. Michajłowski dzięki rozwojowi rosyjskiej myśli społecznej znalazł się w takiej sytuacji, z której wypłatać się można jedynie za pomocą «akrobatyki». Jest jeszcze wprawdzie inne wyjście, ale zdecydować się na nie mógłby tylko człowiek, pełen *prawdziwego* bohaterstwa. Tym wyjściem jest złożenie broni eklektyzmu.

ZAKOŃCZENIE

Dotychczas wykładając idee Marksa rozpatrywaliśmy głównie zarzuty, które są mu stawiane z teoretycznego punktu widzenia. Nie bez pożytku będzie, jeśli teraz zapoznamy się również z «praktycznym rozumem», przynajmniej pewnej części przeciwników Marksa. Zastosujemy przy tym metodę *historyczno-porównawczą*. Innymi słowy rozpatrzymy najpierw, jak przyjął idee Marksa «praktyczny rozum» *utopistów niemieckich*, a potem zabierzemy się do rozumu naszych drogich i szanownych rodaków.

W końcu lat czterdziestych Marks i Engels prowadzili ciekawą polemikę ze znanym Karolem Heinzenem. Polemika od razu nabrała bardzo gorącego charakteru. Karol Heinzen usiłował co się zowie wydrwiwać idee swoich przeciwników i wykazał w tym zręczność, zupełnie nie ustępującą zręczności p. Michajłowskiego. Marks i Engels oczywiście nie pozostawali dłużni. Nie obeszło się i bez ostrych słów. Heinzen nazwał Engelsa «lekkomyślnym, zuchwałym smarkaczem»; Marks nazwał Heinzena przedstawicielem «der grobianischen Literatur», a Engels oświadczył, że jest to «największy nieuk stulecia». Wokół czego toczył się spór? Jakie poglądy przypisywał Heinzen Marksowi i Engelsowi? A oto takie. Heinzen zapewniał, że według Marksa człowiek o choć trochę szlachetnych zamiarach *nie miał co robić w Niemczech*. Według Marksa — mówił Heinzen — «najpierw musi nastąpić panowanie burżuazji, które winno sfabrykować proletariat fabryczny», a ten już ze swej strony zacznie działać*.

* «Die Helden des deutschen Kommunismus», Bern 1848, S. 21.

Marks i Engels «nie brali pod uwagę tego proletariatu, który został stworzony przez trzydziestu czterech wampirów niemieckich», tj. inaczej mówiąc, całego narodu niemieckiego z wyjątkiem robotników fabrycznych (słowo «proletariat» oznacza u Heinzena tylko oplakany stan tego narodu). Ten liczny proletariat nie miał rzekomo, zdaniem Marksa, żadnego prawa żądać lepszej przyszłości, ponieważ miał na sobie *«tylko piętno ucisku, a nie stempel fabryczny»*; musiał on cierpliwie głodować i umierać z głodu (hungern und verhungern) dopóty, dopóki Niemcy nie staną się Anglią. Fabryka jest szkołą, przez którą naród musi uprzednio przejść, aby mieć prawo zabrać się do poprawy swego położenia»*.

Każdy, kto choć trochę zna historię Niemiec, wie dzisiaj, jak niedorzeczne były te oskarżenia Heinzena. Każdy wie, czy naprawdę Marks i Engels zamykali oczy na nędzę narodu niemieckiego. Każdy rozumie, czy sprawiedliwe było przypisywanie im myśli, że dopóki Niemcy nie staną się Anglią, człowiek szlachetny nie ma w nich nic do roboty: zdaje się, że ci ludzie coś niecoś robili nie czekając na podobne przekształcenie swojej ojczyzny. Ale dlaczego Heinzen przypisywał im ten nonsens? Czyżby z powodu niesumienności? Nie; stwierdzimy i tutaj, że była w tym nie jego wina, lecz raczej jego nieszczęście. Po prostu nie rozumiał poglądów Marksa i Engelsa i dlatego wydawały mu się one szkodliwymi; a ponieważ gorąco kochał swój kraj, więc stanął do walki z tymi rzekomo szkodliwymi dla kraju poglądami. Ale niezrozumienie — to zły doradca i bardzo niepewny sojusznik w sporze. Oto, dlaczego Heinzen znalazł się w nader niefortunnym położeniu. Był to człowiek bardzo dowcipny, ale nie rozumiał, że na samym dowcipie daleko nie zajędzie i oto *«les rieurs» okazali się po przeciwnej stronie*.

Heinzen, jak czytelnik widzi, zasługuje na taką samą ocenę jak u nas z powodu analogicznego sporu np. pan Michajłowski. I czyż tylko jeden p. Michajłowski? Przecież wszyscy, którzy przypisują «uczniom» dążenie do zaciągnięcia się na służbę do Kołupajewów

* Ibidem, str. 22.

i Razuwajewów* — a imię ich legion — przecież wszyscy oni powtarzają błąd Heinzena, przecież nikt z nich nie wymyślił przeciwko materialistom «ekonomicznym» ani jednego zarzutu, który niefigurowałby *prawie pięćdziesiąt lat temu* w argumentacji Heinzena. Jeżeli jest u nich coś oryginalnego, to tylko jedno: naiwna nieświadomość tego, jak *mało* są oryginalni. Chcieliby wciąż wynajdywać «nowe drogi» dla Rosji, a z powodu ich nieuctwa «biedna myśl rosyjska» trafia tylko na stare, pełne wybojów, dawno porzucone szlaki myśli europejskiej. Dziwne to, ale zupełnie zrozumiałe, jeżeli zastosować do objaśnienia tego na pozór dziwnego zjawiska «kategorię konieczności». *Na określonym stadium rozwoju ekonomicznego danego kraju w głowach jego inteligencji «nieuchronnie» rodzą się pewne wzniosłe, choć głupie pomysły.*

Do jakiego stopnia komiczna była pozycja Heinzena w sporze z Marksem, wykaże następujący przykład. Nalegał on na swych przeciwników, aby przedstawili szczegółowo swój «ideal» przyszłości: powiedzcie, pytał ich Heinzen, jak według was powinny być urządzone stosunki własnościowe? Jakie powinny być granice własności prywatnej, z jednej, a społecznej — z drugiej strony? Przeciwnicy odpowiadali mu, że w każdym danym momencie stosunki własnościowe w społeczeństwie są określane przez stan jego sił wytwórczych i że dlatego można nakreślić jedynie ogólny kierunek rozwoju społecznego, nie można natomiast z góry opracowywać żadnych ściśle określonych projektów ustaw. Już teraz można powiedzieć, że uspołecznienie pracy, stworzone przez nowoczesny przemysł, musi doprowadzić do nacjonalizacji środków produkcji. Ale niesposób powiedzieć, w jakim zakresie można będzie przeprowadzić tę nacjonalizację, na przykład, za dziesięć lat będzie to zależało od stosunków wzajemnych, w jakich znajdzie się w tym czasie drobny i wielki przemysł, wielka własność ziemska, chłopska własność gruntowa itd. — W takim razie nie macie żadnego ideału

* *Kolupajewy i Razuwajewy* — rozpowszechnione w Rosji przezwiska nowobogackich. — *Red.*

— konkludował Heinzen; — ładny to ideał, który *dopiero kiedyś zostanie sfabrykowany przez maszyny*.

Heinzen reprezentował utopijny punkt widzenia. Utopista wypracowując swój «ideał» zawsze, jak wiadomo, bierze za punkt wyjścia jakieś oderwane *pojęcie*, np. pojęcie natury ludzkiej — albo jakąś oderwaną *zasadę*, np. zasadę takich a takich praw jednostki albo zasadę «indywidualności» itp., itp. Skoro zasada taka jest dana, to biorąc ją za punkt wyjścia nie trudno jest z najzupełniejszą ścisłością, z najdrobniejszymi szczegółami określić, jakie *powinny być* (rozumie się, nie wiadomo w jakim czasie i w jakich okolicznościach), powiedzmy, stosunki własnościowe między ludźmi. I zrozumiałe, że utopista ze zdziwieniem patrzy na tych, którzy mówią mu, że nie ma takich stosunków majątkowych, które byłyby dobre same przez się, niezależnie od okoliczności czasu i miejsca. Wydaje mu się, że tacy ludzie nie posiadają żadnych «ideałów». Jeżeli czytelnik uważnie śledził bieg naszego wykładu, to wie, że w tym wypadku utopista zupełnie nie ma racji. Marks i Engels mieli ideał i to *ideał* bardzo ściśle określony: podporządkować *konieczność* — *wolności*, ślepe *siły ekonomiczne* — *siłę rozumu człowieka*. Właśnie biorąc za punkt wyjścia ten ideał prowadzili oni swoją praktyczną działalność, która polegała, rzecz jasna, nie na służeniu burżuazji, lecz na rozwoju samowiedzy tych samych twórców, którzy z czasem powinni stać się panami swoich produktów.

Marks i Engels nie mieli potrzeby «troszczyć się» o to, aby Niemcy stały się Anglią albo o to, aby, jak się u nas teraz mówi, służyć burżuazji; burżuazja rozwijała się bez ich wysiłków i niemożliwością było zahamować ten rozwój, tj. nie było takich sił społecznych, które byłyby zdolne to uczynić. Zresztą byłoby to zbędne, ponieważ stary ład ekonomiczny nie był koniec końców lepszy od burżuazyjnego, a w latach czterdziestych już był tak przestarzały, że stał się *szkodliwy dla wszystkich*. Ale niemożliwość zahamowania rozwoju produkcji kapitalistycznej nie pozbawiała bynajmniej myślących ludzi Niemiec możliwości *służenia dobrobytowi swojego narodu*. Burżuazja ma zawsze swoich satelitów: są to wszyscy

ci, którzy *siłą konieczności ekonomicznej* rzeczywiście służą jej kieszeni. Im bardziej rozwinięta jest świadomość tych mimowolnych sług, tym łatwiejsza jest ich sytuacja, tym silniejszy jest ich opór przeciwko Kołupajewom i Razuwajewom wszystkich krajów i wszystkich narodów. Marks i Engels właśnie postawili sobie za zadanie rozwinięcie tej samowiedzy: zgodnie z duchem materializmu dialektycznego od razu postawili przed sobą *zadanie par excellence idealistyczne*.

Jako kryterium ideału służy rzeczywistość ekonomiczna. Tak mówili Marks i Engels i na tej podstawie podejrzewano ich o jakieś schlebienie możliwym tego świata, o gotowość wdeptania w błoto ekonomicznie słabych, o wysługiwanie się ekonomicznie silnym. Źródłem takich podejrzeń było *metafizyczne pojmowanie tego*, co Marks i Engels rozumieli przez określenie: *rzeczywistość ekonomiczna*. Kiedy metafizyk słyszy, że działacz społeczny powinien opierać się na rzeczywistości, myśli, że mu się doradza pogodzenie się z nią. Nie wie on, że w każdej rzeczywistości ekonomicznej istnieją *elementy sprzeczne* i że pogodzenie się z rzeczywistością oznaczałoby pogodzenie się z jednym tylko jej elementem, z tym mianowicie, który w danej chwili panuje. Materialiści-dialektycy wskazywali i wskazują ten drugi, wrogi pierwszemu element rzeczywistości, *ten, w którym dojrzewa przyszłość*. Zapytujemy: czy opieranie się na *tych* elemencie, przyjmowanie *go* za kryterium swoich «idealów» — oznacza wysługiwanie się Kołupajewom i Razuwajewom?

Ale skoro kryterium ideału powinna być rzeczywistość ekonomiczna, to zrozumiałe, że *moralne* kryterium ideału wydaje się *nie zadowalające* nie dlatego, że uczucia moralne ludzi zasługują na lekceważenie lub pogardę, lecz dlatego, że uczucia te nie wskazują nam jeszcze właściwej drogi służenia interesom naszych bliźnich. Nie wystarczy, jeżeli lekarz współczuje cierpieniom chorego: musi liczyć się z *fizyczną rzeczywistością* organizmu i opierać się na niej — w walce z nią. Lekarz, który ograniczyłby się do moralnego oburzenia przeciwko chorobie, zasługiwałby na naj-

bardziej jadowite kpiny. W tym też duchu Marks wyśmiewał «moralizującą krytykę» i «krytyczną moralność» swoich przeciwników. A przeciwnicy myśleli, że kpi on z «moralności».

«Moralność i wola ludzka nie mają ceny w oczach ludzi, którzy sami nie mają ani moralności, ani woli» — wołał Heinzen*.

Należy jednak zauważyć, że jeśli nasi rosyjscy przeciwnicy «materialistów ekonomicznych» na ogół powtarzają tylko — sans le savoir — argumenty swoich niemieckich poprzedników, to jednak urozmaicają nieco swą argumentację pewnymi szczegółami. Tak np. utopiści niemieccy nie wdawali się w długie rozważania o «prawie rozwoju ekonomicznego» Niemiec. U nas natomiast rozważania tego rodzaju przybrały rozmiary zaiste zastraszające. Czytelnik pamięta, że p. W. W. jeszcze na samym początku osiemdziesiątych lat obiecał odkryć prawo rozwoju ekonomicznego Rosji. Wprawdzie p. W. W. zaczął potem lękać się tego prawa, ale sam przy tym wyznał, że obawia się go tylko na razie, tylko dopóty, dopóki inteligencja nie odkryje bardzo ładnego i bardzo dobrego prawa. A w ogóle to i p. W. W. chętnie bierze udział w nie kończących się sporach, czy Rosja musi, czy nie musi przejść przez fazę kapitalizmu. Już od siedemdziesiątych lat wplątywano do tych sporów naukę Marksa.

W jaki sposób prowadzi się u nas takie spory, świadczy najnowsze słowo pana Kriwienki. Autor ten oponując panu Struwemu radzi swemu przeciwnikowi, aby głębiej przemyślał zagadnienie «konieczności i pomyślnych skutków kapitalizmu».

«Jeżeli ustroj kapitalistyczny stanowi zrządzone przez los nieuniknione stadium rozwoju, przez które musi przejść każde społeczeństwo ludzkie, jeżeli pozostaje tylko schylić głowę przed tą historyczną koniecznością, to czyż należy uciekać się do środków, które mogą jedynie opóźniać nastanie ustroju kapitalistycznego, i czy, przeciwnie, nie należy ułatwiać przejścia doń i dokładać wszelkich wysiłków, aby ustroj ten nastał jak najszybciej, tj. starać się o rozwój przemysłu kapitalistycznego, o podporządko-

* «Die Helden des deutschen Kommunismus», Bern 1848, S. 22.

wanie mu rzemiosła, o rozwój kulaactwa... o zburzenie wspólnoty gminnej («obszczyny»), o pozbawienie ludności ziemi i w ogóle o wykurzenie nadmiaru ludności ze wsi do fabryki»*.

P. Kriwienko stawia tu właściwie dwa zagadnienia: 1) czy kapitalizm stanowi zrządzone przez los, nieuniknione stadium? 2) jeżeli tak, to jakie wynikają z tego zadania praktyczne?

Zastanówmy się nad pierwszym.

P. Kriwienko formuluje je prawidłowo w tym sensie, że pewna i to największa część naszej inteligencji w takiej właśnie formie stawiała je przed sobą: czy kapitalizm stanowi zrządzone przez los, nieuniknione stadium, przez które musi przejść każde społeczeństwo ludzkie? Przez pewien czas myślano, że Marks dawał na to pytanie odpowiedź twierdzącą i bardzo się tym martwiono. Kiedy został opublikowany znany list Marksa, napisany rzekomo do p. Michajłowskiego**, stwierdzono ze zdumieniem, że Marks bynajmniej nie uznawał tego stadium za «obowiązkowe», i wtedy zawołano ze złośliwą radością: a to dopiero zawstydził on swoich rosyjskich uczniów! Atoli tryumfatorzy zapomnieli o francuskim przysłowiu: *bien rira qui rira le dernier*.

Od początku do końca tego sporu przeciwnicy «rosyjskich uczniów» Marksa zajmowali się najbardziej «nienaturalną paplaniną».

Rzecz w tym, że snując rozważania na temat, czy historyczna teoria Marksa daje się zastosować do Rosji, zapomnieli o drobnostce: zapomnieli wyjaśnić sobie, na czym właściwie teoria ta polega. Matnia, do której wpadli nasi panowie subiektywiści z p. Michajłowskim na czele, przedstawiała wspaniałą widok.

P. Michajłowski przeczytał (jeżeli przeczytał) przedmowę do «Zur Kritik», w której wyłożona została filozoficzno-historyczna teoria Marksa i zdecydował, że jest to tylko heglizm i nic więcej.

* «Russkoje bogatstwo», grudzień 1893, cz. II, str. 189.

** W tym szkicu listu, napisanym na brudno i ostatecznie nie opracowanym, Marks zwraca się nie do p. Michajłowskiego, lecz do redaktora «Otieczestwiennych Zapisk»; o p. Michajłowskim Marks mówi tu w trzeciej osobie.

Nie widząc słonia tam, gdzie słoń rzeczywiście się znajdował, p. Michajłowski zaczął się rozglądać na prawo i lewo i wydawało mu się, że zobaczył wreszcie poszukiwanego słonia w rozdziale o akumulacji kapitału, gdzie mowa jest o historycznym rozwoju kapitalizmu zachodniego, a bynajmniej nie o historii całej ludzkości.

Każdy proces jest bezwarunkowo «nieodzowny» tam, gdzie istnieje. Tak np. palenie się zapalki jest dla niej nieodzowne, skoro została zapalona; zapalka «nieodzownie» gaśnie, gdy proces palenia się dobiegł końca. W «Kapitale» jest mowa o przebiegu rozwoju kapitalistycznego, «nieodzownym» dla tych krajów, w których rozwój ten ma miejsce. P. Michajłowski wyobrażając sobie, że we wskazanym rozdziale «Kapitału» ma przed sobą całą filozofię historyczną, zdecydował, że zdaniem Marksa produkcja kapitalistyczna jest nieodzowna dla wszystkich krajów i dla wszystkich narodów*. Wtedy zaczął jęczeć na temat trudnej sytuacji Rosjan, którzy itd. — i — patrzcie, jaki figlarz! — oddając należną daninę swej subiektywnej potrzebie jęczenia, oświadczył z ważną miną, zwracając się do p. Żukowskiego: widzi

* Patrz artykuł: «Karol Marks przed sądem p. Żukowskiego» («Otieczestw. Zapiski», październik 1877 r.). «W rozdziale szóstym «Kapitału» jest paragraf zatytułowany: «Tak zwana pierwotna akumulacja». Tutaj Marks miał na względzie historyczny zarys pierwszych kroków kapitalistycznego procesu produkcji, jednakże dał coś bez porównania większego — całą teorię filozoficzno-historyczną». Są to, powtarzamy, wierutne głupstwa: filozofia historyczna Marksa została wyłożona w niezrozumiałej dla p. Michajłowskiego przedmowie do «Zur Kritik der politischen Ökonomie» w postaci «kilku uogólniających, najściślej ze sobą związanych idei». Ale o tym mimochodem. P. Michajłowski potrafił nie zrozumieć u Marksa nawet zagadnienia, czy proces kapitalistyczny jest «nieodzowny» dla Zachodu. Zauważył on w ustawodawstwie fabrycznym «poprawkę» do fatalnej nieuchronności procesu historycznego. P. Michajłowski wyobrażając sobie, że według Marksa «czynnik ekonomiczny» działa sam przez się bez wszelkiego udziału ludzi, był konsekwentny, kiedy uważał za poprawkę każdy akt ingerencji ludzi w przebieg procesu produkcji. Nie wiedział tylko, że, zdaniem Marksa, sama ta ingerencja w każdej swojej konkretnej postaci jest nieuniknionym produktem danych stosunków ekonomicznych. I prowadź tu dyskusję o Marksie z ludźmi, którzy nie rozumieją go z tak zdumiewającą wytrwałością!

pan i my potrafimy krytykować Marksa, i my nie idziemy ślepo za tym, co magister dixit! Rozumie się samo przez się, że wszystko to nie posunęło ani o krok naprzód zagadnienia, czy kapitalizm w Rosji jest nieodzowny; ale Marks przeczytał skargi p. Michajłowskiego i postanowił pośpieszyć mu z pomocą. Naszkicował w formie listu do redaktora czasopisma «Otieczestwiennyje Zapiski» swoje uwagi o artykule p. Michajłowskiego. Kiedy po śmierci Marksa szkic ten ukazał się w naszej prasie, Rosjanie, którzy itd., uzyskali przynajmniej *możliwość* prawidłowego rozstrzygnięcia zagadnienia «nieodzowności».

Cóż mógł powiedzieć Marks o artykule p. Michajłowskiego? Człowiek wpłatał się w nieszczęście przyjmując za filozoficzno-historyczną teorię Marksa to, co bynajmniej nią nie było. Jasne, że ten ostatni musiał przede wszystkim wyratować z nieszczęścia młodego, obiecującego pisarza rosyjskiego. Ponadto młody pisarz rosyjski żalił się, że Marks skazuje Rosję na kapitalizm. Trzeba było wykazać rosyjskiemu pisarzowi, że materializm dialektyczny żadnego kraju na nic nie skazuje, że nie wskazuje drogi ogólnej i «nieodzownej» dla wszystkich narodów i wszystkich czasów; że dalszy rozwój każdego społeczeństwa zawsze zależy od układu jego wewnętrznych sił społecznych i że dlatego każdy poważny człowiek powinien, nie przepowiadając i nie jęcząc z powodu jakiejś fantastycznej «nieodzowności», zanalizować przede wszystkim ten układ; tylko taka analiza może wykazać, co jest, a co nie jest «nieodzowne», dla danego społeczeństwa.

Wszystkiego tego dokonał właśnie Marks. Przede wszystkim wykazał on to, czego nie rozumiał p. Michajłowski: «W rozdziale o pierwotnej akumulacji zamierzałem jedynie zbadać drogę, na której w zachodniej Europie z ekonomicznego ustroju feudalnego wyłonił się ekonomiczny ustrój kapitalistyczny. A droga ta wiodła do oddzielenia producenta od jego środków produkcji, zamieniając pierwszego w robotnika najemnego (proletariusza — we współczesnym znaczeniu tego słowa) a środki produkcji w kapitał. Na przestrzeni tych dziejów każdy przewrót będący środkiem do

dalszego kształtowania się klasy kapitalistów stanowi epokę; jednak podstawą całego procesu jest wywłaszczenie posiadaczy ziemi. Pod koniec rozdziału rozpatruję historyczną tendencję (tendance) kapitalistycznej akumulacji i stwierdzam, że jej ostatnim aktem jest przekształcenie własności kapitalistycznej w społeczną. Nie przytaczałem w tym miejscu żadnych dowodów na poparcie tego twierdzenia, z tej prostej przyczyny, że samo to twierdzenie nie jest niczym innym jak krótkim wnioskiem z długiego szeregu danych zanalizowanych już w rozdziale o produkcji kapitalistycznej».

Aby lepiej wyjaśnić okoliczność, że p. Michajłowski wziął za teorię historyczną to, co taką teorią nie było i być nie mogło, Marks wskazuje przykład starożytnego Rzymu. Bardzo przekonujący przykład! W samej rzeczy, jeżeli wszystkie narody muszą «nieodzownie» przejść stadium kapitalizmu, to jak należy rozumieć dzieje Rzymu, Sparty, państwa Inków i wielu innych narodów, które zeszyły z areny historycznej nie wypełniwszy tego swojego domniemanego obowiązku? Marks znalazł los tych narodów; nie mógł więc mówić o powszechnej «nieodzowności» procesu kapitalistycznego.

«Mój krytyk — powiada Marks — usiłuje naszkicowaną przeze mnie genezę kapitalizmu w zachodniej Europie przekształcić w historyczno-filozoficzną teorię ogólnego biegu rozwoju, który niechybnie jak los ma się stać udziałem wszystkich narodów bez względu na historyczne warunki ich bytowania... Ale niechaj mi wybaczy. Sprawia mi on tym wielki zaszczyt a zarazem wielką zniewagę».

Jakże mogłoby być inaczej! Przecież takie komentowanie Marksa czyniło zeń jednego z owych «ludzi formulek», z których kpił on jeszcze w swej polemice z Proudhonem. P. Michajłowski przypisał Marksowi «formułę postępu», a Marks odpowiedział: nie, pokornie dziękuję, obejdę się bez tego dobrego.

Widzieliśmy już, jak utopiści zapatrywali się na prawa rozwoju historycznego (niechaj czytelnik przypomniał sobie, co mówiliśmy

o Saint-Simonie). Prawidłowość ruchu historycznego przybierała u nich postać *mistyczną*; droga, po której kroczy ludzkość, była w ich pojęciu jak gdyby *z góry nakreślona* i żadne wydarzenia historyczne nie mogły zmienić kierunku tej drogi. Interesująca aberacja psychologiczna!

«Natura ludzka» jest dla utopistów punktem wyjścia ich badań. Zaś prawa rozwoju tej natury, które natychmiast nabierają u nich charakteru tajemniczego, przenoszą się gdzieś *poza człowieka i poza faktyczne stosunki między ludźmi* w jakąś sferę «*pozhistoryczną*».

Materializm dialektyczny i tutaj przenosi zagadnienie na zupełnie inny grunt i tym samym nadaje mu zupełnie nową postać.

Materialiści-dialektycy «*sprowadzają wszystko do ekonomiki*». Wyjaśniliśmy już, jak to należy rozumieć. Ale cóż to jest ekonomika? Jest to całokształt faktycznych stosunków między ludźmi stanowiący dane społeczeństwo w ich procesie produkcji. Stosunki te nie stanowią nieruchomej metafizycznej istoty. Zmieniają się one nieustannie pod wpływem rozwoju sił wytwórczych, zarówno jak i pod wpływem środowiska historycznego, które otacza dane społeczeństwo. Skoro dane są stosunki faktyczne między ludźmi w procesie produkcji, to z tych stosunków nieuchronnie wynikają określone następstwa.

W tym znaczeniu rozwój społeczny jest prawidłowy i nikt lepiej niż Marks nie wyjaśnił tej prawidłowości. Ale ponieważ rozwój ekonomiczny każdego społeczeństwa posiada «*samoistną*» postać wskutek «*samoistości*» warunków, w których się odbywa, to nie może być żadnej «*formuły postępu*», ogarniającej miniony i przepowiadającej przyszły rozwój *wszystkich społeczeństw*. Formuła postępu — to abstrakcyjna prawda, którą według słów autora «*Szkiców o literaturze rosyjskiej okresu Gogola*», tak umilowali metafizycy. Ale jak to słusznie zauważył tenże autor — nie ma prawdy abstrakcyjnej, prawda jest zawsze konkretna: wszystko zależy od okoliczności czasu i miejsca, a skoro wszystko zależy od tych okoliczności, to one właśnie winny być studiowane przez ludzi, którzy itd.

«Po to aby z całą pewnością sądzić o przebiegu rozwoju ekonomicznego współczesnej Rosji, nauczyłem się języka rosyjskiego i przez kilka lat studiowałem oficjalne i inne opublikowane w prasie materiały źródłowe, dotyczące tego zagadnienia».

Rosyjscy uczniowie Marksa i w tym wypadku są mu wierni. Oczywiście, jeden z nich mógł zdobyć więcej, inny — mniej wiedzy ekonomicznej, ale *istota rzeczy tkwi tu nie w rozmiarach wiedzy poszczególnych osób, lecz w samym punkcie widzenia*. Rosyjscy uczniowie Marksa kierują się nie subiektywnym ideałem i nie jakąś «formułą postępu», lecz zwracają się ku ekonomicznej rzeczywistości swojego kraju.

Do jakiego wniosku doszedł Marks w sprawie Rosji? «Jeżeli Rosja będzie dalej kroczyła drogą obraną po 1861 roku, straci jedną z najdogodniejszych szans, jaką kiedykolwiek bieg historii dawał narodowi, szansę ominięcia wszystkich perypetii rozwoju kapitalistycznego». Nieco dalej Marks dodaje, że w ostatnich latach Rosja «dosyć dużo zrobiła» maszerując po wskazanej drodze. Od czasu, kiedy został napisany ten list (tj. od 1877 roku, dodajmy od siebie), Rosja kroczyła po tej drodze coraz dalej i coraz szybciej.

Cóż więc wynika z listu Marksa? — Trzy wnioski:

1) Marks skompromitował swym listem nie swoich rosyjskich uczniów, lecz pp. subiektywistów, którzy nie mając najmniejszego pojęcia o jego naukowym punkcie widzenia usiłowali przerobić Marksa na obraz i podobieństwo swoje, uczynić z niego *metafizyka i utopistę*.

2) Pp. subiektywiści *nie zawstydzili się* z powodu tego listu z tej prostej przyczyny, że — wierni swojemu «ideałowi» — nie zrozumieli również listu.

3) Jeżeli pp. subiektywiści chcą debatować z nami na temat, jak i dokąd idzie Rosja, to powinni w każdej konkretnej chwili brać za punkt wyjścia *analizę rzeczywistości ekonomicznej*.

Analiza tej rzeczywistości doprowadziła Marksa w siedemdziesiątych latach do *warunkowego* wniosku:

«Jeżeli Rosja będzie w dalszym ciągu szła po drodze, na którą wkroczyła od czasu wyzwolenia chłopów, to stanie się ona krajem zupełnie kapitalistycznym, a potem, skoro już dostanie się w jarzmo ustroju kapitalistycznego, będzie musiała podporządkować się nieubłaganym prawom kapitalizmu na równi z innymi narodami-profanami. Oto wszystko!»

Oto wszystko. Ale Rosjanin, który pragnie pracować dla dobra swej ojczyzny, nie może zadowalać się takim warunkowym wnioskiem: nieuchronnie rodzi się u niego pytanie: czy kraj jego będzie dalej kroczył po tej drodze? Czy nie istnieją dane pozwalające przypuszczać, że droga ta zostanie zmieniona?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba znowu odwołać się do zbadania faktycznego położenia kraju, do analizy jego współczesnego życia wewnętrznego. Rosyjscy uczniowie Marksa *na podstawie takiej analizy* twierdzą: *tak jest, kraj nasz będzie dalej kroczył po tej drodze! Nie ma danych, które pozwalałyby przypuszczać, że Rosja rychło porzuci drogę rozwoju kapitalistycznego, na którą wkroczyła po 1861 roku. Ot i wszystko!*

Pp. subiektywiści sądzą, że «uczniowie» mylą się. Trzeba im tego dowieść za pomocą danych, których dostarcza sama rosyjska rzeczywistość. «Uczniowie» mówią: Rosja będzie w dalszym ciągu kroczyła drogą rozwoju kapitalistycznego nie dlatego, że istnieje jakaś zewnętrzna siła, jakieś tajemnicze prawo, które pcha ją na tę drogę, lecz dlatego, że nie ma faktycznej siły wewnętrznej, która zdolalaby sprowadzić ją z tej drogi. Jeżeli pp. subiektywiści sądzą, że taka siła istnieje, to niechaj nam powiedzą, na czym ona polega, niechaj nam dowiodą jej istnienia. Chętnie ich wysłuchamy. Dotychczas nie słyszeliśmy od nich na ten temat nic określonego.

— Jak to nie ma siły, a czymże są nasze ideały? — wołają nasi drodzy przeciwnicy.

Ech, panowie, panowie! Jesteście naprawdę rozbrajająco naiwni. Przecież na tym właśnie polega pytanie, jak urzeczywistnić bodajby wasze ideały, jakkolwiek stanowią one twór dosyć nieudolny. Pytanie postawione w ten sposób nabiera wprawdzie charakteru

bardzo prozaicznego, jednakże dopóki pozostanie ono nierozstrzygnięte, dopóty wasze «ideały» będą miały tylko «idealne» znaczenie.

Przywiedli dzielnego młodzieńca do twierdzy z kamienia, zamknęli za kraty żelazne, otoczyli czujną strażą. Dzielny młodzieniec uśmiecha się tylko. Bierze przygotowany zawczasu węgielek, rysuje na ścianie łódkę, siada w nią i... żegnaj, więzienie, żegnaj, czujna straż, dzielny młodzieniec znowu buja po świecie.

Ładna bajka! Ale... *tylko bajka*. W rzeczywistości narysowana na ścianie łódka *nigdy jeszcze nikogo nigdzie nie uniosła*.

Już od czasu zniesienia poddaństwa Rosja jawnie wkroczyła na drogę rozwoju kapitalistycznego. Pp. subiektywiści widzą to doskonale, sami twierdzą, że stare stosunki ekonomiczne ulegają u nas rozkładowi ze zdumiewającą i coraz większą szybkością. Ale to nie — mówią sobie: posadźmy Rosję do łódki naszych ideałów i popłynie ona z tej drogi za dziesiątą górę, za dziesiątą rzekę.

Pp. subiektywiści — to nie lada bazarze, ale... «ot i wszystko!» *Oto wszystko* — a przecież to straszliwie mało, bo jeszcze nigdy bajki nie zmieniały historycznego rozwoju narodu z tej samej prozaicznej przyczyny, z jakiej żaden słowik nie został nakarmiony bajkami.

Pp. subiektywiści przyjmują dziwny podział «Rosjan, którzy...» na dwie kategorie: tych, którzy *wierzą* w możliwość popłynięcia łódką subiektywnego ideału, uznaje się za dobrych ludzi, za prawdziwych dobroczyńców narodu. Tym zaś, którzy mówią, że ta wiara *absolutnie na niczym nic jest oparta*, przypisuje się jakieś nienaturalnie złe intencje, dążenie do zamorzenia głodem chłopu rosyjskiego. Nigdy jeszcze w żadnym melodramacie nie występowali tacy niegodziwcy, jakimi są zdaniem pp. subiektywistów rosyjscy materialści «ekonomiczni». Ta zdumiewająca opinia jest równie uzasadniona, jak uzasadniona była znana czytelnikom opinia Heinzena, który przypisywał Marksowi zamiar morzenia i zamorzenia głodem narodu niemieckiego («hungern und verhungern»).

P. Michajłowski stawia sobie pytanie, dlaczego właśnie teraz zjawili się panowie, którzy potrafią «ze spokojnym sumieniem

skazywać miliony ludzi na śmierć głodową i nędzę?». P. Kriwienko myśli, że skoro konsekwentny człowiek postanowił, iż w Rosji kapitalizm jest nieunikniony, to pozostaje mu tylko «starać się o... podporządkowanie kapitałowi rzemiosła, o rozwój kulaćstwa... o zburzenie wspólnoty gminnej, o wyrugowanie chłopów z ziemi i w ogóle o wykurzenie ze wsi nadmiaru ludności». P. Kriwienko sądzi tak jedynie dlatego, że sam nie jest zdolny do «konsekwentnego» myślenia.

Heinzen przyznawał Marksowi przynajmniej słabość do ludzi pracy noszących «stempel fabryczny». Pp. subiektywiści nie przyznają, jak widać, «rosyjskim uczniom Marksa» nawet tej małej słabości: nienawidzą oni, widzą państwo, konsekwentnie nienawidzą wszystkich co do jednego synów człowieczych. Wszystkich chcieliby zamorzyć głodem, z wyjątkiem może stanu kupieckiego. W samej rzeczy, gdyby p. Kriwienko przypuszczał, że «uczniowie» mają jakieś dobre zamiary w stosunku do robotników fabrycznych, toby nie napisał dopiero co cytowanych słów.

«Starać się... w ogóle o wykurzenie ze wsi nadmiaru ludności». Bóg z nami! Po cóż się o to starać? Przecież dopływ nowych rąk roboczych do środowiska robotników fabrycznych doprowadzi do obniżenia płacy zarobkowej. No, a przecież i pan Kriwienko wie, że obniżenie płacy nie może być dla robotników ani pożyteczne, ani przyjemne. Po cóż więc mają konsekwentni «uczniowie» starać się o wyrządzanie szkody robotnikom, o sprawianie im przykrości? Jasne, że ci ludzie są konsekwentni jedynie w swej nienawiści do człowieka, że nie lubią oni nawet robotnika fabrycznego! A może nawet lubią, ale na swój sposób: lubią i dlatego starają się szkodzić: «Lubię, jak duszę — trzęsę, jak gruszę». Dziwni ludzie! Zdumiewająca konsekwencja!

«Starać się... o rozwój kulaćstwa, o zburzenie wspólnoty gminnej, o wyrugowanie chłopów z ziemi». Jakież to okropne! Ale po cóż starać się o to wszystko? Przecież rozwój kulaćstwa i wyrzucenie chłopów z ziemi może wpłynąć na obniżenie ogólnej zdolności nabywczej, co doprowadzi do obniżenia popytu na wyroby fabryczne, obniży

popyt na siłę roboczą, tj. obniży płacę zarobkową. Nie, konsekwentni «uczniowie» nie lubią człowieka pracy! I czy tylko człowieka pracy? Przecież zmniejszenie siły nabywczej ludności odbija się ze szkodą nawet na interesach przedsiębiorców, którzy według zapewnień pp. subiektywistów stanowią przedmiot najczulszej troski «uczniów». Nie, mówcie, co chcecie, dziwni to ludzie ci uczniowie!

«Starać się o podporządkowanie kapitałowi rzemiosła»... nie «krępować się ani skupem ziemi chłopskiej, ani otwarciem sklepów i szynków, ani inną brudną działalnością»... Ale po cóż to wszystko mają robić konsekwentni ludzie? Przecież są przekonani o konieczności procesu kapitalistycznego; a zatem jeżeli zakładanie np. szynków byłoby istotną częścią tego procesu, to szynki pojawiłyby się nieuchronnie (można by sądzić, że teraz to ich nie ma). Panu Kriwience wydaje się, że brudna działalność musi przyspieszać ruch procesu kapitalistycznego. Ale, powtarzamy, jeżeli kapitalizm jest nieunikniony, to «brudy» zjawiają się same przez się. Po cóż więc tak się mają o nie «starać» konsekwentni uczniowie Marksa?

Tu już teoria milknie wobec postulatu moralności: widzą, że «brudy» są nieuniknione, uwielbiają je za ich nieuchronność i ze wszystkich stron śpieszą im z pomocą, żeby czasem nie obeszły się bez nas biedne, nieuniknione «brudy».

Czy tak, panie Kriwienko? Jeżeli nie, to wszystkie rozważania pana o «konsekwentnych uczniach» na nic się nie zdały. A jeżeli tak, to na nic pańska własna konsekwencja, pańska własna «zdolność poznawcza».

Weźmy na przykład choćby ukapitalistycznienie rzemiosła. Stanowi ono proces dwustronny: po pierwsze, zjawiają się ludzie, którzy *skupiają* w swych rękach środki produkcji, a po wtóre, ludzie, którzy *uruchamiają* te środki produkcji za pewną opłatą. Przypuśćmy, że «brudy» stanowią cechę charakterystyczną ludzi pierwszej kategorii; ale przecież ci, którzy na nich pracują jako siła najemna, mogą chyba ominąć tę «fazę» rozwoju moralnego. A jeżeli tak, to cóż będzie brudnego w mojej działalności, jeżeli poświęcę ją tym

ludziom, jeżeli będę rozwijać ich świadomość i bronić ich materialnych interesów? P. Kriwienko powie, być może, że taka działalność opóźni rozwój kapitalizmu. Ani trochę. Przykład Anglii, Francji, Niemiec wykaże mu, że podobna działalność nie tylko nie opóźniła tam rozwoju kapitalistycznego, ale, przeciwnie, przyspieszyła go. przez co m.in. przybliżyła również praktyczne rozwiązanie pewnych spraw, które stanowiły przekleństwo w tych krajach.

Albo weźmy zburzenie wspólnoty gminnej. To także jest proces dwustronny: nadziały chłopskie skupiają się w rękach kulaków; coraz więcej poprzednio samodzielnych gospodarzy staje się proletariuszami. Wszystkiemu temu towarzyszy, rzecz jasna, ścieranie się interesów, walka. Na cały ten hałas przychodzi «rosyjski uczeń», intonuje natchniony hymn o «kategorii konieczności» i ... *otwiera szynk*. Tak postąpi «uczeń» najbardziej «konsekwentny»; bardziej umiarkowany zadowoli się otwarciem *sklepiku*. Czy tak, panie Kriwienko? A dlaczegożby «uczeń» nie miał stanąć po stronie biedoty chłopskiej?

— Skoro chce on stanąć po jej stronie, to powinien starać się przeszkodzić wyrugowaniu jej z ziemi. — *No, przypuśćmy, że powinien się starać.* — A to opóźni rozwój kapitalizmu. — *Bynajmniej.* Przeciwnie, nawet przyspieszy go. Pp. subiektywistom wciąż się zdaje, że wspólnota gminna «sama przez się» ma tendencję przekształcania się w jakąś «wyższą formę». Mylą się. Jediną rzeczywistą tendencją wspólnoty jest *tendencja rozkładu* i im lepsze byłoby położenie chłopów, tym szybciej wspólnota uległaby rozkładowi. Ponadto rozkład może nastąpić w warunkach *mniej lub bardziej korzystnych dla ludu*. «Uczniowie» powinni «starać się» o to, aby odbył się on w warunkach *najbardziej korzystnych*.

— A dlaczegożby nie zapobiec samemu rozkładowi?

— A dlaczego nie zapobiegliście, panowie, klęsce głodu w 1891 roku. Nie mogliście? Wierzymy wam i uważalibyśmy naszą sprawę za przegraną, gdyby nam pozostawało tylko kłaść na karb *waszej moralności* podobne niezależne od was *wydarzenia*, zamiast obalać wasze *poglądy* przy pomocy *logicznej argumentacji*.

Dlaczegoż więc odpłacacie nam inną monetą? Dlaczego w sporach z nami przedstawiacie nędzę ludu jako nasze rzekomo dzieło? Dlatego, że tam, gdzie nie działa *logika*, skutkują czasem *słowa*, zwłaszcza *marne słowa*. Nie mogliście zapobiec klęsce głodu w 1891 roku? Któż zaręczy, że potraficie zapobiec rozkładowi wspólnoty, wyrugowaniu chłopstwa z ziemi? Przyjmijmy tak ulubioną przez eklektyków zasadę «złotego środka»: wyobraźmy sobie, że w pewnych wypadkach uda się wam wszystkiemu temu zapobiec. No, a w wypadkach, kiedy wysiłki wasze okażą się daremne, gdy wbrew tym wysiłkom wspólnota ulegnie jednak rozkładowi, chłopci *jednak zostaną wyrugowani z ziemi*, jak postąpić z tymi ofiarami nieuchronnego procesu? Charon przewoził przez Styks tylko te dusze, które mogły mu za to zapłacić. Czy będziecie przyjmować do waszej łodzi i przewozić do królestwa subiektywnego ideału tylko rzeczywistych członków wspólnoty? Czy będziecie odganiać wiosłami wiejskich proletariuszy? Sami zapewne zgodzicie się, panowie, że to byłoby bardzo «*brudne*». A skoro zgodzicie się z tym, to będziecie musieli postąpić z nimi tak samo, jak naszym zdaniem powinien postąpić każdy porządny człowiek, tj. nie zakładać szynku dla sprzedaży alkoholu, lecz zwiększać siłę oporu proletariuszy *przeciwko* szynkowi, przeciwko szynkarzowi i przeciwko wszelkim truciznom, jakie im podsuwa lub będzie podsuwać historia.

A może to my teraz zaczynamy opowiadać bajki? Może wspólnota *nie* ulega rozkładowi? Może rugowanie chłopów z ziemi faktycznie się *nie* odbywa? Może wymyśliliśmy to wszystko mając jedynie na celu wtrącenie w nędzę chłopca, który dotychczas żył w godnym pozazdroszczenia dobrobycie? W takim razie zajrzyjcie, panowie, do dowolnej pracy właśnie waszych współwyznawców, a dowiecie się, jak sprawy wyglądały dotychczas, tj. zanim choćby jeden «uczeń» otworzył szynk lub sklepik. Dyskutując z nami przedstawiacie sprawę w takim świetle, że naród rzekomo żyje już w królestwie waszych subiektywnych ideałów, a my z właściwą nam nienawiścią do człowieka ściągamy naród za nogi w dół,

w prozę kapitalizmu. W rzeczywistości sprawa przedstawia się wręcz przeciwnie: proza kapitalizmu faktycznie istnieje, a my zadajemy sobie pytanie: jak walczyć z tą prozą, jak zapewnić narodowi sytuację choć trochę zbliżoną do «ideału». Możecie uważać, że odpowiedź nasza na to pytanie jest niesłuszna, ale po cóż przekręcać nasze zamiary? Zaprawdę, nie jest to «godziwy» obyczaj, zaprawdę, podobna «krytyka» jest niegodna nawet ludzi z zapadłej prowincji.

Jak jednak należy walczyć z kapitalistyczną prozą, która, powtarzamy, już istnieje niezależnie od naszych i waszych wysiłków. Macie panowie jedną odpowiedź: «umocnić wspólnotę gminną», utrwalić więź chłopą z ziemią. My zaś odpowiadamy, że jest to odpowiedź godna jedynie utopistów. Dlaczego? Dlatego, że jest odpowiedzią abstrakcyjną. Według was wspólnota jest dobra zawsze i wszędzie, a według nas nie ma prawdy abstrakcyjnej, prawda jest zawsze konkretna, wszystko zależy od okoliczności czasu i miejsca. Był czas, kiedy wspólnota gminna mogła przynosić pożytek *całemu* narodowi; są zapewne i teraz miejscowości, w których jest ona korzystna dla rolników. Nie mamy zamiaru walczyć przeciwko *takiej* wspólnotcie. Ale w całym szeregu wypadków wspólnota stała się środkiem *eksploatacji* chłopą. Przeciwno *takiej* wspólnotcie walczymy tak samo, jak przeciwko wszystkiemu, co przynosi szkodę narodowi. Przypomnijcie sobie tego chłopą, który w książce Uspeńskiego płaci «*po próźnicy*». Jak waszym zdaniem należałoby z nim postąpić? Przewieźć go do królestwa ideału — odpowiadacie. Bardzo dobrze, przewoźcie z Bogiem. Ale dopóki jeszcze nie został przewieziony, dopóki jeszcze nie siedzi w łódce waszego ideału, dopóki łódka jeszcze do niego nie podpłynęła i dotychczas nie wiadomo, kiedy podpłynie — czyż nie lepiej byłoby, aby został zwolniony od przymusu płacenia «*po próźnicy*»? Czyż nie lepiej, aby przestał być członkiem wspólnoty gminnej, która zabezpiecza mu tylko zupełnie nieprodukcyjne wydatki, a ponadto jeszcze co pewien czas chłostę w zarządzie gminnym? My uważamy, że *lepiej*, a wy oskarżacie nas za to o zamiar za-

morzenia ludu głodem. Czy to jest sprawiedliwe? Czy nie ma w tym czegoś «brudnego»? Albo też może rzeczywiście nie jesteście zdolni nas zrozumieć. Czyżby? Czaadajew mówił kiedyś, że Rosjaninowi nieznany jest nawet sylogizm Zachodu. Czyżby to był właśnie *votre cas*? Możliwe, że p. Kriwienko naprawdę nas nie rozumie; możliwe, że to samo dotyczy p. Karejewa i p. Jużakowa. Ale p. Michajłowski zawsze wydawał nam się człowiekiem o bardziej «byстрым» umyśle.

Cóż wymyśliliście, panowie, aby poprawić los milionów chłopów faktycznie wyrugowanych z ziemi? Kiedy mowa jest o płacących «po próżnicy», potraficie dawać tylko jedną radę: chociaż nawet chłop płaci «po próżnicy», nie należy mimo to dopuścić do zerwania jego więzi ze wspólnotą gminną, gdyby bowiem ta więź została zerwana, nie można byłoby jej więcej nawiązać. Pociągnięto za sobą oczywiście przejściowe niewygody dla płacących «po próżnicy», ale nie będzie nieszczęścia, jeżeli chłop «pocierpi».

Tak oto nasi pp. subiektywiści gotowi są składać w ofierze *swoim idealom* najbardziej istotne *interesy ludu*. Tak oto głoszone przez nich kazania w rzeczywistości przynoszą ludowi coraz większe szkody.

Tolstoj mówił o Annie Pawłownie Szerer: «Być entuzjastką — oto, co stało się jej pozycją społeczną». Nienawidzić kapitalizmu — oto, co stało się pozycją społeczną naszych subiektywistów. Jaki pożytek mógł przynieść Rosji entuzjazm starej panny? Dosłownie żaden. Jaki pożytek przynosi rosyjskim wytwórcom «subiektywna» nienawiść do kapitalizmu? Również żaden.

Jednak entuzjazm Anny Pawłowny był przynajmniej nieszkodliwy. Natomiast utopijna wrogość wobec kapitalizmu zaczyna rzeczywiście szkodzić rosyjskiemu wytwórcy, ponieważ sprawia ona, że nasza inteligencja nie przebiera w środkach, byle tylko utrwalić wspólnotę gminną. Wystarczy zacząć mówić o tym utrwaleniu — od razu zapada ciemność, w której wszystkie koty są szare, i pp. subiektywiści gotowi są do czułych karesów z «Wiadomościami Moskiewskimi». Całe to «subiektywne» zamroczenie umysłu

wychodzi na korzyść właśnie owemu *szynkowi*, który rzekomo «uczniowie» mają zamiar kultywować. Powiedzieć — wstyd, zataić — grzech: *utopijni wrogowie kapitalizmu okazują się w rzeczywistości pomocnikami kapitalizmu w najordynarniejszej, w najbardziej nikczemnej i szkodliwej jego postaci.*

Dotychczas mówiliśmy o utopistach, którzy usiłowali bądź usiłują obecnie wymyślić te czy inne argumenty *przeciwko Markso-
wi*. Teraz popatrzymy, jak zachowują się lub zachowywali się utopiści, którzy *lubią się na niego powoływać.*

Heinzen — którego z taką zdumiewającą dokładnością reprodukuje obecnie pp. subiektywiści rosyjscy w sporach z «rosyjskimi uczniami» — był utopistą kierunku burżuazyjno-demokratycznego. Ale w Niemczech lat czterdziestych dużo było utopistów przeciwnego kierunku.

Spółeczno-ekonomiczna sytuacja Niemiec przedstawiała się wówczas w ogólnych zarysach następująco: z jednej strony, szybko rozwijała się burżuazja, która natarczywie domagała się od rządów niemieckich wszelkiego rodzaju pomocy i poparcia. Znany Zollverein był całkowicie jej dziełem, przy czym agitację na jego rzecz prowadzono nie tylko poprzez «wstawienictwa», lecz również w drodze mniej lub bardziej naukowych studiów, że przypomnimy Fryderyka Liszta. Z drugiej strony, zburzenie starych «odwiecznych podstaw» ekonomicznych uczyniło naród niemiecki bezbronnym wobec kapitalizmu. Chłopi i rzemieślnicy byli już dostatecznie wciągnięci do procesu rozwoju kapitalistycznego, aby odczuć na sobie wszystkie niekorzystne jego strony, dające się szczególnie dotkliwie we znaki *w okresach przejściowych.* Ale masy pracujące mało jeszcze były wówczas zdolne do stawiania oporu. Nie mogły jeszcze okazać jakiegokolwiek widocznego sprzeciwu wobec przedstawicieli kapitału. Jeszcze w *sześćdziesiątych latach* Marks mówił, że Niemcy cierpią zarówno z powodu *rozwoju kapitalizmu*, jak i z powodu jego *niedorozwoju.* W czterdziestych latach cierpienia Niemiec z powodu niedorozwoju kapitalizmu były jeszcze silniejsze. Kapitalizm zburzył stare podstawy życia chłopów: przemysł *chałupniczy,*

który przedtem kwitł w Niemczech, musiał teraz znosić przekraczającą jego siły konkurencję przemysłu *maszynowego*. Chałupnicy ubożeli, wpadając z każdym rokiem w coraz bardziej uciążliwą zależność od *kupców-pośredników*. A równocześnie chłopci musieli pełnić wobec obszarników i państwa cały szereg powinności, które i przedtem nie były lekkie, ale w czterdziestych latach stawały się dlatego cięższe, że coraz mniej odpowiadały faktycznym warunkom życia chłopów. Nędza chłopska przybrała rozmiary zastraszające; kulak stał się panem wsi; zboże chłopskie często było przezeń skupywane jeszcze na pniu; żebractwo stało się rodzajem sezonowego rzemiosła. Ludzie, którzy badali wówczas stosunki na wsi, wskazywali gminy, w których na kilka tysięcy rodzin tylko kilkaset nie zajmowało się żebractwem. W innych miejscowościach — rzecz niemal nieprawdopodobna, lecz we właściwym czasie stwierdzona przez prasę niemiecką — *chłopi żywili się padliną*. Opuszczając wieś, nie znajdowali wystarczającego zarobku w ośrodkach przemysłowych i prasa sygnalizowała wzrost bezrobocia i spowodowaną przez nie emigrację.

Oto, jak jeden z najbardziej postępowych organów prasowych owego czasu opisuje położenie mas pracujących: «Sto tysięcy przedsiębiorców w okręgu Ravensberg i w innych miejscowościach niemieckiej ojczyzny nie może już żyć ze swej pracy, nie znajduje zbytu dla swych wyrobów (mowa tu głównie o chałupnikach), szukają oni pracy i chleba nie znajdując ani jednego, ani drugiego, ponieważ znalezienie zarobku w innej gałęzi pracy poza przedsiębiorstwem jest dla nich trudne, jeżeli nie wręcz niemożliwe. Istnieje ogromna konkurencja między robotnikami o najbardziej nawet znikomy zarobek»*.

Poziom moralny narodu niewątpliwie obniżał się. Burzeniu starych *stosunków ekonomicznych* towarzyszyło rozchwanie się starych *pojęć moralnych*. Gazety i czasopisma ówczesne pełne są skarg na pijaństwo robotników, na rozpustę w ich środowisku, na hultajstwo i marnotrawstwo, rozwijające się wśród nich w parze ze

* «Der Gesellschaftsspiegel», Band I, S. 78. Korespondencja z Westfalii.

zmniejszaniem się zarobków. U robotnika niemieckiego nie widać było jeszcze oznak *nowej* moralności, która zaczęła się szybko rozwijać później, na gruncie nowego ruchu wyzwolenieckiego, wywołanego przez sam rozwój kapitalizmu. Wyzwoleniecki ruch mas pracujących jeszcze się wtedy nie rozpoczął. Ich głuche niezadowolenie wyrażało się od czasu do czasu jedynie w beznadziejnych strajkach i bezcelowych buntach, w bezsensownym niszczeniu maszyn. Ale w umysłach robotników niemieckich zaczynały się już tlić iskierki świadomości. Książka, która była niepotrzebnym zbytkiem za dawnych czasów, stała się niezbędnym przedmiotem w czasach nowych. Robotników zaczynała opanowywać namiętność czytania.

Taki był stan rzeczy, z którym musiała się liczyć szlachetnie myśląca część inteligencji niemieckiej (der Gebildeten — jak wówczas mówiono). Co czynić, jak dopomóc ludowi? *Usunąć kapitalizm*, odpowiadała inteligencja. Prace Marksa i Engelsa, które ukazały się w owym czasie, zostały radośnie przyjęte przez część inteligencji niemieckiej, jako zasób nowych naukowych argumentów *na rzecz konieczności usunięcia kapitalizmu*.

«Podczas gdy pp. liberalni politycy z nową siłą zaczęli dąć w trąbę Liszta o protekcyjnej taryfie celnej, starając się zapewnić..., że troszczą się o wzrost przemysłu głównie w interesach klasy robotniczej, a ich przeciwnicy, entuzjaści wolnego handlu, usiłowali dowieść, że Anglia stała się kwitnącym, klasycznym krajem handlu i przemysłu bynajmniej nie wskutek protekcyjizmu — w samą porę ukazała się wspaniała książka Engelsa o położeniu klasy robotniczej w Anglii, książka, która rozwiała ostatnie złudzenia. Wszyscy przyznają, że jest to jedno z najwybitniejszych dzieł współczesnych. Przy pomocy całego szeregu argumentów nie do obalenia książka ta wskazuje, ku jakiej przepaści zdąża społeczeństwo, którego motorem jest zasada osobistej chciwości, wolnej konkurencji prywatnych przedsiębiorców, dla których pieniądź jest bogiem»*.

* Ibid., S. 36. Notizen und Nachrichten.

A zatem trzeba usunąć kapitalizm, w przeciwnym razie Niemcy polecą w tę samą przepaść, na której dnie już znajduje się Anglia. Dowiódł tego Engels. A kto usunie kapitalizm? Inteligencja — die Gebildeten. Osobliwość Niemiec, według słów jednego z takich «Gebildeten», polega właśnie na tym, że w kraju tym misję zniesienia kapitalizmu winna spełnić inteligencja niemiecka, podczas gdy «na Zachodzie (in den westlichen Ländern) walczą z nim głównie robotnicy»*. A w jaki sposób inteligencja niemiecka usunie kapitalizm? Poprzez organizację produkcji (Organisation der Arbeit). Co powinna robić inteligencja dla organizacji produkcji? Wydawany w Kolonii w 1845 r. «Allgemeines Volksblatt» proponował następujące środki:

1) popieranie oświaty ludowej, organizowanie ludowych odczytów, koncertów itp.

2) organizowanie wielkich warsztatów, w których robotnicy, rzemieślnicy i chałupnicy mogliby pracować dla siebie a nie dla przedsiębiorcy czy kupca. «Allgemeines Volksblatt» wyrażał nadzieję, że z czasem ci rzemieślnicy-chałupnicy sami zorganizują się w zrzeszenie.

3) tworzenie magazynów w celu sprzedaży wyrobów, dostarczanych przez chałupników i rzemieślników, jak również przez warsztaty narodowe.

Te oto środki wybawią Niemcy od wrzodu kapitalizmu. A zastosować je można tym łatwiej — dodaje cytowana gazeta — że «tu i ówdzie zaczęto już organizować stałe magazyny, tzw. bazyry przemysłowe, w których rzemieślnicy mogą wystawiać na sprzedaż swoje towary», otrzymując na nie zarazem pewne pożyczki... Dalej następuje wyliczenie korzyści wynikających z tego wszystkiego zarówno dla wytwórcy jak i dla spożywczy.

* Patrz artykuł Hessa w tym samym tomie tego samego obszernego czasopisma, str. 1 i następne. Porównaj także «Neue Anekdoten», herausgegeben von Carl Grün, Darmstadt 1845, S. 220. W Niemczech, w przeciwieństwie do Francji, walką z kapitalizmem zajmuje się i «przygotowuje zwycięstwo nad nim» wykształcona mniejszość.

Usunięcie kapitalizmu wydaje się najłatwiejsze tam, gdzie jest on *jeszcze słabo rozwinięty*. Dlatego utopiści niemieccy często i chętnie podkreślali okoliczność, że Niemcy to jeszcze nie Anglia; Heinzen nawet gotów był wprost negować istnienie proletariatu fabrycznego w Niemczech. Ale ponieważ dla utopistów rzeczą najważniejszą było udowodnienie «społeczeństwu» konieczności organizacji produkcji, to bez trudu i niepostrzeżenie dla siebie przyjmowali oni często punkt widzenia ludzi, którzy twierdzili, że *kapitalizm niemiecki nie może się dalej rozwijać wskutek właściwych mu sprzeczności, że rynek wewnętrzny jest już przepelniony, że siła nabywcza ludności spada, że zdobycie rynków zagranicznych jest mało prawdopodobne i że dlatego liczba robotników zatrudnionych w przemyśle przetwórczym musi nieuchronnie coraz bardziej się zmniejszać*. Do takiego stanowiska skłaniało się nieraz cytowane już przez nas kilkakrotnie czasopismo «Der Gesellschafts-spiegel», jeden z najważniejszych ówczesnych organów utopistów niemieckich, po ukazaniu się ciekawej broszury L. Bulla: «Andeutungen über die Not der arbeitenden Klassen und über die Aufgabe der Vereine zum Wohl derselben», Berlin 1845. Bull postawił sobie pytanie: czy związki utworzone w celu podniesienia dobrobytu klasy robotniczej zdołają sprostać swemu zadaniu. Aby odpowiedzieć na to pytanie, postawił drugie, a mianowicie, gdzie jest obecnie źródło nędzy klasy robotniczej. Biedak i proletariusz to bynajmniej nie to samo — mówi Bull. Biedak nie chce lub nie może pracować; proletariusz szuka pracy, jest do niej zdolny, ale jej nie ma i dlatego wpada w nędzę. Podobne zjawisko było nieznane w dawnych czasach, chociaż zawsze istnieli biedni i uciśkani, np. pańszczyźniani chłopci. Skąd więc wziął się proletariusz? Zrodziła go *konkurencja*. Konkurencja zrywając stare pęta krępujące produkcję spowodowała niebывały rozkwit przemysłu. Ale zarazem zmusza ona przedsiębiorców do obniżania cen swoich produktów. Dlatego starają się oni obniżyć płace lub liczbę rąk roboczych. Ten ostatni cel zostaje osiągnięty przez udoskonalenie maszyn, które wyrzucają na bruk masę robotników. Ponadto

rzemieślnicy nie mogą wytrzymać konkurencji produkcji maszynowej i także stają się proletariuszami. Płaca robocza coraz bardziej się obniża. Bull wskazuje przykład produkcji perkalu, która kwitła w Niemczech jeszcze w dwudziestych latach. Płace były wówczas bardzo wysokie. Dobry robotnik mógł zarobić od 18 do 20 talarów tygodniowo. Ale zjawily się maszyny, a wraz z nimi praca kobiet i dzieci — i płace zostały straszliwie obniżone. Zasada wolnej konkurencji działa w ten sposób zawsze i wszędzie tam, gdzie zdobywa sobie panowanie. *Prowadzi ona do nadprodukcji, a nadprodukcja do bezrobocia.* Im bardziej udoskonala się wielki przemysł, tym bardziej wzrasta bezrobocie, tym mniejsza staje się liczba robotników zatrudnionych w przedsiębiorstwach przemysłowych. Że tak jest w rzeczywistości, dowodzi okoliczność, że wymienione plagi mają miejsce tylko w krajach przemysłowych, natomiast kraje rolnicze ich nie znają. Jednakże stan rzeczy spowodowany przez wolną konkurencję jest nader niebezpieczny dla społeczeństwa (für die Gesellschaft) i dlatego społeczeństwo nie może pozostawać wobec niego obojętne. Cóż więc ma robić? Tu Bull powraca do pytania, które zajmuje pierwszoplanowe miejsce w jego pracy: czy jakikolwiek *związek* w ogóle potrafi znieść nędzę klasy robotniczej.

Miejscowy berliński związek niesienia pomocy klasie robotniczej postawił sobie za cel «nie tyle usunięcie istniejącej nędzy, ile zapobieżenie jej powstawaniu na przyszłość». Do tego to związku zwraca się teraz Bull. W jaki sposób zapobiegniecie na przyszłość powstawaniu nędzy — pyta — co w tym celu uczynicie? Nędza współczesnego robotnika wynika z braku popytu na pracę. Robotnikowi potrzeba nie jałmużny, lecz pracy. Skąd związek weźmie pracę? Aby powiększył się popyt na pracę, trzeba, aby wzrósł popyt na produkty pracy. A popyt ten maleje wskutek obniżania się zarobków mas pracujących. Albo może związek odkryje nowe rynki? Bull i to uważa za niemożliwe. Dochodzi do wniosku, że zadanie, jakie postawił sobie związek berliński, jest jedynie «*po-
bożnym życzeniem*».

Bull radzi związkowi berlińskiemu głębiej wniknąć w przyczynę nędzy klasy robotniczej, zanim przystąpi do jej zwalczania. *Paliatywy* nie mają jego zdaniem znaczenia. «Giełdy pracy, kasy oszczędnościowe i emerytalne itp. mogą oczywiście poprawić sytuację poszczególnych jednostek, nie wykorzenią jednak zła». Nie wykorzenią go również zrzeszenia: «Żadne zrzeszenie nie zdoła uniknąć twardej konieczności (*dura necessitas*) konkurencji».

W czym widział sam Bull środek usunięcia zła — trudno dokładnie wywnioskować z jego broszury. Czyni on jak gdyby aluzję, że dla zaradzenia złu potrzebna jest ingerencja państwa, dodaje jednak, że rezultat takiej ingerencji jest *wątpliwy*. W każdym razie broszura jego wywarła silne wrażenie na ówczesnej inteligencji niemieckiej. I bynajmniej nie w sensie rozczarowania. Przeciwnie, dostrzeżono w niej nowe dowody *konieczności organizacji pracy*.

Oto, co pisze o broszurze Bulla czasopismo «Der Gesellschafts-spiegel»:

«Znany pisarz berliński L. Bull wydał pracę pod tytułem «*Andeutungen*» itd. Uważa on — i my podzielamy jego pogląd — że cierpienia klasy robotniczej wynikają z nadmiaru sił wytwórczych; że nadmiar ten jest skutkiem wolnej konkurencji oraz najnowszych odkryć i wynalazków z dziedziny fizyki i mechaniki; że powrót do cechów i korporacji byłby tak samo szkodliwy, jak przeciwdziałanie odkryciom i wynalazkom, że wobec tego *przy istniejących stosunkach społecznych* (podkreślenie autora recenzji) nie ma istotnych sposobów okazania pomocy robotnikom. Jeżeli przypuścimy, że współczesne egoistyczne, oparte na prywatnej inicjatywie stosunki pozostaną niezmiennione, to musimy zgodzić się z Bullem, że żaden związek nie zdoła zniweczyć istniejącej nędzy. Ale takie przypuszczenie bynajmniej nie jest nieodzowne; przeciwnie, mogłyby powstać i już powstają związki, których celem jest usunięcie drogą pokojową wyżej wymienionej egoistycznej zasady naszego społeczeństwa. Trzeba tylko, aby rząd nie utrudniał takiej działalności związków».

Jasne, że recenzent nie rozumiał albo nie chciał zrozumieć myśli Bulla, ale to nie ma dla nas znaczenia. Powołaliśmy się na przykład Niemiec jedynie po to, aby skorzystać z lekcji, jaką im dała historia, i dzięki temu lepiej zorientować się w pewnych prądach umysłowych współczesnej Rosji. A pod tym względem ruch inteligencji niemieckiej lat czterdziestych zawiera wiele pouczającego i dla nas.

Po pierwsze, argumentacja Bulla przypomina nam argumentację p. N—ona. I jeden, i drugi rozpoczyna od wskazania na rozwój sił wytwórczych jako na przyczynę obniżenia popytu na pracę, a co za tym idzie, względnego zmniejszenia liczby robotników. I jeden, i drugi mówi o przesyceniu rynku wewnętrznego i wynikającej stąd konieczności dalszego zmniejszenia się popytu na siłę roboczą. Bull nie uznawał widocznie możliwości zdobycia przez Niemców rynków zagranicznych; p. N—on zdecydowanie nie uznaje tej możliwości w stosunku do przemysłowców rosyjskich. Wreszcie obydwaj pozostawiają zagadnienie rynków zagranicznych zupełnie niezanalizowane, ani jeden, ani drugi nie przytacza na poparcie swego poglądu ani jednego poważnego argumentu.

Bull nie wysnuwa ze swej analizy żadnego konkretnego wniosku poza tym, że należy głęboko wniknąć w sytuację klasy robotniczej, zanim się zacznie jej pomagać. P. N—on dochodzi do wniosku, że przed naszym społeczeństwem stoi trudne wprowadzić, lecz nie nierealne zadanie zorganizowania naszej produkcji narodowej. I jeżeli do poglądów Bulla dodamy koncepcje wypowiedziane w tej sprawie przez cytowanego już recenzenta czasopisma «Der Gesellschaftsspiegel», to otrzymamy w sam raz konkluzję p. N—ona. P. N—on = Bull + recenzent. «Formułka» ta nasuwa nam takie oto myśli:

P. N—ona nazywa się u nas marksistą, a nawet jedynym «prawdziwym» marksistą. Czyż jednak można powiedzieć, że suma poglądów Bulla i recenzenta na sytuację w Niemczech lat czterdziestych równała się poglądom Marksa na tę sytuację? Innymi słowy — czy Bull uzupełniony przez recenzenta był marksistą i to jedynym prawdziwym marksistą, marksistą par excellence? Rzecz jasna,

że nie. Z tego, że Bull wskazywał sprzeczność, w którą wpada społeczeństwo kapitalistyczne dzięki rozwojowi sił wytwórczych, nie wynika jeszcze, że podzielał on stanowisko Marksa. Rozpatrywał on te sprzeczności z bardzo abstrakcyjnego punktu widzenia i już z tej jednej przyczyny analiza jego w *samym swoim duchu* nie miała nic wspólnego z poglądami Marksa. Słuchając Bulla można było pomyśleć, że kapitalizm niemiecki, *jeżeli nie dziś, to jutro* załamie się pod ciężarem swego własnego rozwoju, że nie ma już dalej dokąd iść, że rzemiosło jest ostatecznie ukapitalistycznione i że liczba robotników niemieckich będzie szybko i coraz bardziej malała. Takich poglądów Marks nie wypowiadał. Przeciwnie, kiedy w końcu czterdziestych, a zwłaszcza na początku pięćdziesiątych lat zdarzało mu się mówić o najbliższych losach kapitalizmu niemieckiego, wypowiadał pogląd całkiem inny. Tylko ludzie zupełnie nie rozumiejący jego poglądów mogą uważać niemieckich N—onów* za prawdziwych marksistów.

* N—onów było w ówczesnych Niemczech wielu i to najbardziej różnorodnych kierunków. Do najbardziej interesujących należeli *konserwatyści*. Tak np. dr Karl Vollgraff, ordentlicher Professor der Rechte, w broszurze noszącej przydługi tytuł (*«Von der über und unter ihr naturnotwendiges Maß erweiterten und herabgedrückten Konkurrenz in allen Nahrungs- und Erwerbszweigen des bürgerlichen Lebens, als der nächsten Ursache des allgemeinen, alle Klassen mehr oder weniger drückenden Notstandes in Deutschland, insonderheit des Getreidewuchers, sowie von den Mitteln zu ihrer Abstellung»*, Darmstadt 1848) przedstawiał sytuację ekonomiczną «ojczyzny niemieckiej» w sposób uderzająco podobny do tego, w jaki została przedstawiona sytuacja ekonomiczna Rosji w książce «Zarys naszej gospodarki społecznej po przeprowadzeniu reformy». Vollgraff również przedstawiał sprawę tak, jak gdyby rozwój sił wytwórczych już doprowadził «pod wpływem wolnej konkurencji» do względnego zmniejszenia liczby zatrudnionych w przemyśle robotników. Bardziej szczegółowo niż Bull przedstawia on wpływ bezrobocia na stan rynku wewnętrznego. Produkcji jednej gałęzi przemysłu są zarazem konsumentami produktów innych gałęzi, ale ponieważ bezrobocie pozbawia wytwórców siły nabywczej, zmniejsza się popyt, wskutek czego bezrobocie staje się powszechne i powstaje całkowita pauperyzacja (*völliger Pauperismus*) ... «*A ponieważ chłoptwo również się pauperyzuje wskutek niezmiernej konkurencji — następuje całkowity zastój gospodarczy. Organizm społeczny ulega rozkładowi, jego procesy fizjologiczne doprowadzają do masowego zdziczenia, a głód wywołuje w masach ferment, wobec*

Niemieccy N—onowie nieli taki sam abstrakcyjny sposób myślenia, jak nasi współcześni Bullowie i Vollgraffowie. Myśleć abstrakcyjnie — znaczy błdzić nawet w tych wypadkach, kiedy wychodzi się ze słusznego założenia.

Czy wiesz, czytelniku, co to jest *antyfizyka* d'Alemberta? D'Alembert mawiał, że na podstawie najbardziej bezspornych praw fizycznych można dowieść konieczności zjawisk zupełnie w rzeczywistości niemożliwych. Trzeba tylko obserwując działanie każdego prawa zapomnieć na chwilę o tym, że istnieją inne prawa, zmieniające działanie pierwszego. Rezultat będzie na pewno zupełnie bezsensowny. Na dowód tego d'Alembert przytaczał kilka rzeczywiście wspaniałych przykładów i zamierzał nawet w wolnych chwilach napisać całą *antyfizykę*. Pp. Vollgraffowie i N—onowie już nie na żarty, lecz całkiem serio piszą *antyekonomię*. Metoda ich jest następująca: biorą pewne bezsporne prawo ekonomiczne, słuszenie wskazują jego *tendencję*, następnie zapominają, że urzeczywistnienie tego prawa w życiu stanowi *cały proces historyczny*, i przedstawiają sprawę tak, jak gdyby tendencja danego prawa została *już całkowicie zrealizowana* w życiu w tym czasie, kiedy zaczęli oni pisać swoje prace. Jeżeli przy tym ów Vollgraff, Bull czy N—on nagromadzi stosy kiepsko nawet przetrwionego materiału statystycznego i jeżeli zacznie gdzie się da i nie da cytować Marksa, to jego «szkic» nabierze pozorów naukowej, przekonującej analizy w duchu autora «Kapitału». Ale będzie to tylko złudzenie optyczne i nic ponadto.

którego bezsilne są represje państwa, a nawet siła zbrojna». Wolna konkurencja doprowadza na wsi do rozdrabniania działek chłopskich. *W żadnej zagrodzie chłopskiej siła robocza nie znajduje dostatecznego zastosowania w ciągu okrągłego roku.* «W ten sposób w tysiącach wsi a w miejscowościach mało urodzajnych, jak np. w Irlandii, prawie wszędzie biedni chłopci wystają przed drzwiami swoich chat bez pracy i bez zajęcia. Żaden z nich nie potrafi dopomóc innym, albowiem wszyscy posiadają zbyt mało, wszyscy szukają zarobku, wszyscy szukają i nie znajdują pracy». Vollgraff ze swej strony wymyślił szereg środków walki z destrukcyjnym działaniem «wolnej konkurencji», chociaż w innym duchu niż socjalistyczne czasopismo «Der Gesellschaftsspiegel».

O tym, że np. Vollgraff pomiął wiele rzeczy przy analizie życia ekonomicznego ówczesnych Niemiec, świadczy ta bezsporna okoliczność, że jego proroctwo o *«rozkładzie organizmu społecznego»* tego kraju zupełnie się nie ziściło. A że p. N—on po próżnicy używa imienia Marksa, podobnie jak p. Żukowski po próżnicy uciekał się często do rachunku całkowego — to zrozumie bez trudu nawet czcigodny p. Kriwienko.

Wbrew opinii tych panów, którzy zarzucają Marksowi jednostronność, autor ten nigdy nie rozpatrywał rozwoju ekonomicznego danego kraju w oderwaniu *od jego związku z tymi siłami społecznymi, które wyrastając na gruncie owego rozwoju same wpływają na dalszy jego kierunek* (to na razie nie jest jeszcze całkiem jasne dla pana, panie Kriwienko, ale cierpliwości!). Dany jest określony stan ekonomiczny — tym samym dane są określone siły społeczne, których działanie nieuchronnie odbija się na dalszym rozwoju tej sytuacji (cierpliwość opuszcza pana, panie Kriwienko? Oto poglądowy przykład). Dana jest sytuacja ekonomiczna Anglii w epoce pierwotnej akumulacji kapitału. Tym samym dane są siły społeczne, które między innymi były reprezentowane w ówczesnym parlamencie angielskim. Działanie tych sił było nieodzownym warunkiem dalszego rozwoju danej sytuacji ekonomicznej, a kierunek ich działania uwarunkowany był właściwościami tej sytuacji. — Dana jest sytuacja ekonomiczna współczesnej Anglii; tym samym dane są współczesne siły społeczne, których działanie znajdzie swój wyraz w przyszłym rozwoju ekonomicznym Anglii. Kiedy Marks zajmował się tym, co niektórzy raczyli nazywać wróżbami, brał pod uwagę te siły społeczne i nie sądził bynajmniej, że ich działanie może dowolnie zahamować ta czy inna grupa osób, których jedyną siłą są ich szlachetne zamiary. (*«Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Aktion wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Aktion sie ist»*).

Utopiści niemieccy lat czterdziestych rozumowali inaczej. Kiedy stawiali sobie określone zadania, brali pod uwagę jedynie niekorzystne elementy sytuacji ekonomicznej swego kraju zapominając

o zanalizowaniu sił społecznych, które z tej sytuacji wyrosły. Sytuacja ekonomiczna naszego narodu jest oplakana, rozumował wyżej wspomniany recenzent: a zatem stoi przed nami trudne, acz nie nierealne zadanie organizacji produkcji. Czyż jednak organizacji tej nie staną na przeszkodzie te same siły społeczne, które wyrosły na gruncie oplakanej sytuacji ekonomicznej? Takiego pytania nie stawiał sobie szlachetny recenzent. Utopista nigdy w dostatecznej mierze nie liczy się z siłami społecznymi swojej epoki, a to z tej prostej przyczyny, że według wyrażenia Marksa, zawsze sam siebie *stawia ponad społeczeństwem*. Z tejże przyczyny i według wyrażenia tegoż Marksa wszystkie rachuby utopisty okazują się «ohne Wirth gemacht» i cała jego krytyka nie jest niczym więcej jak zupełnym brakiem krytyki, niezdolnością do krytycznego patrzenia na otaczającą rzeczywistość.

Organizacja produkcji w danym kraju mogłaby stać się jedynie rezultatem działania tych sił społecznych, które w tym kraju istnieją. Co jest potrzebne dla organizacji produkcji? Świadomy stosunek wytwórców do procesu produkcji *w całym jego skomplikowaniu i całokształcie*. Wysuwać organizację produkcji jako najbliższe zadanie tam, gdzie nie ma takiego świadomego stosunku, mogą jedynie ludzie, którzy przez całe swoje życie pozostaną niepoprawnymi utopistami, choćby po pięć miliardów razy z najwyższą czcią wymawiali imię Marksa. Co mówi o świadomości wytwórców p. N—on w swojej sławetnej książce? Dosłownie nic: liczy na świadomość «społeczeństwa». Jeżeli po tym wszystkim można i trzeba uznawać go za prawdziwego marksistę, to nie widzimy, dlaczego nie można by uznać p. Kriwienki za jedynego prawdziwego heglistę naszych czasów, heglistę par excellence.

Ale czas kończyć. Jakie wyniki daje nam nasza metoda historyczno-porównawcza? Jeśli się nie mylimy — następujące:

1) Przekonanie Heinzena i jego współwyznawców o tym, że Marks przez własne swoje poglądy był skazany na bezczynność w Niemczech, okazało się bzdurą. Taką samą bzdurą okaże się również przekonanie p. Michajłowskiego o tym, że ludzie, którzy

dziś u nas wyznają poglądy Marksa, nie mogą rzekomo przynieść pożytku ludowi rosyjskiemu, a przeciwnie, muszą mu szkodzić.

2) Poglądy Bullów i Vollgraffów na ówczesną ekonomiczną sytuację Niemiec okazały się ciasne, jednostronne i błędne wskutek swej abstrakcyjności. Należy obawiać się, że dalsza historia rozwoju ekonomicznego Rosji wykaże podobne wady w poglądach p. N—ona.

3) Ludzie, którzy w Niemczech czterdziestych lat stawiali sobie jako najbliższe zadanie organizację produkcji, byli utopistami. Takimi samymi utopistami są ludzie, którzy mówią o organizacji produkcji w dzisiejszej Rosji.

4) Historia unicestwiła iluzje utopistów niemieckich lat czterdziestych. Istnieją wszelkie podstawy, aby sądzić, że podobny los spotka również iluzje naszych rosyjskich utopistów. Kapitalizm zadrwił z pierwszych; z bólem serca przeczuwamy, że zadrwi również z drugich.

Ale czyżby te iluzje nie przyniosły żadnej korzyści ludowi niemieckiemu? Pod względem ekonomicznym absolutnie żadnej albo, mówiąc ściślej, *prawie* żadnej. Należy wątpić, czy wszystkie te bazyary sprzedaży wyrobów chałupniczych i wszystkie te próby utworzenia stowarzyszeń wytwórczych ulżyły losowi bodajby setki wytwórców niemieckich. Lecz sprzyjały one obudzeniu świadomości tych wytwórców i przez to przyniosły im dużą korzyść. Taką samą korzyść i to już nie okólną, lecz prostą drogą przyniosła działalność oświatowa inteligencji niemieckiej: szkoły, czytelnie ludowe itp. Szkodliwe dla ludu niemieckiego skutki rozwoju kapitalistycznego mogły być w każdej danej chwili osłabiane lub usuwane tylko w takiej mierze, w jakiej rozwijała się świadomość niemieckich wytwórców. Marks rozumiał to lepiej niż utopiści i dlatego działalność jego okazała się bardziej pożyteczna dla ludu niemieckiego.

To samo niewątpliwie okaże się również w Rosji. P. Kriwienko w październikowym numerze czasopisma «Russkoje Bogatstwo» 1894 r. «zabiega» — jak to się u nas mówi — o zorganizowanie

rosyjskiej produkcji. Niczego nie naprawi i nikogo nie uszczęśliwi p. Kriwienko przez te swoje «zabiegi». Do tego stopnia są one nieudolne, niezręczne i bezpłodne; ale jeżeli pomimo tych swoich wad zdołają rozbudzić świadomość w jednym bodaj wytwórcy, to staną się pożyteczne i wtedy okaże się, że p. Kriwienko żył na świecie nie tylko po to, aby popełniać logiczne błędy lub nieściśle tłumaczyć wyjątki z «niesympatycznych» dlań artykułów w obcym języku. Walczyć przeciwko złym skutkom naszego kapitalizmu można będzie i u nas jedynie w takiej mierze, w jakiej rozwijać się będzie świadomość wytwórcy.

Z tych zaś słów naszych panowie subiektywiści mogą wywnioskować, że nie jesteśmy bynajmniej «wulgarnymi materialistami». Jeżeli jesteśmy «ograniczeni», to tylko w jednym sensie: w tym, że stawiamy sobie przede wszystkim *zadanie* zupełnie *idealistyczne*.

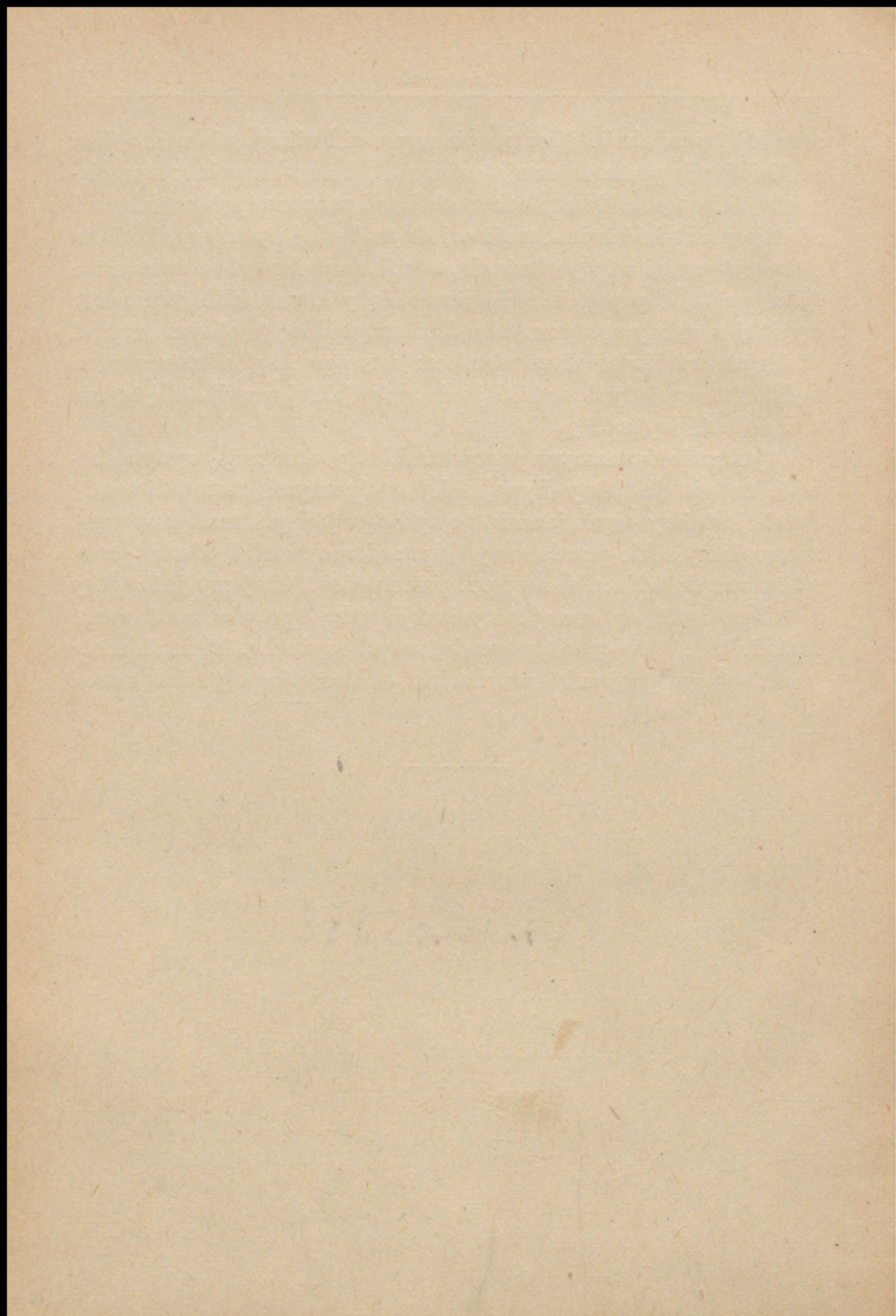
A teraz do widzenia, nasi pp. przeciwnicy. Czujemy już z góry przedsmak tej ogromnej satysfakcji, jaką sprawią nam wasze repliki. Uważajcie tylko, panowie, na p. Kriwienkę. Pisze on może i nieźle — przynajmniej z uczuciem — lecz, niestety, bez sensu!

BIBLIOTEKA

Wyższa Szkoła Polit.-Wych.

h. inv. 5388





T R E Ś Ć

	str.
Wstęp	V—XIX
Przedmowa do wydania trzeciego	3
Rozdział pierwszy:	
Materializm francuski XVIII wieku	6
Rozdział drugi:	
Historycy francuscy okresu Restauracji	18
Rozdział trzeci:	
Socjaliści utopijni	34
Rozdział czwarty:	
Niemiecka filozofia idealistyczna	71
Rozdział piąty:	
Materializm współczesny	119
Zakończenie	242

BIBLIOTEKA KLASYKÓW MARKSIZMU

KAROL MARKS

1. Dzieła wybrane w 2 tomach
2. 18 brumaire'a Ludwika Bonaparte
3. Walki klasowe we Francji od 1848 r. do 1850 r.
4. Wojna domowa we Francji
5. Praca najemna i kapitał
6. Płaca, cena i zysk
7. Nędza filozofii (w przygot.)

FRYDERYK ENGELS

1. Anty-Dühring
2. Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa
3. Ludwik Feuerbach i zmierzh niemieckiej filozofii klasycznej
4. Rozwój socjalizmu od utopii do nauki

KAROL MARKS i FRYDERYK ENGELS

1. Manifest Komunistyczny
2. O materializmie historycznym

W. I. LENIN

1. Marks, Engels, marksizm
2. Karol Marks
3. Dwie taktyki socjaldemokracji w rewolucji demokratycznej
4. Dziecięca choroba «lewicowości» w komunizmie
5. Pamięci Hercena
6. O literaturze (artykuły i fragmenty)
7. O związkach zawodowych (w przygot.)
8. Materializm i empiriokrytycyzm (w przygot.)

J. STALIN

1. Zagadnienia leninizmu
2. O materializmie dialektycznym i historycznym

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA «KSIĄŻKA»

BIBLIOTEKA SOCJALIZMU NAUKOWEGO

JERZY PLECHANOW

1. Podstawowe zagadnienia marksizmu
2. O roli jednostki w historii
3. O materialistycznym pojmowania dziejów
4. Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów
5. O literaturze i sztuce (w przygot.)

KAROL KAUTSKY

1. Nauki ekonomiczne Karola Marksa
2. Tomasz More i jego «Utopia»

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA «KSIĄŻKA»



6753/2