

Part Code
511316



K



Y



M



C



Grey Scale #13

BL



GR



WH



B



G



R



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Colour Chart #13



Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black



J. Jaurès
P. Lafargue
Mazlitskane
a materialistyczne
poimowanie
artów

J. Jaurès

I
P. Lafargue

Wydanie II

Idealistyczne
a materialistyczne
pojmowanie
dzieł



1396
J. JAURÈS i P. LAFARGUE

IDEALISTYCZNE A MATERJALISTYCZNE POJMOWANIE DZIEJÓW

DWA WYKŁADY.

WYDANIE WZNOWIONE.



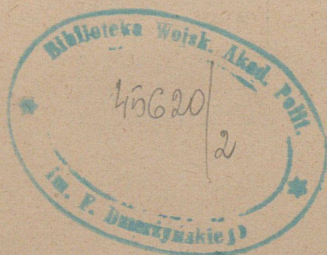
NAKŁADEM WYDAWNICTWA „ŻYCIE” W KRAKOWIE.

SKŁADY GŁÓWNE: H. ALTENBERG, LWÓW; THE POLISH BOOK IMPORTING Co,
NEW-YORK.

Z Drukarni Ludowej w Krakowie, ul. Filipa L. 11.

501/05

COPYRIGHT BY B. A. JEDRZEJOWSKI 1911.



Idealizm dzisiejszy.

Obywatelki i obywatele, uzbrójcie się w całą waszą cierpliwość, gdyż wieczór dzisiejszy mam zamiar poświęcić wywodom czysto teoretycznym.

Przedewszystkim chcę was ostrzec przed błędem, mogącym wyniknąć z tego powodu, że już przed kilku miesiącami omawiałem kwestję, którą teraz właśnie zamierzam wobec was roztrząsać. Wyłożyłem wówczas zasady ekonomicznego materjalizmu, pojmowanie historii i jej ewolucji podług Marxa; wówczas zadaniem moim było dowieść doktryny Marxa, tak że mogło się zdawać, iż jestem jej bezwzględny zwolennikiem.

Teraz, przeciwnie, chcę wykazać, że materjalistyczne pojmowanie historii nie wyklucza bynajmniej idealistycznego poglądu na nią. Ponieważ w tej drugiej części mego wykładu mogłaby ująć uwagi słuchacza siła dowodów, którem przytoczył na poparcie teorii Marxa, więc, aby idea moja nie straciła nic na całości, poproszę was każdą z dwóch części, na które wykład swój rozbiłem, poprawiać i uzupełniać jedną za pomocą drugiej.

Przed kilku miesiącami wykazałem, że wszelkie zjawiska historii można wytłumaczyć ze stanowiska ekono-

micznego materjalizmu, który, — przypomnę tylko, — nie jest bynajmniej materjalizmem „fizjologicznym“. W samej rzeczy, Marx bardziej, niż wszyscy inni, daleki jest od twierdzenia, że każde zjawisko świadomości lub myśli dałoby się wytłumaczyć ugrupowaniem materjalnych molekuł. Jest to właśnie ta hipoteza, którą Marx, a następnie Engels uznają za metafizyczną i którą odrzucają zarówno szkoła naukowa, jak i szkoła spirytualistyczna.

Materjalizm Marxa nie ma również nic wspólnego z tak zwanym materjalizmem „moralnym“ czyli teorją, która wszystkie przejawy ludzkie stawia w zależności od chęci zaspokojenia potrzeb fizycznych i dążenia do indywidualnego dobrobytu. Przeciwnie, jeżeli przypomnie sobie, jak Marx w dziele swoim „O kapitale“ mówił o teorji angielskiego utylitaryzmu, jeżeli przypomnie sobie, z jaką nienawiścią i pogardą odzywał się o teoretykach utylitaryzmu w rodzaju Jeremjasza Bentama, którzy utrzymują, że jedynym bodźcem w działalności człowieka jest świadome dążenie do korzyści osobistej, to zobaczycie, że nie a nie nie łączy tych dwóch różnych doktryn.

Są to raczej sprzeczności: już bowiem przez samo twierdzenie, że forma uczuć i myśli w człowieku określa się zasadniczą formą stosunków ekonomicznych społeczeństwa, w którym żyje, — Marx wprowadza do przejawów każdego indywiduum siły socjalne, siły zbiorowe, siły historyczne, których potęgą przewyższa pobudki indywidualne i egoistyczne. Stosunki ekonomiczne, stosunki wytwórcze są według jego zdania tym właśnie, co stanowi istotę historii.

Odpowiednio do tego, czy ta lub owa forma ekonomicznych stosunków łączy ludzi pomiędzy sobą, społeczeństwo posiada ten lub ów charakter, ten lub ów pogląd na życie, tę lub ową moralność, działalność jego przybiera ten lub ów kierunek. A poruszają się ludzie wedle Marxa nie siłą abstrakcyjnej idei prawa, lecz dlatego, że system socjalny, który wyłania się w pewnym momencie historycz-

nym, jako wynik ekonomicznych stosunków wytwarzania, jest systemem nietrwałym; ulega on zmianom i musi ustępować miejsca innym systemom; zastąpienie jednego systemu przez drugi, na przykład ludożerstwa przez niewolnictwo, pociąga za sobą siłą naturalnej harmonii odpowiednie zmiany w poglądach politycznych, moralnych, estetycznych, naukowych i religijnych: tak więc, w myśl teorii Marxa, formuła organizacji ekonomicznych interesów jest główną dźwignią historii.

Sama nazwa „ekonomiczny materjalizm“ oznacza, że człowiek nie z mózgu wynalazł gotową ideę sprawiedliwości, lecz że w mózgowej swej substancji ma tylko odbicie ekonomicznych stosunków wytwarzania.

W przeciwieństwie do materjalistycznego pojmowania historii istnieje pojmowanie idealistyczne, które różnie bywa komentowane. Istotę jego określam w sposób następujący: jest to zapatrywanie, podług którego ludzkość już w zaraniu swego rozwoju posiada, że tak powiem, niejasne wyobrażenie, smutne pojęcie o swym przeznaczeniu i rozwoju.

Jeszcze przed posiadaniem jakiegokolwiek doświadczenia historycznego lub określonego systemu ekonomicznego, ludzkość zdradza już pierwotną ideę sprawiedliwości i prawa i dąży do swego przeczuwanego ideału, przechodząc od jednej formy cywilizacji do następnej wyższej formy; i jeśli ludzkość posuwa się naprzód, to jej pochód odbywa się nie pod wpływem mechanicznych i automatycznych form wytwarzania, lecz pod działaniem tego ideału, do którego dąży ona świadomie lub nieświadomie.

W ten sposób idea sama przez się stanowi zasadę rozwoju i działalności; intelektualne zaś poglądy nie mogą bynajmniej być rozważane, jako wytwory zjawisk ekonomicznych, — przeciwnie, zjawiska ekonomiczne stopniowo wcielają w życie ideał ludzkości.

Taka jest istota idealistycznego poglądu na historję niezależnie od mnóstwa formułek, nawiązanych mu przez

rozmaite systemy filozoficzne i religijne. Zwróćcie jednak uwagę, obywatele, że te dwa systemy, które pozornie wzaajemnie się wyłączają, wistocie pogodziły się i niemal się zlały w świadomości dzisiejszego społeczeństwa.

W samej rzeczy, niema ani jednego idealisty, któryby się nie zgadzał z tym, że urzeczywistnienie wyższego ideału ludzkości wymaga uprzedniego przekształcenia ekonomicznego ustroju społeczeństwa i, przeciwnie, wśród zwolenników ekonomicznego materializmu znajduje się bardzo mało takich, którzyby odrzucali wszelkie apelacje do idei sprawiedliwości i prawa, jak również i takich, którzyby w zbliżającym się komunistycznym społeczeństwie widzieli co najwyżej konieczne i nieuchronne następstwo ekonomicznej ewolucji, — wszyscy witają w przyszłym komunistycznym ustroju zwycięstwo i tryumf idei sprawiedliwości i prawa.

Czyż jest w tym sprzeczność? Marx wciąż usiłował zachować nieco sztywną prostolinijność swojej formuły i z szyderstwem mówił o tych, którzy, apelując do czystej idei sprawiedliwości, spodziewali się w ten sposób spotęgować siłę ekonomicznej ewolucji i ruchu socjalistycznego; drwił z tych, którzy chcieli, podług jego słów, „na historyczną rzeczywistość, na gołe ciało faktów narzucić rodzaj welonu, utkanego z najbardziej niematerialnych nici dialektyki, ozdobionego kwiatkami krasomówstwa i skropionego rosą sentymentalizmu“.

Rzeczą dla nas ważną jest rozstrzygnięcie kwestji, czy możliwe jest pogodzenie materialistycznego i idealistycznego pojmowania historii, co faktycznie w kraju naszym już instynktownie skutecznie, być może, dzięki ślepemu instynktowi sumienia socjalistycznego: czy jest ono możliwym również ze stanowiska naukowego systemu, czy też tkwi tu sprzeczność nieprzejednana; czy stanowczo musimy się zdecydować na wybór jednego z tych dwóch poglądów, czy też logika i rozsądek pozwalają nam rozpatrywać je, jako dwie odmienne postacie tej samej prawdy.

Dla mnie jest niepodobieństwem rozstrzygnięcie tej szczegółowej kwestji bez połączenia jej z problematem ogólniejszym i bez omówienia sprawy, jak, moim zdaniem, ukazuje się w danej chwili ludzkiemu rozumowi samo zagadnienie poznawania.

Wychodząc z mego stanowiska, utrzymuję i chcę tego dowieść, że wysiłki myśli ludzkiej w ciągu czterech wieków, poczynając od epoki odrodzenia, sprowadzają się do chęci stworzenia współzycia i syntezy przeciwieństw, a nawet sprzeczności; jest to rys znamieny, charakteryzujący cały umysłowy ruch filozoficzny. Odrodzenie stało wobec sprzeczności, napozór nieprzejdanej, sprzeczności pomiędzy panującym duchem chrześcijańskim a duchem odrodzonej starożytności: duch starożytny wyrażał się bardziej w kulcie, niż w uznaniu przyrody: — polegał on na jej ubóstwianiu; duch chrześcijański był zaprzeczeniem przyrody.

W ten sposób na schyłku średnich wieków myśliciele stali wobec przeczącego ich intelektualnej puściznie indywidualizmu, który trzeba było pogodzić, sprowadzić do jedności.

Pod wpływem rozwoju naukowego myślenia i nauki doświadczalnej problemat znacznie się skomplikował, gdyż wobec starannego pozytywnego badania zjawisk natury, wobec zastosowania mechaniki i matematyki, wobec studjowania naturalnych sił przyrody, straciła ona swój dawny powab i wdzięk, jak również oblicze swego wewnętrznego boskiego życia, którym imponowała starożytnemu światu.

Trzeba było z jednej strony pogodzić przyrodę taką, jak ją pojmowała starożytność, z chrześcijańskim pojmowaniem jej, trzeba było z drugiej strony pogodzić przyrodę, jak ją przedstawiała nowa nauka, przyrodę jako szereg zjawisk, określonych czysto mechaniczną koniecznością, z wolnym polotem ludzkiego ducha.

Descartes pierwszy, za pomocą nadzwyczaj pomysłowej metody, zaczyna po chrześcijańsku zamykać się w swej

świadomości, odrzucać zjawiska zewnętrznego życia i usuwać przyrodę jako zagadkowe złudzenie.

Stwierdziwszy jednak myśl swoją, wraca znów do idei Boga i w ten sposób rozłącza świadomość i Bóstwa, co wraz z zaprzeczeniem przyrody jest istotną cechą chrześcijaństwa.

Następnie, gdy tą drogą położona została zasada i osiągnięty pierwszy system, Descartes, zamiast tego, żeby po chrześcijańsku urządzić swe życie wewnętrzne, dąży do ścisłego poznania samej przyrody: przeżywszy zatem stadium chrześcijańskiego ducha, korzysta zeń wyłącznie w celu ugruntowania pozytywnej nauki, doświadczalnej i deduktywnej.

Leibnitz czyni również podobną próbę sprowadzenia do jedności człowieka i przyrody, ujawniając wszędzie, aż do sił czysto materialnych, aż do tego stołu, aż do tej ziemi, po której stąpamy, — coś analogicznego z duchem, chęć, uczucie piękna, harmonji, matematycznych i ścisłych praw fizyki i chemicznych połączeń. Widzimy w tym to samo połączenie powszechnego determinizmu z powszechną wolnością.

Twierdzi on, że nie istnieje żaden ruch na świecie, któryby się nie łączył do nieskończoności z innymi ruchami.

Ruch, który głosem swoim wykonywam w danej chwili w powietrzu, jest z jednej strony następstwem niezliczonego mnóstwa poprzedzających ruchów, a z drugiej strony będzie trwał do nieskończoności, już to wywołując nieznaczne drgania ściany tego domu, już to tworząc fale powietrzne i przez nie rozpowszechniając się coraz dalej i dalej—w postaciach nam nieznanych i dla naszej obserwacji niedostępnych, a jednakże z taką siłą, że nic go nie zdoła powstrzymać: nie możemy więc wykonać żadnego ruchu, nie możemy przesunąć z miejsca ziarenka piasku, nie naruszając równowagi świata w jego całości. Pomimo jednak tej powszechnej i nieograniczonej łączności ruchów,

zjawisk i faktów, niemasz żadnej siły, któraby działała z musu; gdy jedna kula bilardowa popchnie drugą, ta ostatnia otrzymuje pewien ruch, lecz posuwa się zawsze tylko podług określonych, jej właściwych i z jej budowy wypływających praw sprężystości; ruch, pozornie nadany zzewnątrz, w istocie wypływa zzewnątrz; jest w tym zarazem i zależność i absolutna samowolność.

Spinoza też dąży do pogodzenia przyrody z Bogiem, faktu z ideą, siły z prawem.

Dla Kanta, jak wszystkim wiadomo, zadanie filozofji polegało właściwie na tym, aby znaleźć syntezę tych sprzecznych założeń, nurtujących rozum ludzki: czy świat jest ograniczony czy nieograniczony, czy czas jest ograniczony czy nieograniczony, czy przyczynowość jest ograniczoną czy nieograniczoną, czy wszystko ulega wszechwładnej i nieubłaganej konieczności, czy istnieje choćby częściowa swoboda w działalności człowieka.

Aż tyle tez i antytez, twierdzeń i zaprzeczeń, wobec których w niepewności staje rozum ludzki.

Zadanie filozofji Kanta sprowadza się całkowicie do rozwiązania tych sprzeczności, tych zasadniczych antynomji.

Nareszcie pojawił się Hegel, który zsumował wysiłki tej drugiej pracy, powiedziawszy, że prawda tkwi w sprzeczności. Kto stwierdza tezę, nie przeciwstawiając jej antytezy, ten błądzi, jest bowiem igraszką tylko wazkiej i iluzorycznej logiki.

W samej rzeczy, w przyrodzie i rzeczywistości sprzeczności wzajemnie się zespalają, na przykład skończoność zespała się z nieskończonością: ta taca, dajmy na to, ma granicę, ograniczoną przestrzeń, a jednakże w obrębie jej powierzchni mogą kreslić nieskończoną ilość figur, a więc, gdybyście zechcieli, przypuśćmy, twierdzić, że jest ona ograniczona, bylibyście w błędzie, bo wyrażona byłaby przez was tylko część prawdy, albowiem wistocie po-

wierzchnia tacy jest zarazem i ograniczoną, i nieograniczoną.

Tak samo popełnilibyście błąd, gdybyście chcieli odróżnić to, co pomyślane, od tego, co realne, i to, co realne, od tego, co pomyślane.

Zwykle ludzie mniemają, że rzecz, już przez to samo, że istnieje, daleką jest od ideału, że nie może być doskonałością, prawdą absolutną.

Uważają, że ideał istnieć może tylko w wyobraźni, z chwilą zaś, gdy się urzeczywistnia, poczyną się jego upadek; jest to zdanie bezpodstawne i błędne; wszystko bowiem, co jest racjonalne, jest koniecznie składową częścią życia; niemasz idei racjonalnej, któraby nie posiadała swego wcielenia w życiu, jak niemasz rzeczywistości, któraby się nie dała sprowadzić do idei i do której nie dałoby się zastosować wyjaśnienie racjonalne.

Ta wielka formuła syntezy przeciwieństw, pojednania sprzeczności i utożsamienia rzeczywistości z ideałem wywarła wpływ głęboki.

Nie mówimy więcej o pewnym okresie historycznym, wyłącznie jako o okresie barbarzyństwa, mówimy: wszystko, co istnieje, wszystko, co istniało, już jedynie przez to samo, że istnieje lub istniało, miało rację swoją i zarodek swój w rozumie, lecz rozum ten nie był doskonałym. Uważam za zbyt częste przypomnienie zwolennikom doktryny Marxa, że Marx pod względem umysłowym był uczniem Hegla, sam o tym mówił, oświadczał to we wstępie do „Kapitału“; również Engels, zdaje się, zwyczajem starszych, wracających na schyłku lat do dawnych punktów wyjścia, zabrał się przed kilku laty do głębokiego studjowania Hegla.

Świetne zastosowanie daje Marx tej formule sprzeczności, konstatując antagonizm klasowy i walkę ekonomiczną w dzisiejszym społeczeństwie, przeciwstawiając klasie kapitalistów klasę proletariuszy; ponieważ antagonizm ten powstał w ustroju kapitalistycznym, w ustroju wojny i nie-

zgody, jest więc w nim zarodek nowego ustroju zgody i harmonji. Według starej formuły Heraklitesa, którą Marx chętnie cytował: „Spokój nie jest niczym więcej, jak tylko formą i postacią wojny, wojna nie jest niczym więcej, jak formą i postacią pokoju“. Nie należy przeciwstawiać tych dwóch rzeczy. Dzisiejsza walka jest zwiastunem jutrzejszej zgody. Nowa idea, utożsamiająca sprzeczności, uwydatnia się również w następującej wybornej myśli marksyzmu: ludzkość dotychczas poruszała się pod wpływem, że się tak wyrazimy, żywiołowej siły historii i dotychczas ludzie nie należą do liczby tych, którzy poruszają się z własnej woli: ludzie oburzają się na bieg wypadków, lecz ewolucja ekonomiczna pcha ich naprzód; zdaje im się, że to oni tworzą wypadki historyczne, wyobrażają sobie, że wiecznie będą wegietować i stać na jednym miejscu, ale przewroty ekonomiczne odbywają się bez ich wiedzy i bez ich wiedzy wywierają na nich wpływ. Ludzkość przeszłości możnaby porównać z zaspanym podróżnikiem, którego prąd rzeki unosi hen daleko, on zaś niczym nie przyczynia się do swego posuwania się naprzód i nawet nie zdaje sobie sprawy z kierunku, w którym płynie, budząc się tylko od czasu do czasu i spostrzegając zmianę pejzażu. Tak zatym, gdy nastąpi socjalistyczna rewolucja, gdy zaniknie antagonizm klasowy, gdy społeczeństwo ludzkie stanie się panem olbrzymich środków wytwarzania stosownie do wymagań dobrze zrozumianych potrzeb człowieka, tedy ludzkość z długiego okresu nieświadomości, który trwał wieki, pod parciem ślepej siły historycznej, wstąpi w nową erę, w której człowiek, zamiast ulegać wypadkom, sam ujmie ster ich w swoje ręce.

Ale ta przyszła era powszechnej świadomości i zupełnej jasności przecież nastąpić może tylko po długim okresie nieświadomości i ciemnoty.

Gdyby ludzie w zmierzchłej starożytności zechcieli śmiało pokierować biegiem faktów historycznych, byłiby tylko wstrzymali naturalny bieg wypadków, zburzyli źródło

przyszłości i skutkiem swojej przedwczesnej chęci świadomego działania pozbawili siebie możności zupełnego świadomego działania w przyszłości; tak dziecko, w którym przed czasem pobudzone umysł do życia i wstrzymano proces nieświadomej ewolucji życia organicznego i pierwsze przejawy życia moralnego, przypłaca swą przedwczesną możność myślenia — niezdolnością do myślenia w późniejszym wieku.

Podług Marxa okres nieświadomości był warunkiem, przygotowaniem do świadomego życia w przyszłości; wskutek tego historii pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia zasadnicza sprzeczność. A zatem, pytam się, czy jest możliwym, czy jest potrzebnym, czy nie jest sprzecznym z istotą marksyzmu dalszy rozwój systemu pojednywania sprzeczności i dobijania się zasadniczego pogodzenia ekonomicznego materializmu i idealizmu w zastosowaniu do procesu historycznego rozwoju.

Zwróćcie uwagę (przepraszam państwa za długie wstępne rozważania, ale niepodobna rozstrzygnąć szczegółowej kwestji, nie porozumiawszy się przedtem w kwestji filozofji ogólnej) — zwróćcie więc uwagę na to, jak ja pojmuję to dążenie do pogodzenia ekonomicznego materializmu z idealizmem dziejowym i moralnym.

Nie chcę każdemu z tych dwóch poglądów wyznaczać oddzielnych miejsc w historii, nie powiadam, że pewną częścią historii rządzi konieczność ekonomiczna, a inną kieruje czysta idea, choćby idea sprawiedliwości lub prawa, nie chcę bynajmniej idealistycznego pojmowania historii pomieszczać po jednej stronie przegródki, a idealistycznego — po drugiej.

Utrzymuję, że obydwaj poglądy powinny zlać się, jak w organicznym życiu człowieka zlewają się wzajemnie mechaniczny proces mózgowy z samowolą świadomości.

Utrzymuję, że niema żadnego ruchu w mózgu, któryby jawnie lub skrycie nie odpowiadał pewnemu stanowi świadomości, że niema żadnego stanu świadomości, któryby

nie odpowiadał procesowi w mózgu. I gdyby można było mózg otworzyć i obserwować go w najbardziej nawet delikatnych drganiach, które się w nim odbywają, określają i łączą, wówczas można byłoby sposobem fizjologicznym zbadać całą pracę psychologiczną naszych myśli, naszych pojęć, naszych żądań; a jednakowoż tu tkwi antynomja, o tyle zresztą przez życie rozwiązana, że, jak się zdaje, pod tym względem nie mamy więcej żadnych wątpliwości.

W chwili bowiem, gdy mówię, czym się określa moja myśl?

Określa się myślą poprzedzającą, z którą jest w związku logicznym, albowiem wszystkie nasze myśli wiążą się wzajemnie na zasadzie określonych przez logikę stosunków pojęć i praw podobieństwa, kontrastu lub przyczynowości.

W ten sposób na tworzenie się i łączenie naszych myśli zdają się wyłączać siły logiczne i pozatym, zdaje się, że w tej chwili cała moja świadoma działalność określa się przyszłą idea.

Jeżeli w danej chwili wymawiam wyrazy, jest to dlatego, że myśl, którą właśnie logicznie wypowiadam, wywołana została przez myśl poprzednią i przez cały szereg myśli poprzednich, jak również dlatego, że chcę urzeczywistnić w przyszłości, którą przed sobą widzę, pewien cel, pewien zamiar.

Chcąc dopiąć pełni wyrażania swych myśli, nadaję im ten kierunek, w którym po sobie następują; myśl moja w danej chwili może się określać jednocześnie całym szeregiem poprzednich idei, a z drugiej strony zdaje się być wywołana przyszłą idea.

Przeciwnie, w fizjologicznym i mechanicznym procesie rozwoju ruchów mózgowych, ruch, odpowiadający w danej chwili myśli przeze mnie wypowiedzianej, określa się wyłącznie ruchem poprzedzającym, tak że życie nasze okazuje się jednocześnie fizjologicznym i świadomym, mechanicznym i samoistnym: w szeregu odruchów mózgowych terażniejszość określa się wyłącznie przeszłością, gdy nato-



miast w szeregu myśli, świadomych koncepcji, terażniejszość określa się przyszłością. Moznaby powiedzieć, że pomiędzy drogą życia mego mózgu a drogą, którą odbywa się świadomy rozwój czystej idei i naszych myśli, zachodzi sprzeczność absolutna.

A jednakże, mimo pozornej antynomji pomiędzy temi dwoma sposobami, pomiędzy temi dwoma punktami widzenia,— synteza została ustanowioną, pogodzenie stało się faktem, niema bowiem myśli, któraby nie odpowiadała procesowi mózgowemu, jak niema żadnego procesu mózgowego, któryby nie odpowiadał myśli.

To samo dzieje się z historją.

Podczas gdy wszystkie zjawiska historyczne możemy wytłumaczyć z punktu widzenia czystej ekonomicznej ewolucji, możemy je również wytłumaczyć wiecznym, trwożliwym poszukiwaniem ludzkości coraz to wyższych form bytu. Po to, aby z kwestji zdać sobie dokładnie sprawę, oto jak moim zdaniem należy postawić samo zagadnienie poznawania, oto jakich uzupełniających objaśnień należy żądać od teoretyków marksyzmu.

Marx powiada: „Mózg ludzki sam z siebie nie tworzy idei prawa: byłaby bowiem bezpłodną i pozbawiową treści. Całe umysłowe i moralne życie ludzkości jest tylko odbiciem zjawisk ekonomicznych w ludzkim mózgu“. Ślicznie, przyjmuję to założenie. Zgadzam się z tym, że cały intelektualny, moralny i religijny rozwój ludzkości nie jest niczym innym, jak odbiciem zjawisk ekonomicznych w ludzkim mózgu; ale wraz z tym istnieje przecież ludzki mózg, istnieją więc pewne zgóry nakreślone mózgowi ludzkiemu formy.

Ludzkość to wytwór długiej ewolucji fizjologicznej, która poprzedzała ewolucję historyczną i już wtedy nawet, gdy człowiek dzięki ewolucji fizjologicznej wyzwał się tylko z bezpośrednio ją poprzedzającego stadjum zwierzęcości, mózg naradzającej się dopiero ludzkości posiadał już pewne uprzedzenia i pewne skłonności.

Jakie to były skłonności?

Przedewszystkim była pewna zdolność, którąbym nazwał altruistycznym odczuwaniem. W miarę tego jak się wnosimy po szczeblach państwa zwierzęcego, spostrzegamy, że uczucia czysto egoistyczne coraz bardziej ulegają uczuciom estetycznym i bezinteresownym. Na niższych szczeblach stworzenia wzrok słabo jest rozwinięty, słuch również, więcej zato są rozwinięte węch, dotyk i smak, słowem wszystkie te zmysły, które się udoskonaliły pod wpływem drapieżnego żywota, wszystkie te zmysły, które wywołują żądze fizyczne i egoistyczne. Przeciwnie, w miarę wznoszenia się do coraz wyższych gatunków, widzimy, jak coraz doskonalszemi stają się wzrok i słuch. Co prawda, zwierzę wzrokiem spostrzega zdobycz, na którą czatuje, ale wzrokiem też odbiera jednocześnie wiele innych wrażeń, które nie mają nic wspólnego z potrzebami zwierzęcemi; jeżeli słuchem zwierzę chwyta szelest i krzyk, dzięki którym wpada na trop zdobyczy lub dowiaduje się o grożącym mu niebezpieczeństwie, to przecież słuch daje mu również mnóstwo harmonijnych dźwięków, które nie stoją w żadnym bezpośrednim związku ani z jego potrzebami fizycznymi, ani z jego bezpieczeństwem.

A zatem w postaci wielu obrazów wzroku, przewyższających bezpośrednią spostrzegawczość zwierzęcia, w postaci mnóstwa dźwięków słuchu, przewyższających bezpośrednią potrzebę zwierzęcia, wszechświat odbija się w życiu zwierzęcym w formie innej, niż walka o byt. Zwierzę już odczuwa potrzebę światła, melodji i harmonji, które wywołują w nim radość i zachwyt. Z łona organicznego, czysto-egoistycznego żywota powoli wyrasta uczucie estetyczne i bezinteresowne; nawet w dziewiczych lasach, wśród drgania dźwięków i migotania światła wszechświat, niby władca przepotężny, staje w wyobraźni zwierzęcia.

Prócz tej pierwotnej skłonności, którą człowiek-zwierzę już był obdarzony w zaraniu ewolucji ekonomicznej, posiadał on jeszcze przebudzoną już u zwierząt, w ważkim

tego słowa znaczeniu, zdolność chwywania rysów ogólnych w szczególach, wspólnych cech gatunkowych w odmiennych cechach indywidualnych.

W osobnikach, czy to zwierzęcych, czy to ludzkich, które się przed nim ukazują i z którymi prawa ekonomicznego rozwoju stawiają go w styczność, człowiek widzi nie tylko siły przyjazne lub wrogie, lecz również istoty do siebie podobne, a to rodzi w nim instynkt tej sympatji umysłowej, która przez schwywanie i ustanowienie podobieństwa daje mu możność odgadywania i odczuwania cudzej radości i cudzej niedoli.

Już na pierwszych szczeblach życia obok brutalnego egoizmu spotykamy uczucie sympatji, na którego gruncie wyrasta braterskie zespolenie wszystkich ludzi po wiekowej walce.

Wreszcie, od pierwszych niemal kroków życia, przed pierwszym nawet przejawem myśli, człowiek posiada już to, co nazwałbym uczuciem jedności: pierwszym przejawem intelektualnego procesu w człowieku jest sprowadzenie do szeroko pojętej jedności wszystkich istot, wszystkich form i wszystkich sił; oto w jakim sensie powiedzieć można, że człowiek już od pierwszej chwili swego istnienia przedstawia zwierzę metafizyczne: istota metafizyki polega właśnie na dążeniu do powszechnej jedności, wyjaśniającej wszystkie zjawiska i ujmującej wszystkie prawa.

Dowodem tego apriorystycznego poczucia jedności jest samowola języka, z hierarchjami jego słów, które odpowiadają hierarchjom idei, kategorie słów wyrażają bowiem kategorie intelektualne. Ostatecznie zgadzam się z Marxem pod tym względem, że wszelki rozwój następny jest tylko odbiciem ekonomicznych zjawisk w mózgu, ale, jakśmy mówili, z tym tylko warunkiem, że w mózgu już to w postaci uczucia estetycznego, już to w postaci uczucia skomplikowanej sympatji i potrzeby jedności założone są siły podstawowe, które na pierwszym planie uczestniczą w życiu ekonomicznym.

Zwracam jeszcze raz waszą uwagę, że nie chcę dawać tu sztucznego skójarzenia sił intelektualnych z siłami ekonomicznymi, że nie myślę wskrzeszać owego połączenia czynników historycznych, które temu kilka miesięcy tak znakomicie rozbił Gabrjel Deville. Nie, nie mam najmniejszej potrzeby powtarzania rzeczy zbitych, mówię tylko, że przeniknięcie ustalonych zjawisk ekonomicznych do ludzkiego mózgu jest niemożliwe bez uruchomienia tych apriorystycznych dopiero co zanalizowanych sił. I oto dlaczego nie zgadzam się z Marxem, że pojęcia religijne, polityczne i moralne są tylko odzwierciedleniem zjawisk ekonomicznych: W człowieku człowiek sam tak się spaja z otoczeniem ekonomicznym, że niepodobna rozróżnić życia ekonomicznego od życia moralnego. Aby móc wykazać zależność jednego od drugiego, trzeba przedtem abstrahować jedno od drugiego, co wszakże jest niepodobieństwem, albowiem jak nie można człowieka rozciąć na dwie połowy i odłączyć jego życie organiczne od świadomego, tak samo nie można rozбивać na dwie połowy ludzkość historyczną i odosobnić jej życie idealne od życia ekonomicznego. Taka jest moja teza i częściowe uznanie jej znajduję w filozofji greckiej.

Grecy nie poczynali od stwierdzania ekonomicznych antynomji i od ustalenia praw, które tworzą pewne porządki społeczne, które przeciwstawiają i godzą biednych i bogatych — po to, aby w następstwie przeniesie swe spostrzeżenia z ustroju ekonomicznego na wszechświat; nie, jednym rzutem oka i jedną koncepcją ujęli zarazem tak zjawiska ekonomiczne, jak i przyrodzone. Spójrzcie na Heraklitesa, Empedoklesa, Anaksamandra, w jednych formułach uwydatniają związek i sprzeczność pierwiastków, bez względu na to, czy są to pierwiastki natury: zimno i ciepło, światłość i ciemność, czy też organizmu fizjologicznego: zdrowie i słabość, czy wreszcie życia intelektualnego: doskonałość i niedoskonałość, równość i nierówność. Oni mają jedyną formułę dla wszystkich istniejących sprzecz-

ności, wziętych bądź z przyrody, bądź ze społeczeństwa. Ten sam wyraz: „Kosmos“ jest u Heraklitesa wspólną formułą porządków świata, wypływających z pogodzenia sprzeczności, i porządków obywatelskiego społeczeństwa, wypływających z pogodzenia stronnictw.

By zrozumieć wyłaniające się z socjalnego chaosu porządki społeczne, myśliciele greccy trzymają się stale jednego tylko punktu widzenia. W kilku słowach zbyt długich i zbyt krótkich zarazem mogą zaledwie dotknąć kwestji, a zatem czują się zmuszonym ograniczyć się do powtórnego zażądania objaśnień od teoretyków Marxa. Powiem im jednak na zakończenie, co następuje: Jak rozstrzygacie, jeżeli rozstrzygacie (a o tym nie wątpię) kwestję co do kierunku ruchu ekonomicznego i humanitarnego.

Niedość jest powiedzieć, że jedna forma wytwarzania następuje po drugiej formie wytwarzania; niedość jest powiedzieć, że niewolnictwo zastąpiło antropofagję, że poddaństwo zastąpiło niewolnictwo i że ustroj socjalistyczny lub komunistyczny zastąpi salarjat (pracę najemną). Nie, należy się wypowiedzieć jeszcze wyraźniej. Co odbywa się: ewolucja czy progres? Jeżeli progres istnieje, jaka więc idea jest rozstrzygającą i ostateczną, jaka idea służy za probierz rozmaitych form ludzkiego rozwoju? I dalej, gdybyśmy odrzucili ideę progresu, jako zbyt metafizyczną, to dlaczego proces historyczny szedł właśnie w tym kierunku, przechodząc od jednej formy do drugiej, od jednego ekonomicznego etapu do drugiego, od antropofagji do niewolnictwa, od niewolnictwa do poddaństwa, od poddaństwa do salarjatu, od salarjatu do ustroju kolektywistycznego — a nie inaczej?

Dlaczego, pod parciem jakiej siły, nie powiadam pod parciem jakiego przez Opatrzność wyznaczonego planu, gdyż trzymam się w granicach pojęć materialistycznych i pozytywistycznych, — dlaczego w przejściach od jednej formy do drugiej rozwój ludzi szedł w tym, a nie innym kierunku? Podług mnie objaśnić to można w sposób naj-

zwyczajniejszy, jeżeli się uznaje za istniejącą działalność człowieka, jako takiego, czyli inaczej, jeżeli się uznaje działania tych apriorystycznych sił człowieka, o których wyżej mówiłem. Dlatego właśnie, że sfera ekonomicznych stosunków wytwarzania jest sferą stosunków ludzi, więc dopóty, dopóki nie ziści się jak najszersza swoboda i zupełna solidarność ludzi, nie będzie żadnej formy wytwarzania, któraby nie zawierała w sobie zasadniczej sprzeczności.

Spinoza znakomicie dowiódł wewnętrznej sprzeczności wszelkiej tyranji, wszelkiej politycznej i socjalnej eksploatacji człowieka przez człowieka, nie uciekając się bynajmniej w tym celu do punktu widzenia abstrakcyjnego prawa, lecz uwydatniając zwyczajnie na gołych faktach życiowych istnienie sprzeczności. Tyranja albo gnębi swe ofiary do tego stopnia, że przestają obawiać się następstw, które rewolucja może na nich sciągnąć, i wówczas powstają przeciw ciemieżcom, albo ciemieżcy sami celem zażegnania buntu idą na ustępstwa i dają w pewnej mierze zadośćuczynienie niektórym potrzebom i instyktom ludu, w ten sposób przygotowując dla ludu zupełne wyzwolenie. A zatem, tak czy owak tyranja musi zginąć pod wpływem gry sił, *dlatego że siłami temi są ludzie.*

Tyranja istnieć będzie, póki nie zniknie eksploatacja człowieka przez człowieka.

Jeszcze Hegel ze zdumiewającą dokładnością wyraził się: „Zasadnicza sprzeczność wszelkiej politycznej lub ekonomicznej tyranji tkwi w tym, że musi ona obchodzić się jak z martwymi narzędziami z ludźmi, którzy w żadnych warunkach nie zejdu dobrowolnie do poziomu zwyczajnych maszyn“. I proszę zauważyć, że sprzeczność jest jednocześnie logiczną i faktyczną. Logiczną dlatego, że pomiedzy samą idea człowieka, czyli istoty obdarzonej zmysłami, wolną wolą i zdolnością myślenia a idea maszyny jest sprzeczność. Faktyczną dlatego, że przez korzystanie z człowieka, żywego narzędzia, jako z narzędzia martwego, podrywa się samą siłę, którą się chce wyzyskać. A zatem

w mechanizmie społecznym, opierającym się na podobnej podstawie, nie może być ani zgody, ani trwałości. Ponieważ sprzeczność ta gwałci zarazem i ideę człowieka i same prawo mechaniki, które pozwala korzystać z człowieka-siły, a więc proces historyczny przedstawia jednocześnie protest idealistyczny świadomości przeciw poniżającym człowieka porządkom i reakcję mechanicznych sił ludzkości przeciw nietrwałemu i opartemu na przemocy ustrojowi socjalnemu.

Czym jest antropofagja?

Miała w sobie sprzeczność podwójną: obowiązując bowiem człowieka do zabijania ludzi nawet poza podnieceniem walki, gwałciła w ten sposób pierwotny instynkt sympatji, o którym wyżej mówiłem: w tym jest sprzeczność moralna; dalej, przeobrażała człowieka, mającego pewną skłonność do pracy regularnej, do wytwarzania na pewien rodzaj dzikiego zwierza, czyhającego na mięso: — tu jest sprzeczność ekonomiczna.

Antropofagja ekonomiczna musiała się przekształcić w niewolnictwo: „oswojenie człowieka mniej urągało instynktowi sympatji i dostarczało więcej korzyści panu, który pracą o wiele więcej wyciągał z człowieka, niż ten był w stanie dać swoim mięsem“. Tego samego można dowieść względem poddaństwa i salarjatu. A zatem, — ponieważ każdy ruch historyczny wynika z zasadniczej sprzeczności pomiędzy człowiekiem a tym użytkiem, który się z niego robi,—staje się teraz zrozumiałym, że ruch ten ma na celu osiągnięcie takich porządków społecznych, w których człowiek stałby na wysokości człowieka. Jest to humanitaryzm, który się urzeczywistnia drogą ekonomicznych form, coraz mniej sprzeciwiających się jego idei.

W historii ludzkości widzimy więc nie tylko konieczną ewolucję, lecz również rozumne kierownictwo i głęboko tkwiący idealizm. Tak więc, w ciągu wieków człowiek mógł dążyć do sprawiedliwości nie inaczej, jak dążąc do takiego ustroju socjalnego, który byłby w mniejszej sprzeczności z człowiekiem, niż ustrój istniejący, ale który przezeń

zostaje do życia powołany; w ten sposób ewolucja jego idei moralnej w znacznym stopniu określa się ewolucją jego ekonomicznych form, ale jednocześnie wszystkie kolejno po sobie następujące formy przesiąknięte są tym samym dążeniem ludzkości do samoistnego decydowania i stanowienia o sobie, i, bez względu na różnicę środowiska, epoki, warunków ekonomicznych, zawsze ta sama skarga wyrywa się z ust niewolnika, poddanego pańszczyźnianego i proletariusza: jest to nieśmiertelny duch ludzkości, który stanowi duszę tego, co nazywają prawem. Nie należy więc przeciwstawiać materialistycznego pojmowania historii pojmowaniu idealistycznemu. Obydwa bowiem poglądy spajają się we wspólnym i nierozzerwalnym procesie, bo jak człowieka nie można abstrahować od stosunków ekonomicznych, tak stosunków ekonomicznych niepodobna abstrahować od człowieka. Historia, jako zjawisko, rozwijające się podług praw mechaniki, jest jednocześnie dążeniem, które w swym urzeczywistnieniu stosuje się do wymagań idealnego prawa.

I, ostatecznie, czyż z ewolucją całego życia nie chodzi to samo, co z ewolucją dziejów. Nie ulega wątpliwości, że życie przechodziło od jednej formy do drugiej, od jednego gatunku do drugiego nie inaczej jak pod podwójnym wpływem otoczenia i bezpośrednio poprzedzających warunków biologicznych, i że cały rozwój życia podlega materialistycznemu wytłumaczeniu, ale jednocześnie powiedzieć można, że pierwotna siła życia skupiona jest w pierwszych żywych zarodkach i że ogólne warunki bytu planetarnego zgóry nakreśliły ogólny bieg i niejako plan życia naszej planety. W ten sposób niezliczone mnóstwo jestestw ulegało ewolucji stosownie do określonego prawa, ale zarazem drogą skrytego dążenia współdziałało urzeczywistnieniu wyznaczonego planu życia. Rozwój życia fizjologicznego, jak i historycznego był zarazem i idealistycznym i materialistycznym. Jest to synteza, którą proponuję zastosować do ogólniejszej syntezy, na którą mogę tu tylko wskazać, nie popierając jej niczym.

Wracając jednak do kwestji ekonomicznej, pytam, czyż Marx nie wprowadza sam do historycznego pojmowania idei ideału, progresu i prawa. On bynajmniej nie zapatruje się na społeczeństwo komunistyczne wyłącznie jako na konieczne następstwo gospodarki kapitalistycznej: dowodzi on, że w nowym ustroju zaniknie nareszcie antagonizm klasowy, który niszczy ludzkość, ale wykazuje też, że w nowym ustroju społecznym po raz pierwszy urzeczywistni się dla człowieka prawdziwa wolność, że ludzie pracujący połączą w sobie nerwowe podniecenie robotnika ze spokojną potęgą wieśniaka i że na odrodzonej ziemi powstanie ludzkość szczęśliwsza i szlachetniejsza.

Czyż nie oznacza to przyznania się do tego, że wyraz „Sprawiedliwość“ ma znaczenie nawet w pojmowaniu materialistycznym i że proponowane przeze mnie pogodzenie jest już właściwie przez was przyjęte.

Jan Jaurès.

Idealizm i materjalizm w pojmowaniu dziejów.

Odpowiedź na referat obywatela Jana Jaurès'a.

I.

Obywatelki i obywatele,

Rozumiecie, przypuszczam, że nie bez wahania podejmuję się odpowiedzieć Jaurèsowi, którego porywające i płomienne mowy mogą uduchowić najbardziej abstrakcyjne twierdzenia metafizyczne. Podczas gdy przemawiał, powiedziałem sobie i wy pewnie pomyśleliście to samo: jakim to byłoby szczęściem, gdyby ten djabeł w postaci człowieka był po naszej stronie. Górnicy z Cormaux sownie zapłacili partji socjalistycznej, która zwycięsko przeprowadziła ich strejk, kiedy oderwali Jaurès'a od zajęć uniwersyteckich i pchnęli go na pole polityki. Dzisiaj wieczorem zaproszono was zatem nie na turniej krasomówczy, lecz na walkę idei: jeżeli nie możecie żądać ode mnie krasomówstwa Jaurès'a, to macie prawo wymagać, ażebym się utrzymał w debatach na tej wyżynie filozoficznej, na jaką wzniosł

je mój poprzednik. Ile możności, postaram się tego dokonać. Przejdźmy zatem niezwłocznie do rzeczy.

Filozofowie szkoły kartezjańskiej radzili nie wszczynać dyskusji, zanim nie zostanie określony zakres debatów.

Sformułujmy więc zagadnienia, które mamy rozwiązać. Wiemy obecnie, że wszystkie narody, niezależnie od stopnia cywilizacji, jaki został przez nie osiągnięty, mają wspólne pochodzenie: wszystkie narody pochodzą od ludów dzikich.

W jaki sposób ludzie-zwierzęta, którzy byli w stanie dzikim, mieszkali na drzewach, żywili się wytworami ziemi i wody i łączyli się w drobne hordy z 30—40 osobników dla zdobywania żywności, mogli się przekształcić w cywilizowane narody, skupione w miastach o tysiącznej i miljonowej ludności, w miastach, które korzystają z usług gazu i elektryczności, które przeryna sieć kolei żelaznych i których mieszkańcy rozpadają się na wrogie klasy i różniczkują się na niezliczone mnóstwo specjalnych rzemiosł i fachów.

Zagadnienie to uzupełnione zostaje przez drugie zagadnienie, już wysunięte przez Jaurèsa, w chwili gdy powiedział, że wszystkie języki, pomimo ich zasadniczych różnic, mogą być sprowadzone do jednakowych form gramatycznych. Ponieważ dotknęliśmy kwestji języków, przytoczę więc zjawisko, które jest w związku z tą kwestją: wszystkie wyrazy, posiadające w naszym mniemaniu znaczenie abstrakcyjne, początkowo w wyobraźni dzikich, którzy je wynaleźli, miały znaczenie konkretne. Naprzykład wyraz „nomos“, który po grecku ma abstrakcyjne znaczenie prawa, pierwotnie oznaczał pastwisko, siedlisko. Nasz wyraz „prawo“, który oznacza to wszystko, co zgodne jest ze sprawiedliwością, początkowo oznaczał rzecz równą, nigdzie nie zgiętą. Czyż nie możemy z tego lingwistycznego zjawiska wyciągnąć wniosku, że pojęcie konkretne mogło zrodzić w głowie człowieka pojęcie abstrakcyjne?

Wspólność, którą Jaurès skonstatował w językach, znajduje się we wszystkich umysłowych objawach człowieka, tak w religji, jak w filozofji i literaturze. Również bajki, którei karmią i bawią naszą wyobraźnię w dzieciństwie i które w większości wypadków są pochodzenia dzikiego lub barbarzyńskiego, egzystują u wszystkich narodów na ziemi; powieść obyczajowa, ta ostatnia, lecz nie szczytna forma literacka, kwitnie u wszystkich narodów kapitalistycznych.

Historja porównawcza narodów świadczy, że wszystkie narody przechodzą te same fazy w życiu rodzinnym i politycznym. Vie sprawiedliwie uważany za ojca filozofji historji, mówi: „istnieje idealna wieczna historja, która się powtarza w dziejach wszystkich narodów, bez względu na to, z jakiego wyszły stanu dzikości, okrucieństwa i zwierzęcości, aby się doskonalić“. Ponieważ zaś nie wszystkie narody osiągnęły ten sam stopień cywilizacji i tę samą formę wytwarzania, Marx nadmienia: „kraje, bardziej rozwinięte pod względem przemysłowym, przepowiadają przyszłość tym krajom, które w wytwórczości pozostają na tyle. Geoffroy Saint-Hilaire, wielki uczeń genialnego Lamarqua, utrzymuje, iż w ukształtowaniu roślin i zwierząt była jedność planu“. Gdzie należy zatem dochodzić przyczyny jednoplanowości ewolucji ludzi, zwierząt i roślin: w świecie samym, czy poza światem?

Deiści z Wolterem na czele nie wahają się odpowiedzieć na to, że, jak istnienie zegara każe przypuszczać istnienie zegarmistrza, tak wszechświat każe przypuszczać twórcę. Lecz podobne naiwne rozwiązanie zagadnienia, które wynalezione było już przez dzikich, nie wyczerpuje bynajmniej zagadnienia, lecz oddala je zupełnie. Jeżeli bowiem wszechświat przypuszcza twórcę, to przecież istnienie tego twórcy uwarunkowanym jest istnieniem innego twórcy. Chrześcijańscy gnostycy pierwszych wieków byli zdania, że jeśli Jezus był synem Jehowy, to ten ostatni, skalany i splugawiony brutalnemi i ohydnyemi namiętnościami

ciami Żydów-barbarzyńców, był swoją drogą synem nieznanego boga. Objaśnienia deistów, nie objaśniające nic, nie mogą zadowolić ducha naukowego. Otwórzcie jaką chcecie książkę naukową, a nie znajdziecie nigdzie imienia Boskiego. Chemik, fizjolog, geolog, astronom, zamiast uciekania się do wygodnej hipotezy o Bogu, starają się wytłumaczyć zajmujące ich zjawisko tylko własnością materji. Każdy uczony ruguje Boga ze swej dziedziny nawet w tych wypadkach, gdy mu jest potrzebny dla objaśnienia przyczyn zjawisk, nie wchodzących w zakres jego badań specjalnych. Dziejopis, dlatego widocznie, że historia jeszcze nie jest nauką, często bierze sobie do pomocy Boga w rachach, gdy sam nie jest w stanie dojść przyczyny niektórych zjawisk historycznych. Marx wyparł Boga z historii, jego ostatniej kryjówki, my zaś, uczniowie jego, opierając się na materialistycznej metodzie komunistycznego myśliciela, stworzymy naukową historję.

Hegel, któremu Jaurès po części przypisuje teorię idealistyczną, nie sądził wcale, że Bóg istniał przed światem; przeciwnie, Hegel widział Boga w nieustannym naradzaniu się samoistnych form. Podług niego, idea, która istniała przed wszystkim i objawiała się atomistycznie, przeciwstawiając się samej sobie i łącząc się ze swą sprzecznością, tworzy pierwszą syntezę, która swoją drogą staje się tezą i antytezą, a następnie syntezą; ta druga synteza w tenże sposób staje się punktem wyjścia dla nowej serji trijady i tak dalej. Idea, automatycznie się rozwijając, staje się zewnętrzną i tworzy świat na swe podobieństwo. Jaurès nie zaszedł tak daleko: trzyma się on metody Platona, który, badając i sortując swe idee, doszedł do wyższej absolutnej idei dobra. Jaurès, analizując i klasyfikując idee sprawiedliwości i braterstwa, z którymi my, ludzie cywilizowani, nosimy się w swoich głowach, dochodzi nie do absolutnej idei sprawiedliwości i braterstwa, lecz do tego ich minimalnego wyrazu, jaki się może nieświadomie pomieścić w mózgu dzikiego. Gdy idea ta staje się swia-

domą, przeciwstawia się ona światu zewnętrznemu, z którym walczy dopóty, dopóki nie rozwiąże sprzeczności; w ten sposób historia nie jest niczym innym, jak nieprzerwanym szeregiem walk, które zawsze się kończą zwycięstwem idei sprawiedliwości.

Uczynię pierwszy zarzut teorii Jaurès'a: nie zdoła ona wytłumaczyć pochodzenia świata; nie idea sprawiedliwości i braterstwa kierowała ewolucją organizmów w świecie roślinnym i zwierzęcym; dziś filozofja winna również obejmować cały wszechświat.

Dalej mu powiem: dlaczego zatrzymujesz się Pan na świadomości dzikiego, dlaczego nie mamy spuścić się niżej i dochodzić idei w głowach zwierząt. Pies ma wysoko rozwinięte poczucie obowiązku i doskonale zdaje sobie sprawę, gdy popełnia błędy. Powiecie może, że pies sam nie posiada poczucia obowiązku, lecz że mu je wpoił człowiek; ale przecież i dzikie zwierzęta, żyjące stadami, bawoły, na przykład, lub wrony też są obdarzone poczuciem obowiązku. Bawoły-samce z narażeniem życia bronią swych samic i młodych bawolat, a wrony, pozostające na czatach, uważnie spoglądają dokoła, ostrzegając przed niebezpieczeństwem te towarzyszeki, które zbierają ziarna z świeżo zasianego pola.

Tak zatem znajdujemy u zwierząt w formie świadomej te same idee, które Jaurès kładzie jako nieświadome do głów ludzi dzikich. Z jakiej racji mamy jednak zatrzymać się na zwierzętach, czemu nie poszukać idei w postaci atomistycznej, jeśli można się tak wyrazić, w amorficznej protoplazmie, tworzącej komórkę, tę podwalinę organicznego życia, u którego szczytu znajduje się człowiek?

Dalej pytam Jaurès'a: dlaczego ogranicza się do badania idei moralnych, dlaczego nie zastanawia się też nad pochodzeniem idei naukowych? Dlaczego nie zadaje sobie pytania, a nuż teoria atomistyczna, która nurtuje mózgi kilku tysięcy chemików, drzemie nieświadomie w ślimaku?

myśl
Dlaczego nie powiada on wraz z materialistami, że wszystko istnieje we wszystkim, gdyż i myśl nasza jest ostatecznie tylko zjawiskiem fizyczno-chemicznym, jest tylko pewną odmianą ruchu. Ale powiedzieć to wszystko, to nie znaczy jeszcze wytłumaczyć — jak powstała myśl w mózgu ludzkim.

Jaurès mówił nam, że wzrok i słuch są to zmysły wyższe, ponieważ zwierzęta, obdarzone temi zmysłami, odczuwają rozkosz harmonji przyrody i radość słonecznego blasku. Zmysły te Jaurès stawia wyżej od ręki o dużym palcu, który charakteryzuje małpę i człowieka. Ręka stworzyła człowieka. Można by na to powiedzieć, iż wzrok i słuch są tylko lokalizacją i specjalizacją zmysłowości dotykowej i że zwierzęta, pozbawione oczu, odbierają wrażenie światła całą powierzchnią ciała, że nawet komórki rośliny wytwarzają zieloną substancję tylko przy świetle promieni słońca — ale powiedzieć to wszystko, nie znaczy jeszcze objaśnić, jak powstały organy zmysłowe. Widzicie, że spór pomiędzy Jaurèsem a nami, marxistami, sprowadza się do zatargu o powstanie i rozwój idei. Kwestja ta dotychczas zajmowała i w przyszłości zajmować będzie myśl filozoficzną. Kartezjusz sądził, że zjawiamy się na świat z wrodzonymi ideami całości i przyczynowości. Locke znowu, a następnie Condillac i sensualiści przypuszczali, przeciwnie, iż wszystko, co ma jakikolwiek związek z umysłowością, ma swe pierwotne źródło w zmysłach. Umysł, powiedział Diderot, jest to „tabula rasa“, na której zjawiska przyrody wyciskają ślady. Grecy, których spotykamy na progu każdej umiejętności, każdej perspektywy myśli, zajmowali się również kwestją „pochodzenia idei“. Plato utrzymywał, że nasze idee sprawiedliwości są tylko wyrazem idei dobra absolutnego; natomiast Archileusz, nauczyciel Sokratesa, twierdził, że prawa danego kraju stanowią źródło panujących w nim moralnych idei. W samej rzeczy, wiadomo, że najwrażliwsze sumienie nie zra-

zało się niewolnictwem, gdzie tylko uznawane było przez prawo.

My, marxiści, przyjmujemy założenie Archileusza i Locka z tym jednakże zastrzeżeniem i uzupełnieniem, że, jeśli niepodobna człowiekowi ucywilizowanemu ściśle określić moment, kiedy w jego głowie powstały idee, to przecież nie z nieba spadły, lecz formowały się stopniowo przy długich doświadczeniach naszych przodków; my zaś, dzięki szeregowi pokoleń, odebraliśmy w puściznie od praocjów naszych mózgi tak udoskonalone, że myśli samowolnie i z błyskawiczną szybkością powstają w naszej głowie, przez co wydają nam się wrodzonymi.

II.

Ludzie i zwierzęta myślą już dlatego, że mają mózg; mózg ten przeistacza w idee wrażenia, zupełnie tak samo jak dynamaszyna przeistacza nadany jej ruch w elektryczność. Przyroda, a raczej środowisko naturalne, by nie używać wyrażenia, któreby przyrodę idealizowało, jako istność metafizyczną, jak to czynili filozofowie XVIII w., tworzy mózg i inne organa. Z umysłem używam zwrotu „inne organa“: jak spirytualiści wyłączają człowieka z serji zwierząt, aby móc zrobić zeń cudowne stworzenie, dla którego Bóg dał się ukrzyżować na ziemi, tak samo idealiści odosobniają mózg od innych organów, aby jego funkcję, to jest myśl, uzależnić od nadzmysłowych przyczyn. Środowisko naturalne, które stworzyło organa i mózg człowieka, doprowadziło je do takiej perfekcji, że ich objawy przerażają poprostu swoją niezwykłością. A więc przez cały ciąg wieków chrześcijanie, czyli inaczej ludzkość ucywilizowana, wyrywali z nad brzegów Afryki całe zastępy

murzynów, a następnie w kolonjach sprzedawali ich, jako niewolników. Murzyni, uważani za dzikich i barbarzyńców, których całe dziesiątki stuleci oddalały od cywilizacji, jednakowoż w czasie bardzo krótkim nauczyli się rzemiosł ludzi ucywilizowanych.

Jezuici dokonali w Paragwaju nadzwyczaj ciekawego socjalnego doświadczenia, które dla nas, socjalistów, jest rzeczą pierwszorzędną wartości, gdyż w sposób oczywisty uwydatnia, z jaką szaloną szybkością naród się przekształca, z chwilą, gdy zostaje przeniesiony do innych warunków socjalnych. Jezuici, ci niezrównani wychowawcy i sprytni eksploatatorzy pracy, ze 150,000 dzikich stworzyli obywateli. Guaranejezycy, których wypędzili do Paragwaju, włożyli się nago po lasach, uzbrojeni w łuk i kij; znając tylko prymitywny sposób obrabiania ziemi, uprawiali wyłącznie kukurydzę; ich zaś rozwój umysłowy był na tak niskim poziomie, że liczyć umieli tylko do dwudziestu i to na palcach tylko: jeden palec oznaczał rzecz pojedynczą, dwa palce oznaczały dwa, ręka — pięć, ręka i jeden palec drugiej ręki — sześć, obydwie ręce — dziesięć, obydwie ręce i jeden palec nogi — jedenaście, obydwie ręce i noga — piętnaście, obydwie ręce i obydwie nogi — dwadzieścia; więcej niż dwadzieścia oznaczało już — dużo. Dzieci, pozostający na niskim stopniu rozwoju, zawsze liczą na palcach rąk i nóg. Tym sposobem liczba, ta najbardziej abstrakcyjna idea, jaka tylko istnieć może w głowie ucywilizowanego człowieka, początkowo istniała w głowie dzikiego tylko jako odbicie przedmiotu materialnego. Gdy my wymawiamy lub wyobrażamy sobie 1, 2, 5, 10, nie mamy przed sobą żadnego przedmiotu, dziki zaś widzi w wyobraźni palce, dwa palce, rękę, dwie ręce. Z wielkim prawdopodobieństwem można przypuszczać, że małe dzieci narodu kulturalnego zupełnie jak dzieci przedstawiają sobie przy liczeniu rzeczy materialne. Znamiennym jest również, że cyfry rzymskie, które przed wprowadzeniem arabskich długi były w użyciu u narodów ucywilizowanych,

pisano nakształt ręki: I—jeden palec, II—dwa palce, V — ręka bez trzech środkowych palców, z wysuniętym dużym i małym palcem; X pisało się jak podwójne V, albo jak dwie ręce skrzyżowane. Jezuici zatem z tych dzikich mieszkańców Paragwaju porobili zwinnych robotników, zdolnych do najcięższej pracy. Oto co powiada o nich Charlevoix: „Indjanie posiadają sięgający niesłychanych rozmiarów talent naśladownictwa. Dość jest, naprzykład, pokazać im krzyż, kandelabr, trybularz, aby wykonali takie reprodukcje, które trudno odróżnić od oryginałów. Wyrabiają oni najbardziej skomplikowane instrumenty muzyczne i organy po jednorazowym obejrzeniu modelu. Niemniej udatnie reprodukują sfery astronomiczne, imitują dywany tureckie i słowem wszystko, co jest zawiłego i pomysłowego w pracy ręcznej“¹⁾.

Naturalista D. Orbini, który w roku 1832 zwiedził wioski Paragwaju, zburzone i zdeorganizowane po wygnaniu jezuitów, napawał się widokiem kościołów zbudowanych przez dzikich i ozdobionych rzeźbami i obrazami w stylu średniowiecznym. A jednak Guaranejczycy nie urodzili się ze zdolnościami do rzemiosł i sztuki, a więc nie posiadali stosownych do tego idei; przeciwnie, idee te zostały włożone do ich głów, mniej więcej jak się wkłada arję Verdiego do katarynki; dzięki wychowaniu, które odebrali od jezuitów, wyuczyli się tych rzemiosł i zaszczerpili sobie rozmaite idee. W danym wypadku jesteśmy świadkami bezpośredniego oddziaływania człowieka na człowieka. A czyż organa i mózg człowieka nie mają innych środków do doskonalenia się? Czyż zjawiska naturalnego otoczenia i socjalnego środowiska lub też doświadczenie nie rozwijają technicznej zdolności organów i nie przekształcają myśli? Idea sprawiedliwości, która według Jauresa drzemie nieświadomie w gło-

1) Xavier de Charlevoix: Histoire de Paraguay. Paris. 1757.

wie dzikiego, powstała przecież w mózgu człowieka dopiero jako następstwo prywatnej własności. Dzicy nie mają najmniejszego wyobrażenia o sprawiedliwości, nie posiadają nawet wyrazu dla oznaczenia tego pojęcia; najwyżej znają prawo zemsty, „oko za oko, ząb za ząb“, lecz prawo to ostatecznie nie jest niczym innym, jak tylko pewną odmianą mimowolnych odruchów w rodzaju przymknięcia oczu, gdy im coś zagraża, lub opadnięcia ręki, gdy zostaje ugodzoną. U barbarzyńców, którzy posiadają nawet urządzenia społeczne dostatecznie rozwinięte, lecz komunistyczne, a więc wśród których własność prywatna jest dopiero w zarodku, idea sprawiedliwości jest bardzo mglista. Uważam za stosowne przytoczyć wam na tym miejscu zdanie Sumnera Mayence'a, którego doniosłe znaczenie filozoficzne jest chyba uznawane przez Jaurès'a: „Z prawnego punktu widzenia — mówi Mayence — we wsi indyjskiej niema ani praw, ani obowiązków. Pokrzywdzony nie skarży się nigdy na stratę osobistą, lecz na zakłócenie porządku całej drobnej gminy. Zresztą prawo, opierające się na tradycji, nie ma żadnej sankcji. W razie nieusłuchania postanowienia rady gminnej, jedyną karą lub we wszelkim wypadku jedyną znaną karą było tylko publiczne napiętnowanie winowajcy“¹⁾.

Locke, który się opierał w badaniach na dedukcyjnej metodzie geometrycznej, jak wszyscy filozofowie XVII i XVIII wieków, sądził, że własność prywatna zrodziła ideę sprawiedliwości; w dziele swoim „Entendement Humain“ stanowczo oświadcza, że tam, gdzie niema własności, niema sprawiedliwości; „jest to tak pewne, jak jakiegokolwiek z teorematów Euklidesa: idea własności jest prawem do rzeczy, a idea, której odpowiada wyraz niesprawiedliwość, oznacza przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy czyli pogwałcenie tego prawa“.

¹⁾ H. S. Mayence: Les communautés de village dans l'Est et l'Ouest.

Jeśli idea sprawiedliwości, jak uważa Locke, ukazuje się tylko, jako następstwo i rezultat prywatnej własności, to, przeciwnie, idea kradzieży, a raczej nieświadoma chęć zawładnięcia potrzebną lub pożądaną rzeczą, była silnie rozwinięta przed ustaleniem prywatnej własności. Dzicy i barbarzyńcy, ci pierwsi komuniści, postępują z ogólnym dobrem materialnym zupełnie tak samo, jak nasi uczeni i pisarze postępują z dobrem intelektualnym: ci ostatni, jak mówi Molière, biorą wszędzie to, co im przypadnie do gustu. Lecz ten naturalny zwyczaj staje się złodziejstwem i występkiem, skoro po własności powszechnej następuje własność prywatna.

Własność społeczna włożyła do głów i serc dzikich i barbarzyńców takie idee i uczucia, które mogą wprowadzić w zdumienie chrześcijańskich burżujów, ten politowania godny wytwór własności prywatnej. Heckwelder, misjonarz morawski, który żył w XVIII wieku i spędził 15 lat wśród dzikich ludów północnej Ameryki, nie zepsutych jeszcze chrześcijaństwem i cywilizacją burżuazyjną, w ten sposób o nich się wyraża: „Indjanie wierzą, iż Wielki Duch stworzył świat i wszystko, co się w nim znajduje, dla wspólnego dobra ludzi; gdy zaludnił ziemię i zapełnił lasy zwierzyną, miał na celu dobro wszystkich, a nie poszczególnych jednostek. Wszystko stworzone było na wspólny użytek ludzi. Wszystko, co na ziemi oddycha, co w polu się porusza, co żyje w wodzie lub nad brzegiem — wszystko to jest przeznaczone dla wszystkich i każdy ma prawo do swej części. Gościnność nie jest podług nich cnotą, lecz niezbędnym obowiązkiem każdego. Prędzej położą się spać głodni, aniżeli się spodlą do tego stopnia, aby ich oskarżono o zaniedbanie obowiązku względem cudzoziemca, niedomagającego i nędzarza; sami bowiem nie mogliby liczyć na pomoc społeczeństwa; zwierzyna zaś, którą gościea częstują, była powszechną własnością, zanim się do ich rąk dostała; również owoce i kukurydza urosły na wspólnej roli“.

*Siewsi A
mundse*

*a crenu
nie juda*

Sympatyczniej jeszcze oświetla dzikich w swej historii nowej Francji jezuita Charlevoix, który również spędził wśród dzikich wiele lat, lecz sam nie był jeszcze nawskroś przesiąknięty cnotami chrześcijańskiej i burżuazyjnej moralności: „Instynkt braterstwa niewątpliwie pochodzi poczęści stąd, że dzicy nie znają jeszcze, co to „moje a twoje“, „tych okropnych, chłodem przejmujących wyrazów“, jak je nazywa św. Jan Złotousty. Ich opiekowanie się sierotami, wdowami i choremi, ich zadziwiająca gościnność są to skutki przekonania, iż wszystko istnieje dla wszystkich“. Własność prywatna, która ustanowiła różnicę pomiędzy „moim“ a „twoim“, nietylko zakorzeniła w głowie człowieka ideę sprawiedliwości, lecz zaszczerpiła w jego sercu uczucia, które zapuściły korzenie tak głębokie, że uważamy je za wrodzone; ubliżyłbym wam, gdybym o nich wspomniał. A jednak jest dowiedzionym, że w społeczeństwie komunistycznym człowiek nie zna zazdrości ani miłości ojcowskiej; kobiety i mężczyźni żyją w poligamji, kobieta bierze sobie tylu mężów, ilu chce, mężczyzna tyle żon, ile może; pomimo to, podróżnicy opowiadają nam, iż ci wszyscy odważni ludzie są zadowoleni z losu i ściślej ze sobą połączeni, aniżeli nasi ludzie, żyjący monogamicznie w nudnych i samolubnych rodzinach. Ale z chwilą, gdy powstaje prywatna własność, mężczyzna zaczyna kupować kobiety i przyzwyczajają się zazdrośnie strzec zwierzęcej przyjemności wyłącznie dla siebie. Zazdrość nie jest niczym innym, jak pewną odmianą uczucia własności. Ojciec niepokoi się o swe dziecko, tylko gdy jest posiadaczem prywatnej własności, którą mu chce w spadku pozostawić. Idee sprawiedliwości, które zaprzatają umysły ludzi ucywilizowanych i które opierają się na pojęciu „moje“ i „twoje“, znikną, jak przykry sen, gdy tylko własność prywatna będzie zastąpiona przez własność społeczną.

Jaurès powiedział nam, iż idee sprawiedliwości i braterstwa, będące w sprzeczności z socjalnym otoczeniem, wywołują rozwój ludzkości. Gdyby to było prawdą, nie

poi. kom

zazdrość

byłoby wcale ewolucji historycznej, ponieważ człowiek nigdyby nie wyszedł z prymitywnego ustroju komunistycznego, w którym niema i być nie może idei sprawiedliwości i w którym uczucie braterstwa może się przejawiać szerzej i swobodniej, niż w jakimkolwiek innym otoczeniu socjalnym. Idea sprawiedliwości bynajmniej nie przeciwstawia się zjawiskom socjalnego otoczenia, lecz, przeciwnie, przystosowuje się do nich. Idealiści, szczególnie bardziej pozytywistycznie nastrojeni, twierdzą, iż ideał sprawiedliwości i moralności wciąż progresuje: teoria ta stworzona jest na pociechę kapitalistom, którzy pod pozorem czynienia dobrodziejstw otwierają swe przedsiębiorstwa przemysłowe i handlowe. Trudno jest jednak zgodzić się z podobną progresywną ewolucją sprawiedliwości i moralności, która jest tak drogą Augustowi Comte'owi, Herbertowi Spencero-
ustroj komunistyczny

Liczne fakty przeczą tej miłej teorii. W społeczeństwie nieopartym na gospodarstwie wymiennym, gdzie wytwórczość własna lub niewolnicza jest przeznaczona nie na sprzedaż, lecz na użytek domowy, handel jest w pogardzie. „Co pożądanego może wyjść ze sklepu?” powiedział Cicero. Tylko nędznicy, powszechnie wzgardzeni, handlują pieniędzmi. W takim społeczeństwie procent — to złodziejstwo, piętnowane przez moralność i religję. Sam Jehowa zabrania Żydom oddawać pieniądze na procent. Bóg pozwala ściągać procenty wyłącznie z cudzoziemców i nieprzyjacieli; kościół katolicki, obecnie pokorny sługa klasy kapitalistów, dawniej miotał przekleństwa na lichwiarzy. Ale z chwilą gdy burżuazja osiąga władzę, moralność ta ulega gruntownym przeobrażeniom: lichwiarstwo sankcjonuje się; jedno z pierwszych praw roku 1789 ogłasza za zgodne z prawem pobieranie procentu, do tego czasu zaledwie tolerowane. Wielka księga obowiązków społecznych staje się złotą księgą — biblią burżuazji. Stanowisko lichwiarza-bankiera staje się honorowym i zaszczytnym. Życie z renty, z procentu —

to szczyt ambicji dla wszystkich członków burżuazyjnego społeczeństwa. Oddawanie pieniędzy na procent jest więc wyższą, jeżeli nie najwyższą formą moralności podług Comte'a, Spencera i innych amatorów „udoskonalonego doskonalania się“ sprawiedliwości i moralności. Naturalnie, kapitaliści, żyjący z procentów od kapitałów, najzupełniej podzielają w tej sprawie zdanie swych dziwnie powierzchownych filozofów; ale my, socjaliści, którzy dążymy do zniesienia kapitalistycznego złodziejstwa, musimy przyznać, iż feudalni baronowie i patrycjusze grecko-łacińskiej starożytności mieli o wiele wyższe pojęcie o moralności, kiedy lichwiarzy uważali za łotrów. Sprawiedliwość i moralność przeobrażają się w pewnych epokach historycznych, jeżeli nie progresują, po to tylko, aby się przystosować do interesów i potrzeb klasy panującej. „Czego dowodzi historia idei—mówią Marx i Engels w *komunistycznym manifestcie roku 1847*—jeżeli nie tego faktu, że wytwórczość intelektualna zmienia się wraz z wytwórczością materjalną. Panujące idee każdej epoki były zawsze zarazem ideami klasy panującej“.

Sprawiedliwość i moralność, ulegające przeobrażeniom stosownie do potrzeb i interesów klasy panującej, zostają przez nią narzucone klasie uciskanej, która ostatecznie je przyjmuje, pomimo ich przeciwieństwa z jej potrzebami i interesami. Kto z nas nie słyszał z ust robotników: „Przecież pieniądze właściciela winny mu dać zysk“ Tak myślą wszyscy proletariusze pracy fizycznej i umysłowej. Robotnik, ta ofiara pogoni za zyskiem, uznaje jego zgodność z prawem i przez to samo sankcjonuje eksploatację kapitalistyczną, która z dnia na dzień zabiera część plonu jego pracy, aby właściciel mógł mieć zysk ze swego kapitału.

Klasa gnębiona formułuje swe żądania nie w imię wyższej sprawiedliwości i moralności, lecz w imię sprawiedliwości i moralności, panującej w danej chwili. Prawa, których się domagają uciemiężeni, są w zupełnej zgodzie

Historia
idei

ze sprawiedliwością, przykrojoną do interesów klasy panującej. Oto przykład historyczny: powiadają, że narody wojownicze gardzą pracą, nie jest to prawdą życiową. Bohaterzy Iljady pasali swe stada i uprawiali rolę; często chępli się z tego, że mogą przeprowadzić zupełnie prostolinijną bródę; patrycjusze rzymscy i eupatrydowie greccy porzucali często szpady i puklerze, a brali się do pługa; feudalni panowie wieków średnich z początku uczyli się rycerstwa, jako paziowie i słudzy znanych rodzin. Najbardziej gardzono wówczas sprzedażą pracy. Człowiek, który sprzedawał swoją pracę, który dostawał płacę najemną, spadał przez to do szeregów niewolniczych; lecz gdy sprzedawał siebie, tracił zupełnie godność ludzką. Dziś u wolnych obywateli społeczeństwa kapitalistycznego takie czyny haniebne są na porządku dziennym. Proletariuszom pracy fizycznej i umysłowej nie pozostaje nic innego, jak tylko sprzedawać siebie, sprzedawać swoją pracę fizyczną i umysłową, sprzedawać swoją myśl — ten święty skarb człowieka. *Xeuxes* darmo oddawał swe obrazy, uważał bowiem, iż wszystkie bogactwa króla perskiego nie starczyłyby na ich opłacenie; nasi Messonier'owie dostają za swe malowidła grosze od sprzedawców świń z Chicago, którzy często ozdabiają dziełami sztuki swoje klozety. Proletariusz nie ma i mieć nie może innego ideału, jak najkorzystniejszą sprzedaż swej pracy. *Sprawiedliwa płaca za normalny dzień roboczy* — oto dewiza wszystkich trades-unionów (stowarzyszeń robotniczych). Proletariusz tylko wtedy się skarży, gdy nie może swej pracy sprzedawać za cenę odpowiednią. Jeżeli zaś klasa robotnicza nie może wydostać u klasy przywilejowanej najmniejszej choćby sprawiedliwości, wówczas zaczyna ona myśleć o rewolucji.

III.

Otoczenie naturalne stworzyło człowieka takim, iż może żyć zarówno pod równikiem, gdzie upały sięgają 40 i 50 stopni, jak również pod biegunami, gdzie marznie rękę; co prawda, własność tę posiadają w równej mierze i szczury. Wskutek różnicy w środowisku naturalnym ludzkość rozpada się na kilka odmiennych ras. Lecz człowiek, jak mrówka, bóbr i inne stworzenia, urządził się w ten sposób, że może żyć wszędzie w *środowisku sztucznym*, t. j. w środowisku, utworzonym przez pracę ludzką. To środowisko sztuczne niemniej oddziaływa na człowieka, niż sama natura, przeobrażając człowieka naturalnego, udoskonalając w nim niektóre strony, burząc inne i stwarzając w ten sposób „społeczny“ człowieka; otoczenie sztuczne opiera się zmiennym i różniczkującym wpływom naturalnego otoczenia i jednoczy cały rodzaj ludzki.

Otoczenia naturalne tych miejscowości, które się znajdują pod tą samą szerokością, posiadają mniej więcej tę samą faunę i florę i tak samo otoczenia sztuczne, które mają identyczną ekonomiczną formę wytwarzania, uwydatniają wiele podobieństwa w charakterze ludzi, w ustroju rodzinnym i społecznym, w religji i filozofji. A więc, gdziekolwiek panuje kapitalistyczny sposób wytwarzania, tak w mroźnej Kanadzie, jak w skwarnych Włoszech i nowych ziemiach Australji—wszędzie istnieje ten sam parlamentaryzm z prawem wyborczym, na początku ograniczonym, a następnie powszechnym, wszędzie istnieje monogamja, przyprowadzona rozpustą i prostytutką, filozofja deistyczna i idealistyczna. Podobieństwo to uwydatnia się nie tylko wśród tych narodów, które w ciągu wieków ulegały temu samemu socjalnemu rozwojowi, lecz również wśród narodów obcych ras, które się rozwijały poza obrębem ruchu europejskiego i które nie przechodziły stopniowo wszystkich etapów tego ruchu. Japończycy, na przykład, z chwili-

lą gdy wprowadzili do swego kraju produkcję mechaniczną, odrazu przeskoczyli z ustroju feudalnego do kapitalistycznego; musieli wówczas przekształcić swe urządzenia polityczne, swe prawa, kostjumy nawet; na głowy kładą już nasze okropne kapelusze i niedługo czekać, a zobaczycie, że będą mieli swoją panamę i swego Rouviera.

Człowiek zatym, dzięki sztucznemu środowisku, które sam sobie stworzył, staje się swoim własnym twórcą i panem swego socjalnego stanowiska; wszelakoż jego instynkty są nieświadome i przeciwne zamiarom, albowiem człowiek, jak rzekł Hegel, osiąga zawsze rezultaty nieprzewidziane i sprzeczne z jego własnymi zamiarami. Tak, na przykład, kapitaliści, celem powiększenia bogactw swej klasy, wprowadzili i rozwinęli wielki przemysł mechaniczny, nie licząc się wcale z tym, że, niszcząc drobny przemysł, niszczą zarazem średniozamożną warstwę, która stała murem między nimi a proletariatem. W roku 1848 gwardja narodowa tłumnie śpieszyła z pobliskich miast do Paryża, aby wytepić bojowników dni czerweowych i bronić panów Pereirów i Fouldów. W roku 1871 pomimo wielokrotnych nawoływań Thiersa ani jeden żołnierz gwardji nie podniósł ręki przeciw komunie; wyróżnił się tylko prezydent nasz Felix Faure: z Harzu sprowadził sikawkę dla stłumienia pożaru, dzieła rąk wersalczyków. Finansiści, wielcy przemysłowcy i wielcy kupcy, połknawszy drobne mieszczaństwo, połknęli w ten sposób swych najlepszych obrońców. Lud pojął to prawo historyczne i wyraził je w jednym ze swych przysłów: „Chłop strzela, a Bóg kule nosi“. Bogiem w danym wypadku jest produkcja ekonomiczna. Nie świadome lub nieświadome idee sprawiedliwości, lecz konieczność wytwórcza kieruje ludzkością; aby niezbitcie tego dowieść, nie mogą znaleźć odpowiedniejszego przykładu, jak dzieje niewolnictwa. Zdaniem idealistów przebieg niewolnictwa był następujący: z jednej strony powstało z łaski filantropji, z drugiej zniesione zostało przez tęż filantropję. Człowiek zaprzestał pożerać bliźniego, gdy miłość doń za-

palila się w jego sercu. Ale przecie najlepszym dowodem miłości do bliźniego byłoby właśnie pożarcie bliźniego. Kato-
licy sądzą, że najskuteczniej wykazują miłość do Boga, kiedy zjadają go w postaci prosfory. W rzeczywistości zanik uczt ludożerczych należy przypisać wyłącznie przyczynom ekonomicznym i wpływowi kobiet. Początkowo w takich ucztach brali udział wszyscy: mężczyźni, kobiety i dzieci; zjadano zwykle starego ojca, z litości bowiem chciano uwolnić go od trosk starości i ciężkiego żywota ludzi sędziwych, pozbawionych siły i sprężyłości ciała. Gdy zaś osiedlenie się na ziemi, obfitującej w zwierzynę i rybę, gdy korzystna uprawa ziemi i hodowla bydła dały możność wyżywienia starców, pozwalano im umierać śmiercią naturalną, nadal jednak zjadano jeńców i trupy pozabijanych na polu bitwy wrogów. W tych ucztach uczestniczyli wyłącznie wojacy; kobiety nie były dopuszczane; z zazdrości niewątpliwie te okropne uczty przejmowały je zgrozą i obrzydzeniem, tak że odwracały się od mężczyzn, którzy te uczty lubili. Mężczyźni pod parciem podobnej opinii kobiet zaniechali ludożerstwa, wspominając je jednak często przy obrzędach religijnych.

Niewolnictwo powstało wówczas, kiedy rolnictwo i przemysł już na tyle się rozwinęły, iż człowiek pracą mógł wytworzyć nie tylko wszystko, co mu niezbędnym było do zaspokojenia potrzeb życiowych, lecz również pewien nadmiar, który mógł być przywłaszczonym przez innego. Dzikie i barbarzyńskie szczepy, prowadząc między sobą nieustanne wojny, przygarniały jeńców, zapelniając nimi swe przerzedzone szeregi i korzystając z nich, jako z robotników. Podobna adopcja niewolników zachowała się u narodowości, posiadających cywilizację: Grecy i Rzymianie po pewnym obrzędzie religijnym przy ołtarzu domowym przybierali niewolników za członków rodziny. Niewolnik narzucił nawet swą nazwę rodzinie, wyraz bowiem „rodzina“ (familja) pochodzi od dawnego wyrazu osojne fa-

mel, co oznacza niewolnik. W samej rzeczy, rodzina patryjarchalna opiera się na niewolnictwie kobiety.

Niewolnictwo na początku swego istnienia miało charakter łagodny: niewolnik był towarzyszem, niemal przyjacielem swego pana. Azara, który miał polecenie przeprowadzić granicę między posiadłościami portugalskimi i hiszpańskimi, spędził w XVIII stuleciu dziesięć lat wśród dzikich plemion Brazylii i Paragwaju i przeto miał możność obserwowania niewolnictwa w jego formie zarodkowej: „M'bayas (najbardziej wojowniczy szczep Paragwaju)—pisze Azara—używają Guaranejczyków do uprawy roli i do potrzeb domowych. Niewolnictwo takie jest istotnie dość łagodne i Guaranejczyk ulega mu chętnie. Właściciele nie obciążają niewolników pracą, nie mówią do nich nigdy tonem pana i władcy, dzielą się z nimi wszystkim, nawet zadowoleniem płciowym. Sam widziałem, jak pewnego razu M'bayas, drżący z chłodu, oddał koldrę, którą się sam przykrywał, Guaranejczykowi, udając, że jej wcale nie potrzebuje¹⁾.

Niewolnictwo, jakim je przedstawia Odysea, tu straciło już swój pierwotny humanitarny charakter, jakkolwiek stosunki między panem a niewolnikiem zachowały jeszcze charakter przyjacielski. W miarę jednak wzrostu cywilizacji, w miarę tego jak filozofja oświeca ludzi, jak sprawiedliwość utwierdza prawo wolności obywatelskiej, a moralność zabrania odstępowania od przykazań, niewolnictwo staje się coraz bardziej nieludzkim; w epoce rozkwitu Aten i Rzymu było już nieznośne.

A wszakże to okropne i nieludzkie ciemństwo ludzi uznawane było przez najbardziej idealistycznych filozofów. Plato wprowadził niewolników do swej utopijnej republiki, a Arystoteles był zdania, że pewni ludzie są przez naturę przeznaczeni do stanu niewolniczego.

¹⁾ Don Felix de Azara: Voyages dans l'Amérique méridionale de 1871 à 1901.

Gniewny Bóg żydowski i chrześcijański nakazał szcepowi Chama dostarczać niewolników. Myśliciel grecki przewidział jednak to, co nawet na myśl nie wpadło Jehowie, a mianowicie zupełne zniesienie niewolnictwa z puszczęciem w ruch maszyn, które o własnej sile, jak ongi trójzab Neptuna, wypełniają włożoną na nich robotę. Księża katolicy, którzy z teologii nauczyli się sztuki kłamania, wciąż powtarzają, iż chrześcijaństwo zniosło niewolnictwo: tymczasem chrześcijaństwo właśnie wprowadziło je do Ameryki i ugruntowało w starym świecie. Św. Paweł odprawił z powrotem do panów niewolników, którzy puciekali od chrześcijan, a Św. Augustyn, jak cała klika świętych na początku ery, usiłowali wpoić w niewolników posłuszeństwo i pśią wierność względem możnych panów, aby nieszczęśliwi mogli w ten sposób zasłużyć na przebaczenie króla Niebieskiego, protektora despotów i panów.

Jeżeli celem oszukania opinji publicznej księża katolicy publicznie potępiają niewolnictwo, to w seminarjach, na swych prywatnych wykładach są jego uporczywemi obrońcami. Jezuita Gury, który umarł piętnaście lat temu, rozprawił o tej kwestji w swej „Teologii moralnej“, dziele klasycznym i popularnym wśród seminarzystów, które zdaniem Gibera, arcybiskupa paryskiego, „szczęściem przekształciło duch francuskiego kleru przez ostatnie 30 lat“.

Pytanie: „Czy człowiek może posiadać prawo własności na innego człowieka“.

Odpowiedź: Po pierwsze, na zasadzie prawa naturalnego człowiek, jako własność użytkowa, może na całe życie odprzedać się innemu człowiekowi, albowiem, jeśli można odstąpić siebie innemu na pewien termin, to można również odstąpić siebie na zawsze, gdyż naturalnie każdy posiada prawo sprzedawać to, czym włada.

Po drugie, niewolnictwo lub poddaństwo, gdy człowiek za pożywienie oddaje całą swą pracę, „zasadniczo nie przeczy prawu naturalnemu.

Jezuita Gury, jako wyrafinowany logik, wyprowadza niewolnictwo z pracy najemnej i prawa naturalnego: jego zdanie jest nieobalonym dla tych, którzy bronią klasy kapitalistów lub przypuszczają istnienie prawa naturalnego.

Niewolnictwo, na które nie ośmieliła się targnąć ani filozofja, ani chrześcijaństwo, nie mówię już o chęci zupełnego zniesienia go, znikło odrazu, gdy tylko się rozwinęły dostatecznie środki wytwarzania i mocno nadwerzężyły zyski niewolniczej eksploatacji człowieka. Porównajcie pracę najemną z niewolnictwem. Właściciel musi kupować niewolnika i ponosić straty w razie wypadku lub śmierci; musi go żywić, nawet gdy zachoruje lub się rozpróżniaczy, musi go utrzymywać na starość, bo nie może przecie go zabić jak psa. Kapitalista nie ma podobnych kłopotów; nie otwierając portmonetki, bierze sobie tylu robotników, ilu chce, a płaca, którą im daje za dzień roboczy, odpowiada mniej więcej sumie, wydatkowanej przez właściciela na wyżywienie niewolnika. Towarzystwo omnibusów w Paryżu więcej traci na utrzymanie konia, niż na pensję konduktora; w dodatku swym czworonogim niewolnikom każe pracować o połowę mniej, aniżeli wolnym najmitom. Wyłącznie przyczynami ekonomicznymi, a bynajmniej nie sentymentalną i idealistyczną fantazją, należy objaśnić ten fakt, iż kapitaliści, tak okrutnie wyzyskujący wolnych mężczyzn i kobiety, są zarazem tak gorącymi zwolennikami zniesienia niewolnictwa.

Niewolnictwo, wychwalane przez starożytną sprawiedliwość i moralność, uważane było dawniej za urządzenie boskie i naturalne nie tylko przez klasy panujące, lecz również przez klasy upośledzone. Nieszczęśliwi niewolnicy starożytnego świata nie przewidywali nawet możności swego wyzwolenia.

Niewola dusiła wszelkie uczucia protestu w ich sercach, jak również nie dawała powstać żadnej idei sprawiedliwości w głowach panów; tak w czasie wojny o wyzwolenie w Ameryce Północnej, nie można było zwerbować

dostatecznej ilości czerwonoskórych, by z nich uformować choćby jeden oddział przeciw ich własnym gnębiicielom. Nie tak było w wiekach średnich: feudalizm mógł cały kraj trzymać w żelaznym uścisku tylko dzięki ustawicznej walce; miał on do zgniecenia cały szereg chłopskich powstań i musiał tępić wszelkie uczucia równości i niezależności u chłopów, którzy przejęci byli duchem kolektywizmu. Posłuchajcie rozpaczliwego krzyku oburzenia chłopów X stulecia i powiedzcie, czyście słyszeli kiedyś coś okropniejszego, coś bardziej dreszczem przejmującego: „Senjorowie wyrządzają nam tylko krzywdy, oni posiadają wszystko, im wszystko wolno, oni wszystko jedzą, a nam każą żyć w nędzy i nieszczęściu... Czemu mają nas tak traktować? Przecież jesteśmy tacy sami ludzie, mamy takie same ciało, takie same kształty, taką samą cierpliwość i jest nas stu na jednego... Brońmy się przeciw rycerzom naszym, trzymajmy się razem, a żaden władca nie będzie nad nami panował i będziemy mogli wówczas drwa rąbać w gaju, zwierzyne polować w lesie i rybę łowić w stawie; będziemy panami lasów, pól i wód¹⁾. Chłopi nie mieli wcale potrzeby czekać na zjawienie się burżuazji w roku 1789, aby się przejąć uczuciem równości. Lecz co mogli zrobić biedni wieśniacy, pokryci zwierzęcą skórą i wełnianą sukmaną, uzbrojeni w kije i kosy, wobec baronów feudalnych, zakutych w żelazo i stal? Po całej Europie, we Francji, w Niemczech, w Anglii tępiono ich, znęcano się nad nimi, zabijano i torturowano przy dzielnej pomocy księży i burżuazji. Etienne Marcelle, bohater burżuazyjny, którego posąg, postawiony przez republikańskich liberałów i radykałów, wznosi się vis-à-vis Hôtel de Ville, zdradził „Jacquów“, skorzystał z ich usługi, i oddał ich w ręce Karola Złego. Ale gdy proch wydarł się z laboratorium alchemika i stał się rzeczą zwykłego przemysłu i handlu, zapanowała wówczas równość na polu bitwy,

¹⁾ Roman Rou: Wiek IX i X.

a feudalizm skazany został na zagładę. Lecz jeśli proch wyzwolił Europę z rąk feudalów, to stworzył bicz nowy: stałą armję. Militarizm przyprawia burżuazję o ciągły strach i dreszcze: nienawidzi ona fanatycznie tych brzęczących szablami zuchów, a ponieważ uduchowiona jest szlachetną chęcią eksploataowania wszystkich ludzi bez różnicy narodowości, ogłosiła przeto braterstwo narodów i obwieściła, iż pod jej berłem kwitnąć będzie handel i panować pokój. Mocne burżuazyjne głowy Europy założyły *międzynarodową ligę pokoju*; aby przyspieszyć królestwo pokoju, zbierają one międzynarodowe kongresy, które wyprawiają misjonarzy do królów i magnatów celem przedstawienia możliwym tego świata wszystkich okropności wojny i szalonych kosztów utrzymania stałej armji. Ci apostołowie sprawiedliwości i braterstwa ostatecznie zwątpili o skuteczności swej pracy, gdy się przekonali, iż liczba stałych armji w Europie coraz wzrasta, że armje same stają się coraz mocniejszymi i że wojny stają się coraz bardziej morderczymi i kwiożerczymi. Zadecydowali wówczas zamienić się na gorących patriotów i jeśli teraz, jakkolwiek przed chwilą wychwalali braterstwo ludów, nie głoszą oni rzezi narodów, to dlatego tylko, że są w obawie o własną skórę.

Burżuj jest teraz właściwie mięsem armatnim. Z lekkim sercem można teraz podać głos tylko za wyprawę kolonialną przeciw Amazonom w Dagomei lub przeciw Howasom na Madagaskarze, bo tam posyła się na rzeź wyłącznie chłopów i robotników. Wojnę zaś europejską sama burżuazja musiałaby własnym życiem przypłacić, a to wcale jej się nie uśmiecha, szczególnie od czasu, jak udoskonalone narzędzia mordu i piekielne maszyny zamieniają ciągnące się na kilka kilometrów kwadratowych pole bitwy na rzeźnię, gdzie setki tysięcy ludzi schodzą do grobu bez cienia sławy i bohaterstwa.

Po takiej rzezi nastąpiłby niewątpliwie głód. Bo też wojna europejska powołałaby pod sztandar wszystkich

zdrowych mężczyzn; pracownie i fabryki opustoszałyby, chleb zgniłby na palcach, a niezaorana i niezasiana ziemia nie dałaby żadnego plonu. Po zwycięskim lub niezwycięskim ukończeniu wojny ludność obydwu wrogich krajów byłaby doszczętnie zrujnowaną i pozbawioną chleba, a robotnik miałby broń w rękę. „Kto ma broń, ten ma chleb“, mawiał Blanqui. Wojna europejska wywołałaby rewolucję socjalną w świecie kapitalistycznym. Szaleńcy lub zbrodniarze pożądać mogą wojny europejskiej. Wojna stała się zresztą niemożliwą wskutek rozwoju i udoskonalenia narzędzi mordu i wskutek powszechnego uzbrojenia obywateli; teraz nastał zatem moment wcielenia ideału burżuazji i zniszczenia stałej armji. Lecz zjawiska ekonomiczne są o wiele potężniejsze od woli burżuazji i widocznie nie chcą wcielenia ich ideału. Teraz utrzymuje się armje stałe nie po to, aby prowadzić wojny, lecz po to, aby podtrzymywać przemysł i handel. W samej rzeczy, gdyby rozpuszczono armje we Francji, w Niemczech, Włoszech, Rosji, to wszystkie dziedziny przemysłu, żyjące kosztem armji, musiałyby zginąć, a na rynek roboczy zostałyby wyrzuconych 300 lub 400 tysięcy młodych zdrowych ludzi; doprowadziłoby to niezawodnie do powszechnego strejku, a dalej do rewolucji socjalnej.

Jeżeli zatem politowania godna burżuazja posiada nawet przypadkowo pewien rozumny ideał, który chce wcielić w życie już od chwili osiągnięcia władzy, to siły ekonomiczne, przez nią do życia powołane, stają jej wpoprzek drogi; może to dla niej posłużyć najlepszym dowodem, że sama nie zdoła nic zrobić, lecz że jest igraszką sił ekonomicznych. Mózg ludzki posiada tylko jeden jedyny ideał: nie jest nim ideał sprawiedliwości, lecz jest nim ideał spokoju i szczęścia, ideał społeczeństwa, w którym nie może istnieć „moje“ i „twoje“, w którym wszystko należy do wszystkich, w którym równość i braterstwo są jedynymi więzami, łączącymi ludzi. W smutnych epokach historii wiele myśliciele Plato, Campagnella w prze-

Wojna
jest nie-
możliwa

rudnych utopjach dali nam obraz tego idealnego społeczeństwa, a następnie ukazywali się w rzeczywistości bohaterzy, którzy ofiarowali swe życie dla urzeczywistnienia wymarzonego społeczeństwa. Ideał ten nie jest jednak kapryśnym wytworem ludzkiego mózgu, lecz odtworzeniem tego złotego wieku, tego raję ziemskiego, o którym nam mówi religja; jest to wspomnienie tej epoki komunizmu, którą człowiek musiał przebyć, zanim doszedł do prywatnej własności. Istnienie jej w zamierzchłej przeszłości ludzkiej dowiedzione jest przez Heckwaldera i Charlevoix, których wyżej cytowałem.

Jeśli liczne powstania plebejuszy i nędzarzy w społeczeństwie greckim i rzymskim, skierowane przeciw patrycjuszom i bogaczom i zmierzające do przywrócenia wspólnego władania, nie osiągały celu, jeśli wielokrotne próby średniowiecznych sekciarzy i heretyków, mające na celu przywrócenie na ziemi równości i braterstwa, kończyły się zawsze porażką, to objaśnić to należy tą okolicznością, iż w czasie upadku grecko-rzymskiego i w czasach ostatnich wieków średniowiecza, warunki ekonomiczne były niepomyślne dla wspólnej formy władania; zamiast wymagać powrotu do kolektywizmu, warunki społeczne burzyły ostatki komunizmu i ugruntowały podstawy burżuazyjnej prywatnej własności.

Ideał komunistyczny wybuchł nowym płomieniem wśród naszej inteligencji; już nie jest on teraz poetycznym wspomnieniem przeszłości, lecz wydobywa się z łona rzeczywistości, jest odbiciem rzeczywistości ekonomicznej. Nie jesteśmy utopistami i marzycielami, jak ongi lollardowie angielscy lub plebejusze rzymscy, jesteśmy ludźmi nauki, którzy nie tworzą w wyobraźni społeczeństwa, lecz chcą zdjąć z niego kajdany burżuazyjne. Jeżeli jesteśmy komunistami, to dlatego, że przekonani jesteśmy, iż siły ekonomiczne produkcji kapitalistycznej nieuniknienie prowadzą społeczeństwo do komunizmu.

Jeżeli my, których oskarżają o utworzenie klas, żądamy przeciwnie ich zniesienia, to robimy to z tej racji, że

jasnym dla nas jest, iż zniknęła konieczność takiego wytwarzania, gdzie ludzie dzielą się na wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych.

Arystoteles, ten tytan myśli, przewidział, iż gdyby maszyny same wykonywały pracę, to wolni obywatele nie potrzebowaliby niewolników, którzyby na nich pracowali. Jeżeli my przepowiadamy kres pracy najemnej, tej ostatniej formy niewolnictwa, to dlatego, że wiemy, iż człowiek posiada żelaznego niewolnika, samodiałającą maszynę.

Nigdy, ani za czasów starożytnych, ani za jakiegobądź innej epoki, obywatele wolni nie mieli tak olbrzymiej liczby niewolników. Oto trochę liczb, które wypisałem ze statystycznego rocznika, wydanego w roku 1890 przez ministerjum handlu. W r. 1887 liczba parowych maszyn w przemyśle, rolnictwie, na kolejach żelaznych i żegludze dochodziła we Francji do cyfry 135,748, co się równa sile dziewięciu milionów koni. Wyższa administracja kopalni określa siłę konia na 21 robotników. 9 milionów sił końskich stanowi zatem pracę 189 milionów niewolników.

Spis ludności roku 1886 określa liczbę mieszkańców Francji na 39 milionów. Tym sposobem na każdego mieszkańca przypada po 4,8 niewolnika, czyli 24 żelaznych niewolników na rodzinę, składającą się z 5 osób.

Monopolizacja pracy tych 189 milionów niewolników żelaznych przez klasę, która nie jest zdolną ani do jej kierowania ani do jej kontrolowania, powoduje wśród morza bogactw nędzę wytwórców.

Ale gdy środki produkcji, wyrwane z pulchnych i anemicznych rąk klasy kapitalistów, przejdą na własność ogółu, wówczas zapanuje na ziemi spokój i szczęście, bo społeczeństwo podbije siły ekonomiczne tak samo, jak już podbiło siły natury; wówczas dopiero człowiek będzie wolny, bo wtedy tylko będzie panem swego socjalnego położenia.

Królestwa nieświadomości nastąpi kres.

Paweł Lafargue.





45620/
2