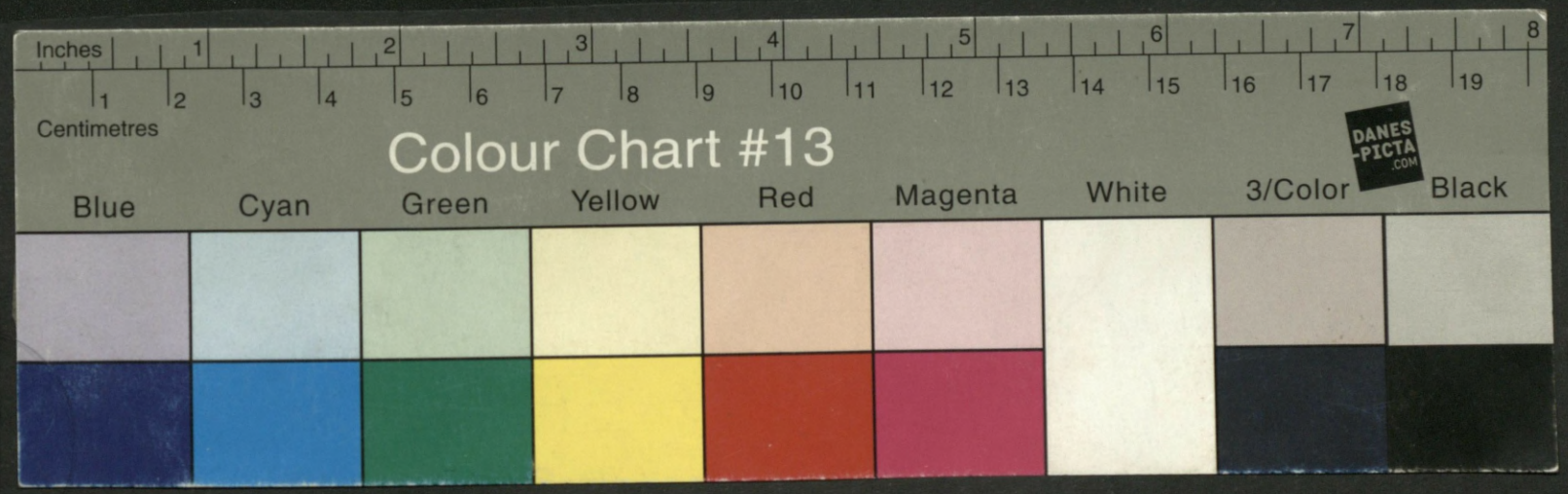
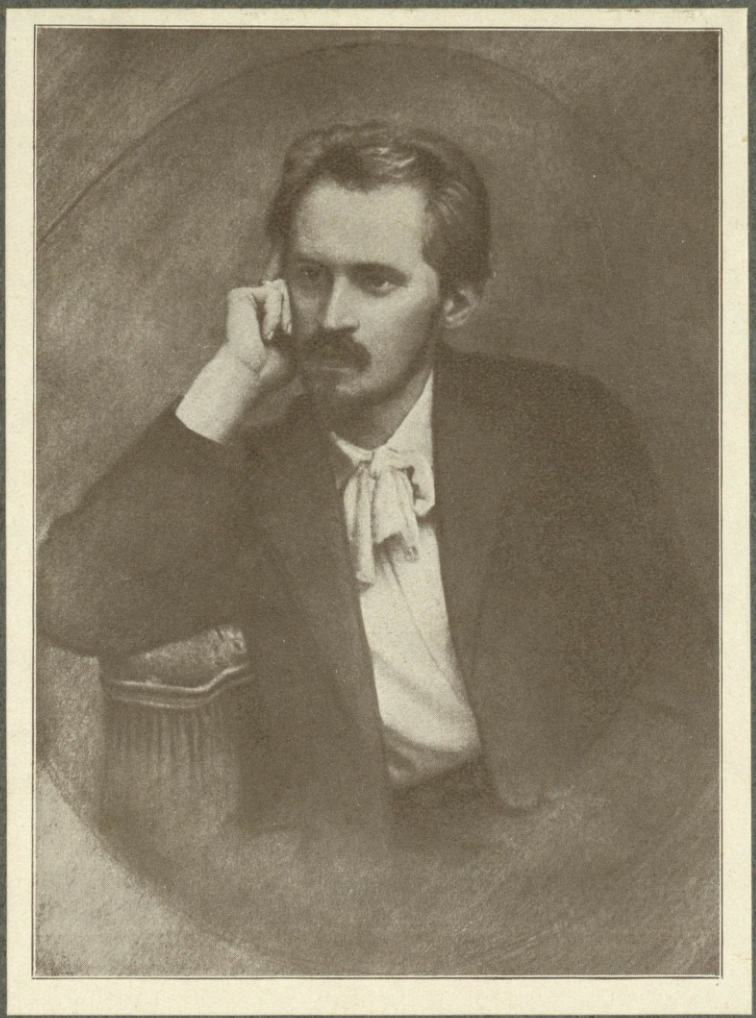

Inches
Centimetres
Colour Chart #13
DANES PICTA .COM
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black

DANES PICTA .COM
C M Y K
Grey Scale #13
R G B WH GR BL
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

TOM II.

PISMA SOCJOLOGICZNE.



EDWARD ABRAMOWSKI
zdjęcie z r. 1900

EDWARD ABRAMOWSKI

PISMA

PIERWSZE ZBIOROWE WYDANIE DZIEŁ TREŚCI FILOZOFICZNEJ i SPOŁECZNEJ

W opracowaniu i z przedmową
KONSTANTEGO KRZECZKOWSKIEGO

Tom II.

NAKŁADEM
ZWIĄZKU POLSKICH STOWARZYSZEŃ SPOŻYWCÓW
1924

1 : 30 : 334 : 01

Odbito 1000 egzemplarzy
w Drukarni
R. Olesiński, W. Merkel i S-ka.
Warszawa, ul. Chłodna Nr. 37.

№.....

27474/2

ZAGADNIENIA SOCJALIZMU.*)

„Jedynem wyzwoleniem praktycznie możliwem jest wyzwolenie, pochodzące ze stanowiska tej teorji, która za najwyższą istotę dla człowieka objawia samego człowieka... W sprawie wyzwolenia człowieka — filozofja odgrywa rolę głowy proletarjat — rolę serca. Filozofja nie może przejść w rzeczywistość, nie zniszczywszy proletarjatu; proletarjat nie może zniknąć, nie przeprowadzając filozofji w rzeczywistość.... Jak filozofja znajduje w proletarjacie swoje narzędzie materjalne, tak samo proletarjat znajduje w filozofji swoje narzędzie duchowe."

(K. Marx — Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie. Einleitung.)

I.

Zasada zjawiska społecznego.

§ 1. Rozpatrywany w stosunku do swego przedmiotu, socjalizm ma podwójny charakter: nauki i tworzenia; nie tylko bowiem bada i objaśnia fakty istniejące, lecz stawia także swoje „powinno być"; nie tylko przewiduje dalszy roz-

*) (Przyp. wyd.). Przedruk według wydania lwowskiego: Z. R. Walczewski, Zagadnienia Socjalizmu. Lwów, 1899. B. Połoniecki, str. 4 nlb+233. Jak wynika z końcowej kartki, książka ukończona była w r. 1896 w listopadzie, prawdopodobnie w Stefaninie. Rękopis jej nie jest znany. Część I i II „Zagadnień" z drobnemi zmianami dla cenzury (o czem w przypisach), drukowana była w Warszawie w „Ateneum" z r. 1896 t. IV: p. t. E. Abramowski, Psychologiczne podstawy socjologji (zasada zjawiska społecznego), oraz po francusku: Les bases psychologiques de la sociologie (principe du phénomène social). Drukowane w „Revue Internationale de Sociologie" i w oddzielnej odbitce. Paris 1897. Giard et Brière. Zmiany w wydaniu warszawskim i paryskim polegają na zastępowaniu wyrazów: socjalizm, komunizm i t. d. mniej jaskrawemi pojęciami ogólniejszemi: polityka, nauka, pewien ideał polityczny i t. d... Rozprawy te nabrały wskutek tego bardziej charakteru uogólniającego. Mimo to nie drukujemy ich oddzielnie, pomieszczając w przypisach wszystkie odmiany.

Część trzecia książki została przez Abramowskiego przełożona na francuski i wydana w r. 1898 w temże piśmie co poprzednia i oddzielnie jako: Le Matérialisme historique et le principe du phénomène social. Paris 1898 Giard et Brière. Część czwarta i ostatnia nie była przedrukowywana.

wój, przyszłość, lecz zarazem i stworzyć ją usiłuje, jako pewna siła zbiorowa, celowo działająca. Pozornie, dwulicowość ta mogłaby się wydawać sprzeczną i wykluczającą się nawzajem. Jako nauka bowiem, socjalizm musi mieć do czynienia z materjałem dla doświadczenia naszego dostępnym, ze zjawiskami życia, z faktami podlegającemi powszechnie i bez wyjątku niezłomnemu prawu przyczynowości, a w takim razie, każdy fakt życiowy, zarówno indywidualny jak i społeczny, powstawanie komunizmu tak samo jak wydzielanie się ciepła, musi być rozważany jako konieczny, nieunikniony wynik pewnych faktów poprzednio istniejących, pewnych warunków danych, względem którego wszelkie „powinno być", wszelki celowy wysiłek woli ludzkiej, jest tak samo zbyteczny i wszelkiego sensu pozbawiony, jak w zastosowaniu do jakichkolwiek przyrodniczych procesów.

Mając bowiem do czynienia z życiem — jako przedmiotem badania, nie dostrzeżemy w nim nic innego, jak tylko nieprzerwany szereg zjawisk, rozwijający się w stosunkach czasowo-przestrzennych, powiązanych ze sobą nienaruszalnemi więzami przyczynowości, determinujących się nawzajem jakościowo, w swojem następstwie i współistnieniu. Stąd też każde pojedyńcze zjawisko, rozważane jako ogniwo tego szeregu, wtenczas nawet gdy należy jeszcze całkowicie do dziedziny przyszłości i tylko jako wyobrażana przez nas możliwość dalekiego faktu byt swój posiada, nosi jednak na sobie niezatarte piętno czegoś uwarunkowanego, i w tym tylko charakterze pomyśleć się daje. „Uwarunkowane" zaś, to znaczy, że istnienie jego nie rozpoczyna się niezależnie i spontanicznie z chwilą pojawienia się zjawiska w swoim ujawnionym i indywidualnym charakterze, lecz tkwi już in potentia w poprzedzających ową chwilę faktach danych, że jest zdeterminowanem zupełnie przez całość swoich warunków, zdeterminowanem zarówno co do swej jakości jak i co do czasu, zatem koniecznie.

Fakty przyszłe, mające nastąpić, przewidywane, gdy się je rozpatruje naukowo, t.j. jako wyniki danych pewnych, tym się tylko różnią od rzeczywistości, że indywidualność ich nie ujawniła się jeszcze w wyodrębnionem istnieniu, lecz zatajona, spoczywa w swoich warunkach, utożsamiając się z niemi; niemniej

jednak posiada realność bytu tak samo zdeterminowaną i żywiołową, tak samo obojętną na wszelkie porywy woli ludzkiej, jak i warunki same. Gdzie więc tylko występuje u w a r u n k o w a n e (a wszystko jest nim z punktu widzenia nauki), tam niema miejsca dla „bezwarunkowości" etycznej, dla dowolności, roztwierającej pole przed celowym, twórczym wysiłkiem woli; tam możliwem jest tylko mówić o tem co j e s t, b y ł o lub b ę d z i e, nigdy zaś o tem, c o b y ć p o w i n n o, bez zatracenia właściwego sensu tej kategorji. Pewność zaś danego faktu przewidywanego, większa lub mniejsza możliwość jego zjawienia się, zależy tylko od stopnia naszej znajomości warunków tego faktu, wzrastając w miarę tego, jak znajomość nasza zbliża się do całości tych warunków; nie dotyczy zaś w niczem samej istoty rzeczy, możliwości o b j e k t y w n e j faktu, od poznania naszego niezależnej; objektywnie bowiem fakt każdy jest albo konieczny, albo też zupełnie niemożliwy.

I podobnie jak naukowa metoda, w żelazne karby przyczynowości ujęta, wyklucza z siebie wszelki czynnik twórczy, w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, czynnik dowolnego tworzenia czegoś, co mogłoby być, lecz mogłoby i nie być, tak samo t w o r z e n i e, zarówno w etyce, sztukach pięknych, jak i polityce, idzie wbrew metodzie naukowej, staje ponad doświadczeniem i, szukając poza obrębem doświadczenia swego przedmiotu, postępuje tak, jak gdyby żadnej przyczynowości nie było.

Zdeterminowane warunkami moje działanie przestaje być tworzeniem i jest tylko specjalnego charakteru zjawiskiem, wprzęgniętem w szereg przyczynowy, a wtenczas, traci swoje znaczenie etyczne, swoją godność obowiązku; przedmiot zaś jego, z obcych wszelakiemu doświadczeniu wyżyn ideału, schodzi na stanowisko zwyczajnego s k u t k u, wyniku żywiołowej i niezależnej odemnie konieczności. W pojęciu zaś „tworzenie" tkwi i m p l i c i t e pojęcie d o w o l n o ś c i. Działanie moje, zamiast być zdeterminowanem ogniwem w wielkim łańcuchu zjawisk, występuje tutaj w charakterze spontanicznej i decydującej przyczyny celowej, występuje jako niczem nieuwarunkowane „fiat" ostateczne, i niezbędne do tego, ażeby ideał przewidywany mógł się urzeczywistnić. Bez mego wysiłku twórczego to, coby się stać mogło, nie stanie się; wysiłek zaś twórczy sam siebie

tylko warunkuje, może być lub nie być. Jest to zasada dowolności.

Odpowiednio do tego, przedmiot mego wysiłku twórczego — c e l, mając źródło swoje w nieuwarunkowanym akcie woli, zatem, wyzwolony z przyczynowości żywiołowej, jako taki, którego żadne warunki istniejące nie determinują koniecznie, który przeto nie mógłby się zjawić jako skutek poprzedzającej serji zjawisk — przedmiot ten zjawiskiem być nie może (gdyż każde zjawisko podległe jest przyczynowości), do świata objętego naszym doświadczeniem nie należy, lecz jest i d e a ł e m, to jest taką możliwością fenomenalną, z którą tylko niezależny akt woli ś w i a d o m e j może wejść w stosunek przyczynowy, która, jeżeli się urzeczywistnia i wchodzi w świat zjawiskowy, to tylko jako skutek p r z y c z y n y c e l o w e j, jako cel osiągnięty dowolnie, nigdy zaś nie jest zdeterminowaną jako k o n i e c z n o ś ć — w żywiołowo rozwijającym się szeregu zjawisk.

§ 2. Ta zasada dowolności i „nadzjawiskowość" przedmiotu, najczyściej i najjaśniej występuje w tworzeniu artystycznem, tam więc, gdzie naukowa metoda, na przyczynowości oparta, żadnego miejsca nie znajduje. Odnajdujemy ją jednak i obok metody naukowej — w etyce i socjalizmie. Etyka, pomimo że ma do czynienia z przedmiotem ścisłej nauki — z życiem psychicznem człowieka, jest jednak przedewszystkiem t w o r z e n i e m, normowaniem naszego życia wewnętrznego według pewnego kryterjum, pewnego ideału obowiązującego.

W etyce jakkolwiek uznajemy, że niema postępków bez motywów, i niema motywów bez procesów psychicznych, które je warunkują, jakkolwiek zdajemy sobie jasno sprawę, że w życiu duchowem człowieka, tak samo jak w życiu fizycznem, wszystko co jest—być musiało, wszystko jest usprawiedliwione przez swoje przyczyny jako konieczność, gdyż zarówno psychiczne jak i fizyczne zjawiska, jedyne elementy życia wszelakiego, tylko w kategorji przyczynowości rozwijać się mogą — to jednak, mówimy o złym i dobrym, o tym co być powinno i co nie powinno wobec ideału obowiązującego. I pomimo całego determinizmu psychicznego, pomimo niezłomności tych praw, w jakich występuje przyczynowość wewnętrznego życia,

czujemy się zupełnie uprawnionymi, żeby dla życia tego postawić pewne kryterjum moralne, pewien ideał, wszystko jedno czy nim będzie cnota sama dla siebie, doskonałość, jak w etyce intuicyjnej, czy też szczęście osobiste lub szczęście powszechne — jak w etyce hedonistycznej lub utylitarnej. Natura zaś jego, przy jakiejbądź treści pojęciowej, natura jego jako ideału — pozostaje zawsze jednakową i na tym się zasadza, że jest od wszelkiej przyczynowości zjawiskowej wyzwoloną zupełnie.

Jeżeli, rozważając swoje postępowanie, widzę, że usiłuję być dobrym dla swego przyjaciela dlatego, że go kocham, to będzie to tylko psychologiczna strona mego postępowania. Dobroć moja wynika koniecznie z danego uczucia, i jest tak samo usprawiedliwiona w swojem istnieniu, jak i złe postępki przy uczuciu nienawiści. Jest ona lub jej niema, zależnie od zjawisk, które ją determinują, i które swoją drogą przez inne zdeterminowanemi być muszą. Dla żadnego kryterjum moralnego miejsca tu niema; niezmienna, nieubłagana przyczynowość wszystko zarówno uświęca, co się tylko stało rzeczywistym faktem; a wszystko co się staje rzeczywistym, stać się musiało, by było jedynie możliwem. Jeżeli zaś stawiam pewną wytyczną dla swego postępowania, t. j. gdy rozpatruję je ze stanowiska etycznego, natenczas, zamiast konstatować istniejące we mnie stany psychiczne i przewidywać ich wyniki, rozważam, co być powinno według danego kryterjum moralnego, bez względu na to, czy wyniki, przewidywane na mocy istniejących cech mego charakteru, są zgodne z wymaganiami tego kryterjum, czy też nie zgodne.

Probierz zatem moralny o tyle tylko może zachować swoje znaczenie normujące dla naszego życia, o ile sam nie jest jako zjawisko zdeterminowanym. Wszedłszy bowiem w jakikolwiek szereg przyczynowy, demokratyzuje się, traci odrazu wszelkie swoje specjalne atrybuty i staje się równie niezbędnym dla całości tego szeregu, i równie koniecznym, jak i wszystkie inne jego ogniwa.

§ 3. W socjalizmie pierwiastek twórczy zachowuje te same cechy sprzeczne z prawami zjawiskowości. Ideał przyszłego ustroju — komunizm, jeżeli go rozpatrywać będziemy ze sta-

nowiska metody naukowej, przedstawi się nam jako przewidywany wynik całej dotychczasowej ewolucji społecznej. Wynik ten, jak każdy fakt w przyczynowość zjawiskową ujęty, może być tylko albo koniecznym, albo też zupełnie niemożliwym. Jeżeli więc dzisiejsze stadjum ewolucji dziejowej determinuje przyszłość, to determinuje ją całkowicie.

Kapitalizm nosi w swem łonie nietylko zarodek ekonomicznych czynników przyszłego ustroju (jak olbrzymia potęga sił wytwórczych, praca społeczna, wielkie organizmy wytwórcze, planowość produkcji w kartelach zarysowująca się, własność bezosobowa syndykatów i towarzystw akcyjnych), lecz przygotowuje zarazem i tę siłę porodową świadomości ludzkiej, która ma wydobyć na jaw drzemiące w nim formy nowego życia. Rugując drobny przemysł i drobnych właścicieli, organizuje zarazem wielką armję proletarjatu; wciągając człowieka pod jarzmo wyzysku, niszcząc jego zagrodę rodzinną, budzi w nim zarazem nowe pragnienia i dążności, popycha go ku nowym pojęciom i ideałom; tym sposobem, przygotowuje nie tylko materjał budulcowy, lecz i samego budowniczego, czyli wszystko, co jest potrzebne do narodzenia się przyszłości. Jest to zasada socjalizmu naukowego — determinizm ewolucyjny. Ideał przyszłości społecznej, rozważany tutaj ze stanowiska przyczynowości zjawiskowej, przestaje być ideałem we właściwem słowa tego znaczeniu, a staje się koniecznym wynikiem dziejowego rozwoju.

Pomimo tego jednak, socjalizm nie zadawala się koniecznością tego wyniku, lecz zapatrzony w swój ideał, w ideał właściwy, czysty, przyczynowością nie tknięty — tworzy jako partja polityczna. „Filozofowie — mówi Marx — tylko objaśniali świat, tak albo inaczej; lecz rzecz zasadza się na tem, żeby go zmienić". *) Ten pierwiastek twórczy stanowi wybitny rys socjalizmu, w przeciwieństwie do innych, li-

*) Marx przedstawia w następujący sposób ten stosunek praktycznego, to jest twórczego charakteru socjalizmu do teoretycznych postulatów: „Jeżeli człowiek czerpie wszystkie swoje wrażenia z zewnętrznego świata i z doświadczenia, nabywanego z tegoż świata, to znaczy, że trzeba takim uczynić otaczający go świat, żeby człowiek otrzymywał odeń godne siebie wrażenia, żeby przyzwyczajał się do prawdziwie ludzkich stosunków, żeby poczuwał siebie człowiekiem. Jeżeli prawidłowo po-

beralnych teoryj społecznych. Każda z nich zakreśla bardzo szczupłe koło dla twórczości ludzkiej, stosunki społeczne uważa jako prawa natury, wobec których człowiek może zająć tylko stanowisko „laissez-faire", uznać bezsilność swoją, z rezygnacją poddać się i milczeć.*) Żadna też inna partja nie stawia jako cel swój — stworzenie nowego społeczeństwa, i co najwyżej, pod naciskiem socjalizmu, formułuje pewne żądania przyszłości. Naturalizm zabija w nich właściwą akcję polityczną, akcję tę sprowadzając do przeciwdziałania rozlewającym się na masy ideom rewolucyjnym. Socjalizm zaś uważa siebie za tę siłę, która jakkolwiek z historji wysnuta, historją jednak ma rządzić, i do której, pomimo całego determinizmu ewolucyjnego, należy ostatnie słowo, decydujące o dalszym rozwoju ludzkości.

Sprzeczność zaznacza się wyraźnie. Historja, żywiołowy rozwój stosunków społecznych, determinuje całą przyszłość; świadomość proletarjatu, walka klasowa, ideowe prądy i hasła rewolucyjne, jednem słowem — cała moralna strona życia społecznego, tak samo jak kapitał i wielka produkcja, jak prawa i ustroje polityczne, zjawia się na mocy pewnych przyczyn dziejowych, sięga w nieskończony szereg zjawisk, które pojawienie się tych faktów czynią koniecznem. Socjalizm jednak, jako partja polityczna, uważa za niezbędne zdobywać nowe formy życia, chociaż te formy determinują się żywiołowo; uważa za

---

jęty interes osobisty jest podstawą wszelkiej moralności, to trzeba postarać się o to, żeby interesy pojedyńczego człowieka były zgodne z interesami ludzkości. Jeżeli człowiek nie jest swobodny (mowa tu o determinizmie psychologicznym)... to znaczy, że nie trzeba karać jednostki za ich przewinienia, lecz zniszczyć anti-społeczne źródła występków i zachować w społeczeństwie swobodne miejsce dla działalności każdej jednostki. Jeżeli charakter ludzki tworzy się pod działaniem warunków, to trzeba te warunki uczynić godnemi człowieka. Jeżeli natura przeznaczyła człowieka do życia społecznego, to znaczy, że tylko w społeczeństwie uwidacznia on swoją istotną naturę. Potęgę jego istoty trzeba szukać nie w pojedyńczych jednostkach, lecz w całem społeczeństwie". (Zob. uwagi Marxa „o francuskim materjalizmie XVIII stulecia").

*) Wskutek dziwnego wypaczenia treści wyrazu, liberalizm i związana z nim ściśle ekonomja polityczna prawowiernej szkoły nazywają siebie przedstawicielami „indywidualizmu", jakkolwiek sprowadzają znaczenie człowieka do roli biernego świadka rozgrywających się mechanicznie procesów społecznych, znikomości jego umysłu przeciwstawiając odwieczne i powszechne „idee" ekonomiczne, przebrane w społeczne szaty siły przyrody, które z obojętnością fatalizmu przyglądają się utopjom i reformatorskim zapędom człowieka, a pogwałcone czasowo, mszczą się nad nim — zastojem społecznym lub anarchją. „Indywidualizm" ma właściwie ozna-

konieczne dla osiągnięcia ideału prowadzić akcję celową, uświadamiać, organizować, walczyć, jednem słowem — pchać naprzód cały rozwój dziejowy, i czyni to z tem mocnem przeświadczeniem, że bez tej celowej, twórczej pracy, ideał osiągniętym nie zostanie, chociaż n a u k o w o jest on zdeterminowanym jako w y n i k całej ewolucji dotychczasowej, i jako taki, w każdym razie musi nastąpić koniecznie. Ideał pozostaje więc i tutaj wolnym od przyczynowości zjawiskowej, zachowuje czystość swojej natury, i jeden tylko akt woli świadomej — akt r e w o l u c j i, urzeczywistnić go może. Wskutek tego właśnie charakteru ideału społecznego, charakteru rzeczy wyzwolonej od przyczynowości, socjalizm może stawiać obowiązki, przemieniać z j a w i s k a świadomości zbiorowej na kategorje e t y c z n e, zwracając się do proletarjatu z wezwaniem, by spełniał swoją powinność dziejową, narzucając swoim wyznawcom pewien sposób postępowania, do którego obowiązuje wyznawany przez nich ideał; jednem słowem, może posiadać swoje o b o w i ą z u j ą c e n o r m y w polityce i moralności, których żadne zjawiska, jako z istoty swej przyczynowości podległe i od niej nieodłączne, posiadać nigdy nie mogą. *)

§ 4. Sprzeczność obu tych metod — naukowej i twórczej — zaznacza się więc bardzo wyraźnie. Pierwsza — za podstawę swoją ma p r z y c z y n o w o ś ć, determinizm ewolucyjny, i każdy fakt dziejowy, zarówno ekonomiczny jak i moralny, świadomy i nieświadomy, rozpatruje jako konieczny, uwarun-

---

czać tutaj e g o i z m, instynkt zachowawczy człowieka, ten jedyny, według ekonomji politycznej, element ludzki, z kombinowania którego tajemnicze „prawa" układają harmonję społecznego życia. Socjalistyczna zaś krytyka ekonomji politycznej, sprowadzając „prawa ekonomiczne" do wartości kategoryj h i s t o r y c z n y c h, przenosi je zarazem do sfery czysto ludzkiej w metafizycznych „ideach", rządzących żywiołowo stosunkami społecznemi, ukazuje realnego człowieka.

*) Twórczy charakter socjalizmu jest najbardziej nienawistny zarówno dla uczonego jak i dla policyjnego świata burżuazji. Samą ewolucję, zdążającą do kolektywizmu, wybaczono by mu łatwo; lecz na nieszczęście „ci mówcy i pisarze — jak mówi Garofalo — nie są tylko myślicielami, którzy wierzą, że odkryli nową drogę wytkniętą fatalnie dla ludzkości. Jeżeli oni mówią: „przewidujemy na mocy pewnych wskazówek, że za dwa, trzy wieki, lub tysiąc lat własność prywatna zaniknie i kapitał przejdzie w posiadanie wszystkich" — mogą oni mieć słuszność lub jej nie mieć, lecz nikt, kto nie jest obdarzony darem proroctwa, nie będzie mógł z zupełną pewnością przewidywanie to potwierdzić". Ewolucja jest rzeczą zupełnie niewinną, nikt dla niej nie poświęcałby swego życia lub spokoju, a walczyć

kowany całym szeregiem zjawisk poprzedzających; druga — przyjmuje za swoją podstawę d o w o l n o ś ć, patrzy na fakty dziejowe jako na takie, które mogą się stawać lub nie stawać, zależnie od działania świadomej woli ludzkiej, która siebie sama tylko warunkuje. Pierwsza — patrzy na przyszłość społeczną jako na w y n i k niezbędny całej ewolucji dotychczasowej, zdeterminowany w zjawiskach i żywiołowo rodzący się z teraźniejszości; druga — patrzy nań jako na i d e a ł z pod wszelkiej przyczynowości wyzwolony, nieuwarunkowany przez żadne zjawiska, którego tylko akt woli świadomej, przyczyna celowa, zdeterminować może. Pierwsza — nie pozwala na żadne kategorje etyczne, mówi o tym tylko co j e s t lub ma n a s t ą p i ć, najzupełniej obca i niedostępna dla wszelkiej moralności i akcji politycznej, druga zaś — stawia swoje normy obowiązujące, mówi o tym, c o b y ć p o w i n n o, zarówno w zakresie indywidualnej etyki, jak i w polityce. Pierwsza jest stroną e w o l u c y j n ą socjalizmu, na żywiołowej przyczynowości faktów historycznych, druga — jego stroną r e w o l u c y j n ą, opartą na świadomem tworzeniu.

Pomimo jednak całej sprzeczności dwóch tych metod, współistnieją one ze sobą w doskonałej zgodzie, składają tak jednolitą syntezę dzisiejszego socjalizmu, że brak którejkolwiek z nich przeobraziłby zasadniczo cały jego charakter. Bez tej dwulicowości naukowej i twórczej, ewolucyjnej i rewolucyjnej, socjalizm nie byłby tem, czem jest obecnie jako objektywna, niezależna od indywidualnych umysłów doktryna społeczna, ucieleśniona w historji, w życiu mas ludowych. Byłby albo pewną tylko szkołą nauki socjologicznej, życie której zamykałoby się w gabinetach uczonych, albo też pewną religją przyszłości, wiarą utopijną, której „tworzenie" nie pozostawałoby w żadnym związku z badaniem zjawisk życiowych. Synteza obu metod, połączenie w jedno nauki i tworzenia, nadaje socjalizmowi

---

o nią mogliby tylko profesorowie uniwersytetów. „Lecz gorzej jest — mówi dalej tenże kryminolog — bo oni (socjaliści) nie chcą wcale czekać na żywiołowy rozwój społeczeństwa w przewidywanym przez nich ekonomicznym kierunku... tu chodzi o s z t u c z n e p r z y s p i e s z e n i e ewolucji, (!) to jest innemi słowami, o u ż y c i e s i ł y dla przekształcenia społeczeństwa według swych pragnień". (Patrz: Garofalo Superstition socialiste pp. 29—31).

ten specyficzny charakter, pozwala mu zająć takie wyłączne stanowisko w dziejach umysłowości ludzkiej, że jedna i ta sama doktryna jest zarazem i przedmiotem dociekań naukowych i hasłem prowadzącym na pole walki.

Wyłącznie twórcza metoda panowała w socjalizmie u t o p i j n y m. Utopiści patrzyli na przyszły ustrój jako na rzecz całkowicie zależną od decyzji woli ludzkiej, oświeconej rozumem; decyzja zaś sama nie łączyła się dla nich z żadnemi warunkami historycznemi, z żadną klasą społeczną, lecz zjawić się mogła w każdym momencie dziejowym, na mocy tylko samego zrozumienia prawdy, siłą pociągającą ideału.

Naukowy socjalizm dzisiejszy powstaje z utopijnego, zastosowując determinizm ewolucyjny do zagadnienia przyszłości, wskutek czego rozpatruje ideał z nowego punktu widzenia, jako wynik żywiołowego rozwoju dziejów społecznych, kojarzy go z historycznemi warunkami kapitalizmu. Ewolucyjność ta nie zmniejsza jednak w niczem ani osłabia twórczego charakteru socjalizmu; przeciwnie nawet, znalazłszy swoje podstawy w faktach dziejowych, w tem co się „waży w łonie" dzisiejszego społeczeństwa, charakter ten zaakcentował się tylko bardziej, przechodząc z dziedziny indywidualnych zamiarów—do woli mas ludowych; czystość zaś ideału jako takiego, nie została w niczem zamąconą przez nadanie w y n i k o w e g o charakteru przedmiotowi socjalizmu, jak to można sądzić z tego, że w i a r a w urzeczywistnienie komunizmu przenosi o wiele tę pewność naukową, jaką by nam mogło dać samo badanie faktów; sięga ona bowiem znacznie głębiej niż historja i jej doświadczenie, sięga w samą istotę ludzką, i tam poznaje intuicyjnie całą siłę ideału, który może iść nawet wbrew faktom; lecz to będzie dla nas jasne dopiero w dalszych paragrafach. Komunizm jako i d e a ł — jest pewnikiem zupełnym: warunkuje go bowiem tylko świadoma wola proletarjatu, zdążająca za jego gwiazdą przewodnią; jako zaś w y n i k dziejowy, jest tylko p r z y p u s z c z e n i e m; procesy historyczne musiałyby być znane ze ścisłością matematyczną, ażeby tą drogą osiągnięte przewidywanie przyszłości mogło mieć taki stopień pewności niezłomnej, jaki jest wymagany dla celowej akcji socjalizmu. Charakter

ideału przemawia więc i teraz w socjalizmie nad siłą dowodową nauki, zajmuje w nim stanowisko dominujące.

§ 5. Sprzeczność zatem, którą spostrzegamy, rozważając te dwa oblicza socjalizmu — naukowe i twórcze, musi więc być sprzecznością natury pozornej, jeżeli tworzą one tak jednolitą syntezę całości, i rozwiązanie jej całkowite musi ukrywać się pod tą dwulicowością metodyczną, jaka cechuje dzisiejszy socjalizm. Rozwiązania tego szukano zazwyczaj w pogwałceniu czystości ewolucyjnej metody; ażeby usprawiedliwić konieczność istnienia polityki, tworzącej historję, wobec żywiołowości rozwoju społecznego, uciekano się naprzykład do dziwnego podziału zjawisk — na podlegające i niepodlegające determinizmowi ewolucyjnemu: stosunki „rzeczowe", ekonomiczne, miałyby wyłącznie należeć do żywiołowego rozwoju, do ewolucji historycznej; podczac gdy cała sfera świadomości ludzkiej, a szczególnie sfera pojęć społecznych, ideowość, stanowiłaby pole dla twórczości właściwej, i jak gdyby będąc wyzwoloną od determinizmu historycznego, usprawiedliwiałaby istnienie polityki, konieczność propagandy. Łatwo jednak widzieć całą dowolność i płytkość takiego podziału, wobec tego, że każde zjawisko, tak samo ekonomiczne jak i moralne, fizyczne jak i duchowe, może być wzięte jako przedmiot nauki, a wtedy, rozpatrywanie jego w kategorji przyczynowości, poszukiwanie przyczyn, które warunkują jego istnienie, patrzenie nań przez pryzmat nieprzerwanej ciągłości zjawisk — musowo narzuca się myśli ludzkiej, na mocy tego pewnika, a priori tkwiącego w świadomości naszej i niemającego żadnego wyjątku w świecie zjawiskowym, że wszystko, co się staje, staje się z czegoś, jest skutkiem innych zjawisk, które je determinują.

Ideowość może więc być tak samo dobrze rozpatrywana jako wytwór historyczny, jak i ekonomiczne stosunki, tembardziej, że badania nauki społecznej wykazują jej ścisłą zależność od ekonomicznych zjawisk, jej głęboki, intymny związek z rozwojem sił wytwórczych społeczeństwa, jej wpływy i oddziaływanie wzajemne z całą rzeczową, materjalną stroną życia społecznego, tak pokrzyżowane ze sobą, że niemożliwe jest dośledzić ciągłości czysto ekonomicznej ewolucji, wolnej od tych ideowych ogniw, które wchodzą w szeregi eko-

nomicznych zjawisk, jako ich przyczyny lub skutki. Niema więc żadnej zasady, którąby pozwalała sztucznie wyodrębnioną „ideowość" — zjawiska świadomości społecznej — wyzwolić z pod jarzma determinizmu historycznego i uczynić z nich swobodne i wyłączne pole dla twórczości politycznej.

Równie niezręcznym wykrętem myśli, pragnącej uwolnić się od antynomji metodycznej socjalizmu, byłoby twierdzenie, napotykane jednak dość często, że celowa akcja polityczna, jakkolwiek ewolucji w niczem zmienić nie może, to jednak ją p r z y ś p i e s z a; przyszłość wyjdzie z łona teraźniejszości taką samą przy naszem działaniu celowem, jak i bez niego, wyjdzie taką, jak ją zdeterminował rozwój historyczny, którego i my sami, ze swoim ideałem i pracą twórczą, jesteśmy tylko jednem poszczególnem ogniwem; rola zaś twórcza socjalizmu jako partji politycznej, świadomość proletarjatu — może tylko przyspieszyć ten poród przyszłości, nie dorzucając jednak nic nowego do jej jakościowej treści. Ustrój komunistyczny, jeżeli ma być, to być m u s i, jako zdeterminowany przyczynowością historyczną, ślepą, nieubłaganą i nieznającą wahania się żadnego; my zaś tylko świadomym wysiłkiem swej woli, akcją polityczną, propagandą ideową, możemy s k r ó c i ć jego żywiołowy rozwój. Tym sposobem sprzeczność ma być rozwiązaną za pomocą rozgraniczenia dziedziny ewolucji i dziedziny twórczości — pomiędzy jakościową i ilościową stroną życia. W stronie jakościowej panuje wyłącznie ewolucja: typy ustrojów, treść dziejów determinuje się żywiołowym procesem; w stronie zaś ilościowej, pojmowanej jako w i e l k o ś ć c z a s u, która jest potrzebna dla danego rozwoju historycznego, panuje twórczość i tu tylko ma swobodne dla siebie pole. Czas jest tu wzięty jako pewna abstrakcja realna, istniejąca niezależnie od zjawisk, i z którą można operować, nie dotykając jej treści, jako z czemś zupełnie pustem, pozbawionem wszelkiej zawartości fenomenów, i unoszącem się ponad życiem, a jednak rzeczywistem.

Bezmyślność filozoficzna takiej koncepcji rzuca się w oczy. Czas, który jest tylko formą naszego spostrzegania zjawisk, jako pewna realność od zjawisk niezależna i treści zjawiskowej pozbawiona — istnieć nie może; abstrakcji pojęciowej „czasu"

nie odpowiada objektywnie nic więcej, jak tylko pewien szereg zjawisk, zmian kolejnych. Przyśpieszyć nastanie jakiegoś faktu, oznacza więc tylko wyłączyć pewną serję zjawisk, która przedziela daną obecnie przyczynę od skutku oczekiwanego, zatem, rozerwać szereg przyczynowości, unicestwić pewne ogniwa. Twórczość, działająca na czas stawania się czegoś, działałaby więc z konieczności rzeczy i na samą treść zjawiskową życia, ewolucyjnie zdeterminowaną.*)

Sprzeczność zatem rozstrzygniętą nie zostaje i jest ona do rozstrzygnięcia niemożliwą, dopóki obracamy się w dziedzinie fenomenów. Niemożliwość ta bywa powodem, dlaczego umysły zbyt zapatrzone w ewolucyjną stronę, a niezdolne do tego, żeby spojrzeć w socjalizm głębiej, poza ewolucję, z lekceważeniem pewnem odnoszą się do działalności socjalizmu, do jego pracy twórczej, do narzucanych przezeń obowiązków społecznych, patrząc na to wszystko, jako na niewinną zabawkę wobec potężnego biegu żywiołowości historycznej.

§ 6. Rozwiązania sprzeczności poszukiwać należy gdzieindziej. Ponieważ jest ona sprzecznością dwóch metod, wykluczających się nawzajem i mogących tylko wyłącznie panować każda w zakresie swego przedmiotu, zatem rozwiązania tego poszukiwać należy na gruncie zupełnie neutralnym dla nich obu, tam gdzie jeszcze żadna z nich nie rozciąga swej wła-

---

*) Oto jeszcze jeden sposób dosyć upowszechniony, rozwiązywania tej antynomji. Weźmy jako przykład rozumowanie p. Plechanowa na temat stosunku ideału i twórczości do determinizmu historycznego: „U niego (mowa tu o Engelsie) jest także „ideał". Lecz jego ideał nie jest oderwany od rzeczywistości. Jego ideał jest rzeczywistością samą, rzeczywistością dnia jutrzejszego, rzeczywistością, która nastanie nie dlatego, że Engels posiada ten ideał, lecz dlatego, że natura tej rzeczywistości jest taka, że z niej, według jej własnych wewnętrznych praw, musi rozwinąć się ta rzeczywistość jutrzejsza, którą można nazwać ideałem Engelsa Ludzie nierozwinięci mogą nas spytać: jeżeli rzecz cała spoczywa tylko w cechach rzeczywistości, to po co tu Engels, czego on wtrąca się ze swoimi ideałami do niezmiennego dziejowego procesu?" — Na to zapytanie „nierozwiniętych ludzi", tak jednak koniecznie nasuwające się umysłowi człowieka. Plechanow odpowiada następującem objaśnieniem: „z objektywnej strony, stanowisko Engelsa tak się przedstawia: w procesie przechodzenia rzeczywistości z jednej formy do drugiej ogarnęła ona i jego, jako jedno z niezbędnych narzędzi zachodzącego przekształcania się. Z subjektywnej strony — okazuje się, że dla Engelsa udział ten w historycznym procesie jest przyjemnym, że on uważa go za swój obowiązek, za wielkie zadanie swego życia". — Lecz proces biologicznego

dzy; gdy tylko bowiem wchodzimy w dziedzinę przyczynowości lub tworzenia, musimy poddać się bezwarunkowo pod absolutne panowanie jednej lub drugiej metody, i jedna lub druga będzie musiała być stanowczo wykluczoną; ideał nie dopuści do siebie żadnej ewolucyjności, ewolucja — żadnego ideału.

Rozwiązanie znaleść się może tylko w tym jedynym punkcie, który, dla obu będąc niedostępnym, obie jednak warunkuje i umożliwia. I musi to być punkt zasadniczy, oś istotna socjalizmu, która, nie będąc ani zasadą ewolucji, ani zasadą ideału, może stworzyć z dwu wykluczających się nawzajem metod, tak jednolitą syntezę, jaką jest socjalizm dzisiejszy, żywy, nie w teorjach naukowych zacieśniony, lecz obejmujący sobą i teorje te i życie samo — wielki ruch klasowy.

Punkt zatem, gdzie sprzeczność rozpatrywana znika, gdzie dwulicowość metodyczna stapia się w swem źródle jednolitem i wspólnem, musi być tem, co, warunkując niezbędnie fenomen, samo fenomenem nie jest, co zatem zawiera w sobie implicite zarówno ewolucyjną zasadę jak i twórczą. Czem zaś to jest, na to wskazuje sama natura tych przedmiotów, w których zjawia się współistnienie obu metod. Współistnienie to jest możliwe tam tylko, gdzie ma się do czynienia nie z samemi zjawiskami, lecz i z subjektem myślącym. Twórcza metoda, cechująca się dowolnością i kategorją etyczną, wyrażaną w formule „być po-

---

rozwoju, jak i wszelki inny życiowy proces, także „ogarnia" człowieka daną fazą swej ewolucji, i dla mnie np. może być bardzo przyjemnym udział mój w tym ruchu żywiołowym, dzięki któremu, zamiast pozostać protoplastą amphioxusem, posiadam organizm ludzki; pomimo jednak całej „przyjemności" w odczuwaniu tego faktu, że jestem ogniwem wielkiej ewolucji zjawisk biologicznych, ani mnie ani nikomu nie przyszłoby do głowy wtrącać się do tej ewolucji ze swoimi ideałami, i z udziału mego, który już odbył się jako fakt konieczny, nie pytając o to mojej woli, czynić obowiązek swego życia". Plechanow dopełnia swoje objaśnienia tem jeszcze zdaniem, jak najbardziej zresztą słusznem, że „prawa społecznego rozwoju tak samo nie mogą urzeczywistniać się bez pośrednictwa ludzi, jak prawa natury bez pośrednictwa materji". Lecz ciż sami ludzie, nie stoją bynajmniej ani nad ani obok procesów społecznych, lecz sami z całą swoją ideowością i uczuciami, są tylko niezbędnym, ewolucyjnie zdeterminowanym wytworem tych procesów. Więc pocóż właściwie Engels wtrąca się tutaj ze swoimi ideałami? czyż bez jego wysiłków celowych nie obejdzie się ten proces, który i jego samego stworzył? Zapytanie „nierozwiniętych ludzi" pozostaje bez odpowiedzi.

(Zob. Dopiski J. Plechanowa do broszury Engelsa „O Feuerbachu"; dopisek 9, str. 102—3, rosyjskie wydanie 1892 r.).

winno", nie znajduje naprzykład żadnego miejsca w naukach przyrodniczych, jest zupełnie obcą ich duchowi. Twierdzenia, że tlen powinien łączyć się z wodorem, lub że ciepło powinno przemieniać się w pracę mechaniczną, nie mają wprost sensu. Samo skonstatowanie faktu, że się „łączy" lub „przemienia", wyczerpuje całą treść danego przedmiotu. Niema tu tak samo miejsca dla etyki, jak i dla dowolności, wyrugowanej całkowicie przez determinizm przyczynowości, występujący w stałych i niezmiennych prawach. To samo znajdujemy i w zjawiskach psychicznych, gdy je rozpatrujemy w procesach nieświadomych, odbywających się bez udziału naszej apercepcji, świadomego wysiłku woli i wyobrażenia skojarzone miejscem wywołują się nawzajem; pojęcie „psa" ogólne zawiera w sobie pojęcia wszystkiw „psów" konkretnych; nie zaś — powinny się wywoływać lub powinno zawierać; moralność wrażeniowa, wymagająca, by takiej podniecie odpowiadało takie to wrażenie, byłaby równie komiczną i bezpodstawną, jak i moralność związków chemicznych.

Wszelkie więc zjawiska, zarówno fizyczne jak i psychiczne, okazują się całkowicie odporne dla metody twórczej, nie dające się nagiąć do formy dowolności etycznej, gdy się je rozpatruje w stosunku do nich samych, w ich żywiołowych działaniach pomiędzy sobą; dziedzina czystego fenomenu znajduje się pod wyłącznem panowaniem przyczynowości. Natomiast, i fizyczne i psychiczne zjawiska mogą wejść doskonale w formę dowolności etycznej, gdy są rozpatrywane w stosunku do subjektu, do istoty myślącej: ciepło powinno być przekształcone na pracę mechaniczną, ze względu na cele produkcyjne człowieka; towary, wytwory pracy, powinny odpowiadać potrzebom ludzkim; myślenie — powinno być logicznem; uczucia dobre — powinne rządzić czynami. Tutaj więc metoda twórcza ma swoje zastosowanie zupełnie uprawnione, jest nawet wymagana przez naszą krytykę poznawczą, chociaż zarówno w pracy wytwórczej, w czynach woli naszej, jak i w myśleniu, znajdujemy tylko zjawiska same, fizyczne lub psychiczne, jako składające całą treść danych faktów; następczość jednak tych zjawisk jest tutaj rozpatrywaną w stosunku do naszej woli świadomej, w stosunku do człowieka

jako istoty myślącej, i dlatego, pomimo czysto fenomenalnej treści, treść owa jest zupełnie dostępną dla metody twórczej, dla kategorji celowości i obowiązku, nie przestając zarazem, jako fenomenalna, podlegać zasadzie przyczynowości, metodzie naukowej. Współistnienie zatem obu metod jest możliwem tam tylko, gdzie zjawia się człowiek j a k o i s t o t a m y ś l ą c a, gdzie szeregi zjawiskowe rozpatrywane są w stosunku do s u b j e k t u. Czem się to usprawiedliwia? Jaki punkt tajemniczy istnieje w człowieku, który nietylko pozwala na współistnienie dwóch wykluczających się nawzajem metod, lecz współistnienia tego nawet wymaga; który nie naruszając w niczem determinizmu zjawiskowego, stawia mu jednak normy obowiązujące i wskazuje na wyżyny ideału?

§ 7. Dla zrozumienia tego musimy zwrócić się do czystej teorji poznania, i w samej z a s a d z i e z j a w i s k a poszukiwać wyjaśnienia tajemnicy. Zjawiskiem jest wszystko, z czem możemy wejść w jakikolwiek stosunek, wszystko, co jest lub może być dostępnem dla naszego doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego, co jako pewne d a n e wobec nas występuje. Ponieważ to tylko p o z y t y w n i e dla nas istnieje, co wchodzi jakkolwiek w zakres naszego doświadczenia, w życie nasze, tytułem rzeczy realnych lub możliwych, fizycznych lub duchowych, przeto każde istnienie, pozytywną wartość mające, jedyne, o którem możemy coś powiedzieć, będzie zjawiskiem.

Przedmioty świata zewnętrznego, fakty życia, tak samo jak wszelkie stany psychiczne, teraźniejszość rzeczywista, tak samo jak możliwość, jednem słowem — cała treść duszy i przestrzeni, stanowi zjawiskowość. Jeżeli zaś niezależnie od wszelkich szkół metafizycznych, od tego, czy treści naszego doświadczenia nadajemy znaczenie rzeczywistości pozornej tylko, czy też rzeczy samej w sobie; jeżeli zechcemy całą tę różnorodność treści doświadczenia naszego, całą zawartość życia wogóle, sprowadzić do jednej abstrakcji, objąć wszystkie istnienia, doświadczeniu naszemu dostępne, jedną cechą im wszystkim bez wyjątku wspólną, — to zobaczymy, że tą jedyną cechą wszystko ogarniającą, tą najwyższą i ostatnią abstrakcją, nie dającą się już podnieść na wyższy stopień uogólnienia, jest to tylko, że one, istnienia wszelkie, są p r z e d-

miotem myśli naszej. — Wszystko co jest, nie w znaczeniu metafizycznem lecz pozytywnem, t. j. co jest jako rzecz mogąca wejść w zakres doświadczenia naszego, zewnętrznego lub wewnętrznego, jest wskutek tego tylko, że stanowi przedmiot naszej myśli, lub nim być może. Coś, coby nie mogło być przy żadnych warunkach spostrzeżonem przez nas, ani w swej teraźniejszości żywej, ani w swoich następstwach, ani jako przedmiot zewnętrzny, ani też jako wyobrażenie, pojęcie lub czucie nasze, co jednem słowem — w żadnej formie nie mogłoby stanowić przedmiotu myśli naszej, gdyby nawet istniało samo w sobie, w niedostępnej dziedzinie tajemnic, to jednak dla nas nie istniałoby wcale, pozytywnej wartości istnienia nie miałoby żadnej, byłoby absolutnem niczem w całym zakresie naszego życia. — Gdy się staje fakt jakiś i wciąga nas w stosunek wzajemnego ze sobą oddziaływania, to staje się na mocy tego, żeśmy go spostrzegli jako realność obecną, albo spostrzegliśmy go w jego skutkach, albo też jako możliwość przewidywaną.

Kiedy np. deszcz pada, jest to fakt realny teraźniejszości, jeżeli go spostrzegamy podczas padania; jest jednak tak samo faktem realnym i wtedy, kiedy go nikt nie spostrzega, bo objawia się jako fakt były w swoich następstwach; lecz i wtenczas nawet, kiedy ani podczas padania, ani w skutkach swoich nie jest przez nas spostrzeżony, może jednak pomimo tego być faktem, jako sama możliwość, nasuwająca się naszej myśli z jakiegokolwiek powodu, jako fakt wogóle, który mógł być lub nie być w danym czasie. Zmienia się więc tylko sama forma spostrzegania naszego; spostrzeganie jednak, zrodzenie się myśli, pozostaje zawsze jako nieodłączne kryterjum dla istnienia faktu.

Możemy doskonale przypuścić istnienie wielu rzeczy niespostrzeganych, dziś przed nami zatajonych, lub nawet zatajonych na zawsze, nieskończony świat możliwości, świat nieznanych stosunków działania, niewidzianych postaci, niedoświadczanych nigdy stanów uczucia; lecz już samo przypuszczenie tych możliwych rzeczy daje im pewną pozytywną wartość istnienia, jako czegoś wyobrażanego, przeczuwanego, zatem, jako przedmiotu myśli naszej, tylko że ten przedmiot jest tutaj czysto psychicznej natury. — Tak samo fakty

najbardziej realne, najmniej podlegające osądzaniu i przypuszczeniom, jak b ó l naprzykład, czerpią całą moc istnienia ze swego stanowiska jako przedmiotów myśli; ból, któryby nie był jakkolwiek spostrzeżony, któregoby nie można nigdzie umiejscowić, ani nawet ogólnie pomyśleć, że j e s t, nie istniałby wcale jako zjawisko psychiczne, jako czucie nasze; światło słoneczne zagasłoby zupełnie, niknąc w negatywnej krainie bytu niepoznawalnego, gdyby nie mogło być ani spostrzeżone jako wrażenie rzeczywiste, ani wyobrażone jako byłe, lub być mające zjawisko, ani wywnioskowane jako konieczna lub możliwa przyczyna lub skutek spostrzeganych faktów, — t. j. gdyby w żadnej formie nie stawało się rodnikiem myśli naszej.

Atrybut „istnienia" jest więc jednoznaczny z możnością stawania się objektem myśli. Coś j e s t pozytywnie — jako fakt życia wogóle — to znaczy: jest możliwością myśli. Są to dwa pojęcia zupełnie przystawalne do siebie, całkowicie zastępujące siebie nawzajem, zawierające tożsamość treści. Jeżeli przypuścimy istnienia metafizyczne, rzeczy same w sobie, bytujące niezależnie od naszej myśli (jak materja, lub idee platońskie), to możemy powiedzieć, że między nami a wszelkiem istnieniem, po za nami będącem, leży zawsze myśl — jedyny pomost, który łączy nas z rzeczą samą w sobie, i stąd też, istnienie wszelkie, wtedy tylko j a k o t a k i e objawić się może, gdy staje się przedmiotem myśli, czyli, że w możliwości myśli tkwi jego pozytywna wartość, wartość faktu, mogącego wejść w nasze doświadczenie, stać się momentem życia, cząstką świata naszego.

Możliwość myśli—jest więc z a s a d ą z j a w i s k a. Zasada ta nie przesądza żadnej teorji metafizycznej i zachowuje swoją powszechną doniosłość tak samo wobec materjalizmu, jak i idealizmu; jest bowiem tylko wypowiedzianem i n a b s t r a c t o doświadczeniem, cechą nieodłączną wszystkich bez wyjątku faktów konkretnych. Przypuściwszy nawet, że atomy chemiczne są podstawą wszechrzeczy, atrybut możliwości myśli pozostaje zawsze niezbędnym warunkiem, ażeby grupa, połączenie, synteza tych atomów, stała się istnieniem pozytywnem, istnieniem w zakres doświadczenia naszego wchodzącem.

Jest to jednak dopiero jedna strona zasady, e x p l i c i t e wyrażona, która niezbędnie zawiera w sobie drugą — nie-

wyrażoną, tak samo jak kierunek „na prawo" jest możliwym tylko wobec swego przeciwieństwa—kierunku na lewo. Zasada zjawiska jako przedmiotu myśli — zawiera w sobie implicite pojęcie subjektu myślącego. Przedmiot myśli jest niemożliwy bez swego przeciwieństwa — subjektu myślącego, tak samo jak subjekt myślący — bez przedmiotu myśli, jeżeli tylko trzymamy się w zakresie istnienia pozytywnego, istnienia wchodzącego w nasze doświadczenie, w życie wogóle, nie dotykając zagadkowej krainy „myśli samych w sobie", idei poza naszą świadomością bytujących, to jest pojęć nie dających się pomyśleć, pozbawionych wszelkiej treści.*) Wobec więc wartości pozytywnej, zjawiska — jako czegoś spostrzeganego, musi wystąpić jego wartość negatywna — to co spostrzega. Wobec jego charakteru przedmiotowego, rzeczy narzucającej się żywiołowo, występuje jego charakter podmiotowy — negacja wszelkiej rzeczy, warunkująca niezbędnie przedmiotowość.

Zjawisko zatem każde ma więc jak gdyby dwa oblicza: objektywne i subjektywne. Pierwsze tylko — jako przedmiot myśli — jest poznawanem; drugie — jako warunkujące przedmiot myśli — samo nim być nie może, jest niepoznawalnem. Pierwsze, dźwiga na sobie wyłącznie cały aparat myślenia, potrzebuje dowodzeń, uzasadnienia; drugie — jako niedostępne do poznawania — neguje całą logikę, jest swobodne od wszelkich praw obowiązujących przedmiotowość poznawaną; nie zna form poznawania dla siebie, bo samo poznaje; nie potrzebuje uzasadnienia — bo samo uzasadnia. Jest to jak gdyby oko, „które, wszystko widząc, siebie samego zobaczyć nie może"; światło, które ponieważ wszystko oświeca, siebie oświecić nie potrzebuje. Wszystkie zatem prawa i formy, w których świat cały i życie nam się przedstawia, i zasadnicze ich kategorje — czas, przestrzeń i przyczynowość, którym wszystko co jest podlega, tworząc ścisłą całość logiczną, stanowią wyłączną przynależność pozytywnej strony zjawiska, zjawiska jako

*) „Poza obrębem swego stosunku do subjektu, przedmiot przestaje być przedmiotem, i jeżeli go się pozbawia tego stosunku lub czyni się zeń abstrakcję, to zarazem niszczy się wszelkie istnienie objektywne". (Schopenhauer — Quadruple racine du principe de la raison suffisante, p. 46).

przedmiotu myśli, i dla drugiej jego strony — negatywnej, są zupełnie obce. Ona — jako warunkująca przedmiot — musi być całkowitą negacją wszystkich jego atrybutów. To właśnie negatywne oblicze fenomenu—jest subjektem myślącym, który przeciwstawia się zjawiskom właściwym — rzeczom i stanom psychicznym, przedmiotom wogóle; czyli, prościej mówiąc, jest tem, co każdy w sobie spostrzega jako „ja" własne, będące dla każdego najlepiej mu znaną i najpewniejszą rzeczywistością. *)

§ 8. Intuicja nasza zgadza się najzupełniej z negatywnym charakterem subjektu. Moje „ja" na niczem się nie opiera, nie posiada żadnego uzasadnienia, żadnego kryterjum pewności, samo dla siebie jest przyczyną wystarczającą, swojem jedynem uzasadnieniem. Na wszystko potrzebuję pewnego sprawdzianu logicznego, pewnego prawidła strzegącego od błędów; wszystko może być wątpliwem i złudnem wobec tysiąca różnych omyłek i zboczeń, jakie czają się nieustannie w naszej myśli i zmysłach, zmylając prawidłowość poznania; jedno tylko „ja" moje wyniesione jest dla mnie ponad wszelkie wątpliwości, pewnikiem gardzącym dowodami, tak, że pytanie poszukujące sprawdzianu — skąd ja wiem, że to „ja" — wydaje się nam zupełnie bezsensownem i niepotrzebnem.

„Ja" moje jest niepoznawalnem zupełnie, w żadne określenie rozwinąć go nie mogę, żadnego atrybutu dlań wynaleść, nic powiedzieć, oprócz tego tylko, że to ja; a jednak nic bardziej jasnego niema dla mnie jak „ja" moje, nic bardziej bezpośredniego i wolnego od wszelkiej omyłki, nic bardziej rzeczywistego. Jest niedostępne dla definicji, bo nic niema pewniejszego odeń, nic zatem nie może służyć do jego zdefinjowania. Przeciwstawia się ono wszystkim zjawiskom: ja nie jestem żadnym przedmiotem zewnętrznym, który widzę w danej chwili, bo go widzę jako przedmiot; nie jestem organizmem swoim, bo spostrzegam i badam ten organizm jako przedmiot;

*) Można uczynić abstrakcję — mówi Schopenhauer — ze wszelkiego specjalnego poznania i dojść tym sposobem do twierdzenia „ja wiem", które jest ostatnią abstrakcją, do jakiej jesteśmy zdolni; lecz to twierdzenie jest jednoznaczne z następującem: „istnieją przedmioty dla mnie", a to ostatnie jest identyczne z tem drugiem: „ja jestem subjekt", które nie zawiera w sobie nic innego, jak tylko proste „ja". (Schopenhauer, loc. cit. p. 217).

nie jestem żadnem wyobrażeniem, ani uczuciem, ani pojęciem, wypełniającem świadomość moją w danym momencie, bo spostrzegam je jako swoje stany psychiczne, chociaż w świadomości mojej nic innego niema jak tylko szereg tych stanów, rozwijający się nieprzerwanym biegiem; nie jestem bólem, ani rozkoszą, ani pragnieniem, bo czuję ten ból, pragnienie i rozkosz; wszystkiemu towarzyszę, lecz niczem nie jestem, tylko tem „ja", które dla mnie żadnych objaśnień nie potrzebuje, bo ponad wszystkie określenia najbardziej jest mi znane i jasne. Przeciwstawiając się wszystkim zjawiskom, jest przez to samo niepochwytne dla myśli, wymykające się nieustannie z pod każdej jej formy, nie dające się uwięzić w żadnem pojęciu. Gdy myślę o niem, to już nie „ja" właściwe jest przedmiotem mojej myśli, a tylko pewne pojęcie filozoficzne; właściwe „ja", gdy tylko je ująć chcemy myślą swoją, przenosi się natychmiast na negatywny biegun zjawiska, zajmuje stronę czynną i spostrzega to swoje widmo pojęciowe, podobnie jak oko, tylko obraz swój odbity w zwierciedle widzieć może, nigdy zaś siebie samo.

Towarzysząc zmianom ciągłym, „ja" moje samo zachowuje niezmienną ciągłość swoją, gdyż, jako negacja wszelkich jakości, żadnym zmianom podlegać nie może, jako negacja wszystkiego — pozostaje zawsze tem samem — niczem zjawiskowem. Od początku do końca życia zmienia się wszystko: charakter, pojęcia, wrażenia, świat otaczający, organizm, siły, chęci; od dzieciństwa do śmierci przechodzę przez cały szereg osobowości, fizycznie i duchowo różnych; pomimo tego jednak, pozostaję zawsze sobą; pod maską największych zmian życiowych ciągłość mego „ja" poozstaje nienaruszona, łączy te wszystkie najsprzeczniejsze osobowości, dzięki czemu, w dziecku i w starcu, w zdrowiu i chorobie, w bogatej wrażliwości młodzieńczej i w późniejszem stępieniu, odnajduję zawsze tylko siebie samego; w najskrajniejszych przeciwieństwach życiowych — duchowych i fizycznych, czuję zawsze tożsamość, swoje „ja" własne.

§ 9. Ta negatywna strona świadomości — „ja" moje, subjekt myślący człowieka, jest więc tem, co, warunkując niezbędnie każde zjawisko, samo jednak zja-

wiskiem niejest. W niej zatem spoczywa rozwiązanie tej sprzeczności metodycznej, która występuje wszędzie, gdzie zjawia się człowiek jako istota myśląca. Przyczynowość i dowolność godzą się tutaj najzupełniej, wymagają się nawet wzajemnie, jak gdyby części jednolitej syntezy.*) Przyczynowość — jako forma poznawania naszego — jest wyłączną przynależnością zjawiska właściwego, zjawiska jako przedmiotu myśli; nie może jednak dotyczyć negatywnej, niepoznawalnej jego strony — subjektu myślącego, który jako negacja wszelkich atrybutów, wszelkich form intuicji naszej, jest także i negacją przyczynowości, dziedziną dla niej niedostępną.

Zjawisko zatem, które wobec innych zjawisk, poprzedzających je lub następujących po niem, musi być zawsze skutkiem lub przyczyną, a przeto podległem ścisłemu determinizmowi, wobec subjektu, który żadnych więzów przyczynowości znać nie może, musi wystąpić w charakterze dowolności zupełnej, zatem nie jako wynik konieczny, lecz jako cel lub ideał, który może się stać lub nie stać. Stosunek więc zjawiska do subjektu staje się stosunkiem dowolności celowej, który my aktem woli świadomej nazywamy. Nie daje się on wyłączyć z przyczynowości, bo niemożliwym jest do pojęcia subjekt myślący bez przedmiotu myśli.

Zasada przeto zjawiska, będąca zarazem zasadą istoty myślącej, wymaga tak samo determinizmu jak i dowolności. W około pozytywnego bieguna zjawiska, tam gdzie się roztacza świat cały — fizyczny i duchowy, panuje determinizm, przyczynowość żywiołowa, atmosfera zupełnie niedostępna dla wszelkich norm etycznych, w której wyrazy „zło" i „dobro" stają się pustemi dźwiękami, i wszystko jest zarówno usprawiedliwione, jako konieczne, nieubłagane, ślepe. W około zaś negatywnego bieguna zjawiska, tam gdzie się znajduje jedno tylko „ja" ludzkie, niepoznawalne, bo wszystko poznające, ne-

*) „Konieczność przyrodnicza, mówi Kant, jest nieodłączną właściwością wszelkiego połączenia przyczyn i skutków w świecie zmysłowym, lecz wolność musi być przyznaną tej z przyczyn, która sama nie jest fenomenem (chociażby służyła za podstawę warunkującą fenomen). Przeto konieczność (dosłownie natura) i wolność mogą być uważane bez sprzeczności za przynależność tego samego przedmiotu, zależnie od tego z jakiej strony go się rozpatruje, jako zjawisko, czy też jako rzecz samą w sobie". (Kant: Prolegomenes à toute metaphysique, § 53).

gacja świata, tam panuje dowolność, przyczyny celowe, ideały; proste ogniwa przyczynowych szeregów, fakty, przybierają tutaj charakter etyczny, podlegają obowiązującym normom.

I jakkolwiek obie te dziedziny są tak zasadniczo sprzeczne, obie jednak warunkują się nawzajem, stanowią jednolitą, nie dającą się rozerwać całość. Pozytywny biegun jest niemożliwy bez negatywnego, tak samo jak odwrotnie; oba bowiem stanowią jedną tylko zasadę zjawiska, będącą zarazem zasadą subjektu myślącego. Sprzeczność zatem metodyczna rozwiązuje się zupełnie. Przyjmując zaś ową zasadę, stajemy na stanowisku czysto ludzkiem, biorąc za punkt wyjścia najpierwsze, najbardziej bezpośrednie dane — człowieka, jako istotę myślącą. Rozpatrując bowiem zjawiska jako przedmioty myśli naszej, warunkujące się niezbędnie swoją negacją — subjektem myślącym, ludzkiem „ja", twierdzimy zarazem milcząco, że poza nami, w przypuszczalnej krainie bytów nadludzkich, jest tylko wielka próżnia filozoficzna, z którą ani nauka, ani twórczość nasza nic wspólnego mieć nie może.

§ 10. Tenże sam punkt wyjścia, to samo podstawowe założenie: człowiek rozpatrywany jako istota myśląca, musi znajdować się w głębiach socjalizmu, stanowić jego pierwszą zasadę, jeżeli widzimy w nim tak naturalne i konieczne współistnienie obu sprzecznych metod — naukowej i twórczej, że usunięcie którejkolwiekbądź z nich przeistacza do gruntu cały jego charakter. I rzeczywiście gdyby nawet zasada owa nie była nigdzie w teoretycznej stronie socjalizmu wyraźnie sformułowaną, to jednak socjalizm żywy, poza myślą teoretyków już istniejący, jako fakt walki społecznej, jako psychologja wielkich mas ludzkich, każe się jej domyślać, wysuwa ją nieustannie przed oczy badacza—jako swoje istotne, zasadnicze jądro. Spróbujmy patrzeć na człowieka z innego stanowiska, zapominając o tym jego zasadniczym atrybucie „istoty myślącej", a zobaczymy, jak wtenczas będą odpadać od socjalizmu wszystkie jego postulaty praktyczne, wszystkie hasła rewolucyjne, jak zeń uleci cały duch propagandy i walki celowej o przyszłość, pozostawiając zaledwie zwyrodniałe szczątki jakiegoś „darwinizmu społecznego", zdatne tylko do zajmowania profesorskich mózgów. Dotąd, zasada owa — czło-

wiek jako istota myśląca — ukazała się nam jako jedyny punkt konieczny, w którym rozwiązuje się sprzeczność m e t o d y c z-n a socjalizmu, którego zatem, w głębiach jego niezbędnie domyślać się musimy. Spróbujmy teraz wydobyć ją całkowicie na wierzch.

II.

Zagadnienia socjologiczne.

§ 11. Zacznijmy od natury przedmiotu socjalizmu Nasuwa się przedewszystkiem pytanie, czy zasada podstawowa, która występuje jako konieczna dla rozwiązania sprzeczności metodycznej, zachowuje swoją wartość wobec przedmiotu socjalizmu, którym jest życie społeczne.*) Możnaby bowiem przypuścić, że owa dwojakość metody jest sztucznie przyczepioną do przedmiotu, że stanowi powszechne złudzenie umysłów, od którego ściślejsza krytyka natury zjawisk społecznych oswobodzić może. Co prawda, socjalizm straciłby wówczas cały swój obecny charakter życiowy, redukując się do pewnej teorji historjozoficznej, musiałby zdegradować się na jedną z wielu doktryn, pędzących cichy żywot w intymnej sferze myśli badaczy, gdyby natura zjawisk społecznych, wykluczając ze siebie człowieka jako istotę myślącą, nie dopuszczała zarazem stosowania do nich twórczo-naukowej metody.

Istnienie polityki — tworzącej historję, okazałoby się wówczas wielkim przesądem epoki, z mylnego pojmowania życia społecznego wynikającym, podobnym do tego, który w średnich wiekach modłami i magją chciał przeobrażać bieg fizycz-

*) „Metoda i doktryna powinny przedstawiać się razem, połączone ze sobą nierozdzielnie jak materja i forma... Estetyka i metodologja są na mocy samej właściwości swej natury późniejsze niż poezja i filozofja". (Schopenhauer — Monde comme representation etc. Supl. Théorie de la science).

nych faktów przyrody. W sferze bowiem zjawisk społecznych obcych naturą swoją naszej istocie myślącej, nie dających się rozpatrywać w stosunku przyczynowym do niej, pomimo całej ich zmienności ewolucyjnej, nie byłoby tak samo miejsca dla partji celowo działającej, jak nie może być partji astronomów, przewidujących pewne zaburzenia planetarne, a pomimo tego zmuszonych do działania w tym kierunku. Gdzie niema człowieka, tam w całej pełni rociąga się dewiza burżuazyjnego naturalizmu: „poddaj się, milcz i obserwuj", bo wszystko, co nie jest nami, jest w istocie swej niepoznawalnem dla nas i dla działania woli naszej niedostępnem. Stąd też, wszelkie metafizyczne pojmowanie życia społecznego, bez względu na to, czy źródło tego życia poszukuje się w Opatrzności, w środowisku geograficznem, w stosunkach rzeczowych, lub w mistycznej krwi rasowej,—wyznacza zawsze dla człowieka to samo stanowisko biernej rezygnacji wobec fatalnych praw tej zagadkowej, niedostępnej dla nas siły, która ludzkością rządzi; tak samo, jak stojąc wobec zupełnie nam obcej istoty zjawisk fizycznych, wobec tajemnicy sił cząsteczkowych i pierwiastków chemicznych, bez prób żadnych, intuicyjnie, zrzekamy się z góry wszelkiego „powinno być", wszelkiego twórczego udziału w tej mistycznej dla nas krainie, ograniczając się do skromnej roli obserwatorów.

§ 12. Niezależnie jednak od tego, jakie pochodzenie metafizyczne przypisujemy zjawiskom społecznym, jaką abstrakcją, duchową czy materjalną, piętnujemy ich istotę, musimy przedewszystkiem i bez żadnego zastrzeżenia przyznać im tę cechę, że istnieją dla naszego doświadczenia, że wchodzą w zakres naszej obserwacji, jako pewne pozytywne wartości, jako fakty, z którymi myśl nasza może operować. Jest to ich cecha najbezpośredniejsza, a zarazem najbardziej powszechna i ogólna, cecha p r z e j a w u m y ś l o w e g o, wszystkim zjawiskom wspólna, równoznaczna z wszelkiem istnieniem.

Zjawisko społeczne, zanim możemy cokolwiek powiedzieć o jego właściwościach i treści, jest przedewszystkiem z j a w i s k i e m t.j. przedmiotem myśli naszej, czemś, co się narzuca naszemu spostrzeganiu, co jako d a n e pewne, rodnik myślenia naszego, staje przed nami w postaci różnych faktów, zaciąga się do

sfery życia naszego. Jest to pierwsza definicja społecznych zjawisk, definicja, z pod której ani one, ani nic na świecie wyswobodzić się nie może inaczej, jak tylko z utratą wszelkiej pozytywnej wartości, z przejściem całkowitem do nad-życiowej, niepoznawalnej dziedziny negacji. Pod przedmiotem myśli naszej ukrywają się jednak tylko albo rzeczy fizyczne, albo też psychiczne stany. Przejdźmy cały zakres naszego doświadczenia, wszystko co jest realnem lub możliwem, a nie znajdziemy nic takiego, co do jednej lub drugiej kategorji włączyćby się nie dało. Pomiędzy dwie te dziedziny, z których jedna, pod wyłącznem panowaniem czasu zostając, w stan wewnętrzny świadomości naszej wszystko przemienia, druga zaś, czasowi i przestrzeni zarówno hołdując, sprowadza wszystko do ruchu i materji — rozdziela się i wyczerpuje całkowicie cała nasza intuicja, cała treść świata, z którym mamy do czynienia. Niema takiego faktu, ani takiej chwili życia naszego, którąby nie posiadała albo psychicznej albo fizycznej formy, którąby nie dała się spostrzegać jako ciało wymiarowe, ruch przestrzenny, albotеż jako idea, pojęcie lub uczucie nasze. Mając do czynienia z czemś najbardziej metafizycznem, z takiemi „substancjami" jak duch, materja lub siła, nie możemy nigdy ich wyzwolić z tych dwóch jedynych form — psychicznej i fizycznej, któremi intuicja nasza naprzemian rozporządza, w które wszystko co tylko posiąść może, wmieszcza i zaklasyfikowuje, tak że trzecia kategorja zjawisk, któreby ani psychicznemi, ani fizycznemi nie były, ani stanem świadomości naszej, ani żadnym ruchem materji, jest równie niemożliwą do wyobrażenia, jak czwarty wymiar, lub czas, zatrzymany w swym biegu.

Z góry więc przyjąć musimy, bez odwoływania się do poszczególnych doświadczeń i dalszej analizy, że zjawiska społeczne, przez to samo już, że są zjawiskami, że wchodzą w zakres spostrzegania i życia naszego, muszą podlegać tym dwom zasadniczym formom naszej intuicji, rozdzielać się pomiędzy niemi całkowicie, nie tworząc nic trzeciego, coby kategorycznie wyodrębniało się od nich. Doświadczenie zresztą, obserwowanie szczegółów konkretnych, zgadza się najzupełniej z tym dedukcyjnym wywodem. Spojrzyjmy na jakiebądź zjawisko społeczne, będzie to tylko albo rzecz fizycznej natury: ziemia, to-

wary, praca mięśniowa; albotéż pojęcia i uczucia, występujące w postaci praw, zwyczajów, dążeń zbiorowych.

W całej dziedzinie społecznego życia nie znajdziemy nic takiego, coby było s p o ł e c z n e m, nie będąc zarazem albo materjalnem, albotéż duchowem zjawiskiem. „Społeczne" nie ma nigdy swej specjalnej formy w intuicji naszej, nie przeciwstawia się rzeczom przestrzennym i stanom świadomości, lecz w nich się odnajduje, z ich formami współistnieje, i w tych jedynych formach nam się przejawia. Towar, zjawisko p a r e x c e l l e n c e społeczne, jest zarazem zwykłym przedmiotem materjalnym, dającym się doskonale rozpatrywać ze stanowiska fizyki, mechaniki lub chemji, i poza obrębem tej formy intuicyjnej pomyśleć się nie da, doświadczeniu naszemu nie jest dostępnym. Tak samo wszystkie idee, rządzące życiem zbiorowości ludzkiej, pomimo swej specjalnej, społecznej natury, nie mają jednak innej formy istnienia, jak tylko psychiczną, stanów świadomości naszej, i pomimo tego, że stanowią przedmiot odrębnej, socjologicznej nauki, mogą jednak podlegać psychologicznej analizie, na równi ze zjawiskami indywidualnego życia świadomości. Idee Boga, wolności politycznej, własności prywatnej itd., nawskroś przesiąknięte społecznym charakterem, życiem zbiorowem ludzi, nie dałyby się zacieśnić do indywidualnej świadomości człowieka, a jednak cała ich istota społeczna, nie przejawia się nigdzie indziej, jak tylko w tysiącznych stanach psychicznych, rozproszonych po indywidualnych mózgach ludzkich, i nadaremnie byśmy szukali jej czystego i odrębnego przejawu.

§ 13. Jeżeli jednak wszystkie zjawiska społeczne rozdzielają się najzupełniej pomiędzy dwie zasadnicze i jedyne kategorje intuicji naszej, nie pozostawiając nic takiego, coby ani fizycznem ani psychicznem nie było, to natomiast wszystkie one posiadają swój specjalny atrybut, który je wyodrębnia od jednych i od drugich, tak, że intuicyjnie już przestrzegamy utożsamienia społecznych zjawisk z fizycznemi i psychicznemi.

Zjawiska fizyczne wtedy tylko stają się społecznemi, gdy je u d u c h a w i a m y, gdy stają się nosicielami pracy lub potrzeb ludzkich, gdy, nie tracąc swej materjalnej, fizycznej natury, są zarazem symbolami inteligencji myśli. Wszelki przedmiot lub dar przyrody daje się tylko rozpatrywać w charakterze zjawiska fi

zycznego, dopóki nie zostanie podniesiony do godności w y t w o r u celowej pracy ludzkiej, lub nie przeistoczy się na wartość u ż y t k o w ą, to jest w ucieleśnienie pewnych pożądań ludzkich; wtedy uspołecznia się. Złoto, rozpatrywane jako rzecz, metal, ugrupowanie cząsteczek o pewnych właściwościach chemicznych,—nie posiada żadnej natury społecznej; nabywa zaś ją wraz z charakterem symbolu pracy i potrzeb ludzkich, stając się równoważnikiem towarów, krystalizujących w sobie świadome wysiłki twórczości naszej. Stąd też zmienność historyczna jego losów: pozbawione wszelkiego wpływu na życie zbiorowe w dawnych komunach rodowych barbarzyńskich plemion, z bardzo ciasną sferą działania na gruncie naturalnej gospodarki feodalizmu, staje się wszechwładną potęgą życiową w społeczeństwie kapitalistycznem, gdy praca ludzka, przekraczając sferę ogniska domowego wytwórcy, zakres jego osobistych potrzeb, przeistacza złoto w ucieleśnienie swego abstrakcyjnego charakteru, w symbol wszelkich możliwych potrzeb i wysiłków twórczych człowieka. W miarę więc tego jak wzbogaca się jego charakter psychiczny, z wartości poszczególnego użytku przechodząc do wartości użytku wogóle, do abstrakcyjnej wartości zamiennej, do znaczenia powszechnego równoważnika wymiany, w którym odnajdują się wszelkie konkretne indywidualne potrzeby, obecne i przyszłe, realne i możliwe, — w miarę tego potężnieje zarazem i społeczny charakter złota, ze zwykłej rzeczy materjalnej przeobrażając się w jakąś mistyczną niemal istotę, w bóstwo, rządzące światem dusz ludzkich, które wtenczas nawet istnieje i działa, gdy jako metal jest nieobecne, mocą tylko utajonego przekazywania swej władzy wszelkiego rodzaju papierom wekslowym, banknotom i akcjom.

Tak samo, charakter psychiczny odnajdujemy w całym zakresie fizycznych zjawisk, j a k o n i e z b ę d n y i j e d y n y w a r u n e k i c h u s p o ł e c z n i e n i a s i ę. Nie tylko przedmioty materjalne, lecz i siły natury, dające się zawsze sprowadzić do ruchu cząsteczek materji, zatem występujące wobec świadomości naszej w charakterze czysto rzeczowym, siły najbardziej nam obce, wszelkiej „ludzkości" pozbawione—jak ciążenie, powinowactwo chemiczne, ciepło, elektryczność, stają się jednak społecznemi zjawiskami, gdy są c e l o w o zastoswane do potrzeb

ludzkich, gdy, uwięzione w technice wytwórczej, przedstawiają sobą symbol zaklętej w materji inteligencji przeszłych i żyjących pokoleń. Jednem słowem, fizyczne zjawisko staje się społecznem, gdy się uduchawia, gdy nie przestając być r z e c z ą, t. j. czemś zewnętrznem i przestrzennem, przeciwstawiającem się naszej świadomości, przybiera zarazem charakter p s y c h i c z n y.

§ 14. Z drugiej znów strony psychiczne zjawisko staje się społecznem, gdy nie przestając być stanem wewnętrznym naszej świadomości i jako taki spostrzeganym, przybiera jednak charakter o b j e k t y w n y, uniezależnia się od bezpośredniego działania woli naszej i narzuca się nam zewnątrz, jak gdyby r z e c z pewna. Weźmy jakikolwiek stan psychiczny — ideę, uczucie, pożądanie, podniesiony do godności społecznego zjawiska. Czem się on odróżnia od indywidualnego stanu mojej świadomości, po czem poznaję jego społeczny charakter? —

W treści jego, w elementach składowych, w reagowaniu na zewnątrz, w skojarzeniach, jakie grupują się wkoło niego, nie znajdziemy żadnej różnicy; w obu razach dany stan psychiczny podlega tej samej analizie psychologicznej, temu samemu opisowi; dla jednego i drugiego można zawsze nakreślić jednakowy przebieg i jednakową diagnozę. Psychologja mego głodu w swoich zasadniczych, stałych rysach jest zarazem psychologją głodu wogóle, głodu społecznego, powtórzoną wielokrotnie w różnych mózgach ludzkich. Te same pojęcia, interesy, które skupiają się około własności, małżeństwa, rodziny w duszy pojedyńczego człowieka, odnajdują wierny swój wyraz w p r a w a c h, regulujących stosunki własnościowe, rodzinne i małżeńskie, tak że, uzasadniając psychologicznie którekolwiek z praw istniejących, czynimy po prostu analizę odpowiedniej strony duszy danego typu człowieka. Propagując społecznie pewną ideę na gruncie danego społecznego uczucia, zwracamy się po wskazówki do psychologji indywidualnej, i te pojęcia, które możemy zaszczepić u jednostek, biorąc za podstawę dany stan uczuciowy, odnajdujemy także skojarzonemi społecznie. Idea komunizmu i wolności, łącząc się z interesami życiowemi poszczególnych osobników, jest zarazem skojarzoną z interesami ekonomicznemi całej klasy, jako społeczne zjawisko. Różnice indywidualne,

któremi jest zawsze przesiąknięte każde psychiczne zjawisko w przeciwstawieniu do jego stałego charakteru społecznego, nie osłabiają w niczem tego twierdzenia, że nie w odmiennej treści psychologicznej szukać należy uspołecznienia się duchowego stanu. Mogę bowiem doskonale przystosować umysłowość swoją do danego pojęcia społecznego, do tego stałego wzoru, jaki się odnajduje w sformułowaniu prawnem, w hasłach programowych, w zasadach religji, a pomimo tego, zawsze będę odróżniać to samo pojęcie—jako indywidualne moje i jako społeczne,—chociażby w treści swojej i formie, dwie te jego postacie były do siebie zupełnie przystawalne.

Jako indywidualne—podlega działanie mojej woli wewnętrznej, daje się przekształcać za pomocą mego rozumowania, słabnie i potężnieje pod wpływem uczuć, które mię ożywiają; co więcej—istnienie nawet jego, siła i znaczenie, które wywiera na bieg życia, są zupełnie zależne od tej całej systematyzacji psychicznej, która stanowi moją duszę, moją inteligencję, od mego sposobu myślenia i czucia, od moich skłonności indywidualnych, od zasobu i jakości wiedzy, którą posiadam; każde pojęcie moralne jako zjawisko psychiczne podlega takiej zmienności w duszy każdego człowieka, nabywa i traci swą siłę życiową, zanika lub potężnieje, zmienia swoją treść i barwę emocjonalną, zależnie od tego, jakie towarzystwo innych pojęć i uczuć znajduje w naszej świadomości; jednem słowem — rachuje się ono nieustannie z całością duszy naszej, z jej najbardziej intymnemi nastrojami, i wtedy tylko spostrzec możemy wpływ jego na bieg naszego życia, gdy jest przystosowanem do innych elementów duszy naszej, zespolonem z naszą wiedzą i uczuciowością, gdy sami przed sobą uznajemy jego wartość.

Jako społeczne natomiast — drwi sobie najzupełniej z naszych rozumowań i uczuć, i z obojętnością rzeczy przeciwstawia się chęciom i przeczeniom naszym. Pomimo mego ateizmu i wolnomyślności filozoficznej, pojęcia Boga, miłości prawowitej, władzy państwowej, jakkolwiek dla moich przekonań i uczuć, dla moich motywów wewnętrznych straciły już wszelką wartość i jako psychiczne zjawisko żadnej roli nie mogłyby odegrać w mojem życiu, to jednak—jako społeczne—w prawach,

w instytucjach, w opinji publicznej zawarte, nie przestają wywierać na mnie swego nacisku przedmiotowego, narzucać się mojej świadomości z brutalnością rzeczy, objektów zewnętrznych, i to tem silniej, im bardziej neguję je jako psychiczne zjawisko, jako moje własne pojęcie; podobnie do tego, jak ciemność nocy lub przestrzeń, oddzielająca nas od celu, z obojętnością słucha naszych złorzeczeń, i tem silniej przeciwstawia się woli naszej, im więcej ją ta wola unicestwić pragnie.

Ten r z e c z o w y charakter zjawisk psychicznych uspołecznionych uwidocznia się wyraźnie, gdy porównujemy różne stadja ewolucyjne tego samego zjawiska. Dopóki pewna idea pozostaje indywidualną własnością świadomości ludzkiej, zwykłym stanem psychicznym, dopóty podlega wszelkim działaniom woli naszej, jest zmienną, łatwo zanikającą, bo soki swej siły żywotnej czerpie z naszych uczuć i myśli, zmuszona nieustannie przystosowywać się do nich, dbać o nasze zezwolenie, o naszą aprobatę, jako jedyną podstawę swego bytu; lada zwrot w naszym sposobie myślenia może ją całkowicie unicestwić lub zdegenerować. Jest wtedy natury nawskroś subjektywnej, na sznurze pępkowym woli naszej wewnętrznej nieustannie wisząca.

W miarę zaś tego jak, formułując się w słowa i przedostając się do większej ilości mózgów, uspołecznia się, przybiera coraz bardziej rzeczowy charakter, — coraz bardziej uniezależnia się od tych splotów psychicznych, wśród których żyje w indywidualnych świadomościach, ze zmienności ciągłej przechodzi do stałej formy, sznur pępkowy woli indywidualnej, który ją dotychczas zasilał jedynem tchnieniem bytu, rwie się, i idea rozpoczyna samodzielny żywot zjawiska społecznego, oczyszczona ze zmienności swych prywatnych istnień, ustalona, pewna, skrystalizowana w jakieś hasło walki, prawo, zwyczaj, partję polityczną lub instytucję. Im mniej jest uspołecznioną, tem mniejszy nacisk przedmiotowy wywiera na jednostki, tem więcej dba o ich względy, o przystosowywanie się do ich życia wewnętrznego, do treści ich duszy; w tem stadjum znajdują się dzisiaj idee estetyczne, które bodaj ze wszystkich zjawisk psychicznych uspołecznionych najsłabiej przejawiają swój objektywny charakter rzeczy, narzucających się pomimo woli, zgodnie

ze stopniem swego uspołecznienia, gdyż ani w opinji publicznej, ani w kodeksach prawnych lub prądach zbiorowych, nie znajdują dla siebie miejsca. W temże samem stadjum znajdował się chrześcijanizm pierwotny apostołów, jak również każda idea rewolucyjna początkująca, dopóki nie zorganizuje się w kościół lub partję, i nie ogarnie wielkich mas ludowych; proste zjawiska psychiczne i uspołecznione nie są jeszcze rozgraniczone dość wyraźnie; indywidualność wyznawców ma jeszcze duże znaczenie dla życia idei. Przy największym zaś stopniu uspołecznienia, charakter rzeczowy idei jest tak potężny, że z żywiołową siłą może gnębić jednostki, nie przyznające jej bytu w swojem sumieniu, może przeciwstawić się swobodzie indywidualnej człowieka, jak gdyby druga przyroda — m o r a l n a, otaczająca go zewsząd fatalnym naciskiem oporu; ma to naprzykład miejsce z niektóremi ideami etycznemi, temi szczególniej, które odnoszą się do stosunków własnościowych, rodzinnych i płciowych, a które w wielu rozmaitych formach zdołały się uspołecznić, w religji, w kodeksach prawnych, w obyczajach i w doktrynach naukowych. Tutaj niezmiernie łatwo jest zobaczyć, że społeczna natura danego pojęcia—jest to jego rzeczowy, objektywnie narzucający się charakter, jego istnienie niezależne od subjektywnego przyznania mu racji bytu, od przystosowania się do naszych uczuć, potrzeb i myśli. Bez tego piętna rzeczowego, wszelki stan duchowy, jaknajbardziej ze społecznem życiem sprzęgnięty, będzie mieć tylko charakter zwykłego zjawiska psychicznego, stanu naszej świadomości, któremu jedynie tylko pochodzenie społeczne przypisywać możemy, lecz nic nadto.

§ 15. Specjalny więc atrybut zjawisk społecznych, który, nie wydzielając ich z fizycznych i psychicznych w trzecią kategorję, wyodrębnia jednak od nich, — jest to jak gdyby synteza obu tych charakterów: fizyczne u d u c h o w i a j ą s i ę, stają się społecznemi, psychiczne zaś — o b j e k t y w i z u j ą się; jedne i drugie stają się r z e c z a m i p s y c h i c z n e m i. W połączeniu tem niema nic sztucznego; nie zjawia się ono jako wynik opracowania myślowego, lecz narzuca się samoistnie naszej intuicji. Jeżeli w życiu powszedniem, bez pomocy analizy naukowej, możemy doskonale odróżniać „towar" od zwykłej rzeczy

fizycznej, pieniądz od metalu, moje pojęcie od prawa, lub moje uczucie od obowiązku religijnego, to dlatego tylko, że w pierwszym razie — martwe rzeczy przemawiają do nas językiem potrzeb ludzkich, w drugim zaś razie — spostrzegane wewnątrz siebie stany świadomości naciskają nas zewnątrz, przeciwstawiają się jako niezależne od nas, zanim zwrócimy uwagę na te różnice. Ten bowiem podwójny charakter zjawisk społecznych, udziela się umysłom ludzkim tak samo intuicyjną zupełnie drogą, wtedy nawet, gdy wcale nie zdajemy sobie zeń sprawy, jak intuicyjnie, bez pomocy żadnego rozumowania, odczuwamy przestrzenny charakter zjawisk fizycznych. Jest on jedyną wskazówką, przez samą naturę zjawisk społecznych nam dawaną, niezależnie od naszego sposobu sądzenia i wyznawanych teoryj naukowych, po której poznajemy je zawsze jako społeczne.

§ 16. Wskutek tego charakteru psychiczno-rzeczowego zjawisk społecznych, powstała hipoteza nad-indywidualnej, społecznej świadomości, świadomości ogarniającej jak gdyby naszą, będącej względem naszej tem, czem jest nasza względem przypuszczalnych „czuć nieświadomych". Wyrażając to słowami Lazarusa, możnaby powiedzieć, że jednostka ludzka jest narodem; tak samo jak naród, jest ona zbiorowością złożoną; idea jest tem względem duszy indywidualnej, czem dusza indywidualna jest względem duszy społecznej. Ściślej jednak pojęcie „duszy społecznej" dałoby się porównać do przyjętych w dzisiejszej psychologji „nieświadomych czuć elementarnych", tych „nieskończenie małych psychicznych", z których, jak ciała z atomów, tworzą się wszystkie stany duszy naszej. Czucia te bowiem, jakkolwiek dla naszej świadomości zupełnie niedostępne, w istocie swojej nawskroś jednorodne, proste, odpowiadające pojedyńczym wstrząśnieniom nerwowym, „nieskończenie małym fizycznym", są jednak czuciami dla siebie samych, same sobie przejawiają się jako zjawisko psychiczne, w swojej własnej, elementarnej świadomości, odrębnej od naszej, czerpią rację swego istnienia. Synteza zaś tych świadomości elementarnych — jest to świadomość nasza; z nich, jak ciała z pierwiastków chemicznych, składają się nasze idee, wyobrażenia, uczucia, i to co

w sobie spostrzegamy jako proste i jednorodne stany psychiczne, w rzeczywistości są zbiorowiskiem niezliczonej ilości różnorodnych pierwiastków, niedostrzegalnych dla nas atomów czuciowych. Jedność naszej świadomości jest więc jednością pozorną, jednością syntetycznej natury, jak jedność organizmu, i pod nią tysiące małych istotek ukrywa swoje istnienie, wre samodzielnem życiem psychicznem, podobnie do tego, jak w całości życiowej organizmu, tai się wielka ilość komórek, mikro-organizmów, które, pomimo że wchodzą w procesy biologiczne całości, mają jednak swoje własne, odrębne życie, swoją siłę rozrodczą i asymilacyjną. W takim samym stosunku pozostaje nasza indywidualna świadomość do świadomości społecznej.

Każdy z nas czuje i myśli odrębnie od innych, na swój specjalny sposób; ile jest jednostek ludzkich, tyle zamkniętych sfer świadomości, nieprzenikalnych nawzajem dla siebie; nie mogąc jednak oddziaływać na siebie bezpośrednio, syntetyzują się w wyższą świadomość — społeczną, podobnie jak monady leibnizowskie współdziałają ze sobą za pośrednictwem Boga, lub jak czucia elementarne—za pośrednictwem świadomości naszej.

Ta to właśnie zbiorowa, wyższa świadomość, z syntezy naszych powstała i od naszych odrębna, jakkolwiek zawierająca je w sobie, na wzór tego jak produkt pierwiastków chemicznych staje się innem ciałem niż jego składniki, nowemi właściwościami obdarzonem, — ta świadomość byłaby właściwem polem dla zjawisk społecznych, źródłem z którego czerpią możliwość swego istnienia, odpowiednio do tego, że społeczne zjawisko, jakkolwiek psychicznej natury, przeciwstawia się jednak naszym stanom indywidualnym, jest od nas niezależne, rzeczowo oporne względem świadomości naszej. Stąd też, nasze indywidualne życie wewnętrzne nie jest nigdy zupełnie przystawalnem do życia społecznego; indywiduum inaczej sądzi i czuje jak społeczeństwo. Polityka nie odpowiada etyce osobników; jednostki danego narodu okazują inne cechy moralne niż cały naród zbiorowo działający; prawa i zwyczaje panujące nie zawsze są w zgodzie z indywidualnemi pojęciami nawet większości ludzi; potrzeby i uzdolnienia społeczne, w towarach i narzędziach pracy zawarte, są często w zupełnej dysharmonji z uzdolnieniem wytwórczem i stopą życiową pojedyńczych jednostek.

Obie jednak te hipotezy, „czuć elementarnych", syntetyzujących się w naszą świadomość, i „świadomości społecznej". jako syntezy naszych świadomości, — tak ścisłą analogją spokrewnione ze sobą, są porodzone w śmiertelnym grzechu filozoficznym: poszukiwania czegoś, co, będąc obcem zupełnie i niedostępnem dla świadomości naszej, służyć by jednak mogło do objaśnienia faktów doświadczenia naszego, zatem do objaśnienia tego, co tylko jako przedmiot myśli naszej posiada pewną pozytywną wartość istnienia. Obie zapominają o tem, że świadomość ludzka, przez którą wszystko, z czem mamy do czynienia byt swój przejawia, sama już na nic przetłumaczoną być nie może; że, nie mogąc znać istnień z myśli naszej wyzwolonych, nadaremniebyśmy szukali objaśnień po za myślą ludzką, zjawiska do nad-zjawiskowości usiłując sprowadzić. Obie uciekają od jedynej rzeczywistości doświadczalnej, w sferze n a s z e j świadomości zamkniętej, gubiąc się w metafizyce „nieskończenie małych" lub nadludzkich świadomości, gdzie wszelka treść pojęć, wskutek tego, że nie może odpowiadać intuicji naszej, będąc po za intuicją wyniesiona, musi zanikać zupełnie, pozostawiając tylko abstrakcyjną próżnię wyrazów.

I tak: hipoteza „nieskończenie małych psychicznych", „czuć nieświadomych" pozbawia ową świadomość e l e m e n t a r n ą wszelkich atrybutów świadomości. Czucie, które dla nas jest niedostępne, jest czuciem s a m o w s o b i e, samo sobie zjawia się, w stosunku do samego siebie jest czemś psychicznem. Będąc jednak zarazem nieskończenie małym pierwiastkiem wszelkich stanów duchowych, atomem psychicznym, prostym i jednorodnym jak monada Leibniza, wyklucza z siebie wszelką złożoność i różnorodność, wskutek czego, nie może przekształcać się samo w sobie, jest n i e z m i e n n e; nie może czuć się jako s u b j e k t, gdyż nie jest zdolnem przeciwstawić różnorodności łączącą ją jedność, (to, co czuje, zlewa się tutaj zupełnie z samem czuciem); nie może spostrzegać siebie jako o b j e k t, gdyż brak różnorodności uniemożliwia istnienie wszelkiej myśli, która tylko jako synteza różnorodnych pierwiastków pojawić się może. Owa więc świadomość elementarna, niedostępna dla nas „czucie-subjekt", jest świadomością dziwnego gatunku, świadomością, która, nie podlegając żadnym

zmianom, nie będąc ani subjektem, ani objektem nic wiedzieć i nic odczuwać nie może; która nie ujmując się myślowo dla siebie samej nie jest niczem realnem. W pojęciu zatem „świadomości elementarnej" zjawia się zupełna próżnia dla naszej intuicji; żadna treść, z doświadczenia naszego poczerpnięta, wmieścić się tam nie może, skąd wygnaną została myśl ludzka — to jedyne narzędzie poznawania naszego. Stąd też, wprowadzone do psychologji, pojęcie to nic nie objaśnia, żadnej z istniejących trudności nie usuwa; równie dobrze można by przyjąć za składniki naszych wyobrażeń proste wstrząśnienia nerwowe, drgania materji, nieskończenie małe fizyczne, pozbawione wszelkiej przyprawy duchowej; są one bowiem tak samo obce zupełnie naturze naszej świadomości, tak samo dalekie od tego co, jako p s y c h i c z n e, spostrzegamy w sobie, jak i materjalne zjawiska; a całe pokrewieństwo tych „elementów" z duszą człowieka sprowadza się jedynie tylko do samej nazwy „świadomość". Co więcej, pojęcie to, wchodząc do analizy zjawisk ze swoją zagadkową próżnią, rzuca na całość naszego życia psychicznego cień dziwacznego mistycyzmu, niedającego się usprawiedliwić jakąkolwiek potrzebą. Jedność naszej świadomości, fakt najbezpośredniej nam znany, intuicyjnie pewny, przetwarza na jedność pozornej, syntetycznej natury; kiedy ja coś czuję, to w tym fakcie na pozór prostym, kryją się różnorodne i całkiem odmienne od mego czucia tysiąca istotek, na które w rzeczywistości rozpada się wszelki stan świadomości mojej.

W głębiach myśli mojej tai się nieujawnione dla mnie życie wielkiego zbiorowiska tych istot pierwiastkowych, i to co mi się zdaje, że spostrzegam jako swoje wyobrażenie. jako swój stan psychiczny, nie jest tem, co rzeczywiście spostrzegam, co stanowi prawdziwą zawartość danego momentu duszy, nie przeinaczoną jeszcze syntetycznie dla użytku naszego; podobnie jak barwy lub dźwięki w rzeczywistości są tylko drganiami eteru i powietrza o pewnych cechach ilościowych, jak różnorodnych jakości połączenia organiczne są tylko ilościowo odmiennym układem kilku atomów, jak pozornie jednorodne kwasy i sole są jednak złożonością odmiennej natury pierwiastków. Tym sposobem świat faktów psychicznych, świat naszego doświadczenia wewnętrznego, staje się światem złudzeń, nie tylko wobec niepo-

znawalnej „rzeczy samej w sobie", lecz także i wobec tej rzeczywistości zjawiskowej elementarnej, która, tając się zupełnie przed myślą i czuciem naszem, w nieskończenie małych istotkach, okryta nieprzenikalną tajemnicą specjalnej, sobie tylko właściwej świadomości, stanowi jednak istotną treść naszego życia duchowego. Doświadczenie nasze wewnętrzne nie dotyczy więc zjawisk prawdziwych, lecz ich pozoru syntetycznego; zjawisko, to nie jest przedmiot, rodnik myśli naszej, w świadomości naszej poczęte istnienie, lecz jakiś byt mistyczny, niedostępny bezpośredniemu spostrzeganiu, obcy intuicji naszej; tak że w rezultacie zacierają się wszelkie granice między realnością doświadczalną a metafizyką mistycznego pokroju.

Te same błędy przeciwko krytyce filozoficznej, odnajdują się w hipotezie „świadomości społecznej"; tam — w nieskończenie małych świadomościach szukano objaśnienia faktów życiowych, tu zaś — w świadomości nad-ludzkiej. Samo pojęcie „świadomości społecznej" jest porodzonem nieprawnie. Tworzymy je za pomocą analogji, poczerpniętej ze świadomości naszej indywidualnej, opierając się na tem, że zjawiska społeczne, jakkolwiek psychicznej natury i w psychologicznych tylko terminach dające się wyrażać, przeciwstawiają się jednak stanom naszej duszy; nie można ich przeto uważać za wytwory indywidualne, ani za zwykłe zsumowanie indywidualności, lecz za zjawiska jakiejś specjalnej świadomości, nad-ludzkiej, będącej syntezą indywidualnych, i przez to samo jakościowo od nich odmiennej. Analogja spotyka tutaj specjalną przeszkodę. To co nazywamy ś w i a d o m o ś c i ą, w intuicji naszej nie ma żadnej treści pojęciowej, jest to bowiem czysto negatywna strona wszelkich fenomenów, ten pierwiastek ciągły i stały, który się przeciwstawia nieskończonej zmienności przedmiotów. Jest to nazwa, która, przemilczając o treści przedmiotu spostrzeganego, mówi o tem tylko, że „jest spostrzegany", zatem o jego stronie negatywnej, która stwierdza to tylko, że dane zjawisko jest zjawiskiem, przedmiotem myśli dla subjektu, który jako „ja" własne bezpośrednio znamy. Poznając świadomość swoją, spostrzegamy tylko zjawiska wewnętrzne, uczucia, pojęcia, wrażenia, i to tylko stanowi treść intuicji naszej; nigdy zaś w niej dostrzec nie możemy strony podmiotowej tych zjawisk,

dla której one jako zjawiska istnieją, tego subjektu myślącego, który pod groźbą unicestwienia się myśli, nie może być nigdy pochwyconym przez nią. Czyli, mówiąc językiem Kanta, gdyby świadomość sama (nie zaś zjawiska, które ona powszechnie warunkuje), mogła stanowić przedmiot myśli, przedmiotem tym byłby subjekt determinujący (sujet dèterminant), nie zaś subjekt zdeterminowany (sujet dèterminable), mielibyśmy znajomość rzeczy samej w sobie, numenu.

Pojęcie zatem „świadomości" może oznaczać tylko negację wszystkiego, co jako zjawisko, przedmiot myśli, dla nas istnieje, a ponieważ zjawisko obejmuje sobą cały świat istnień dla nas dostępny, przeto pojęcie „świadomości" jest pojęciem ostatniem, krańcowem, gdzie myśl ludzka wyczerpuje się zupełnie i nic już z niego więcej wydobyć nie może, i dlatego w żadnym razie, nie może służyć do budowy nowej koncepcji. W intuicji zaś tego pojęcia odnajdujemy tylko poczucie swego własnego „ja", przeciwstawiające się wszystkiemu, co spostrzegamy, nie dające się na nic przetłumaczyć, wskutek czego pojęcie to, wyniesione po za nas, traci wszelki grunt oparcia się realnego. Lecz przypuściwszy nawet, że zachowuje ono wtenczas jeszcze pewien sens z analogji wyciągnięty, nasuwa nam jednak trudności, niemożliwe do rozwiązania. W dwojaki sposób tylko możemy rozumieć tę nadludzką, społeczną świadomość: albo jako istniejącą zupełnie niezależnie od naszej, i wtedy przeistacza się ona w pojęcie „Boga", albo też jako syntezę świadomości indywidualnych, tak jak to jest przyjęte przez wielu nowoczesnych socjologów. Gdy jednak mówimy o syntezie, to nie można zapominać o tem, że istota wszelkiej rzeczy złożonej musi odnajdywać się w jej elementach; składowe bowiem nie mogą być zasadniczo różne od produktu, a „charakter całości złożonej jest zdeterminowany przez charakter części składających" (Spencer), tak że jednostka pewnych zjawisk musi mieć implicite te same atrybuty, które explicite występują w ich kombinacji, a to na mocy tego prawa logicznego, że rzeczy absolutnie różne nie mogą z siebie powstawać.

Synteza jest tylko formalną stroną czegoć istotnego, jest rozwinięciem pewnej możliwości, tkwiącej w składnikach i nie może stworzyć nic absolutnie nowego. Tak naprzykład, uta-

jone w molekułach siły przyciągające ujawniają się w ciele chemicznem jako jego twardość lub formy krystaliczne; ukryte w ziarnkach protoplazmy życie rozwija się w funkcję organizmu, w atomach zaś węgla, tlenu, azotu, wodoru, zjawiających się przy pewnych warunkach składowymi elementami protoplasmy, tkwić musi — jako jedna z zasadniczych cech ich istoty — możliwość tej specjalnej syntezy, która życie nosi w swem łonie, i równie trudno byłoby nam wyobrazić, że same te pierwiastki w istocie swojej są zupełnie obce życiowemu charakterowi syntezy, jak przypuścić, że pewien układ tylko jakichbądź pierwiastków, kombinacja naprzykład atomów żelaza i chloru, mogłaby życie objawić.*) Według tego zatem ogólnego prawidła, świadomość społeczna — jako synteza indywidualnych pojęta, jakkolwiek odrębnej i wyższej natury od swych składników, musiałaby jednak stanowić zasadniczą przynależność ich istoty, musiałaby tkwić implicite w świadomości indywidualnej, w naszem „ja" własnem, ażeby móc rozwinąć się, uwidocznić w zjawiskach społecznych.

Lecz co to znaczy tkwić w „ja" naszem, wobec tego, że to „ja" żadnym przedmiotem myśli, pojęciem być nie może? Znaczyłoby to być w naszej bezpośredniej intuicji „ja" własnego, w tem naszem poczuciu się najintymniejszem, które nam nic nie mówi, oprócz tego tylko jedynie, że to ja jestem,—a mówiąc tak

*) Podobną myśl znajdujemy u Tarde'a: „Nic banalniejszego jak to pojęcie, że pewna kombinacja różni się lub może różnić się całkowicie od swych składników, i że z prostego zetknięcia się tychże, może powstać zupełnie nowa rzeczywistość, nie istniejąca wprzódy pod innemi formami. Chemja i biologja umocniły wiarę w ten przesąd... W socjologji mamy przywilej szczególny, znajomość intymną pierwiastka, którym jest nasza świadomość indywidualna, tak samo jak i składowej, którą jest zbiorowość świadomości, i nie możemy tutaj brać słowa zamiast rzeczy... Mówię, że jest to przywilej szczególny, gdyż wszędzie indziej ignorujemy zupełnie co się znajduje au for intérieur pierwiastku. Co jest w głębi molekuły chemicznej, komórki żywej?—Tego nie wiemy. Jakże więc, nie mając o tem żadnego pojęcia, możemy twierdzić, że, kiedy te istoty mistyczne spotykają się w pewien sposób, który także jest nam nieznany, i objawiają nam nowe zjawisko, organizm, mózg, świadomość, — że zachodziło wtenczas na każdym stopniu przebytym tej tajemniczej drabiny, gwałtowne pojawienie się, stworzenie się ex nihilo czegoś, co przedtem nie istniało nawet w zarodku? Nie jest-że prawdopodobnem, że gdybyśmy znali intymnie te komórki, te molekuły, te atomy, te niewiadome wielkiego zadania, tak często brane za dane, znaleźlibyśmy poprostu ujawnienie się na zewnątrz zjawisk, pozornie stwarzających się przez wchodzenie ich w stosunek". (Annales de l'Inst. Inter. de Sociologie, 1895 a., p. 221—3).

mało, mówi jednak tak jasno i wyczerpująco, że nie czujemy nigdy potrzeby zapytywać siebie „co to ja znaczy", ani też wątpić „czy to ja rzeczywiście". Czując zatem s i e b i e, czulibyśmy zarazem i świadomość społeczną, niby „ja" drugie, wyższe i panujące nad mojem jako całość nad cząstką, czulibyśmy w „ja" swojem coś, co, będąc z niem istotowo związanem, zachowywałoby jednak swoją wyraźną odrębność c z e g o ś i n n e g o, tem wyraźniejszą, że nie w zjawisku spostrzeganą, lecz w samej istocie spostrzegającej, w subjekcie, odczutą. Mówiąc słowami Kanta, wyrażałoby się to logicznie: nie „ja myślę jako subjekt", lecz „ja myślę jako predykat subjektu", wbrew zatem naturze s u b j e k t u, który jako niepoznawalny, jako negacja wszystkiego, jako „rzecz sama w sobie", zjawiskowości wszelkiej przeciwstawiająca się, nie może zawierać ani części, ani składników różnorodnych, ani stosunku żadnego.

Zasadniczy błąd zatem, który popełnia hypoteza "świadomości społecznej", używając świadomość naszą do budowy nowego pojęcia, zmusza ją do przeinaczenia świadomości, tej mowy powszechnej, która przez nic wyrażoną być nie może, bo wszystko przez nią tylko się wyraża, do przeinaczenia na coś całkiem innego, na pewien przedmiot myśli, na jakąś rzecz poznawalną, analizie dostępną, charakterem zjawiska obdarzoną. Powstałe tym sposobem nowe pojęcie, jest z góry skazane na zupełną nieudolność w objaśnianiu faktów. Jak bowiem pogodzić tę odrębną od naszej świadomość syntetycznej natury, w której rodzą się i przez którą istnieją społeczne zjawiska, z zasadniczym atrybutem tych zjawisk — p r z e j a w u m y ś l o w e g o, istnienia dla nas? W jaki sposób zjawiska społeczne obce naszej świadomości, jako mające swe siedlisko w wyższej syntetycznej, są jednak dostępne dla naszej intuicji i poznawania, i wchodzą tak ściśle w nasze życie, ulegając naszemu działaniu i na nas działając, wtenczas gdy, według krytyki filozoficznej, wszystko, co leży po za świadomością naszą, w metafizycznej krainie, nie może mieć żadnej pozytywnej wartości istnienia? Oto pytanie nierozwiązalne, podobne do tych, które męczyły scholastyków i teologów, debatujących nad s u b s t a n c j a m i materji, duszy i Boga, a do którego jednak hipoteza „świadomości społecznej" doprowadzać musi koniecznie.

Świat społeczny, gdyby rzeczywiście, jak tego owa hipoteza wymaga, jakaś inna, wyższa substancja stanowiła jego podścieliska, gdyby nie nasza, lecz nadludzka świadomość, z syntezy naszych powstała, była wystarczającą przyczyną jego istnienia, świat społeczny, przez to samo, musiałby pozostawać zupełnie niedostępnym dla nas, jako wyniesiony w metafizyczną strefę bytów z myśli naszej wyzwolonych, nie byłby zatem tem samem, co w życiu jako s p o ł e c z n e spostrzegamy, nie byłby tym światem społecznym, z którym stykając się w naszem powszedniem doświadczeniu, czujemy się jak u siebie; między nim a nami leżałaby taka sama przepaść, jaka nas dzieli od „rzeczy samej w sobie", kryjącej się po za zjawiskami. Pozwoliwszy więc sobie na stworzenie takiego „nad-zjawiskowego" świata, chybiamy zarazem tego celu, dla którego ten l u x u s wyobraźni naszej został dokonany, celu, którym jest objaśnienie realnych faktów pewnej kategorji, faktów życia naszego, w doświadczenie nasze wchodzących. Celu tego chybia i hipoteza rozpatrywana.

Wysuwając przedmiot badania ze sfery nam dostępnej, przenosząc go do świadomości wyższej, nie objaśnia charakteru społecznego tych faktów świadomości naszej, które jako społeczne spostrzegamy; obok przypuszczalnych metafizycznych „zjawisk" społecznych (wyrażając się ściśle według ducha rozpatrywanej hipotezy), pozostają nietknięte, po za granice jej panowania wyłączone, zjawiska społeczne właściwe, dane doświadczenia naszego. Wymyśliwszy najdokładniej cały jakiś świat po za myślą naszą istniejący, nie zbliżymy się jednak ani o krok jeden do zrozumienia tego, co tylko mocą swego przejawu myślowego narzuca się naszej intuicji, włącza się w życie nasze.*)

§ 17. Zanim więc sprobujemy objaśnić naturę zjawisk społecznych i ten ich rzeczowo-psychiczny charakter, który je

---

*) „Świadomość społeczną" możnaby zresztą uważać jako nowszą edycję a b s o l u t u Schellinga, który, współdziałając nierozłącznie z „wolami indywidualnemi", tworzy historję ludzkości, łączy swobodę subjektywną z objektywną koniecznością. Absolut ten „jest zasadą wyższą od subjektu i od objektu, która, nie mogąc być ani jednym ani drugim, stanowi jednak ich jedność. Jest to „substancja", której władzami albo funkcjami są inteligencje osobników. „Historja, — mówi Schelling, — jest ewolucją tej zasady absolutu, która wyraża się mniej lub więcej we wszystkich czynnościach i przez to ustanawia między niemi łączność i harmonję, daje im regularność i prawo i tworzy z niemi razem, nie niszcząc ich swobody, wspaniały poe-

wyodrębnia od wszystkich innych, każąc zarazem przypuszczać, że coś innego ukrywa w sobie, niż zwykłe zjawiska psychiczne lub materjalne, musimy przedewszystkiem zastrzec się, że tylko świadomość nasza, indywidualna, może być uważana jako wystarczająca zasada ich istnienia, jako jedyne źródło, skąd zjawiska społeczne byt swój czerpią; że nic po za człowiekiem, nic w żadnej abstrakcyjnej duszy zbiorowej, lecz w samym człowieku realnym i żywym, w konkretnych mózgach ludzkich, rozwija się całe życie społeczne i po za ich obręb nie przekracza. Jest to zasada fenomenalizmu społecznego: istnienie zjawisk społecznych przyznane za równoważne z ich przejawem myślowym; jedyna zasada, która wyklucza stanowczo wszelkich „bogów" z dziedziny życia społecznego, zarówno tych, co się nazywają opatrznością teologiczną, jak i kryjących się pod naukowym terminem duszy rasowej lub społecznej. Pomimo tego jednak, przyznając zjawiskom społecznym najczystszą realność doświadczalną, w świadomości naszej tylko poczętą, niemożliwem jest, jak to widzieliśmy wyżej, utożsamiać je ze zjawiskami psychicznemi, uważać zjawisko społeczne za nic więcej, jak za powtórzone wielokrotnie nasze indywidualne pojęcie lub uczucie, i z życia społecznego uczynić pewną tylko gałęź psychologji.

Wiele naszych potrzeb i stanów duchowych — jak potrzeba powietrza, światła, ruchu, uczucia estetyczne, stany duszy przedmyślowe—jakkolwiek u każdego powtarzające się, nie stały się jednak społecznemi zjawiskami. Historja zresztą nie da się nigdy sprowadzić do wzajemnego oddziaływania na siebie dusz ludzkich; po za jednostkami, które ona używa jako żywą kanwę do układania swych ściegów, widnieją zawsze jak gdyby pewne żywiołowe siły, w które dusza człowieka jest fa-

mat lub dramat... Objawiając się w całej rozciągłości i po wszystkie czasy, absolut nie może w żadnem miejscu i w żadnym czasie wyrazić się i zrealizować zupełnie. Gdyby to czynił, nic nie istniałoby oprócz niego; indywidua, wolność, przestałyby istnieć. Jednakże, objawia się on tylko przez swobodną grę indywidualnych aktów woli; nie mógłby istnieć, gdyby wole indywidualne swobodnemi nie były; są one zatem jak gdyby jego współpracownicami. I tym sposobem, wynikiem działania absolutu przez pośrednictwo istot inteligentnych jest to, że czynności tych istot, które stanowią historję, nie są ani wyłącznie wolne ani wyłącznie konieczne, lecz zarazem konieczne i wolne". (Cyt. według Flinta: Philos. de l'histoire en Allemagne, p. 149—50).

talnie wprzągnięta, służąc im często za narzędzie i wyraz tylko; wszelkie zaś traktowanie życia społecznego, jako kwestję naszych przekonań i skłonności indywidualnych, rozbija się zawsze o to, że teżsame przekonania i skłonności mają niezbędnie źródło swoje w życiu społecznem i bez niego powstaćby nie mogły.

Sam fakt współistnienia u innych mego stanu wewnętrznego nie zmienia jeszcze w niczem jego zwykłej natury indywidualnego zjawiska psychicznego, dopóki współistnienie to nie przybierze rzeczowego charakteru, wydobywając się z tajni poszczególnych dusz ludzkich; inaczej bowiem, w życiu społecznem odnajdywalibyśmy wszystko, co nurtuje w głębiach duszy naszej, wszystkie te bezimienne prądy, nieokreślone wzruszenia i fale cenestezyjne, które nieustannie przepływają pod progiem myśli naszej; samo zaś życie społeczne pozostałoby życiem nawskroś subjektywnem. Dlatego też społeczne zjawisko nie daje się nigdy zidentyfikować z sumą psychicznych zjawisk; jakkolwiek bowiem nieodłącznie współistnieje ze zjawiskiem psychicznem indywidualnem (samo będąc psychicznem), to jednak przeciwstawia się zawsze naszemu wewnętrznemu życiu swojem życiem samodzielnem, swoim nacіskiem rzeczowym, swoją zupełną niezależnością od naszej woli wewnętrznej.

Lecz tenże charakter rzeczowy społecznego zjawiska, którym ono przeciwstawia się zarówno pojedyńczemu stanowi mojej duszy, jak i jego wielokrotnemu powtórzeniu się w sumie dusz ludzkich, warunkuje się zarazem niezbędnie tem wielokrotnem powtórzeniem się danego stanu subjektywnego w masie indywidualnych mózgów. Z jednej więc strony — zjawisko społeczne, chociaż nie utożsamia się z indywidualnym stanem psychicznym, ma jednak zawsze swój równoważnik psychologiczny indywidualny, dzięki któremu, pomimo swojej objektywności, łączy się ściśle z życiem osobnika; społeczna potrzeba, naprzykład, ucieleśniona w towarze pewnym, jest zarazem i moją własną, faktyczną lub możliwą, dającą się wyobrazić, która mogłaby istnieć i wtedy, gdyby nawet nikogo prócz mnie nie było; w prawach odnajdujemy pojęcia i interesy, które, jeżeli nawet nie mają dla nas wartości życiowej — jako nasze własne to w każdym razie mają zawsze wartość psy-

chologiczną, są zrozumiałemi, i w ten lub inny sposób zahaczają o motywy wewnętrzne naszego postępowania. Z drugiej zaś strony, zjawisko społeczne, istniejąc tylko w świadomości indywidualnej każdego człowieka, jak tego wymaga zasada fenomenalizmu, warunkuje się jednak niezbędnie wielokrotnem powtórzeniem swego równoważnika psychiczno-indywidualnego w innych mózgach ludzkich, bez czego traci swój objektywny charakter, utożsamiając się ze zwykłym stanem psychicznym. Dzięki temu tylko zjawisko społeczne jest tem, czem jest (tj. pewnym objektem psychicznym) dla świadomości mojej, że jest psychologicznie tem samem dla świadomości innych ludzi; że tę samą potrzebę lub pojęcie, które w sobie dostrzegam, jako treść danego faktu społecznego, dostrzec mogę zarazem i u wielu innych osobników. Jasnem jest bowiem, że, gdyby fakt jakiś, z natury swej podobny do faktów społecznych,—pewien przedmiot użytku, lub pewna idea—w mojej tylko duszy odzwierciedlał się, dla mnie tylko jednego był użyteczny lub zrozumiały, dla wszystkich zaś innych był beztreściowy i niedostępny jako potrzeba lub pojęcie, — to fakt taki pozostałby nawskroś indywidualnym i w życie społeczne wejśćby nie mógł.

Możnaby więc powiedzieć, że zjawisko społeczne ma jakgdyby dwa oblicza: jednem—zwraca się do mas ludzkich, jako abstrakcja, streszczająca w sobie i ujmująca w stałą formę zmienność indywidualnych stanów psychicznych, typ gatunkowy, w którym godzą się i odnajdują siebie indywidualne potrzeby, uczucia i pojęcia różnych osobników; drugiem—komunikuje się intymnie z duszą osobnika, dosięga głębi indywidualnych każdego człowieka, odźwierciadlając tylko jego własną, osobistą potrzebę, uczucie lub pojęcie. Jest to naprzykład wartość zamienna towaru, przeciwstająca się swoją stałą, abstrakcyjną formą ceny — do tej zmiennej użyteczności, którą towar przedstawia jako przedmiot spożycia; jest to prawo sformułowane w kodeksie i działające za pośrednictwem organizacji państwowej, lub hasło pewnej walki społecznej, na sztandarze partyjnym wywieszone, w przeciwstawieniu do tych osobistych interesów, pojęć i uczuć, przez każdego człowieka indywidualnie odczuwanych, z pewną jemu właściwą odmianą, które jednak mają swój wspól-

ny wyraz w tej skrystalizowanej abstrakcyjnie formie publicznej, odnajdują się wszystkie w tem prawie lub haśle. Pierwsze — stanowi rzeczowy charakter społecznego zjawiska, jest jakgdyby ogniskiem, które, centralizując w sobie podobieństwa dusz ludzkich, przeciwstawia się każdej z osobna i wszystkim zarazem, jako objekt niezależny, samodzielnem życiem obdarzony. Drugie — stanowi jego charakter psychologiczny, jest łącznikiem, który zespala ściśle tę abstrakcję rzeczową z życiem jednostek ludzkich, rozbijając ją na tysiące subjektywnych odzwierciedlań; jest tem, co ja odnajduję w towarze—jako swoją własną potrzebę, w prawie—jako swój własny interes, w idei społecznej — jako swoje własne pojęcie; jest tą rzeczywistością, bezpośrednio odczuwaną w głębiach duszy każdego człowieka, bez której zjawisko społeczne nie posiadałoby żadnej treści i jake pusta abstrakcja unosiłoby się ponad życiem ludzkiem. Obie więc strony zjawiska społecznego dopełniają się sobą niezbędnie: bez pierwszej — przechodzi ono całkowicie do dziedziny psychologji indywidualnej; bez drugiej — do metafizyki nad-zjawiskowej. Wykluczyć którąkolwiek z nich byłoby niemożliwe — jako zgwałcenie samej natury faktu, rozmyślnem zapoznaniem tych jego cech, które powszechnie narzucają się naszemu doświadczeniu.

W socjologji dzisiejszej istnieją jednak dwa kierunki, które usiłują jak gdyby rozdzielić pomiędzy siebie tę podwójność oblicza zjawisk społecznych, i uwyłącznić teoretycznie jeden z tych dwóch, dopełniających się nawzajem, charakterów. Mówimy o tych, których przedstawicielami we Francji — są Durkheim i Tarde. Durkheim, zapatrzony w rzeczowe oblicze zjawiska społecznego, w jego charakter abstrakcyjno-zbiorowy, narzucający się przymusowo świadomościom indywidualnym jako coś żywiołowego i niezależnego od nich zupełnie, usiłuje wygnać całkowicie z dziedziny społecznej wszelką psychologję. Tarde natomiast widzi tylko psychologiczny charakter społecznego zjawiska, stronę jego indywidualizacji w mózgach ludzkich, i, uważając całą „rzeczowość" społeczną Durkheima za „iluzję ontologiczną", traktuje socjologję jako dalsze rozgałęzienie psychologji indywidualnej, zawierające się całkowicie w jej rozdziałach o wynalazczości i naśladownictwie.

Sztuczność rozdziału, ten dziwny daltonizm, który pozwala każdemu z tych obu badaczy widzieć tylko jedno oblicze zjawiska społecznego, doprowadza bardzo logicznie do zupełnie sprzecznych wyników, do metod wykluczających się nawzajem, z których żadna jednak, według nas, nie ma szansy zdobycia sobie przewagi nad drugą, gdyż rzeczywista natura faktów wymaga ich d o p e ł n i a n i a s i ę, protestując usilnie przeciw narzucanemu sobie okaleczeniu, dowolnej połowiczności — psychologicznej lub rzeczowej — uczonych socjologów francuskich.

Stąd także definicje socjologiczne Durkheima i Tarde'a, zestawione razem, czynią wrażenie jakgdyby pewnej antynomji filozoficznej, pomiędzy sprzecznemi twierdzeniami której umysł ludzki musi bezustannie wahać się bez żadnego rozwiązania, zmuszony logicznie przyjąć je oba. Obie bowiem teorje zwalczają się nawzajem zacięcie, z poza każdej jednak przegląda się jedno oblicze rzeczywistości, dopominające się usilnie od przeciwnika swego dopełnienia; jest to nieporozumienie dwóch stron tego samego medalu, z którychby każda rościła pretensję do tego, że stanowi całość. Kiedy więc Durkheim twierdzi, że zjawisko społeczne po tem się poznaje, że istnieje n i e z a l e ż n i e od swoich wyrazów indywidualnych, że posiada siłę przymusu zewnętrznego, którym naciska na jednostki; jeżeli utrzymuje, że każdy fakt społeczny istnieje tylko w grupie wziętej z b i o r o w o i nie da się nigdy zidentyfikować z temi formami, w jakich odbija się w mózgach osobników, to ma zupełną słuszność, jest w zgodzie z intencją życia samego, gdyż podług tych właśnie cech r z e c z o w y c h możemy odróżnić swoje indywidualne strony psychiczne od zjawisk społecznych. Lecz tak samo słuszność zupełną ma Tarde, gdy przeciwstawia rzeczowej „ontologji" Durkheima — twierdzenia, że tak samo jak grupa społeczna składa się tylko z osobników, tak samo fakt społeczny składa się z faktów indywidualnych, które są jego jedynymi i prawdziwymi elementami; że tylko ze zmienności indywidualnej psychicznej wyłonić się może społeczna rzeczowość stałego charakteru. I podobnie, jak zapoznanie psychologicznej strony zjawisk społecznych u Durkheima doprowadzać go musi do błędów „ontologji scholastycznej" (wyrażając się słowami Tarde'a), do traktowania faktów życia zbiorowego jako rzeczy me-

fizycznych, istniejących zupełnie niezależnie od wszelkich świadomości indywidualnych, niewiadomo skąd i dla kogo, — tak samo zapoznanie rzeczowej strony zjawisk społecznych u Tarde'a, zacieśnia jego metodę badania do psychologji naśladownictwa i wynalazczości (która właściwie jest psychologją indywidualną, bo innej być nie może), pozwala mu szukać w indywidualnych zjawiskach przyczyny determinującej dla faktów społecznych, przez co samo usuwa się wszelka podstawa dla socjologji właściwej. Tak np. pojawienie się w dziejach społecznych dróg żelaznych, ma według Tarde'a źródło swoje w mózgach Papina, Watta, Stephensona (patrz jego „Sociologie èlementaire" w Annales de l'Inst. de Sociologie 1895); rozpatrywane zaś z tej strony, mogą być tylko przedmiotem badania dla psychologa wtenczas, gdy socjologja musi fakt podobny rozpatrywać ze stanowiska epoki historycznej jego pojawienia się, poszukiwać jego przyczyn w społecznych uzdolnieniach i potrzebach, jeżeli nie chce abdykować całkowicie na rzecz psychologji właściwej, jeżeli pragnie oceniać fakty dane z tej właśnie strony, która z natury swojej wymyka się niezbędnie z pod psychologicznej metody.

§ 18. Stwierdzając ten fakt, intuicyjnie nam dany, że każde zjawisko społeczne czerpie całą treść swoją ze współistnienia indywidualnych stanów psychicznych, przeciwstawiając się im zarazem jako abstrakcja ich podobieństw rzeczowego charakteru, musimy przez to samo uznać, że między tymi stanami indywidualnymi różnych mózgów ludzkich i zjawiskiem społecznem, w którem one wszystkie odnaleźć siebie mogą, zachodzi stosunek jakgdyby elementów do syntezy. Dość bowiem, ażeby owe współistniejące stany indywidualne były niekomunikującej się natury, niedostępne dla siebie nawzajem, jak np. wszystkie stany przedmyślowe, lub zasadniczo różne, jak zwierzęce i ludzkie, — ażeby zjawisko społeczne ze współistnienia tego nie powstało. Każdy osobnik odnajduje w niem swój własny stan psychiczny, i przez to tylko zjawisko społeczne posiada pewną treść i wartość w życiu ludzkiem; suma jednak tych stanów indywidualnych, mających swe siedliska po różnych mózgach, zjawiska społecznego nie stanowi; przeciwstawia się ono im wszystkim jako coś odrębnego, nie mając jed-

nak innej treści jak tylko one same. Świadomości indywidualne, współdziałając ze sobą, tworzą coś nowego, odnajdując się jednak wszystkie w tym produkcie. Stosunek taki jest stosunkiem elementów do ich syntezy. Dochodzimy więc do pozornie sprzecznych rezultatów, jakkolwiek braliśmy to tylko pod uwagę, co daje się dostrzec intuicyjnie w zjawisku społecznem bez pomocy żadnego rozumowania: jego charakter rzeczowo-psychiczny, i jego dwulicowość — kryjące się pod maską abstrakcji — konkretne oblicza dusz ludzkich. Z jednej strony — zjawisko społeczne wyodrębnia się od stanów psychicznych i przedstawia się jako s y n t e z a różnych świadomości indywidualnych. Z drugiej strony — według zasady fenomenalizmu socjologicznego — istnieje ono tylko w naszej świadomości i przez to samo wyklucza z siebie wszelką obcą naszej świadomość, gdyż nasza, która jemu byt daje, nie dopuszcza do siebie żadnego różnego pierwiastku, jest p a r e x c e l l e n c e niezłożoną, jako negacja wszelkiej zjawiskowości i wszelkich stosunków, zjawisku tylko właściwych. Oba te twierdzenia znoszą się nawzajem zupełnie; lecz w tej właśnie sprzeczności, tak jaskrawo zaznaczającej się, tkwi zarazem rozwiązanie kwestji — czem jest zjawisko społeczne, objawia się z całą jasnością prawdy definicja jego istoty.

§ 19. Jeżeli bowiem zjawisko społeczne jest zarazem i syntezą świadomości indywidualnych i wyklucza z siebie wszelką obcą naszej świadomość, to dlatego tylko, że owa „świadomość społeczna" jest niczem innem jak tylko świadomością naszą, indywidualną, że „ja" moje i „ja" każdego człowieka jest jednem i tem samem w istocie swojej. Przeto, świadomości ludzkie, nie będąc względem siebie pozamykane, wyodrębnione całości, nie mogą ani dodawać się, ani kombinować ze sobą. Synteza zjawisk indywidualnych, stwarzając zjawisko nowe — społeczne, nie może jednak pomimo tego stworzyć nowej ś w i a d o m o ś c i, gdyż ta, będąc we wszystkich osobnikach tem samem—negacją zjawiskową—żadnej syntezie, jak wogóle żadnym stosunkom i zmianom nie podlega. Dlatego też zjawisko społeczne, będąc syntezą zjawisk indywidualnych, psychicznych, jest jednak tylko w świadomości indywidualnej, ludzkiej. Dlatego także, nie przestając być s p o ł e c z n e m, to jest zob-

jektywizowaniem świadomości innych ludzi, jest zarazem zobjektywizowaniem naszej własnej i przez to doskonale dla nas dostępnem, swojskiem. Jest ono tym przedmiotem, w którym świadomości różnych osobników objawiają swoją t o ż s a m o ś ć, w którym „ja" myślące każdego człowieka s a m o s i e b i e o d n a j d u j e. I to stanowi najistotniejszy atrybut społecznego zjawiska. Wszędzie indziej, w świecie objektywnym, czujemy pewną obcość, niedającą się przeniknąć i zbadać, zaporę niedostępnej „rzeczy samej w sobie"; tutaj zaś tą „rzeczą samą w sobie" — w objekcie utajoną, jest nasze własne „ja" i dlatego możemy wchodzić w tak intymny stosunek ze zjawiskiem społecznem, czuć się jak u siebie w całej dziedzinie życia społecznego, podczas gdy ciemna istota zjawisk fizycznych, otaczającego świata przyrody, pozostaje zawsze zagadkową i najzupełniej obcą dla odczucia naszego, bez względu na całą dokładność, do jakiej w poznaniu tego świata dojść możemy.

To więc, co odnajdujemy na dnie każdego zjawiska społecznego, jest to i s t o t a m y ś l ą c a człowieka, ta jedyna rzeczywistość metafizycznej natury, która, nie będąc zjawiskiem, jest jednak najbardziej dostępną, najbliższą poczuciu naszemu.

§ 20. Objawienie się tego jądra zasadniczego zjawisk społecznych, tej prawdziwej substancji świata ludzkiego, stanie się dla nas jaśniejszem, gdy zwrócimy uwagę na ten fakt, że tylko a p e r c e p c j a u s p o ł e c z n i a z j a w i s k a. Socjologowie są bliscy tego pojęcia, gdy mówią, że „społeczeństwo jest systemem celowo zorganizowanym, c a ł o ś c i ą, nie zaś sumą swych składników".

W bardzo prymitywnej formie spotykamy już u Kanta t e l e o l o g i c z n e traktowanie historji (w jego dziełku: I d e e z u e i n e r a l l g e m e i n e n G e s c h i c h t e). Pełne zaś rozwinięcie zasady c e l o w o ś c i, jako klucza do wszystkich nauk społecznych, dokonanem zostało w naszych czasach przez I h e r i n g a. Postawiona jednak przez niego zasada, opiera się na mylnem pojmowaniu psychologji. Dla Iheringa zakres celowości jest tak szeroki, jak zakres czynności psychicznych. Zasada celowości: „niema czynów bez celu" jest równie powszechną dla świata psychicznego, jak zasada przyczynowości: „niema faktu bez przyczyny" — dla świata zjawisk fizycznych. Ruch gąbki,

która napełnia się wodą, jest zdeterminowany przyczyną; lecz ruch zwierzęcia, które pije, jest spowodowany celem. Od najbardziej prostych do najbardziej złożonych czynności, życie zasadza się na przystosowywaniu świata zewnętrznego do potrzeb wewnętrznych. (Zob. Ihering: Zweck im Recht, I, p. 3—33; Bouglé: Sciences sociales en Allemagne, p. 104). Pojmowanie celowości, jako cechę zjawiska psychicznego wogóle, nie pozwoliło Iheringowi dostrzec właściwej istoty zjawisk społecznych, ich apercepcyjnego pochodzenia. Zrozumienie jednak tego wymaga pewnego zagłębienia się w dziedzinę czystej psychologji.

Odpowiednio do tego, jak w każdem zjawisku rozróżniać musimy biegun pozytywny i negatywny, objekt spostrzegany i subjekt spostrzegający, dwie strony, bez współistnienia których zjawisko jest niemożliwem, tak samo, w życiu świadomości naszej, w rozwijających się szeregach zjawisk, rozróżnić należy dwa dopełniające się nawzajem charaktery świadomości: intuicyjny i apercepcyjny. Intuicyjny charakter świadomości występuje wtenczas, gdy rozpatrujemy ją w stosunku do samego aktu myślowego. Z tego stanowiska widziana, przedstawia się nam ona ze swej strony czysto fenomenalnej, przedmiotowej, jako dane doświadczenia wewnętrznego, istniejące niezależnie od wysiłku naszej uwagi dowolnej i wskutek tego mogące mu się przeciwstawiać jako pewna bierność objektywna, pewien materjał do operowania myślowego. Apercepcyjny zaś charakter świadomości występuje wtenczas, gdy rozpatrujemy ją w stosunku do tego wszystkiego, co spostrzegamy jako dane w doświadczeniu wewnętrznem, zwracając się tym sposobem do jej strony subjektywnej, wymykającej się z pod wszelkiego ujęcia myślowego, dostępnej dla naszego poznania tylko jako negacja wszelkich fenomenów, bez żadnej pozytywnej wartości istnienia. Jest to negacja wszystkiego, z czego myśl rozwinąć się może, wykluczająca z siebie wszelką bierność i przedmiotowość, mająca zatem znaczenie samej czynności wewnętrznej naszego „ja" myślącego, której zawsze i wszędzie przeciwstawiają się dane do opracowania służące, przedmiotowość wszelka i która, wskutek tego przeciwstawiania się właśnie, objawia nam swój byt rzeczywisty i swoją logicz-

ną wartość. Intuicja przedstawia zatem całą pozytywną stronę naszego życia duchowego; apercepcja — jego stronę negatywną.

Intuicja łączy nas z tem „nieświadomem", które nas otacza, jako bezimienne i bezkształtne mare tenebrarum; jest tylko chaotycznym odblaskiem tych wrażeń zewnętrznych i czuć organicznych, które tysiącznemi falami napływają nieustannie do mózgu, zlewając się wszystkie w jedną mgławicę uczuciową. Apercepcja zaś, jest to działanie naszej uwagi dowolnej, naszej wewnętrznej woli świadomej, to co spostrzega i przeciwstawia się zarazem temu napływowi intuicyjnemu. Względem intuicji naszej odegrywa ona rolę aparatu porządkującego, przeistaczając ten mglisty, bezimienny, nieokreślony dopływ uczucia, które budzi się w nas przez zetknięcie z istotą „nieświadomego", — na wyobrażenia, pojęcia i myśli, na zjawiska określone i imienne; spełnia rolę siły twórczej, która surowy materjał przyobleka w kształty, z chaosu mgławicy czuciowej buduje cały świat rzeczy i stosunków. Każda więc myśl nasza zaczyna się i tworzy przez akt apercepcyjny. Każde pojęcie jest napiętnowane działaniem uwagi dowolnej, dokonanem na pewnym intuicyjnym stanie z „nieświadomego" poczętym. („Niema pojęcia bez aktu uwagi dowolnej" — może być uważanem jako prawo psychologiczne).

Jednem słowem, wszystko co spostrzegamy wyraźnie, z czem operujemy myślowo, czemu możemy nadać pewne miano, wyznaczyć pewne miejsce w porządku świata, stanowisko rzeczy, własności lub stosunku — w pojmowaniu naszem, wszystko to podległo już działaniu naszej woli wewnętrznej, zostało zdeterminowanem przez apercepcję, przeszło przez akt myśli. dokonywany z pewnym wysiłkiem uwagi. Dziewicze zaś stany intuicji,apercepcją nietknięte, te, które wychodzą wprost z łona „nieświadomego", stoją tylko u samego progu myśli, jako bezkształtna masa uczuciowa, z której dopiero ma się narodzić świat pojęć naszych, świat w myśli poczęty i przez myśl istniejący; i która, odczuwana przez nas tak żywo, w głębiach cenestezyjnych, w emocjach nienazwanych, w marzeniach, nie dających się określić, nigdy jednak nie może być dostępną — w swej czystości dziewiczej — naszej analizie poznawczej, bo gdy tyl-

ko zwrócimy nań swoją uwagę, gdy tylko pochwycimy w sidła apercepcji czynnej, natychmiast podlega ona pewnej determinacji, syntezie myślowej, staje się pojęciem, zawarowanem w słowie, elementem sądów, niewolnikiem rozumowania.

Dusza więc ludzka składa się jakgdyby z dwóch prądów równoczesnych i ustawicznie zahaczających się o siebie: jeden czysto intuicyjny, z „nieświadomego" czerpiący treść swoją, rozwija się spontanicznym ruchem asocjacyjnym w nieskończony łańcuch zmian czuciowych bezcelowej natury, tworząc głęboki, ciemny podkład życia duchowego; drugi — apercepcyjny, jest działaniem naszej woli wewnętrznej, naszego subjektu myślącego, świadomie i celowo dokonywanem na tych stanach uczuciowych czystej intuicji i przetwrzającem je w świat taki, jaki jest objektem naszego poznawania, świat rzeczy, własności i stosunków. Pierwszy pochodzi z nieświadomej „rzeczy samej w sobie", z mistycznej istoty środowiska, które tysiącem pobudzeń działa na nasz system nerwowy; jest to ukryty niewyrażany nigdy, uczuciowej natury i czysto intymny bieg życia psychicznego. Drugi — pochodzi z naszego subjektu myślącego, jest objawieniem się woli naszej, i przedstawia stronę rozumującą duszy, samowiedzę jawną i formalnie wyrażającą się w sądach i ich splotach za pomocą artykułowanej mowy. Tak się przedstawia psychologiczna strona kwestji.

Powróćmy teraz do s p o ł e c z n e j roli apercepcji. Uspołecznić zjawisko psychiczne, to znaczy je zobjektywizować, uspołecznić zjawisko fizyczne — znaczy uduchowić je. Otóż żaden stan psychiczny nie może być zobjektywizowany, nie stając się pojęciem, nie zdobywszy pewnej nazwy symbolicznej, co następuje wtedy tylko, gdy podlega działaniu apercepcji, gdy zostaje zdeterminowanym naszą wolą świadomą. I podobnie: takie tylko fizyczne zjawiska uduchawiają się, przechodząc w sferę społecznego życia, na których istota myśląca człowieka wyryła swoją pieczęć pracy celowej.

Przed-myślowe stany uczucia bezimiennego, mgławica intuicyjna z której myśl nasza wydobywa różne postacie wyobrażeń, pozostają wyłączną przynależnością mojej indywidualności; zdeterminowane zaś przez apercepcję w pojęcia — uspo-

łeczniają się jako m o w a. Cenestezja jest zawsze tylko nietykalną własnością osobnika; natomiast każde p o j ę c i e, skrystalizowane w słowie, jest własnością wszystkich, i może zawsze stać się zjawiskiem społecznem, znaleźć miejsce w prawach, przesądach, ideach publicznych. Potrzeba zaspakajająca się bez świadomego wysiłku woli, jak np. oddychanie, należy wyłącznie do zamkniętej indywidualnej sfery. Każda zaś, której zaspokojenie wymaga świadomego wysiłku, myśli, pracy celowej, uspołecznia się. Odżywianie staje się produkcją; rozmnażanie się przybiera społeczne formy obyczajów płciowych, małżeństwa. Materjały, dostarczane nam przez naturę, są tylko ciałami fizycznemi, dopóki stanowią przedmiot naszego czucia lub kontemplacji; stając się zaś przedmiotem pracy celowej, nabierają znaczenia towarów. Proces chemiczny jest zjawiskiem czysto przyrodniczem, lecz tenże sam proces, zastosowany do produkcji, opracowany myślą ludzką, staje się społecznem zjawiskiem.

Warunek więc niezbędny do uspołecznienia się zjawiska jest to, ażeby zostało ono przesiąknięte apercepcją naszą, działaniem subjektu myślącego; żeby apercepcja, spostrzegając zjawisko ,odnajdywała w niem siebie samą. Zatem, istota myśląca człowieka odnajdywać się musi na dnie zjawiska społecznego — jako g e n e t y c z n i e niezbędny czynnik jego pojawienia się. U s p o ł e c z n i e n i e s i ę z j a w i s k a j e s t r ó w n o z n a c z n e z w c i e l e n i e m s i ę j a k g d y b y w p r z e d m i o t m y ś l i — s a m e j i s t o t y m y ś l ą c e j. W stanach przedmyślowych, w bólu, w cenestezji, tak samo jak w świecie przyrody otaczającej, w działaniu ślepych sił natury, nie odnajduje się s i e b i e, widzi się coś zupełnie obcego, coś, co tylko pozornie jest dla nas dostępnem, w istocie zaś swojej pozostaje zagadkowem, nietylko dla poznania naszego, lecz i dla odczucia; stąd też, owe stany intuicyjne, z „nieświadomego" ku nam płynące, nie uspołeczniają się nigdy, stanowią zamkniętą sferę i n d y w i d u a l n o ś c i właściwej. W pojęciach zaś, w myśli, w wytworach pracy, to jest wszędzie tam, gdzie działa apercepcja, odnajduje się swoje „ja" myślące, ma się do czynienia z sobą samym, i to stanowi zarazem społeczną sferę naszego doświadczenia, z którą w najbardziej intymne stosunki wchodzić możemy, czując, że pod zasłoną pozorów zjawiskowych

kryje się nie tajemnicza istota „nieświadomego", lecz sam człowiek.

Każde więc poruszenie naszej apercepcji, każdy akt woli świadomej, stwarza jakąś cząstkę świata społecznego, objawiając zasadniczą t o ż s a m o ś ć istot ludzkich, utajoną tylko w pozorach zróżniczkowania zjawiskowego. Indywidualizacja— fenomenom tylko właściwa, jako polegająca na stosunku przyczynowości, na zmianach, w czasie i przestrzeni zachodzących, nie może dotyczyć subjektu myślącego, który, jako negacja zjawisk, pozostaje zawsze tem samem, substancją świata ludzkiego, dla wszystkich osobników jednakową; podobnie jak woda, zawarta w rozgałęzionych i różnokształtnych a komunikujących się ze sobą naczyniach, jakkolwiek przybiera różne formy tych naczyń i rozgranicza się ich odrębnemi ściankami, pozostaje jednak jednolitą masą, i we wszystkich poruszeniach swoich, w poziomie swej równowagi, zachowuje się jako taka; gdyby jednak obdarzoną była świadomością, to wskutek różnicy tylko swych naczyń—zróżniczkowałaby się na osobniki różne, w każdem naczyniu czułaby się inną indywidualnością, i przez ścianki jego spoglądając na swoje rozgałęzienia, na wodę w innych naczyniach, miałaby złudzenie czegoś zupełnie odrębnego; natomiast, spoglądając wewnątrz siebie, obserwując jak poruszenie się jej masy odbija się na poziomie wszystkich innych naczyń, poznałaby tożsamość swoją. Społeczne więc działanie stąd pochodzi, że ona, t. j. subjekt myślący człowieka, sama jest substancją świata społecznego, i gdy tylko objawia się sobie, stwarza zarazem jądro dla społecznego zjawiska. Tak samo jednak jak w wewnętrznem życiu, „ja" myślące nasze nie daje się pochwycić inaczej jak w postaci zjawiska, jako przedmiot myśli, tak samo i tutaj — w dziedzinie społecznej — t o ż s a m o ś ć m y ś l ą c a ludzka objektywizuje się w formach zjawiskowych, uległych prawom przestrzeni, czasu i przyczynowości; stykamy się nie z istotą myślącą czystą, metafizyczną, lecz z jej przejawem specjalnym, ze zjawiskami o psychiczno-rzeczowym charakterze.

§ 21. Społeczna natura apercepcji, czyniąca, że wszystko, co przechodzi przez aparat myślowy, uspołecznia się zarazem, staje się formą zjawiskową powszechną dla komunikowania się

subjektów myślących, dla okazania ich tożsamości zasadniczej jest powodem dlaczego możemy rozważać całą umysłowość człowieka jako społecznej natury, a jednostkę ludzką izolowaną od społecznych wpływów, nawskroś indywidualną, jako abstrakcję, której żadna rzeczywistość nie odpowiada, zgodnie z twierdzeniem Lazarusa i innych sycjologów nowoczesnych, że „dusza osobnika jest dziełem społeczeństwa". Okazuje się ona rzeczywiście taką, gdy badamy tylko jej stronę formalną, myślową, w pojęciach skrystalizowaną, w mowie zawartą. Tam, w całej dziedzinie apercepcji, wszystko jest społecznem, gdyż wszystko to jest apercepcyjnie zdeterminowanem, jest punktem możliwej objektywizacji społecznej, punktem, przez który środowisko ludzkie działa na osobnika, przenosząc nań nabytki kulturalne pokoleń. Są to, w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, punkty węzłowe dla światów indywidualnych świadomości, w których one, te światy, tak na pozór szczelnie pozamykane dla siebie, zlewają się w jeden świat objektywny, świat zjawisk społecznych, dzięki zasadniczej tożsamości subjektów myślących. Każde pojęcie, każdy wytwór pracy, roztwiera na oścież wrota dla współdziałania między jednostką a środowiskiem ludzkiem. Od pierwszych dni życia otoczeni jesteśmy gęstą atmosferą myśli ludzkiej, nagromadzonej symbolicznie w mowie i przedmiotach pracy, która to atmosfera, ukształca i rozwija całą rozumującą stronę duszy naszej i korzysta z każdego poruszenia się naszej istoty myślącej, ażeby narzucić jej swoją treść i formy. Te punkty węzłowe — apercepcyjnie powstające pojęcia i myśli — nie są to jednak nasze indywidualne dusze. Jest to, używając utartego wyrażenia socjologów, „społeczna dusza" naszej świadomości.

Indywidualność kryje się poza niemi, w głębiach ludzkich, przeciwstawia się im jako pierwotne dane apercepcji, z „nieświadomego" poczęte, jako dziewicza, bezimienna intuicja, której słowo dosięgnąć nie może, bezkształtna masa uczucia, która czai się ustawicznie u progu myśli naszej, i którą działanie apercepcji, aparat myślowy, przeistacza dopiero na jawny i wyrażony, zorganizowany świat pojęć naszych. Indywidualność—jest to przed-myślowa dusza, nietknięta myślą mgławica intuicji czującej, która owija się jak gdyby wokoło subjek-

tu myślącego, wskutek jego zetknięcia się z „nieświadomem" natury, a niosąc w swem łonie principium individuationis — czasu, przestrzeni i przyczynowości, daje mu złudzenie odrębności, zamkniętej w sobie i przeciwstawiającej się innym subjektom. Bez tej osłony intuicyjnej, którą czujemy jako swoją cenestezję, jako podstawę uczuciowej natury, na której bezustannie myśl nasza operuje, tworząc wyobrażenia i pojęcia, bez tej osłony, którą „nieświadome" utkało specjalnie dla życia przy samem tylko działaniu apercepcji (gdyby to było możliwem), osobniki by znikły, „ja" i społeczeństwo nie przeciwstawiałyby się sobie.

Wszystkie więc stany przed-myślowe, prądy cenestezyjne, czucia właściwe, chaotyczne, które nie zostały jeszcze zorganizowane w pojęcia i ujęte w symbole słowne, momenty bezimienne duszy, na które działa apercepcja, przerabiając je na wyobrażenia, rozwijając z nich sądy analityczne, jednem słowem — cała strona dziewiczej, nietkniętej jeszcze myślą intuicji, jest indywidualną częścią duszy, osobnikiem właściwym. Wszystkie zaś wytwory myśli, pojęcia i sądy, strona duszy apercepcyjna, w mowie wyrażona, rozumująca, jest społeczną. Sposób odczuwania jest dla każdego odmiennym i nie znosi żadnych prawideł; jest to intymna i nietykalna własność osobnika. Logika zaś, przynależność subjektu myślącego, jest dla wszystkich wspólną, jednakową, i dlatego obowiązującą.

Jeżeli więc szukać świadomość społeczną w częściach spólnych świadomości indywidualnych, jak to czyni Lazarus, w tem, co jest powszechnem dla umysłów poszczególnych, stałem dla umysłów przejściowych, to zobaczymy, że tem wspólnem, stałem i powszechnem, jest tylko apercepcja nasza, determinująca daną intuicyjnie zjawiskowość. W każdem pojęciu, jak w każdym czynie i wytworze pracy, jest część indywidualna, niedostępna dla innych, czysto intuicyjna, — to, co my odczuwamy w danem pojęciu; i część społeczna, dla wszystkich ta sama, strona formalna, apercepcyjnej natury — to, co my definjujemy i wyrażamy. Dla nikogo nie jest dostępny sposób odczuwania przezemnie danego wrażenia; pojęciowe zaś określenie jego jest wspólne dla wszystkich. Moim zupełnie indywidualnym jest stosunek mój czuciowy do da-

nego wytworu pracy, stopień pożądania, gust, rodzaj użytku; społecznem zaś jest cel wytworu i praca, która go ma za swój symbol.

W taki sposób rozwiązuje się stosunek osobnika do społeczeństwa, sprowadzając się do intuicyjnej (przed-myślowej) i apercepcyjnej strony świadomości naszej. Wszystko zatem, co działa bezpośrednio na intuicję, jak właściwości fizjologiczne rasy, środowisko natury, należy wyłącznie tylko do sfery indywidualnej, ukształca właściwego osobnika, wpływa na wrażliwość systemu nerwowego, na głęboki, czysto czuciowy podkład duszy ludzkiej. Na historję zaś, czynniki te mogą wpływać tylko po przejściu przez świadomą myśl ludzką, przybrawszy na siebie postać pracy, pojęć, zwyczajów sformułowanych, zatem straciwszy już swój charakter pierwotny, żywiołowo naturalny, wolny od subjektu myślącego, od świadomej woli ludzkiej *). Usuwa się więc podstawa dla tych wszystkich teoryj, które za pomocą fizjologicznych właściwości rasowych lub natury środowiska geograficznego usiłują, bezskutecznie zresztą, objaśnić dzieje społeczeństw. Naśladując naiwny naturalizm Herdera, owe teorje „krwi rasowej" i „darwinizmu społecznego", poszukując w biegu rzek, w uformowaniu gór i płaszczyzn, w antropologji rasy — wyjaśnienia dziejów społecznych, w postawie prostej, w zróżniczkowaniu się odnóży — punktu wyjścia dla życia społecznego, przy całem bogactwie nagromadzonego materjału spostrzeżeń, wyciągają zeń jednak tak jałowe abstrakcje i tak nieudolne w objaśnieniu historji, że przy każdej próbie, grozi im swojem wtargnięciem idea „przeznaczenia" ludów

*) Do podobnego twierdzenia, tylko zupełnie odmiennemi drogami, dochodzą także Lazarus i Ihering. Lazarus uważa, że oddziaływanie rzeczy na psychologję ludów nie jest bezpośrednie i proste. Przyroda nie tworzy ludów za pomocą jakiegoś mistycznego aktu; ludy tworzą się same, korzystając świadomie lub nieświadomie, z większą lub mniejszą zręcznością i szczęściem, z danych natury. Rzeczy zewnętrzne oddziaływują na historję, lecz przechodząc przez umysł. Dlatego też antropologja nie mogłaby zastąpić psychologji ludów. Podobnież twierdzi Ihering, że środowisko przyrody, układ geograficzny ziemi, jakkolwiek posiadający według niego ogromny wpływ na historję, nie działa jednak nigdy na nią mechanicznie i bezpośrednio. Ażeby mogło z naszej strony wywołać jakąś reakcję, do tego potrzeba, aby przeszło przez naszą duszę, przekształciło się w motywy. Przyczynowość nie może działać na naszą wolę inaczej jak tylko przybierając formę celowości. (Wedł. Bouglé — Sciences sociales en Allemagne, p. 24, 105).

i opatrzności dziejowej. Umiejąc zaś odróżnić sferę indywidualną od społecznej, musimy zarazem środowisku przyrodniczemu wyznaczyć właściwe miejsce w historji ludów, twierdząc, że o tyle tylko wpływa ono na życie społeczne, o ile doń przystosowuje się celowa praca człowieka, o ile staje się treścią pojęć i rozbudza świadome pożądania; nie łączy się zaś żadnym mistycznym, bezpośrednim węzłem z historją.

§ 22. Ta społeczna natura apercepcji, objawiająca nam zasadniczą t o ż s a m o ś ć ludzkich subjektów myślących, tłumaczy nam zarazem, dlaczego w życiu społecznem jednostka zdaje się zanikać zupełnie, schodzi do podrzędnej roli, według wyrażenia Simmla, „punktu przecięcia się różnych kół społecznych", do nikłego znaczenia zmieniających się ogniw w łańcuchu asocjacyj i procesów dziejowych. To bowiem, co stanowi łącznik, podstawę tych kół asocjacyjnych — klas, narodów, stowarzyszeń — wspólność ogniw je składających, jest tem samem, co stanowi moje „ja" myślące, apercepcję, bez której zobjektywizowanie i zespolenie indywidualnych stanów psychicznych —w zbiorowy interes, cel, pojęcie, t. j. w to, co stanowi „duszę" danej assocjacji, nastąpićby nie mogło.

Człowiek zatem, objawiając w grupie społecznej swoją istotną t o ż s a m o ś ć z innymi ludźmi, wyswabadza się jakgdyby — w tej objektywizacji społecznej — z więzów swej pozornej odrębności indywidualnej, nie przestając jednak być sobą samym, nie zatracając swego „ja" właściwego; gdyż ta grupa społeczna, która wchłonęła w siebie jednostkę, nie stanowiąc bynajmniej czegoś odrębnego i wyższego od istoty pojedyńczego człowieka, powstaje właśnie wskutek tego tylko, że ta istota myśląca, to „ja" każdego człowieka, drogą apercepcji, na gruncie wspólnych interesów, myśli i pożądań, odnalazło w innych mózgach ludzkich siebie samego. W całem życiu społecznem okazuje się najdoskonalej ta j e d n o ś ć s u b j e k t ó w, jedność istoty myślącej, pozornie tylko, w zjawiskach zróżniczkowanej i rozbitej na osobniki; okazuje się ona tak samo w życiu współczesnem ludzi, powiązanych w rozmaite zbiorowości, gdzie osobnik schodzi niemal do znaczenia punktu matematycznego, jak i w życiu pokoleń następujących po sobie, w biegu okresów dziejowych. Podczas gdy jednostki giną i zmieniają się,

nie mogąc ani udzielić, ani przekazać nikomu swej złudnej „indywidualności" w czuciach zawartej,—„ja" myślące osobników, zobjektywizowane w zjawiskach społecznych, w wynalazkach technicznych, w prawach, w ideach zbiorowych, rozwija się ciągle dalej, jako nieśmiertelna istota ludzkości, tak, że ewolucja całej kultury społecznej, nie ponawia się z każdem nowem pokoleniem, nie przerywa swego wątku wiekowego, lecz pozostaje jednolitą i ciągłą. Zobjektywizowana inteligencja umarłych genjuszów, pokoleń minionych, żyje i rozwija się dalej, chociaż w przedmiotach samych, gdzie się skrystalizowała działaniem ich woli twórczej, życia czerpaćby nie mogła, odnajduje się zaś tylko w świadomości nowych ludzi.*) „Dedukcja zaczyna się w głowie jednego osobnika, ażeby się skończyć w głowie drugiego. Stawiamy przesłanki, z których synowie nasi wyciągają wnioski". (Bouglé, l o c. c i t.). Myśl, rozumowanie przekracza indywiduum; rozwinięte w jednem pokoleniu potrzeby i idee stają się czynem, rewolucją w następnem. Historja nie zna przeskoków, jak natura nie zna próżni i stwarzania się z niczego; tu stoi temu na przeszkodzie jedność materji i energji, przejawiająca się tylko w nieskończonej rozmaitości kształtów; tam zaś — jedność istoty myślącej, utajona w zróżniczkowanej masie mózgów.

Prześlepienie tej prawdy, że tylko a p e r c e p c j a uspołecznia zjawiska, i że ta s p o ł e c z n a jej natura jest zarazem objawieniem się tożsamości subjektów myślących ludzkich, wprowadzało socjologów wszelkich szkół i odcieni—na błędne drogi metafizyki społecznej, zmuszało ich do tworzenia mistycznego pojęcia „świadomości społecznej" — jako syntezy naszych, odmiennej od nich natury, do wprowadzania na scenę historji „duchów" narodowych i klasowych, jako zasadniczej podstawy, służącej do objaśnienia życia, zjawisk społecznych, a stąd wiodło ich, jak np. Lazarusa, do teoryj o praktycznych wynikach, że duch narodu jest zróżniczkowany na duchy klasowe, które two-

*) Jakakolwiek z naszych maszyn, mówi L a z a r u s, znaleziona przez ludzi dzikich, może pozostać dla nich zupełnie bezużyteczną, podobnie jak którykolwiek z ich pomników, znaleziony przez nas, mógłby pozostać dla nas zupełnie niezrozumiałym. Zobjektywizowany umysł żyje w rzeczach dlatego tylko, że żyje w świadomościach.

rzą zarazem jedną harmoniczną syntezę, a wchodząc ze sobą w zbyt wielkie przeciwieństwa, sprowadzają upadek całości. Tym sposobem filozofja społeczna wprowadza siebie w błędne koło, bo, przyjmując za podstawę i źródło zjawisk społecznych „syntetyczne świadomości" zbiorowe, duchy klas i narodów, narzuca sobie zarazem nierozwiązalne pytania, jak zbiorowości te powstać mogły bez zjawisk społecznych, i w jaki sposób dusze jednostek ludzkich, będące wytworem społecznym, syntetyzują się jednak w to, co ma stanowić pierwotne źródło i podstawę społecznego życia; zbiorowość wszelka wymaga bowiem już istniejących czynników społecznych, ażeby powstać mogła, jeżeli nie przypuszczamy, że ją Opatrzność tworzy; nie może zatem objaśnić istnienia zjawisk społecznych; elementy zaś tej zbiorowości — dusze indywidualne — nie mogą być zarazem jej produktami.

Trudności te znikają, gdy przyjmiemy jako założenie, że podstawą, warunkującą zjawiska społeczne, jest nasze własne „ja" myślące, tożsame u wszystkich, że zatem żadna świadomość wyższa nie tworzy się z syntez naszych, gdyż synteza jest tu zupełnie równą elementom. Czynnik społeczny istnieje w świadomości indywidualnej, jest tąże samą świadomością. Narody zaś i klasy, nie stanowiąc bynajmniej żadnej metafizycznej istoty, warunkującej życie społeczne—jako jego prius κατ' ἐξόχην — są przeciwnie same tylko wynikiem tego życie społecznego, produktem zjawiskowości, i jak ona ulegają zmianom i zniszczeniu. Klasy i organizacje mogą być lub nie być, zależnie od fazy, w które wstępuje historja. Zjawisko społeczne poprzedza powstanie tych ugrupowań ludzkich, nie może zatem być uwarunkowanem przez nie. Każda zbiorowość, każdy łącznik społeczny — interes, idea, wymaga przyjęcia już istniejącego podkładu społecznego, jakoteż poszukiwania swego zjawiskowego źródła, swojej przyczyny determinującej; jedna tylko apercepcja, subjekt myślący, przeciwstawiając się zjawiskowości wszelkiej, przyczyny swojej poszukiwać nie pozwala, i sama wystarcza sobie jako substancja społeczna.

§ 23. Ta właściwość zasadnicza zjawisk społecznych, że objektywizują w sobie istotę myślącą człowieka, jest zarazem przyczyną, dlaczego daje się do nich powszechnie stoso-

wać kategorja etyczna, w formie „powinno być" wyrażona. Można nawet powiedzieć, że wszędzie gdzie się daje stosować kategorja etyczna, tam mamy do czynienia ze zjawiskami społecznemi lub mogącemi się uspołecznić. Wynika to, jak widzieliśmy, z tego, że tylko w istocie myślącej człowieka rozwiązuje się sprzeczność determinizmu i dowolności (patrz § 9). Do życia psychicznego stosuje się kategorja etyczna tam tylko, gdzie działa apercepcja; dla snów, skojarzeń, instynktów nie znamy norm obowiązujących; istnieją one natomiast dla pojęć, sądów i rozumowania; nie znajdują zastosowania do czynności impulsywnych, a tylko do celowych. Podobnież, fizyczne procesy, same przez się całkowicie obce kategorji etycznej, podlegają jej jednak wtenczas, gdy są sprzągnięte z myślą ludzką, przystosowane do pracy celowej. Jednem słowem, co tylko przesiąka aprecepcją, działaniem świadomej woli człowieka, tam roztwiera się pole dla norm etycznych, dla dowolności i ideału.

Apercepcja u m o r a l n i a zjawiska. Możnaby więc powiedzieć, że kategorja etyczna jest najczulszym odczynnikiem, po którym poznaje się s p o ł e c z n o ś ć zjawisk, i gdzie tylko ona zjawia się, tam zaczyna się objektywizacja istoty myślącej — świat społeczny. Stosowanie do tego świata twórczo-naukowej metody narzuca się więc samo przez się; gdzie bowiem człowiek siebie samego odnajduje, tam obok przyczynowości występuje zawsze celowość, obowiązek, ideał, — dziedzina d o w o l n o ś c i subjektowi przynależna. Doszedłszy do tych wyników drogą czystej dedukcji, widzimy jednak zarazem, że ta ścisła łączność kategorji etycznej ze społecznem zjawiskiem jest naszą znajomością i n t u i c y j n ą; znamy ją niezależnie od wszelkiej teorji, i tak dalece jest ona wkorzenioną w naszą intuicję, że wtenczas nawet, gdy jesteśmy wyznawcami zupełnego fatalizmu mechanicznego w życiu społecznem, nie możemy jednak uwolnić się od stosowania do tego życia kategorji etycznej, przymierzając do każdej dziedziny jego zjawisk — kryterjum tego „co być powinno". Analiza przeprowadzona, zgadzając się z intuicją powszechną, każe tembardziej przypuszczać prawdziwość zasady zjawiska społecznego — jako o b j e k t y w i z a c j i i s t o t y m y ś l ą c e j c z ł o w i e k a.

III.

Zagadnienia historyczne i djalektyka przewrotowa.

§ 24. Zasada fenomenalizmu, w swojem zastosowaniu do socjologji, daje się wyrazić w dwóch twierdzeniach, które, jakkolwiek sprzeczne na pozór, są jednakże ściśle połączone ze sobą jednością myśli: pierwsze — że człowiek jest jedyną realnością społeczeństwa, co znaczy, że w jego tylko świadomości indywidualnej rozgrywa się całe życie społeczne, w niej znajduje swoje źródło i rację swego istnienia; świat społeczny nie przekracza po za jej obręb, bo ona jest świadomością jedyną; nie może istnieć po za człowiekiem, bo człowiek — jako istota myśląca — jest jego własną substancją. Lecz zarazem stawia się twierdzenie odwrotne: jedyną realnością jest społeczeństwo, osobnik zaś przypadkową systematyzacją zjawisk, złudzeniem z przedmyślowej sfery pochodzącem; gdyż to co stanowi „ja" nasze, co odczuwamy jako siebie samych, jest substancją społeczną; i całe nasze życie myślowe, stany psychiczne, działaniu apercepcji podległe, — są społeczne; im zaś przeciwstawia się indywidualność jako to tylko, co stanowi nasz materjał intuicyjny dla działania apercepcji, dane uczuciowej natury do opracowania myślowego służące, które nie mają dla nas wartości realnego zjawiska, dopóki nie podlegną apercepcyjnemu zdeterminowaniu w przedmiot myśli.

Zastosowanie tej zasady do metody badania polegałoby na tem, ażeby umieć odszukać we wszelkiej abstrakcji społecz-

nej — oblicze ludzkie, i w niem odnaleść ten realny węzeł życiowy, którego tętna przejawiają się nam w pozornie metafizycznych formach — k a t e g o r y j społecznych. Mając więc do czynienia z jakąkolwiek formą społeczną — jak własność, prawa wymiany, konstytucja polityczna, kodeks obyczajowy, która z natury swej, będąc zorganizowaniem społecznem pewnej podstawowej realności ludzkiej, przedstawia się nam w charakterze abstrakcji, jako wtórny produkt życia zbiorowego, należy zamiast traktować te dane formalne, jako narzucające się człowiekowi ze sfery mu obcej, jako kopje „metafizycznych" wzorów, które od wieków drzemią w nieosobowym Rozumie, sprowadzić je do ich ludzkiego wyrazu, przeniknąć ich stronę dynamiczną, poznać to, co się organizuje i utrwala w dane kategorje ekonomiczne i prawne.

Z tego stanowiska filozoficznego musimy teraz rozpatrzeć zagadnienie h i s t o r y c z n e socjalizmu, które posiada swoje teoretyczne sformułowanie w materjalizmie dziejowym.

§ 25. Kwestją zasadniczą tutaj jest pojęcie tego, c o d e t e r m i n u j e u s t r o j o w o ś ć s p o ł e c z n ą. Materjalizm dziejowy wskazuje na kategorję e k o n o m i c z n ą. Czemże jest jednak ta sama kategorja? Rozpatrywana ze strony formalnej i statycznej, przedstawia się ona jako organizacja stosunków własnościowych i wymiennych, która tylko w wyrazie prawnym odnajduje swoją rzeczywistą wartość. Strona zaś dynamiczna organizmu prawno-ekonomicznego, ukryta po za formami laboratorjum, w którem one wytwarzają się — jest to p r o d u k c j a; ona to stanowi zarazem ten kocioł alchemiczny, do którego cała historja i kultura wrzuca wszystkie swoje zdobycze i produkty, aby tam przetwarzały się na zarodki nowego życia społecznego *). W niej — w tajni warsztatów i fabryk, na zagonach gospodarstw rolnych, tam więc, gdzie poruszają się ludzie ze swemi potrzebami i uzdolnieniem wytwórczem, przygotowuje się nieustannie ten ferment społeczny, któ-

*) „Stosunki społeczne są ściśle związane z siłami wytwórczemi. Zdobywając nowe siły wytwórcze, ludzie zmieniają sposób produkcji, a zmieniając sposób produkcji, sposób zarabiania na życie, zmieniają swoje stosunki społeczne. Żarna dadzą nam społeczeństwo z panem feodalnym na czele, młyn parowy — społeczeństwo z kapitalistą przemysłowcem". (K. Marks. „Nędza filozofji").

ry zmusza historyczne kategorje do wyprawiania swych harców djalektycznych, ten materjał życia zbiorowego, który na swej powierzchni krystalizuje się w ustalone formy — ekonomiczne i polityczne. Jest to jakgdyby idioplasma organizmów społecznych, która, wyłaniając z siebie różnorodne narządy i funkcje, otaczając się siecią abstrakcyj prawnych, spowita w te opary ideowości zbiorowej, które z niej wydzielają się ciągle — jako widomy znak kotłującego w jej wnętrzu życia, ściąga napowrót ku sobie całą kwintesencję tych zmian, które powstały na jej powierzchni, ażeby, przetworzywszy je w łonie swojem na zarodki idioplastyczne, rozpocząć rewolucyjny proces wykształcania nowej organizacji.

Wszystko, co polityka, obyczajowość, nauka lub religja składa w mózgu człowieka, każdy fakt historji, każda zdobycz kultury ludzkiej, dąży do przeistoczenia się w jakąś nową potrzebę lub uzdolnienie wytwórcze i w jednej lub drugiej postaci schodzi do tej głębokiej warstwy życia społecznego, gdzie nieustannie fermentuje się jego materjał kształcący — sił technicznych, pasujących się z kulturą życiową. Tym sposobem każdy okres ubiegłych dziejów zostawia swoje dziedzictwo rewolucyjne; strącony z powierzchni ziemi jako widmo przeszłości, żyje jednak dalej w głębokich fermentach ustroju społecznego, przeistoczony na swoje symbole techniczne i kulturalne. Maszyna Arkwrigtha, wprowadzając do manufaktury nową siłę wytwórczą, staje się punktem wyjścia dla różnorodnych procesów społecznych: drobni tkacze bankrutują, powiększając szeregi proletarjatu najemnego; sadyby chłopów pańszczyźnianych zmieniają się w pastwiska dla owiec; tanie siły robocze wywłaszczonych ściągają ze wsi do miasta; ognisko rodzinne zachwiane w swoich podstawach przez pracę fabryczną kobiet i dzieci; prawa cechowe i poddańcze doprowadzone do absurdu wobec produkcji maszynowej; zrujnowany rzemieślnik, chłop przeniesiony do fabryki, kobieta wyrwana ze swego zacisza domowego, stają się tyluż mózgami, z których promieniuje nowa ideowość. Lecz tenże sam punkt wyjścia techniczny, jest zarazem wynikiem wielu różnorodnych procesów społecznych, które go poprzedziły: trzeba było rozdzielenia wsi od miasta, zniszczenia gospodarki naturalnej, rynków

obszernych, ustalonych dróg handlowych, opieki policyjno-państwowej, rozwoju nauk ścisłych, ażeby wynalazek Arkwrigtha mógł zjawić się jako nowy element produkcji społecznej; wieki Odrodzenia i Reformacji, bunty chłopskie, walki absolutyzmu monarchicznego z feudałami, awanturniczość żeglarzy morskich, badania Galileuszów i Newtonów, tysiące bohaterskich wysiłków, składanych na ołtarzu różnych haseł ideowych, jakkolwiek w świadomości ludzkiej nie miały nic wspólnego z techniką wytwarzania i kulturą życiową, to jednak historycznie, żywiołowym procesem objektywnej przyczynowości, przeistaczały się ostatecznie wszystkie w pewne nowe czynniki techniczne i kulturalne, z których rozwinęła się maszynowa produkcja. Możnaby powiedzieć, że po każdym z tych procesów, które rozegrywały się na widowni społecznej, wciągając różnorodne elementy polityczne, moralne i umysłowe, pozostawał się zawsze jak gdyby pewien osad — nowych uzdolnień wytwórczych i potrzeb życiowych, osad fermentujący, który w tej dwojakiej postaci wchodząc do głębin produkcji, przekształca jej formy dotychczasowe i przez nią rozpościera swoje działanie rewolucyjne na wszystkie dziedziny życia społecznego.

§ 26. Lecz w jaki sposób produkcja przeobraża całość ustrojowości społecznej? Wskutek jakich właściwości tajemniczych posiadać ona może przywilej ukształcania tych wszystkich procesów życia zbiorowego, które z natury swojej, ze swej treści psychologiczno-społecznej, — jako religijne, ideowe, polityczne, moralne, są tak dalece jej obce i niewspółmierne? Odpowiedź znajduje się w samej metodzie, która, rozpatrując fakty dziejowe w ich stawaniu się, przezierając po przez martwe formy kategoryj ekonomicznych i prawnych do tego materjału rzeczywistości życiowej, z której się one organizują, sprowadza wszystkie abstrakcje społeczne do ich wyrazu ludzkiego.

Ażeby ocenić znaczenie produkcji jako fermentu życia społecznego, które niewidzialnemi drogami przenika we wszystkie jego rozgałęzienia, docierając aż do najbardziej ideologicznej sfery,—trzeba odróżnić stronę zorganizowaną produkcji od tego, co się organizuje, formę od jej materjału twórczego; forma

produkcji jest nierozłącznie związaną z całą formalną stroną życia społecznego — z własnością, wymianą, kodeksem cywilnym, który reguluje stosunki wytwórców, właścicieli i spożywców, — i nie może być z niej wydzieloną jako proces samoistny. Tak np. produkcja feudalna, która ze swej strony społeczno-formalnej przedstawia się jako instytucja czynszownictwa i tem się charakteryzuje, że wytwórca, zaspakajając bezpośrednio swoje potrzeby, składa właścicielowi nadwartość w postaci naturalnych produktów, zawiera w sobie jako swe składowe części — prawo „warunkowego użytkowania" z ziemi, z całym jego aparatem zwyczajowym i politycznym, regulując lennicze stosunki, i pozbawiona tych prawnych elementów traci wszelki sens historyczny.

Z drugiej jednak strony, produkcja przedstawia się jako pewien materjał życiowy, który warunkuje i określa jej formy; forma produkcji nie wspiera się na abstrakcyjnem rusztowaniu prawnej organizacji; żaden kodeks ani idea prawodawcza nie mogłyby same przez się powołać ją do życia; to co znajduje się bezpośrednio po za nią i pod wpływem czego ona się tworzy— jest to technika i kultura społeczna, układające się w pewien stosunek odpowiedniości wzajemnej w osobniku ludzkim — jako jego interes życiowy. T e c h n i k a — jako całość uzdolnień wytwórczych, któremi społeczeństwo w danym czasie rozporządza, będąc wyrazem realnym potrzeb społecznych, stwarza zarazem i powołuje do życia swój idealny wyraz w mózgach ludzkich — nowe potrzeby kulturalne; k u l t u r a zaś — jako całość tych potrzeb życiowych, które zwyczajowo zostały uspołecznione, warunkując niezbędnie społeczne istnienie danej techniki, sama jednak ciągnie z niej także swoje soki żywotne; obie one w y w o ł u j ą s i ę nawzajem, usiłując wejść ze sobą w pewien określony stosunek, i z tego ustosunkowywania się dwóch zasadniczych pierwiastków życia społecznego — uzdolnień i potrzeb — wyłaniają się bezpośrednio f o r m y produkcji — jako jego ujawniona i zorganizowana postać, zawarta w prawach i instytucjach publicznych. Jasnem jest jednak, że poszukiwanie się wzajemne tych dwóch elementów, tak nawskroś ludzkich i konkretnych jak potrzeby i uzdolnienia wytwórcze, ich dążność naturalna do wejścia ze sobą w pewien re-

alny stosunek, jako proces pierwotny i kształcący ustrojowość społeczną, nie może rozgrywać się w dziedzinie nad-indywidualnej, zbiorowej, abstrakcyjnej; tam tylko mogą znaleść się potrzeby życiowe i uzdolnienia, gdzie są prawdziwe mózgi i serca ludzkie, gdzie jest istota żywa, która potrzebuje i wytwarza: w niej więc tylko, w osobniku, tej jedynej realności, która umie cierpieć i myśleć, zadzierzgnąć się może prawdziwy, krwią pulsujący węzeł — pomiędzy dwoma elementami — uzdolnień i potrzeb, — które, będąc ostatecznem przeistoczeniem się wszystkich procesów dziejowych, wyrazem wspólnym dla całej różnorodności społecznego życia, tworzą, wchodząc we wzajemny ze sobą stosunek w żywem ciele człowieka, zarodek idioplastyczny społecznego organizmu.

Jeżeli więc zwrócimy uwagę na to, że przeznaczeniem każdego procesu dziejowego jest przeistoczyć się w element techniki lub kultury życiowej, gdyż każdy z nich, jakkolwiek jest wyrażony w abstrakcyjnej sferze „zbiorowości" społecznej, rozgrywa się jednak ostatecznie w konkretnych mózgach ludzkich, budząc tam z konieczności rzeczy pewne pożądania i wysiłki życiowe; jeżeli dalej, zastanowimy się nad tem, że elementy te, produkt historji w interes indywidualnego życia wcielony, nagromadzają się bezpośrednio pod formą produkcji jako jej materjał kształcący, gdyż to, co pozostaje w dziedzinie ekonomicznej po usunięciu jej strony prawnej, są to tylko siły techniczne i potrzeby kulturalne; że jedne jak i drugie, sprzężone ze sobą nierozdzielnie i poszukujące się nawzajem, jakkolwiek społecznego pochodzenia, mogą jednak tam tylko wejść ze sobą w pewien realny stosunek, gdzie abstrakcje społeczne rozkładają się na swoje ludzkie konkrety; jeżeli to wszystko weźmiemy pod uwagę, natenczas stanie się dla nas rzeczą jasną, że ta właściwość tajemnicza, która czyni z produkcji bogactw zasadnicze podścielisko i jądro kształcące ustrojów społecznych, na tem się zasadza, że tutaj właśnie, na gruncie ekonomicznych procesów, siły społeczne zbiegają się i współdziałają ze sobą w żywym człowieku, odnajdują swoje pierwotne źródło, swój realny punkt oparcia się.

Z tegoby wynikało, że na dnie każdej organizacji społecznej odnaleźć można pewien specyficzny stosunek techniki i kul-

tury indywidualnie wyrażony, i że to współdziałanie społecznych uzdolnień wytwórczych i potrzeb w jednostce ludzkiej, byłoby prawdziwą duszą ożywczą historji, życiem zbiorowem in nuce, pochwyconem z jego realnej strony. I rzeczywiście, przez wszystkie ustroje społeczne możnaby prześledzić tę nić biologiczną, snującą się w ich głębiach, jeżeli, poszukując dla instytucyj prawnych i dla prądów ideowych ich odpowiednika ekonomicznego, nie zatrzymamy się jednak na formie produkcji, biorąc pod uwagę, że i ona sama jest tylko ujawnionem zorganizowaniem się czegoś istotnego, lecz dotrzemy aż do jej wnętrza, do jej materjału kształcącego — techniki społecznej i kultury, wchodzących ze sobą w realny stosunek za pośrednictwem osobnika.

Tym sposobem dzieje ludzkości rozwiną się przed nami jako szereg cyklów rewolucyjnych, z których każdy, wychodząc z tego jądra żywego, gdzie się zawiązuje ów stosunek, i przechodząc różnorodne procesy ekonomiczne, polityczne i moralne, wraca doń napowrót, przynosząc mu nowe elementy techniki i kultury, będące ostatecznym produktem tych procesów, które się rozegrały na widowni publicznej. Spróbujemy odnaleźć dla niektórych epok dziejowych ten ich wyraz indywidualny, który streszcza w sobie i determinuje ustrojowe życie społeczne danej epoki.

§ 27. W pierwotnem społeczeństwie rodowem, jako odpowiednik ekonomiczny jego instytucji obyczajowych — prawa wspólnej własności, demokratyzmu politycznego, solidarności rodowej, kultu przodków—odnajdujemy wspólność pracy, produkcję zbiorową, gromadzką. Gdybyśmy jednak tej formie wytwarzania chcieli nadać charakter zasadniczej podstawy instytucyj rodowych, wpadlibyśmy łatwo w błędne koło rozumowania, gdyż ta sama wspólność pracy może być doskonale rozpatrywaną jako wynik prawa wspólnej własności i solidarności rodowej, biorąc pod uwagę, że nie mogło być takiego okresu, kiedyby ludzie prowadzili produkcję według pewnej formy zwyczajowo zorganizowanej, nie znając jeszcze żadnego prawa własności i żadnych stosunków społeczno-moralnych pomiędzy sobą. Wspólna praca może więc być tak samo dobrze uważaną za przyczynę, jak i za skutek całego komunizmu ży-

ciowego dawnych rodów, jako taki fakt, który należąc do zorganizowanej strony życia społecznego, nie daje się nigdy wydzielić z całości i rozpatrywać w izolowanym stanie.

Przyczyny determinującej szukać więc należy w stronie przeciwnej, w czynnikach, które bezpośrednio znajdujemy pod formą produkcji — jako jej materjał twórczy — w technice i potrzebach ówczesnego społeczeństwa, których stosunek wzajemny tem się określał, że uzdolnienie wytwórcze osobnika było mniejszem od jego stopy życiowej. Stąd też Robinsoniada była niemożliwą; jednostką wytwórczą mogła być tylko gromada, i w tym właśnie stosunku osobnika do jego środowiska społecznego kryła się przyczyna determinująca pierwotny komunizm.

Owe jednak formy komunistyczne i przenikająca je atmosfera moralna solidarności rodowej, będąc tylko społecznem zorganizowanem objawieniem tej samej rzeczywistości indywidualno-życiowej, wchodzą w ruch djalektyczny, właściwy każdemu ustrojowi. Społeczną racją bytu solidarności rodowej było zapewnienie życia jednostkom, przeciwdziałanie nieudolności indywidualnej za pomocą komunizmu obyczajowego całej gromady. Komunizm, osiągając swój cel, rozszerzał zarazem siły ekonomiczne rodowego społeczeństwa; solidarność moralna czyniła nowe zdobycze kulturalne i techniczne; im bardziej odpowiadała swemu zadaniu życiowemu, zwalczając nieudolność osobnika w jego walce z naturą, tem głębiej podkopywała swoją podstawę życiową, wnosząc do jej wnętrza nowe uzdolnienia wytwórcze i nowe potrzeby, zdobyte przez genjusz zbiorowości. Tym sposobem komunizm pierwotny, spełniając swoje zadanie ekonomiczne, dochodzi do swego zaprzeczenia: osobnik pojedyńczy, dzięki rozwiniętym społecznie uzdolnieniom, staje się jednostką wytwórczą. Stosunek techniki i kultury zmienia się na taki, w którym uzdolnienie wytwórcze osobnika odpowiada jego stopie życiowej, czyniąc przez to samo możliwem jego oddzielenie się od gromady, jego emancypację indywidualną z karbów równości rodowej, ze starych przesądów komunistycznych, które wobec nowych potrzeb kulturalnych, wobec rozbudzenia się siły indywidualizmu, tamują

i gnębią swym regulaminem tradycyjnym swobodny rozwój życiowych interesów człowieka.

Na tym nowym węźle, który zawiązuje się w osobniku ludzkim pomiędzy społeczną techniką i kulturą, powstaje nowa organizacja społecznego życia: komuny rozpadają się na gospodarstwa prywatne; praca pojedyncza, izolowana, zastępuje pracę zbiorową; indywidualna własność, ze wszystkimi swymi atrybutami prawnymi zdobywa coraz szerszy zakres w gospodarce społecznej, z przedmiotów użytku i zagrody domowej rozszerzając się na pola orne i trzody bydła, z formy czasowego posiadania, które komuna warunkowo ustępowała jednostce w terminach losowania, przechodząc do formy władania dziedzicznego, w prawem u t e n d i e t a b u t e n d i.

Z tych nowych form współżycia wyłania się atmosfera moralna, będąca negacją dawnej solidarności komunistycznej; indywidualizm bowiem ekonomiczny stwarza antagonizmy prywatnych interesów, przeciwstawia jednostkę społeczeństwu, wprowadzając w stosunkach pomiędzy ludźmi brutalne pośrednictwo p a ń s t w a.

§ 28. Jeżeli teraz zwrócimy uwagę na to, że indywidualizm ekonomiczny, przeniesienie się roli wytwórcy z gromady na jednostkę, był niezbędnym warunkiem pierwszego pojawienia się klas społecznych i wyzysku pracy, że tylko przy wyrównaniu się uzdolnień wytwórczych osobnika z m i n i m u m jego potrzeb życiowych, powstać mogła n a d w a r t o ś ć, nieznane i niemożliwe za czasów pierwotnej kultury źródło dobrobytu indywidualnego, to zobaczymy zarazem, że formuła techniczno-kulturalna, w której uzdolnienie wytwórcze osobnika jest r ó w n e m jego stopie życiowej, formuła będąca produktem komunizmu pierwotnego, realnem dziedzictwem barbarzyńskiego ducha solidarności rodowej, jest zarazem podścieliskiem życiowem u s t r o j u n i e w o l n i c z e g o. I rzeczywiście, w ustroju niewolniczym, biorąc za typ jego starożytność klasyczną, odnajdziemy rozwinięte w instytucje społeczne te wszystkie pierwiastki, które istnieją w owym stosunku techniczno-kulturalnym.

Starożytne społeczeństwo przedstawia dwa typy produkcji, będące szkieletem jego historji, źródłem tych walk klaso-

wych i ideowych prądów, które wstrząsały jego organizmem; są to małe gospodarstwa wolnych chłopów, z pracą indywidualną, powiązane jeszcze ze sobą pewnym obyczajowym węzłem dawnej kolumny, i wielkie gospodarstwa niewolnicze, o i k o s y, l a t y f u n d j a, wystarczające sobie całości ekonomiczne, z gospodarką naturalną, ze zbiorową pracą gromad niewolniczych, wytwarzających nadwartość u ż y t k o w e g o charakteru, która zaspakaja bezpośrednio potrzeby pańskiego dworu w postaci różnorodnych produktów. Niewolnictwo, które ze strony prawnej przedstawia się jako przeistoczenie człowieka w przedmiot nieograniczonej własności indywidualnej, w którym siła robocza nie została prawnie oddzieloną od jej posiadacza, ze strony techniczno-kulturalnej — jest ściąganiem nadwartości, przeznaczonej tylko do spożycia, z kooperacyjnej pracy gromady ludzkiej.

Zasada wystarczająca obu typów gospodarczych odnajduje się w podanej wyżej formule. Ponieważ uzdolnienie wytwórcze osobnika może zaspokoić jego potrzeby życiowe — przeto na widownię społeczną występują małe gospodarstwa prywatne, produkcja samodzielna ogniska rodzinnego; praca jednak indywidualna, będąc w pierwszej fazie swej samoistnej roli gospodarczej i przez zdobycze kulturalne komunizmu wyzwolona z przymusowego współdziałania, dźwiga jeszcze na sobie pewne zobowiązania moralne względem tego komunizmu, który ją do życia samodzielnego powołał, podlega tradycyjnym obyczajom pewnego dozoru i ograniczeń gospodarskich ze strony gminy. Ponieważ zaś uzdolnienie wytwórcze osobnika (pojmowane zawsze jako indywidualny wyraz s p o ł e c z n e j techniki) — n i e m o ż e d a w a ć w i ę c e j j a k u t r z y m a n i e samego pracującego (względnie jednostki rodzinnej), przeto dla otrzymania nadwartości potrzeba pracy zbiorowej, kooperacyjnej, jedynie bowiem tylko z tej nowej siły, jaka powstaje przy zorganizowanem zrzeszeniu wysiłków pojedynczych, z przewyżki wytwórczości, którą daje kooperacja nad sumą prac izolowanych, powstać może wartość dodatkowa, nie będąca równoważnikiem utrzymania pracującego, a przeto możliwa do przywłaszczenia.

Z powodu więc tego specjalnego stosunku pomiędzy tech-

niką i kulturą społeczną, który nie pozwala wytwórczości osobnika przekroczyć minimum swoich własnych potrzeb, wyzyskiwaną może być tylko zorganizowana gromada robotników, a stąd konieczność wielkich gospodarstw z pracą przymusową i dozorowaną, jednem słowem, typ niewolniczej produkcji. Niewolnicze gospodarstwa, te pierwsze warsztaty nadwartości, koncentrując w sobie największy rozwój życia społecznego starożytności, podstawa materjalna całej cywilizacji klasycznej, są zarazem źródłem nowego procesu rewolucyjnego, który jak zawsze, przedstawia sobą ruch djalektyczny historji, dążący do zaprzeczenia swej początkowej tezy, za pośrednictwem przeistoczenia się różnorodnych zjawisk społecznych — w elementy techniki i kultury. Podczas gdy drobna własność chłopska karmiła tylko swoich posiadaczy, nie wydając z siebie nic nowego dla historji społeczeństw, wielkie gospodarstwa niewolnicze, stwarzając nadwartość genjuszem kooperacji przymusowej, stwarzały zarazem nowy gatunek ludzi wyzwolonych z jarzma pracy fizycznej, otwierały źródło nowych pragnień i dążności społecznych. Z nich wyłania się proces koncentracji rolnej, dążącej do spotęgowania kooperacyjnej siły, rodzącej nadwartość; polityka zaborcza, mająca za zadanie dostarczać ludzki materjał niewolniczy tej siły wytwórczej; militaryzm, rozwój idei i organizacji państwowej, powołujący do współdziałania kultury różnych plemion, i całym swoim ciężarem tłoczący drobną własność wolnych chłopów; wreszcie, coraz większe rozluźnianie się dawnych węzłów komunalnych, pod wpływem wszystko przenikającej państwowości, i coraz liczniejsze zastępy ludzi pozbawionych własności, zastępy, na powstawanie których składali się przybysze, nienależący do żadnej gminy, dzieci nieprawne, którym gminy odmawiały u siebie obywatelstwa i nie dopuszczały do żadnego udziału w dziedzictwie, chłopi którzy stracili swój grunt za długi, za niepłacone podatki państwowe, lub którym przemocą i gwałtem wydarto ziemię dla zaokrąglenia latyfundjum, jednem słowem, cały plebs wolny, któremu niewolnictwo zamykało drogę do udziału w produkcji.

Wszystkie te procesy, dążąc do umocnienia przymusowej kooperacji wytwórczej, zatem do umocnienia prawnych instytucyj niewolnictwa, będąc bezpośrednim produktem historycz-

nym jego rozwoju, są zarazem czynnikami jego śmierci; za nimi bowiem postępowało, jak cień nieodstępny, powolne lecz ciągłe rewolucjonizowanie się społecznej techniki i kultury. Im bardziej potęgowało się niewolnictwo nazewnątrz — w swoich instytucjach prawno-ekonomicznych, tem więcej słabło w swem jądrze wewnętrznem. To bowiem, co na widowni dziejowej było rozkwitem i dźwignią danego ustroju, przeistaczało się w jego wnętrzu ludzkiem na nowe uzdolnienia i potrzeby, które w roli czynników rozkładowych, wkradały się do społecznych głębin, do tego węzła techniczno-kulturalnego, w którym taiła się cała dusza, tętno życia starożytnego społeczeństwa. Pod ich wpływem węzeł ten przeobraża się na taki stosunek, w którym uzdolnienie wytwórcze osobnika daje już nie tylko jego utrzymanie lecz i pewną nadwartość; indywidualny wyraz techniki społecznej przedstawia tutaj charakter złożony, obejmuje sobą równoważnik stopy życiowej pracującego i wartość dodatkową.

Nowa więc cywilizacja, wyłoniona ze społecznej tezy niewolnictwa, zmieniając dotychczasowe warunki powstawania nadwartości, doprowadza do jego antytezy. Pojedyńczy człowiek, dzięki rozwojowi techniki społecznej, może być teraz wyzyskiwanym; małe gospodarstwo, zapłodnione społecznym genjuszem nowej wytwórczości, staje się zdolnem przekroczyć jałową reprodukcję siebie samego i dawać pewną nadwartość; stąd gromady niewolnicze pracujące pod batem dozorcy, przymusowa siła kooperacji, przestają być koniecznością ekonomiczną. Jednocześnie zmienia się idealny odpowiednik techniki — potrzeby kulturalne. Wykształcone w wielkich ogniskach ludnościowych Rzymu i miast nad morzem Śródziemnem, gusta klasy panującej wymagają pracy dbałej, pilnej, niekiedy nawet z artystycznem zamiłowaniem prowadzonej, wymagają produktów „małej kultury", wytworów delikatnych, gospodarki troskliwej, pewnego zamiłowania twórczego ze strony robotników. Praca niewolnicza tych cech mieć nie mogła, stawała się przeto środkiem niewystarczającym dla nowoczesnej kultury, wywołując natomiast coraz silniejszy protest w uciśnionych masach ludzkich. *) Tym sposobem, pomiędzy formą życia społecz-

*) Zob. badania Rodbertusa „nad starożytnością klasyczną".

nego a interesami klas społecznych i cywilizacji zachodziła coraz większa sprzeczność; niewolnictwo, które stworzyło całą kulturę starożytną, teraz zaczyna ją więzić w swych ramach i rodzi całą masę sprzeczności społecznych. Sprzeczności te jednak rozwiązują się w nowym stosunku, jaki układa się w jednostce ludzkiej pomiędzy techniką i kulturą społeczną, wyhodowaną pod wpływem niewolnictwa.

Z chwilą pojawienia się nadwartości indywidualnej, gdy uzdolnienie wytwórcze osobnika daje więcej niż jego utrzymanie, siła kooperacji przymusowej traci swe znaczenie społeczne — jako jedyna podstawa cywilizacji — a z nią razem i niewolnictwo, jej prawny wyraz. Olbrzymie latyfundja, gospodarstwa z produkcją zbiorową, rozpadają się na małe fermy czynszowe; drobna produkcja wypiera wielką. Niewolnik, który, pracując w gromadzie pod batem dozorcy, był pozbawiony wszelkich społecznych cech człowieka i nic nie znaczył jako jednostka wytwórcza, stawszy się fermerem czynszowym (kolonem), produkuje samodzielnie, dostaje dom własny i ognisko rodzinne, wchodzi w posiadanie moralnych atrybutów człowieczeństwa. Nie tylko bowiem zmieniają się ekonomiczne formy niewolnictwa z nastaniem indywidualnej nadwartości, lecz zarazem zmienia się i cała jego ideologja, przyznane zostają niewolnikom dusza i tytuł człowieka, pewne prawa własnościowe i osobiste, czego społecznym i moralnym wyrazem jest chrześcijaństwo.

Ferma czynszowa, ta nowa forma produkcji, odpowiadająca nadwartości indywidualnej, i zarazem ognisko nowej ideologji społecznej, staje się więc punktem krystalizacji dla całkiem innego układu: z jednej strony — usuwa ona klęskę plebsu, otwierając jej wstęp wolny do produkcji; z drugiej — daje drobnym posiadaczom, gminom chłopskim, możność wywikłania się z tej ciężkiej sytuacji, w jaką ich wpędził militaryzm i nacisk możnych, przez zamienienie tytułu wolnego właściciela na poddanego czynszownika, sprzedanie niebezpiecznej wolności za opiekę i spokój, uwarunkowany czynszem. Tym sposobem, dawne zróżniczkowanie społeczeństwa przeobraża się na zbiorowisko jednorodnych ferm czynszowych, z których każda, prowadząc gospodarkę naturalną, stanowi zamkniętą w sobie ca-

łość ekonomiczną, samodzielną jednostkę wytwórczą i spożywczą; a jak dawniej podstawą cywilizacji i państwa była przymusowa kooperacja, praca zbiorowa gromad niewolniczych, tak znowu teraz jest nią nadwartość indywidualna, czynsz małej zagrody chłopskiej i mieszczańskiej. Jesteśmy więc w społeczeństwie f e o d a l n e m.

§ 29. Rozpatrując teraz instytucje zwyczajowo-prawne społeczeństwa feodalnego, łatwo byłoby dowieść, że ich pierwiastek twórczy odnajduje się całkowicie w tej formule techniczno-kulturalnej, która wyłoniła się z rozwoju niewolnictwa, jako jego djalektyczny produkt,—formule, która orzeka, że wytwórczość społeczna pracy osobnika stała się już źródłem nadwartości. I tak: ferma czynszowa jest prawdziwym atomem ekonomicznym społeczeństwa feodalnego; znajdziemy ją wszędzie jako jedyną podstawę realną całej ustrojowości i ideologji feodalizmu. Do XI wieku panuje ona powszechnie i w swojej czystej postaci, nie różniąc się nawet wielce w swej odmianie miejskiej i wiejskiej; później, pod wpływem społecznego podziału pracy i stopniowego zanikania gospodarki naturalnej, przeinacza się ona w warsztat rzemieślniczy lub zataja się częściowo w folwarkach pańszczyźnianych, zawsze jednak zachowuje swój istotny charakter: indywidualnego wytwarzania zawartości p r z e z n a c z o n e j d o s p o ż y c i a, natury czysto użytkowej. Jej wyraz zwyczajowo-prawny odnajduje się — z jednej strony — w formie własności jako prawie w a r u n k o w e g o u ż y t k o w a n i a, które wypiera rzymskie pojęcie bezwzględnej własności indywidualnej; jest to własność lenna, f e o d u m, bez swobody dziedziczenia, sprzedaży, tranzakcji i zastawu, obarczona tytułami suzereńskiemi, punkt ośrodkowy całego prawodawstwa feodalnego.

Z drugiej strony — odnajdujemy w prawodawstwie i zwyczajach u ż y t k o w y charakter nadwartości czynszowej — jako przewagę jakościowych interesów produkcji nad ilościowemi, ścisłą reglamentację wytwarzania, prawne ograniczenie czynszu i dnia roboczego, surowy dozór nad gatunkiem wytworów, czego najdoskonalszym wyrazem są instytucje cechów rzemieślniczych; odpowiada to ekonomicznej naturze fermy czynszowej jako producenta u ż y t k o w e j nadwartości i jako

samodzielnej jednostki wytwórczo-spożywczej, zgodnie z typem naturalnej gospodarki.

Taż sama podstawa ekonomiczna odnajduje się w politycznej organizacji społeczeństwa feodalnego: jednorodnemu zbiorowisku zamkniętych w sobie jednostek wytwórczych, ziemiom czynszowym z gospodarką naturalną, na których panuje prawo warunkowej własności, odpowiada decentralizacja polityczna, sieć państewek wasalsko-suzereńskich, z zupełnym samorządem wewnętrznym, z samodzielnością prawodawczą i wojskową. Jeżeli zaś zwrócimy uwagę na to, że bezpośrednim wynikiem psychicznym tej izolacji wytwórczej jednostki ludzkiej, która stanowi podstawę fermy czynszowej, jest przewaga świata natury nad światem społecznym, indywidualizm; że wskutek tej Robinsonady życiowej rozwinąć się musi potrzeba zamku feodalnego—jako materjalnego opiekuna, i kościoła — jako opiekuna moralnego; że indywidualizm, rozbujały w środowisku życiowem, z którego został w znacznej części usunięty element społeczny, jest niewyczerpanem źródłem mistycznej fantazji, utożsamienia się człowieka z przyrodą, antropomorfizmu wszystko przenikającego, a zarazem osłabienia ludzkiej samowiedzy twórczej,—natenczas, z fermy czynszowej rozwinie się przed nami cała ideologja feodalizmu, ze swemi posępnemi widziadłami zaziemskich przeznaczeń człowieka, ze swoją etyką honoru rycerskiego, przesiąknięte demonizmem, z dziecięcą niemal wiarą w Opatrzność—ideologja, która stworzyła i ożywiała przez tyle wieków ten napół bajeczny świat bohaterskich czynów, świątyń romańskich, ascetyzmu pustelniczego, świat pełen istot tajemniczych, wiedźm i szatanów, które zapełniały wszystkie jego zakątki, mieszały się do wszystkich czynności człowieka, współżyły z ludźmi, wpływając na ich postępowanie i losy jakgdyby realne istoty.

Dochodzimy więc do postawienia drugiej z rzędu tezy djalektycznej: niewolnictwo, dążąc w swoim rozwoju historycznym do umocnienia swej podstawy—kooperacji przymusowej—przekształca zarazem stosunek techniki i kultury społecznej na taki, który zawiera w sobie nadwartość indywidualną, i przez to dochodzi do swego zaprzeczenia. Nowy bowiem węzeł, który zadzierzga się w jednostce ludzkiej pomiędzy techniką i kul-

turą społeczną, produkt ideologji i polityki ustroju niewolniczego, uzdalniając pracę osobnika do stworzenia nadwartości, staje się jądrem dla zorganizowania się nowego świata — feodalizmu.

§ 30. Trzecia teza należy do wieków Odrodzenia, Reformy i wojen chłopskich; zawiera ona w sobie, zaznaczony krwawo w dziejach ludzkości, ciężki poród kapitału z łona feodalnego świata. Kronikarze wyliczają długi szereg lat z epoki owej, podczas których pokazywały się na niebie jakieś zagadkowe i straszne znaki, widziane przez całe miasta i kraje; jeżeli nie były one apokaliptycznem proroctwem, zstępującem na ziemię, to w każdym razie wstępowały z ziemi na niebo, były objawieniem się zbiorowem tego rozkładu, tych walk i zamętów ideowych, które wrzały w mózgach ludzkich i targały sercami, jako symboliczna zapowiedź, że jakiś nowy, nieznany dotąd z imienia, potwór czy zbawca ma zstąpić na świat ludzki, — jako prawdziwy znak tej kabały psychicznej, którą historja układa na dnie duszy człowieka.

Nieszczęście feodalizmu tkwiło w jego ideologji. Rycerstwo i kościół stanowiły jedyny łącznik społeczny dla zbiorowiska jednorodnych i izolowanych organizmów wytwórczych. Z nich czerpiąc swoją siłę moralną i ekonomiczną, dzięki swemu społecznemu charakterowi, były zarazem pionierami zdradliwych dróg wymiany kupieckiej; łącząc pojęcia różnych zaścianków feodalnego świata, łączyły zarazem ich kultury. Pod ich opieką rozwijają się miasta; wokoło kościołów i zamków warownych powstają zaczątki rynku, który pierwotnie ogranicza się do skromnych rozmiarów handlu karawan kupieckich, wożących towary zbytkowne i rzadkie. Znaczenie jednak miast, jako jedynych ognisk zbiorowego życia, punktów stykania się indywidualnej gospodarki gmin feodalnych, staje się coraz bardziej rewolucyjnem, w miarę tego, jak rozwija się to współdziałanie, potęgując element społeczny i wyłaniając z siebie zarazem zarodki nowej kultury. Wyhodowane w cieniu katedr gotyckich i zamków feodalnych, wchodzą jednak z niemi, a raczej wskutek tego, w antagonizm polityczny. Jest to pierwsze starcie się nowego ducha społecznego z indywidualizmem feodalnym; długie lata trwająca walka o karty komunalne.

Zdobycie tych k a r t daje nowy impuls do rozwoju: zastąpienie ustawy m a r k o w e j przez nowe prawodawstwo c e c h o w e, zastosowane do interesów rynku, przyczynia się do wzrostu handlu i rozszerzenia stosunków kupieckich; wolność polityczna i samorząd gminu rzemieślniczego (po obaleniu hegemonji miejskiego patrycjatu) przyciągają do miast znaczny procent ludności wiejskiej, szukającej schronienia przed uciskiem feodałów. Wskutek tego, a l l m e n d y miejskie, dzielone pomiędzy przybyszami, coraz bardziej ubywają, w miarę tego jak miasto wzrasta i rozszerza się. Bez a l l m e n d zaś niemożliwą staje się gospodarka rolna i mieszczaństwo pozbywa się jej w końcu zupełnie, skierowując się wyłącznie ku rzemiosłom i handlowi, do czego pobudzają także rozszerzające się stosunki wymienne. Zjawia się więc pierwszy cios gospodarki naturalnej — społeczny podział pracy między wsią i miastem. Drugim zamachem, jaki feodalizm przygotował w swem własnem łonie przeciwko sobie samemu, była jego duma rycersko-religijna, która, podsycana nieustannie całem środowiskiem życiowem, objawia się w końcu XI wieku masowym ruchem w y p r a w k r z y ż o w y c h. Świty rycerskie, wyjeżdżając ze swych zamków dla oswobodzenia grobu Chrystusa, ani przeczuwały nawet, że wprowadzą do nich z powrotem zarodek śmierci i ruiny że, jadąc w obronie wiary, zbrojni potęgą feodalizmu, przywiozą ze sobą upadek feodalizmu i wiary. Tak jednak było. Wślad za hufcami krzyżowców ciągnęły jako ich złe duchy — karawany kupieckie.

Ruch, który z ideologicznej strony był wyrazem rycerskiego fanatyzmu, przesądnej fantazji, rozbujałej przez życiowy indywidualizm, był zarazem zerwaniem tych tam, które strzegły domową kulturę krajów feodalnych. Rezultatem jego jest nietylko znaczny rozwój handlu wskutek poznania nowych dróg i krajów, oraz zawiązanie stosunków wymiennych z miastami Wschodu, lecz także nabycie nowych gustów i potrzeb życiowych, poznanie mnóstwa nowych wytworów—jednem słowem— rozwój i przekształcenie społecznej stopy życiowej. Przez krzyżowców ludność zapoznaje się z trzciną cukrową, ryżem, z jedwabną materją Antyochji i Tyru, z aksamitem i muślinem, z dywanami perskiemi i mnóstwem innych rzeczy, z których każda,

martwa na pozór, posiada jednak swój psychiczny pierwiastek jako przedmiot użytku, i nieznacznie, cichaczem, wkrada się do duszy feodalnego człowieka, niby podszept o jakimś świecie innych obyczajów, żądz i upodobań.

Ruch handlowy między miastami europejskiemi a Wschodem nabiera społecznego znaczenia, i nad morzem Śródziemnem powstaje wiele ognisk światowej wymiany; jednocześnie zaś doskonalą się środki komunikacji lądowej i morskiej, organizują się potężne „hanzy" kupieckie i towar może już coraz bezpieczniej i wygodniej krążyć po krajach feodalnych. Gospodarce naturalnej zadany zostaje cios ostateczny. Feodałowi nie wystarczają już wytwory własnych poddanych; gusta jego i potrzeby przewyższają o wiele niezdarną produkcję gminy wiejskiej. Chłop nawet woli nabywać na targu wytwory miejskie, ładne, dobre i trwałe, niż robić samemu, tembardziej, że ułatwiona komunikacja i większy ruch handlowy, nabywanie ich czyni możliwem dla każdej gminy. Produkcja wiejska specjalizuje się na wyłącznie rolniczą. Miasto zaś zrzeka się rolnictwa, odkąd napływ ludności pozbawił je allmend. Wskutek tego samodzielność ekonomiczna gmin zanika zupełnie. Chłop i mieszczanin przestają już być wszystkiem dla siebie, stają się wytwórcami cząstkowymi i muszą znaczną część swoich produktów wymieniać na rynku.

Wymiana i pieniądz wchodzą zatem w zakres potrzeb społecznych i z przedmiotów zbytku rozszerzają się na wszystkie wytwory. Fakt ten jest epokowym. Wyprowadzając społeczeństwo z ciasnego życia zaścianków na szeroki rynek, przeobraża do gruntu jego stosunki klasowe, interesy, zwyczaje, charakter produkcji i wyzysku. Na nim kończy się szereg starych społeczeństw z gospodarką naturalną (komuny rodowe, oikosy niewolnicze, gminy feodalne), a rozpoczyna się szereg nowych — z gospodarką pieniężną (społeczeństwo feodalno-pańszczyźniane, kapitalizm poddańczy i kapitalizm liberalny). Przed nim wytwórca jest zupełnie samodzielną i izolowaną jednostką, produkcja — bezpośredniem zaspakajaniem własnych potrzeb, wytwór—niewymiennym przedmiotem użytku, a społeczeństwo— luźnem zbiorowiskiem jednorodnych gospodarstw, połączonych ze sobą czysto ideologicznym cementem. Po nich zaś wytwórca

staje się cząstkowym elementem wielkiego organizmu, niezdolnym żyć samoistnie; wytwór nabywa zdradliwą naturę wartości zamiennej, a społeczeństwo, różniczkując się w swych składowych elementach, przeobraża się w jedną całość organiczną. Tutaj rozpoczyna się nowa serja przeobrażeń.

Odkąd gmina wiejska przestaje produkować wyroby rzemieślnicze i feodał znaczną część swych potrzeb zaspakaja na rynku miejskim, nadwartość feodalna przybiera postać pieniężną. Feodał, wzgardziwszy prostackimi wyrobami swoich poddanych, potrzebuje natomiast pieniędzy, aby móc kupować miejskie i zagraniczne produkty; potrzebuje ich coraz to więcej, w miarę tego, jak przez zetknięcie się z bogactwami rynku rosną jego wymagania kulturalne. Dawniej, nadwartość pobierana w postaci kur, jaj, mąki, jarzyn, butów, i t. p. musiała być ilością ograniczoną i stałą; teraz za tajemniczą zasłoną pieniędzy, ukrywa się takie mnóstwo rozmaitych towarów, że nikt nie może przewidzieć, czego mu się zechce na bogatym rynku światowym i pragnie wydusić jak najwięcej nadwartości z poddanej mu siły roboczej. Stąd wzrost wyzysku feodalnego: podwyższenie czynszów, spieniężenie danin i powinności, monopole drogowe, monopole sprzedaży, prasy winnej, piekarni, młynu, które, obciążając mnóstwem opłat, niszczą bezpowrotnie dawny dobrobyt czynszowników. Oprócz tego powstaje nowy typ gospodarstw p a ń s z c z y ź n i a n y c h.

Zaszłe zmiany wywołują potrzebę wielkiej uprawy roli. Działki czynszowe tracą swoje dotychczasowe znaczenie, gdyż przy gospodarce wymiennej, jakość wytworów chłopskich staje się rzeczą obojętną — zarówno dla producentów jak i dla feodałów. Natomiast pod względem i l o ś c i produktów, małe gospodarstwa stoją niżej od wielkich, a drobny wywóz chłopski daleko gorzej sprzedaje się na rynku niż wywóz hurtowny. O ile przy naturalnej gaspodarce wielka uprawa rolna byłaby bezcelową, dając niepotrzebny nadmiar produktów, o tyle teraz, przy gospodarce wymiennej, nadmiar ten stanowi główny cel produkcji, idzie na rynek i daje zysk pieniężny. Przytem, z rozwojem stosunków społecznych, upada także i polityczne znaczenie czynszowników. Dawniej, przy decentralizacji i politycznej niezależności lennictw, liczba czynszowników stanowiła o potędze

feodała. Teraz zaś, gdy wzrost absolutyzmu królewskiego, produkt rozwoju społecznych czynników życia, wydziera polityczną władzę z rąk feodałów i policją państwową osłabia ich znaczenie moralne, interes ten zanika, a pozostają tylko ekonomiczne korzyści.

Wejście produktów w ruch wymienny, zmieniając wymagania jakościowe na ilościowe, daje przewagę wielkiej uprawie nad małą, i powoduje wytwarzanie się gospodarstw pańszczyźnianych. Rozpoczyna się ono gwałtem społecznym, powszechną grabieżą ziemi chłopskiej, masowem przyłączaniem allmend i działków czynszowych do folwarków pańskich. Tysiące zagród chłopskich zostają zrujnowane i zamienione w jednolite obszary dworskie, a mieszkańcy ich przemieniają się na wolnych włóczęgów; jest to pierwszy proletarjat. Majątki pańskie, będące dawniej zbiorowiskiem małych zagród czynszowych, łączą w sobie teraz dwa typy gospodarskie: stary czynszowy i nowy pańszczyźniany. Jedna część łanów zostaje oczyszczoną z zagród chłopskich i przemienioną na wielki folwark, druga pozostaje w dawnym stanie, a osiadłym na niej czynszownikom przybywa nowa powinność — pańszczyzna na pańskiej roli. Dochody feodała są teraz podwójne: jedne płyną w postaci czynszów i danin pieniężnych, drugie — otrzymuje ze sprzedaży na rynku płodów własnego gospodarstwa.

Grabież allmend jest faktem ogólno-europejskim. Dla chłopów była to ruina, zniszczenie najważniejszej części gospodarstwa — hodowli bydła. Teraz muszą opłacać się panu osobno za wypas trzody, za branie drzewa, siana, żołędzi. Dawny dobrobyt chłopski ginie bezpowrotnie pod natłokiem nowych ciężarów feodalnych, do których przybywa jeszcze najbardziej uciążliwy — pańszczyzna. Pieniężna zaś postać czynszów, wciągając chłopa na rynek, zmienia zupełnie jego stanowisko życiowe. Samodzielny dawniej wytwórca, który tylko bezpośrednim wpływom natury był podległy, izolowany i niezależny zupełnie od społeczeństwa, zostaje teraz oplątany wielką siecią różnych stosunków społecznych i przywiązany do rynku, musi odczuwać wszystkie jego zmiany i przejścia, z nim razem przeżywać lepsze i gorsze chwile. Jego zagroda gospodarska dostaje się pod despotyczne rządy ślepych sił społecznych, które, sprowa-

dzając ciągłe wahania się cen rynkowych, igrają nielitościwie z jego dobrobytem ekonomicznym.

Pod wpływem tych wstrząśnień, w duszy chłopskiej odbywa się wielka rewolucja moralna: ruina dawnej etyki poddańczej, czego wyrazem są wojny chłopskie, nowa ideologja komunizmu chrześcijańskiego, głoszona przez M ü n z e r a, i powolne tworzenie się tych wszystkich elementów psychicznych, które odnajdujemy później w proletarjacie — jako nowy typ ludzkiej umysłowości.

Przyobleczenie się jednak nadwartości feodalnej w pieniężną postać nie stanowi jeszcze k a p i t a ł u. Feodalna nadwartość zachowuje swój charakter u ż y t k o w y, zmiana zaś cała polega na tem tylko, że jeżeli dawniej, za dobrych czasów gospodarki naturalnej, szła ona z rąk wytwórców wprost do żołądka pańskiego, bo teraz, dla zrobienia tej samej drogi, musi przejść dwukrotnie przez rynek. Rozwój gospodarki wymiennej, powszechna przemiana prostych wytworów użytku na dwulicowe towary, rewolucjonizuje także wewnętrzny ustrój miast feodalnych.

W łonie cechów rzemieślniczych zjawia się antagonizm klasowy majstrów i czeladników; patryarchalny warsztat przemienia się na pole walki strejkowej; cechom przeciwstawiają się związki czeladnicze, odkąd majsterstwo stało się niemal dziedzicznym monopolem. Nad cechami jednak zaczyna przeważać nowa siła społeczna — k u p i e c t w o, jako bezpośredni wyraz nowego typu wymiennej gospodarki. Jest to jedyna klasa, w rękach której nagromadzają się zapasy złota. Gdy wszyscy inni przejadają swoje dochody pieniężne, kupiectwo, jakby przeczuwając rychłe pojawienie się kapitału, oszczędza, chowa, gromadzi, czekając, aż nadejdzie ta wielka chwila, kiedy martwe dotąd sztaby złota, w skarbcach spoczywające, ożywią się pod boskiem tchnieniem kapitału i rozpoczną nieskończony proces samodzielnego rozmnażania się. Dzięki tej przezornej oszczędności, kupiectwo zajmie potem pierwszorzędne stanowisko w społeczeństwie i wyłoni z siebie burżuazję.

Wszystko to jednak przygotowuje tylko warunki społeczne dla kapitału, stwarza materjał podatny do jego działania, nie zaś samą jego istotę. Ruina ferm czynszowych, ucisk pańszczy-

źniany, wywłaszczanie, bunty chłopskie—to tylko prolog wielkiej tragedji kapitalizmu. Warunkiem jego pojawienia się były narodziny nowej nadwartości w formule techniczno-kulturalnej, nadwartości, która, będąc wolną od indywidualnych celów użytkowych, mogła spełniać rolę czysto społecznego funkcjonowania, z jedynem przeznaczeniem nieskończonego mnożenia się — jako wytwórcza i kulturalna siła świata ludzkiego. Ku narodzinom tej nadwartości zdążała cała djalektyka historji feodalizmu.

Wytworzenie się ilościowego interesu produkcji, zamiana wytworów użytku na towary, powstanie rynku światowego, proletarjatu i nagromadzenie się kupieckiego złota, są to wszystko nowe czynniki i siły społeczne, które prędzej czy później musiały stworzyć swoją syntezę — nowy typ gospodarki, produkcję kooperacyjną, i powołać mózgi Arkwrigthów i Wattów do tworzenia nowej techniki. Nowa kooperacja — folwarki pańszczyźniane i manufaktury kupieckie — była więc kolebką kapitału. Wartość, która stwarzała się tutaj zbiorową siłą robotników, przewyższając sumę wartości prac indywidualnych, zawierała w sobie już nietylko nadwartość użytkowego charakteru, przeznaczoną do spożycia (produkt indywidualnej pracy), lecz i nadwartość nową, której świat ludzki dotąd nie znał, charakteru czysto zamiennego, produkt zbiorowości ludzkiej, która, przekraczając sferę osobistych potrzeb kulturalnych właścicieli, rodziła się poto tylko, żeby przeistoczona w narzędzie pracy i siłę roboczą, wydawać nowe potomstwo, spełniać sny i marzenia cywilizacyjne ludzkości — jako jej siła nieśmiertelna i twórcza. Jeżeli jednak ten typ nadwartości pojawić się może w łonie nowej syntezy produkcyjnej sił społecznych — to dlatego tylko, że owa synteza, upostaciowana w manufakturach i folwarkach, przeobrażając izolowanego i całkowitego wytwórcę na współpracownika cząstkowego kooperacji z podziałem pracy, sprzęgając jego bezpośrednio z wynalazczym genjuszem techniki i kultury społecznej, potęguje zarazem uzdolnienie wytwórcze jednostki ludzkiej. Z pojawieniem się zaś tej nowej nadwartości w pracy osobnika, wstępuje nowa dusza ożywcza w bogactwa feodalnego świata, i przekształca je w kapitał.

Feodalizm dochodzi więc do swego zaprzeczenia, i to za pośrednictwem swej własnej ideologji. Z niej bowiem pochodzą wszystkie te czynniki społeczne, które złożyły się na nową syntezę produkcyjną, gdyż podobnie jak wywłaszczenie chłopów nie mogłoby się obyć bez praw feodalnych, złączonych ściśle z całym ówczesnym systemem pojęć religijno-moralnych, tak samo i wielka przemiana wytworów użytku na towary nie wyszłaby żywiołowo z ferm czynszowych, jako kategorji czysto ekonomicznej, gdyby nie ten duch rycerskości i mistycznego łanatyzmu, który na przekór indywidualizmowi zaścianków feodalnych, jakkolwiek bezpośredni ich produkt, stawiał jednak przed nimi z b i o r o w e zadania, uczył ludzi s p o ł e c z n e g o języka, tworząc tym sposobem historję krucjat i Odrodzenia.

Trzecia więc teza djalektyczna wspiera się na tej samej zasadzie co i poprzednie: z procesów dziejowych, które ideologja feodalizmu z siebie wyłania, powstają nowe elementy techniki i kultury, wskutek czego przeobraża się i samo jądro ustroju społecznego. W formule techniczno-kulturalnej feodalizmu (uzdolnienie wytwórcze osobnika = utrzymaniu osobnika + nadwartość) — zachodzą dwie zmiany: najprzód nadwartość feodalna, charakteru indywidualno-użytkowego, przybiera na siebie postać pieniężną, zachowując jednak swoje przeznaczenie spożywcze; powtóre — równoważnik uzdolnienia wytwórczego osobnika wzbogacony zostaje nowym elementem składowym, zjawia się nadwartość kapitalistyczna, charakteru zamiennego, natury społecznej i twórczej.

Stosunek zatem, w jaki się układają technika i kultura społeczna w jednostce ludzkiej, zmienia swą dawną formułę na nową: uzdolnienie wytwórcze osobnika = utrzymaniu osobnika + nadwartość feodalna + nadwartość kapitalistyczna: i ta nowa formuła stanowi jądro ustroju kapitalistycznego.*)

§ 31. Analiza tych trzech głównych momentów historycznych, jakkolwiek pobieżnie przeprowadzona, pozwoli nam

---

*) Zysk od kapitałów nie jest więc natury jednolitej; odnajdują się w nim zawsze te dwie części składowe, będące h i s t o r y c z n e m i kategorjami. Pierwsza, przybierając rozmiary „zbytków", ściąga zwykle na siebie moralizatorskie oburzenie ekonomistów w krajach z mało rozwiniętym przemysłem.

jednak zrozumieć, jaki sens przybiera teza „materjalistyczna"— że produkcja jest czynnikiem determinującym ustrojowość społeczną, jeżeli sprowadzimy ją na właściwe jej stanowisko fenomenalizmu socjologicznego, to jest, jeżeli historję rozpatrywać będziemy w samym człowieku, jako jedynym elemencie konkretnym, który łączy w sobie nierozdzielnie indywidualną i społeczną stronę świata, myśl i naturę, celowość i uczucie.

Materjalizm dziejowy wyraża swoje monistyczne pojmowanie historji w poszukiwaniu o d p o w i e d n i k a e k o n o m i c z n e g o dla wszystkich innych procesów społecznych; sprowadzenie zaś takie całej różnorodności zjawisk do pewnego wyrazu jednorodnego możliwem jest wtenczas tylko, gdy rozpatrujemy stosunki społeczne ze stanowiska ewolucjonizmu, zatem w ich tworzeniu się, w ich przejściu od form poprzednich do następnych, przyczem, zróżniczkowana forma zjawisk, wyodrębniona w pewną stałą kategorję, zanika, rozpływa się między przyczyną i skutkiem, występuje natomiast rzecz intymna, utajona w pozornem zróżniczkowaniu, to z czego się narodziło zjawisko dane, i to co rodzi następne. Wtenczas jednak zobaczymy łatwo, że czynniki ekonomiczne, tak samo jak wszystkie inne, nie dają się wydzielić z całości życia społecznego, jako jego determinująca przyczyna; że jeżeli polityka i cała ideologja społeczeństwa może być rozpatrywaną jako „nadbudowa" stosunków ekonomicznych, jako wynik bezpośredni ich utajonego wpływu na mózgi ludzkie, to niemniej także jest prawdą, że wszelkie stosunki ekonomiczne mają także swoje przyczyny w życiu s p o ł e c z n e m i same przez się muszą być uważane za wynik polityki i ideologji okresu poprzedzającego. Twierdząc, że są one siłą kształcącą względem organizacji prawnej i ideowości społecznej, nie możemy jednak zapominać, że one same są tylko składnikiem w całości syntezy danego ustroju, że jako stosunki ekonomiczne są zarazem stosunkami prawnymi i każą niezbędnie domyślać się już istniejącej, przystosowanej do siebie atmosfery pojęciowej.

Wchodzimy zatem w błędne koło rozumowania, gdzie jeden i ten sam czynnik odgrywa rolę podwójną i pozornie wykluczającą się nawzajem: raz — jako zorganizowany wynik całości życia społecznego, to znowu — jako pierwiastek determi-

nujący to życie. Lecz ta dwoistość jego natury mieści w sobie zarazem i rozwiązanie tajemnicy monizmu dziejowego, jeżeli zwrócimy uwagę na to, że pod formą produkcji znajduje się bezpośrednio kwintesencja wszystkich procesów społecznych przeistoczona w elementy techniki i kultury; że produkcja, która ze swej strony formalnej należy do syntezy społecznego organizmu i jako taka nie może być rozpatrywana w charakterze jego przyczyny determinującej, ze strony swego materjału, organizującego jej formy, przedstawia nie co innego, jak tylko siły wytwórcze i potrzeby społeczeństwa, poszukujące się nawzajem w jednostce ludzkiej, i tworzące w niej, w żywym człowieku, ten węzeł jednostkowo-społeczny, którego przemiany rozpatrywaliśmy w tezach djalektyki historycznej. W nim realizuje się nietylko jedność osobnika i jego środowiska społecznego, lecz także wspólność genetyczna całej różnorodności faktów dziejowych.

W pierwszem znaczeniu — jako wspólny mianownik jednostki ludzkiej i jej środowiska społecznego — wyraża on całość ustrojowości społecznej, sprowadzoną do swego ludzkiego konkretu, historję, odźwierciadloną w pojedyńczym osobniku, w punkcie realnym swoich procesów, i wskutek tego może być słusznie uważany za ostatni, najmniejszy element życia społecznego, za prawdziwy atom socjologiczny. Tak naprzykład, cała historja feodalizmu, sprowadzona do osobnika ludzkiego, odnajduje się w powyżej rozpatrywanej formule: (uzdolnienie wytwórcze osobnika = jego utrzymaniu + nadwartość użytkowa), która jest indywidualnym wyrazem stosunku, jaki zachodzi pomiędzy społeczną techniką i kulturą; z formuły tej bowiem, jak widzieliśmy, daje się wyprowadzić cała ekonomja, polityka i ideologja feodalizmu.

W drugiem znaczeniu, to jest, jako wspólny mianownik różnorodności społecznej, ten stosunek techniki i kultury, zawarty w osobniku i utajony w produkcji, wyraża sobą powszechną przeistaczalność ustrojowych procesów społecznych w elementy ludzkie — uzdolnień i potrzeb — będące zarazem zarodkami nowego ustroju, wskutek czego, może być uważanym jako prawdziwe jądro życia, ukryte pod zewnętrzną skorupą form społecznych i realizujące w sobie ciągłość histo-

r j i. Jest to cząstka nieśmiertelna zmiennych procesów życia społecznego, otwór, przez który przepływająca ustawicznie teraźniejszość wdziera się do przyszłości. Jeżeli bowiem żadna epoka dziejowa, żaden ustrój społeczny nie schodzi ze świata bezpotomnie, pozostawiając na ziemi t a b u l a r a s a dla swego następcy, lecz jest zawsze brzemienny nowym ustrojem, który, jako jego zaprzeczenie, wychodzi z jego własnego łona, to dlatego, że całe życie przeżywającego się świata rozgrywa się nietylko na widowni publicznej, lecz wyciska także swe ślady na tym węźle jednostkowo-społecznym, gdzie odnajdują się wszystkie zdobycze historji, a który jest zarazem jądrem dla organizacji świata nowego.

Dochodzimy więc do zasady fenomenalizmu socjologicznego: ż y c i e s p o ł e c z n e s p r o w a d z o n e d o s w e g o l u d z k i e g o k o n k r e t u. „Rzeczowość" ekonomiczna, którą materjalizm dziejowy uważa za podścielisko historji, przeistacza się pod wpływem metody fenomenalistycznej na pierwiastki czysto psychicznej natury — uzdolnień i potrzeb, jednoczące w sobie indywidualną i społeczną stronę świata ludzkiego, na prawdziwy węzeł psychologiczny, który zadzierzga się pomiędzy jednostką a jej środowiskiem ludzkiem, jako najmniejszy element zbiorowego życia.

§ 32. Odpowiednio do tego zmienia się także historyczna rola świadomej twórczości ludzkiej, stanowisko człowieka jako istoty myślącej — w zagadnieniach ewolucji społecznej. Teoretycy materjalizmu dziejowego, przeoczając fenomenalistyczny charakter tych „stosunków rzeczowych", które stanowią jakgdyby bezosobową duszę historji, skłonni są zapatrywać się na świadomość ludzką, na „ideę", jako na pewien rodzaj „epi-fenomenu" w wielkim procesie przeobrażeń społecznych, jako na pozbawione siły twórczej odbicie się ideologiczne tej „rzeczowości" jedynie realnej, która sama przez się, bez niczyjej pomocy, wszystko załatwia.

Dla rozwiązania tej kwestji—przejdźmy do analizy czwartej z kolei tezy djalektycznej, która należy do s o c j a l i z m u. Nigdzie tak jaskrawo jak tutaj nie występuje owo współubieganie się pomiędzy fatalizmem rzeczowych stosunków, porywającym na swoje barki całą przyszłość ludzkości, a „ideą", która

jakby nie zwracając żadnej uwagi na tego olbrzyma żywiołowego, ściąga całe zastępy dusz ludzkich dla celowego działania, powołuje do świadomej walki za i d e a ł mającego narodzić się świata.

Kapitał — jako społeczne funkcjonowanie tej nadwartości, która została wyzwoloną z indywidualnych celów użytkowych, — w samej swej istocie posiada dążność do nieskończonego nagromadzania sił wytwórczych społeczeństwa. Dążność ta objawia się nazewnątrz jako dwa procesy, wchodzące ze sobą w sprzeczność ekonomiczną. Z jednej strony — wywłaszczanie, ruina drobnego przemysłu i drobnej własności, rozszerzając zakres podległej kapitałowi siły roboczej, zmniejsza przez to samo kulturalne zapotrzebowanie społeczeństwa, jego uzdolnienie spożywcze. Z drugiej strony — kapitały, ześrodkowując się drogą konkurencyjnej walki rynkowej w coraz potężniejsze ogniska wytwórcze, rozszerzają technikę społeczną odpowiednio do wszechświatowego zakresu swego działania, wskutek czego praca ludzka zostaje coraz bardziej wypieraną przez automatyzm maszynowy i pojemność, siła pokupna rynku światowego zacieśnia się w miarę tego, jak rośnie armja zapasowa proletarjatu. Stąd, rozszerzaniu się zakresu wytwórczego rynku przeciwstawia się zwężanie jego zakresu spożywczego i jednostka ludzka, będąc jako siła robocza wprzęgniętą w wielki organizm wytwórczy społeczeństwa, jest zarazem ujarzmioną przezeń we wszystkich swoich potrzebach kulturalnych i to tem więcej, im bardziej bogactwo środowiska społecznego potrzeby te rozwija. Z tej zasadniczej sprzeczności wynika cały szereg antagonizmów społecznych, ukrytych i jawnych wobec świadomości ludzkiej, które instytucjom kapitalizmu nadają charakter pewnej dwubiegunowości, jakgdyby zaznaczając, że stoją na przełomie dwóch wykluczających się nawzajem światów.

Produkcja, prowadzona w celach prywatnego zysku, jest jednakże produkcją społecznej natury, zarówno w swojej technice wytwórczej, jak i w swojem przystosowywaniu się do zapotrzebowań światowego rynku. Funkcjonujące na zasadzie wolnej konkurencji kapitały prywatne, osobowe, zrzeszają się w kapitały bezosobowe, tworząc zarazem nowy typ organizmów wytwórczych — k a r t e l i i s y n d y k a t ó w, które, łącząc

w sobie wszystkie fazy danej gałęzi przemysłu, począwszy od dobywania surowego materjału aż do detalicznej sprzedaży przedmiotów użytku, spełniają zarazem rolę regulatora rynku. Wobec zaś olbrzymich sił społecznych, jakie nagromadziły się w kapitałach, wyciskając swoje piętno na każdej sytuacji życiowej człowieka, znaczenie pracy indywidualnej coraz bardziej zanika i indywidualizm ekonomiczny, który służy za podstawę kapitalizmu, staje się coraz mniej odpowiedni dla jego tendencyj.

Wszystkie te procesy, jakkolwiek przeciwstawiające się świadomości swym „rzeczowym" charakterem, zawierają w sobie jednak pierwiastek p a r e x c e l l e n c e ludzki — siłę roboczą człowieka, która w sferze działania kapitału nabywa specjalnych atrybutów: przeistoczona w towar, staje się wymiennym równoważnikiem życia ludzkiego, przechodząc zarazem do społecznej sfery; ogniskując zaś w sobie wszystkie interesy życiowe swego posiadacza, zachowuje jednak swoją wartość tylko jako element wielkiej zbiorowości wytwórczej, gdyż wobec techniki i kultury kapitalistycznej przestaje być zdolną do funkcjonowania samodzielnego, zatraca swój indywidualny charakter. Wskutek tego podwójnego zrośnięcia się siły roboczej osobnika z organizmem społecznym, wszystkie sprzeczności rynkowe, zachodzące w dziedzinie „rzeczowych" stosunków kapitalizmu, tłómaczą się bezpośrednio na indywidualny język — nędzy i wyzysku.

Społeczna wytwórczość, ujarzmiona przez kapitał prywatny, funkcjonujący na podstawie wyzysku pracy ludzkiej, nie może odpowiadać swym celom, które znajdują się w kulturze s p o ł e c z n e j jako jej jedynej racji bytu; rozmijając się zaś z swem zadaniem cywilizacyjnem, tracąc charakter celowości wskutek sztucznego antagonizmu z potrzebami społeczeństwa, antagonizmu, w który ją wprowadza prywatny interes, — zwraca się przeciwko jednostce ludzkiej w postaci wyzysku fabrycznego, wywłaszczania, kryzysów chronicznych i całej tej ślepej przypadkowości rynkowej, która otacza zewsząd człowieka, jakgdyby nowa żywiołowość, brutalna i niczem nie poskromiona.

Lecz taż sama wytwórczość społeczna przygotowuje pod kierownictwem kapitału objektywne, rzeczowe wyzwolenie

człowieka. Przeistaczając bowiem jego siłę roboczą w równoważnik potrzeb życiowych i w element wielkiej organizacji produkcyjnej, obsługiwanej przez automatyzm maszynowy, dokonywuje przez to samo rozdział pomiędzy istotą ludzką i jej pracą utylitarną, pomiędzy osobnikiem konkretnym i jego rolą jako wytwórcy, poszukującego urzeczywistnienia swych materjalnych potrzeb.

Element produkcyjny życia indywidualnego, będący zarazem równoważnikiem materjalnej kultury jednostki, przenosi się całkowicie do organizacji społecznej i w miarę tego uspołeczniania pracy indywidualnej, jej wartość w czasie roboczym wyrażona, t. j. jako niezbędna suma wysiłków człowieka, dąży w kierunku „nieskończenie małego", gdy tymczasem jej wartość wyrażono w produktach, jako równoważnik materjalny tych wysiłków, dąży w kierunku wielkości wzrastającej; społecznemu bowiem organizowaniu się pracy towarzyszy niezbędnie wyłanianie się olbrzymich sił technicznych, jakie drzemią w genjuszu społecznym. Tym sposobem, cała troska o byt materjalny osobnika, staje się wyłączną przynależnością syntezy społecznej, i osobnik właściwy, kosztem uspołecznienia m i n i m a l n e g o elementu swego życia, wyłania się z tej syntezy jako istota doskonale wolna; praca utylitarna, przechodząc do nieświadomej ustrojowości społecznej, wyswabadza z pod swego jarzma gniotącego — świadomość człowieka. W węźle zatem jednostkowo-społecznym, ukrytym na dnie ustroju kapitalistycznego — jako najmniejszy pierwiastek, zachodzi proces rzeczowego wyzwalania się jednostki ludzkiej, proces, który na widowni publicznej rozgrywa się w wielkim dramacie nędzy, walk klasowych i wyzysku.

Porodzone w cierpieniach ludzkich sprzeczności ekonomiczne przygotowują w niedostrzegalnem jądrze życia społecznego, jakgdyby dla zrównoważenia tych cierpień przebytych, poród nowego świata, królestwo człowieka wyzwolonego z pod jarzma r z e c z y, urzeczywistnienie tego snu cudownego, który kiedyś, za dni Tyberjusza, miała ludzkość na Galilejskiej ziemi; wtenczas, prosty syn cieślów opowiadał jej swoje boskie marzenia o człowieku, z którego opadły kajdany pracy i trosk powszednich, żyjącym na podobieństwo „lilji polnych" w rozko-

szy poszukiwania „niezniszczalnych skarbów" miłości i piękna; teraz, historja sama objawia ludzkości, że w jej własnem łonie sprawdzać się zaczyna ten sen wieków dawnych, że tam — w głębinach jej życia rozstrojonego męczarnią ludzką — porusza się już w swoim „rzeczowym" zaczątku nowy świat wyzwolonego człowieka.

§ 33. Temu procesowi rzeczowego przeobrażenia się, jakie zachodzi w dzisiejszym węźle jednostkowo-społecznym, odpowiada świadomy proces wyzwalania się człowieka — ideologja socjalizmu. Tutaj będziemy mogli zobaczyć stosunek „idei" do „rzeczowości" społecznej.

Punktem ciężkości ideologji socjalizmu — jest k o m u n i z m. Rozważany ze stanowiska swych historycznych tendencyj, to jest, odpowiednio do tego procesu ekonomicznego, którego jest ideowym rzecznikiem, — komunizm przedstawia dwojaki charakter: ze strony objektywnej — jest to społeczne zorganizowanie pracy, w celu osiągnięcia m a x i m u m wytworów przy m i n i m u m pracy jednostki; ze strony zaś subjektywnej: usunięcie antagonizmów człowieka do człowieka, jednostki do społeczeństwa; doprowadzenie do naturalnej tożsamości egoizmu i altruizmu, przez usunięcie tych przeszkód „rzeczowych", które sprowadziły konflikt w duszy człowieka, z natury swej — społecznej. Pierwsze, społeczna organizacja pracy, ma znaczenie oswobodzenia umysłu jednostki od tych wszystkich trosk, które są połączone z fizycznemi potrzebami; jest to przeniesienie pracy, zaspakajającej te potrzeby, — do sfery społecznej, na wzór tego, jak inne potrzeby organiczne, np. oddychanie, należą do nieświadomej przyrody człowieka, i świadomość ludzka nie potrzebuje zajmować się ich funkcjonowaniem.

Taką p r z y r o d ą względem jednostki, troszczącą się o wszystkie jej potrzeby, przy jej udziale osobistym m i n i m a l n y m, będzie wytwórczość s p o ł e c z n i e zorganizowana; podobnie jak dzisiaj, zorganizowanie państwowe poczt i kolei żelaznych uwalnia jednostkę od całej masy wysiłków, jakieby musiała przedsiębrać dla skomunikowania się z innymi ludźmi, podobnie, w przyszłości komunistycznej, zorganizowana społecznie produkcja, oswobodzi ją od walki życiowej i troszczenia się o chleb powszedni, a przez to samo rozpęta skrzy-

dla genjuszu ludzkiego, otworzy przed człowiekiem wstęp wolny do bogactwa życia duchowego. Społeczeństwo, z tej strony widziane, staje się więc jakgdyby przyrodniczem środowiskiem utrzymującem życie jednostki. Odpowiada to ewolucji psychicznej człowieka, która polega na tem, że cała masa czynności życiowych procesów psychicznych, przechodzi w nieświadomą sferę, uwalniając umysł dla zdobywania wyższych sfer działalności.

Ze strony s u b j e k t y w n e j rozpatrywany, to jest, w tym wyrazie jaki przybiera w świadomości ludzkiej, kolektywizm — znaczy zgodność moich interesów życiowych z interesami innych, uwarukowanie mego dobrobytu i rozwoju — dobrobytem i rozwojem moich współobywateli; znaczy więc — zniesienie e g o i z m u jako przeciwstawienia moich potrzeb do potrzeb innych ludzi, i a l t r u i z m u — jako przeciwstawienia cudzych potrzeb do moich; natomiast zaś, powstanie nowej syntezy obu tych uczuć, w której oba tracą swój właściwy charakter przez zniesienie ich przeciwstawieństwa, syntezy braterstwa społecznego, nowej miłości, akt której nie wymagałby ani poświęcenia siebie dla kogoś, przymusu i zgwałcenia osobistych uczuć, ani też poświęcenia czyjegoś dobra dla siebie, byłby zatem wolny od straży wszelkich obowiązków formalnych, jako akt czystej dobroci.*)

Można więc uważać, że w s p ó l n a w ł a s n o ś ć, czyli negacja dzisiejszego ustroju, zlanie jednostki ze społeczeństwem w całej sferze życia zewnętrznego, będąca e k o n o m i c z n y m celem socjalizmu, jest zarazem jego rewolucyjnym ś r o d k i e m do zupełnego wyzwolenia człowieka. Wszelkie bowiem

*) Podobną myśl spotykam u Krapotkina, wyrażoną w prześlicznym obrazie psychologicznym: „Oto dziecko, które się topi, i czterech ludzi na brzegu widzą je, jak się boryka z falami. Jeden z nich nie rusza się nawet; jest to zwolennik hasła burżuazji kupieckiej „każdy dla siebie"; jest to bydlę, nie mówmy o nim. Drugi zastanawia się w taki sposób: „jeżeli ja uratuję dziecko, zrobię dobry uczynek i Stwórca mię wynagrodzi, podwajając liczbę mych sług i moją trzodę". I rzuca się do wody. Czy jest to człowiek moralny? Oczywista że nie! Jest to dobry kalkulator i nic więcej. Trzeci — wyznawca utylitaryzmu — zastanawia się tak (a przynajmniej filozofowie utylitarni wkładają mu do głowy takie rozumowanie): „przyjemności mogą być podzielone na dwie kategorje — niższe i wyższe. Uratować kogoś—jest przyjemnością wyższą, nieskończenie bardziej intensywną i trwałą niż wszystkie inne; zatem trzeba ratować dziecko". Przypuszczając, że człowiek ro-

zewnętrzne przeobrażenie życia społecznego, przeobrażenie się jego form ustrojowych, odbywać się musi w realnym elemencie społeczeństwa — w jednostce ludzkiej, gdzie posiada jedynie tylko moralną wartość. Z tej zaś strony rozpatrywany komunizm przedstawia się jako rozwiązanie tej odwiecznej walki, która toczy się pomiędzy istotą ludzką i światem zewnętrznym, pomiędzy osobnikiem a zbiorowością. Daje się to sformułować w trzech postulatach moralnych, wyrażających jeden i ten sam stosunek jednostki do środowiska społecznego przy komunistycznych formach życia. Naprzód — jako wyzwolenie człowieka od jarzma rzeczy, gdyż cała troska o warunki życia przechodzi do społeczeństwa, wskutek czego zaspakajanie potrzeb życiowych zajmuje minimalne miejsce w świadomości ludzkiej, jakkolwiek społecznie rozwija się ogromna praca około tego. (Jest to zasadniczy punkt kolektywizmu, jego wartość ekonomiczna). Powtóre — jako wyzwolenie od jarzma instynktów zwierzęcych, instynktu zachowania siebie, głodu, które podobnie jak instynkt oddychania przejdą w sferę nieświadomą i stracą wszelkie przewodnictwo nad świadomem życiem człowieka, gdyż instynkt samozachowania, nie będąc jak dzisiaj tamowany i gwałcony przez życiowe warunki, lecz przeciwnie, zaspakajany w organizacji społecznej, zaniknie jako składnik duszy, a wraz z nim, wszystkie jego nadprodukty psychologiczne, rozwijające się na jego podkładzie uczucia samolubstwa, pychy, chęci panowania nad innymi, zawiści. W końcu — jako wyzwolenie od przymusu społecznego, którym jest wszelkie państwo, zmuszające siłą fizyczną, policyjną, do zachowywania praw uświęconych; przymus ten zanika,

zumował tak kiedykolwiek, nie był-że-by to straszny egoista? i czyż możemy być pewni, że w danej chwili jego mózg sofistyczny nie przechyliłby wolę na stronę przyjemności niższych, to jest, pozostawienia: niech się tam dzieje co chce? A oto wreszcie czwarty. — Od samego dzieciństwa był on wychowywany w poczuciu się jedności zupełnej z całą resztą ludzkości. Od dzieciństwa zawsze myślał, że ludzie są zespoleni ze sobą ścisłą solidarnością. Przyzwyczaił się cierpieć, gdy inni cierpią przy nim, czuć się szczęśliwym, gdy szczęśliwymi są wszyscy. Gdy tylko posłyszał rozpaczliwy krzyk matki, bez namysłu rzucił się do wody, instynktownie, ażeby uratować dziecko. I kiedy matka jemu dziękuje, on odpowiada: „ależ za co, droga pani, ja jestem tak szczęśliwy widząc szczęście pani. Robiłem zupełnie naturalnie, nie mogłem robić inaczej". (P. Krapotkine — Anarchie dans l'evolution socialiste, p. 23—5).

odkąd społeczeństwo, organizując się do wytwórczości kolektywnej, staje się jakgdyby przyrodniczem środowiskiem człowieka, zaspakajającem jego życiowe potrzeby, drugą jakgdyby atmosferą odżywczą.

Państwo zredukowane do organizacji wytwórczej samo siebie znosi *); to zaś, co pozostaje, jest to naturalna jedność osobników ludzkich, objawiająca się psychologicznie w aktach solidarności i braterstwa. Wspólna własność jest więc tylko życiową podstawą wyzwolenia jednostki, przekształcenia się ludzkości w kierunku pewnego ideału etycznego. Jest to ten świat nowy, który stworzy nową ludzkość.

§ 34. Jeżeli zaś wyzwolenie człowieka jako istoty myślącej ukazuje się w całej pełni w zadaniu k o m u n i z m u, to tak samo, jako główny motor dziejowy, na który wskazuje socjalizm dla dopięcia swego celu, występuje przedewszystkiem c z ł o w i e k. Ażeby bowiem komunizm, realna podstawa odrodzenia się ludzkości, stał się faktem, do tego potrzeba nietylko odpowiedniego rozwoju techniki społeczno-wytwórczej, lecz także moralnego uspołecznienia ludzi, ażeby zdolni byli odpowiedzieć tym nowym warunkom, gdzie jedynie poczucie sprawiedliwości rządzić będzie wielką organizacją społeczną. „Zanim nastąpi zupełne przeobrażenie się społecznego ustroju, co jest dziełem pokoleń historji samej, muszą poprzednio zmienić się do gruntu poglądy współczesnej generacji na moralność i sprawiedliwość" — mówiła „Międzynarodówka" w swym Manifeście.**) Techniczna podstawa komunizmu istnieje jako fakt rozwoju dziejowego. Moralna siła ludzka stwarza się świadomie, celowem działaniem, zastosowaniem do tego samego ogniska, gdzie się rozwija rewolucja rzeczowa.

Ekonomicznym punktem fermentacji społecznej, jak widzieliśmy, jest siła robocza, przetwarzająca się w węźle jednostkowo-społecznym dzisiejszego ustroju; element zaś ten, cho-

---

*) „Klasa pracująca postawi w ciągu swego rozwoju na miejsce dawnego społeczeństwa mieszczańskiego — asocjację, która zniesie klasy i ich antagonizmy, wskutek czego nie będzie więcej władzy politycznej, ponieważ władza polityczna jest właśnie wyrazem oficjalnym antagonizmu w społeczeństwie mieszczańskiem". (K. Marx: „Nędza filozofji").

**) Patrz: Becker: „Manifest do ludności rolnej", ogłoszony przez Sekcję Genewską Towarzystwa Międzynarodowego Robotników, 1870 roku.

ciaż oddzielony prawnie, jako abstrakcja, od istoty żywej, nie mniej jednak pozostaje w rzeczywistości człowiekiem samym. Punkt rewolucji ekonomicznej jest więc zarazem punktem czującym i świadomym historji, i jako taki przedstawia materjał odpowiedni dla celowego działania idei. Siła robocza w swej konkretnej rzeczywistości — jest to p r o l e t a r j a t. Wskutek tego, socjalizm, który jest nietylko biernem odbiciem się ideologicznem procesów dziejowych, lecz i świadomem tworzeniem historji, w praktyce swojej musi posiadać charakter k l a s o w y, i dążąc do wyzwolenia człowieka, musi poszukiwać swej historycznej podstawy oparcia się — w interesach mas wydziedziczonych.

Proletarjat bowiem, zanim jeszcze wejdzie w świadome przeciweństwo moralne z dzisiejszym porządkiem społecznym, stanowi już jego n e g a c j ę jako historyczna kategorja, negację tych zasad prawnych i ekonomicznych, które dla swego zrealizowania się w życiu społecznem wymagają zaprzeczenia przyrodzonej godności człowieka. Jest to, mówiąc słowami Marxa, „klasa społeczna, która nie należy do porządku społecznego; warstwa rozkładająca wszystkie warstwy, która nie potrzebuje dla siebie żadnych p r a w o s o b n y c h, gdyż względem niej naruszone są prawa nie w pewnym poszczególnym stosunku, lecz naruszone jest prawo wogóle; warstwa społeczna, któraby nie mogła już powoływać się na jakiekolwiek przywileje h i s t o r y c z n e, a tylko na swoją ludzką naturę; która znajduje się nie w pewnym poszczególnym antagonizmie z wynikami państwowego ustroju, lecz w antagonizmie wszechstronnym ze wszystkiemi podstawami tego ustroju; sfera społeczna nakoniec, która nie może zdobyć wolności dla siebie, nie oswabadzając się od wszystkich innych sfer społecznych, i przez to samo dając swobodę wszystkim tym sferom, która przedstawia zupełną utratę wszystkiego, co przynależy człowiekowi, i dlatego może zdobyć sobie stanowisko w życiu tylko zdobywając w s z y s t k i e p r a w a c z ł o w i e k a...

Kiedy proletarjat ogłasza rozkład danego porządku świata, wypowiada w tem tylko tajemnicę swego własnego istnienia, ponieważ on to mianowicie stanowi faktyczny rozkład tego porządku. Kiedy on żąda negacji osobistej własności, podnosi tyl-

ko do zasady społecznego ustroju to, co społeczeństwo postawiło jako zasadę jego, proletarjatu, i co w nim zostało wyrażone — jako negatywny wynik społeczny, bez żadnego współdziałania z jego strony.*) Twórczość socjalizmu znajduje więc realny materjał społeczny dla osiągnięcia swego ideału. Klasowość jego, daleka od tego, aby upodabniać się z klasowością burżuazyjnych lub drobnomieszczańskich partyj, jest tylko koniecznem oparciem się na takiem stanowisku historycznem, gdzie żywiołowo, ekonomicznie, rozwija się kwestja wyzwolenia człowieka, gdzie już nie instytucje, nie prawa polityczne lub cywilne są uciśnione, lecz sam człowiek; gdzie już nie może chodzić o zastąpienie starych przywilejów nowemi, o klasowe zdobycie przewagi społecznej nad innemi klasami, gdyż wszelka przewaga staje się tutaj przewagą ekonomiczną, zatem, potwierdzeniem uciskającego jarzma.

Dawna burżuazja rewolucyjna walczyła z uciskiem praw feodalnych o swoje polityczne równouprawnienie jako cała kasta „trzeciego stanu"; ażeby wyswobodzić swoje ekonomiczne interesy jako producentów i właścicieli, musiała jako kasta, stan, oswobodzić się politycznie i prawnie; znosiła kastowe przywileje, ażeby tem silniej zaakcentować ekonomiczną klasowość.

Proletarjat zaś, mając przedewszystkiem do czynienia z wyzyskiem ekonomicznym, z jarzmem pracy i głodu, zatem, z jarzmem zupełnie konkretnem, gnębiącem nie abstrakcyjną zbiorowość „klasy", lecz jej żywą realność — jednostkę ludzką, i nie jako prawo kodeksu, lecz jako samo życie,—proletarjat, nie może wyzwolić siebie inaczej, jak tylko wyzwalając człowieka wogóle, nie może zniszczyć przewagi społecznej swoich ciemiężców, nie niszcząc zarazem źródła wszelkiej przewagi i niewoli — wyzysku pracy ludzkiej. Jako klasa ekonomiczna jest on więc zarazem negacją wszelkiej klasowości.**) Historja, wyrzucając go poza obręb stosunków własno-

*) K. Marx. Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie, Einleitung.

**) Dlatego też, używany niekiedy termin „dyktatura proletarjatu" składa się z dwóch pojęć wykluczających się nawzajem. Marx mówi: „Warunkiem wyzwolenia klasy pracującej jest zniesienie wszystkich klas, tak jak warunkiem oswobodzenia stanu trzeciego, było zniesienie wszystkich stanów". („Nędza filozofji").

ściowych, wkładając nań nie tyle prawne ile życiowe jarzmo — pracy zamienionej na towar i uwarunkowanej głodem — przez to samo wysuwa przed nim zadanie wyzwolenia jednostki ludzkiej jako jego własne wyzwolenie.

Rewolucyjność proletarjatu, jego dziejowa rola jako nosiciela ideału przyszłości, jest więc zdeterminowaną społecznie, zanim jeszcze psychologicznie stanie się samowiedzą jednostek. Jest to zarazem ta nowa dusza ludzka, która wyłaniając się historycznie z piekielnych otchłani kapitalizmu, jako jego negacja ekonomiczna i prawna, przeobraża się pod ożywczem tchnieniem idei — na negację moralną dzisiejszego świata, stając się zarazem siłą twórczą i jądrem społecznem świata nowego. Nowy ustrój zastanie więc nowych ludzi.

§ 35. Biorąc powyższą tezę djalektyczną socjalizmu jako przedmiot do wyjaśnień stosunku pomiędzy ideą i rzeczą w życiu społecznem, widzimy przedewszystkiem jak gdyby pewną tożsamość moralnych i ekonomicznych procesów przeobrażenia. Moralne — dążą w kierunku spełnienia tych samych zadań, jakie wyłaniają się żywiołowo z ekonomicznych procesów. Ekonomiczne — biorą na siebie wykonanie tego, co w moralnej stronie przedstawia się jako celowe zadanie twórczości ludzkiej. Lecz ta optymistyczna zasada socjalizmu naukowego, że samo Fatum historji konspiruje z robotnikami na rzecz przyszłego ustroju, nie zmniejsza w niczem tej roli, jaką świadoma interwencja ludzka odegrać powinna. Sama ewolucja ekonomiczna, wydzieliwszy z niej w sztuczny sposób czynnik świadomości ludzkiej, nie dawałaby żadnej pewności, czy spełni obietnicę swoją wypowiadaną w rzeczowej mowie wielkiego przemysłu, form kartelowych, społecznej organizacji pracy, czy doprowadzi do kolektywistycznego ideału.

Rozpatrując ze strony czysto formalnej, biorąc w rachubę ten abstrakcyjny proces ekonomiczny, możnaby nawet zgodzić się z de Greef'em, że „rozwój historyczny, charakteryzujący się w okresie kapitalizmu przez koncentrację własności ziemskiej, handlu, przemysłu, czynników obiegu, może tak samo dobrze doprowadzić do rozkładu dzisiejszego ustroju na

korzyść nowożytnego feodalizmu *) — jak i do zupełnego uspołecznienia". (de Greef: Transformisme social, p. 286).

Ewolucja jednak ekonomiczna nie odbywa się nigdy bez rewolucjonizowania umysłowości, i o tyle tylko rozwijać się może w coraz dalsze ogniwa, o ile wprzęgają się w jej proces czynniki psychicznej natury — pożądania i uzdolnienia społeczne, stopa kulturalna i genjusz techniczny wieku, idee, które, powstając z rzeczowych stosunków, ku rzeczowym przeobrażeniom zmierzać muszą, na podobieństwo tego, jak z głębi organizmu ludzkiego wypływająca fala uczucia, cenestezyjne wzruszenie, reaguje jednak na ten organizm i jako jego psychiczny odpowiednik — jest zarazem kształconem i kształcącem w stosunku do niego. Na sprzyjającym dla siebie gruncie rzeczowym naturalnej gospodarki czynszowniczej feodalizmu, rozwija się z wielką siłą mistyczny fanatyzm religijny i doprowadza do takiego nawskroś ideowego faktu, jak wyprawy krzyżowe; te jednak, roztwierając nowe drogi dla kultury i techniki społecznej, przynoszą w rezultacie rozkład gospodarki naturalnej i robinsonady czynszowniczej, to jest, negację swego pierwotnego źródła „rzeczowego".

Ekonomiczne zjawisko, przechodząc w swój wyraz ideowy, sobie samemu zaprzecza. Djalektyka więc życia nie odpowiada bynajmniej djalektyce formalnej. To co formalnie, za pomocą abstrahowania, rozgraniczamy w odrębne kategorje „ekonomiczne i moralne", oznaczając ich stopniowaną wartość ewolucyjną jako podstawy i „nadbudowy" (wyrażając się w terminach materjalizmu dziejowego), to — w rzeczywistości społecznej — stanowi jednolitość życiową, nie uznającą żadnych klasyfikacyj formalistyki rozumowej, zgodnie z objektywnym „monizmem" życia, które z jednego mózgu ludzkiego rozwija całą swoją barwną różnorodność elementów wytwórczych i spożywczych, moralnych, religijnych i politycznych. Kiedy więc djalektyka formalna w ekonomicznych tylko zjawiskach poszukiwać będzie zaprzeczenia danego ekonomicznego procesu, ekonomicznej tezie, według prawidła, przeciwstawi ekonomiczną antitezę, to natomiast, djalektyka życia społecznego,

*) Biorąc „feodalizm" w znaczeniu monopolizmu wielkich przemysłowców.

wyrażając prawdziwy „monizm", z rzeczowych stosunków wydobywa niszczący pierwiastek psychiczny, ekonomicznej tezie przeciwstawia antitezę moralną, — dla tej prostej przyczyny, że niema takiego procesu ekonomicznego, ani takich form rzeczowych i prawnych społecznego życia, któreby nie taiły w swem łonie, w głębiach swej żywej treści, psychiczną siłę przeszłych i teraźniejszych pokoleń.

Kapitał, rujnując kasty feodalne, gospodarstwo zaściankowe, monopole cechowe, polityczną decentralizację, zrewolucjonizował zarazem umysłowość ludzką; lecz tenże sam kapitał nie mógłby powstać, gdyby uzdolnienie wytwórcze społeczeństwa, stanęło na swojej fazie czynszowniczo-feodalnej, dając tylko nadwartość użytkowego charakteru, nadwartość zjadaną, gdyby nie doszło do stworzenia tej nowej nadwartości, charakteru produkującego i społecznego, która, zjawiając się poto tylko, żeby wydawać swoje potomstwo, z przeznaczeniem nieśmiertelnej płodności, przeobraziła zwykłe narzędzia zaspakajania potrzeb ludzkich — w kapitał.

Ażeby zaś technika społeczna i kultura mogły rozwijać się dalej, ażeby mogły doprowadzić wytwórczość pracy osobnika do stworzenia kapitalistycznej nadwartości, na to musiały złożyć się te wszystkie czynniki polityczne i moralne, które, począwszy od XII wieku, przygotowywały powoli nowe życie we wnętrzu skorupy feodalnej, rozdzialając wieś od miasta, tworząc rynek międzynarodowy i państwa nowożytne, różniczkując jednolity typ pierwotny — czynszowników feodalnych na nowe klasy społeczne, wśród których formuje się żyjące upostaciowanie kapitału, kapitał w swem podwójnem obliczu ludzkiem — burżuazja i proletarjat.

Bez tych wszystkich czynników, na które składały się zbiorowo wszystkie pożądania i idee społeczne, od najbardziej „idealnych" prądów umysłowych aż do najprostszego instynktu głodu, bez nich, technika społeczna feodalizmu, technika cechów rzemieślniczych i czynszowych zagród, nie uczyniłaby samodzielnie ani jednego kroku naprzód; a ponieważ ona tylko zmieniać może formę produkcji, tę podstawę ekonomicznych stosunków, przeto i całe życie „ekonomiczne" stanęłoby na swojej dawnej formule gospodarki naturalnej,

gdyby było pozostawione samemu sobie, gdyby rzeczywiście wyodrębniało się od całości życia społecznego jako jego podstawowy proces. Tak dalece jest prawdą, że djalektyka historji z różnorodnych elementów układa swoje cykle przeobrażeń, że, mając do czynienia ze zjawiskiem ekonomicznem, wydobywa utajone w niem czynniki ideowe, które doprowadzają do ekonomicznego zaprzeczenia; tak samo, jak mając do czynienia z ideowem zjawiskiem, dochodzi do jego przeciwieństwa za pośrednictwem ekonomicznych czynników: fanatyzm religijny wieków średnich wciąga społeczeństwo feodalne do współdziałania z rynkami Wschodu, przygotowując tym sposobem techniczny i kulturalny grunt dla kapitalizmu, którego bezpośrednim moralnym wynikiem zjawia się indyferentyzm religijny.

§ 36. Dla zrozumienia tego trzeba jednak zastanowić się bliżej nad różnicą, która zachodzi między djalektyką formalna a djalektyką rzeczywistości historycznej. Djalektyka jest logicznym wyrazem ewolucji zjawiskowej. Patrzeć na świat ze stanowiska ewolucyjnego — to znaczy rozważać go jako zjawisko w przeciwstawieniu do niepoznawalnej „rzeczy samej w sobie", jako szereg efemerycznych istnień, w którym żadna metafizyczna realność nie znajduje miejsca. Ewolucjonizm, w przeciwstawieniu do „naturalizmu" właściwego, odejmuje świadectwom natury wszelką wartość absolutną. Okazując naturę jako taką, „która ciągle tworzy, żeby móc ciągle niszczyć, nie będąc zdolną wydać nic trwałego" (Schopenhauer)— ewolucjonizm ujmuje właściwy sens świata, z którym mamy do czynienia, względność jego prawd, jego charakter czysto fenomenalny, obcy wszelkiemu absolutowi. Sprowadzając zaś fakty życia do znaczenia zjawiska o charakterze względnym, musimy je zarazem rozpatrywać w przyczynowości, w ich ciągłości i podobieństwie istotnem, z wykluczeniem wszelkiego novum absolutum, z przyczynowością niezgodnego.

Śledzić za ewolucją pewnego zjawiska — to znaczy sprowadzić szereg zjawisk różnorodnych, wyodrębnionych, indywidualnych, do elementu wspólnego im wszystkim — do pewnej jedności; ewolucję kręgowców np. można wtedy tylko badać, gdy najrozmaitsze typy gatunkowe sprowadzi się do wspólnej

im wszystkim cechy anatomicznej — struny grzbietowej. Absolutnie różne jestestwa nie mogą wchodzić ze sobą w łańcuch rozwojowy, tak samo jak nie mogą zaprzeczać się sobie nawzajem; dźwięk nie może być przeciwieństwem światła; teza i antiteza warunkują nawzajem swój charakter. Ewolucyjne więc pojmowania świata jest zarazem jego pojmowaniem monistycznem. Djalektyka, jako wierny rzecznik ewolucji objektywnej, musi zatem powtarzać ten dwojaki proces: jedność rozwijać w różnorodne i różnorodne sprowadzać do jedności.*) Stosowana do zjawisk społecznych nie może uznać ich klasyfikacji na ekonomiczne, moralne, polityczne, która jest natury formalnej, pojęciowej. W życiu bowiem są one tak ściśle zespolone ze sobą, że zmiana w jednem, pociąga za sobą zmianę innych, i żadna kategorja faktów nie jest izolowana, ani wyraźnie odgraniczona, gdy się ją rozpatruje w ruchu, w ewolucji, to jest w jedynej rzeczywistości życia. Tak np. ekonomiczne zjawiska sprowadzają się do formy produkcji, forma zaś produkcji — do formuły techniczno-kulturalnej: stosunku wytwórczości do potrzeb; na stopień zaś społecznej wytwórczości pracy i potrzeb kultury życiowej, wpływa cały ogrom faktów społecznych, postępy nauk, rozwój walki klasowej, zmiana konstytucji politycznej, obyczajowość, wojny, system podatkowy, system szkolnictwa, rozwój sztuk pięknych i t. d.

Gdy rozpatrujemy zjawiska w stanie statycznym, wtedy tylko wyodrębniają się one w pewne klasy ściśle odgraniczone, wtedy tylko można rozpatrywać oddzielnie ekonomiczne, moralne, polityczne; wtedy jednak także rozpatrujemy bardziej pojęcia, aniżeli rzeczy same. Charakter stały i ściśle odgraniczony pewnej kategorji zjawisk odnajdujemy tylko w definicjach; gdy jednak uwolniwszy się od definicji spojrzymy na rzeczywistość życiową, na zjawiska w ich stawaniu się, charakter ten zaciera się, kategorje zachodzą jedne w drugie,

*) Zaznaczę mimochodem, że djalektyka, w tej formule wyrażona, jest wiernem odbiciem psychologicznego procesu rozwijania się z jednostki psychicznej — sądu czyli jednostki myślowej, procesu, który od jednolitego momentu świadomości emocjonalnej natury (punktu wyjścia dla myśli), przechodzi w zorganizowaną różnorodność (synteza pojęć składających najprostszy okres myśli). Djalektyka więc jest najdoskonalszą kopją życia wogóle, przeniesioną do sfery rozumowania.

i dane np. zjawisko ekonomiczne (manufaktura kapitalistyczna, folwark pańszczyźniany) przybiera charakter jakgdyby „symbolu" całego życia społecznego, streszcza w swojej naturze wszystkie prądy, jakie wyłoniły się z umysłowości ludzkiej. Podobnie jak tylko w definicji pojęciowej występują czyste abstrakcje pewnej barwy, kształtu, natężenia itd., zjawisko zaś samo temu nie odpowiada, rzeczywistość niema barwy bez kształtu, ani natężenia bez barwy, i skupia w sobie różnorodność jakościową,—tak samo poza czystemi definicjami społecznych zjawisk stoją momenty życiowe, zespolenie różnych pierwiastków potencjalnych, które zjawisku nadają siłę rozwoju, i sprawiają, że ono musi ewolucjonizować ustawicznie. Abstrakcja zaś wszelka, będąc wyeliminowaną z życia jednorodnością, pozostaje zawsze martwą; forma produkcji lub własności, gdyby w realnem życiu społecznem istniała taką jaką istnieje w mózgu uczonych, byłaby najzupełniej jałową, niezdolną do rozwojowego procesu.

Uprzytomniwszy zaś sobie tę prawdę indukcyjną, że każde zjawisko społeczne powstaje z różnorodnych czynników życia, że je w sobie niejako symbolizuje, nie odpowiadając nigdy realnie tej czystej definicji, która je reprezentuje w naszem myśleniu, musimy zarazem uznać, że niema szeregu przyczynowego zjawisk jednej kategorji, ewolucji ekonomicznej, politycznej, moralnej, że nie można mówić o szeregach ważniejszych i mniej ważnych, pierwszorzędnych i drugorzędnych, jeżeli żaden z nich sam przez się powstaćby nie mógł, będąc tylko jedną stroną, w pojęciu naszem wyodrębnioną, całości życia. Wskutek tego— szeregi dziejowe wszelkiego rodzaju faktów społecznych możemy przetłumaczyć na którykolwiek z nich jeden. Dla procesów religijnych, moralnych, politycznych, możemy zawsze odnaleźć odpowiednik ekonomiczny, tak samo jak i odwrotnie. Te same sprzeczności, jakie znajdują się w twierdzeniu socjologów XVIII wieku, którzy w politycznym ustroju widzieli główną przyczynę wszystkich zjawisk społecznych, sprzeczności: że obyczajowość i pojęcia są wynikiem politycznego ustroju, sam zaś ustrój polityczny musi być także wynikiem pewnych pojęć i obyczajów — oba twierdzenia równie uzasadnione — też same sprzeczności odnajdują się przy stawianiu jakiejkolwiekbądź strony ży-

cia społecznego na stanowisku wyjątkowo uprzywilejowanem. Czynszownicza forma produkcji stworzyła prawa feodalne i ustrój decentralistyczny, wasalski, formując odpowiednie do tego obyczaje i pojęcia. Lecz tak samo jest prawdą, że warunki polityczne ówczesne, obyczajowość i religijność, nadając umysłowi ludzkiemu sobie właściwe piętno, trzymając go w pewnych karbach, wpływały przez to samo na uzdolnienie wytwórcze i potrzeby kulturalne, które wszędzie i zawsze warunkują niezbędnie dany stan techniki społecznej i odpowiednią jemu formę produkcji; czynszownictwo bowiem i cechowa produkcja nie mogłyby istnieć przy kapitalistycznej technice i kulturze. Podobnież, można twierdzić, że decentralizacja polityczna feodalizmu wynikła z gospodarki naturalnej; lennictwo, będąc wystarczającą sobie jednostką ekonomiczną, nie potrzebowało polityki narodowej i scentralizowanego państwa. Lecz tenże sam fakt decentralizacji politycznej musi być swoją drogą uważany za jedną z głównych przyczyn trwania gospodarki naturalnej, jako jedna z najważniejszych przeszkód do rozwoju handlu. Zanik gospodarki naturalnej, powstanie pieniężnego feodalizmu, folwarków pańszczyźnianych, rozdziału między wsią i miastem, itd. zmienia potężnie obyczajowość i pojęcia wieków średnich; w przyczynach zaś swoich, na naczelnem miejscu, posiada wojny krzyżowe, to jest, bezpośredni wynik całej umysłowości feodalnej.

Odpowiednio więc do natury zjawisk społecznych, które łączą w sobie różnorodne pierwiastki życia ludzkiego, djalektyka historji nie będzie poszukiwać zaprzeczenia danego zjawiska ekonomicznego wyłącznie w jego treści ekonomicznej, zaprzeczenia zjawiska moralnego — w jego treści moralnej, lecz, rozkrywając jego pozorną jednorodność formalną, ujmując się w jego jedynej rzeczywistości stawania się ciągłego, okaże w jego wnętrzu bogactwo różnorodności życiowej, zatajony w jednoimiennej formie złożony pierwiastek zniszczenia, rewolucyjność moralną faktów ekonomicznych i ekonomiczną rewolucyjność moralnych. Djalektyka zaś formalna, oddana wiernie intelektualizmowi, przyznaje abstrakcjom pojęciowym wartość realną, patrzy na życie przez pryzmat definicji, i nie mogąc dostrzec pod jednolitą formą zjawisk społecznych ich ró-

żnorodnej treści życiowej, musi poszukiwać zaprzeczenia danego zjawiska w jego ilościowej zmianie. Mając przeto do czynienia z dzisiejszym ustrojem ekonomicznym, intelektualista, za jedyne źródło narodzin jego antytezy, uważać będzie proces koncentracji kapitału, zrzeszania się jednostek wytwórczych, kartelowość produkcji itd. według formuły: że ilościowe przeobrażenie się zjawiska doprowadza do jego jakościowego zaprzeczenia. Natomiast, prawdziwa djalektyka, która nietylko procesy życiowe, szeregi zjawisk, lecz i pojedyńcze ich ogniwa zjawiska same, rozpatruje djalektycznie, t. j. w ich stawaniu się — tej jedynej rzeczywistości objektywnej — djalektyka, będąca ścisłym wyrazem ewolucji życia, musi zerwać zupełnie z wszelkim intelektualizmem, i zamiast operować definicjami zjawisk, wyciągniętemi z życia abstrakcjami pojęciowemi,—brać zjawiska takiemi, jak się one objawiają w swem stawaniu się; zatem, nie jednorodność formalną podstawiać zamiast rzeczywistych faktów, lecz różnorodność życiową, którą ewolucja odkrywa nam w każdym fakcie pozornie prostym, uważać za jedyne dane rzeczywistości. Wtedy zaś, wierna historji, zaprzeczenie faktów istniejących zobaczy nietylko w ich ilościowem przeobrażaniu się, lecz i w tem bogactwie jakościowem, które jako zatajony pierwiastek życia samego, jest prawdziwym pierwiastkiem zniszczenia, wewnętrznym zarodkiem ich śmierci.

§ 37. Jeżeli więc djalektycznie rozpatrywać będziemy kwestję przyszłego komunizmu, to musimy zgóry przyznać, że same „rzeczowe" stosunki nie mogą determinować go zupełnie; że ani koncentracja kapitałów, ani kartele wytwórczo-sprzedawcze, ani żywiołowe zrzeszanie się robotników pod komendą wielkiego przemysłu, nie może stanowić wystarczającej przyczyny jego pojawienia się. Kapitalizm bowiem, tak jak powstał ze współdziałania idei i rzeczy, tak samo przez nowe współdziałanie idei i rzeczy skonać musi. U kolebki jego — nagromadzone wymianą złoto kupieckie, cechowe warsztaty i folwarki pańszczyźniane zapładniały się nowym genjuszem wytwórczości i potrzeb kulturalnych; idea „wolności" i „praw człowieka" zdobywała dla niego wolne ręce najemników; „narodowe" państwo, na moralnem bankructwie feodałów wznie-

sione, otwierało mu nowe rynki zbytu; burżuazja — ten prawdziwy m ó z g kapitalizmu — stała na straży jego interesów dziejowych, rewolucjonizując ś w i a d o m i e obyczajowość, naukę i religję, prawa polityczne i cywilne, i możnaby twierdzić, że „fatum" historji zdobyte zostało ostatecznie dla kapitalizmu przez celową twórczość burżuazji. Podobny dramat życia powtórzyć się musi około jego trumny, będącej zarazem kolebką komunizmu.

Wszystkie potęgi społeczne, zarówno ekonomiczne jak moralne, stoczyć muszą tutaj ze sobą zaciętą walkę o poród nowego świata. Koncentrującym się kapitałom musi przeciwstawić się „ideowy" demokratyzm, wysokie wymagania kulturalne wydziedziczonych mas ludzkich; polityczne prawa ludu, ścierając się z ekonomicznym monopolem, dojść muszą do politycznej negacji państwa, podtrzymującego ten monopol; idea „wyzwolenia człowieka", niszcząc moralne przesądy własności i pracy, wyzwoli zarazem drzemiące dzisiaj olbrzymie siły techniki społecznej, i przez nie zrealizowaną zostanie. Ślepe Fatum historji, w tej krytycznej chwili przełomu, poszukuje nowego mózgu, ażeby przejrzeć się samemu sobie. Wplątane w świadomość ludzką, z dusz ludzkich czerpiące wszystkie swe soki żywotne, swoją ewolucyjną siłę, iść musi za wskazówkami tej ś w i a d o m o ś c i, którą samo wyhodowało w swem łonie długim procesem żywiołowym, jako produkt rozkładu powszechnego, jako „ideowość" proletarjatu. Doszedłszy zaś do przejrzenia samego siebie, do samopoznania, fatum historji chyli pokornie czoło przed tą nową świadomością, w którą siebie ukoronowało, waha się, zaprzecza swemu istnieniu, czekając na decydujące „stań się" świadomej woli ludzkiej.

Podobnie jak nieświadoma natura, doszedłszy ewolucyjnie do świadomości człowieka, poddaje się człowiekowi, tak samo historja, doszedłszy do samopoznania w i d e o w o ś c i tej klasy społecznej, która jest ludzkim wyrazem jej procesów rozwoju rzeczowego, poddaje się pod świadome przewodnictwo tej klasy. Gdzie zaś występuje świadomość ludzka, człowiek jako istota myśląca, tam roztwiera się zarazem swobodne pole dla celowej twórczości. (Porów. roz. I.). Fatum dziejowe kapitalizmu, zrodziwszy świadomość proletarjatu, neguje samo sie-

bie; doszedłszy do przełomowej chwili narodzin nowego świata komunizmu, objawia się bezsilnem i jałowem. Świadomy proletarjat zastąpić ją musi. Spiskująca z robotnikami historja nie jest jednakże zdolna wprzęgnąć „komunizmu" w łańcuch swej ślepej konieczności; pozostaje on i d e a ł e m do zdobycia, c e l e m dla świadomej twórczości.

Optymizm socjalizmu naukowego nie wyklucza więc bynajmniej interwencji ludzkiej, polityki tworzącej historję, lecz przeciwnie, wskazując na gotową siłę twórczą — proletarjat, na djalektyczny charakter historji — wiecznego współdziałania ideowych i rzeczowych czynników, jeszcze bardziej akcentuje jej znaczenie. Stąd też, pomimo żywiołowego łączenia się robotników pod komendą wielkich kapitałów, socjalizm wzywa ich do łączenia się ideowego; pomimo istnienia w łonie techniki kapitalistycznej „rzeczowych „wzorów" przyszłości, usiłuje zaszczepić w mózgach ludzkich jej „ideowe" wzory; stąd także— zamiast przyspieszać rzeczowy rozwój przez wspomaganie niszczącej akcji kapitałów, rujnujących stare formy drobnej produkcji i własności, zamiast stać się sojusznikiem wielkiej burżuazji nowoczesnej, tworzącej kartele, przedsiębiorstwa akcyjne i krachy giełdowe — przyspiesza on tylko i d e o w y rozwój społeczeństwa, bierze na siebie zadanie moralnego zrewolucjonizowania ludzkości, stworzenia tej nowej duszy zbiorowej, która potrafi ś w i a d o m i e zaprzeczyć istniejącym porządkom społecznym.

IV.

Zagadnienia etyczne i polityka rewolucji.

§ 38. Dochodzimy więc do praktycznego zagadnienia socjalizmu. To samo warunkowanie się wzajemne determinizmu przyczynowego i dowolności twórczej, któreśmy rozpatrywali w filozoficznej zasadzie zjawiska, odnajduje się także w historycznem zagadnieniu, to jest wtedy, gdy badamy stosunek wzajemny zjawisk społecznych, ich moment przeobrażania się. Badane ze stanowiska przyczynowości procesy historyczne przedstawiają się nam jako szeregi warunkujących się nawzajem faktów, pomiędzy którymi nadaremniebyśmy szukali miejsca swobodnego, gdzieby się mogła wcisnąć tworząca wola ludzka; historja, podobnie jak natura boi się próżni, i wszystko, co ona powoła do życia, musi posiadać swoją historyczną tradycję; żadna idea nie będzie mogła przedostać się do jej dziedziny, jeżeli nie potrafi usprawiedliwić się ze swego pochodzenia, jeżeli nie wskaże na historyczne przyczyny, które ją porodziły. Lecz tenże sam determinizm wzajemnego warunkowania się faktów — jako metoda djalektyczna — rozkrywając przed nami zatajoną w zróżniczkowanych formach ciągłość życia, sprowadza kategorje społeczne do ich realnego elementu przeobrażania się — do jednostki ludzkiej w jej ustosunkowaniu się ze środowiskiem społecznem. Tutaj zaś każdy fakt życia zbiorowego odnajduje swoją subjektywną stronę, staje się faktem moralnym świadomości człowieka, i przez to samo roztwiera swobodne pole dla celowej

twórczości, nie przestając jednak jako fakt objektywny, być zdeterminowanem ogniwem szeregu historycznego. (Zob. § 8 i poprzedzające).

Zagadnienie praktyczne jest więc tylko subjektywnem obliczem zagadnienia teoretycznego; i tak samo jak istnienie przedmiotu spostrzeganego jest niepojęte bez istoty spostrzegającej, podobnież, wszelkie przeobrażenie się historyczne, jakkolwiek nawskroś objektywnego charakteru, każe jednak niezbędnie domyślać się swej strony świadomej i celowej; zarówno bowiem ekonomiczne jak i polityczne procesy odnajdują się tylko w ludzkiej rzeczywistości, i o tyle tylko istnieją jako fakty społeczne, o ile stoją poza nimi żywe mózgi, które celowo wytwarzają i walczą o swoje potrzeby.

§ 39. Odpowiednio zatem do tego, że realny element przeobrażeń się społecznych posiada tylko indywidualny wyraz, i nigdzie poza człowiekiem szukany być nie może, zagadnienie historyczne socjalizmu — wyzwolenia człowieka przez komunizm — staje się zarazem jego zagadnieniem praktycznem: dokonania tej rewolucji moralnej w duszach ludzkich, z której wyłonią się społeczne formy komunizmu.*) Wszelkie inne stawianie kwestji, sprowadzenie akcji celowej socjalizmu do działania na formy życia społecznego, byłoby przeniesieniem postulatu praktycznego do sfery czystych abstrakcyj; przedmiotem działania byłyby wtenczas kategorje społeczne jako takie, z usunięciem ich ludzkiego materjału, posiadające zatem same przez się realną wartość istnienia.

Otóż — są trzy tylko sposoby pojmowania takiej koncepcji metafizycznej: jako objawienie się „Rozumu samego w sobie", genjuszu społecznego, który stoi poza ludzkością realną, i wtenczas przechodzi ona do zakresu teologji, a związane z nią zagadnienie praktyczne posiadać może tylko znaczenie religijnych praktyk; albo też realizm kategoryj społecznych przenosi-

*) „Klasy ludowe, mówi E. Ferri, dojdą do władzy wtedy dopiero, gdy będą przygotowane przez rewolucję moralną, która zasadza się na uświadomieniu praw swoich i solidarności... Rewolucja społeczna będzie możliwa dopiero po rewolucji moralnej, jaka odbędzie się w proletarjacie cywilizowanego świata". (Rivista di sociologia 1895).

my do dziedziny natury, łączymy ich istotę ze światem czysto objektywnym, rzeczowym, jako dalszy wynik mechanizmu ślepych sił materji, a w takim razie, rozpatrując same szeregi zjawiskowe, zjawiska we wzajemnym stosunku do siebie, z wyłączeniem istoty myślącej człowieka, możemy je oceniać tylko ze stanowiska determinizmu przyczynowości, nie znajdując żadnego miejsca dla zagadnienia praktycznego, które tam tylko znajdować się może, gdzie istnieje zasada dowolności twórczej, zatem w świecie ludzkim. Wreszcie, można rozpatrywać „kategorję społeczną" na właściwym jej gruncie intelektualizmu abstrahującego — jako realność czysto pojęciowej natury, czem właściwie i jest tylko; ażeby jednak takie pojęciowe „istnienie" przeprowadzić do rzeczywistości życia, i z przedmiotu abstrakcji indywidualnej uczynić przedmiot praktyki, na to jest tylko jedyny sposób: sprowadzić oderwane pojęcie do tego konkretnego materjału, z którego zostało wydzielone jako produkt rozumowania; sprowadzając zaś „kategorje społeczne" jako pojęcia — do ich intuicyjnej realnej strony, nie znajdujemy tam nic innego jak tylko materjał ludzkiej natury. Sama więc „kategorja" pozostaje w zaklętem kole intellektualizmu i wydobyć się zeń nie może nigdy, gdyż wyprowadzona na świat rzeczywistości życiowej, przestaje być sobą, zatraca swoją naturę formalną, przeobrażając się natychmiast w żywego człowieka. Stąd też, tak samo jak w świecie materji niemożliwem jest oddziaływać na formę, nie dotykając konkretnego materjału, chociaż intellektualizm pozwala rozpatrywać formę oddzielnie od materjału, tak samo, żadne czarnoksięstwo nie zdołałoby przenieść — dokonane przez prawodawców na papierze przeobrażenia form społecznych — do rzeczywistości życia. inaczej jak za pośrednictwem ludzkiej natury. „Ludy, jak mówi Marx, nie rozwijają się na rozkaz królewski"; ustrojowość dana nie narzuca się społeczeństwu zzewnątrz, lecz wyłania się samoistnie z przeobrażenia się tego, co jest realne w społeczeństwie, zatem świadome i czujące się jako jednostka.

§ 40. Stawiając zaś zagadnienie praktyczne socjalizmu jako rewolucję moralną, wypowiadamy zarazem główną zasadę jego polityki: że to tylko staje się faktem historycznym, rzeczywistością życia spo-

łecznego, co przejdzie jako idea przez świadomość mas ludowych, zasada, która, będąc jaskrawem przeciwieństwem „jakobinizmu", wyraża się powszechnie przez dewizę — że „proletarjat sam siebie tylko oswobodzić może". Stojąc na tem stanowisku, wszelka akcja polityczna przeobraża się na środek propagandy ideowej, rewolucjonizowanie umysłowości ludzkiej, i o tyle tylko może być przeprowadzona zgodnie z duchem socjalizmu, o ile jest zewnętrznym objawem rzeczywistych zmian, które zaszły w świadomości proletarjatu, zorganizowaniem się objektywnem nowych jego potrzeb i dążności świadomych.

Dlatego też polityka socjalistyczna odrzuca wszelkie działanie reformatorskie idące z góry, i wszelką reformę, którą może wymódz na sferach rządzących, usiłuje przeobrazić na świadomą zdobycz proletarjatu; jeżeli więc stawia sobie jakie zadanie prawodawczej natury, jak normalny dzień roboczy, głosowanie powszechne, itp., to zamiast uzyskiwać to zapomocą dyplomatycznego wpływu na koła rządzące, wyciąga swoje żądania na ulicę, rzuca je jako hasła dla zbiorowej akcji tłumów, ażeby powróciły stamtąd dopominać się swego urzeczywistnienia już jako idea mas ludowych, spojona żywemi korzeniami z tysiącami serc i mózgów ludzkich. Podobnież w akcji wyborczej, gdzie najwięcej nagromadziło się illuzji i przesądów jakobinistycznych, metoda socjalistycznej praktyki wymaga ścisłego poszanowania swego prawidła, że wszelki mandat zdobyty o tyle tylko posiada wartość polityczną dla sprawy, o ile jest przedstawicielem rzeczywistej rewolucji, jaka zaszła w umysłach wyborców; zatem, nie „Stimmvieh", omamione zręcznem naginaniem programu do jego płaskich pojęć i interesów, lecz sama idea socjalistyczna wysyłać powinna socjalistycznych posłów; w przeciwnym razie, zdobyte szachrajstwem ideowem i schlebianiem wstecznictwu, przedstawicielstwo parlamentarne musi odgrywać rolę sfałszowanej monety, poza nominalnemi pozorami której nie stoi żadna rzeczywista wartość: życie bowiem społeczne sprowadzi je do tego samego, czego ono jest prawdziwym wyrazem w społeczeństwie, wciągnie do jego haseł ideowych ten sam realny pierwiastek wstecznictwa ludzkiego, którego ono zostało sfałszowanym szyldem. Historja

tak samo jak natura oszukiwać się nie daje, i to tylko podnosi do godności społecznych faktów, co ma swoje realne podścielisko w samem społeczeństwie.

Pomimo jednak tak oczywistej prawdy naukowej, która musowo narzuca się umysłowi ludzkiemu, gdy tylko przyzwyczai się patrzeć na zjawiska historji jako na przedmiot ściśle uwarunkowany, nie zaś jako na zbiegowisko przypadkowości, gdzie wszystko zawsze znaleźć się może; pomimo także długiego szeregu doświadczeń, które wskazywały na czysto powierzchowną naturę wszelkich „c o u p s d'E t a t" ideowych, zasada „jakobinizmu" zachowuje ciągle jeszcze swoją żywotność, i nawet w socjalistycznym obozie nęci często do odgrywania politycznej komedji.

Wynika to stąd, że umysłowość ludzka podlega ciągle jeszcze temu przesądowi metafizycznemu, który jest nowożytnym potomkiem w prostej linji żydowskiego mesjanizmu, że poza zbiorowością ludzką społeczeństwa znaleźć się jeszcze może jakaś siła kształcąca społeczeństwo, że narzucone z zewnątrz, przymusem państwowym, formy życia zbiorowego mają właściwość przekształcania i przystosowywania do siebie natury ludzkiej. Jest to teorja uszlachetniających, zbawczych wpływów knuta policyjnego, jeżeli ten knut znajduje się w rękach ożywionych ideą wolności i dobra ludzi. Rozumowanie, na którem ona się opiera, daje się streścić w taki sposób: natura ludzka wraz ze swoją ideowością jest wynikiem społecznego ustroju; niewolniczy ustrój wytwarza zawsze moralne niewolnictwo, komunistyczny ustrój — wytworzy moralny komunizm; sam zaś ustrój społeczny wynika tylko z ekonomicznych sił społeczeństwa i jeżeli te istnieją jako warunek materjalny, umożliwiający dane formy współżycia, natenczas nic już nie stoi na przeszkodzie, ażeby prosta inicjatywa spiskowców lub parlamentu, opanowując władzę państwową, mogła urzeczywistnić dany ustrój społeczny bez świadomego współdziałania mas ludowych i policyjnie ukształcać nowy typ życia zbiorowego. Wydaje się to na pozór zupełnie logicznem: jeżeli tylko „rzeczowe" warunki pozwalają na pewne przekształcenie ustrojowości społecznej, natenczas, jakikolwiek mózg ludzki, obdarzony siłą wykonawczą państwa, chociażby samowładcy „oświeconego", może sam je-

den dokonać rewolucji, i zbawiać lud pomimo ludu; trzeba także przyznać, że jest to znaczne uproszczenie rewolucyjnej akcji: zamiast tysiącznych wysiłków dla przeobrażenia ideowości ciemnych mas ludu, rozdmuchania rewolucji w tysiącznych ogniskach i postaciach społecznych, wystarczałoby jednego zamachu stanu, inteligentnego spisku rewolucjonistów, umiejących skorzystać z sytuacji dla przekabacenia historji, eleganckiej rewolucji parlamentarnej lub pałacowej ,albo też, co na jedno wychodzi, skoncentrowania wszelkich zabiegów, według dawnej maksymy politycznych „utopistów", około pozyskania dla danego ideału społecznego jakiejś ukoronowanej głowy lub dyktatorskiej władzy prezydenta.

Łatwo jednak zobaczyć, na czem polega błąd powyższego rozumowania; jest to ta sama operacja intelektualizmu, która, wydzielając sztucznie pewne abstrakcje z życia realnego, bierze swe manekiny pojęciowe za żywe jestestwa i każe im funkcjonować o własnych siłach, których nie posiadają.

Tutaj, w teorji jakobinizmu, czynnik polityczny życia społecznego rozważany jest w stanie izolowanym, jako taki, który, istniejąc i funkcjonując obok pewnych stosunków ekonomicznych i pewnej ideowości ludzkiej, pozostaje jednak od jednego i od drugiego przedzielony jakąś absolutną próżnią, dzięki której nic się zeń nie udziela tym przyległym dziedzinom życia społecznego, i wszelki proces wzajemnego oddziaływania jest zatrzymany zupełnie. I tak: do ustrojowości społecznej przystosowuje się zawsze natura ludzka. Stworzywszy więc za pośrednictwem władzy państwowej odpowiednie danym warunkom rzeczowym urządzenia kolektywne, otrzymamy po pewnym przeciągu czasu świat komunistyczny. Państwo staje się więc operatorem celowym, który za pomocą odpowiednich instytucyj społecznych przekształca naturę ludzką, tworzy nowy typ życia zbiorowego. Państwo jednak ze wszystkimi atrybutami swoimi stanowi także integralną część ustrojowości społecznej: stosunki polityczne i ekonomiczne nie tylko ocierają się o siebie, lecz i przenikają się nawzajem, dopasowują do siebie swoje charaktery, usiłując, jak wszelkie prądy historyczne współistniejące dojść do pewnej równowagi, do pewnego układu syntetycznego; stąd też, w politycznej organizacji odczytać można

wyraźnie stosunki ekonomiczne, i z ekonomicznych — poznać istotną naturę tych faktów, które zachodzą na politycznej arenie.

Ażeby zaś państwo, jako świadomy akuszer komunizmu, mogło utrzymać przymusowy ustrój ekonomiczny pewnego typu, stosunki życiowe nie odpowiadające jeszcze ludzkiej ideowości, a przez to interesom i potrzebom, (a takim byłby kolektywizm przy zetknięciu się z nie-zrewolucjonizowaną masą ludzką, przesiąkniętą jeszcze duchem drobnomieszczaństwa i konserwatyzmu chłopskiego) — na to potrzeba przedewszystkiem olbrzymiego rozwoju moralnych i fizycznych atrybutów państwa, rządu, któryby we wszystko wglądał, pętając człowieka tysiącznemi więzami swoich regulaminów; potrzeba zatem całego aparatu biurokracji, militaryzmu i policji, władzy wykonawczej i prawodawczej niezależnej od mas ludowych, gdyż inaczej niezgodne z ideowością tych mas instytucje społeczne runęłyby przy lada nacisku z ich strony; co więcej — ażeby państwo mogło utrzymać moralny autorytet swej władzy, niezbędną podporę swego materjalnego aparatu, muszą być wprowadzone w życie publiczne te wszystkie sposoby, które rozwijają i utrzymują w tłumach p o d d a ń c z ą moralność, poszanowanie praw i przepisów policyjnych, uznanie biurokratycznej oficjalnej sprawiedliwości za czynnik decydujący w stosunkach pomiędzy ludźmi. Odpowiednio do tego, ponieważ stosunki polityczne i ekonomiczne stanowią w rzeczywistości tylko jedno życie społeczne, musi przystosować się kolektywizm ekonomiczny; ożywiany jedynem tchnieniem potężnem władzy państwowej, przeciwstawiając się ciągle jeszcze s t a r e j ideowości tłumów, musi on w zamian płacić swemu opiekunowi pewnem ustępstwem ze swej h i s t o r y c z n e j natury; wypchnięty sztucznie na społeczną widownię, wskutek współżycia w syntezie z obcym sobie r o z w o j o w o systemem politycznym, zaprzecza samemu sobie — jako objektywny proces wyzwolenia człowieka; państwo bowiem militarno-biurokratyczne wymaga n a d w a r t o ś c i dla utrzymania swego organizmu rządzącego, i im więcej stron życia ludzkiego przenosi do swych rubryk policyjno-prawnych, tem większa część pracy obywateli musiałaby iść na utrzymanie jego administracyjnej i wojskowej armji;

kolektywizm — podtrzymywany przez państwo „rewolucyjne" okazuje więc swoją właściwą istotę, rodząc znanego od wieków potwora — wyzysk pracy ludzkiej i nowe klasy społeczne, czyli, przeistacza się w swoje zaprzeczenie. Z drugiej zaś strony, tenże kolektywizm państwowy chybia swego celu świadomego, swej racji bytu: wykształcenia nowej duszy ludzkiej, komunistycznej, wskutek tego fatalizmu psychologicznego, że ani idea „wolności", ani „braterstwa społecznego" nie daje się rozwinąć za pomocą policji, chociażby przystrojonej w najbardziej radykalne mundury. Natomiast zaś, wchodzi on w zasadniczą sprzeczność ze swem przypuszczalnem zadaniem celowem, bo im silniej rozwija się ten czynnik kształtujący państwo, tem głębiej zakorzeniają się w duszach ludzkich wymagane przez same jego istnienie cechy niewolnictwa i antagonizmu jednostki do zbiorowości, które ono właśnie, jako narzędzie rewolucyjne, wykorzenić zamierzało dla zbawienia ludu. Tak więc: o m n i s s t a l t i t i a l a b o r a t f a s t i d i o s u i.

§ 41. Zgodnie z powyższem, polityka socjalistyczna bieżąca, im więcej zbliża się do samowiedzy swego zadania historycznego, tem silniej zaznacza swój zasadniczy antagonizm względem s o c j a l i z m u p a ń s t w o w e g o, i jako jedno ze swych najważniejszych zadań stawia p o l i t y c z n e u ś w i a d o m i e n i e klas pracujących, zdążające do negacji państwa przez przeniesienie wszystkich jego atrybutów na masy ludowe, wszechstronną demokratyzację władzy, która pozwoli ostatecznie odbytą w świadomości zbiorowej rewolucję moralną — zorganizować w nowy ustrój kolektywny. *) Zamiast więc układać

*) Kongres berliński 1892 r. zaznacza w osobnej konkluzji: „socjalizm państwowy i demokracja socjalna są zasadniczo sprzeczne". Według wyrażenia Liebknechta: „Socjalizm państwowy jest bardziej jeszcze wrogi istocie socjalizmu niż dzisiejszy zastój ekonomiczny, łączy bowiem w sobie wyzysk ekonomiczny (państwowy) z polityczną niewolą". Bebel mówi: „Państwo jest organizacją potrzebną dla ustroju społecznego, który jest oparty na przewadze jednej klasy nad drugą. Z chwilą kiedy zniesienie własności prywatnej położy koniec walkom klasowym, państwo traci nietylko prawo do istnienia lecz zarazem i możność istnienia. Państwo ma znaczenie tylko organizacji władzy do utrzymywania starych stosunków własnościowych i społecznych. Z państwem zanikną także wszyscy jego przedstawiciele: ministrowie, parlamenty, armja stała, policja i żandarmi, trybunały i prokuratorzy, strażnicy więzienia i urzędnicy komory celnej, jednem słowem — cały aparat polityczny".

spiskowe lub legalne „zamachy stanu", zamiast rachować na jakiś rząd oświecony, reformatorski lub rewolucyjny, na jakichś „mesjaszów", mających wprowadzić ludzkość do obiecanej ziemi komunizmu, polityka socjalistyczna, wierna zasadzie swojej — że to tylko stanie się faktem historycznym, co przejdzie jako idea przez świadomość mas ludowych — wciąga tę świadomość do akcji rewolucyjnej, ażeby każda zdobycz, na tej drodze osiągnięta, wycisnęła na niej (na świadomości ludu) nowe piętno moralne. Chodzi bowiem o to, ażeby „idee rewolucyjne" nie pozostawały czemś formalnem tylko dla mas ludowych, abstrakcją czysto myślowej natury, ślizgającą się po powierzchni dusz ludzkich — jako hasła obce im żywiołowo, lecz przeciwnie, ażeby przemawiały do nich życiem realnem, objektywizując się w nowych interesach i stosunkach społecznych; gdyż główny wpływ na przeobrażenie się moralne należy do środowiska życiowego, pojęcia zaś same odgrywają tylko rolę pomocniczą, formułując i ustalając myślowo to, co już jest odczute i pożądane.

Dlatego też w przeprowadzaniu rewolucji moralnej, polityka socjalizmu nie ogranicza się do propagandy pojęć, lecz prowadzi także akcję zdobywczą, zarówno w ekonomicznej jak i politycznej dziedzinie, akcję pozytywną, w programach minimalnych zawartą, która ma na celu cząstkowe lecz ciągłe przeobrażanie realnych stosunków życiowych, ażeby za ich pośrednictwem żywiołowem przedostawały się do dusz ludzkich nowe pierwiastki rewolucyjne. Na tem zasadza się celowość, sens historyczny wszelkich strajków i politycznych ruchów proletarjatu. Sama bowiem krytyka socjalistyczna istniejącego ustroju wykazuje niemożliwość stopniowego rozwiązania na jego gruncie „sprawy robotniczej"; zdobycze ekonomiczne strajków, dokądkolwiekby sięgały, muszą rozbijać się ostatecznie zawsze o antagonizmy rynku kapitalistycznego, spadające na nie całym ciężarem kryzysów i monopolów kartelowych; wywalczone ustępstwa będą mieć zawsze charakter względnego i cząstkowego dobrobytu, odbijając się gdzieindziej ponurym cieniem nędzy, dopóki społeczne siły wytwórcze nie wyzwolą się z jarzma prywatnych interesów. Również wszystkie zdobycze polityczne, poczynione przez lud w dzisiejszem państwie klasowem, nie mogą

przeobrazić się w swoim dalszym spontanicznym rozwoju w wolność społeczeństwa komunistycznego, i jako realne stosunki — pewnej organizacji społecznej — nie mają żadnego znaczenia dla przyszłości rewolucyjnej, która wyklucza z siebie wszelkie państwo, będąc jego ekonomiczną i moralną negacją. Pomimo tego jednak, polityka socjalistyczna rozwija się głównie około tych właśnie pozytywnych, reformatorskich zdobyczy dnia dzisiejszego, dlatego właśnie, że całe jej zadanie dziejowe zawiera się w dokonaniu moralnej rewolucji; każda zaś zdobycz dziejowa, jakkolwiek pozbawiona wszelkiej wartości jako objektywny krok naprzód ku urzeczywistnieniu ideału, posiada jednak olbrzymie znaczenie jako przeobrażający czynnik moralnej natury: strajki bowiem, zbiorowe instytucje robotnicze, jak i cała walka polityczna o dzień roboczy i prawodawstwo fabryczne, jeżeli nie zmierzają bezpośrednio do dobrobytu społecznego, to natomiast rozwijają solidarność i braterstwo uciśnionych — jako przeciwstawienie małodusznych egoizmów rodzinnych, wyrabiają życiowo pewne poczucie ideałów komunistycznych, potrzebę czasu swobodnego i wspólności środków do życia — w przeciwstawieniu do nałogu pracy i skąpstwa własności; zdobyte prawa polityczne i różne atrybuty obywatelskie, chociaż zanikną razem z tem państwem klasowem, w łonie którego powstały,—pozostawiają jednak niezatarte piętno w duszy człowieka, ferment moralny przyszłości ego-archicznej, budząc w nim potrzebę samorządu i wolności, potrzebę oglądania się na własne sumienie, jako na jedyną instancję, regulującą jego postępowanie, w przeciwstawieniu do służalstwa i lekceważenia moralnego siebie, które jarzmo państwowe od wieków zaszczepia w naturę ludzką. Tym sposobem różne składniki „idei komunizmu", objektywizując się cząstkowo w pozytywnych zdobyczach dnia dzisiejszego, stają się potrzebami życia; ze sfery abstrakcyj pojęciowych przechodzą do sfery żywych uczuć i interesów realnych, przenikając do głębi moralną naturę człowieka; każde nowe ustępstwo, zyskane przez solidarność lub siłą nabytego prawa swobody politycznej, staje się psychologicznem ogniskiem nowego promieniowania uczuć solidarności i swobody

przeistacza je w naturalne popędy serca. Na tem się głównie zasadza istotna treść rewolucji moralnej.

Nie trzeba bowiem nigdy zapominać o tem, co dla polityki społecznej ma pierwszorzędne znaczenie, że cała umysłowość ludzka, do której należą wszystkie świadome pobudki działania, idee i pojęcia moralne, wyrasta na u c z u c i o w y m, intuicyjnym, podkładzie duszy, że jest tylko jakgdyby krystalizacją całej tej n i e ś w i a d o m e j masy cenestezji, która stanowi bezpośredni odpowiednik psychiczny życia samego; stąd też — dla każdej „ideowości" odnaleźć można zawsze te stany uczuciowe, które podtrzymują i karmią jej żywotność, usiłując zarazem skutecznie każde nowe pojęcie, które wchodzi do umysłu, przerobić i przystosować do swej natury, tak, iż bardzo często pozostawiają zeń tylko sam zewnętrzny szkielet słów i obrazów, ukrywający pod sobą przeistoczoną do niepoznania pod ich wpływem treść istotną; przystosowywanie się takie możnaby było odszukać w ogromnej masie faktów historycznych, rozważając, jak jedna i ta sama „idea" przybiera rozmaite postacie i zawartość — w różnych k l a s a c h społecznych, lub w różnych epokach dziejowych, gdy jest przekazywana tradycyjnie.

Stąd także można twierdzić, że nic niema w ideowości ludzkiej, czegoby nie było w uczuciach i potrzebach, pod postacią pierwiastkową i nieuświadomioną — i n n u c e, które to twierdzenie jest tylko odmiennem wypowiedzeniem tego, że ideologja społeczna jest wytworem warunków społecznego życia, albowiem jedynym pośrednikiem, jaki istnieje pomiędzy środowiskiem i umysłem, jest u c z u c i o w o ś ć człowieka, ta głęboka warstwa cenestezyjna, która skupia w swoim amorfnym stanie wszystkie potrzeby, interesy i wzruszenia ludzkie, ból i rozkosz, wstręty i pożądania, a która nie jest niczem innem, jak tylko subjektywną, indywidualną postacią samego środowiska społecznego, jak również — psychologiczną postacią środowiska natury. W tem więc znaczeniu rewolucja moralna musi być zarazem ciągłem przeobrażaniem warunków życiowych, gdyż podobnie jak djament nie może skrystalizować się z roztworu soli kuchennej, tak samo ideowość i moralność komunistyczna nie może rozwinąć się na niewolniczem i egoistycznem podścielisku starego świata.

§ 42. Rozpatrywana zatem przez nas zasada polityki socjalistycznej, zasada, która skierowuje całą akcję na zrewolucjonizowanie mózgów robotniczych,*) wypowiadając przez to samo, że z n i c h tylko narodzić się może nowy świat społeczny — objaśnia, jak widzimy, wszechstronnie znaczenie i metodę taktyczną tej polityki w związku z historycznem zadaniem socjalizmu; jeżeli zaś spotykamy się z odstępstwami od niej, jak to zdarza się szczególniej przy walce o mandaty poselskie, to może służyć to tylko za najczulszy odczynnik wsiąkania do ruchu socjalistycznego obcych, a nawet zasadniczo jemu wrogich pierwiastków, fakt dający się zresztą zupełnie objaśnić historycznie, lecz który nie może rościć żadnej pretensji do znaczenia dowodu przeciwnego zasadzie istotnej. Zasada ta, orzekając, że celowa twórczość socjalizmu, działająca na podstawie ekonomicznych tendencyj dzisiejszych, tylko z mózgów proletarjatu wyprowadzić może świat komunistycznego ideału, stanowi dalsze tylko rozwinięcie — w praktycznem zagadnieniu — tej zasady, która orzeka, że jedyną realnością życia społecznego jest jednostka ludzka (zob. §§ 11—23), która w zagadnieniu historycznem socjalizmu objawia się jako sprawa wyzwolenia człowieka (zob. §§ 24—37); słusznie przeto możnaby ją nazwać zasadą f e n o m e n a l i z m u w polityce. Przeciwstawia się ona z jednej strony tej „naturalistycznej filozofji lenistwa", która, w duchu metody dawnej ontologji spekulacyjnej, twierdzi, że fakty społeczne dokonywują się same p r z e z s i ę, poza obrębem świadomości ludzkiej; z drugiej zaś strony,

*) Termin „robotniczy" mógłby wydać się dla wielu niejasnym, w tem znaczeniu, że nadawałby się do zupełnie dowolnego tłumaczenia: dla jednych posiada on znaczenie „mas pracujących" wogóle, dla drugich — tylko robotników fabrycznych. Używam go jednak w sensie czysto naukowym, zatem podlegającym definicji ścisłej. Jest on równoznaczny ze słowem „proletarjat"; proletarjat zaś, jako historyczna kategorja, oznacza l u d z k ą p o s t a ć s i ł y r o b o c z e j p r z e i s t o c z o n e j w t o w a r i p o s z u k u j ą c e j r ó w n o w a ż n i k a s w e g o o d t w o r z e n i a s i ę w f o r m i e ś r o d k ó w d o u t r z y m a n i a ż y c i a. K a ż d y zatem człowiek, który dla utrzymania się przy życiu, musi całkowicie lub częściowo sprzedawać swą siłę roboczą, i jest przez to samo wciągnięty w proces wytwarzania nadwartości, w tętno życia kapitału, należy jako taki do klasy proletarjatu, chociażby, jak to ma miejsce z całemi masami chłopów i rzemieślników drobnych (a nawet spotyka się niekiedy w klasie robotników fabrycznych) posiadał pewną własność, która jednakże jego potrzeb życiowych zaspokoić nie może. Ograniczenie zatem terminu „proletarjat" do tych, co pracują w wielkich zakładach kapitalistycznych, lub do tych, którzy a b s o l u t n i

przeciwstawia się metodzie „jakobinizmu", która, abstrahując państwo od życia społecznego, pragnie zeń uczynić nowego Mesjasza, zbawiającego ludzkość przez policję. Oba te kierunki, niezbędne dla klas uciskających i wynikające bezpośrednio z ich stanowiska społecznego, obarczone tylu zbrodniami, popełnionemi nad ludzkością w imię jej dobra lub fatalizmu, muszą zamilknąć z chwilą, gdy na arenę historyczną występuje proletarjat — jako świadoma negacja całej ideologji ucisku.

§ 43. To ścisłe uwarunkowanie komunizmu moralną siłą ludzką, aktem świadomej woli proletarjatu, sprawia, że cel wyzwolenia jednostki ludzkiej, w komunizmie zawarty, nie tracąc nic na swym determinizmie dziejowym, daje się zarazem rozpatrywać jako ideał etyczny. Stając się przedmiotem świadomego działania indywidualnego, okazuje się on nietylko już koniecznym ale i najlepszym; to co ze strony objektywnej przedstawia się jako zdeterminowany wynik procesów historycznych, w subjektywnej dziedzinie, jedynej gdzie może przebywać praktyczne zagadnienie, okazuje swoje oblicze odwrotne i dopełniające, przeistaczając się w pożądane dobro. Tutaj zresztą dopiero nabiera cel ów właściwego znaczenia i prawdziwej wartości.

Rozpatrywana ze strony wyłącznie objektywnej, sprawa wyzwolenia człowieka jako taka, nie daje się ani dostrzec, ani nawet pojąć, dla tej prostej przyczyny, że wszystko, co obejmujemy pojęciem „dobra" lub „szczęścia", nie znajduje się nigdy w objekcie, jest wyłączną przynależnością dziedzi-

nic nie posiadają, jest najzupełniej dowolne i nie odpowiada ścisłemu pojęciu; rzemieślnik, robiący swojemi narzędziami dla „małego" majstra, lub chłop, pracujący na zagonach średniej fermy, zajmują to samo stanowisko ekonomiczne, co robotnik wielkiej fabryki, są proletarjuszami równie jak on rzeczywistymi, gdyż rynek kapitalistyczny wszelkie nadwartości równouprawnia; własność zaś, która nie zabezpiecza od musowej roli producenta nadwartości, jako czynnik ekonomiczny nie istnieje, i przez to samo klasy społecznej określać nie może. Dowolność zaś tłumaczenia terminu „proletarjat" bywa nieraz źródłem fatalnych błędów politycznych: dzięki jej np. wykreślano nieraz z zakresu agitacji socjalistycznej całe masy chłopów, borykających się z nędzą i wyzyskiem, dlatego tylko, że okazywali się oni posiadaczami jakiejś chałupy, krowy, lub zagonu kartofli. Ekskomunikacja zaś ta odbywała się zawsze w imię tego, że socjalizm klasowy jest sprawą samego proletarjatu, sprawdzając po raz tysiączny tę prawdę, że:

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein".

ny subjektywnej, odczucia s i e b i e s a m e g o; przybierając zaś charakter przedmiotowy, zatraca z konieczności rzeczy swoją treść istotną, swój intuicyjny materjał, przeistacza się w coś zupełnie innego; możemy doskonale obserwować f a k t y zewnętrzne zła i dobra, rozkoszy i bólu, lecz pod tym tylko warunkiem, że je wypełnimy s o b ą, swojem własnem czuciem lub intuicją moralną.

Komunizm, jako fakt objektywny, redukuje się do pewnych form życia społecznego; jest to wspólna własność, społeczna organizacja pracy, bogactwa kultury, jednem słowem — pewna grupa faktów ekonomicznych i prawnych, która, jako wynik historycznie zdeterminowany, posiada tylko wartość naukową, uzasadnienie teoretycznego zdania; nie przedstawiałaby jednak żadnej wartości dla zagadnienia praktycznego, dopókibyśmy jej nie przetłumaczyli na język wewnętrznego p o c z u c i a s i ę, tej intuicji moralnej, która uparcie poszukuje we wszystkiem jakiegoś dobra i szczęścia. Zarówno nędza i dostatek, jak ucisk i swoboda, we wszelkich swych postaciach, o tyle tylko mają pewne znaczenie, pewien sens rzeczywisty, o ile kryją się poza niemi indywidualne ludzkie cierpienia lub dobro; o ile wydzielimy zaś ten czynnik moralny, wszelkie formy prawne i ekonomiczne współżycia ludzkiego stają się zupełnie równouprawnione; objektywnie, ze swej zewnętrznej strony, komunizm nie jest w niczem lepszy ani gorszy od jakiejkolwiekbądź ustrojowości, opartej na wyzysku i niewoli, dlatego poprostu, że jest to dziedzina, gdzie terminy moralne „zła" i „dobra" zatracają zupełnie treść swoją, przemieniają się w niezrozumiałe dźwięki. (Zob. §§ początkowe).

Jasnem jest przeto, że w tej postaci, jaką przybiera społeczny fakt komunizmu, gdy za pomocą operacji intelektualnej usunie się zeń moralną stronę człowieka, nie może on stanowić przedmiotu dla zagadnienia praktycznego, które, jako świadoma twórczość ludzka, jest jedyną racją bytu socjalizmu; nie może zaś nim być nietylko dlatego, że jako fakt czysto objektywny — forma życia społecznego — posiadać musi swoją przyczynę, wystarczającą w determinizmie historycznym, wykluczającym wszelką twórczość woli świadomej, lecz także dlatego, że świadoma twórczość zjawić się może tylko na gruncie intuicji

moralnej, pożądania dobra lub szczęścia, że w niej tylko posiada swoją jedyną rację bytu, będąc całkowicie obcą dla wszystkiego, co znajduje się poza tą sferą indywidualnego odczuwania. Fakt zaś ten stanowi tajemnicę natury samej istoty ludzkiej, tajemnicę jednak tego samego charakteru, co pewniki matematyczne czasu i przestrzeni, które nie mogąc być objaśnione i dowiedzione, nie potrzebują zarazem objaśnień i dowodzeń, bo są intuicyjnie pewne i jasne. Nikt nie potrafi wyjaśnić i rozumowo przekonać o nieomylności tej prawdy, „że czas nie może zatrzymać się" — a jednak zmusza nas ona do absolutnej wiary w siebie, służąc zarazem jako podstawa nieomylna dla rozwiązywania całej masy zagadnień realnych; tak samo intuicyjnie czujemy, że tylko kategorja subjektywna — szczęścia lub przykrości, zła lub dobra, może określać przyczynę wystarczającą naszego działania celowego; komunizm byłby kwestją czystej teorji, niezdolnym aby powołać kogokolwiek do walki za swoje postulaty, gdybyśmy nie mogli odnaleźć w nim lub przeczuć dobro ludzkie, w jakichkolwiek zresztą terminach by się ono wyrażać miało, zawsze jednak złączone nierozdzielnie z kategorją szczęścia, i z natury swej niemożliwe do znalezienia gdzieindziej, jak tylko w indywidualnej dziedzinie poczucia się wewnętrznego.

§ 44. Uprzytomniwszy zaś sobie dokładnie tę prawdę, intuicyjnie nam daną, że cała wartość ideału komunistycznego zawiera się tylko we wnętrzu moralnem człowieka, że o tyle tylko może on być rzeczywistym i pożądanym, o ile jego objektywna postać — jako pewnego ustroju społecznego — kryje w sobie indywidualny par excellence termin „szczęścia" ludzkiego, — zmuszeni jesteśmy poznać, na czem zasadza się ten ideał etyczny. Odrazu nam rzuca się w oczy, że nie może on być określony dowolnie; będąc moralną wartością danego zagadnienia historycznego, musi znajdować się w intymnym i istotnym z niem związku. Między jednem i drugiem bowiem zachodzi stosunek nie zetknięcia się lub współistnienia, lecz, jak to widzieliśmy wyżej, jedności istotnej, rozpatrywanej tylko z dwóch przeciwnych biegunów zjawiska; praktyczne zagadnienie wynika tutaj spontanicznie z samej natury tego elementu realnego, który nam się ukazał w procesie histo-

rycznego przeobrażania się. Przez to samo mamy już wytknięty sposób, za pomocą którego poznawanie ideału etycznego odbywać się powinno: chodzi tylko oto, żeby umieć sprowadzić do terminów intuicji moralnej te czynniki, które determinują komunizm jako społeczne zjawisko.

Termin szczęścia, który przedewszystkiem narzuca się przy każdym ideale etycznym, nic jeszcze nie określa. Jest to bowiem tylko kategorja, w którą umysł ludzki ujmuje przez antycypację zaspokojenie wszelkiej potrzeby świadomej, zanim ona jeszcze stanie się faktem rzeczywistym. Stąd też, używając ją jako pojęcie „szczęścia wogóle", ma się do czynienia z pojęciem abstrakcyjnem, które, jak każda abstrakcja, zawiera w sobie najrozmaitszą realność życiową, i do którego zatem nietylko socjalizm, lecz wiele innych dróg twórczości ludzkiej prowadzićby mogło. W swej postaci konkretnej natomiast, nie odczuwa się ono i nie stnieje inaczej jak tylko pewna chwila życia wewnętrznego; zmienia zatem całą swoją treść jakościową, swój istotny charakter, wraz ze zmianami samego życia, z którem tworzy jedną rzeczywistość. Wskutek tego termin „szczęścia" nie może określać ideału etycznego, jakkolwiek jest w nim zawarty implicite; można uważać je oba jako pozostające ze sobą w takim stosunku jak forma i materjał; materjału nie możemy wyobrazić bez formy, tak samo jak „dobra" nie możemy wyobrazić bez pierwiastka jakiegoś szczęścia, którem jest przeniknięte; formę zaś możemy doskonale wyobrazić bez materjału, jakkolwiek rzeczywistość nie zna jej w tej postaci, podobnie jak „szczęście" wyobrażane in abstracto, spotyka żywy protest ze strony naszej intuicji, która domaga się niezbędnie wypełnienia go realną treścią. Stwierdzając zatem fakt, że „przyjemność" jest równie niezbędną formą dla intuicji moralnej, jak przestrzeń jest formą niezbędną dla intuicji „umysłowej" (Spencer), widzimy zarazem, dlaczego kategorja ta nie może determinować ideału moralnego; ideał bowiem, nie mówiąc o jego formach pojęciowych, które należą do sfery rozumowania, jest rzeczą czystej intuicji wewnętrznej, która nie należąc do sfery intelektualnej, nie pozwala poszukiwać dla siebie uzasadnień i dowodów, podobnie jak pewniki czasu i przestrzeni, i sama jest dla siebie przyczyną, wystarczającą

Nie uznając przeto słusznie istnienia „wrodzonych" pojęć moralnych, musimy jednakże uznać fakt istnienia moralnej intuicji, nieodłącznej od istoty człowieka, który zdolny jest powszechnie nietylko konstatować fakty, przewidywać i wspominać, lecz zarazem sądzić, j a k i e b y ć p o w i n n y, ujmować zjawiska w kategorji etycznej z ł a i d o b r a, patrzeć na nie ze stanowiska norm obowiązujących, wzoru idealnego, w związku z pewnem pożądaniem szczęścia, z dążeniem do czegoś lepszego; określając pojęciowo pewien ideał, formułujemy więc tylko to o d c z u w a n i e moralne siebie samego, tę intuicję wewnętrzną, która nam pozwala wyłamywać się z rzeczywistości i pożądać tego czego w niej jeszcze niema i nie było; „przyjemność" zaś sama jest tylko wyeliminowanym przez nas sztucznie atrybutem tej całości o d c z u c i a, niepodzielnej dla intuicji, która przez antycypowanie myślowe przybiera postać ideału, i wskutek tego określać go nie może, każąc niezbędnie domyślać się już istniejącego materjału intuicji, z której wydzieloną została Zgodnie z tem, wierzymy powszechnie, że szczęście może istnieć i poza ideałem etycznym, że może nawet jemu przeciwstawiać się jako szczęście głupoty lub występku; to zaś, które jest złączone z ideałem etycznym, w nim tkwiące jako jego tylko wyłączna przynależność, ma swój przyrodzony charakter, swoje specjalne piętno, które je odróżnia zasadniczo od wszystkich innych a b s t r a k c y j n i e z niem pokrewnych przyjemności.

§ 45. Określenie ideału moralnego komunizmu, który, nosząc w swem łonie specyficzne szczęście ludzkie, sobie tylko właściwe, przez kategorję „szczęścia wogóle" określić się nie daje, poszukiwać przeto należy gdzieindziej; ponieważ korzenie jego znajdują się tylko w intuicji wewnętrznej i na glebie intelektualizmu czystego nigdyby się rozrosnąć nie mogły, przeto poszukiwać je trzeba w tych warunkach życia, które komunizm, jako fakt pewnej ustrojowości społecznej, w sobie zawiera: intuicja bowiem jest w bezpośrednim stosunku oddziaływania jedynie tylko ze środowiskiem życiowem i jemu jednemu tylko ulegać może. I d e a ł m o r a l n y k o m u n i z m u m u s i b y ć s u b j e k t y w n i e t e m s a m e m, c o w ś r o d o w i s k u s p o ł e c z n e m p r z y b i e r a p o s t a ć u s t r o j u k o m u n i s t y c z n e g o.

Wyjaśnienie tego postulatu posiada swoje gotowe już przesłanki w tych tezach, które rozwijaliśmy przez cały ciąg niniejszej analizy; będzie to więc tylko ostateczna synteza, wniosek narzucający się musowo z już osiągniętych i sformułowanych założeń; stąd też, przyjąwszy którąkolwiek z tez poprzednich i wmyśliwszy się w nią, będzie się zarazem zmuszonym przed samym sobą wypowiedzieć i to ostatnie słowo, do sformułowania którego przystępujemy teraz.

§ 46. Podstawą ustroju komunistycznego jest uspołecznienie pracy ludzkiej, wynikające ewolucyjnie z kapitalizmu; uspołecznienie to, jak widzieliśmy, przeobraża środowisko społeczne w pewien jakgdyby organizm dodatkowy osobnika, dbający o zaspokojenie wszystkich jego potrzeb, wskutek czego świadomość człowieka, wyzwolona z interesów życiowych, przenosi się do wyższych rozwojowo sfer działania.

Ażeby zaś ta synteza interesów indywidualnych i zbiorowych odbyć się mogła, znosząc antagonizm życiowy pomiędzy osobnikiem i jego środowiskiem ludzkiem, do tego potrzeba, żeby mechanizm ustrojowości społecznej, jej instytucje, przesiąknięte były s p o ł e c z n ą n a t u r ą człowieka, i zamiast przeciwstawiać się indywidualizmowi jako potęga mu wroga i uciskająca, utożsamiały się z nim w całej sferze interesów życiowych; biorąc przeto niezbędne m i n i m u m wysiłków wytwórczych osobnika jako element organizacji zbiorowej, muszą mu zwracać społeczny równoważnik tych wysiłków, jako zaspokojenie wszystkich jego potrzeb kulturalnych; jest to zasada w s p ó l n e j w ł a s n o ś c i, będącej tylko prawną formą już istniejącego u s p o ł e c z n i e n i a pracy. Jasnem jest jednak, że urzeczywistnienie się historyczne takiego zadania byłoby niemożliwe, gdyby, jak tego chce liberalna teorja „walki o byt", człowiek stanowił zamkniętą w sobie całość, był indywidualnym aż do samego jądra swej istoty, jednostką izolowaną, w której tylko osobiste instynkty grają rolę bodźców życiowych; społeczeństwo uważane za mechaniczny zbiór osobników, za kombinację swobodnego współdziałania egoizmów, każe z konieczności przypuszczać, że między społecznem dobrem a jednostkowem może być przepaść, że zbiorowość może mieć interes w łamaniu jednostki, a sprawiedliwość społeczna może

być jej krzywdą. Jeżeli więc socjalizm uznaje możliwość uspołecznienia się indywidualnych interesów życia, jeżeli uważa, że przy stanie do którego dziś doszła technika wytwórcza, dość będzie zniesienia prawnych form indywidualizacji ekonomicznej i antagonizmów klasowych, ażeby stosunki pomiędzy ludźmi układać się mogły bez żadnej presji policyjnej lub przymusu głodowego, czynników, które liberalizm burżuazyjny uważa za niezbędne do utrzymania się całości społecznej, — to, tem samem, wypowiada on zasadę, uznającą człowieka za istotę z przyrodzenia swego społeczną, dla której współdziałanie i solidarność jest równie naturalnym interesem, jak i czysto egoistyczny instynkt samoobrony.*)

Komunizm przeto nie daje się pojąć inaczej jak tylko jako przystosowanie warunków życia do społecznej natury człowieka. Wszystko, co historja tworzy, tworzy tylko ze społecznego materjału duszy ludzkiej; żadna ustrojowość zbiorowa nie mogłaby powstać bez tego przyrodzonego cementu, którym jednostka zespala się ze swojem ludzkiem środowiskiem; dopóki jednak ten dwu-postaciowy element — uzdolnień wytwórczych i potrzeb, którym życie osobnika przenika w swoje środowisko społeczne, nie dojdzie do tego stosunku, gdzie minimum pracy indywidualnej odnajduje swój równoważnik w zaspokojeniu wszystkich potrzeb, dopóty człowiek musi składać na ołtarzu cywilizacji zbiorowej ciężkie ofiary ze swojej pracy i swobody; interesom indywidualnym przeciwstawiają się interesy społeczne w postaci wyzysku i przymusu prawnego; komunizm zaś, uspołeczniając interesy indywidualne, znosi ten anta-

*) Na tem pojmowaniu człowieka jako istoty z natury swej społecznej, opiera się pogląd socjalizmu na zbrodniczość ludzką, przyznając jej dwa tylko źródła pochodzenia: chorób umysłowych i deprawującego działania ustroju społecznego antagonizmów klasowych. Ze zmianą ustroju, z nastaniem ery komunizmu, zbrodniczość redukuje się przeto do patologicznych wypadków obłędu; więzienia ustąpią w zupełności miejsca instytucjom leczniczym, a zbrodniarz traktowany będzie jako chory, zasługujący na najwyższe współczucie. Pogląd ten przechował się tradycyjnie niemal w socjalizmie. Owen jeszcze pisał: „Jeżeli jakikolwiek element społeczny ...działa w sprzeczności ze szczęściem społeczeństwa, indywidualnie lub w masie, może to być tylko wynikiem choroby umysłowej, i osoby, które działają w ten sposób, będą umieszczone w domu zdrowia, traktowane ze słodyczą, na jaką tylko wypadek dany pozwala, i zachowane pod opieką w ciągu tego tylko czasu, jaki jest niezbędny dla odzyskania zdrowia". (Robert Owen. Le livre du nouveau monde moral, 3 partie, chap. XIV).

gonizm niedorozwoju historycznego i przez to samo, w instytucjach swoich potwierdza świadomie i celowo społeczną naturę jednostki ludzkiej.

§ 47. Lecz czemże jest ta społeczna natura jednostki? W przeprowadzonej powyżej analizie zjawiska społecznego widzieliśmy, że jest ona samą istotą człowieka, tożsamością subjektu myślącego, która zataja się w indywidualizacji zjawiskowej; że wszędzie gdzie się pojawia jakakolwiek cząstka świata społecznego, tam podnosi się dyskretnie rąbek „zasłony Maïi,"*) odsłaniając zasadniczą, istotną jedność — tego, co odczuwamy bezpośrednio jako swoje „ja" własne — u wszystkich osobników ludzkich. Jeżeli wobec zewnętrznego nacisku przedmiotowości, redukujemy się do jednego tylko punktu odczuwania, zasklepiamy się w nim tchórzliwie, przestraszeni tym bezmiarem „nieświadomego", który otacza nas zewsząd, jako zupełnie nam obca i nieznana potęga, to natomiast, każde społeczne zjawisko staje się jakgdyby magicznem zwierciadłem gdzie z poza zróżniczkowanych form przedmiotowych ukazuje się nam w swej nagiej czystości nasza własna istota myśląca nieskończenie rozszerzona poza ciasny obręb indywidualnego odczuwania, jaki natura zakreśla dla niej.

Człowiek bowiem — jako jednostka konkretna — stoi na krawędzi dwóch światów: świat społeczny jednoczy się w nim ze światem natury; pierwszy — rozszerza jego indywidualność na cały ogrom rozmaitości ludzkiej, ukazując pod nieskończenie zmiennemi postaciami tożsamość istoty myślącej; drugi zaś — zwężając tę indywidualność do świadomości czucia organicznego, narzuca jej swoje zróżniczkowanie zjawiskowe, swoją ograniczoność objektu, uwarunkowanego przyczynowością, zmianami w czasie i przestrzeni. W jednostce zatem ludzkiej — przeciwstawiają się sobie stale dwie indywidualności, będące dwiema nierozłącznemi stronami jednego rzeczywistego istnienia: ta, która, ograniczona czuciem, nie jest zdolna do przekroczenia tych granic, jakie jej nakreśla powierzchnia skórna osobnika, indywidualność tchórzliwa i niepewna siebie — jako uwarunko-

*) Wyrażenie Schopenhauera, wzięte z ksiąg Wedy. Oznacza ono zasłonę iluzji, którą indywidualizacja zjawiskowa rozpościera pomiędzy nami a istotą rzeczy.

wane ogniwo zjawiskowych szeregów, natury kłamliwej i pozornej, bo poszukująca siebie w nieustannym przepływie zmienności; i druga — samopoznająca się w całem środowisku ludzkiem, w tysiącach żywych zwierciadeł, jako niezniszczalna nosicielka zjawisk i światów, subjekt myślący, wyniesiony ponad wszelkie wątpliwości i dowody.

Otóż, przy wszelkiem zaspakajaniu potrzeb życia, które jak i życie samo należą wyłącznie do dziedziny natury, człowiek patrzy na świat ze stanowiska swej indywidualności czuciowej, i każde przeciwieństwo, jakie napotyka z zewnątrz w zaspokojeniu tych potrzeb, pobudza go i utrwala jeszcze bardziej w zredukowaniu się do nikłego punktu czucia organicznego, do zamknięcia się w granicach swojej skóry, do patrzenia na wszystko co poza nią jako na obce i wrogie sobie. Im trudniejszą zaś jest walka o byt, im więcej świadomość jego jest w nią wciągnięta, tem silniejszą przewagę zdobywa sobie ta iluzja egoistyczna, która sama, wynikając z nędzy istnienia, jest zarazem źródłem wszystkich krzywd i cierpień człowieka, więzieniem, około którego ból i strach spełniają swoje czujne i nieprzerwane straże. Lecz dla tych samych powodów zachodzić musi także stosunek odwrotny: jeżeli, przy uspołecznieniu potrzeb indywidualnych, trudność w zaspokojeniu tych potrzeb zanika, antagonizmy, które walka o byt rozwinęła pomiędzy ludźmi, zacierają się, jeżeli świadomość osobnika przez to samo staje się coraz bardziej zbyteczną dla interesów życiowych, natenczas to, co pozostaje i rozwija się jako czynnik kształcący i celowy postępowania jednostki, jest to jej natura społeczna, jej indywidualność, rozszerzona poza granice czucia organicznego i odnajdująca siebie w całem środowisku ludzkiem.

W tem znaczeniu, warunki życia, wytworzone przez instytucje komunistyczne, dokonywują istotnego w y z w o l e n i a c z ł o w i e k a, zdejmując zeń to bielmo indywidualności czuciowej, które mu narzucone zostało przez walkę o byt powszedni. Dopełnia się zaś to podwójną drogą: z jednej strony — interes indywidualny uspołecznia się w instytucjach w s p ó l n o ś c i, które objektywizują w sobie niejako jego rozszerzenie się na całą zbiorowość ludzką; a zarazem, uspołecznienie to sprowadza do m i n i m u m udział świadomości osobnika w za-

spakajaniu potrzeb życiowych, wskutek czego jego indywidualność prawdziwa, wszechludzka, odzyskuje swój głos decydujący. Człowiek, który, będąc wciągnięty do walki z głodem i nędzą, obarczony jarzmem pracy fizycznej, przemienia się na biedne zwierzę, drżące ze strachu na małym skrawku rzeczywistości, objętej jego czuciem organicznem, gdzie się całe skupiło — z usunięciem tych czynników z jego środowiska życiowego, dochodzi do poznania siebie jako istoty myślącej, to jest do poznania tej tożsamości ludzkiej, którą ustrój komunistyczny zamienia na objektywną prawdę życia.

§ 48. Jeżeli więc teraz przypomnimy sobie, że ideał moralny komunizmu musi być s u b j e k t y w n i e tem samem, co w środowisku społecznem przybiera postać ustroju komunistycznego, że między jednem i drugiem zachodzić musi istotny związek, gdyż ani dusza ludzka ani warunki życiowe nie dają się rozpatrywać w sztucznem rozdzieleniu od siebie — natenczas odnalezienie treści tego ideału moralnego staje się rzeczą łatwą i bardzo prostą. Tożsamość ludzka, która objektywnie, w ustrojowości społecznej, przybiera postać instytucyj komunistycznych, będąc zarazem równoznaczną z wyzwoleniem człowieka od trosk życiowych, w intuicji moralnej, w naszem odczuciu subjektywnem — jest d o b r o c i ą, naturalną etyką braterstwa, nie potrzebującą żadnych dogmatów rozumowanych jako podstawy swego oparcia się.

Wszelki akt dobroci jest tylko intuicyjnem, niewyrozumowanem poznaniem siebie samego w innych istotach, przemówieniem w żywym języku u c z u c i a zatajonej w zjawiskach tożsamości ludzkiej. Taksamo jak każdy akt samolubstwa jest zaparciem się swej istoty myślącej, niepoznawaniem jej w innych, jest głosem tej intuicji, która pojawia się, gdy człowiek redukuje siebie do punktu czucia organicznego, patrząc na wszystko co poza nim jako na nieprzyjazne sobie i zasadniczo obce*).

*) Podobne pojęcie egoizmu i dobroci spotykamy u Schopenhauera: „Indywidualizacja jest rzeczywistą, „p r i n c i p i u m i n d i v i d u a t i o n i s" i rozróżnienie osobników jemu właściwe stanowi porządek rzeczy samych w sobie. Każdy osobnik jest istotą zasadniczo różną od wszystkich innych. W mojem „ja" tylko zamyka się wszystko, co posiadam z bytu rzeczywistego; wszystko inne stanowi nie-ja i jest dla mnie obce". Oto jest sąd, na korzyść którego przemawiają moje kości i moje ciało, który służy

Stąd też warunki życiowe, które zmuszają człowieka do ciągłej troski o kawałek chleba, do walki o zachowanie swego bytu, o stanowisko ekonomiczne, rozwijają zawsze egoizm jako podścielisko moralne ludzkiego postępowania, i co zatem idzie — ogromnie złożony kodeks moralności dogmatycznej; egoizm bowiem, będąc zaprzeczeniem istotnej natury człowieka, zredukowaniem jego do indywidualizacji zjawiskowej, potrzebuje, jak każdy fakt natury, szczegółowych uzasadnień, warunków i określeń, przy każdym czynie, którym się objawia; dowodem tego są właśnie te wszystkie prawodawstwa moralności, bez których porządki społeczne dotychczasowe obejść się nie mogły.

Przeciwnie zaś, dobroć, która jest moralnym wyrazem wyzwolenia się człowieka z walk życiowych, odpowiedzią na uspołecznienie interesów indywidualnych, jako intuicyjne uczuciowe objawienie się tożsamości ludzkiej, istotnej natury człowieka, jest zarazem n e g a c j ą wszelkich kodeksów moralnych, i ze wzgardą odrzuca zarówno warunki jak i uzasadnienia wszelakie, sama bowiem wystarcza sobie powszechnie i bezwarunkowo; nikt nie potrzebuje żadnego uzasadnienia moralnego dla uczynku dobroci, tak samo jak nie potrzebuje żadnych specjalnych warunków, ażeby usprawiedliwić ten uczynek wobec siebie lub innych; wtenczas gdy całe stosy ksiąg rozpaczliwej so-

---

jako zasada dla wszelkiego egoizmu i który wyraża się w faktach przez każdy akt pozbawiony dobroci, niesprawiedliwy lub złośliwy. „Indywidualizacja jest czystym pozorem; pochodzi ona z przestrzeni i czasu, które są formami, stworzonemi przez zdolność poznawania, którą mózg mój jest obdarzony, i które ona narzuca przedmiotom; wielość także i zróżniczkowanie osobników jest czystym pozorem, który istnieje tylko w idei, jaką sobie tworzę o rzeczach. Moja istota wewnętrzna, prawdziwa, znajduje się tak samo na dnie wszystkiego co żyje, jest tam taką samą, jaką zjawia się mnie samemu w granicach mojej świadomości". Prawda ta posiada w sanskrycie określoną formułę: „T a t t w a m a s i", „ty jesteś tem"; objawia się nam ona w postaci litości, współczucia, które jest podstawą wszelkiej cnoty prawdziwej, to jest bezinteresownej, i znajduje swoje wierne tłumaczenie w każdym dobrym uczynku. Ją to ostatecznie wywołujemy zawsze, gdy zwracamy się do łagodności, do dobroci, więcej niż do sprawiedliwości; gdyż wtedy sprowadzamy naszego słuchacza na to stanowisko, skąd wszystkie istoty ukazują się jako zlane w jedną. Przeciwnie zaś egoizm, zazdrość, nienawiść, duch prześladowania, surowość, uraza, podłe radości, okrucieństwo, pochodzą z drugiej idei i na niej się opierają. Jeżeli jesteśmy wzruszeni, szczęśliwi, dowiadując się, a bardziej jeszcze kontemplując jakiś czyn szlachetny, szczególnie zaś dokonywując go sami, to dlatego, że w gruncie rzeczy znajdujemy tam pewność, że poza wielością, poza zróżniczkowaniem

fistyki intelektualizmu i wiekowa powaga dogmatów strzeżona przez policję państwową, muszą nieustannie posiłkować i ochraniać moralność samolubstwa, do której nędza życia zdegradowała człowieka.

§ 49. Stąd także, dobroć, przeciwstawiająca się z natury swojej wszelkim uzasadnieniom i warunkom dogmatycznej moralności, jest także negacją religji teologicznej, ateizmem sobie właściwego rodzaju, jeżeli można to słowo, przesiąknięte tak głęboko intelektualizmem, zastosować do tego, co wysuwa się zupełnie z pod intelektualnego ujęcia. Jeżeli bowiem dobroć czemkolwiek się warunkuje, bądź nagrodą lub karą, bądź też przykazaniem objawionem lub jakimkolwiek czynnikiem zewnętrznym — natury utylitarnej lub teologicznej, jeżeli gdziekolwiek poza sobą szuka swego uzasadnienia, natenczas przestaje być sobą, zaprzecza całkowicie swemu przyrodzeniu, które nie znosi żadnych motywów. Ten jej charakter wystarczania samej sobie odpowiada w zupełności temu, czem ona jest.

Jako intuicja uczuciowa zatajonej w naturze tożsamości ludzkiej, dobroć pojawia się wtedy tylko, gdy istota człowieka odnajduje siebie w innych osobnikach, gdy, przedarłszy zasłonę indywidualizacji zjawiskowej, poznaje się jako substancja świata ludzkiego; przy każdym uczynku dobroci, wielka tajemnica, która się w nim rozgrywa, otaczając go takim nimbem niepojętego piękna, na tem się zasadza, że indywidualność moja, wbrew

---

osobników przez „principium individuationis" znajduje się jedność rzeczywista, dostępna nawet dla nas, gdyż oto właśnie przejawia się ona w faktach. Zależnie od tego, która z tych dwóch myśli w nas przeważa, panuje pomiędzy istotami φιλία (przyjaźń) Empedoklesa lub νεῖκος (nienawiść). Lecz ten, którego νεῖκος ożywia, gdyby mógł wysiłkiem swojej nienawiści, przeniknąć do najbardziej nienawidzonego ze swych przeciwników i tam dosięgnąć ostatniej głębi, byłby bardzo zdziwiony, odkrywając tam nie co innego jak tylko siebie samego". (A. Schopenhauer. Le fondement de la morale, tłum. fran. s. 189—190). Zasada tożsamości ludzkiej nie posiada jednak u Schopenhauera przesłanek psychologiczno-społecznych i tego charakteru, który jej tutaj nadajemy, jako ścisłemu wynikowi fenomenalizmu socjologicznego. Zawarta w koncepcji świata jako woli, ma ona raczej ścisłe pokrewieństwo z zasadą Ἓν καὶ πᾶν filozofów greckich, a jeszcze bardziej z idealistycznym monizmem ksiąg Wedy, jak to sam Schopenhauer wielokrotnie zaznacza; jest to identyczność powszechnej substancji, woli i życia nieświadomej w sobie, na której gdzieniegdzie tylko i warunkowo zaszczepia się subjekt poznający. (Zobacz: „Die Welt als Wille und Vorstellung" Schopenhauera).

czuciowym rozgraniczeniom natury, przenika do innych ludzi; że pomimo absolutnego przedziału pomiędzy moją powierzchnią czuciową i cudzą, zdolny jednak jestem odczuć cudze cierpienia jako swoje własne i reagować na nie nawet kosztem organicznie własnych cierpień. Zgodnie z tem, uzasadnienie dobroci czemkolwiek poza nią będącem, jest takim samym absurdem dla intuicji moralnej, jak uzasadnienie subjektu, naszego „ja" — jest absurdem dla rozumu. (Zob. §§ 7, 8, 9).

Jeżeli zaś intuicja dobroci jest całkowicie zamknięta w zaczarowanem kole jedności ludzkiej, i w nim tylko odnajduje swoją przyczynę wystarczającą, tak, że wszystko, co można odpowiedzieć na zapytanie: „czemu mam być dobrym dla kogoś" — sprowadza się do jedynej racji: „że to jest człowiek"; jeżeli nadto nie może ona przekroczyć tego koła, gdyż wszędzie poza niem, zarówno w sferze przyrody martwej, jak i w nad-ludzkiej dziedzinie bytów metafizycznych, zatraca ona zupełnie swoją wartość i sens wszelaki, to jasnem jest, że owa intuicja dobroci, o ile tylko ją się rozważa w jej właściwem przyrodzeniu, jako przejaw uczuciowy rzeczywistej jedności istot ludzkich, musi wykluczać z zakresu swojej dziedziny wszelkie dogmata teologiczne, jako zbyteczne i obce dla niej, która nie może przekroczyć sfery ludzkości; że, stając się podstawą naturalnej religji braterstwa, staje się zarazem negacją wszelkiej religji, która poza nią poszukuje swych podstaw.

Charakter zaś wszelakiego dogmatyzmu na tem się zasadza, że przyczyna wystarczająca, zarówno postępowania w praktyce, jak uzasadniania w teorji, poszukiwaną jest poza obrębem człowieka. Zjawia się on (dogmatyzm) przeto jako niezbędny produkt intelektualny ograniczenia się indywidualności ludzkiej do punktu czucia organicznego; wtenczas bowiem, świadomość człowieka, stykając się z niepojętem dla siebie i przerażającem non ego, jako czemś zupełnie obcem sobie, w poczuciu swej względnej i nikłej natury, uwarunkowanej całym ogromem faktów z dziedziny „nieświadomego", potrzebuje koniecznie jakkolwiek uporządkować tę masę sprzeczności, która stanowi treść istnienia, a zarazem, sama, będąc jego ogniwem przejściowem, poszukuje na zewnątrz siebie w tem,

co ją przeraża i uciska jako obca żywiołowość, jakiegoś pierwiastku decydującego, który byłby zarazem usprawiedliwieniem moralnem tego wszystkiego, co w intuicji człowieka usprawiedliwienia takiego nie znajduje. Zadanie zaś to bierze na siebie intelektualizm, nadając produktom własnego abstrahowania wartość realnych bytów, ażeby następnie móc powoływać się na nie jako na przesłanki intuicyjnej rzeczywistości. Warunki życiowe odgrywają pierwszorzędną rolę w tej genezie psychologicznej dogmatyzmu; one to bowiem określają przedewszystkiem w jakim stopniu indywidualność człowieka rozwijać się może w kierunku jego społecznej natury, zależnie od tego w jakim stosunku stawiają go do środowiska ludzkiego; dopóki bowiem utrzymują antagonizm interesów indywidualnych, zwalając na osobnika całą troskę o byt jego, dopóty dogmat „Jehowy" jest tak samo niezbędny dla podtrzymania m o r a l n o ś c i, jak dogmat „Państwa" dla podtrzymania wyzysku klasowego.

§ 50. Odpowiednio do tego, byłoby błędem filozoficznym chcieć zachować jakikolwiekbądź dogmat, odejmując mu jego społeczną moralność, lub przenosząc do takiego świata ludzkiego, któryby był zaprzeczeniem stosunków dzisiejszych. Pomiędzy stroną teoretyczną i praktyczną wszelkiego dogmatu zachodzi bowiem jaknajbardziej ścisły, intymny związek: w teorji — łączy się on zawsze z realizmem ontologicznym, jeżeli pod tą nazwą oznaczymy wszystkie kierunki myśli, które faktom świadomości ludzkiej przypisują wartość absolutną, wynosząc je przez to samo poza sferę człowieka i jego doświadczenia; w praktyce zaś, zgodnie z poprzedniem, poszukuje on kryterjum dla postępowania w tych właśnie abstrakcjach, które w teorji podnosi do znaczenia realnych i nadludzkich bytów, podporządkowując człowieka czemuś innemu, co poza nim się znajduje, jako pewna potęga metafizyczna. Obie zatem strony przeciwstawiać się muszą temu, co jako ideał moralny socjalizmu, n e g a c j ę d o g m a t u, określiliśmy.

Dobroć, która sama w sobie tylko znajdować może przyczynę wystarczającą, jeżeli ją rozpatrywać jako świadomy ideał moralny, mogłaby tylko wyrazić się ze strony t e o r j i w tej zasadzie, która cały świat realizmu metafizycznego sprowadza do zjawiska świadomości ludzkiej (jak to mogliśmy widzieć z ca-

łego ciągu tej pracy), zatem, w zasadzie najzupełniej sprzecznej ze stanowiskiem dogmatyzmu; w praktyce zaś, będącej zawsze tylko pewnego rodzaju zwierciadłem dla wyrazu teoretycznego, wyraża ona tak samo zupełną negację dogmatyzmu, podporządkowując wszystko człowiekowi.

Antagonizm ten możnaby przedstawić w następujących przykładach, któreby łatwo było wypełnić faktami unaoczniającemi wyłącznie ludzką naturę kryterjum w praktyce socjalizmu. Jeżeli chodzi np. o ekonomiczne kwestje, dogmatyk jest zawsze zapatrzony w interes produkcji krajowej, oblicza bogactwo narodowe, i budżet kraju lub państwa stawia na pierwszem miejscu, nie dbając o to, jak wygląda jednostka ludzka pod imponującą cyfrą krajowych dochodów i ciężarów ekonomicznych. Socjalista zaś patrzy na interes producentów; w ogłuszającym postępie wielkiego przemysłu nasłuchuje skargi niewolników fabrycznych i w miljonowem bogactwie narodowem, które po dalekich rynkach roznosi sławę i potęgę Ojczyzny, widzi przedewszystkiem zgiętego pod jarzmem pracy człowieka; w budżecie krajowym poszukuje budżetu rodziny, jako prawdziwej realności ekonomicznej, i poprzez płynące obficie rzeki złota widzi ciemną otchłań głodu ludzkiego. Tak samo w politycznych kwestjach. Dogmatyk dla potęgi narodowej gotów jest w każdej chwili poświęcić interes wolnościowy jednostki; ani wzmocnienie władzy rządowej, ani militaryzm, ani żadne prawa wyjątkowe, nie przerażają go, gdy chodzi o interes bytu narodowo-państwowego; racja stanu uświęca dlań wszystkie ofiary z dobrobytu człowieka. Kwestja „niepodległości narodowej" staje się dla dogmatyka kwestją przeobrażenia mapy geograficznej; jego „wolność polityczna" jest przedewszystkiem wolnością narodu, nie człowieka, a czem ta wolność będzie dla jednostki ludzkiej, w jakim stopniu rozluźni jej więzy policyjne i ekonomiczne, to odsuwa się dla niego na plan dalszy, jako kwestja podrzędniejszej natury. Socjalista zaś wszystkie sprawy polityczne ocenia tylko ze stanowiska interesów życiowych i interesu historycznego klas pracujących przymierza je do nędzy ludzkiej, zatem do tego, co istnieje tylko jako konkretne i indywidualne; żadne zaś inne kryterja, jak np. „racja stanu" lub „ideał narodowy" istnieć dla nie-

go nie mogą; zgodnie z tem np. socjal-demokracja niemiecka, w imieniu moralnych interesów ludu pracującego, zgnębionego militaryzmem, protestuje przeciw zaborowi Alzacji i Lotaryngji, i potępia święto sedańskie, jako święto nienawiści narodowej i siły brutalnej państwa; podobnież zachowuje się wobec uchwalanych przez liberałów praw wyjątkowych dla Jezuitów i policyjnego kulturkampfu z katolicyzmem i polskością, zwalczając te ideały postępowe dla zachowania realnej wolności człowieka, dla osłabienia policyjnych atrybutów państwa. Taż sama różnica odnajduje się w innych kwestjach praktycznych. Tak np. bezwyznaniowi i katoliccy dogmatycy — w imię interesu zasad moralnych i czystości ulicy, żądają policyjnego uregulowania prostytucji, za pomocą przymusowego zaregestrowania kobiet w „domach tolerancji"; — socjaliści zaś (patrz mowę Bebla i Stadthagena w parlamencie niemieckim, w grudniu 1892 roku), w imieniu godności ludzkiej upadłych kobiet, bronią je przed nałożeniem ohydnego stempla policyjnego, i dla „czystości ulicy" nie pozwalają skazywać tysiące istot ludzkich na więzienie uprawnionej rozpusty.*) Albo też, gdy chodzi o „sprawiedliwość", dogmatycy poszukują jej w kodeksie prawnym lub wyrozumowanych pojęciach etycznych, socjaliści — w interesach człowieka cierpiącego. Surowo osądzający zabójców moraliści, którzy z zimną krwią oddają gilotynie głowy przestępców, patrzą jednak z zupełną pobłażliwością na powolne zabijanie po fabrykach dzieci i kobiet — nadmiarem pracy i zatrutem powietrzem, na wybuchy w kopalniach węgla, od których giną setki robotników, dlatego tylko, że litera prawa nie potępia tych zbrodni. Typowy między innymi przykład można znaleźć w polemice, którą uczeni burżuazyjni prowadzą przeciw idei unarodowienia ziemi. W kwestji tej, socjaliści nie zastanawiają się nad stroną prawną aktu wywłaszczenia, nad tem, czy akt taki bez indemnizacji da się pogodzić z duchem prawa cywilnego, czy nie; obchodzi ich tylko — czy ludzkość na tem zyska czy straci, nic więcej. „Ucze-

*) Czytając te debaty parlamentarne, mimowoli przychodzi na myśl ewangeliczna scena, gdy faryzeusze i rabini żydowscy, ludzie „dogmatu", przyprowadzają do Chrystusa kobietę skazaną na ukamieniowanie za cudzołóstwo.

ni" zaś kwestję prawną wywłaszczenia uważają za zasadniczą, a nie znajdując dla niej żadnych podstaw sprawiedliwości w kodeksie cywilnym, akt wywłaszczenia osądzają jako gwałt barbarzyństwa. Garofalo naprzykład mówi: „prowadzenie kolektywne przedsiębiorstw rolnych nie oznaczałoby jednak zniknięcia własności indywidualnej, gdyż, o ileby tylko nie znikły idee sprawiedliwości, które panują i zawsze panowały w społeczeństwie ludzkiem, wywłaszczenie nie mogłoby się odbyć bez indemnizacji, co byłoby nie zanikiem własności, a tylko zastąpieniem jednego rodzaju własności przez drugi" (op cit. s. 72). Przykłady podobne możnaby pomnożyć na tysiące, wyznaczając ścisłą linję demarkacyjną, która w samej tylko metodzie myślenia rozgranicza wyraźnie dogmatyzm od socjalistycznej etyki.

§ 51. Dla zrozumienia jednak całej doniosłości, jaką posiada dla socjalizmu jego ideał etyczny, trzeba nam bliżej zbadać naturę stosunku, jaki zachodzi pomiędzy teorją i praktyką wogóle. Jest to tem ważniejsze, że socjalizm z natury swojej jest przedewszystkiem zagadnieniem praktycznem, i dewizą jego jest „nie tyle objaśniać świat, ile go przekształcać"; przekształcanie zaś wszelkie, jako zadanie świadomej twórczości człowieka, wymaga niezbędnie swego kryterjum, pewnego ideału etycznego, któryby niem kierował. Jeżeli zaś przy takiem zagadnieniu praktycznem zjawia się teorja objaśniająca, co ma zawsze miejsce, to musi ona być tylko myślowem rozwinięciem tego ideału etycznego, który jest punktem ciążenia dla praktyki, nie zaś narzucać mu pierwiastki obce, handlować nim na targowisku sofistyki intelektualnej, gdzie wszelkie pojęcie, dzięki swemu oderwaniu się od pierwotnego źródła intuicji, przybiera właściwości wszechwymiennego towaru.

Czem bowiem jest praktyka i jaki jej stosunek do teorji? Objaśnimy to na przykładach psychologicznych. Wszystkie nasze najprostsze czynności, za pomocą których przejawia się powszechnie praktyczny zmysł życiowy, odbywają się na zasadzie pewników i twierdzeń geometrycznych i matematyczno-fizycznych. Życie zewnętrzne osobników, tak zwane dawanie sobie

rady w świecie przestrzenno-rzeczowym, byłoby niemożliwe, gdyby ich praktyka, postępowanie, szło wbrew lub nie stosowało się powszechnie i ściśle do takich prawd „odwiecznych" jak to, że najprostszą drogą między dwoma punktami jest linja prosta, że gdzie jest jedno ciało, tam nie może znajdować się drugie, że dwie ilości równe trzeciej są sobie równe itd. Należy więc przypuszczać jakgdyby pewną utajoną, instynktowną znajomość tych wszystkich prawd fizyko-matematycznych, do których powszednia praktyka życiowa stosuje się tak nieomylnie, osiągając pożądane rezultaty z tych wrodzonych przesłanek; praktyce tej bowiem bynajmniej nie zawsze towarzyszy znajomość formalna, myślowa owych prawd, tembardziej ich sformułowanie lub uzasadnienie naukowe. Nie mając pojęcia o geometrji i mechanice, większość ludzi stosuje jednak pomimo tego w codziennych zwyczajach swoich najważniejsze ich zasady i wnioski; co więcej, stosowanie to stało się niezbędnym warunkiem ich życia, cechą gatunkową pierwszorzędnej użyteczności, zatem, nie może być uważane za prostą przypadkowość. Chcąc dalej szukać podobnych przykładów uzdolnienia intuicyjnego, znajdujemy je w układaniu tonów lub linij według ścisłych praw harmonji muzycznej lub budowniczej, bez żadnej znajomości teoretycznej jej prawideł; w zadziwiającej nieraz inteligencji celowej doboru płciowego, do sformułowania pojęciowego której umysł ludzki jeszcze nie doszedł, i w wielu innych faktach powszedniego życia, wymienianie których zajęłoby zbyt wiele miejsca; można je bowiem wyszukać we wszystkich niemal dziedzinach naszego postępowania. We wszystkich tych wypadkach, kiedy człowiek, nie zdając sobie z tego sprawy formalnie, stosuje jak najściślej prawidła równowagi, harmonji, stosunków przestrzennych, itd., praktyka okazuje się zobjektywizowaniem doskonałej znajomości tych prawideł, jakkolwiek znajomość ta nie została przetłumaczona jeszcze na pojęcia, ujęta w formalne twierdzenia, a jest tylko natury czysto intuicyjnej, nie wyrażonej w myśli i jej symbolach słownych; zatem, nie jest to „znajomość" we właściwem znaczeniu tego wyrazu, lecz raczej — odczucie tylko przedmyślowe pewnej realności, najbezpośredniejsze zetknięcie się z nią subjektu, zdążające spontanicznie, bez pośrednictwa

myśli, do jej odwzorowania na zewnątrz, odwzorowania tem pewniejszego, że nie przechodzi przez sofistyczne zasadzki myśli rozumującej.

Wszelki bowiem produkt myślowy — wyobrażenie, pojęcie i sądy, to jest — wszystko, co się daje formalnie wyrazić w słowach i zdaniach, co podlega rozumowaniu i prawidłom logiki — jest tylko zorganizowanem rozwinięciem pewnego stanu intuicyjnego, który sam przez się, in statu nascendi, ma jedynie psychologiczną wartość uczucia. Działanie apercepcji dowolnej rozkłada ten stan intuicji uczuciowej, ujawnia w oddzielnych członach myśli zatajoną w nim różnorodność, zespalając je zarazem jednorodnością wspólnego pochodzenia; spełnia rolę analizy i syntezy zarazem, które są tutaj jedną i tą samą funkcją subjektu myślącego, woli świadomej: syntetyzuje się bowiem to tylko, co zostało genetycznie wyprowadzone z jednolitego źródła, i dlatego syntetyzuje się, że jest produktem analizy pewnej jednolitości. Najprostsze pojęcie pewnego przedmiotu konkretnego jest tylko nieokreślonem uczuciem, które powstaje pod działaniem danej podniety, dopóki nie usystematyzuje się wokoło niego cała plejada wspomnień, czyniąc z bezimiennego momentu uczuciowej natury — pojęcie określone i nazwane, mogące wchodzić w sądy i rozumowania formalne, to jest w uspołecznioną część duszy ludzkiej.

Otóż, praktyka wszelka jest bezpośrednim, objektywnym przejawem tej intuicji uczuciowej, która jeszcze nie zorganizowała się myślowo; jest ona równorzędnym z myślą samą produktem intuicji; obie bowiem wynikają z tego samego źródła — bogactwa duszy, utajonego w bezimiennem odczuciu; każda jednak tłumaczy to bogactwo zatajone na sobie właściwy sposób, na język teorji lub praktyki: myśl rozwija je w pojęcia, które symbolizując się w słowa, odgraniczają się jakgdyby za pomocą tej sztucznej osłony od macierzystej intuicji żywej; praktyka zaś — objektywizuje je na zewnątrz, rozwija daną intuicję w szereg faktów, t. j. w źródła nowej intuicji.

Dlatego też praktyka, wyprzedzając teorję lub jej towarzysząc, zawiera w sobie tę samą treść intuicyjną, i, przetłumaczona dokładnie na język myśli, objawia jakgdyby pewną znajomość ukrytą w sobie, której jest bezpośrednim i żywym

rzecznikiem. Myśleć coś — to znaczy rozpatrywać daną rzeczywistość intuicyjną w jej załamaniu się, odbiciu, opracowaniu pojęciowem, w jej symbolach słownych, na które została przekształcona i rozbita — analitycznem i syntetycznem działaniem subjektu myślącego. Wykonać zaś coś — jest to dotknąć samej rzeczywistości intuicyjnej, mieć z nią samą do czynienia, nie z pojęciami, w jakich się ona odbija, lecz z tem, co daje materjał dla pojęć, co jest ich żywem źródłem.*) Stąd też, wykonanie, praktyka, daje nowy materjał dla myśli, gdyż będąc bezpośredniem zobjektywizowaniem zewnętrznem samej intuicji, jej wyrażeniem w faktach realnych, stwarza nowe źródła intuicji, nowe przedmioty badania; myśl zaś — nie może dać nowego materjału dla praktyki, gdyż sama jest tylko symbolistycznem rozwinięciem intuicji, i niezdolną jest ukazać nowej drogi praktycznej, dopóki nie jest wsparta przez nowy zasób doświadczeń. Potwierdza to wielka wydajność metody doświadczalnej, obok jałowości metody spekulacyjnej. Zarówno w naszem obcowaniu z przyrodą jak i w życiu społecznem, praktyka otwiera nowe źródła teorji; w pierwszym wypadku— gromadzi ona nowe spostrzeżenia, wydobywa na jaw nowe zjawiska materjalne; w drugim — tworzy fakty historyczne, bez których życie społeczne nie byłoby dostępne naszemu poznaniu. W obu razach możnaby powiedzieć, że człowiek, jako istota praktyczna, sam tworzy materjał dla swojej umiejętności.

Wyższość praktyki nad teorją objawia się nam najwyraźniej w moralności. — Czyn szlachetny nosi w sobie pewien niezwyciężony urok, który wszelkiemu sceptycyzmowi nakazuje milczenie; porównać go możnaby zaledwie do tego wpływu jaki wywiera na nas piękno. Z obojętnością przyjmujemy wszelkie teorje moralności a chcąc ocenić ich wartość, zwracamy się do ich zastosowania praktycznego. Podejrzliwość, którą mamy zwykle do doktryn etycznych, jest tylko wyrazem tej instynktownej nieufności do intelektualizmu ludzkiego jako narzędzia poznawania prawdy, niewiary, ażeby mógł on oddać

*) W tem znaczeniu dadzą się tylko pojąć słowa Marxa, zamieszczone w jego „Uwagach nad materjalizmem XVIII wieku": „Praktyką powinien człowiek dowieść prawdy swego myślenia, t. j. dowieść, że ono ma rzeczywistą siłę i nie zatrzymuje się po tej stronie zjawisk".

wiernie jej istotę, nie wypaczając w swym złożonym aparacie psychologiczno-społecznym. Praktyka natomiast moralna zadawalnia nas zupełnie; czyn dobroci, poświęcenie bohaterskie, mówi samo za siebie, nie potrzebuje ani komentarzy żadnych, ani dowodzeń filozoficznych; przeciwnie nawet: najbardziej subtelna sofistyka, najbogatsza indukcja, niezdolna byłaby w nas obudzić uznania wewnętrznego dla czynów samolubstwa lub natchnąć szczerą pogardą dla bohaterstwa i zaparcia się siebie; wtenczas nawet, gdy poddajemy się myślowo jednemu z takich bałamuctw intelektualnych, gdy np. wmawiamy w siebie formalnie, że wszelki heroizm i poświęcenie jest anormalnością psychologiczną, newrozą, zboczeniem od typu „zdrowego" człowieka,—wtenczas nawet nie możemy oswobodzić się od tego intymnego czaru, który, pomimo drwiącej sofistyki myślowej, przenika nas do głębi przy stykaniu się z najprostszym czynem zaparcia się siebie i dobroci, który umie przedostać się nawet do naszej duszy przez całą nawałę miotających nami żądz i namiętności, zatrzymując często brutalną rękę gniewu, nakazując szacunek i milczenie najbardziej rozzuchwalonym próżnościom i samolubstwu. — Chcąc zaś przetłumaczyć tę intuicję moralną czynów na język myśli, spotykamy ogromne ubóstwo pojęć, dających się tu zastosować, zupełną nieudolność intelektualizmu do wyrażenia tego, co wyraża d o b r o ć w praktyce; jedna prosta maksyma, dostępna najmniej wyćwiczonym umysłom, wyraża niemal wszystko, co w intuicji moralnej myśl wyrazić może, okazując temsamem, do jakiego stopnia teorja i mowa ludzka nie dorastają wielkości zadania moralnego, jak małą cząstkę ująć zaledwie mogą z tego ogromu intuicji, który się kryje poza uczynkami dobroci, a którego one, uczynki te, są tak wiernym i jasnym rzecznikiem. Odczuwamy w nich jakieś bezsłowne, tajemniczo milczące, choć tak wyraźne zarazem objawienie się istoty rzeczy, prawdy najwyższej, i uderzeni jej blaskiem, skłonni jesteśmy dlatego z lekceważeniem nawet patrzeć na zaplątany w sieć sofistyki, wyrazami uwięziony i z natury swej niedołężny, intelektualizm ludzki; ktoby bowiem potrafił przetłumaczyć d o b r o ć na język rozumowy, z dziedziny czystej intuicji przenieść ją do apercepcyjnego warsztatu, uczynić z niej przedmiot myślenia naukowego — ten powie-

działby najwyższe słowo mądrości i dotarł do filozoficznego pojęcia istoty wszystkiego.

Spostrzeżenie tych faktów naszego życia wewnętrznego, uwidocznia przed nami naturę stosunku, jaki zachodzi pomiędzy praktyką a teorją: z jednej strony — praktyka, jako b e z p o ś r e d n i wyraz intuicji, może nietylko mówić sama za siebie, lecz prostować nawet sofistyczne szalbierstwa myśli, jako najlepsza wobec nich gwarancja i probierz prawdy; wykonać ruch jest najlepszym sposobem dowiedzenia, że ruch istnieje. Z drugiej strony — teorja i praktyka, pochodząc z tego samego źródła intuicji przed-myślowej, będąc równoległem, choć odmiennej natury i mniej lub więcej doskonałem jej rozwinięciem, pozostają ze sobą w ścisłym stosunku odpowiedniości, spoistości genetycznej, tłumacząc siebie nawzajem; kto dla rychlejszego doścignięcia mety wybiera linję prostą biegu, ten znaczy jest wyznawcą odpowiedniego pewnika geometrji, bez względu na to, czy posiada go w sformułowaniu myślowem, czy też nie zdaje sobie wcale zeń sprawy; i odwrotnie: jasne zrozumienie sformułowanych pewników fizyko-matematycznych następuje dopiero wtenczas, gdy przeniesiemy ich treść do intuicji i praktyki.

Uprzytomniwszy sobie dokładnie ten stosunek wzajemny dwóch wielkich łamów życiowych, w których przegląda się ta sama intuicja, przybierając w nich zróżniczkowaną postać faktów lub pojęć, można zupełnie dowolnie zająć stanowisko praktyki lub teorji, ażeby jedno lub drugie ocenić i wyrazić ściśle. Jeżeli bowiem oba te sposoby przejawiania się rzeczywistości pewnej, nie są do siebie w stosunku luźnym i z istoty swej obce nawzajem sobie, lecz są, przeciwnie, genetycznie zespolone ze sobą, to jasnem jest, że z praktyki sądzić możemy o teorji poza nią ukrytej, z teorji zaś wnioskować o praktyce, która jest w niej potencjalnie zawarta. — Tam zaś, gdzie przedmiotem teorji i praktyki jest życie istot myślących, zatem, nasza bezpośrednia intuicja, z której cząstka tylko dostępną jest dla myśli rozumującej, ogrom zaś cały zatopiony w subjektywnych głębiach, tam praktyka — jako bezpośredni rzecznik intuicji — ma stanowczą przewagę nad teorją i powinna służyć jako sprawdzian jej czystości.

§ 52. Teraz łatwo nam będzie zrozumieć, dlaczego socjalizm, który, jako zagadnienie przedewszystkiem praktyczne, skupia się całkowicie w swoim ideale etycznym, nie może być zredukowany do poszczególnej kwestji ekonomicznej lub politycznej, lecz obejmuje sobą całość zagadnienia ludzkiego, zarówno jego stronę społecznych form życia jak filozofję, religję i moralność, wskutek czego, przeciwstawia się nietylko dzisiejszemu ustrojowi społecznemu, lecz zarazem i całej jego ideologji, nie nadając się do żadnych kompromisów z dogmatyzmem. Antagonizm, który tutaj zachodzi, jest antagonizmem wszechstronnym i nieubłaganym; jest to, w ścisłem znaczeniu tego słowa, starcie się dwóch całych światów, które, jako negacje wzajemne, wykluczają się zasadniczo i w całościach swoich; walka starego świata — dogmatu, z nowym światem — wyzwolonego człowieka.

Tak samo jak ideał etyczny socjalizmu okazał się nam jako ostateczna tylko synteza jego teoretycznych zagadnień, tak samo moglibyśmy obrać drogę odwrotną i z praktycznego probierza socjalizmu dojść do jego teorji. Jeżeli bowiem socjalizm w praktycznem swem zagadnieniu występuje jako obrońca człowieka, jako szermierz wyzwolenia jednostki ludzkiej, to już przez to samo daje nam świadectwo o swojej filozofji, na przekór wszelkim sofistykom, jakie łączyć się usiłują z jego imieniem. Postulat jego praktyczny, przetłumaczony na język filozoficznej teorji, nie jest niczem innem jak zasadą fenomenalizmu, która mózg ludzki uważa za centrum i podporę całego świata istnień dla nas dostępnych. Działać w imieniu człowieka, jako w imieniu najwyższej istoty, której interesom wszystko powinno się podporządkować, to znaczy, uznać myśl ludzką jako zasadę wystarczającą wszystkiego, jako vis formativa świata i życia, przez którą wszystko istnieje i oddycha prawdą rzeczywistości.

Dogmatyzm (zarówno w swej postaci spirytualistycznej jak i materjalistycznej), wynosząc poza sferę myśli ludzkiej świat istniejący z jego prawami czasu, przestrzeni i przyczynowości — stawia niezbędnie problemat „pierwszej przyczyny" i praw absolutnych, roztacza ponad człowiekiem jarzmo metafizyczne, na którem bezpieczenie wspierać się może cała

hierarchja przemyślających lub ślepych „bogów", osobowych lub nieosobowych, począwszy od biblijnego Jehowy — aż do „ducha rasy" i „Rozumu państwowego" heglistów. Fenomenalistyczna zaś metoda, zabijając u samego źródła wszelki „realizm ontologiczny" z jego wymaganiami Absolutu, oswabadza raz na zawsze człowieka od wiekowej zmory niedoścignionych, nadziemskich despotów, pod jakąkolwiek maską — Fatum materjalistycznego czy Opatrzności teologicznej — ukrytych, a sprowadzając cały przygniatający ogrom wszechświata i praw jego do zasady zjawiska — jako atrybutu mózgu ludzkiego, wkłada na upokorzone dotychczas i niewolnicze czoło człowieka — królewski djadem „boskości", mówiąc mu: „bez myśli twojej niema istnień, cały świat twego doświadczenia jak i twoich przywidzeń metafizycznych — w mózgu twoim własnym czerpie całą realność swego bytu". Jest to powtórzona w nowszej formie stara zasada mistyków: „nie powinieneś szukać Boga poza sobą".*)

Takie stanowisko filozoficzne odpowiada zarazem ściśle historycznemu zadaniu socjalizmu, które bierze na siebie spełnienie ideału etycznego za pomocą uspołecznienia interesów życiowych jednostki, jak również odpowiada ściśle naturze tego ideału, który, jako wystarczająca sobie intuicja dobroci, niezdolna do przekroczenia dziedziny ludzkiej, z przyrodzenia własnego stanowi negację religji i moralności, t. j. praktycznej strony dogmatyzmu. Tym sposobem objaśnia się także, dlaczego indywidualna geneza socjalizmu, u pojedyńczych jednostek, zaczyna się zwykle protestem uczucia przeciw wszelkim upokorzeniom człowieka, w zakresie nawet czysto prywatnych stosunków, chociaż mogłoby się zdawać na pozór, że jako rzecz pojęciowo tylko sformułowana i zjawiająca się w świadomości naszej jako wynik rozsądzania, powinna także mieć swój intelektualny początek. Co więcej, instynktownie niemal poszukujemy zawsze strony uczuciowej człowieka jako pro-

*) „Z krytyki religji wynika twierdzenie, że najwyższą istotą dla człowieka jest sam człowiek, zatem, kategoryczny obowiązek dokonania przewrotu we wszystkich stosunkach ,które czynią z człowieka istotę poniżoną, wzgardzoną i jarzmu podległą". (K. Marx. Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung).

bierza psychologicznej wartości jego socjalizmu, a dostrzegłszy u kogoś zdolność intuicyjną do zapominania o wszystkich „bogach" dla człowieka cierpiącego, wierzymy najmocniej, że jedno słowo propagandy wystarczy, ażeby otworzyć umysł jego dla przyjęcia wielkiej idei — burzycielki starego świata.

1896 rok, listopad.

PIERWIASTKI INDYWIDUALNE W SOCJOLOGJI.*)

I.

§ 1. W poprzednich pracach socjologicznych **) starałem się określić ogólne zasady poznawania, na których mógłby się oprzeć fenomenalizm socjologiczny, to jest teorja, która sprowadza zjawiska życia zbiorowego do faktów świadomości indywidualnej, jako jedynie konkretnych w tym życiu, i zapomocą nich stara się wyjaśnić charakter rzeczowy i samodzielny form społecznych. W przeciwstawieniu do innych teoryj, dla których zjawisko społeczne jest wynikiem syntezy świadomości indywidualnych, czymś „nowym", co powstaje dopiero w sferze ich współdziałania, wysuwa ona jako prawidło, że minimum społeczne odnajduje się w składnikach współdziałania, to jest w duszy człowieka, i że przeto ta ostatnia z przedmiotu badań socjologji usuniętą być nie może. Istotna jednak wartość

*) (Przyp. wyd). Przedruk wydania warszawskiego: Edward Abramowski, Pierwiastki indywidualne w socjologji. Skład główny E. Wende i S-ka. Praca wydana z zapomogi Kasy Mianowskiego, jako wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego, staraniem W. Weryhy. Jak świadczy data na końcu książki, praca ukończoną została 29 listopada 1898 r. w Stefaninie i drukowana była równocześnie z „Zagadnieniami".

**) Les bases psychologiques de la sociologie, Paris 1897 Giard et Brière; Le matérialisme historique et le principe du phénomène social. Giard et Brière. Pierwsza, z małemi zmianami, drukowana była także w „Ateneum" 1896 r. (Obie te prace przedrukowane zostały powyżej w „Zagadnieniach socjalizmu". — Przyp. wyd.).

tej tezy i jej znaczenie metodyczne okazać się może dopiero w zastosowaniu do badań przyczynowości społecznej, w wykazaniu, jaką rolę odgrywają pierwiastki indywidualne w procesach życia zbiorowego, i czy rola ta odpowiada rzeczywiście teorjo-poznawczej zasadzie fenomenalizmu.

Fenomenalizm wychodzi z tego określenia, że piętnem charakterystycznem zjawiska społecznego, którem ono wyróżnia się z pomiędzy wszystkich innych, jest to jego natura rzeczowo-psychiczna. Jeżeli odejmiemy myślą od jakiegokolwiek faktu społecznego rzeczowy jego charakter, natenczas pozostanie tylko subjektywne zjawisko psychiczne: np. prawo lub idea moralna, gdyby przestała wywierać na mnie swój nacisk społeczny, straciwszy swą łączność ze zbiorowością ludzką, stałaby się moim własnym pojęciem lub interesem, podległym wyłącznie motywom mego wewnętrznego życia, i dającym się oceniać tylko jako subjektywne stany duszy; tak samo towar — redukuje się do pewnej mojej potrzeby spożycia z chwilą, kiedy zatraca swoją przedmiotową wartość, jako użyteczność zbiorowa. Jeżeli zaś odejmiemy od zjawiska społecznego jego charakter psychiczny, natenczas pozostają albo rzeczy materjalne, przedmioty badań nauk przyrodniczych, albo też formalna strona organizacji, instytucje in abstracto, to jest pojęcie oderwane, nie dające się odnaleźć w żadnym fakcie życia, zatem wartości czysto metafizyczne.

Wszystkie natomiast właściwości zjawiska społecznego, to czem się ono objawia w różnych faktach konkretnych, odnajdują się we współistnieniu obu tych charakterów. Ze strony rzeczowej — warunkuje się ono współdziałaniem świadomości indywidualnych i przedstawia się jako abstrakcja, streszczająca w sobie i ujmująca w stałą formę zmienność indywidualnych stanów psychicznych, jako typ gatunkowy, w którym godzą się i odnajdują siebie indywidualne potrzeby, uczucia i pojęcia różnych osobników. Ze strony zaś psychicznej — warunkuje się świadomością indywidualną, i jako wyraz czysto subjektywnych stanów, przenika do głębi duszy człowieka, jest jego własną potrzebą, uczuciem i pojęciem. Z pierwszą łączy się fakt istnienia grupy ludzkiej, pewnej organizacji jednostek, i ten nacisk przedmiotowy, samodzielność życia, któremi zjawi-

sko społeczne przeciwstawia się psychicznemu. Drugiej natomiast odpowiada ta właściwość zjawiska społecznego, że ono spaja się jaknajściślej z życiem jednostki i że nie może dokonać najmniejszego ruchu, najmniejszej zmiany żywiołowej, ażeby razem z tym nie poruszyło się coś w duszy człowieka. W związku przeto z tą dwulicowością można postawić dwojakie prawidło: pierwsze — że gdzie jest fakt społeczny, tam jest także grupa ludzka, organizacja współdziałania; i drugie — że gdzie jest fakt społeczny, tam jest także jego r ó w n o w a ż n i k i n d y w i d u a l n y w duszy osobnika.

Zachodzi więc pytanie, z natury swej należące do teorji poznania, gdzie właściwie szukać należy istotnego warunku „społeczności" faktu? Czy zjawia się ona dopiero we współdziałaniu świadomości indywidualnych, jako zjawisko s y n t e t y c z n e, czy też przeciwnie znajduje się w składnikach współdziałania, jako pierwiastek istotny świadomości indywidualnej, który warunkuje wszelkie współdziałanie? W socjologji współczesnej przeważa odpowiedź pierwsza, i stąd jej ogólna dążność do usuwania z przedmiotu swych badań i z postulatów praktycznych — realnej jednostki ludzkiej. „Socjologja właściwa, mówi Simmel, zajmuje się wyłącznie badaniem tego, co jest specyficznie społecznem, to jest, badaniem formy i form asocjacji jako takiej, abstrahując te interesy i przedmioty poszczególne, które urzeczywistniają się w niej i przez nią. Metoda polega na tem, ażeby abstrahować formę asocjacji od stanów konkretnych, interesów i uczuć, które są jej zawartością. Jakkolwiek współdziałanie, łączność i przeciwstawianie się ludzi zjawia się zawsze jako forma pewnej zawartości konkretnej, to jednak nie można inaczej ustanowić nauki społecznej, w ścisłym znaczeniu tego słowa, jak tylko odosabniając abstrakcyjnie formę od jej zawartości". Podobne określenie metody, tak samo jak pojęcie „pozajednostkowej rzeczowości faktu społecznego" Durkheima i tak samo jak teorje organizmu społecznego, jest tylko logicznym wnioskiem z pojmowania „społeczności" faktu j a k o w y n i k u w s p ó ł d z i a ł a n i a, jako czegoś absolutnie nowego, co zjawia się dopiero w syntezie świadomości indywidualnych. Stąd też, w ruchu zjawisk społecznych, w ich połączeniu się przyczynowem, znaczyć mogą tylko abstrakcje

podobieństw ludzkich, wokoło których organizują się zbiorowości; pierwiastki zaś indywidualne i konkretne z natury swojej są stamtąd wykluczone, jako z dziedziny faktów syntetycznych.

Wręcz odmienne stanowisko zająć musi fenomenalizm socjologiczny. Ponieważ, według jego zasad teorjo-poznawczych, nie dopuszcza się ontologicznego istnienia zjawisk, przeto fakt ten, że zjawisko społeczne wyodrębnia się od stanów psychicznych, jako s y n t e z a świadomości indywidualnych, przeobraża się w sprzeczność: zjawisko warunkuje się współdziałaniem świadomości, chociaż nic innego nie może być wystarczającą zasadą jego istnienia, jak tylko świadomość indywidualna. Rozwiązania zaś tej sprzeczności należy poszukiwać w dwojakim charakterze naszej świadomości — apercepcyjnym i intuicyjnym, pierwszemu przypisując zdolność u s p o ł e c z n i a n i a faktu psychicznego, to jest przeistaczania go w r z e c z psychiczną, mogącą istnieć niezależnie od stanu subjektywnego. Każdy stan uczucia, przerabiając się pod wpływem działania apercepcji na określony przedmiot myśli, staje się przez to samo możliwym zaczątkiem „społeczności", dążącym do ujawnienia się w czemkolwiek na zewnątrz; powtarzanie się też dążności, dla jakichkolwiek powodów organiczno-życiowych, utrwala się subjektywnie jako p o t r z e b a, przedmiotowo zaś — jako fakt społeczny. Współistnienie rzeczowej i psychicznej strony w zjawisku społecznem powtarza więc to samo, co dzieje się w każdym momencie duszy, gdzie współdziałają ze sobą intuicja i apercepcja. W intuicji bowiem człowiek c z u j e coś na swój specyficzny, indywidualny sposób; w apercepcji zaś określa owo czucie w pewien przedmiot myśli, dający się nazwać po imieniu, dostępny dla logiki i celowego działania. Przez sam fakt tego określenia, tej pracy intelektu, wspólnego wszystkim ludziom i działającego u wszystkich w tych samych kategorjach, mój indywidualny stan czucia staje się dostępnym dla innych i przeistoczyć się może w punkt współdziałania różnych świadomości — w rzeczowość społeczną. Tym sposobem, z momentów subjektywnych duszy powstają rozmaite stopnie i rodzaje społeczności: uprzedmiotowiają się one jako wyrazy i wytwory pracy, w wyższym zaś stopniu — jako prawa, wierzenia i instytucje; pierwszym pojawieniem się świata społecznego jest mo-

wa i celowość wytwórcza; dalszym jego rozwojem — organizacja społeczna, rozmaite formy współdziałania. Jeżeli więc współdziałanie zjawia się, to wynika to stąd, że każdy ze składników jego zawiera w sobie pierwiastek społeczny, apercepcyjną stronę duszy ludzkiej, która od stanów indywidualnych intuicji oddzielić się nie da, i stanowi z niemi nierozerwalną całość faktów psychicznych konkretnych, przedmiotów bezpośrednich naszego doświadczenia wewnętrznego. *)

§ 2. Z takiego postawienia kwestji wynikałoby, że zmiana, zachodząca w rzeczowej stronie zjawisk społecznych, musi dotyczyć także zatajonych w niej indywidualnych składników; nie ogranicza się ona, tak samo jak i społeczność faktu, do zbiorowości, do formalnego wyrazu współdziałania, lecz musi przedostawać się aż do samych zawiązków społeczności, poruszać to, co jest konkretnem w procesie współdziałania, to jest duszę osobnika. Przypuszczenie to sprawdza się w powszechnie znanych faktach wpływu moralnego, jaki wywiera na człowieka każda zmiana, zachodząca w jego środowisku społecznem. Niema ani jednego procesu społecznego, rozwijającego się w swoich rzeczowych wyrazach, któryby w jakikolwiek sposób nie zahaczał o duszę indywidualną i nie wyrażał się tam czemś nowem. Jeżeli widzimy naprzykład, jak cechy gościnności i niedbalstwa o utylitarną stronę życia, które charakteryzują pierwotne plemiona, żyjące w komunach myśliwsko-rolnych, przeistaczają się pod wpływem indywidualizacji własnościowej, powstającej bądź z samorodnego rozwoju kultury, bądź też wskutek stykania się z cywilizacją europejską, — na chciwość i skąpstwo, jakie np. spotyka się dzisiaj u murzynów Afryki Wschodniej, o których Burton mówi, że nie dadzą nawet wody do picia bez opłaty i rozpaczają gwałtownie nad utratą każdego łachmana; jeżeli spotykamy takie fakty, że pod wpływem zmiany stosunków własnościowych, sprzyjającej korzystnemu nagromadzeniu bogactwa ruchomego, dawny zwyczaj pogrzebowy niszczenia przedmiotów na grobie zmarłego, aby mu służyły na tamtym świecie, zastąpiony zostaje przez udawanie czysto

*) Ażeby uniknąć powtarzania, czytelników, chcących zapoznać się bliżej z tą tezą fenomenalizmu socjologicznego, odsyłam do prac, powyżej wymienionych.

formalistyczne, przedmioty zaś są skrzętnie zachowane przez spadkobierców, (jak np. u Kafrów), co dowodzi, że pierwotne pojęcia religijne utraciły swą żywotność i swoje panowanie nad czynami człowieka, — to musimy przyznać, że zachodzi pewien stosunek zależności pomiędzy cechami moralnemi, indywidualnej natury, a procesem społecznym, który określa stosunki wytwarzania, własności i rządzenia się politycznego grupy ludzkiej.

Zachodzi jednak pytanie, jaką wartość posiadają te zmiany indywidualne w przyczynowości społecznej? Możnaby przypuszczać, a pogląd taki jest szeroko rozpowszechniony w socjologji, że zmiany indywidualne są tylko biernem odbiciem się w mózgach ludzkich procesów rzeczowych, istotnie czynnych; że nie odgrywają innej roli, jak „epifenomenu" świadomości, który sam przez się w niczem wpłynąć nie może na bieg wypadków i jest poto tylko stworzony, żeby ze strachem, cierpieniem lub radością przypatrywać się żywiołowym harcom swych warunków społecznych. Teorja „epifenomenu" nie może jednak znaleźć w dziedzinie socjologicznej tych nawet uzasadnień, jakie posiada w biologji. Tam bowiem ma się do czynienia ze środowiskiem natury, przeciwstawiającem się zasadniczo świadomości, jako niewspółmierne z nią zjawiska materjalne; można więc przypuszczać z pewnym pozorem logiki, że w procesach materjalnych tego środowiska, pojętego jako organizm w związku z wszechświatem otaczającym, wszystko odbywałoby się tak samo, gdyby nawet świadomość została zupełnie usuniętą. Le Dantec wyraża najjaśniej teorję „epifenomenu", porównując stosunek świadomości do materji z tym, jaki zachodzić może pomiędzy jakąbądź maszyną o ruchu zegarowym, a złączonym z nią aparatem zapisującym. Niemożliwą rzeczą jest, mówi on, ażeby przy danych warunkach funkcjonowanie maszyny nie zapisywało się w cynematografie; zachodzi tutaj konieczna współrzędność; lecz czy wskutek tego możemy twierdzić, że aparat zapisujący wpływa na funkcjonowanie maszyny? możemy go zatrzymać lub odłączyć, a pomimo to ruch maszyny nie ulegnie żadnej zmianie. Wyobraźmy sobie teraz, że zamiast cynematografu występuje świadomość, natenczas maszyna funkcjonująca będzie wiedziała w każdej chwili

co robi, lecz wszystko odbywać się w niej będzie tak samo, jakgdyby nic nie wiedziała; zewnętrzny obserwator nie dostrzeże nawet tego, że maszyna czuje; jest to właśnie „epifenomen" funkcjonowania. *)

Inaczej jednak przedstawia się stosunek świadomości do środowiska społecznego, które samo przez się jest natury psychicznej. Tutaj każda „rzeczowość" zapuszcza swoje korzenie w mózgi jednostek i pomimo wszelkich usiłowań metafizycznych nie dałaby się od nich oddzielić jako samoistna abstrakcja. Nie możemy przedstawić sobie „towaru", któryby nie był dla nikogo inydwidualnym przedmiotem użytku, ani też prawa lub instytucji, któraby nie była zarazem jakimś konkretnym interesem w życiu tych lub owych ludzi, mającym swe siedlisko w ich pojęciach i uczuciach. Najbardziej podstawowe funkcje współdziałania — wytwarzanie i spożywanie — realnie istnieją tylko jako wytwórca i spożywca, i pomimo tego, że na świecie społecznym wyodrębniają się w oddzielne kategorje ekonomiczne, to jednak nie ulega wątpliwości, że w swych pierwiastkach konkretnych, ludzkich, wchodzą w spoistą całość z tem wszystkiem, co może znaleść się w duszy człowieka. Nie spotykamy bowiem takich ludzi, którzyby byli wyłącznie wytwórcami lub spożywcami, albo też wyłącznie członkami pewnego stowarzyszenia lub pewnej instytucji; to, co wydziela się z człowieka przy współdziałaniu, jako przedmiotowo niezależne fakty społeczne pewnej określonej i jednorodnej treści psychicznej, dające się definjować w pojęciach różnych kategoryj, ze strony rzeczywistości indywidualnej nie posiada ani odrębności ustalonej, ani istnienia samodzielnego.

Świat ludzki zmienia się zależnie od tego, z jakiej strony nań patrzymy; w społecznym — istnieją tylko różne „osobowości" człowieka, odpowiadające ściśle rozgraniczonym instytucjom: wytwórczym, religijnym, politycznym, i t. d.; lecz w odwrotnej jego stronie — w świecie indywidualnym, gdzie zamiast manekinów statystyki żyją prawdziwi ludzie, wszystkie te rozgraniczenia zanikają i różnorodne „osobowości" stapiają się ze

*) Le déterminisme biologique et la personnalité consciente, s. 32-33.

sobą we wnętrzu moralnem tej samej istoty; wytwórca jest zarazem wyznawcą pewnego kościoła, członkiem stowarzyszenia politycznego, ojcem rodziny, itd., to znaczy, że owe różne strony życia i duszy posiadają tutaj jeden punkt styczny, niesłychanie ważny, mianowicie — wspólność czucia, to samo podścielisko organiczne; chęć zatem jakaś, pożądanie, potrzeba, motor uczucia i idei, który zjawi się, dajmy na to, u wyznawcy kościoła, dotknie tak samo i poruszy wytwórcę, członka stowarzyszenia politycznego, ojca rodziny, lub też odwrotnie.

Ta właśnie spójność indywidualna z jednej strony, i spójność pomiędzy faktem psychicznym a rzeczowością społeczną z drugiej, sprawia, że procesy żywiołowe życia społecznego, tak napozór dalekie od „subjektywnych" stanów, jak np. ekonomiczne fakty, muszą jednak rachować się nieustannie z tem, co zachodzi pod ich wpływem w duszy ludzkiej, i to w duszy indywidualnej, ponieważ innej niema. Weźmy np. taki fakt, jak przeprowadzenie kolei żelaznej, łączącej pewne ognisko przemysłowe z oddaloną prowincją rolniczą; fakt ten (nazwijmy go **a**) stać się może przyczyną spotęgowania się przemysłu tego ogniska, z jego zwykłemi objawami: udoskonalenia technicznego przedsiębiorstw, zniżki ceny wytworów i koncentracji kapitałów wskutek wypierania zacofanych form wytwórczości; za czem idzie także względne zmniejszenie liczby robotników zajętych i obniżenie płac, spowodowane nadmiarem pracy na rynku i wprowadzeniem siły roboczej kobiet i dzieci do tych przedsiębiorstw, gdzie udoskonalenia techniczne pozwalają na to. Jednakże cała ta grupa faktów (**b**) zjawić się może wtedy tylko jako skutek przeprowadzenia kolei (**a**), jeżeli pomiędzy **a** i **b** wejdzie zjawisko otworzenia się nowego rynku w kraju rolniczym, o którym mowa, jedyny fakt, mogący połączyć związkiem przyczynowym fakt **a** z grupą faktów **b**; jeżeli bowiem przeprowadzenie kolei nie otworzy nowego rynku zbytu dla danego ogniska przemysłowego, natenczas nie wywoła ono spotęgowania się tego przemysłu, ani też szeregu zmian społecznych, który z tego faktu nieodzownie wynika. Czem zaś jest stworzenie się nowego rynku? Na giełdzie posiada ono charakter czysto rzeczowy ,w rzeczywistości jednak jest to nic innego, jak podniesienie się i zmiana stopy życiowej mieszkańców da-

nego kraju, ilościowy i jakościowy rozrost potrzeb ludności, całe mnóstwo małych, różnorodnych zmian obyczajowych, które powstają wskutek łatwiejszego zbytu płodów miejscowych i łatwiejszego nabywania obcych towarów. Nie ulega wątpliwości, że jest to zjawisko psychiczne, i że dałoby się obserwować w każdym oddzielnym domu i rodzinie, jako subjektywne zmiany potrzeb, upodobań, przyzwyczajeń i pojęć, które zaszły w duszy człowieka i odbiły się na jego zwyczajach codziennych; cała zaś suma tych małych zmian subjektywnych, które powstały wskutek połączenia wytwórców rolnych z ogniskiem przemysłu, staje się nowym faktem ekonomicznym, gdy nań patrzymy z punktu widzenia ruchu towarów, i jako rozszerzenie się rynku dla pewnych wytworów, powoduje odpowiedni temu szereg zmian społecznych.

Ważne znaczenie, które posiada dla interesów produkcji kapitalistycznej polityka kolonjalna, szerzenie cywilizacji i chrześcijaństwa w krajach barbarzyńskich, jest zupełnie wystarczającym dowodem tego, jak bardzo procesy ekonomiczne są zależne od tych faktów moralnych, które w jakikolwiek sposób wpływają na obyczajowość i potrzeby człowieka; nieraz misjonarz chrześcijański oddaje bezwiednie większe usługi firmom kupieckim, aniżeli najwprawniejszy agent handlowy, a cała jego praca około utrwalenia moralności płciowej pomiędzy dzikimi i wkorzenienia w ich duszy cywilizowanego uczucia „wstydu" — największe bodaj korzyści przynosi lankaszyrskim i innym fabrykantom perkalików.

Ten sam wpływ „psychicznego" faktu na rzeczową stronę procesów społecznych odnajduje się w sferze wytwarzania, w takich połączeniach przyczynowych, jakie zachodzą pomiędzy wprowadzeniem maszyny do jednej gałęzi przemysłu a zatamowaniem rozwoju maszynowego w innych, lub zwiększonej podaży pracy kobiet i dzieci, zjawiającej się zwykle współrzędnie z dokonanym przewrotem technicznym. Wprowadzeniu maszyny towarzyszy wyrugowanie pewnej liczby robotników z tej gałęzi przemysłu; zjawia się przeto nadmiar pracy wyspecjalizowanej, i wskutek tego niezdolnej do lepiej płatnych zajęć w innych gałęziach produkcji; z nadmiaru tego korzystają najczęściej przedsiębiorstwa niemaszynowe, niestałe, sezonowe.

roboty publiczne, w części także pochłania go handel detaliczny i służba domowa. Taniość tej pracy wyrugowanej utrzymuje się w znacznej części wskutek nieprzystosowania się robotnika do nowych warunków, zarazem jednak sprawia, że dla produkcji, która ją wchłonęła, ulepszenia maszynowe są zbyteczne. Zmiana, która zaszła w życiu robotnika, zmniejszony zarobek, niestałość zajęcia i gorsze warunki najmu, nie może usunąć zupełnie z jego ogniska domowego przyzwyczajenia do pewnej stopy życiowej; dla utrzymania zaś poprzedniego budżetu rodziny okazuje się niezbędną praca zarobkowa jego żony i dzieci. Tym sposobem czynniki, które dla produkcji kapitalistycznej otwierają rynek pracy kobiecej i dziecinnej, dotyczą indywidualnej życiowej zmiany, która odbywa się w rodzinie robotniczej, i dość byłoby do mózgów tych ludzi wprowadzić „psychologję" Chińczyka, zaspakajającego garścią ryżu wszystkie niemal swoje potrzeby, lub urzeczywistnić oszczędnościowe marzenia ideologów drobnomieszczańskich, ażeby ognisko domowe robotnika oparło się rozkładowym wpływom produkcji maszynowej i praca kobiet wycofała się z rynku, pomimo przystosowania się techniki wytwórczej do jej właściwości.

Możnaby odnaleźć długi szereg podobnych doświadczeń, nieświadomie dokonanych przez samą historję ruchów społecznych, a wykazujących, jak zmiana ogniwa psychicznego przeobraża szeregi przyczynowości stosunków rzeczowych. Każde naprzykład przedsiębiorstwo kapitalistyczne, wcale nie dbając o to, hoduje jednak w swym łonie solidarność robotników; skupienie pewnej grupy ludzi pod uciskiem tej samej organizacji i tych samych warunków życia wystarcza zupełnie, ażeby interesy jednostki zespolić silnym, żywotnym węzłem z interesami całej gromady i z „utopji" altruizmu uczynić coś bardzo realnego. Ten czysto moralny fakt „solidarności", uświadamiając się, staje się jednak w wysokim stopniu e k o n o m i c z n y m faktem, gdyż, występując pod postacią walki klasowej, oporu zorganizowanego robotników, kieruje nieraz warunkami rzeczowemi życia społecznego, produkcją, rynkiem, giełdą. Może on stać się przyczyną stosowania udoskonalonych maszyn w tych gałęziach przemysłu, gdzie zyski kapitalistów zostały zatamowane przez zbyt wysokie płace robotników, i gdzie przeto zja-

wia się interes zmniejszenia ich liczby i zastąpienia pracą tańszą. Może także wpływać na rozmieszczanie się geograficzne przemysłu budzić w nim dążności decentralistyczne, jak to widzimy na przykładzie Ameryki i Anglji, gdzie rozwija się skłonność do zakładania po wsiach fabryk przędzalniczych i tkackich, ażeby mieć do czynienia z ludnością robotniczą niezorganizowaną.*)

Zwyczajny rozwój procesów ekonomicznych może być zmieniony lub przerwany wskutek pojawienia się na jego drodze czynnika walki klasowej . Wszelkie rozszerzanie się przemysłu maszynowego prowadzi zawsze z fatalną koniecznością do nadmiaru pracy i do obniżenia zarobków, co powoduje w znacznej części zwężenie się rynku i zjawisko kryzysu, na mocy tego, że kategorja wytwórców, w naturze rzeczy, utożsamia się z kategorją spożywców; jeżeli więc wielkie przedsiębiorstwa maszynowe rujnują drobnych wytwórców niezależnych i powiększają armję zapasową robotników, obniżając zarazem płacę do poziomu zarobków kobiet i robotników niefachowych, to tem samem zmniejszają siłę kupną ludności na rynku i prowadzą do zastoju, ze wszystkiemi jego następstwami. Otóż, jeżeli jedno z ogniw tego szeregu przyczynowego — zniżanie się zarobków — zostanie zatamowane wskutek oporu organizacji robotniczej, jeżeli walka klasowa przeszkodzi nadmiarowi pracy wywalczeniem krótszego dnia roboczego, zmuszeniem państwa do podjęcia robót publicznych i do prawnego ograniczenia wyzysku kobiet i dzieci, natenczas normalny rozwój procesu ekonomicznego, według prawideł „rzeczowych" odbywający się, zostanie przerwany, i zwężenie się rynku może niedojść do tego stopnia, na którym objawia się powszechny zastój. Przy normalnym rozwoju procesu, nadmiar pracy na rynku utrzymuje zarobki na poziomie niezbędnego utrzymania się przy życiu; wskutek tego zniżka cen towarów spożywczych, która zapowiada zbliżający się kryzys, zamiast sprawić czasowe ożywienie się na rynku i podniesienie stopy życiowej ludności pracującej, powoduje obniżenie się płacy, przystosowanie się jej do nowego m i n i m u m utrzymania, paraliżując tem samem dążność rynku

*) Zob. J. A. Hobsona — Rozwój kapitalizmu współczesnego, rozdz. XIII, § 8.

do rozszerzania się; tym sposobem, zniżka cen nie zdolna jest powstrzymać kryzysu. Jeżeli zaś czynnik świadomości klasowej powstrzyma obniżanie się zarobków, natenczas zniżka cen rynkowych wywoła ożywienie popytu, a co za tem idzie i całego ruchu przemysłowego. Utrzymanie zarobków na wyższym poziomie, w tym okresie zniżania się cen, wyrobi przyzwyczajenie do wyższej stopy życiowej, które, w razie następnego podwyższenia się cen spożywczych, będzie dążyło do podwyższenia płacy. — Nie ulega również wątpliwości, że organizacje fermerskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej powstrzymują w znacznym stopniu proces wywłaszczania drobnych producentów rolnych, co nie znaczy jednak, ażeby mogły cofnąć społeczeństwo do dawnego typu produkcji, gdyż same one o tyle tylko mogą opierać się wielkim kapitałom, o ile wprowadzają do rolnictwa nowy typ produkcji kooperacyjnej.

Żywiołowo normalnym jest również proces, ściągający do produkcji maszynowej pracę kobiet, zaczem idzie ogólne obniżenie się płac w tej gałęzi przemysłu, usuwanie się z niej robotników mężczyzn i przenoszenie do innych zajęć, niestałych lub gorzej opłacanych, co wszystko razem odbija się na budżecie rodziny robotniczej. Fakty pokazują jednak, że ta niższość płacy kobiecej, uważana zwykle za zjawisko charakteru żywiołowego, jest zupełnie zależną od organizacji klasowej robotnic; gdzie bowiem, jak np. w tkactwie lankaszyrskim, kobiety należą masowo do związków zawodowych, tam ich zarobki tygodniowe są prawie takie same, jak i mężczyzn *). Z usunięciem zaś taniości pracy kobiet przerywa się zarazem cały szereg jej wyników ekonomiczno-społecznych.

§ 3. Wchodzenie pierwiastków psychicznych indywidualnych w przyczynowość procesów społecznych okazuje się prawdziwym „kamieniem filozoficznym" socjologji, jeżeli zwrócimy uwagę na ich powszechność, na ich żywotność samorodną i na ich podatność wpływom celowego oddziaływania idei. — Jakkolwiek czynniki giełdy i kapitału wytwarzającego biorą w rachubę tylko spożycie abstrakcyjne i siłę roboczą, tak jak ona uwidacznia się w towarach wytworzonych w pewnej jednostce

*) Hobson l. c. XII, § 11.

czasu, to jednak jasną jest rzeczą, że w naturze rzeczy niema spożywania abstrakcyjnego, lecz tylko indywidualne, ani też siły roboczej, funkcjonującej oddzielnie od żywego człowieka. Jeżeli więc którykolwiek z czynników przemysłu ulega pewnej zmianie, to zmiana ta musi koniecznie odbić się nietylko na rzeczowej stronie towarów lub na ruchu akcji giełdowych, lecz i na tem także, co stanowi pierwiastek życia społecznego towarów i akcji, t. j. na spożywcach i wytwórcach, wziętych in concreto, gdzie spożywanie i wytwarzanie pozostaje w jaknajściślejszym, żywym, nierozerwalnym związku z pragnieniami, pojęciowością, uczuciami, jednem słowem — z całą duszą indywidualną. Dajmy na to, że zachodzi jakaś, mało znacząca społecznie zmiana w technice pewnego przedsiębiorstwa, naprzykład zastąpienie w produkcji towarów bawełnianych farby, otrzymywanej z korzeni marzany, przez alizarynę, otrzymywaną ze smoły węgla kamiennego; napewno, że fakt taki, gdyby pozostał zamknięty w laboratorjach, nie wywołałby żadnych zmian moralnych, jako najzupełniej obojętny dla dusz ludzkich; lecz przeniesiony do świata społecznego, wciągnięty do produkcji towarowej, sprawia upadek wielu przedsiębiorstw rolnych i fabrycznych, które dostarczały tkactwu bawełnianemu owej farby z marzany, zastępuje je przedsiębiorstwem bardziej skoncentrowanem, a wskutek tego zmienia stosunki zarobkowe w okręgach, zainteresowanych tą zmianą; towar, któremu nowy wynalazek techniczny odejmuje użyteczność, nie tylko że wycofuje się z obiegu społecznego, lecz pociąga za sobą także bankructwa związanych z nim małych przedsiębiorstw i zwężenie rynku miejscowego dla pracy najemnej. Jedno zaś i drugie musi dotknąć bardzo głęboko i realnie tych ludzi, których warunki życiowe łączyły ściśle z ową gałęzią przemysłu.

Zdawałoby się, że zmiany moralne, zwyczajowe, jakie pod wpływem podobnych faktów zachodzą w pewnych grupach ludzkich, pozostają zupełnie obojętne dla historji, że są zbyt indywidualne, zbyt zacieśnione w prywatnych granicach domu, ażeby mogły ujawnić się czemś społecznem. Lecz przypuszczenie takie okazuje się zupełnie mylnem, jeżeli zamiast pojedyńczego wynalazku technicznego rozpatrywać będziemy cały rozwój techniczny pewnego przemysłu, lub techniki wytwarzania

wogóle. W skutkach bowiem tego rozwoju odnajdujemy wszystkie niemal zjawiska, które zmieniły moralną postać świata społecznego w dzisiejszym okresie historji: ideologję wywłaszczonych, organizacje robotnicze, rozluźnienie węzłów rodzinnych i t. d. Wytwarzanie się zaś tych zjawisk, które przybierają dzisiaj coraz różnorodniejsze postacie prądów społecznych i wpływają potężnie zarówno na stosunki ekonomiczne, jak i na politykę i prawodawstwo, odbywać się nie mogło inaczej, jak tylko drogą małych zmian indywidualnych, przewrotów natury prywatnej, rewolucji, w poszczególnych mózgach ludzkich zachodzącej. Niepodobna wyobrazić sobie dzisiejszych prądów emancypacyjnych przy jednocześnie istniejącej i n d y w i d u a l n i e moralności dawnej rodziny patryarchalnej, ani też dzisiejszej walki klasowej ze wszystkiemi jej dążeniami politycznemi, rozwijającej się pomimo, że robotnik zachował psychologję dawnego rękodzielnika, samodzielnie pracującego. Jeżeli tylko w życiu społecznem zjawia się jakiś nowy prąd moralnej natury, to tem samem trzeba przypuszczać, że zaszły także pewne zmiany i n d y w i d u a l n e, z których prąd ten wyłonił się i z których czerpie swą żywotność.

§ 4. Stosunek wzajemnego oddziaływania pomiędzy procesami społecznymi a pierwiastkiem indywidualnym dusz ludzkich, jako istotna właściwość życia zbiorowego, stanie się dla nas bardziej widocznym, jeżeli przyjrzymy mu się ze stanowiska g e n e z y faktu społecznego, badając ten stopniowy rozwój „rzeczowości", wskutek którego pierwotnie indywidualny fakt wyodrębnia się i przeciwstawia się jednostce ludzkiej jako zjawisko społeczne. — W zarodku swym każde zjawisko społeczne jest niczem innem, jak tylko indywidualną p o t r z e b ą człowieka, i zarodek ten, przechodząc przez najrozmaitsze postacie rozwojowe, nie zatraca się nigdy, dopóki tylko dane zjawisko społecznie istnieje; jest dlań takiem samem ogniskiem życiowem, jakiem jest jądro dla komórki protoplasmicznej. Potrzeba zaś nie posiada innej wartości, jak tylko konkretną, t. j. uwarunkowaną czuciem osobnika.

Wszelki moment psychiczny, łączący w sobie niezbędnie potrójną naturę: wyobrażeniową, uczuciową i impulsywną, jeżeli tylko ma dążność do powtarzania się w ciągu życia, naten-

czas podlega przewidywaniu i w tym procesie urabia się na „potrzebę", pozytywną lub negatywną; momenty, które powtarzają się najstalej, jak np. te wszystkie, które są spojone z funkcją odżywiania się, rozmnażania, snu, są najbardziej dostępne dla procesu przewidywania, i przez to samo najwcześniej uświadamiają się jako potrzeby. Przewidywanie, które ma właściwość odtwarzania momentu w pewnych grupach wspomnieniowych, rozwija jego pierwiastek myślowy, kojarzy go z wyobrażeniami innemi, poddaje pracy rozumowania, która pozwala na celowe poszukiwanie przewidywanego. Tym sposobem uczucie przewidywane, pożądanie, urobiwszy się w rozumowaniu na potrzebę określoną, ujętą w pewne stałe warunki, wchłonąwszy w siebie celowość działania, może już z łatwością uzewnętrznić się — w pewnem postępowaniu, w myśli wyrażonej, lub w przedmiocie, wytworzonym celowo. Jest to faza oddzielenia się od człowieka pewnej cząstki jego duszy, najpierwotniejsza i najbardziej zasadnicza w embrjologji zjawiska społecznego. Potrzeba jadła np., która, jako fakt psychiczny, żyje w duszy człowieka, spojona silnemi węzłami z całością jego istoty, z wielkiem mnóstwem uczuć, wspomnień i myśli, przybierając postać jakiegobądź wytworu, oddziela się od tego splotu żywego i rozpoczyna istnienie przedmiotowe; w chlebie, w mące, w zbożu, wytwórca odnajduje tę samą potrzebę, która poruszała jego sercem, myślą i mięśniami, która była dla niego rzeczywistością, odczuwaną subjektywnie, lecz odnajduje ją nazewnątrz siebie, w zmienionej postaci — przedmiotu, jako wynik dokonanej przez siebie pracy celowej; pomimo tego jednak całkowita wartość tego przedmiotu sprowadza się do jego potrzeby subjektywnej, która w przedmiocie tym ustaliła się i jakgdyby skrystalizowała. W swojem istnieniu subjektywnem była ona zmienną i podlegającą wpływom różnych innych momentów duszy; potęgowała się, malała, zanikała, zależnie od rozmaitych chwil życia, przez które osobnik przechodził; usuwał ją ból, nasycenie, wtargnięcie do duszy innej potrzeby, — rozszerzało zdrowie, ruch, wesołość; zmieniała się w swoich przejawach jakościowych i ilościowych. Jednem słowem, wszelkie poruszenia całkowitej duszy człowieka odbijały się na niej; była ona, jak i każdy inny mo-

ment psychiczny, w zależności od wszystkich tchnień życia, od wszystkich prądów uczuciowych, które przebiegały w jednolitym organizmie osobnika. — Uprzedmiotowiona w wytworze, dzięki pracy celowej, która odbyła się pod jej impulsem, nie przestaje ona być potrzebą, gdyż w każdej chwili odnajduje lub może odnaleźć swój równoważnik subjektywny; tem się jednak różni, że jest p o t r z e b ą - r z e c z ą, ustaloną i odosobnioną od wpływów reszty duszy ludzkiej, potrzebą, której naturalny łącznik subjektywny z całością indywidualną został przerwany; chleb np. zachowuje wartość swego przeznaczenie niezależnie od tego, przez jakie stany przechodzi jego wytwórca.

Stoimy tutaj na progu, gdzie kończy się fakt indywidualny, a zaczyna społeczny. Oderwanie się od osobnika cząstki jego duszy, ucieleśnienie się potrzeby w przedmiocie, rzeczowość psychiczna, wymaga jeszcze czegoś innego, ażeby stała się istnieniem rzeczywistem, wymaga s p o ł e c z n o ś c i s a m e g o w y t w ó r c y. Rzecz jasna bowiem, że gdyby on tylko jeden mógł widzieć „duszę" wytworzonego przez siebie przedmiotu, gdyby żył naprzykład w otoczeniu istot zupełnie innego gatunku, natenczas przedmiot ów ożywiałby się tylko przy zetknięciu z nim samym, trzymałby się jeszcze silnie przyczepiony do swej pępowiny indywidualnej, i wartość jego, jako pewnej potrzeby, ulegałaby różnym wahaniom subjektywnym, rosła, malała lub znikała zależnie od tego, jakie stany psycho-fizyczne ożywiałyby jego wytwórcę, tę jedyną istotę, któraby go „uduchawiać" potrafiła. Lecz ponieważ wytwórca żyje pomiędzy istotami tego samego gatunku, ponieważ celowość jego pracy, zapomocą której uprzedmiotowił swoją potrzebę, stała się językiem zrozumiałym dla całej zbiorowości ludzkiej i odnalazła w innych duszach podścielisko indywidualne pewnej potrzeby podobnej, przeto wytwór stał się wyrazem zbiorowym, jakgdyby a b s t r a k c j ą p r z e d m i o t o w ą ich wszystkich; uzewnętrzniona cząstka jednej duszy indywidualnej staje się także uzewnętrznieniem tejże cząstki dusz innych; potrzeby wielu osobników odnajdują się w tym samym przedmiocie, chociaż każdy odczuwa tylko dla siebie i w sobie właściwy specyficzny sposób. Dusze indywidualne, różne, zetknęły się ze sobą i odnalazły siebie nawzajem w r z e c z y, która powstała pod

tchnieniem pracy celowej, pod tchnieniem inteligencji, wspólnej im wszystkim.

W tem właśnie zawiera się tajemnica przeistoczenia się faktu subjektywnego na rzecz psychiczną, oderwanie się przedmiotowe cząstki duszy indywidualnej. Potrzeba, ucieleśniona w wytworze, uniezależnia się od wytwórcy, zachowuje swą wartość psychiczną pomimo niego, gdyż całe zbiorowisko ludzkie jakąś jedną cząstką swej duszy odnajduje się i współdziała ze sobą w tym przedmiocie; wartość jego psychiczna staje się zbiorową i ciągłą. Możnaby to przyrównać do fantastycznych „sobowtórów", które wydzielają się z człowieka, aby prowadzić gdzieś niezależny od niego żywot. Tylko że tutaj „sobowtór" ów posiada oblicze i naturę cząstkową, którą zabrał nie od jednego, lecz od całej zbiorowości osobników; to, co wychodzi z człowieka, nie jest całą jego indywidualnością, lecz tylko pewną jej cząstką, i ta cząstka, potrzeba uprzedmiotowiona, zaczyna istnieć niezależnie od niego, nabiera siły żywiołowej życia, gdyż w innych duszach odnajduje swój charakter psychiczny, swoje subjektywne źródło. Jest to zjawisko społeczne: ułomny, monstrualny, cząstkowy „sobowtór" człowieka, który wydzielił się zeń i chodzi po świecie samodzielnie.

W swem żywiołowem życiu przedstawia się ono jako abstrakcja, której konkretami są potrzeby indywidualne; przedmiot użyteczności społecznej, chleb naprzykład, jest przedmiotem użytku nietylko dla mnie, lecz i dla wszystkich innych ludzi; celowość jego obejmuje wszystkie poszczególne wypadki pewnego zapotrzebowania, jakie tylko mogą zdarzyć się na świecie ludzkim, i to nadaje użyteczności w nim zawartej charakter żywiołowy w stosunku do mojej potrzeby; użyteczność ta bowiem nic nie straci wskutek tego, że ja osobiście, w danym czasie, nie odnajdę w niej swoich potrzeb. Łatwo jednak widzieć, że pomimo żywiołowego charakteru, jaki przybiera zjawisko społeczne, żyje ono wyłącznie tylko życiem tych potrzeb indywidualnych, które skupiło w sobie: potrzeby zaś indywidualne istnieją zawsze w spoistym i nierozerwalnym związku z całością człowieka, ze wszystkiemi poruszeniami jego duszy. Abstrakcja, chociaż posiadła byt samodzielny, nie przestała jed-

nak, jak i każda inna, czerpać swych soków żywotnych z konkretów osobniczych. Jeżeliby bowiem konkrety owe, cząstki dusz indywidualnych, potrzeby subjektywne, zaczęły wymierać pod wpływem jakichkolwiek innych czynników życia, to w miarę tego, jakby to wymieranie obejmowało coraz większe gromady ludzi, życie społeczne abstrakcji (pewnego wytworu, prawa lub idei) zwężałoby się i słabło coraz bardziej, zanikając zupełnie z chwilą, gdy już w żadnej grupie ludzkiej nie odnajduje swych równoważników indywidualnych.

Niektóre zjawiska społeczne, szczególnie instytucje prawodawcze, dzięki temu, że ich życie żywiołowe utrwaliło się mocno w rozmaitych stosunkach ludzkich, przeżywają jeszcze mocą samej rutyny i mocą organizacji, którą stworzyły, śmierć swoich konkretów indywidualnych, t. j. potrzeb subjektywnych; istnienie to jednak może posiadać tylko siłę czasową, wspiera się na powierzchownych czynnikach społecznych i w rozmaitych objawach, w wymaganiu sztucznej opieki świadomości i siły zorganizowanej, zdradza brak żywotności istotnej i trupiość wewnętrzną. Niekiedy także, pod temi przeżytkami form społecznych, od których odwróciły się już źródła indywidualne, dostrzec można pulsujące życie nowych potrzeb, domagających się gwałtownie swego uspołecznienia. Badając przedmiotowe zanikanie zjawiska społecznego, objawiające się zacieśnianiem się zakresu jego wpływów na życie ludzkie, można zawsze odszukać współrzędne z tym zanikanie tych potrzeb indywidualnych, z których ono czerpało swe siły; zanikają one albo zupełnie, jako pewna kategorja potrzeb, wskutek zmienionych warunków życia, zmienionej pojęciowości lub mody i gustów, albo też znajdują sobie tylko nową postać zaspakajania i nowe uspołecznienie.

Za przykład pierwszego rodzaju zanikania zjawiska społecznego służyć mogą takie fakty, jak powolna śmierć prawa i zwyczajów komunizmu rodowego, odbywająca się wskutek tego, że nowe warunki ekonomiczne tłumią w człowieku życiową potrzebę wspólności; jak zanikanie różnych obrzędów religijnych i t. zw. „zabobonów", które wskutek zmienionej pojęciowości człowieka nie odnajdują już w jego mózgu swej wartości życiowej; lub jak wycofywanie się z rynku pewnego wytworu

mody lub gustu estetycznego wskutek tego, że nowe jakieś gusta zajęły miejsce dawnych w duszy nabywcy. Odcięte w ten sposób zjawiska społeczne od swoich źródeł subjektywnych przechodzą w stan szczątkowy pewnych formuł prawnych lub obrzędowych, które w społeczeństwie nie są już ani zrozumiałe ani odczute i często odgrywają rolę symbolów zupełnie fałszywej treści; dla historyka posiadają one wartość znaków, świadczących wyraźnie o jakiejś zamarłej fazie życia ludzkiego, i z ich pomocą może on nieraz odszukać, czem była dusza dawnych pokoleń.

Kilka przykładów objaśni dostatecznie tę ciekawą postać zanikania zjawiska społecznego, kiedy wskutek wymarcia pierwiastków indywidualnych pewnej instytucji życiowej przekształca się ona na fakt natury obrzędowej i w tej formie „przeżytku" przetrwać może długie okresy dziejów, do których nie mogłaby się przystosować swą pierwotną treścią; mamy tutaj jakgdyby eksperyment socjologiczny, pokazujący, w co się przemienia zjawisko społeczne, gdy jego strona psychiczna zostaje usunięta, zaś rzeczowo-formalna dąży do przetrwania. — Instytucja zwyczajowa komunizmu rodowego była ściśle związana z potrzebami życia jednostki w okresie kultury pierwotnej; wobec przewagi myśliwstwa, jako sposobu zdobywania żywności i zaczątkowej umiejętności uprawy ziemi, nie pozwalającej na długoletnie korzystanie z tego samego gruntu, wspólne władanie terytorjum plemienia leży w interesie każdego z członków; nieudolność wytwórcza jednostki i jej słabość w walce o byt czyniły z solidarności rodowej potrzebę osobistą. Rzecz jasna, że potrzeba ta musiała zanikać w miarę doskonalenia się pierwotnej techniki wytwórczej; wszędzie, gdzie tylko myśliwstwo ustępuje miejsca doskonalszej uprawie rolnej i hodowaniu trzód, widzimy mniej lub więcej rozwinięty indywidualizm gospodarczy, wyrażający się także w odpowiednich zwyczajach życiowych.

Instytucje zanikają razem ze swemi pierwiastkami indywidualnemi. Niekiedy jednak pozostaje po nich pewna obrzędowość i złączony z nią pierwiastek obowiązku religijnego, który wszakże utracił już swoje znaczenie życiowo-społeczne. W starożytnej Grecji i Rzymie przechowują się, jako zwyczaj

religijny, uczty wspólne, prytanejskie i kurjalne, wtedy jeszcze, gdy już ustrój gentów znajdował się w zupełnym rozkładzie, kiedy własność indywidualna posiadała całkowitą swobodę, a społeczeństwo polityczne, prawa, instytucje i urzędy wyzwolone były z dawnych więzów religijno-rodowych. W czasach jednak dawnej wspólności życiowej, kiedy własność rodu była nietykalną i żadnym podziałom rodzinnym podlegać nie mogła, stanowiły one zapewne codzienny zwyczaj, wynikający samorodnie z komunizmu pracy i własności i mający charakter obowiązku moralnego, ponieważ łączył się ściśle z podstawą bytu ówczesnego społeczeństwa. Zwyczaj ten, w zwyrodniałej postaci, przeżywa dany ustrój, a będąc pozbawiony swego istotnego znaczenia, jako wyraz naturalny rzeczywistej wspólności życia, zachowuje tylko charakter religijno-formalny. Istnieje on jeszcze za czasów Xenofonta, ograniczony do niektórych dni w roku, jako uroczystość religijna mistycznego znaczenia, od której wykonywania zależy dobrobyt i zbawienie kraju: uczestnicy, wybrani przez ciągnięcie losów, zasiadali do stołu z wieńcami na głowie i w szatach białych; usuwanie się zaś od spełnienia tego obowiązku pociągało za sobą karę, ustanowioną prawnie. Że obrzęd ten był przeżytkiem dawnego komunizmu rodowego — to potwierdza się jeszcze tem, że brać w nim udział mogli tylko potomkowie rodów, patrycjusze, że uczestniczenie w ucztach ograniczało się ściśle do kurji, i że pierwotne państwo polityczne, zastępca dawnej komuny rodowej, miało prawo, jak np. na Krecie i w Etjopji (podług świadectwa Herodota) ustanawiać dziesięciny ze zbiorów, bydła i t. d., dla zaopatrywania tych uczt w potrzebne przedmioty. — Innym jeszcze przeżytkiem tych samych instytucyj rodowych w społeczeństwie Grecji i Rzymu — były ceremonjały religijne wróżb i modłów, odbywane podczas zgromadzeń ludowych prawodawczych, wyboru nowego konsula, trybunów, i t. d.

W epoce, kiedy jeszcze plebs nie wchodził w skład społeczeństwa politycznego, będącego tylko federacją gentów, kurji i plemion, ceremonje te miały znaczenie istotne, gdyż władza, tak samo jak całe prawodawstwo zwyczajowe, łączyła się ściśle z religją rodową, której źródła tkwiły w nierozrywalnej wspólności życia gentów; zgromadzenia ludowe nie uchwalały

samowolnie żadnej sprawy, lecz stosowały się ściśle w postanowieniach swoich do tego, co wróżby i ofiary kapłanów-wodzów objawiały jako wolę bogów rodowych, t. j. przodków. Takie rozstrzyganie spraw leżało w interesie komuny; inicjatywa jednostki i jej uzdolnienia posiadały małą wartość, postępowanie zaś, wynikające z samych tylko pobudek wyrozumowanych, mogło łatwo doprowadzić do zmian, nieprzyjaznych ustrojowi wspólności; stąd też jedynym czynnikiem rządzenia się była tradycja, złączona z kultem przodków i mogąca najskuteczniej przeciwdziałać indywidualistycznemu różniczkowaniu się plemienia; podleganie jej było przeto interesem osobistym współplemieńców, interesem, który przybiera zawsze postać obowiązku moralnego i uspołecznia się w pierwotnej instytucji władzy rodowej; wódz lub rada starszych plemienia komunistycznego we wszystkich rozporządzeniach swoich powołują się przedewszystkiem na zwyczaj, i dopiero na drugiem miejscu występują motywy rozumowania i cele utylitarne. Jeżeli więc szło o rzeczy, nieprzewidziane zwyczajem, lub o wybór wodza, administratorów i urzędników społeczeństwa rodowego, natenczas, zachowując ten sam interes tradycji, uciekano się do innych sposobów dla dowiedzenia się, jaką jest wola przodków i, zgodnie z wierzeniem w czynny współudział zmarłych w sprawach życia, uważano znaki wróżb i wyniki losowania za objawianie się naturalne tej woli. Później jednak w społeczeństwie indywidualno-państwowem, w czasach, kiedy demokracja plebsu zniszczyła wszystkie instytucje ustroju rodowego, ów pierwiastek religijny w polityce, wraz z zanikiem interesu wspólności i tradycji, utracił swe znaczenie kierownicze; władza sankcjonuje się tylko wyborem ludu, prawodawstwo opiera się na plebiscycie. Pomimo to jednak obrzędowość pierwotnej instytucji przeżywa; zachowują się rytuały religijne, za pomocą których wybierano urzędników lub potwierdzano uchwały zgromadzenia; lecz są one bez żadnego wpływu na rzeczywisty przebieg sprawy, dodatkową formalnością, której znaczenia nawet nie rozumiano.

Inny jeszcze przykład przeżywania instytucji rodowych w obrzędzie natury czysto formalnej spotykam w fakcie, który Spencer przytacza w swej Socjologji: „Każdy z Kondów, mówi

on, sprzedając swój uprawny kawałek gruntu, wzywa najprzód na świadka bóstwo wioskowe, a następnie wysypuje garść ziemi na kupującego" *). Pochodzenie tej formalności stanie się jasnem, gdy uprzytomnimy sobie, że w pierwotnych komunach użytkować na prawach współwłaściciela z ziemi rodowej mógł ten tylko, kto z urodzenia należał do rodu lub został doń przyjęty; przyjmowanie zaś takie (jak to się działo np. u plemion Grecji i Rzymu przy adoptacji syna, przy poślubianiu kobiety z obcego rodu lub przyjęciu klijenta) zasadzało się przedewszystkiem na wtajemniczeniu nowego członka w kult przodków rodowych i na włożeniu nań obowiązków wspólności gospodarczej, określonych regułami zwyczajowemi; człowiek, który nie uczestniczył w religji i pracy rodowej, nie mógł pod żadnym pozorem korzystać z ziemi, którą ród władał niepodzielnie; sprzedaż, oddawanie w zastaw, wydzierżawianie, były zupełnie nieznane. Z rozkładem komuny formalna strona tej instytucji zwyczajowej dołącza się w zwyrodniałej postaci obrzędu do instytucji nowej, indywidualnego władania ziemią i sprzedaży, która po niej nastąpiła; zwyczaj Kondów zdaje się być tylko udawaniem w skróconej formie tego, że kupujący zostaje przez ród adoptowany i wchodzi do jego wspólnoty.

Do tejże samej kategorji „przeżytków" formalnej strony instytucji zaliczyć można spotykany u Rzymian zwyczaj walki gladjatorów w czasie uroczystości pogrzebowych. U wielu dzikich plemion Australji, Polinezji, Bengalu, i t. d., istnieje do dziś dnia „prawo odwetu", instytucja zwyczajowa, nakazująca rodowcom lub bliższym krewnym pomścić się za śmierć zabitego albo na zabójcy, albo też na którymkolwiek z członków jego rodu. Była to powszechna forma zaczątkowa późniejszej sprawiedliwości sądowniczej i prawa karnego, gdyż ślady jej spotykają się prawie wszędzie i są jeszcze ogromnie żywotne w epoce feodalnej ludów cywilizowanych. Prawo odwetu było koniecznym wynikiem solidarności rodowej; ponieważ zaś społeczeństwo pierwotne nie posiadało jeszcze zróżniczkowanych organów urzędniczo-państwowych, przeto jego instytucja karna musiała zachować swą naturalną postać zemsty indywidualnej.

*) Instytucje obrzędowe § 357.

Instytucja ta wskutek specjalnej pojęciowości dzikich rozszerzała się także i na wypadki zwyczajnej śmierci; pierwotny bowiem człowiek nie wierzy, ażeby śmierć mogła nastąpić naturalną drogą, i patrzy na nią zawsze jako na złośliwe dzieło wroga, czarowników hordy sąsiedniej, lub może jej upiorów rodowych. Usiłuje więc za pomocą różnych wróżb dowiedzieć się, jaki ród jest sprawcą danej śmierci, i natenczas prawo odwetu, będące dla niego obowiązkiem moralnym, musi znaleźć swoje zastosowanie. Stąd też, dopóki istniała solidarność rodowa i bezpaństwowy wymiar sprawiedliwości, śmierć rodowca pociągała za sobą obowiązkowe zabicie kogokolwiek z plemion nieprzyjacielskich; zanikanie zaś tej instytucji przy ogólnym rozkładzie dawnej pojęciowości rodowej zredukowało ją do strony formalnej, pojawiającej się w postaci obrzędu pogrzebowego *). We wszystkich tych wypadkach widzimy zwyradnianie się instytucji społecznej wskutek wymierania, pod wpływem zmienionych warunków życia, jej pierwiastków indywidualnych.

Jako przykład drugiego rodzaju zanikania zjawiska społecznego, kiedy ta sama potrzeba indywidualna znajduje inną formę swego uspołecznienia, może służyć taki fakt, jak zanik użyteczności społecznej pewnego wytworu (np. świecy łojowej) wskutek tego, że dana potrzeba ludzka, która użyteczność tę zasilała, znalazła swój doskonalszy wyraz (np. nafta lub świeca stearynowa); z zanikiem zaś użyteczności społecznej wytwór zatraca także i swą żywotność samodzielną, wycofuje się z rynku i z produkcji, i co najwyżej może kiedyś odżyć w szczupłym zbiorowisku lubowników starożytności i przybrać wartość nową, jako zabytek archeologiczny, co ma rzeczywiście miejsce z wielu przeżytemi społecznie, jako przedmioty użytku, wytworami. Lecz i w tym razie odrodzona jego żywotność warunkuje się powstaniem w pewnej grupie ludzkiej nowej kategorji po-

*) Letourneau wspomina, że u niektórych plemion, zamieszkujących wschód i południe Australji, prawo vendetty, które zresztą zachowało całą swą żywotność w sprawach zabójstwa, w wypadkach śmierci naturalnej bywa zastępowane przez obrządek pogrzebowy, naśladujący walkę. (Ev. de la morale, 172 p.). Wskazywałoby to, że nawet częściowe zanikanie instytucji w stosowaniu jej do pewnej kategorji wypadków, zanikanie, zależne od słabnięcia odpowiednich wierzeń, pozostawia po sobie przeżytek formalnego charakteru.

trzeb, umysłowych i estetycznych, zapomocą których nawiązał on znowu łącznik z duszami osobników i wskutek tego stał się napowrót zjawiskiem społecznem, wychodząc ze swej martwej postaci rzeczy materjalnej. Stąd też zabytki starożytności, wycofane dawno z użytku społecznego, mogą jednak posiadać wysokie ceny pieniężne i swój osobny rynek handlowy, dowodzący wskrzeszenia w nich pierwiastku potrzeby uspołecznionej i złączonej z tem żywotności samorodnej.

Wogóle więc, przy wszelkiem zanikaniu zjawiska społecznego uwidoczniają się, w sposób niejako doświadczalny, te same dwie zasadnicze jego części składowe, do których poznania doszliśmy już inną drogą. Widzimy, że albo zanika jego strona p s y c h i c z n a, t. j. równoważniki indywidualne potrzeb i związanych z niemi wierzeń ludzkich, i wtedy rzeczowość jego, strona współdziałania osobników, zwyradnia się w obrzędowość czysto formalną, bez istotnego wpływu na życie ludzkie, lub też redukuje się do zwyczajnych przedmiotów materjalnych, bez żadnej żywotności społecznej; albo też, zmienia się strona r z e c z o w a, to jest strona współdziałania, odejmując od dawnej formy uspołecznienia pierwiastek potrzeb, przyciągając go ku sobie i sprowadzając wskutek tego zjawisko społeczne (wytwór np.) do znaczenia rzeczy martwej; jeżeli jednak takie przeżyte zjawiska, w postaci zabytków starożytności odnalezione, zdołają połączyć się z nową jakąś kategorją potrzeb ludzkich, natenczas odradzają się, w innym wprawdzie charakterze, który objawia się np. w cenach rynkowych lub we wpływie kierowniczym na modę i twórczość artystyczną. Szukając porównań, dla większego unaocznienia naszej myśli, moglibyśmy powiedzieć, że potrzeba indywidualna, fakt pewnego odczuwania subjektywnego, jest dla zjawiska społecznego takim samym ogniskiem życia i regulatorem, jak jądro dla protoplazmy. Oddzielmy pewną część protoplazmy bez jądra od osobnika żywego typu pierwotniaków (jak to czynił np. Le Dantec z Gromją lub Hofer z Amoeba Proteus i Rhizopoda Lobis), natenczas zobaczymy, że część bezjądrowa protoplazmy po pewnym czasie, różnym w różnych gatunkach, dezorganizuje się wskutek braku przyswajania (asymilacji), zwyradnia się i zamiera, część zaś protoplazmy, w której jądro zostało, odradza się całkowicie

i powoli przybiera postać normalną całego osobnika. Jądro stanowi zatem warunek życiowości protoplazmy jako osobnika. Podobną rolę spełnia „potrzeba indywidualna" wobec zjawiska społecznego.

Uczyńmy przypuszczalne doświadczenie (które możnaby odszukać w historji) przeniesienia pewnej instytucji społecznej do takiego kraju, gdzie ona nie odnajduje swoich równoważników indywidualnych, naprzykład rynku księgarskiego do społeczeństwa Buszmanów, lub prawa przeciwżebraczego pośród tubylczych plemion wysp Markizów, gdzie według świadectwa podróżników każdy przechodzień ma prawo wejść do którejkolwiek chaty, zaczerpnąć sobie pożywienia ze stojącej misy i najadłszy się odejść bez żadnego podziękowania. Odpowiadałoby to odcinkowi protoplazmy b e z j ą d r o w e j. Cóż się wtedy dzieje? Oto wytwór dany lub prawo, objawiając czas jakiś pewną żywotność, nabytą w czynnościach swoich agentów lub urzędników, nie może jednak ani na rynku, ani w stosunkach obyczajowych nowego kraju odnaleźć swej wartości społecznej, staje się przedmiotem martwym lub organizacją nie funkcjonującą, zwyradnia się i zamiera, chociaż przedmiotowo i formalnie pozostało tym samym zjawiskiem, które żyje i rozwija się na rynkach paryskich lub na ulicach Londynu. Różnica cała polega na tem tylko, że, przeniesione do nowych krajów, zjawisko zostało oderwane od swego ożywczego źródła potrzeb indywidualnych, pozbawione swego p s y c h i c z n e g o jądra, podczas gdy znajdując się we właściwem sobie środowisku ludzkiem, tysiącznemi korzeniami zagłębia się w mózgi i serca różnych osobników, ciągnąc stamtąd nieustannie odnawiające się pierwiastki życia. Przykłady rzeczywiste takiego sztucznego utrzymania się instytucyj, narzuconych wbrew indywidualnym potrzebom ludności, możnaby najłatwiej odszukać w kolonjach państw europejskich, o ile tylko wpływ cywilizacji i kapitalizmu nie przyśpiesza procesu rozkładowego pierwotnych zwyczajów plemion tubylczych, wytwarzając przez to samo pierwiastki, przystosowane do instytucyj narzuconych. Oporność jednak tradycyj rodowych bywa niekiedy ogromną, i nowe pojęcia przedostają się z trudnością do mózgów barbarzyńskich. Instytucje własności prywatnej znalazły np. bardzo małe zastosowanie w komu-

nach wiejskich Indyj Wschodnich; pomimo że prawodawstwo angielskie daje wszelką swobodę ekonomiczną, sprzedaż ziemi odbywa się jednak rzadko. Campbell (cytowany w Letaurneau, Evol. de la propr. 297) mówi, że w prowincji Madras są wsie, które od pół wieku pozornie tylko poddają się opodatkowaniu angielskiemu, opartemu na podstawie majątku indywidualnego, w rzeczywistości zaś płacą podatek zbiorowo, rozdzielając go następnie pomiędzy mieszkańców według swoich zwyczajów.

Przypuśćmy zaś, że pewne zjawisko społeczne, znajdujące się we właściwem sobie środowisku potrzeb, jest jednak zatamowane w swoim rozwoju przez pewne czynniki zewnętrzne, jak to było np. z przedsiębiorstwem kapitalistycznem podczas panowania feodalnych porządków politycznych i prawnych, natenczas widzimy, że posiada ono dostateczną siłę, ażeby rozwinąć się w całkowity system organizacji społecznej, przeciwdziałając nawet krępującym je formom, — podobnie jak cząstka protoplazmy j ą d r o w e j zdolna jest samorodnie rozwinąć się w całkowitego osobnika. W takich razach, zarówno „prawa wyjątkowe", jak i cały system wychowawczy i propagatorski, usiłujący przytłumić uspołecznianie się nowych pierwiastków indywidualnych, okazuje się zwykle bezskutecznym.

§ 5. Biorąc za przykład „wytwór", będziemy mogli najłatwiej zbadać dalszy rozwój rzeczowości zjawiska społecznego w związku z jego życiodajnym pierwiastkiem indywidualnym. Pierwsza abstrakcja w genezie zjawiska społecznego polega, jak widzieliśmy, na użyteczności społecznej, która abstrahuje rozmaitość odczuwania subjektywnego pewnej potrzeby, wyrażając ją w jednej i dla wszystkich tej samej c e l o w o ś c i wytworu; stąd właśnie powstaje samodzielność życiowa zjawiska. jego charakter rzeczowo-psychiczny, żywiołowy w stosunku do osobnika. Tę początkową fazę zjawiska, w której żywiołowość jego jest jeszcze jakgdyby potencjalną, nie przejawiającą się we właściwych sobie ruchach, spotykamy w takich faktach, jak np. wytwory gospodarki naturalnej, kiedy tkacz, dajmy na to, wytwarza płótno dla własnego tylko użytku. Lecz zjawisko społeczne nie pozostaje na tym stopniu abstrakcji, gdyż zawarty w niem pierwiastek żywiołowości dąży do stałego przejawiania

się. Wytwór, ponieważ posiada swoją rzeczową wartość psychiczną, niezależną od wytwórcy, jako uprzedmiotowienie pewnej potrzeby całego zbiorowiska ludzkiego, może wchodzić w stosunek wymienny z innemi wytworami. Psychologja osobników wymieniających odgrywa tutaj rolę podrzędną, gdyż stwierdza tylko ten fakt, że to są dwie użyteczności społeczne, które wymieniają się pomiędzy sobą. Ponieważ jednak dwie różne użyteczności, nie dają się ze sobą porównać i mogą być tylko sprowadzone do potrzeby w o g ó l e, do potrzeby abstrakcyjnej, nie dającej się ocenić realnie, przeto ruch wymienny uwidocznić musi odwrotną stronę użyteczności społecznej, t. j. jej współrzędnik pracy celowej, za pomocą którego wszelkie potrzeby uprzedmiotowione, pomimo swej rozmaitości jakościowej, dają się porównywać ze sobą. Tym sposobem wytwór przeistacza się na zjawisko bardziej abstrakcyjne, a zarazem bardziej żywiołowe, na t o w a r; czynnik pracy, który w wytworze, robionym dla własnego spożycia, zachowywał jeszcze swój charakter indywidualny, jako rzeczywiste wysiłki wytwórcy, i był przezeń z tego stanowiska subjektywnego oceniany, nie może zachować tej samej żywej postaci w ruchu wymiennym, gdzie zjawia się przedmiotowo, jako miernik różnych użyteczności, odłączonych od subjektywizmu swoich wytwórców; przybiera on tutaj charakter abstrakcyjny, oderwany od czującego podścieliska ludzkiego. Wszelkie atrybuty indywidualne pracy, stopień wysiłków, ich jakość, to, czem one były subjektywnie dla wytwórcy, nie obchodzą zgoła ruchu wymiennego; w wymianie dany przedmiot figuruje nie jako wytwór tej pracy, która go rzeczywiście stworzyła, lecz jako wytwór „społecznie niezbędnej", to jest najłatwiejszej, jaka w danem społeczeństwie istnieje; jeżeli bowiem zjawią się wytwórcy, którzy dwa razy mniej pracy zużywają odemnie na wyrobienie pewnego przedmiotu, natenczas i mój towar, chociaż jest rezultatem dwa razy większych wysiłków, będzie jednak oceniany w ruchu wymiennym podług normy najmniejszej, jako przedstawiciel nie mego uzdolnienia wytwórczego, lecz tego, które najdalej rozwinęło się w danem społeczeństwie. — Przechodząc zatem od typu tkacza, który wytwarza na własny użytek, do typu tkacza, który wytwarza samodzielnie, lecz na sprzedaż, mamy spo-

tęgowanie się charakteru abstrakcyjnego i żywiołowego w zjawisku społecznem a zarazem zmianę jego stosunku do indywidualności wytwórcy.

Oderwanie się potrzeby od człowieka (jako użyteczności społecznej) pociąga za sobą w ruchu wymiennym oderwanie się odwrotnej strony tej potrzeby, t. j. pracy celowej, wskutek czego wytworowi przybywa nowy czynnik samodzielności żywiołowej i nowa cecha abstrakcyjna. W wymianie wytwór zachowuje się jako uosobienie nie danej pracy indywidualnej, lecz pracy społecznie niezbędnej do jego zrobienia, zarazem więc jako przedstawiciel społecznego uzdolnienia wytwórczego. Pomimo to jednak związek pomiędzy wytworem a pracą indywidualną nie zostaje przerwany; życiowe bowiem znaczenie dla każdego wytwórcy będzie posiadać tylko ten stosunek, jaki powstaje pomiędzy jego rzeczywistą pracą a oceniana na rynku, gdyż od tego stosunku zależy to, co on otrzyma wzamian za swój wytwór.

Jeżeli rynkowa cena pracy będzie maleć, co zawsze bywa przy rozszerzaniu się rynku i uwzględnianiu przezeń wskutek tego doskonalszych uzdolnień technicznych, natenczas praca rzeczywista wytwórcy będzie stawać się dlań coraz mniej korzystna życiowo; warunki życia indywidualnego będą przeto zmieniać się zależnie od zmian pracy oderwanej, t. j. tej, która występuje w ocenie rynkowej. Pojawienie się np. maszyny do grępłowania lub mechanicznego warsztatu tkackiego zmusi tkacza, wytwarzającego ręcznie, do sprzedawania swego towaru po cenach niższych, odpowiednio do mniejszej ilości pracy, którą rezprezentuje teraz na rynku wytwór tkacki, dzięki nowym wynalazkom i nowej normie, którą one zaprowadziły w pracy społecznie niezbędnej. Przypuściwszy zaś, że praca nie przybiera abstrakcyjnej postaci w ruchu wymiennym, to jest, że wytwór jest oceniany podług indywidualnego, nie zaś społecznego, uzdolnienia wytwórcy, natenczas zakres jego wpływu na warunki życiowe człowieka byłby mniejszy; korzyści tkacza zależałyby tylko od stopnia użyteczności społecznej jego towaru, decydującej o tem, czy on by znajdował nabywców, czy też nie; ocena zaś towaru byłaby zawsze jednakowo przystosowana do jego rzeczywistej pracy i wolna od wpływów rozszerzania się

rynku i rozwoju techniki społecznej. Na zamkniętym rynku wiejskim ocena towaru tkackiego zbliża się najbardziej do rzeczywistej pracy indywidualnej wytwórcy, gdyż wszyscy inni tkacze tego małego społeczeństwa przemysłowego używają tych samych narzędzi, techniki i materjału; nieocenionemi będą tylko indywidualne różnice zdrowia i wrodzonej siły fizycznej; zarazem także widzimy, że zamknięty rynek wiejski mniej wpływa na życie osobnika, niż rynek światowy; wobec pierwszego jest on bardziej niezależny życiowo, a więc i moralnie. Możnaby więc sformułować jako prawo socjologiczne, że spotęgowanie się „społeczności" wytworu wskutek oderwania się od człowieka czynnika pracy, zacieśnia związek pomiędzy wytworem a indywidualnością człowieka.

Dotychczas w rozpatrywanej genezie rzeczowości zjawiska społecznego przypuszczaliśmy, że wszystkie fazy wytwarzania posiadają swój indywidualny łącznik — w mózgu i w organizmie jednego wytwórcy. Lecz weźmy pod uwagę typ bardziej zróżniczkowany, kiedy tkacz otrzymuje materjał surowy od kupców; natenczas jedna faza wytwarzania, otrzymywanie materjału, wychodzi z pod jego indywidualnej kontroli; wełna, która przedtem zależała tylko od warunków natury i od jego własnych uzdolnień gospodarskich, staje się teraz towarem, niezależnie od swej przeróbki tkackiej, zatem czynnikiem natury społecznej, którego dostanie zależy w znacznej części od warunków nieznanych dla tkacza, od produkcji innej prowincji lub innego kraju, od techniki przewozu, od zysków kupieckich, i t. d. Ten zaś nowy czynnik społeczny (materjał jako towar) warunkuje teraz indywidualny proces wytwarzania; nabycie jego przez tkacza zależy od sprzedaży jego własnych wytworów, to jest od społecznej oceny jego pracy. W tym więc razie wytwórca jest jeszcze silniej wplątany w rzeczowość społeczną, wytwór zaś bardziej uniezależniony od niego, bardziej społeczny i żywiołowy.

Dalsza faza rozluźniania się procesu wytwórczego, gdy tkacz otrzymuje od kupców materjał i narzędzia, stając się robotnikiem najemnym prostej manufaktury lub warsztatu domowego, uwidocznia jeszcze bardziej powyżej wyrzeczone prawo

socjologiczne. Proces przetwórczy znajduje się jeszcze pod kontrolą własnej inteligencji robotnika, gdyż zachowały się narzędzia ręczne i praca niezróżniczkowana. Lecz rozmiar i jakość wytwarzania, które u samodzielnego rzemieślnika pozostawały w ścisłej zależności od jego interesów życiowych, oddzielają się teraz od interesów wytwórcy, gdyż określa je inny czynnik — kapitał, stosując się do społecznych warunków popytu, współzawodnictwa, techniki. Oprócz tego, praca wytwórcy, odkąd on staje się robotnikiem najemnym, abstrahuje się jeszcze bardziej w postaci p ł a c y z a r o b k o w e j, gdyż na jej ocenę wpływa już nietylko s p o ł e c z n i e n i e z b ę d n a praca (która, ponieważ stanowi o cenie wytworu, musi odbić się i na płacy w cenie jej zawartej, jako jej część składowa), lecz także i stopa nadwartości, i rynek pracy, i różne czynniki polityczne i cywilizacyjne, które mogą decydować o wysokości zarobków. W porównaniu więc z dawniejszem wytwarzaniem samodzielnem, praca wytwórcy wchłania w siebie teraz daleko większą ilość pierwiastków społecznych, potęgując swój charakter rzeczowy wobec osobnika; pomimo tego jednak, a raczej wsutek tego, łącznik indywidualno-społeczny pomiędzy życiem osobnika a zjawiskiem społecznem zacieśnia się jeszcze bardziej. Oderwana bowiem w postaci zarobku praca wytwórcy spaja się ściśle ze wszystkiemi jego potrzebami, jako jedyny równoważnik ekonomiczny życia wogóle, wskutek czego najdrobniejsze warunki jego życia są wystawione teraz na działanie tych wszystkich wpływów społecznych, które ukrywają się pod zjawiskiem p ł a c y r o b o c z e j.

Jeszcze większe odosobnienie się wytworu od człowieka następuje z chwilą wprowadzenia maszyny i podziału pracy. W tym bowiem razie celowość, inteligencja wytwarzania oddziela się od mózgu wytwórcy, staje się właściwością automatu, żyjącego społecznie. Wytwór jest wtedy nietylko w swej ocenie rynkowej, lecz i w swem powstaniu rzeczywistem — wytworem inteligencji społecznej, przedmiotowej, poczętym i spłodzonym niezależnie od mózgu tego lub owego człowieka; różnice indywidualne uzdolnień i siły robotników przestają nań wpływać, i życie jego samorodne, żywiołowe, dosięga największej pełni. Praca abstrahuje się jeszcze bardziej, gdyż czynnik

uzdolnień wytwórczych osobnika, który przedtem wpływał jeszcze na płacę zarobkową, teraz zatraca swoje znaczenie dla produkcji. Łatwo jednak widzieć, że ów czynnik indywidualnego uzdolnienia, który przed wprowadzeniem maszyny wchodził do wytworu i był przez to jednym ze składników płacy, — stanowił ostatnią tamę, która odgradzała cokolwiek życie osobnika od wpływów świata społecznego; była jeszcze jakaś oaza w życiu robotnika, do której nie dochodziły burze żywiołów społecznych, dopóki jego przyrodzone uzdolnienie zabezpieczało mu pewną wysokość zarobku i pewien popyt na jego pracę. Z przejściem zaś tego czynnika uzdolnień do dziedziny społecznej, z jego przeistoczeniem się w inteligencję przedmiotową maszyn, otwiera się jeszcze jedno okno, przez które prądy życia zbiorowego przedostają się na teren indywidualny; każda zmiana techniki wytwórczej, z rozmaitych ognisk społecznych pochodząca, na którą wpływa i rozwój nauk, i polityka, i przeobrażanie się rynku spożywczego, i interes kapitalistów, daje się silnie odczuć w warunkach życia pojedyńczego człowieka, zmienia wysokość zarobków i długość dnia roboczego, przenosi zapotrzebowanie pracy z jednej dziedziny przemysłu do drugiej, zwiększa współzawodnictwo zarobkowe i przekształca ognisko domowe robotnika, wprowadzając do produkcji pracę kobiet i dzieci.

Badając zatem drogę ewolucyjną, którą przebiega „wytwór", znajdujemy, że wraz z rozwojem rzeczowości zjawiska społecznego zacieśnia się i rozgałęzia jeszcze bardziej ten węzeł, którym ono zespala się z życiem, a więc i z duszą osobnika; że pierwiastek indywidualny, psychiczny, z którego zjawisko społeczne powstaje, i z którego żywotność swą czerpie, przechowuje się w nim na wszelkich szczeblach rozwoju rzeczowego i sprawia, że każde drgnienie w żywiołowem życiu zjawiska społecznego wyraża się czemś n o w e m w duszy człowieka, chociaż żadna świadomość celowa nie dbała o tę nowość.

II.

§ 6. Od powszechności — przejdźmy teraz do innej cechy pierwiastków indywidualnych. Widzieliśmy, że wszelki proces społeczny z natury swej musi obejmować także ogniwa indywidualne, psychiczne; że nie może być takiego, któryby nie zahaczał o duszę ludzką i nie wywoływał w niej pewnej zmiany; możnaby to nazwać rewolucjonizmem indywidualnym faktu społecznego. Z drugiej zaś strony — powstały pod działaniem procesu społecznego pierwiastek indywidualny psychiczny nie pozostaje także bez wpływu na zjawisko społeczne; jest wobec nich nietylko wynikiem, lecz i czemś kształcącem, czynnem, co domaga się swego wyrazu w świecie społecznym i istnienie swoje zaznacza tam pewną zmianą; to drugie, odwrotne oblicze stosunku indywidualno-społecznego możemy nazwać rewolucjonizmem społecznym faktu indywidualnego. Widzieliśmy także, że rozwój rzeczowości społecznej, w kierunku którego postępuje historja, nietylko że nie rozluźnia węzła, zadzierzgniętego pomiędzy życiem osobnika a światem społecznym, lecz przeciwnie zacieśnia go coraz bardziej, potęgując przez to samo ów rewolucjonizm dwulicowy, przeobrażeniowe współdziałanie indywidualnej i społecznej dziedziny. Stąd wynika, że pomiędzy jakiemikolwiek dwoma szeregami przeobrażeń społecznych, pozostających ze sobą w związku przyczynowym, znajduje się zawsze fakt indywidualny, będący wynikiem pierwszego szeregu a przyczyną drugiego; związek przeto ich obu zawiera się w ogniwie żywem i czującem.

Najwidoczniejszy przykład tego połączenia odnajduje się w kryzysach i w normowaniu się stosunku kapitału do pracy. W pierwszym razie mamy następujący szereg faktów społecznych: rozszerzanie się przedsiębiorstwa wraz z udoskonaleniem techniki wytwórczej, które wyrugowuje z rynku drobnych wytwórców, wewnątrz zaś przedsiębiorstwa zmniejsza udział kapitału zmiennego i wprowadza tańszą pracę kobiet i dzieci; wynikiem tego bezpośrednim jest obniżenie się stopy życiowej rodziny robotniczej i małomieszczańskiej, fakt należący niezaprzeczenie do życia indywidualnego i wyrażający się w niem zmianą zwyczajów, potrzeb i zdrowotności; zarazem jednak ten fakt indywidualny odbija się na giełdzie jako pewne zwężenie się rynku, decydujące w znacznym stopniu o pojawieniu się zastoju w przemyśle, ze wszystkiemi jego następstwami; rola i znaczenie danego towaru na rynku, z całym jego aparatem wytwórczym zmienia się wskutek tego tylko, że prywatne interesy, Jana, Piotra i Pawła, pomnożonych przez jakąkolwiek ilość razy, zmuszają ich do wyrzeczenia się pewnej potrzeby, lub do zastąpienia pewnego zwyczaju życiowego przez inny.

W drugim wypadku: rozszerzanie się przedsiębiorstwa zawiera w sobie także zrzeszenie robotników przy jednakowych warunkach wyzysku, wynikiem czego zjawia się solidarność wyzyskiwanych, fakt z istoty swej psychiczny indywidualny, który można odnaleźć tylko w sposobie myślenia, czucia i postępowania każdej poszczególnej jednostki, wchodzącej w skład tej grupy, gdzie się solidarność przejawia; następstwem zaś rozwoju solidarności, dokonywającego się w procesach psychicznych uświadamiania, jest normowanie się, zapomocą organizacji klasowych i ich politycznych następstw — zarobków, dnia roboczego, udziału pracy kobiet i dzieci, które to normowanie się wywiera silny wpływ na produkcję kapitalistyczną i na stosunki polityczno-państwowe. — W obu więc razach widzimy, że dwie oddzielne grupy faktów społecznych łączą się pomiędzy sobą stosunkiem przyczynowości za pośrednictwem faktu indywidualnego.

Lecz fakt indywidualny, jakkolwiek włączony w szeregi przyczynowości procesów społecznych, zachowuje tam jednak

swoje stanowisko wyłączne i tem się różni zasadniczo od wszelkich innych ogniw tych szeregów, że jest ogniwem czującem i żywem. Podczas kiedy zjawisko społeczne jest cząstką duszy oderwaną od organicznej całości człowieka i posiadającą swoje istnienie rzeczowe, zjawisko indywidualne wplecione jest tysiącznemi nićmi w tę całość organiczną i wystawione na wszystkie wstrząśnienia, które nią poruszają. Nie może zajść żadna zmiana w warunkach naszego życia, któraby w słabszym lub silniejszym stopniu nie wpłynęła na nasze myśli i uczucia, nie rozbudziła pewnych pragnień, zabiegów celowych, idei, wspomnień i przewidywań; chwyta ją nasze rozumowanie i nasza czuciowość trzewiowa i nasze marzycielstwo; wchodzi ona w mózg i w organizm.

Wskutek tego, fakt indywidualny, jako ogniwo w szeregu przyczynowym, zachowuje się inaczej, aniżeli fakt społeczny. Społeczne zjawisko zmienia się o tyle tylko, o ile nań wpływa inne zjawisko społeczne; cena np. pewnego towaru nie może zmienić się sama przez się; ażeby jakaś zmiana w niej zaszła, musi na to wpłynąć albo zmiana techniki wytwórczej, albo popytu rynkowego, albo pewien protekcjonizm państwowy, albo też monopol kartelu lub „corner" rynkowy; jeżeli zaś w zjawiskach społecznych, nazewnątrz niej istniejących i z nią spojonych jakąkolwiek nicią przyczynowości, nic się nie zmienia, natenczas cena (i tak samo jaki bądź inny fakt społeczny) pozostaje w stanie nieruchomym; samorzutnie w najmniejszej cząstce swojej zmienić się nie może, dopóki tylko jest społecznym faktem.

Inaczej zupełnie zachowuje się pierwiastek indywidualny; posiada on swoją ż y w o t n o ś ć s a m o r o d n ą wobec faktów społecznych, z któremi wchodzi w jeden szereg przyczynowy, a posiada dlatego, że oprócz łącznika, który go zespala z tym faktem społecznym, którego jest skutkiem, i z tym, którego jest przyczyną, ma jeszcze swoje różnorodne połączenia z całością duszy człowieka, od której się nie odłączył; wtenczas więc nawet, gdy jego warunki społeczne nie zmieniają się, on sam może się zmieniać pod wpływem tego splotu indywidualnego zjawisk, w którym bierze udział żywy i organiczny. Tak np. zwężenie się stopy życiowej człowieka, wynikające z pewnych

procesów ekonomicznych, nie pozostaje tem jednem tylko zjawiskiem, które społecznie wyraża się jako zwężenie rynku; w mózgu jednostki, szczególnie wtenczas, gdy dosięga stopnia n ę d z y, urabia się ono na pewną pojęciowość, obala niejedną ideę, która tam dotychczas żyła, i stwarza nowe ogniska ideologiczno-uczuciowe, które wyrażają się niekiedy jako ruchy polityczne, niekiedy zaś przybierają postać pewnych prądów literackich, religijnych lub moralnych, zawsze jednak w ten lub w inny sposób wtargną do świata społecznego. Proces ekonomiczny, zwężając stopę życiową człowieka, nie wnosił bynajmniej w życie społeczne pierwiastków demokratyzmu politycznego, lub odszczepieństwa od Kościoła, a jednak można widzieć w historji, że przynosi je ze sobą niekiedy nędza; są to bowiem produkty samorodnego przeobrażenia się faktu indywidualnego w duszy ludzkiej; nie oddaje on nigdy społeczeństwu tego tylko, co wziął od procesów społecznych, lecz przerabia się jeszcze samoistnie w swoim środowisku indywidualnym; jego działanie jako przyczyny — wobec życia społecznego — ma jeszcze coś więcej niż to, co w nim było jako w skutku tego życia. Proces ekonomiczny, rodząc jakieś zjawisko indywidualne, nigdy nie może być pewnym, co mianowicie daje światu społecznemu, jakie istoty nowe wylęgną się z tego tygla magicznego — duszy ludzkiej, dokąd on wrzuca swój produkt z nieubłaganą koniecznością.

§ 7. Ta żywotność samorodna pierwiastków indywidualnych czyni życie społeczne nietylko wysoce złożonem, lecz i co ważniejsza — podatnem c e l o w e m u d z i a ł a n i u świadomości twórczej. Jeśli bowiem wynik indywidualny (a) pewnego procesu społecznego A staje się przyczyną niezbędnie warunkującą pojawienie się procesu społecznego B, sam zaś, jako fakt psychiczny, zdolny jest do przeobrażenia się w swoim środowisku indywidualnem — duszy ludzkiej, to jasną jest rzeczą, że dana idea celowości twórczej, która wchodzi do tego środowiska, może go objąć swoim wpływem, rozwinąć i przekształcić, a przez to wpłynąć także i na ten proces społeczny B, który od niego (t. j. od faktu psychicznego a.) jest zależny. — Przypuśćmy, że procesem A jest walka rynkowa wielkiej produkcji rolnej z małemi właścicielami, wynikiem zaś jego indywidualnym—

pogorszenie się warunków życiowych rolnika lub też jego przeobrażenie się w proletarjusza; wskutek tego, wśród danej klasy ludności rolnej zjawiają się rozmaite dążności moralne i kierunki pojęciowe, te, które mogą powstać w duszy człowieka pod wpływem trudniejszej walki o byt i zmienionego stanowiska życiowego. Społeczne zaś wyniki tej nowej psychologji klasowej będą różne, zależnie od tego, jaka propaganda będzie wpływać na poruszone zmianą warunków życia mózgi chłopskie, jaka ideologja, świadomie działająca, połączy się z tym rozgoryczeniem i temi nadziejami, które zjawiły się pod wpływem niszczącego procesu ekonomicznego. Jeżeli np. tak, jak w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej rozwinie się propaganda wytwórczych organizacji fermerów, natenczas statecznym wynikiem psychologji klasowej będzie pewien opór, stawiany na rynku wielkim kapitałom, częściowe zatamowanie procesu wywłaszczania drobnych producentów i nacisk polityczny na państwo w kierunku wypowiedzenia prawodawczej wojny monopolom kartelowym i innym. Jeżeli zaś działać będą wpływy propagandy zachowawczej lub socjalnodemokratycznej, natenczas wyniki społeczne tejże samej psychologji klasowej będą zgoła inne; w jednym wypadku mogą one objawić się jako wzmocnienie stanowiska kleru, lub prawo „heimstättu", w drugim znowu jako wzmocnienie polityki proletarjatu i nacisk na państwo w kierunku ochrony praw najmickich. Rozmaitość wyników społecznych pochodzi oczywiście stąd, że dany fakt życia indywidualnego (wywłaszczenie) przeistacza się rozmaicie w duszy ludzkiej, zależnie od tego, jaka ideologja na nią działa.

Trudność zagadnienia, w jaki sposób przyczynowość faktów społecznych może być zmieniona przez celowe działanie ideologji pewnej grupy mózgów ludzkich zdaje się przeto być usunięta przy naszem postawieniu kwestji. Rzecz jasna bowiem że wpływ „ideologji celowej" byłby niemożliwy, gdyby przyczynowość życia społecznego nie zawierała w sobie ogniw indywidualnych, gdyby w jego procesach rzeczowych nie odnajdowały się żyjące istoty ludzkie, zdolne do wchłaniania tej ideologji i przerabiania jej na nowe siły. Byłby zaś zbyteczny i jałowy, gdyby ogniwo indywidualne przyczynowości to tylko oddawało życiu społecznemu, co sa-

mo otrzymuje od procesów społecznych, t. j. gdyby nie posiadało swej żywotności samorodnej, swego uzdolnienia do przekształcania się w środowisku introspekcyjnem. Dlatego też, socjologowie, którzy nie widzą pierwiastków indywidualnych w rzeczowości społecznej lub nie rozumieją ich znaczenia istotnego, postępują zupełnie logicznie, jeżeli zaprzeczają temu, by jakakolwiek ideologja twórcza mogła mieć znaczenie i wpływ na rozwój przyczynowości życia społecznego. Sprzeczność zaś tego twierdzenia z intuicją, która każe nam zupełnie inaczej odnosić się do procesów społecznych, niż do przyrodniczych, i sprzeczność jego z faktami historji dowodzi tylko, że „przyczynowość" społeczna nie jest taką, jak oni sobie wyobrażają. Właściwie przedstawia się ona jako interferencja dwóch szeregów przyczynowości, różnych kategorji, z których jeden należy do społecznych, drugi zaś do indywidualnych zjawisk. Naprzykład, grupa faktów ekonomicznych (zniżenie zarobków, wywłaszczenie), ażeby mogła stać się przyczyną innych faktów ekonomicznych (jak zwężenie rynku), lub właściwych sobie objawów politycznych i obyczajowych, musi najprzód wyrazić się jako pewna zmiana w życiu indywidualnem; w tej zaś dziedzinie zachodzące zjawisko, ponieważ dotyczy potrzeb, zostających w żywym związku z całością duszy ludzkiej, musi z konieczności rzeczy rachować się z tem swojem środowiskiem, czyli podlegać nowej przyczynowości — psychiczno-indywidualnej. Zanim więc jako wynik jednego procesu społecznego stanie się przyczyną drugiego, przebywa ono szereg przeobrażeń właściwy swojej sferze życia; szereg zaś ten jest różnym zależnie od tego, jakie idee i jakie napięcia uczuciowe znajdują się w tem jego środowisku przekształceń, t. j. w duszy osobnika. Oczywista przeto, że jeżeli pewna ideologja twórcza dostanie się w jaki bądź sposób do mózgu i napotka tam ów pierwiastek społecznego pochodzenia, to będzie mogła objąć go swoim wpływem tak samo, jak wszelkie inne pierwiastki psychiczne; wpływając na człowieka prywatnie, na jego sposób myślenia i postępowania, na jego pożądania i uczucia, urabia ona zarazem podług swojej modły i ten czynnik jego duszy, który ze świata społecznego powstał i do tegoż świata dąży jako przyczyna nowych jego procesów.

Tym sposobem do przyczynowości faktów społecznych wkrada się pewna dowolność, pochodząca stąd, że owa przyczynowość przerywa się w niektórych punktach swego rozwoju, schodząc do dziedziny indywidualnej, a raczej przeistacza się tylko na przyczynowość innej kategorji zjawisk; w tych zaś przerwach, należących do psychologji osobnika, zjawiają się takie czynniki, których nie było w procesach społecznych, jak np. „ideały" życia, wzory ze wspomnień i przewidywań poczerpnięte, w uczuciach indywidualnych narodzone, to, co „powinno być", przeciwstawiane temu, co jest, lub co ma nastąpić. Wobec przyczynowości socjologicznej, która dla skutku społecznego każe poszukiwać społecznej przyczyny, te ogniwa indywidualne, poddające się wpływom czynników, które z natury swej są obce rzeczowości społecznej, mogą przeto przybierać charakter d o w o l n o ś c i, gdyż wprowadzają do życia zbiorowego takie zjawiska, które społecznemi procesami nie dałyby się ściśle uzasadnić, i rozważane wyłącznie ze stanowiska tych procesów mogłyby zarówno dobrze być lub nie być. Biorąc przykład powyższy proces ekonomiczny wywłaszczania bynajmniej nie warunkuje sam przez się pojawienia się takich objawów politycznych, jak związki fermerskie i Rycerzy pracy w Ameryce, lub socjalna demokracja i partja katolicko-społeczna w Niemczech, gdyż decyduje o tem jeszcze coś innego, mianowicie, jaka „ideologja twórcza" owłada mózgi dotknięte tym procesem. Czem zaś warunkuje się ona sama, to dla zagadnienia, rozbieranego przez nas, jest obojętne; chodzi bowiem o to tylko, że idea twórcza, która rodzi się bez zaprzeczenia w naszych mózgach, żywi się naszemi uczuciami i pozostaje w rozporządzeniu naszej woli wewnętrznej, która słabnie lub potęguje się, zależnie od tego, czy dajemy jej swoją sankcję moralną czy nie dajemy, znajduje takie ogniwa w procesach życia społecznego, do których przedostać się może, a wszedłszy tam, może wywierać na to życie swój wpływ kształcący. Chodzi o to, że urabianie się moralne człowieka pod wpływem pewnego ideału nie jest bynajmniej rzeczą obojętną dla przeobrażań się świata społecznego, lecz przeciwnie, może decydować o tych przeobrażeniach, jako ich istotny czynnik.

§ 8. Rozwinięta powyżej teorja stosunku, jaki zachodzi

pomiędzy procesem społecznym a pierwiastkiem indywidualnym, objaśnia nam zarazem, dlaczego pomiędzy różnemi kategorjami społecznemi: ekonomiczną, polityczną, moralną, tak różnemi w swym charakterze jakościowym, zachodzi jednak zawsze ścisła w s p ó ł z a l e ż n o ś ć. Współzależność owa stanowi to, co nazywamy t y p e m ustroju społecznego, gdzie różne kategorje zjawisk, wchodzące w ten ustrój, dają się wzajemnie sobą objaśniać, tak, iż czynią wrażenie pewnej l o g i c z n e j całości. Odnajduje się np. celowość danych instytucji politycznych w warunkach produkcji i wymiany, celowość moralności w różnych interesach politycznych i ekonomicznych, które z tych warunków wynikają, celowość prawodawstwa—w zachowaniu tej moralności i t. d. Przy badaniu historycznem pewnej instytucji, chcąc wyświetlić w naukowy sposób jej charakter społeczny, jej pochodzenie i rozwój, przyjmujemy zawsze jako założenie à p r i o r i, że wobec środowiska innych objawów życia społecznego, w którem powstała, nie znajduje się ona w stanie odosobnionym i niezależnym, lecz przeciwnie, łączyć się musi jakiemiś ukrytemi nićmi przyczynowości z całą różnorodnością tych objawów, a wykrywanie owych nici stanowi zarazem wyjaśnienie naukowe społecznej natury danej instytucji. Na mocy tego założenia możemy również, w dedukcyjny sposób, zaprzeczyć możliwości pojawienia się pewnych instytucyj lub zwyczajów, przy znanych nam warunkach ekonomicznych, np. kodeksu „lex Alamannorum", lub instytucyj „sądów Bożych" w społeczeństwie kapitalistycznem, albo też cywilizowanych urządzeń policyjnych w rodowem społeczeństwie Irokezów.

To jednak, co nam wydaje się celową logiką ustroju społecznego, nie dozwalającą, ażeby w nim mogły istnieć części nieprzystosowane do siebie w jakikolwiek bądź sposób, za pomocą dopełniania się lub antagonizmów wchodzących w jego życie zjawisk, — to samo, rozpatrywane ze strony s t a w a n i a się ustroju, jest właśnie współzależnością zmian cząstkowych, która nie pozwala, ażeby zmiana, zachodząca w jakiejkolwiek dziedzinie życia społecznego, ograniczyła się do niej jednej tylko.— Z pojawieniem się naprzykład gospodarki wymiennej w społeczeństwie feodalnem i rozwojem nowej klasy mieszczaństwa

kupieckiego, które streszcza w sobie przedstawicielstwo ludzkie tego faktu ekonomicznego, pojawiają się zarazem nowe czynniki polityczne, wchodzące w antagonizm z organizacją feodalną, i nowe pierwiastki moralne, obyczajowe i pojęciowe, które znajdują swój wyraz społeczny w epoce Odrodzenia, wpływając na literaturę, sztukę, kościół i prawodawstwo. Podobnież fakt ekonomiczny wywłaszczania i jego postać ludzka — proletarjat, wnosi we wszystkie dziedziny życia społecznego pierwiastek nowości, który można poznać nietylko w polityce, lecz i w objawach umysłowych i moralnych, porównując ze sobą dwa kraje lub nawet dwie prowincje, z których jedna przeżywa zaczątkowy, druga zaś rozwinięty proces wywłaszczania.

Zmiany, które zachodzą w polityce i ideologji, pod wpływem faktu ekonomicznego, zastają tam miejsce zajęte przez zorganizowaną dawniej zjawiskowość, którą muszą stopniowo osłabiać i rozluźniać. Początkowe ich istnienie społeczne nosi na sobie jeszcze głęboko wyryty charakter indywidualny; zjawiają się najprzód jako pojęcia i dążenia jednostek i pewnych grup ludzkich bez ustalonego charakteru, podległe tym wszystkim chwiejnościom i zboczeniom, przez które przechodzi życie jednostek; nawet zorganizowawszy się już w pewien objaw zbiorowy, partję, program polityczny, sektę religijną, lub kierunek umysłowy, są jeszcze w znacznym stopniu zależne od siły przekonaniowej i od typów umysłowo-moralnych swoich wyznawców. Żywotność zaś ich, to jest coraz większe uspołecznianie się, jest bezpośrednio zależne od rozwoju procesu ekonomicznego, który je powołał do życia, i w miarę tego, jak ten proces pogłębia bardziej życie ludzkie, nowe pierwiastki ideologji i polityki oswobadzają się coraz to więcej z więzów indywidualności, przybierając w końcu rzeczową postać prawa, instytucyj lub dogmatów moralnych, które rozwijają swoją specjalną i celowo działającą organizację. Mówiąc językiem materjalizmu dziejowego — „nadbudowy" żyją pod wpływem swej podstawy ekonomicznej; lecz nie trzeba zapominać o tem, że rzeczowość społeczna tej nadbudowy rozwija się stopniowo, podług ogólnych praw uspołeczniania się zjawiska, i że początki jej muszą być natury indywidualnej.

Związek przyrodzony pomiędzy pierwiastkiem psychicz-

nym a zjawiskiem społecznem stanie się dla nas jeszcze bardziej widocznym, gdy zwrócimy uwagę na to, że wszelka instytucja w swem zaczątkowem stadjum utożsamia się zupełnie ze stanem indywidualnym pewnej potrzeby osobistej lub wierzenia człowieka, tak, że funkcjonowanie jej nie daje się jeszcze odróżnić od swobodnego postępowania jednostek, pod wpływem pobudek czysto wewnętrznych. Faza ta daje się najłatwiej spostrzegać w pierwotnem społeczeństwie, uorganizowanem na podstawie wspólnoty rodowej. Instytucja władzy, którą wielu socjologów wyprowadza błędnie z „prawa silniejszego" w pierwotnej walce o byt, przedstawia się tutaj jako r z ą d y t r a d y c j i. Tradycja zaś, będąc tamą przeciwko zmianom indywidualistycznym, łączy się ściśle z interesem zachowania wspólności rodowej, i wskutek tego jej prawa zwyczajowe utożsamiają się z potrzebami i z wierzeniami moralnemi rodowców; jest ona zarazem religją i prawodawstwem, przekonaniem osobistem człowieka i przekonaniem uprzedmiotowionem we współdziałaniu jego współplemieńców. Niema tu jeszcze wyraźnego przeciwstawienia się indywidualnych pojęć i chęci do społecznych instytucyj; instytucje są niezróżniczkowane, i nie mają swych odrębnych organizacyj biurokratycznych, żyją tylko w umysłach i obrzędach; rodowiec, postępując wedle swego prawa zwyczajowego, oddala się jeszcze jak najmniej od naturalnego poruszenia swej duszy; postępek wymagany jest zarazem postępkiem jego osobistej potrzeby, tylko że potrzeba ta, wskutek swego uspołecznienia się w zwyczaju, jest już wysoce uświadomioną i nosi charakter obowiązku. Z tego pierwotnego związku osobnika ze wspólnością rodową, związku, który posiada swój żywy równoważnik w interesie osobistym i w wierzeniu religijno-moralnem człowieka, rozwijają się zarodki politycznych i sądowniczych instytucyj. Pierwiastek władzy politycznej zawiera się bezpośrednio w p o d l e g a n i u t r a d y c j i, mającem wyraźny charakter moralności indywidualnej; stąd też, ponieważ naturalnym przedstawicielstwem tradycji są starsi w rodzie, przeto najpierwotniejszą postacią władzy jest „rada starszych", taka, jaką dziś jeszcze spotkać można u niektórych plemion Austral-

skich i u Indjan Ameryki Północnej *); do niej należą czynności kapłańskie, sądownicze i administracyjne, organizowanie polowań lub wypraw wojennych, rozdział żywności, decyzja względem robót polnych i t. p. Zmonopolizowanie się władzy w ręku jednego wodza lub króla z prawem dziedzicznem, lub też rozwinięcie się pierwotnego zgromadzenia starszych, sprawiającego wszelkie funkcje społeczne, w zróżniczkowane instytucje republikańskie Aten i Rzymu (przed reformami plebejskiemi), nie przerywa bynajmniej tego łącznika zarodkowego: władza jest w dalszym ciągu przedstawicielstwem tradycji i komuny rodowej. Dowodzi tego jej charakter kapłański i ściśle rodowy **), podleganie prawom zwyczajowym, obowiązujące wtenczas nawet, gdy władza ma postać samowładnej i dziedzicznej monarchji ***),

*) Według Lafiteau, w zgromadzeniach Irokezów i Huronów tylko starsi mieli głos decydujący. Wodzowie wojenni podlegali ich decyzjom; jeśli to byli ludzie młodzi, zazwyczaj odzywali się mało podczas rozpraw; „wy, ludzie starzy, mówili oni, myślcie o tem, wy jesteście przełożonemi, rozkazujcie". (Moeurs des sauvages, II, 179).

**) W Atenach i Rzymie charakter rodowy władzy zachowuje się aż do czasów zjawienia się strategów i trybunów; objawia się on wyraźnie w takich faktach, jak to, że uczestnictwo w rządzie było wyłącznym przywilejem patrycjuszów, t. j. rodowców, że wybory i postanowienia zgromadzeń rządzących oparte były na ceremonjach religijnych, co wynikało z zasady koniecznego odwoływania się do tradycji, i wreszcie, że od wybranego urzędnika wymagało się przedewszystkiem nabożności, kultu bogów rodowych (Patrz F. de Coulanges-Cité antique ch. IX, X).

***) Kiedy machina polityczna rozwinie się, — mówi Spencer, — władza jej, w znacznej mierze zależna od opinji teraźniejszej, jest z drugiej strony całkowicie prawie zależna od opinji powszechnej przeszłości. Władca, będący częściowo narzędziem woli swego otoczenia, jeszcze w większym stopniu jest narzędziem woli tych, którzy już pomarli; jego zaś własna wola, znacznie krępowana przez pierwszych, jest jeszcze bardziej krępowana przez drugich. Czynność jego bowiem, jako regulatora, polega głównie na strzeżeniu odziedziczonych przepisów i zasad postępowania, wcielających uczucia i wyobrażenia przodków... Na Sumatrze, w rozmaitych swych sporach, rządzą się oni za pomocą szeregu dawno ustanowionych zwyczajów, przekazanych im przez przodków. Kiedy wodzowie wydają wyrok, wówczas nie słyszy się, iżby mówili: „tak nakazuje prawo", ale: „takim jest zwyczaj". Król Aszantjów, jakkolwiek przedstawiany jako monarcha despotyczny, nie jest jednak pod wszelkiemi względami wolny od kontroli, musi on zachowywać zwyczaje narodowe, przekazane przez odległą starożytność; faktyczne zaś pominięcie tego obowiązku, w usiłowaniu odmiany niektórych ze zwyczajów ich praojców, pozbawiło tronu Osaiquamina". (Instytucje polityczne, § 468). — U Bambarasów afrykańskich, wódz kasty kowali, biorąc udział w koronacji króla (który jest dziedzicznym), ma do niego następującą przemowę: „Zanim przyjmiesz władzę, musisz wiedzieć cztery rzeczy: pierwsza — że jesteś naszym panem, i że głowy nasze do ciebie należą; druga — że musisz zachowywać się względem nas tak, jak twój ojciec; trzecia — że powinieneś utrzymać poszanowanie praw i ochraniać naród

wreszcie skupienie się w niej wszystkich praw zwierzchniczych, które posiada komuna nad ziemią, własnością prywatną i pracą osobnika *).

Pierwotny obowiązek zwyczajowy, będący podstawą komunizmu, obowiązek dzielenia się swą zdobyczą lub zbiorem z gromadą, jest zarodkiem p o d a t k u. Porównując zwyczaj takich np. Otomaków z Ameryki południowej, którzy, żyjąc we wspólności posiadania i pracy, składają swe zdobycze myśliwskie, oraz zbiory kukurydzy i manioku do magazynów publicznych, nad któremi opieka należy do wodzów, spełniających czynność rozdzielczą; dalej — instytucję podatkową Kabylów, gdzie obok rozwiniętej już częściowo własności indywidualnej ziemi, przeważnie charakteru użytkowego, istnieją dziesięciny składane w przedmiotach spożywczych na ręce a m i n a (prezydującego w zgromadzeniu rodowem k h a r o u b y, gminy) i rozdzielane następnie pomiędzy ludność ubogą; i wreszcie daniny podwładnych w małych monarchjach afrykańskich i malezyjskich, gdzie władza królewska posiada jeszcze charakter przedstawicielstwa wspólnoty rodowej, widzimy, że pomiędzy temi faktami istnieje jednolity zupełnie ciąg rozwojowy tego samego pierwiastku. W miarę tego, jak władza wyodrębnia się bardziej od naturalnego przedstawicielstwa wspólnoty tradycyjnej, podatek przybiera formę instytucji zorganizowanej na podstawach biurokratycznych i funkcjonującej z coraz większym udziałem przymusu zewnętrznego; w pierwotnej jednak postaci, jako oddawanie do wspólnego użytku płodów swej pracy, jest on objawem samorodnym potrzeb i wierzeń rodowca, który nie może ani żyć, ani pracować oddzielnie od gromady.

Tak samo zarodek p r a w a k a r n e g o utożsamia się z faktem indywidualnej natury. U plemion australijskich jest

---

przed nieprzyjaciołmi; czwarta — że musisz zasłużyć na zaszczyt, który cię spotyka, odznaczając się w wyprawie wojennej" (Zob. Letourneau. Ew. polit. 94—95).

*) U Kafrów, np. wódz ma zwierzchnictwo nad całą ziemią plemienia, i od niego zależy wydzielanie gruntu do użytku prywatnego i coroczny podział ziemi uprawnej. Podobnież jest w monarchjach Afryki Środkowej. W Sackatu, kto chce ogrodzić kawał gruntu, musi mieć pozwolenie władzy; dopiero potem może zasiewać i uprawiać. — Na wyspach Palaos, król miał wyłączne prawo własności rodowej; własność prywatna ograniczała się do czasowego użytkowania z ziemi; grunta, które zostały zaniedbane w upra-

ono zwyczajną zemstą. Australczyk okupuje swą zbrodnię, pozwalając osobie pokrzywdzonej zadać sobie kilka uderzeń włócznią w ramię, w nogę i t. d., zależnie od natury krzywdy. To naturalne poruszenie duszy uspołecznia się jednak i przybiera charakter etyczny. U czerwonoskórych opinja publiczna nakazuje zemstę, jako obowiązek krewnych zabitego, od którego oni, pod karą hańby i zarzutu bezbożności, uwolnić się nie mogą. W Polinezji zaś opinja podnosi jeszcze bardziej etyczność faktu, gdyż nakazuje winnemu poddać się biernie odwetowi, a w razie, gdy ten się opiera, będąc silniejszym, ludność dopomaga mścicielowi (Ellis). Stopniowe przechodzenie indywidualnego prawa odwetu w instytucję sądowniczo-karną widzieć można w społeczeństwach bardziej zróżniczkowanych, gdzie obie te postacie zjawiska współistnieją ze sobą, rozgraniczając się pod względem zakresu działania. W oazie Syonah morderca oddawany jest krewnym zabitego, którzy mogą według swej woli ukarać go, lub przebaczyć; za inne jednak występki odpowiada się przed sprawiedliwością publiczną (Caillaud). W Afryce Środkowej, u plemion murzyńskich, za kradzież oznacza karę społeczeństwo, wymierzenie zaś sprawiedliwości względem zabójstwa pozostawia się krewnym zabitego. U Mandingów, gdzie jest już zaczątek zorganizowanej sprawiedliwości społecznej, specjalny urzędnik dziedziczny, który wydaje wyroki po wypytywaniu świadków i debatach publicznych, zarówno morderstwo jak i występek przeciw moralności małżeńskiej należą do prawa indywidualnego; cudzołóżca może być sprzedanym w niewolę przez męża. Podobnież u Kandów zabójstwa i skaleczenia uważane są za sprawę prywatną i załatwiają się często wynagrodzeniem krewnych z majątku przestępcy. — Jako dalszy ciąg tej samej pierwotnej postaci indywidualnej prawa karne-

---

wie, wracały do rozporządzenia króla, który oddawał je innemu w posiadanie. Tak samo było lub jest w całej Melanezji: ze śmiercią właściciela, ziemia przechodziła zwykle pod zwierzchnicze prawo panującego. Ślady tego utożsamienia władzy monarszej z prawami dawnej komuny rodowej spotykamy także w społeczeństwach wysoce już zróżniczkowanych. Cały Egipt uważano za własność króla; ziemia była wyłączona ze sprzedaży i mogła znajdować się tylko w posiadaniu użytkowem. — W Abisynji utrzymują regestry dóbr, które mają wrócić do króla po śmierci posiadaczy. W Chinach— grunt, pozostawiony bez uprawy lub zaniedbywany, podlega konfiskacie rządowej.

go — uważać można opłaty pieniężne za przewinienia, szeroko uwzględnione w prawodawstwie feodalnem; zemsta zastępuje się tutaj wynagrodzeniem prywatnem; pewna część kary szła zwykle na rzecz ofiary lub jej krewnych, resztę zaś pobierał feodał. Zabójca wolnego człowieka, jeżeli nie mógł opłacić się, stawał się niewolnikiem pokrzywdzonej rodziny (Lex Wisigothorum VI, 4, 2). Tak samo prawo Burgundzkie (XII, 2) za zgwałcenie kobiety oddaje w niewolę jej rodzinie, jeżeli gwałciciel nie może opłacić się *). Prawa frankońskie zaznaczają jeszcze wielką żywotność obowiązku zemsty prywatnej, gdyż skazują na konfiskatę majątku dziedzicznego dzieci, które nie ścigają zabójcy swego ojca. — Podane fakty stwierdzają zatem przypuszczenie dedukcyjnie wyprowadzone, że instytucje polityczne rozwijają się z pierwiastku natury indywidualnej, utożsamiając się niemal w swej fazie zarodkowej z pewną potrzebą moralną osobnika.

Lecz i w najbardziej nawet rozwiniętych rzeczowo zjawiskach społecznych związek pomiędzy niemi a ich równoważnikami indywidualnemi nie zostaje przerwany, dopóki tylko zjawiska te wykazują jakąkolwiek żywotność naturalną. Związek ten zaciemnia się i staje się mniej bezpośrednim, wskutek tego, że bardziej rozwinięte zjawiska, które stały się już instytucjami zorganizowanemi biurokratycznie, posiadają pewien automatyzm funkcjonowania, obsługiwany przez grupy mózgów wyspecjalizowanych w tym celu; to im pozwala zachować jednostajność swego działania na widowni społecznej, nie troszcząc się o to, w jakim stopniu i w jakim zakresie zbiorowości ludzkiej odpowiadają one rzeczywistym potrzebom indywidualnym, a nawet trwać w swej roli wtedy jeszcze, gdy już w potrzebach tych przeżyły się zupełnie, działając tylko mocą nabytych przyzwyczajeń i siły państwowej. Pomimo tego jednak łatwo widzieć, że także automatyczne życie instytucyj, których źródła indywidualne już wyschły, skazane jest na niechybny za-

*) Formulae Andegavenses zawierają taki akt: „Ponieważ popełniłem kradzież z waszą krzywdą, a wynagrodzić tego nie mogę, wyrzekam się swej wolności osobistej i oddaję się wam w służbę w taki sposób, żebyście robili ze mną to wszystko, co robicie ze swemi niewolnikami".

nik, i że wszelkie zwężenie się tych źródeł, dopóki są jeszcze, i wszelka sprzeczność, która wchodzi pomiędzy nie a instytucje społeczne, osłabia wartość życiową tych ostatnich i odosabnia je od rzeczywistych spraw życia, jako obumarłe, na zwyrodnienie przeznaczone członki organizacji.

Porównując np. udział w sprawach życiowych Kościoła katolickiego z czasów feodalnych z udziałem dzisiejszym, widzimy ogromne zwężenie się jego roli społecznej, wycofanie się z całej masy czynności ludzkich, podczas gdy dawniej był regulatorem ich wszystkich; jako instytucja zachowuje on swoją trwałość, gdyż pozostały jeszcze źródła potrzeb, które go zasilają swoją żywotnością; żywotność ta jednak zmniejszyła się wskutek zmian jakie zaszły w pojęciowości człowieka, i jedynym sposobem przywrócenia Kościołowi jego dawnej wartości społecznej byłoby zastąpienie dzisiejszych mózgów przez mózgi ludzi feodalnych. — Jeżeli źródła potrzeb indywidualnych wysychają zupełnie, natenczas, jak to widzieliśmy, instytucja, która była ich uspołecznieniem, przechodzi nieznacznie i powoli w pewne rytuały i obrzędy, zanim wymaże się zupełnie z życia ludzkiego, przyczem treść istotna tych obrzędów, ich związek z potrzebami człowieka, zaciera się coraz bardziej i przeistacza się niekiedy w tajemniczy symbolizm religijny. W innym znowu razie, jeżeli instytucja, której związek z życiem przerwał się, opiera się uspołecznieniu nowych potrzeb i usiłuje trwać dalej za pomocą sztucznej opieki siły państwowej, natenczas bywa to, co z prawami feodalnemi, że mogły zniknąć w przeciągu jednej nocy (4 sierpnia), dlatego, że wzięcie Bastylji przez lud paryski wykazało niemoc tej siły, która je ochraniała. We wszystkich tych faktach udowadnia się jedna i ta sama teza, że „nadbudowy" mają podwójne życie: istnieją nietylko rzeczowo w instytucjach, lecz i psychicznie w człowieku, i że to drugie życie, indywidualne, jest warunkiem pierwszego, tak samo, jak było jego początkiem. „Nadbudowa" wszelka (prawnej, politycznej lub religijnej natury) zaczyna się od swych równoważników indywidualnych i niemi żyje, wtenczas nawet, gdy jest w całej pełni rozwoju swej rzeczowości; z ubytkiem ich słabnie i zanika lub zwyradnia się

na coś innego, tak samo jak z pojawieniem się ich i rozszerzaniem w zbiorowisku ludzkiem poczyna się jej byt społeczny i jej ustalanie się rzeczowe.

§ 9. Według tego, ponieważ każda instytucja posiada swój równoważnik indywidualny, przeto i ich całość syntetyczna, to jest ustrój społeczny danego typu posiada swoje przedstawicielstwo w duszy człowieka, będące zarazem jedynym pierwiastkiem żywotności tego ustroju. We wnętrzu moralnem jednostki żyje w postaci psychicznej, przesiąknięty uczuciami i cenestezją, prawdziwy microcosmos społeczny, i on to właśnie jest podścieliskiem i nosicielem tego zewnętrznego świata organizacji zbiorowej, który ujarzmia jednostkę i panuje nad nią. Spostrzeganie jego w człowieku jest zresztą dość łatwe, gdyż objawia się on stale przy każdem funkcjonowaniu jakiejkolwiek instytucji, to jest wtedy, gdy ta instytucja, prawo lub dogmat wchodzi w stosunek rzeczywisty z życiem indywidualnem. Prawo własnościowe albo prawo karne, działając za pomocą swej organizacji policyjnej i sądowniczej w sprawie pewnego spadku, kradzieży, pożyczki i t. d., nietylko okazuje swoje życie społeczne, lecz także i swoje indywidualne równoważniki, wyciąga na jaw dusze tych ludzi, w których interesie działa, ich pojęcia własnościowe silnie zakorzenione, lub pojęcia wymiaru sprawiedliwości, złączone z mnóstwem potrzeb i uczuć; ten, co podaje do sądu o uzyskanie swej należności od dłużnika, co oddaje złodzieja w ręce policji lub wzywa władzę do ukarania jakiegoś przestępstwa, działa niezaprzeczenie z pobudek indywidualnych, pod wpływem tego, co żyje w jego sercu i mózgu, dowodząc tem samem, że instytucje i prawa, których pomocy używa, posiadają dla niego osobiście wartość życiową, że odnajdują się w jego potrzebach i pojęciach istotnych, jakkolwiekby w innych razach, teoretycznie zaprzeczał temu. Życie instytucji jest zarazem psychologją tej grupy ludzi, która z niej korzysta.

Biorąc to wszystko pod uwagę, kwestję współzależności, istniejącej pomiędzy procesami ekonomicznemi a ich „nadbudową", t. j. prawodawstwem, polityką i ideologją społeczną, objaśnia się w sposób bardzo prosty. Proces ekonomiczny dotyka bezpośrednio potrzeb życiowych jednostki, porusza

najgłębszy podkład duszy ludzkiej, gdyż zmienia warunki codziennego istnienia; nic więc dziwnego, że złączona z potrzebami życia pojęciowość człowieka, ta właśnie, w której żyją równoważniki instytucji, ulega także zmianie. „Nadbudowa" zaczyna się zmianą w duszy ludzkiej, zaś proces ekonomiczny kończy się tą zmianą; przeto współzależność pomiędzy jednem a drugiem, objawiająca się w historji przeobrażeń społecznych, jest niczem innem, jak tylko zwykłą przyczynowością w psychologji osobnika, związkiem, który zachodzi pomiędzy tem, co się zmieniło w jego duszy wskutek nowych warunków ekonomicznych, a całą resztą pojęciowości i uczuć, sprzęgniętych z interesami życia.

Chłop-właściciel, naprzykład, przeistoczony w najmitę, wchodzi w nowe środowisko społeczne, którego dotąd nie znał; życie jego osobiste zaczyna teraz stykać się bezpośrednio z takiemi czynnikami i sprawami, od jakich przedtem, za czasów samodzielności ekonomicznej, było odosobnione; musi on interesować się rynkiem pracy, prawodawstwem fabrycznem, zastojem lub ożywieniem przemysłu, jednem słowem, całem mnóstwem faktów, które w jaki bądź sposób wpływają na warunki najmu i wysokość zarobków; dawniej — były to dla niego sprawy nieznane, obojętne, o których co najwyżej teoretycznie dowiedział się i pomyślał niekiedy; teraz zaś wchodzą one wprost do jego domu, jako wyczuwane żywo kawałki życia, ciężary lub ulgi. Pod wpływem zaś tego ukazują się mu także z innej strony instytucje społeczne, prawa i idee moralne, regulujące życie jednostki; nie może już w ten sam sposób oceniać własności gdyż ona wyszczerza ku niemu swoje straszne zęby wyzysku, ani też piastować w sercu swojem dawnej czci dla ideału pracy, oszczędności i samopomocy, odkąd te cnoty wzięły w życiu jego stanowczy rozbrat z dobrobytem i swobodą, i jako dla najmity stały się dla niego osobiście zgubne nawet lub bezcelowe. Tym sposobem, równoważniki psychiczne różnych instytucyj, które przedtem żyły w jego duszy jako istotne potrzeby, jako pojęcia uznawane przez sumienie, przez zmysł życia, teraz zanikają lub przeistaczają się w swoje przeciwieństwo wraz z nastaniem nowych warunków ekonomicznych. Wiemy zaś, że przy zanikaniu równoważników indywidualnych słabnie także cała

żywotność rzeczowa zjawisk społecznych; muszą one wtenczas dla zachowania siebie wymagać coraz większego udziału sztucznej pomocy sił państwowych, w końcu zaś, odcięte od źródeł indywidualnych, zwyradniają się i giną, lub przystosowując się do nowych równoważników, przeobrażają się na nowe instytucje i nową ideologję.

Przytem sama zasada zjawiska społecznego, istota jego natury, wskazuje nam, jaka mianowicie sfera duszy ludzkiej jest widownią tego procesu psychicznego, który kojarzy stosunkiem współzależności fakty ekonomiczne ze wszystkiemi innemi kategorjami życia społecznego. Zjawisko społeczne, jak wiemy jest to p o t r z e b a u p r z e d m i o t o w i o n a, jest to fakt charakteru rzeczowego, który odnajduje swoją wartość psychiczną przy każdem zetknięciu się z człowiekiem w jego potrzebie indywidualnej; rzeczowość zjawiska pochodzi stąd, że potrzeba, jako przedmiot celowego działania, wyrażając się zapomocą pracy intelektu wspólnego wszystkim ludziom, wychodzi z zamkniętej sfery subjektywizmu i staje się zdolną przenikać w duszę innych osobników, odnajdować sobie najpodobniejsze w różnych indywidualnościach. Potrzeba zatem, fakt indywidualny i konkretny, wartości czysto subjektywnej, nie dający się do niczego innego sprowadzić, odnajduje się w każdem zjawisku społecznem jako jego zasadnicze jądro, ukryte pod najrozmaitszemi postaciami rzeczowemi. Rozwój charakteru rzeczowego, odbywający się pod wpływem coraz większego abstrahowania się, to jest odrywania się potrzeby od żywej całości człowieka, potęguje wprawdzie przeciwstawianie się jednostki i społecznego faktu, maskuje w nim owo jądro indywidualne, lecz zatracić go nie może; przeciwnie nawet, żywotność jego wzmaga się wraz z rozwojem rzeczowości. Rzecz jasna przeto, że to, co porusza się w duszy człowieka pod wpływem procesów społecznych, jest to s f e r a p o t r z e b.

W psychologicznem określeniu sfera ta wyróżnia się zasadniczo od dwóch skrajnych biegunów natury ludzkiej: od myśli i od uczuć przedmyślowych, od dziedziny czystego intelektualizmu i od dziedziny bezimienności nastrojowej — świata cenestezji i pamięci; zajmuje ona stanowisko uprzywilejowane — jako twórca życia, jest takiem miejscem w duszy, g d z i e

uczucia urabiają się w systemy pojęć, w celowe motory postępowania. Uczucie, które tutaj wchodzi, zatraca swoją bezimienność, swoją ślepotę impulsywną i poddaje się intelektualizmowi; przewidywane w różnych postaciach faktów konkretnych, wyrabia wokoło siebie liczne systematyzacje pojęć, mogące jak i wszelkie inne, abstrahować się w idee ogólne; razem zaś z pojęciami, w które wchodzi i na których utrwala się, przyjmuje ono także i ich logikę. Odwrotnie także przeistaczają się i pojęcia na nową kategorję psychologiczną z chwilą wejścia swego do tej sfery, objawiają takie cechy, jakich nie posiadały w dziedzinie czysto intelektualnej. Przedewszystkiem, będąc zawsze ogólnemi w roli elementów czystej myśli, przybierają tutaj postać jak najbardziej konkretnych faktów, rozbijają się na te poszczególne składniki rzeczywiste, in rerum natura istniejące, które im dostarczały żywej treści uogólnienia; razem z tym, zwężając się do tego, co mogło być tylko poszczególnym wypadkiem indywidualnym w ich gatunkowości, nabierają one jak gdyby ciała i krwi cenestezyjnej, przesiąkają mojem uczuciem, wiążą się z moją przyjemnością i bólem, wyodrębniają się jako moje własne; zachowując swą stronę czysto intelektualną, wspólną mnie i innym, zyskują jeszcze drugą stronę żyjącą w organizmie, w moich wzruszeniowych głębiach. Wskutek tego, oprócz pierwiastku logicznego, który pozwala omawiać stosunki przyczynowe, podobieństwa i różnicy, orzekać, jakim fakt dany jest lub jakim będzie, nabywają one jeszcze pierwiastku celowości: jakim być powinien, i pierwiastek ten, natury praktycznej, zmusza pojęciowość, która weszła w sferę potrzeb, do wyrażania się postępowaniem, do odgrywania zatem roli twórczej w życiu, podczas gdy intelektualna zadawalnia się objaśnianiem i rozumieniem.

Idea, wchodząc do sfery potrzeb i nabywając tam nowych, specyficznych właściwości, zachowuje przytem i ten swój charakter, jaki posiada w sferze czysto intelektualnej, czyli że prowadzi ona dwojaki żywot, w obu tych sferach. Sprawdzić to można na jakimkolwiek przykładzie. Idea moralności „jednożeństwa", dajmy na to, jest jedną z tych, które przedostają się na grunt potrzeb człowieka i zapuszczają tam swoje mocne ko-

rzenie; z ogólnej, intelektualnego charakteru, wyrobionej instytucjami społecznemi, staje się bardzo łatwo indywidualną i konkretną, przyobleczoną w ciało mojej własnej sprawy życiowej. Pomimo tego zachowuje ona swoje uzdolnienia intelektualne, może stanowić przedmiot abstrakcyjnego myślenia, w którym biorą udział inteligencje różnych osobników, dochodząc do tych samych wniosków; może także, jako pojęcie obojętne, ogólne, podlec takiemu rozumowaniu, które ją przekształci na tezę wręcz przeciwną, na ideę „wolnej miłości" naprzykład; słowem, wzięta jako przedmiot myśli, może być traktowana w sposób naukowy, ścisły, z dopuszczeniem wszelkich możliwych założeń i wniosków, z całą swobodą rozumowania. Jednocześnie zaś mogę zobaczyć, że w potrzebach moich, w sumieniu, żyje dawna idea „jednożeństwa", nie przemieniona rozumowaniem, które dotyczyło tylko i ujmowało sobą intelektualnego jej sobowtóra; że chociaż, mając do czynienia z jej myślową ogólną postacią, przyjmowałem łatwo wszelkie orzeczenia i wnioski, które procesy abstrahowania mi nasuwały, to jednak tutaj, w sferze potrzeb, idea zachowała się opornie, rozumowanie było mocno skrępowane więzami bólu i przyjemności, tak, że w rezultacie pozostała ona niezmienioną w stosunku do konkretnych faktów życia; podług niej postępuję i odczuwam zdarzenia życiowe, wtenczas nawet, gdy mając z nią do czynienia jako z przedmiotem myśli teoretycznej, dochodziłem do jej negacji. Jest to rozdwojenie się pomiędzy praktyką a inteligencją, pomiędzy sumieniem a myślą, pochodzące stąd właśnie, że ta sama idea prowadzić może podwójne życie — w sferze intelektu i w sferze potrzeb, być zarazem abstrakcyjną i indywidualną; podczas gdy tamta szukała przeważnie określeń i przyczynowości, ta pozostała przy swojej normie praktycznej; gdy tamta żyła gatunkowo i swobodnie rozwijała się, ta zachowała się wyłącznie moją, cenestezyjnie konkretną, i przez to samo nie podatną rozumowaniu.

Sferę potrzeb można zatem określić jako pojęciowość, zrośniętą z uczuciami w jedną całość psychologiczną, do której rozumowanie przystosować się usiłuje, nie będąc jednak warunkiem dla jej istnienia; idee, składające tę pojęciowość, tem się odróżniają od swoich postaci intelektualnych, że są nietylko

rozumowane, lecz i odczuwane także, nietylko dają się rozwijać myślowo, lecz wyrażają się także postępowaniem człowieka, i nietylko są logiczne, lecz i celowo twórcze, praktycznego znaczenia wobec przebiegu życia. Sfera ta urabia się głównie pod wpływem stykania się jednostki ze środowiskiem ludzkiem i odpowiada temu, co znane jest powszechnie pod nazwą „sumienia". Sumienie bowiem, w pospolitym rozumieniu, przeciwstawia się umysłowości człowieka jako taka pojęciowość, którą on głęboko odczuwa w sobie, i która ma dla niego przedewszystkiem wartość życiową; najbardziej organiczne potrzeby, jak odżywianie się i rozmnażanie, wchodzą w to pojęcie pod postacią swego urobienia się ideologicznego — jako praca, własność, małżeństwo i t. d.; żadna zaś teorja, objaśniająca naturę pracy, własności i małżeństwa, nie może należeć do jego sfery i stanowi wyłączną przynależność intelektu. Religijny zaś charakter, który zwykle przybiera pojęciowość w sumieniu zawarta, pochodzi stąd właśnie, że będąc pozbawioną racjonalizmu, nie opierając się na dowodach rozumowych, stanowi zarazem wytyczne dla postępowania człowieka i zmusza rozumowanie, by przystosowywało się do tych wytycznych.

Wracając teraz do postawionego zagadnienia współzależności różnych kategoryj społecznych, łatwo nam będzie zrozumieć jej tajemnicę psychologiczną. Fakt ekonomiczny porusza sferę potrzeb człowieka, a zarazem całą ideologję, która z tych potrzeb rozwinęła się jako jego sumienie; wszystkie składniki tego sumienia są spojone ze sobą wiązadłem tej samej indywidualności; wszystkie posiadają naturę praktyczną, celowo-twórczą, i dążą do wyrażania się w postępowaniu; wszystkie także, jako potrzeby żyjące i pojęciowo urobione, są równoważnikami indywidualnemi rozmaitych instytucyj, praw i dogmatów moralnych, które w środowisku, otaczającem jednostkę, stanowią jeden ustrój, przedmiotowy świat społeczny; sumienie człowieka jest subjektywną istotą tego świata. Jeżeli więc jedna jakakolwiek ze składowych części tej sfery duszy zmieni się pod wpływem danego procesu ekonomicznego, to, ponieważ wszystkie one trzymają się jednego wiązadła indywidualności i z natury swej przystosowywać się muszą do praktyki życia, przeto wszystkie zostaną dotknięte tą zmianą; wraz z po-

jawieniem się pierwiastku nowości ekonomicznego pochodzenia będą także słabnąć, zanikać i przeobrażać się na inne — te „równoważniki" zjawisk społecznych, które zgromadziły się tam w postaci różnorodnych potrzeb, subjektywnie połączonych ze sobą. Całość zatem sumienia ludzkiego będzie zmieniać się zależnie od rozwoju nowego procesu ekonomicznego, a razem z tem wysychać będą źródła indywidualne dotychczasowych instytucyj i tworzyć się równoważniki nieistniejących jeszcze. Instytucje wymarłych równoważników indywidualnych będą musiały ustąpić z widowni historycznej dla braku istoty swej żywotności; nowe natomiast równoważniki, przechodząc różne stopnie uspołecznienia się, wyrażą się ostatecznie w nowej organizacji przedmiotowej.

Tragedja konania ustroju, który się przeżył, i rodzenie się nowego świata społecznego jest więc tragedją psychologji indywidualnej, która rozgrywa się w ukryciu subjektywnem, poza widownią historyczną, a to, co wysyła do historji i co historję tworzy, są to gotowe już wyniki rozegranych jej aktów. Zaczyna się ona tem, że fakt ekonomiczny, z różnorodnych procesów społecznych wynikający, urzeczywistnia się indywidualnie, to jest, że na mocy swej natury przedostaje się do sfery potrzeb człowieka jako nowy składnik; wszedłszy zaś w te głębie duszy ludzkiej, musi on przeistoczyć się w różne „nadbudowy" ideologiczno-prawne, gdyż porusza tam takie pierwiastki, które do różnych kategoryj społecznych należą, różnych stron życia dotykają. — „Sumienie" człowieka możnaby więc porównać z pryzmatem, skąd prosty fakt ekonomiczny wychodzi rozszczepiony na swoje współrzędniki innych kategoryj społecznych; jest ono żywym, czującym punktem jego przeistoczenia się w rozmaitość, w całokształt życia zbiorowego, a jest nim dlatego, że tutaj gromadziły się i powiązały ze sobą pierwiastki indywidualne wszystkich zjawisk społecznych.

§ 10. To nam objaśnia, dlaczego wpływy ekonomiczne nie mogą sięgać do dziedziny racjonalizmu ludzkiego, kłaść swego piętna na filozofji krytycznej i naukach ścisłych; wprawdzie zmienione środowisko społeczne dostarczać może nowego materjału nauce, pokazywać fakty z takiej strony, jaka dotych-

czas była niewidzialna, lecz sama metoda poznawcza, zasady, kierujące poszukiwaniem, nie zmieniają się wskutek tego. Wiedza matematyczna i przyrodnicza pozostają zupełnie poza obrębem ewolucji dziejowej i nie zdradzają żadnej skłonności do podporządkowywania się historycznym typom społeczeństw; natomiast wszystkie ideologje, które są sprzęgnięte z potrzebami życia, które oprócz dziedziny czysto umysłowej, należą także do sumienia ludzkiego, jak polityka, moralność, religja, podlegają przeobrażeniom ekonomicznym, gdyż w swoich równoważnikach indywidualnych wystawione są na bezpośrednie ich działanie. Odwrotnie także, wpływy racjonalizmu, czynniki rozumowania czystego, muszą pozostać jałowe i niezdarne wobec ideologji, tkwiącej w sumieniach ludzkich, dopóki nie przyjdą im z pomocą zmiany życiowe; przekonywająco intelektualne działanie jakiejkolwiek idei reformacyjnej, jeżeli nie przedostanie się do sumienia człowieka i nie odnajdzie tam swoich naturalnych sprzymierzeńców w potrzebach, pozostaje bez żadnego skutku społecznego; za dowód tego służyć mogą np. te poronione gminy kolektywne, w które usiłowano różnemi czasy zorganizować „indywidualistów", przesiąkniętych duchem własności i współzawodnictwa.

Oprócz tego, jasną jest rzeczą, że, jeżeli fakt ekonomiczny oddziaływa na różne kategorje ideologiczne społeczeństwa za pośrednictwem sumienia człowieka, to kategorje te muszą posiadać charakter k l a s o w y, gdyż sfera potrzeb indywidualnych, to, co urabia się w sumienie jednostki, nie może być jednakową dla wszystkich ludzi w społeczeństwie zróżniczkowanem. Jeden i ten sam fakt ekonomiczny będzie czemś innem dla robotnika niż dla kapitalisty, w innym kierunku zmieni warunki życiowe każdego z nich, a wskutek tego rozbudzi pierwiastki moralne, dążące do różnych objawów w zakresie polityki i ideologji. Jeżeliby te objawy powstawały niezależnie od procesów ekonomicznych, lub jeżeliby ich zarodki indywidualne znajdowały się w rozumowym intelektualizmie człowieka, natenczas byłyby one b e z k l a s o w e, tak samo jak filozofja i nauki ścisłe; pochodząc jednak z tej sfery duszy, która jest w bezpośredniej styczności ze zmianami życia, która przyjmuje wszystkie jego wpływy i oddziaływa nań wzajemnie, muszą one zjawiać

się z jego indywidualnem piętnem klasowości, być tak samo zróżniczkowanemi klasowo, jak i samo życie jednostki wobec jej środowiska ludzkiego.

Właściwie mówiąc, ideologja, powstająca pod wpływem zmiany ekonomicznej, jest zawsze i n d y w i d u a l n ą; ponieważ zmiana owa wyraża się nie w jakiemś ogólnem abstrakcyjnem życiu, lecz w konkretnem, tego lub owego osobnika, przeto i te pojęcia, które ona porusza w sumieniu ludzkiem, muszą mieć na widoku pewne sprawy konkretne, osobiste, i w nich szukać swego zastosowania. Uspołeczniając się dzięki ścisłemu podobieństwu warunków życiowych różnych jednostek i grup ludzkich w jeden wspólny wyraz ideologiczny, nie zatracają one swego piętna indywidualnego, gdyż cała wartość tego zbiorowego wyrazu na tem tylko polega, że w nim każda jednostka może odnaleźć zagadnienie praktyczne swego własnego życia. Ta sama więc „indywidualność", która odróżnia kupca od rolnika, najmitę od kapitalisty, jako pojedyńczych ludzi, musi także odnaleźć się w objawach ich zbiorowego życia, jako k l a s o w o ś ć. O ile mogą zdarzyć się pierwiastki p o d o b n e w potrzebach jednostek, zajmujących różne stanowiska życiowe, o tyle i w społecznych objawach tych potrzeb zanika charakter klasowy; pojawia się zaś, gdy tylko społeczeństwo wchodzi w stadjum większego zróżniczkowania; np. instytucja małżeństwa była najbardziej bezklasową w wiekach średnich, przy mało zróżniczkowanych warunkach gospodarki naturalnej, z pojawieniem się zaś proletarjatu fabrycznego przybiera pewien odcień klasowości, gdyż w jego warunkach życiowych traci swe dawne znaczenie i bywa obecnie coraz częściej negowana, jakgdyby dążyła do stania się wyłącznie przywilejem klas posiadających.

Można więc twierdzić, że jeżeli tylko w jakim fakcie społecznym pojawia się „klasowość", to jest nieomylnym znakiem, że fakt ten indywidualnie należy do sumienia, nie zaś do intelektualizmu ludzkiego, że pochodzi z tej sfery duszy, gdzie potrzeby, uczuciowo żyjące, urabiają się w swoją ideologję. Wpływy racjonalizmu muszą zatem pozostać bezsilne wobec takiego faktu, i ażeby jaki pierwiastek nowości mógł wejść do niego i przekształcać, musi on znaleźć do tego jakąkolwiek furt-

kę życiową i przeniknąć wpierw do sumienia człowieka, stać się jego potrzebą osobistą. Zjawisko, napiętnowane takiem pochodzeniem, nie może posiadać stałości racjonalistycznej, pomimo że uspołeczniając się w instytucje i prawa, usiłuje przybrać ten charakter, znajduje zawsze grupę mózgów, która wspiera go rozumowaniem dogmatycznem i stara się utrzymać go na stanowisku pewnika bezwzględnego. Racjonalizm ten jednak, przy każdem większem wstrząśnieniu historycznem, zdradza swą głęboką zależność od żywego pnia potrzeb ludzkich ,nie dbających zupełnie o logikę intelektualną, i nawet w sferze czystej myśli nie zdolny jest przeżyć zmian, które tam zaszły. Cała filozofja praw feodalnych nie wytrzymała nacisku kapitału, podobnie jak i teorje ekonomji politycznej przebywają okres rozwoju i przeobrażeń, zależnych od procesów społecznych, i coraz bardziej wchodzą w sprzeczność pomiędzy sobą, w miarę tego, jak na widownię historyczną występują nowe czynniki życia.

Rozpatrując z tego stanowiska indywidualnego współzależność przeobrażania się różnych faktów społecznych, łatwo także zrozumieć, że współzależność ta będzie tem ściślejsza, to jest przeobrażanie się polityki i ideologji w zależności od procesów ekonomicznych tem większe, im bardziej jest rozwinięta rzeczowość zjawisk społecznych, im więcej one oddalają się od swego pnia ludzkiego, jako żywiołowo żyjące abstrakcje. Wynika to bowiem z powyżej wykazanego prawa, że spotęgowanie się społeczności zjawiska zacieśnia związek pomiędzy nim a indywidualnością człowieka (por. § 5). Proces ekonomiczny, którego charakter rzeczowy, oderwanie się od jednostki ludzkiej, wzmaga się w miarę tego, jak przechodzimy od gospodarki naturalnej do towarowej, od samodzielnego wytwórcy do najemnika, od robotnika rękodzielni, wytwarzających dla miejscowego rynku — do robotnika fabryk maszynowych z wszechświatowym zbytem, proces ten, przy każdem takiem spotęgowaniu się jego charakteru rzeczowo-społecznego, zagarnia silniej pod swoją władzę życie indywidualne człowieka, a przez to może także silniej wpływać i na te wszystkie równoważniki ideologji i polityki społecznej, praw i instytucyj, które przebywają w jego duszy. Stąd też widzimy, że w społeczeństwach drobnomieszczańskich, w klasach drobnych właścicieli i rze-

mieślników samodzielnych ideologja jest bardziej zachowawcza i mniej skora do wyrażania sobą różnych zaburzeń świata ekonomicznego, aniżeli w klasie najmickiej; tam bowiem istnieją jeszcze w procesie wytwórczym czynniki indywidualne: praca wolna od nadwartości i automatyzmu maszynowego, które ochraniają częściowo życie wytwórcy od wpływów społecznych, pozwalając zarazem, by ideologja jego zachowała wobec nich pewną niezależność. Proletarjat zaś nie posiada takich ochron; wszystkie czynniki życia są tutaj wystawione na działanie środowiska społecznego; praca abstrahuje się od człowieka nietylko w towarze, lecz także w płacy zarobkowej i w inteligencji wytwórczej maszyn; dlatego też, jako klasa, stanowi on takie ognisko w zbiorowości ludzkiej, gdzie przeobrażenia odbywają się najszybciej i z największą siłą, i gdzie współzależność pomiędzy ideologją a rozwojem ekonomicznym jest najściślejsza; dzięki temu pozwala ona odgadnąć, w kierunku jakiego świata społecznego postępuje rozwój ekonomiczny.

Socjolog, badający w pewnej epoce wytyczne przeobrażania się życia zbiorowego, powinien przeto zwracać wzrok swój do takiego punktu społeczeństwa, gdzie procesy ekonomiczne są najbardziej wolne od czynników indywidualnych, a zarazem najściślej zespolone z życiem jednostki, najwięcej ujarzmiające je swemi wpływami; w tym bowiem punkcie współzależność różnorodnych faktów społecznych jest najściślejsza, a przez to samo i ideologja, w nim rozwijająca się, najbardziej prawdomówna.

III.

§ 11. Rozpatrywanie współzależności różnych kategoryj społecznych ze stanowiska indywidualnego doprowadza nas zatem do nowego twierdzenia: że rodnikiem świata społecznego jest sumienie człowieka, pojęciowość, żyjąca w potrzebach osobistych, uczuciowej i praktycznej natury. Wszystko, co tutaj wchodzi i utrwala się, musi prędzej lub później stać się faktem społecznym, i jeżeli spotyka przeszkody na drodze swego uspołeczniania się, natenczas tworzy się zatarg historyczny nowych prądów z instytucjami istniejącemi. Oczywista, że gdyby pewna zmiana, w sumieniu zachodząca, ograniczała się do pojedynczej jednostki lub do nielicznej grupy jednostek wyjątkowych, to nie mogłaby się uspołecznić i stanowiłaby tylko konflikt, starcie się pomiędzy jednostkami a otaczającym je światem; ponieważ jednak zmiana tako zachodzi zawsze pod wpływem nowego rozwoju warunków życiowych, przeto nie może być wyjątkową, lecz przeciwnie musi ogarniać coraz większe zbiorowości ludzkie, idąc wszędzie śladami tego rozwoju. Fakt ten, że „zbiorowość" warunkuje uspołecznianie się zmiany, zaszłej w sumieniu, w niczem nie narusza wartości powyższego twierdzenia, gdyż jakkolwiek wielką i decydującą byłaby owa zbiorowość, to jednak cała jej wartość w przekształceniach społecznych zasadza się nie na tem, co wynika z niej jako ze zbiorowości, lecz na tem tylko, co tkwi w jej składnikach rzeczywistych, to jest, na zmianie sumienia indywidualnego. Zjawiska psychologji tłumu, cechy organizowania się w sekty, stowarzyszenia lub partje, są to wszystko objawy wtórne, których istotnem podścieliskiem musi być

człowiek, jako jednostka konkretna. Wyobraźmy sobie jednak, że w psychologji tłumu lub w organizacji pojawiają się takie cechy, jakich niema w sumieniu osobników. Zachodzi pytanie, czy cechy te będą zdolne przekształcić środowisko społeczne, czy rzeczywiście narodzi się z nich nowy świat ludzki? Otóż podług mego twierdzenia, nie będą zdolne, jako wynik czystego intelektualizmu lub wzruszenia, zjawiającego się w specjalnych okolicznościach; nie będą zdolne wtedy nawet, gdyby obejmowały sobą jak największe zbiorowości ludzkie.

Stawiając tezę, że rodnikiem świata społecznego jest sumienie człowieka, mamy właśnie na myśli, że istotnie znaczące w przeobrażeniach społecznych jest to tylko, co jest indywidualne w zbiorowościach; jakiekolwiekby teorje i hasła dana sekta lub partja polityczna stawiała w swoich programach i katechizmach, jakkolwiek dalekoby sięgała jej ideologja oficjalna, pozostanie ona w rzeczywistości i w historji tem tylko, czem są sumienia osobników w skład jej wchodzących; w swej roli przekształcającej, społecznej, zredukuje się ona zawsze do tego co jest indywidualnie wyznawanem w zbiorowisku, które obejmuje, co jest wyznawanem jako potrzeba osobista, jako praktyczne zagadnienie życia; cała reszta pozostanie w sferze intelektualizmu i będzie dla historji „utopją", która nie dała się urzeczywistnić. Oprócz tego należy zauważyć, że wszelka zmiana sumienia jest natury zaraźliwej, to jest, że nie może ograniczyć się do pojedynczego osobnika, lecz musi zawsze rozwinąć się w zbiorowość; przyczyny bowiem, wywołujące taką zmianę, tkwią zawsze w warunkach życia, które nie mogą dotyczyć jednej tylko osoby lub rodziny, gdyż samo życie jest zawsze zbiorowem; zmiana sumienia indywidualnego, jako bezpośredni wyraz psychiczny tych warunków, stanowi przeto najpierwotniejsze spoidło wszelkiej zbiorowości. Co więcej — każda idea, w sumieniu człowieka przebywająca, jest z natury swej praktyczną, twórczą wobec życia, i dlatego także nie może nigdy pozostać w granicach ściśle jednostkowych, w taki sposób jak nastroje, sny, marzenia; rodzi ona fakty konkretne, dotyczące potrzeb innych ludzi, i wskutek tego sprzęga pomiędzy sobą sfery życiowe różnych osobników.

Z tak postawionej tezy wynikałoby, że nowy świat społeczny przygotowuje się w sumieniach ludzkich, że zmiana dziejowa widoczna, dekretująca, poprzedzona jest przeobrażeniem się sumienia indywidualnego, które ujawnia się nową zwyczajowością, nowym sposobem myślenia i postępowania. Zobaczmy, o ile historja usprawiedliwia ten wniosek. — W każdem przeobrażeniu się społecznem, obejmującem pełny okres rozwojowy, to jest, pomiędzy dawnym a nowym typem ustroju, można odróżnić trzy fazy, nie dające się jednak rozgraniczyć w czasie, gdyż każda z nich, doszedłszy do pewnego stopnia swego rozwoju, wymaga niezbędnie współistnienia innych. P i e r w s z a — jest to przeobrażenie się e k o n o m i c z n e, które można wyodrębnić pojęciowo od innych zjawisk — jako zmianę w stosunku człowieka do wytworu pracy. Pierwiastki nowości, wprowadzone przez nią, są to pierwiastki techniczne i kulturalne, będące rezultatem wszystkich niemal procesów społecznych, jakie zachodziły w okresie poprzedzającym; wyrażają się one bezpośrednio w zmianach warunków produkcji; w nowym stosunku, który układa się pomiędzy uzdolnieniem wytwórczem osobnika a jego stopą życiową. W społeczeństwie starożytności klasycznej, opartem na niewolnictwie, objawem zmian tej natury był k o l o n a t, prototyp fermy czynszowniczej, która stała się podścieliskiem dla rozwoju feodalizmu. W społeczeństwie feodalnem taką samą rolę ekonomicznie rewolucyjną odgrywa najprzód rozwój gospodarki towarowej, od 12-go wieku począwszy, następnie zaś pojawienie się kapitału i proletarjatu, dużych ferm, produkujących na wywóz, i rękodzielni, opartych na kooperacji i podziale pracy. Wreszcie, w dzisiejszem społeczeństwie, rozwiniętem na własności indywidualnej i współzawodnictwie rynkowem, czynnikami ekonomicznemi, które wchodzą w sprzeczność z istniejącą organizacją i prawodawstwem, jest to charakter „społeczny" produkcji i wymiany, nagromadzenie sił wytwórczych, przerastające uzdolnienia kapitałów prywatnych, oraz dążności do celowego regulowania rynku, wypierające ślepe współzawodnictwo. Każdy taki czynnik ekonomiczny, o ile wchodzi w antagonizm z istniejącą organizacją społeczeństwa, musi być uważany za pierwiastek nowości, którego naturalnem dążeniem będzie poszukiwanie przystosowa-

nych do siebie form życia. Antagonizm ten i ta dążność przystosowawcza odnajduje się tylko logicznie w pojęciu danego faktu ekonomicznego; chcąc jednak sprawdzić je w rzeczywistości historycznej, musimy przekroczyć granice ekonomicznej definicji faktu i przejść do dziedziny zjawisk natury moralnej, wyrażających się jako antagonizmy i dążności klas społecznych. Możemy np. mówić, że towar z natury swojej potrzebuje swobodnego rynku i tych wszystkich czynników polityczno-państwowych, prawnych, obyczajowych, które warunkują tę swobodę, dlatego, że w samej definicji pojęciowej „towaru" znajduje się pojęcie „rynku", oddzielenie wytwórcy od spożywcy; lecz jasną jest rzeczą, że ażeby ta logika towaru wyraziła się faktami dziejów społecznych, musi on przestać być kategorją ekonomiczną i przybrać na siebie konkretne cechy ludzkie, wyrazić się jako interesy pewnej klasy, dla której życiową niedogodnością będą prawa społeczne, tamujące swobodę rynku, i życiową potrzebą takie, które ją zabezpieczają. Czynnik ekonomiczny, w swojej roli przekształcającej społeczeństwo, ogranicza się więc tylko do tego, że zmienia potrzeby, a razem z tem idee i uczucia tego człowieka, w którego środowisko życiowe wchodzi. Tutaj zaś kończy się proces rzeczowy przeobrażania się, a zaczyna się indywidualny; akcja z dziedziny warunków produkcji i spożycia przenosi się do moralnego wnętrza jednostki.

§ 12. Druga faza: przeobrażanie się „sumienia" — wynika zatem niezbędnie z pierwszej na mocy tego tylko, że każdy z czynników ekonomicznych, jakkolwiek rzeczowej natury, zawiera w sobie jednak pierwiastek indywidualny, którym porusza sferę potrzeb człowieka i związaną z niemi pojęciowość. Rozpatrzmy naprzykład moralność dawnego rodowca społeczeństw Grecji i Rzymu. Wspólność życiowa gentów posiada swoją religję i jest nietylko instytucją społecznie obowiązującą, lecz także obowiązkiem etycznym, z którego człowiek zdaje sprawę przed swojem własnem sumieniem. Religja ta opiera się na wierze w ciągłe obcowanie umarłych z żywemi, w nieprzerwany łącznik wzajemnej pomocy pomiędzy przodkami rodu a ich potomstwem, wskutek czego zachowanie komunizmu i ciągłości rodowej było także interesem moralnej natury, roz-

ciągającym się i na istnienie pozagrobowe. Umarli wpływali na los żywych, mścili się, jeżeli byli zapomnieni, pomagali i ochraniali przed złem, jeżeli kult ich był zachowany, a „ognisko", symbol ich obecności w domu, pielęgnowane według dawnych obyczajów. Obcy nie mógł wypełniać obowiązków względem umarłych, tak samo jak nie mógł uczestniczyć we wspólności życia rodowego; obrzędy były tajemnicą rodu, religja zaś wyłącznie domową, zamkniętą w granicach pokrewieństwa, które przez to stawało się zarazem „asocjacją religijną", połączeniem, opartem nietylko na węzłach krwi, lecz i na wspólności kultu.*) Małżeństwo, wprowadzające kobietę z obcego rodu, musi więc być ceremonją religijną wtajemniczenia i przyjęcia do kultu przodków; dzieci nieprawego pochodzenia nie mogą należeć do rodu; pokrewieństwo ze strony matki jest wykluczone, gdyż łączy się z innym kultem rodowym, tak samo jak z inną wspólnotą ekonomiczną; celibat jest grzechem, zarówno jak cudzołóstwo i pożycie swobodne z kobietą; bezpłodność kobiety wymaga rozwodu; w razie bezpłodności męża, zastąpić go musi brat lub krewny.

W związku z wierzeniami religijnemi pozostają także prawa własnościowe. Własność rodowa jest niepodzielna i nietykalna; prawo testamentu nie istnieje; ziemia nie może ani przechodzić do wierzyciela, ani też być sprzedaną, ponieważ posiadanie jej łączy się niezbędnie z obowiązkami kultu rodowego, z pielęgnowaniem ogniska i grobów. Wyłamanie się jednostki ze wspólności życiowej i z pod władzy „starszych", która jest zarazem władzą kapłańską, indywidualizm własności i pracy — znaczy więc to samo co sprzeniewierzenie się religji przodków i jest nietylko niewygodą życiową, lecz także grzechem moralnym; wygnanie z rodu uważa się za największą karę. Ze wspólności pożycia rodowego pochodziła także władza, jako rządy tradycji; przeto w pojęciu ówczesnych ludzi złączona była nierozerwalnie z religją domową i posiadała zawsze charakter kapłaństwa. Nawet wtedy, gdy rody łączą się, tworząc szersze społeczeństwa polityczne — u r b s, πόλις, zachowuje ona te same cechy religijne. „Spełnianie ofiar publicznych, mówi Ary-

*) Zob. F. de Coulanges, l. c. livre I, II.

stoteles, należy według zwyczaju religijnego nie do osobnych kapłanów, lecz do tych ludzi, których władza pochodzi od ogniska, i których w jednem miejscu nazywają królami, w innem prytanami lub archontami".*) Magistrat w Atenach był wybierany za pomocą losowania, w Rzymie za pomocą rytuałów wróżbiarskich; głosowanie ludu mogło odbywać się tylko nad kandydatami, w ten sposób przedstawionemi; wyrażało się w tem przekonanie, że nie wola zgromadzenia, lecz penates publici mogły tylko ustanawiać władzę. Wszystkie więc instytucje społeczeństwa dawnych gentów opierały się na pojęciu moralnem wspólności rodowej, pojęciu, które było zarazem obowiązkiem i wierzeniem religijnem.

Począwszy od prawodawstwa Solona w Atenach i od reform Serwjusa w Rzymie, instytucje rodowe zaczynają upadać, ustępując miejsca nowej organizacji społecznej, opartej na zasadach indywidualizmu ekonomicznego i państwowości. Dawniej— własność, religja, prawa polityczne i cywilne, wykonywanie władzy, złączone były nierozdzielnie ze wspólnością rodową; człowiek, nie należący do rodu, nie posiadał żadnych praw; małżeństwo jego i rodzina nie były uznawane społecznie; nie mógł sprawować żadnych urzędów, ani też uczestniczyć w kulcie, nie należał do żadnych zgromadzeń prawodawczych; nie mógł ani świadczyć przed sądem, ani zaskarżać, ani wchodzić w żadne umowy prawne; był wykluczony z własności i dziedzictwa. Wszystko to zmienia się. Organizacja rodów zastąpiona jest przez nowy podział ludności, który uznaje tylko miejsce zamieszkania i stopę majątkową (reformy Clisthenesa i Serwjusa). Prawo dwunastu tablic, zarówno jak Solona, pozwala, by dziedzictwo rodowe mogło być dzielone pomiędzy braćmi, uznaje dziedziczenie na mocy testamentu, wskutek czego własność nie należy już do gentu, lecz do jednostki, wyzwala się z więzów rodowych.**) Prawa cywilne stają się wspólne dla wszyst-

*) l. c. 203 p.

**) Plutarch mówi o reformach Solona: Przedtem nie można było ustanowić dziedzica podług swej woli, dobra musiały pozostać w rodzinie zmarłego, lecz on, pozwoliwszy przekazywać komu się podoba, jeżeliby nie było dzieci, okazał czyniąc to, że przekłada przyjaźń nad pokrewieństwo, i dobrą wolę i łaskę nad przymus i konieczność, i sprawił, że każdy stał się panem całkowitym swego majątku. (Solon XL).

kich; plebejusz i patrycjusz są równouprawnieni we własności, w umowach i zobowiązaniach, w procedurze, w sądzie. Małżeństwo plebejusza, t. j. zawierane bez rytuałów kultu rodowego, zostaje uznane w nowej formie uprawnienia cywilnego przez coemptio i usus. Prawo staje się jawne i publiczne, odłącza się od religji rodowej, uzasadniając się tylko interesem społecznym i wolą ludu; „prawem, mówi 12 Tablic, jest to, co postanowi ostatecznie głosowanie ludowe;" w głosowaniu zaś biorą udział wszyscy obywatele, którzy mają cenzus majątkowy, bez różnicy urodzenia; później zaś, po zwycięstwie demokracji, wszyscy ludzie wolni — właściciele i proletarjusze, Tak samo władza polityczna odłącza się od religji rodowej; nie jest już wyrazem wspólności gentów, jako naturalnych jednostek gospodarczych, obyczajowych i moralnych, lecz nowej zbiorowości ludzkiej — policyjno-klasowej, t. j. państwa. Plebejusze mają wstęp do wszystkich urzędów, mogą być konsulami, senatorami, wodzami legjonów, i t. d. Źródło władzy spoczywa w głosowaniu ludowem; ceremonje zaś religijne i pewien charakter kapłaństwa, związany z urzędem publicznym pozostaje tylko jako dodatkowa formalność.

Jakież były przyczyny tych zmian prawodawczych?

Z jednej strony była to indywidualizacja ekonomiczna, rozpadanie się wspólnot rodowych na gospodarstwa prywatne, proces, który musiał być w związku z pewnym rozwojem kultury i uzdolnień wytwórczych, wskutek czego wspólnota przestała być koniecznością, a natomiast zaczęła krępować nowo rozbudzone potrzeby. Nie ulega wątpliwości, że prawa Solona i 12 Tablic, zezwalając na własność prywatną, sankcjonowały to tylko, co się już stało faktem, że wyrażały zmianę rzeczywistą, jaka zaszła w stosunkach ekonomicznych i w obyczajowości.*)

*) Solon w poezjach swych mówi: „Ambicja bogactw nie zna granic; najmożniejsi chcą jeszcze więcej. Ktoby mógł zaspokoić to łakomstwo nienasycone!... Nie szanują oni ani własności świętej, ani skarbu publicznego, rabują wszystko, lekceważąc wszelkie prawa sprawiedliwości... Prawami mojemi dałem równe znaczenie wszystkim obywatelom: nikomu nic nie dodałem, nie odjąłem; nakazałem, by bogatsi i możniejsi nie krzywdzili słabych; ochraniałem wielkich i małych podwójnym puklerzem, jednakowo silnym z obu stron, nie dając więcej jednym niż drugim. Rady moje były wzgardzone. Dziś ponoszę za to karę." (cyt. u Letourneau Evol. de la propr. 327). Widać tu wyraźnie, że reforma Solona zastała już proces indywidualizacji ekonomicznej wysoce rozwinięty.

Z rozpadaniem się wspólności ekonomicznej zmienia się także zasadniczo położenie klijentów rodowych, adoptowanych członków rodu, którzy razem z uczestniczeniem w pracy wspólnej otrzymywali i wszystkie wygody, jakie wspólne gospodarstwo, obrona wzajemna i solidarność moralna zapewniały każdej jednostce wewnątrz rodu; w prywatnych gospodarstwach stosunek klijentów musi zmienić się na p o d d a ń c z y, gdyż razem z ubyciem wspólności użytkowania praca ich zaczyna podlegać wyzyskowi. Stąd też u klijentów zjawia się dążność do wyzwolenia się z więzów zależności rodowej, do uzyskania własnego domu i własnej ziemi, nie obciążonej żadnemi powinnościami i nie skrępowanej prawami rodowego posiadania, dążność, która znajduje swoje zadośćuczynienie w reformach Solona, oswabadzających grunta klijentów, jako ich prywatną własność.*) Te zmiany ekonomiczne, odbywające się wewnątrz rodów, wskazują zarazem, że musiały zajść także głębokie zmiany moralne w mózgach dawnych rodowców. Wyzwolenie się ze wspólnoty, będącej podstawą wszystkich zwyczajów, obowiązków i całej religji domowej, nie mogło stać się inaczej, jak tylko jednocześnie z zanikiem dawnych wierzeń; dla rodowca było to nietylko kwestją ekonomiczną, lecz zarazem moralną i religijną; ażeby fakt taki, przeczący całej jego tradycji, mógł zajść, musiało coś zmienić się także w jego sumieniu; inaczej bowiem wyłączenie się ze wspólnoty, przy panowaniu wszechwładnem dawnej etyki rodowej, miałoby charakter zbrodni, ograniczającej się do osobników wyjątkowych i anormalnych.

Tej zmianie moralnej przychodził w pomoc inny jeszcze czynnik, mianowicie p l e b s, nagromadzający się wiekami obok społeczeństwa rodowego, jako konieczny skutek jego organizacji i praw, rosnący w znaczenie i siłę społeczną w miarę tego, jak własność wyswobadzała się z więzów rodowych i stawała się dostępną dla ruchu wymiennego: sprzedaży, zastawu, dziedziczenia testamentowego i długów hipotecznych. Plebs zaś są to ludzie, dla których moralność rodowa nie istniała nigdy, których interesy przeczyły tej moralności, tak samo jak wszystkim instytucjom rodowym. Wejście jego do społeczeństwa, zbliżenie

*) F. de Coulanges, l. c. 312-317.

się obyczajawe i polityczne z członkami rodów, było więc przedewszystkiem rewolucją moralną. Wprowadza on pojęcia zupełnie nowe: władzy nie związanej z religją i wspólnością rodową, uzasadnioną jako posłuszeństwo człowiekowi dla interesów walki („tyrani" Grecji, trybunat rzymski, zgromadzenia plebiscytu); pojęcie własności swobodnej, do którego rozszerzania się przyczynia się znacznie powstanie handlu i rzemiosł, pojawienie się pieniędzy, wynikające z indywidualizacji ekonomicznej, wprowadza pojęcie prawodawstwa publicznego, odłączonego od kultu, sprawiedliwości, wykonywanej niezależnie od przywilejów rodowych; wreszcie, religji rodowej usiłuje przeciwstawić bogów wspólnych dla wszystkich obywateli — religję państwową. Ten sam fakt, że plebs (około 301 r. przed Chr.) wywalcza prawo, na mocy którego połowa kapłanów i augurów z pośród niego ma być wybierana, dowodzi, że dawna religja rodowa zanikła tak samo w umysłach ludzkich, jak i w instytucjach społecznych, i że nowa, uznająca niezależność życiową jednostki i władzę państwa, zajęła jej miejsce.

Walka plebsu ze społeczeństwem rodowem była zarazem walką dwóch moralności zasadniczo sprzecznych; zwyciężyć zaś musiała ta, która była lepiej przystosowana do nowych warunków życia, do indywidualizacji ekonomicznej, rozkładającej wspólnoty rodowe, to jest, moralność anti-rodowa, plebejska, wymagająca organizacji społeczeństwa, opartej na własności prywatnej i państwie policyjnem. Powoli, w ciągu długich wieków, przenikała ona do gentów, osłabionych rozluźnieniem się ekonomicznem, owładała umysłami niezadowolonych, rewolucjonizowała klijentów, którym prawa rodowe, wobec zaszłych zmian gospodarskich, najwięcej dawały się we znaki, zmieniała obyczajowość i wierzenia dawne do tego stopnia, iż broniące się społeczeństwo gentów musiało osobnem prawem zabraniać małżeństw pomiędzy patrycjuszami i plebsem, i karą śmierci ukrócać wpływy propagatorskie filozofów, występujących przeciwko religji i etyce rodowej. Reformy polityczno-prawodawcze, począwszy od Solona i Serwjusa aż do utworzenia się cesarstwa rzymskiego, są tylko zewnętrznym objawem głębszego procesu wytwarzania się s u m i e n i a i n d y w i d u a l i s t y, które wymaga odpowiednich sobie nowych form współżycia

i uspołecznia się w nowe instytucje, w miarę tego, jak przeważa coraz bardziej w duszach ludzkich nad dawnem sumieniem rodowca.

§ 13. Przemiana pierwiastków moralnych, która przeprowadziła społeczeństwo od typu wielkich gospodarstw niewolniczych i państwa zcentralizowanego do f e o d a l i z m u, objawia się w zorganizowanych prądach reformatorskich — najpierw w ruchu stoickim, następnie zaś i przedewszystkiem w chrześcijaństwie. Dla przekonania się o tem należy zwrócić uwagę na następujące cechy tych prądów: 1) Związek, jaki zachodzi pomiędzy zmianami ekonomicznemi a moralnością, propagowaną w charakterze reformy obyczajowej i pojęciowej — dowodzi nam, że dany prąd reformatorski nie tworzył się sposobem intelektualnym, lecz że był uświadomionym przedstawicielstwem tych pierwiastków moralnych, jakie zjawiały się pod wpływem zmienionych warunków życia. Zmiana zasadnicza polegała na wytwarzaniu się s t o s u n k u p a t r o n a t u, który to proces, pod trzema odmiennemi postaciami — uwolnień, kolonatu i oddawania się pod patronat drobnych właścicieli — chłopów, zdąża do rozwinięcia i ujednostajnienia tego samego typu — f e r m y c z y n s z o w e j, będącej podstawą feodalizmu, najprostszym składnikiem nowego społeczeństwa. W typie tym, w miarę tego, jak on się staje coraz bardziej powszechnym prawidłem stosunków społecznych, utożsamiają się ze sobą różne dotąd stanowiska życiowe ludzi: niewolników, wolnych proletarjuszy i drobnych właścicieli niezależnych.

Przeobrażanie się niewolnika w kolona zasadza się na tem, że wychodzi on z kooperacji wytwórczej niewolników, która pracuje zbiorowo pod dozorem dziesiętników i majstrów fachowych, na polach, w winnicach i warsztatach „dominicum" pańskiego; natomiast zaś otrzymuje kawał gruntu do samodzielnej uprawy z powinnością składania czynszów i odbywania robocizn. Zmiana taka ze strony ekonomicznej przedstawia się jako zastąpienie wielkiej produkcji przez małą, i prawdopodobnie czynniki ekonomiczne były pierwotnemi w procesie szerzenia się kolonatu; być może, że sam rozwój kultury, jaki odbywał się w ogniskach cywilizacji klasycznej, podniósł o tyle wytwórczość pracy człowieka, iż samodzielna produkcja domowa

mogła pogodzić się w sposób zadawalniający z interesami „nadwartości", dając przytem te wszystkie korzyści, jakie gospodarstwo rolne i rzemieślnicza, produkcja ręczna osiągać mogą z pracy wytwórcy osobiście zainteresowanego. Lecz w tej przemianie życiowego stanowiska niewolnika zawiera się także nowy pierwiastek moralny. Uwydatnia się on przy zestawieniu strony prawnej niewolnictwa, z tem, co kolon zyskuje w swem położeniu społecznem wskutek nowej metody wytwarzania. Niewolnik posiadał wszystkie atrybuty społeczne „własności ruchomej"; można go było sprzedawać, odziedziczyć, wynajmować, pożyczać, oddawać w zastaw lub zahipotekować. Żadne prawo cywilne nie mogło stosować się do niego. Gdy popełniał jaki występek lub szkodę, odpowiadał za to jego pan przed sądem (kod. Justyn. III, 41, 4); gdy zbrodnia została na nim dokonaną, pan podawał skargę i otrzymywał odszkodowanie (Lex Aquilia). Jest to, według określeń prawnych, rzecz posiadana (κτῆμα), narzędzie ożywione (ὄργανον ἔμψυχον),*) część właściciela**). Głowa jego nie może mieć praw cywilnych (servile caput nullum jus habet); względem osoby jego nie można mieć żadnych zobowiązań (in personam servilem nulla cadit obligatio); jest to istota martwa (servitus morti adsimilatur).***) Odpowiednio do tego prawo nie uznaje małżeństwa niewolnika; jest to tylko c o n t u b e r n i u m do którego występek cudzołóstwa stosować się nie daje. Nie uznaje także ojcowstwa; pokrewieństwa niewolników nie mają nic wspólnego z prawem, mówi Gaius. Własności mieć nie może; p e c u l i u m, to co za wolą pana danem mu było do wyłącznego użytkowania, może być w każdej chwili odebranem; niewolnik, opuszczając dom właściciela, może wziąć z „peculium" to tylko, co właściciel pozwoli; spadko-

*) Varron dzieli narzędzia rolnicze na trzy rodzaje: „instrumenti genus vocale et semivocale et mutum; vocale, in quo sunt servi; semivocale, in quo sunt boves; mutum, in quo sunt plaustra". (De re rust. I, XVII, 1). — „Ekonomja domowa, mówi Arystoteles jak wszystkie sztuki, potrzebuje narzędzi specjalnych, a między temi narzędziami jedne są martwe, inne zaś ożywione, podobnie jak ster i majtek w ręku właściciela okrętu; tak samo własność wogóle jest narzędziem, niewolnik zaś jest własnością żyjącą i najpierwszym z narzędzi". (Polit. I, II, 4).

**) Arystoteles: „Niewolnik jest częścią swego pana; jest to część jego ciała, żyjąca, chociaż odłączona". (Polit. I, II, 20).

***) Zob. Wallon — Hist. de l'esclavage, t. II, 185 p.

bierców mieć nie może, ani też przekazywać drogą testamentu (Kod. Just. VI, 59, 4 „servus successores habere non potest"). Ponieważ nie był „osobą", przeto nie mógł ani zaskarżać, ani świadczyć przed trybunałem; gdy sprawa wymagała świadczenia niewolników, odwoływano się do „świadectwa ciała" zapomocą tortury. Lysias, Antiphon, Demostenes i inni czynią z tego zasadę prawną „świadectwo wolnego człowieka otrzymuje się zapomocą przysięgi, niewolnika zapomocą tortury" *). Wynika to z prawnego pojmowania niewolnika, jako „istoty martwej", to jest nie posiadającej duszy ludzkiej. Arystoteles utrzymuje, że nie można od niego wymagać żadnych cnót moralnych, uczciwości, odwagi, rozsądku i t. d. (Pol. I, V, 3). „Zespolenie polityczne, mówi on także, ma za przedmiot swój nietylko istnienie stowarzyszonych, lecz także ich szczęście; inaczej bowiem mogłoby ono powstać pomiędzy niewolnikami lub innemi istotami żyjącemi, które jednak społeczeństwa nie tworzą, b ę d ą c n i e z d o l n e d o s z c z ę ś c i a i p o z b a w i o n e w o l n e j w o l i". (Id. III, V, 11) „Pan powinien przeto być dla niewolnika źródłem cnoty". (Id. I, V, 11).

Usadowienie niewolnika na samodzielnem gospodarstwie w charakterze kolona, musiało więc być zarazem rewolucją moralną w stosunku jego do społeczeństwa. Sam fakt przeistoczenia z własności ruchomej w „membrum terrae", wymagany interesami produkcji, zapewnia niewolnikowi pewną samodzielność życiową, dom i rodzinę; nadwartość przemieniona w czynsze, opłacane z gospodarstwa indywidualnie prowadzonego, pozwala mu ciągnąć z ziemi korzyści osobiste i zachować część wytworów swej pracy we własnem posiadaniu. Kolon nie może być wyrzucony z ziemi, na której siedzi, i nie ma prawa jej porzucić. (Kod. Just. XI, 50, 51). Przy sprzedaży majątku przechodzi razem z ziemią do innego właściciela. (Id. XI, 47, 48). Syn odziedzicza zarówno prawa, jak i powinności ojca (Id. XI, 47).**) Powinności są określone raz na zawsze i nie mogą być powiększane (Id. XI, 47, 48, 23, § 2); wynikają one z kontrak-

*) Wallon — l. c. t. I, 327.

**) F. de Coulanges wnioskuje z nazwisk, znajdywanych w Polyptyce opactwa Saint-Germain, że te same rodziny kolonów dzierżawiły w 806 r. co i w 550. W braku syna dziedziczyła wdowa kolona lub córka. (Zob. Alleu et le domaine rural, p. 404—5).

tów prywatnych i są odmienne w każdym majątku; prawo zaś państwowe nie ustanawia żadnych reguł co do ich rodzaju i wysokości, orzekając jedno tylko prawidło, że powinności raz ustanowione zwyczajowo nie mogą być zwiększane i powinny niezmienione przechodzić z ojca na syna.**) Jeżeli właściciel wymaga od kolona więcej niż to, co było w dotychczasowym zwyczaju, kolon może skarżyć do trybunału, i sędzia powinien nietylko zabronić właścicielowi zwiększania powinności, lecz wymóc także, by straty, które poniósł kolon, zostały wynagrodzone (Kod. Just. XI, 50, 1).

Z prostej zatem przemiany ekonomicznej — zastąpienia kooperacyjnego wytwarzania przez domowo-czynszownicze, wykluwa się „człowieczeństwo" niewolnika, jego związek ze społecznością, przez zyskanie uprawnionych węzłów rodzinnych, praw własności, dziedziczenia i obrony sądowej. Na miejscu dawnego czynnika przymusu zewnętrznego i dozoru nad robotą kooperacyjną dekurji niewolniczych — występują teraz, jako warunek rozwoju produkcji, zalety moralne: pracowitość, umiejętność gospodarowania, wierne spełnianie swych zobowiązań, zalety, które nabywają wartości życiowej przedewszystkiem dla samego kolona, gdyż wskutek prawnego unieruchomienia czynszów, wszelkie zwiększanie wydajności gruntów i wogóle dochodów z gospodarstwa — stanowiło jego zysk osobisty. — Przeobrażanie się moralne społeczeństwa w tym kierunku akcentuje się jeszcze bardziej, gdy rozwój ekonomiczny kolonatu wchłania w siebie ludzi wolnych, żyjących przeważnie z dobroczynności państwowej oraz drobnych właścicieli „kurjalnych", sprowadzając ich stanowiska życiowe do tego samego stosunku patronatu czynszowego. Oddawanie się swobodnej ludności włościańskiej pod patronat możnych stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych rysów wytwarzania się nowego społeczeństwa; pomiędzy III a V wiekiem po Chr. przybiera ono rozmiary ruchu wzrastającego samorodnie i masowo, tak iż rząd Cesarstwa zmuszony jest przeciwdziałać temu zapomocą specjalnych praw (z roku 370, 395, 399 i 415), na zasadzie których patron za każdą własność ziemską, wchodzącą

**) F. de Coulanges, l. c. 78 p.

pod jego zwierzchnictwo, płaci karę 25 liwrów złota, włościanom zaś grozi konfiskata ich gruntów.

Istniały jednak warunki, które sprawiały, że oddawanie się pod patronat możnych stawało się naturalnym interesem zarówno proletarjatu wolnego, jak i drobnych posiadaczy włościańskich. Rozszerzanie się w produkcji typu fermy czynszowej dawało proletarjuszowi możność uzyskania własności kosztem pewnego ograniczenia swej swobody osobistej; stając się bowiem kolonem, jakkolwiek wolnego pochodzenia, wchodzi w stosunek zależności prawnej od właściciela, podlega jego sądownictwu i karaniu, łączy się nierozerwalnym węzłem ze „zwyczajem ziemi", na której siedzi; właściciel jest jego „dominus", on zaś „homo ejus", nie wchodzący w stosunki bezpośrednie z żadną inną władzą polityczną. Zarazem stosunek patronatu daje silną opiekę i obronę wobec administracji państwowej; grunta czynszowników są słabiej opodatkowane, aniżeli właścicieli niezależnych; przytem uzyskanie patronatu jest jedynym sposobem oswobodzenia się od ucisku wielkich właścicieli, w ręku których znajdowały się urzędy publiczne — gubernatorów prowincyj i prefektów, sprawowanie władzy sądowniczej i policyjnej. *) Im bardziej więc rosło znaczenie fermy czynszowej dla interesów ekonomicznych i politycznych klasy wielkich właścicieli, tem silniej rozwijała się także potrzeba patronatu pomiędzy drobnemi posiadaczami, jako konieczny wynik wzmagającego się nacisku ze strony tej klasy.**)

Nie mogło to jednak odbywać się bez przeistoczenia mo-

---

*) „Klasa wielkich właścicieli była zarazem klasą urzędników publicznych, a więc i sądowniczą. Mnóstwo rysów, zaznaczonych przez współczesnych pisarzy (z IV w. po Chr.), wskazuje że pomiędzy temi ludźmi wytworzyła się taka solidarność wzajemnego wspierania swoich interesów, że było prawie niemożliwem, aby człowiek z niższej klasy wygrał jakąkolwiek sprawę przeciwko któremu z nich. Stąd pochodzi konieczność dla słabych, by wybierali pośród nich swego patrona". (F. de Coulanges — Bénéfice et patronat, 240 p.).

**) Jako charakterystykę tej walki, która ciągnęła się bez przerwy kilka wieków, aż do zupełnego ustalenia się ustroju feodalnego, t. j. poddańczych ferm czynszowych, przytoczyć można orędzie Karola Wielkiego z 811 roku: „Biedni donoszą nam, pisze, że ktokolwiek odmawia oddać swe dziedzictwo biskupowi, opactwu lub hrabiemu, staje się przedmiotem ich prześladowań. Przegrywają swe procesy sądowe, ciągle wysyłani do wojska, aż dopóki, doprowadzeni do nędzy, chcąc nie chcąc, zmuszeni są oddać swe dziedzictwo".

ralnej strony ludzi. Zarówno u proletarjusza jak i drobnego posiadacza, potrzeba własności i patronatu wchodziła w antagonizm z dotychczasowemi pojęciami moralnemi o wolności osobistej, i była zarodkiem nowej etyki poddańczej, której świat klasyczny nie znał, mając do czynienia tylko z poddaństwem przymusowem. Jednocześnie zanikają także te węzły życiowe, które łączyły ludzi wolnych z władzą państwową, z Cesarstwem rzymskiem. Przyjęcie patronatu odosabniało samo przez się od państwa politycznego czynszownika, gdyż pod względem sądowniczym i karnym stawiało w bezpośredniej zależności od właściciela; również prawa, określające wysokość i rodzaj powinności były tylko prawem zwyczajowem danego dominium; wskutek tego wytwarzała się nowa zasada władzy opartej na posiadaniu ziemi, zasada, panująca później w społeczeństwie feodalnem, zaś instytucje polityczne Cesarstwa zwężały coraz bardziej zakres swej żywotności społecznej. Cesarstwo stawało się nominalnem tylko, zachowując się przez długi czas w tym charakterze przeżytku „idealnego" wtenczas jeszcze, gdy decentralizacja feodalna rozwinęła się już była w całej pełni.*) Stąd właśnie pochodził ów zanik patrjotyzmu i „cnót obywatelskich", który tak wyraźnie ujawnił się w okresie upadku Rzymu.

Wszystkie te pierwiastki moralne, które wyradzają się pod wpływem zmian życiowych, jakie wprowadza kolonat wśród klasy niewolników, proletarjuszy i drobnych właścicieli, odnajdują się w ideowych ruchach reformatorskich danej epoki;

---

*) „Nie byłoby więc zupełnie ścisłem twierdzić, mówi F. de Coulanges, iż Cesarstwo rzymskie zniszczone zostało w r. 476; w oczach współczesnych nie przestało ono istnieć. Bez względu na to, czy głowa jego przebywała w Rzymie, czy w Konstantynopolu, istniało zawsze Cesarstwo rzymskie, obejmujące cały świat starożytny. To, co zniknęło, to była siła Cesarstwa. Zachowuje się ona jako pewna godność święta i niepogwałcona. Germanie i Gallowie zarówno je szanują, lecz nikt nie słucha jego rozkazów. Ci, co posiadają siłę i władzę, są to wodzowie germańscy; od nich otrzymywano rozkazy i im podlegano. W każdym razie nie jest to faktem małoznaczącym w historji, że wodzowie barbarzyńców uważali siebie jakgdyby za delegowanych wyższej władzy, i nie pozostało to bez następstw, że zachowała się unosząca się ponad niemi wielka nazwa Cesarstwa (Invasion germanique 520 p.) — Zjawisko to należy także do kategorji przeżytków formalnej strony instytucyj społecznych przybierających charakter pewnej religijności, o których mówiliśmy wyżej. I w tym wypadku pojawia się ten charakter wtedy, gdy już pierwiastki indywidualne potrzeb zanikły.

nie spostrzegane przez historję zmiany indywidualne, rodzące się przy bezpośredniem zetknięciu się człowieka z nowemi warunkami życia, nagromadzają się tutaj i dojrzewają w świadome przedstawicielstwo społeczne. — Propagandę „człowieczeństwa" niewolników rozpoczyna stoicyzm, i pierwszy bodaj wygłasza zasadę „prawa przyrodzonego" nieznaną zupełnie w etyce i prawodawstwie starożytnem. „Podług prawa przyrodzonego, mówi Ulpianus, wszyscy ludzie są równi i urodzeni wolnemi"... „Natura, mówi Julius Paulus, ustanowiła między nami pokrewieństwo". — Florentinus objaśnia niewolnictwo, jako „samowolne prawo ludów, zapomocą którego człowiek osiąga panowanie nad drugim, wbrew prawu przyrodzonemu"*) — „Duch wolny, mówi Seneka, znaleźć się może tak samo w obywatelu rzymskim jak w niewolniku lub wyzwoleńcu. Co znaczy bowiem obywatel rzymski, niewolnik, wyzwoleniec? Są to nazwy stworzone przez gwałt i ambicję" (Ep. XXXI, 10). „Natura rozkazuje nam być użytecznemi dla ludzi, bez względu, czy to są niewolnicy, czy wolni. Wszędzie, gdzie jest człowiek, jest pole dla dobrych uczynków". (De vita beata XXIV, 2). „Należy rozkazywać niewolnikom z umiarkowaniem i stosować do nich miarę dobra i sprawiedliwości, nie zaś tego, co oni mogą wycierpieć bez szkody widocznej". (De Clementia I, 18). Plutarch odpowiada na maksymy Katona starego: „Uważam, że posługiwać się niewolnikami jak bydłem roboczem, a następnie, gdy są starzy, sprzedać ich lub wypędzić, jest oznaką złej natury i duszy niskiej, która niema innego stosunku z człowiekiem, jak tylko do ciągnięcia zeń korzyści". (Cat. maj. 5). — „Gdy kupujesz sługi dla swego użytku, pisze Dionysius Caton, pamiętaj, że chociaż niewolnicy, są oni ludźmi". (De moribus).

Propaganda stoików znajduje swój wyraz w prawodawstwie Cesarstwa. Rozporządzenie Claudiusa postanawia, że niewolnicy chorzy, którzy są opuszczeni przez swego pana, stają się wolnemi. Za Nerona — prawo Petroniusa zabrania bez poprzedniego wyroku sądowego skazywać niewolnika na użytek igrzysk cyrkowych; ustanowiono także osobny urząd sędziego,

*) Zob. Leckv — Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen, I. 265.

który przyjmował skargi niewolników i mógł naznaczać kary za złe obchodzenie się z niemi lub pozbawianie środków do życia, Adrjan znosi prawo życia i śmierci nad niewolnikami, oraz więzienia prywatne (ergastula); sądzenie winnych przenosi się do trybunałów zwyczajnych, państwowych. Podług rozporządzenia Antoniusa Pobożnego zabicie niewolnika przez jego właściciela ma być sądzone w taki sam sposób, jak zabicie niewolnika cudzego. Założona przez stoika Q. Antistiusa Labeo, za panowania Augusta nowa szkoła prawna rozwija szeroką propagandę w późniejszych czasach, wywierając znaczny wpływ na prawodawstwo Justynjana i Teodozjusza.

Stoicyzm jednak nie był zdolny do zupełnego przeprowadzenia owej rewolucji moralnej, która, kiełkując pod wpływem rozwoju kolonatu, miała przeprowadzić społeczeństwo do ustroju feodalnego; był on zbyt silnie zrośnięty z dawną umysłowością klasycyzmu. Rola ta przypada chrześcijaństwu, ruchowi, który wzrósł całkowicie na pierwiastkach rozkładowych państwa rzymskiego. W chrześcijaństwie nie spotykamy ani dążeń do równości politycznej ludzi, tak jak ją pojmuje nowożytny demokratyzm, ani nawet walki z niewolnictwem jako instytucją społeczną i położeniem życiowem człowieka. Kościół propaguje wprawdzie na szeroką skalę uwalnianie niewolników i upowszechnia je jako zwyczaj, towarzyszący każdej ważniejszej chwili życia, uroczystościom religijnym, odbywaniu pokuty, wyzdrowieniu, chorobie ciężkiej, narodzinom potomka, lub śmierci, przypisując temu aktowi wysoką wartość moralną; lecz nie trzeba zapominać, że wyzwoleniec nie otrzymywał bynajmniej równouprawnienia obywatelskiego, w czasach zaś działalności chrześcijaństwa stawał się najczęściej kolonem, t. j. wchodził w bardziej złagodzony tylko stosunek zależności, przyjmując zwierzchnictwo patrona. Jeżeli ojcowie kościoła i inni pisarze ówcześni zalecają panom sprawiedliwe i miłosierne obchodzenie się z niewolnikami i poszanowanie ich ludzkiej natury, to natomiast niewolnikom zalecają posłuszeństwo i wierne wytrwanie na swoim stanowisku *). O równouprawn-

*) Św. Klemens z Aleksandrji mówi: „Nie należy ich (niewolników) traktować jak bydło robocze, ponieważ jest im nakazane słuchać z bojaźnią rozkazów swych panów nietylko wtedy, gdy są dobrzy i miłosierni, lecz

nieniu społecznem nie było wcale mowy, nauki o równości wszystkich ludzi przed Bogiem, uczestniczenie niewolników na równi z wolnemi we wszystkich sakramentach religijnych, obowiązkach i prawach moralnych, zdemokratyzowanie etyki, która w chrześcijaństwie dopiero stosować zaczęła te same wymagania cnotliwości zarówno do niewolników, jak i do wolnych, wszystko to w swoich skutkach społecznych prowadzić mogło tylko do wywalczenia pewnych praw cywilnych dla klasy wytwórców zależnych, nie zaś do zniesienia samej zależności prawnej. Reforma chrześcijańska dążyła więc pod tym względem w tym samym kierunku, co i kolonat.

W innych jej pierwiastkach odnajduje się także owo pokrewieństwo rodowodu. To, co zjawia się jako rzecz istotnie nowa w etyce społecznej, którą Kościół chrześcijański propaguje, są to cnoty pokory i posłuszeństwa, nieznane starożytnym w charakterze i d e a ł u m o r a l n e g o; chrześcijanizm pierwszy podnosi je na to stanowisko i stara się podług nich urobić całą obyczajowość i pojęcia o życiu człowieka, do czego, jako szkoła praktyczna, służyły znakomicie klasztory.*) Rzecz jasna że w umysłach propagatorów i wyznawców nowe te cnoty nie łączyły się ze świadomością odbywającego się przeobrażenia społecznego i jego interesów; miały swoje uzasadnienie ściśle teologiczne i swoje cele, dotyczące wyłącznie życia wewnętrznego. Historycznie jednak łączą się one z temi pierwiastkami etycznemi, jakie powstają z rozwijającej się formy społecznej— patronatu, z walki, którą ta nowa forma współżycia stacza

---

i wtedy, gdy są źli i okrutni, jak to mówi św. Piotr; sprawiedliwość, pobłażanie, łagodność, są zatem obowiązkiem pana". (Cyt. u Wallona, 1 c, t, III, 343). Św. Augustyn zaleca niewolnikom być wiernemi dla swego właściciela „nietyle z potrzeby, ile z poczucia obowiązku". (De Civit. Dei, XIX).

*) „Klasztor, mówi Lecky, był szkołą dla wyćwiczenia się w posłuszeństwie i pokorze; i ponieważ mnich był najwyższym ideałem moralnym epoki, przeto cnoty te nabyły nowej wartości w wyobrażeniu ludzi. Wszystkie prawie stany feodalne, które wyszły z chaosu, jaki nastąpił po upadku państwa rzymskiego, miały wewnętrzne ciążenie ku Kościołowi, nietylko dlatego, że on był największą siłą w chrześcijaństwie i doskonałym wzorem organizacji społecznej, lecz także dlatego, że zrobił on wiele dla wychowania ludzi w przyzwyczajeniu do posłuszeństwa. W przeciwstawieniu do starożytnych i do barbarzyńców, którzy cenili wysoko niezależność osobistą, Kościół postawił jako ideał cnoty życie pędzone w cierpieniu i posłuszeństwie. Pokora była cnotą wyłącznie chrześcijańską ,która uprawiała się na wielką skalę i z powodzeniem w klasztorach. Wszystkie kary, cała sztuka

w mózgach ludzkich z przeżywającemi się instytucjami niewolnictwa i wolności obywatelskiej; a ponieważ rodowód faktu psychologicznego nie daje się nigdy objaśnić zapomocą motywów świadomie podawanych, będących wynikiem już o wiele późniejszym pracy umysłu, przeto bliższemi będziemy prawdy, uważając owo historyczne zespolenie się chrześcijańskiego ideału pokory z temi zaczątkami etyki poddańczej, które wytwarzały się samorodnie w ekonomicznym procesie kolonatu — za związek genetyczny, który istotnie dokonywał się w nieuświadomionej psychologji osobników. Nowe warunki życia wpajały w umysł i w uczucia człowieka pewne skłonności, które dla niego przedstawiają się pierwotnie jako potrzeba prywatnych, osobistych interesów; w miarę tego jednak, jak ta potrzeba prywatna staje się coraz bardziej powszechnym prawidłem dla stosunków społecznych, skłonności nabyte usiłują uświadamiać się i dochodzą do wyrazu etycznego.

Tak samo naturalne zanikanie związku potrzeb życiowych osobnika z instytucjami Cesarstwa, wskutek przyjmowania patronatu przez ludność wolną, które doprowadza w sferze politycznej do upadku Cesarstwa i decentralizacji feodalnej, wyraża się także w anti-państwowym i anti-patrjotycznym charakterze ówczesnego chrześcijaństwa. Wyrzeczenie Tertuljana: „nec ulla res aliena magis quam publica" było politycznem wyznaniem wiary wszystkich wiernych; o ile możności usiłują oni odosabniać się od państwa, które otwarcie nazywają „Antychrystem", i z głębokiego przekonania nie przyjmują udziału w jego sprawach politycznych i militarnych; podczas najazdów przypatrują się obojętnie, a nawet z radością temu, co uważali jako przepowiedziany oddawna upadek miasta bogów.*) — Podobne pokrewieństwo z procesem przeobrażania się społecznego można tak-

---

życia klasztornego zwrócona była ku temu, aby poskramiać wszelkie uczucie dumy i pokorze zapewnić pierwsze miejsce między cnotami... Polityczna wolność jest prawie niemożliwa tam, gdzie system klasztorny panuje, nietylko dlatego, że klasztory odwracają czynność ludu od zajęć obywatelskich do kościelnych, lecz także ponieważ ideał klasztorny jest ubóstwieniem poddańczości. Katolicyzm był doskonale stworzony do tego, żeby despotyzm złagodzić, a zarazem utrwalić. Kiedy ludzie zaczęli uważać nieograniczone posłuszeństwo za typ najbardziej doskonały, z konieczności zanikło uznanie i zapał dla wolności .(l. c. 2 B. 151—152).

*) Zob. Lecky, l. c. 2 B. 113—115.

że łatwo spostrzec w innych wyróżniających cechach chrześcijaństwa, jak np. miłosierdzie prywatne, które zastępuje miejsce państwowej dobroczynności, uprawianej na szeroką skalę za czasów Cesarstwa, w postaci „lex frumentaria" i opieki nad dziećmi, — lub w obowiązku pracy, którego wejście do etyki społecznej odpowiada zanikowi przymusu niewolniczego i nowej wartości życiowej, jaką pracowitość nabywa w położeniu kolona.

Przypuszczenie nasze, że chrześcijaństwo było widomym ruchem tego przeobrażenia się moralnego w pierwiastkach indywidualnych, które wprowadziło społeczeństwo starożytne do organizacji feodalnej, znajduje zatem swoje poparcie w odpowiedniości, jaka daje się wyśledzić pomiędzy typem moralnym, rozwijanym przez reformę chrześcijańską, a zarodkami instytucyj feodalnych, które gnieździły się w fermie czynszowej kolona i w patronacie.

Zgodnie z tem, Kościół, jako naturalne przedstawicielstwo pierwiastków twórczych feodalizmu, bierze udział kierowniczy w jego organizowaniu prawodawczem, a nawet ekonomicznem (klasztory są rozsadnikami „czynszowniczego" typu gospodarki), i przez cały czas jego trwania zachowuje pierwszorzędne stanowisko społeczne. Nauka i wychowanie monopolizują się zupełnie w ręku Kościoła; kodeksy prawne wytwarzają się pod jego bezpośrednim wpływem; organizacje rycerskie, a nawet cechowe, przyjmują charakter wybitnie religijny, jako zakony lub bractwa; jedyny zaś ruch masowy, na jaki wieki feodalne zdobyć się mogły, były to wyprawy krzyżowe, w których idea religijna utożsamiała się z celami politycznemi. — Wprowadzenie chrześcijaństwa do krajów pogańskich łączyło się zasadniczo ze zmianą stosunków społecznych, przedewszystkiem zaś z uszczupleniem praw gminnych i niezależności wolnych kmieci, wskutek czego reakcyjne bunty ludowe, usiłujące wznowić pogaństwo, w rodzaju buntu Masława lub saksońskich „restoratorów", miały nietylko charakter religijny, lecz i społeczny. Odwrotnie także jeżeli pierwiastki indywidualne, które stanowiły o żywotności społecznej Kościoła i instytucyj feodalnych, były te same, to w takim razie społeczna rola Kościoła musiała słabnąć w miarę tego, jak rozwijał się proces rozkładowy ustroju

feodalnego, co rzeczywiście nastąpiło. Zdaje się nawet, że duchowieństwo katolickie było świadome tego stosunku współzależności, gdyż wystąpiło do energicznej walki z pierwszym zarodkiem rozkładu instytucyj feodalnych, z tak zwanemi „komunami" miejskiemi, które rozwijają się ze stowarzyszeń kupieckich, a których zadania, nie dotykając żadnych przedmiotów religijnych, ograniczały się do zmniejszenia powinności feodalnych, do rozszerzenia swobód majątkowych i cywilnych mieszczaństwa, oraz wprowadzenia nowego elementu władzy — „rad miejskich", opartej na zgromadzeniach wyborczych. Synod paryski 1213 r. określa wyraźnie wrogi stosunek Kościoła do tego nowego ruchu, mówiąc o „synagogach, zwanych powszechnie komunami, które lichwiarze i ździercy zaprowadzili we wszystkich niemal miastach Francji, ustanawiając zwyczaje djabelskie, sprzeczne z organizacją kościelną i dążące do zupełnego prawie zburzenia juryzdykcji kościoła."*)

§ 14. Podobnież widzimy także powstanie nowej ideologji, o charakterze praktyczno-życiowym, w okresie poprzedzającym kapitalistyczną organizację społeczeństwa; jest to liberalizm mieszczański, który na długi czas przed obaleniem prawodawstwa feodalnego kiełkuje i rozszerza się w mózgach ludzkich. W miastach przedewszystkiem nagromadzają się pod wpływem rozwoju gospodarki towarowej elementy życiowe, które stoją w sprzeczności z instytucjami feodalnemi. Ruch „komunalny", usiłujący rozszerzyć na ogół mieszczaństwa i utrwalić prawodawczą drogą osobiste przywileje wolnościowe kupców — jest pierwszym wyrazem tej zmiany, która wyrugowała potrzebę patronatu feodalnego i związaną z nim pojęciowość. Tenże sam proces ekonomiczny zanikania gospodarki naturalnej pod wpływem ruchu wymiennego zmienia także stosunek klas pracujących wiejskich do instytucyj patronatu; zjawiają się bowiem wtedy takie fakty, jak gospodarstwa dworskie pańszczyźniane, rozszerzające się kosztem działek czynszowych i ziem gminnych, jak spieniężenie i wzrost czynszów oraz innych powinności feodalnych, fakty, które przeobrażają

*) Zob. Luchaire — Les communes françaises à l'époque des Capétiens, 242 p.

do gruntu dawniejsze stanowisko poddanego. Z antagonizmu indywidualnego chłopa i mieszczanina do instytucyj feodalnych — tworzą się właśnie te ruchy ideologiczne zbiorowe, które historja zna jako Odrodzenie, humanizm, wojny chłopskie i Reformację, wskazując wyraźnie, że w łonie dawnego społeczeństwa zaszły głębokie zmiany natury moralnej, że w umysłach zakorzeniła się negacja feodalizmu, pomimo, że feodalizm trwa jeszcze w swoich instytucjach i prawach. W nich bowiem objawiają się dążności do przekształcenia społeczeństwa w kierunku zupełnej centralizacji politycznej i administracyjnej, do odłączenia władzy od posiadłości ziemskiej; ukazuje się umysłowość nowego typu, starająca się wyzwolić w dziedzinie sztuk i nauk, od przewagi Kościoła; ukazuje się ideologja równości politycznej, propagowana szczególniej przez stronnictwo Münzera; zjawiają się zatem pierwiastki moralne tych instytucyj, które rozwiną się w społeczeństwie kapitalistycznem. — Należy także zwrócić uwagę, że począwszy od XIV wieku, rozwija się, pod wpływem przymusowego wywłaszczania czynszowników z jednej strony i stopniowego ograniczania majsterstwa w cechach rzemieślniczych — z drugiej, nowy element ludzki, proletarjat, zupełnie nie przystosowany moralnie do społeczeństwa, opierającego się na instytucjach patronatu, a zrozumiemy łatwo, jak wiele pierwiastków anti-feodalnych musiało nagromadzić się w tej atmosferze moralnej, którą oddychało społeczeństwo okresu przejściowego. Feodalizm, zanim jeszcze uległ pod ciosami rewolucji prawodawczej umierał powolną śmiercią w mózgach mieszczaństwa i chłopów, wciągniętych w gospodarkę towarową lub wydziedziczonych, ginął w zwyczajach, wierzeniach, moralności i pojęciach, zdradzając ten swój r o z k ł a d i n d y w i d u a l n y zbiorowemi objawami nowych ideologij i nowych walk klasowych.

Można więc przypuszczać, że przed każdą zmianą organizacji życia społecznego zjawiają się nietylko jej teoretyczne wzory i podstawy ekonomiczne, lecz także — u p r z e d n i e p r z y s t o s o w a n i e s i ę d o n i e j p o t r z e b l u d z k i c h, które urabiają się indywidualnie w odpowiednią sobie ideowość praktyczną, życiowego znaczenia, zatem stojącą najbliżej t. zw. moralności. Owo przystosowanie się potrzeb do nieistniejącego

jeszcze ustroju społecznego jest tem właśnie, cobyśmy nazwali historycznem przekształcaniem się sumienia. — W życiu zbiorowem przybiera ono zawsze postać świadomej siebie propagandy moralnej, wytwarza swój dogmatyzm etyczny i swój racjonalizm, wnika w zwyczajowość i intelektualizm człowieka, usiłuje opanować go zupełnie i zagarnąć pod swoją władzę wszystko, co się da tylko, w jego duszy. Z konieczności rzeczy owo przekształcenie sumienia, rozszerzając się na coraz większe zbiorowiska ludzkie, musi przybierać coraz wyższe stopnie uspołecznienia i w końcu wyrazić się w zmianach organizacji społecznej, gdyż sam fakt narodzenia się nowej potrzeby, nowego stosunku człowieka do pewnych zjawisk życiowych, musi zetknąć się z jakąś instytucją lub wierzeniem społecznem, które jej zaprzeczają i którym ona (ta potrzeba nowa) odejmie żywotność społeczną, zmuszając, by ustąpiły miejsca lepiej przystosowanym do niej formom współżycia. W tworzeniu się jednak tych nowych form organizacji społecznej nie powstanie nic innego, jak tylko to, co znajdowało się w ich prototypie indywidualnym i świadomym; dzisiejsza np. swobodna własność prywatna, z opieką policji i jednolitej administracji państwowej, która nad nią się roztacza, jest w uspołecznieniu się swojem tem samem, czem była jako potrzeba indywidualna u kupca z czasów feodalnych; tylko, że wtedy nie posiadała jeszcze swego potwierdzenia w organizacji społecznej i musiała nieustannie borykać się z wrogiemi sobie instytucjami, jako interes jednostek lub klasy.

§ 15. Ostatnia przeto faza — przeobrażenie się prawodawczo-polityczne, jest tylko formalną stroną przewrotu już dokonanego; ustala ono w społeczne fakty i organizuje prawnie to, co zaszło w głębiach życia — w sumieniach ludzkich. Gdy fale przeobrażeń indywidualnych zbyt wzbiorą, wtedy szukają one rozmaitych wyrazów w psychologji mas i w programach zbiorowego działania, rozpoczynają historję oficjalną i decydując o tem, co ma być lub nie być na świecie ludzkim, zadają ostatni cios formom przeżytym, dawnym bożyszczom społecznym, które trzymają się jeszcze siłą automatycznie nagromadzoną i nabytą od zamarłej treści. Wtedy dopiero zjawia się nowy ustrój, t. j. zorganizowane

społecznie nowe sumienie człowieka. Jeżeli poprzednia faza jest dojrzałą, natenczas zmiana polityczna stać się musi; odbywa się ona żywiołowo, pod naciskiem rewolucyjnych pierwiastków indywidualnych, i jakibądź nieprzewidziany moment historji wyłania ją z siebie. Ani czas, ani forma jej przebiegu nie należą do niczyjej decyzji świadomej; decyduje o wszystkiem dokonany przewrót moralny; gdy ten jest spełniony, przewrót polityczny znajdzie samorodnie swoje formy, czas i siły; jest on bowiem tylko wyrazem tego, co już się stało.

Dlatego przeobrażenie polityczne nie postępuje nigdy wiernie za temi wzorami, które mu stawia ideologja umysłów najdalej idących, gdyż jego wyniki społeczne muszą zawsze zatrzymać się na tym poziomie, na którym stanął przewrót moralny, dokonany istotnie w potrzebach ludzkich, i pomimo wszelkich wysiłków ze strony kierujących umysłów lub partyj, biorących udział w przebiegu przekształcania się, nie mogą pójść dalej. Wszystko, co nie zdołało przedostać się do życiowej sfery potrzeb, a co zjawiało się tylko pod wpływem psychologji mas, jako nowy wynik zbiorowości, którego niema w duszach osobników składających tę zbiorowość, lub pod wpływem pewnych inteligencyj przewodniczących, wszystko to po dokonaniu się przewrotu, zanika lub pozostaje utopją teoretyczną, która nie zdołała wcielić się w życie społeczne. Charakter ten miały np. nauki komunistyczne niektórych ojców Kościoła, wobec dokonywającej się budowy świata feodalnego lub spiski Babeufa, oraz hasła równości i braterstwa, które lud paryski głosił podczas rewolucji 1789 r. wobec tego, że z rewolucji tej wyszło tylko społeczeństwo kapitalistyczne.*)

§ 16. Pozostaje nam jeszcze omówić znaczenie socjolo-

*) Myśl podobną do rozwijanej tutaj „teorji potrzeb" znajduję wyraźnie zarysowaną w niektórych ustępach rozprawy p. K. Krauza p. t. „Socjologiczne prawo retrospekcji" (Warszawa, 1898 r.). Tak np. na str. 10 mówi on: „Na czem polega zjawisko, zwane schyłkiem i upadkiem jakiejś epoki historycznej, jakiegoś ustroju społecznego? Oto, pojawia się pewna ilość potrzeb, które nie znajdują zaspokojenia. Stary ustrój ustępuje miejsca nowemu dopiero wtedy, gdy te potrzeby wzmogą się do tego stopnia, że czynią tę zmianę konieczną. Siła tych potrzeb wyprowadziła je na pierwszy plan życia społecznego; ponieważ „kwestją społeczną" było właśnie ich zaspokojenie, przeto zmiana społeczna odbywa się w kierunku przez nie wskazanym, i cała nadbudowa instytucyj prawnych, politycznych etc. odlewa się według form zaspakajania tych potrzeb. One to są „duchem praw".

giczne czynnika świadomości twórczej, który w postaci działania celowego zjawia się w każdym okresie przewrotowym. Z samej natury jego wynika, że musi on pozostawać w ścisłym związku z fazą przeobrażania się sumienia, z rewolucją moralną, i że w niej tylko znajduje swoje uzasadnienie i grunt podatny dla swego działania. Jest to oczywiste, ponieważ wyłączywszy pojęciowo tę fazę z ogólnego procesu przekształcania się społeczeństwa, pozostaje tylko rzeczowa strona faktów ekonomicznych i rzeczowa strona różnorodnych instytucyj prawnych, politycznych i moralnych, z którą czynnik działania celowego, szukający indywidualnych mózgów i dla nich tylko dostępny, nie może wchodzić w żaden stosunek bezpośredni. Jedyny otwór, przez który on, jako nowa siła kształtująca, przedostać się może do procesu przekształcania się społecznego, jest tam tylko, gdzie ten proces zwęża się do pojedyńczego ogniwa indywidualnego, gdzie pojawia się ognisko przeistaczania się faktów ekonomicznych na nowy świat społeczny, t. j. sumienie człowieka. Jako indywidualne i psychiczne, jest ono zarazem samopoznające się, i dlatego dostępne twórczości; śledząc w sobie kiełkowanie nowego życia społecznego, urabia ono zarazem pewne ideały tego, co ma nastąpić, i zdolne jest wyniki warunków życiowych, które w sobie dostrzega, zamienić na normy celowo-etyczne, określające, jak być powinno. Twórczość, w zetknięciu się z tem ogniskiem, dotyka bezpośrednio tego, z czego tworzy się nowy świat społeczny, zarazem jednak staje się zależną od procesu ekonomicznego, który się tam przeistacza; nie może ani stworzyć nic sama, ani też iść wbrew niemu; z tego powodu, pomimo nawet swoich pozorów intelektualnych, musi ona przybrać charakter klasowy, pochodzący z „klasowości" potrzeb, z któremi ma do czynienia, i musi wyczuwać nieustannie kierunek, w jakim pulsuje życie ekonomiczne.

Zobaczmy jednak, w jakim stopniu socjologja może wogóle wprowadzić czynnik „twórczości", jako coś odrębnego od potrzeb i idei, wciągniętych w szereg przyczynowości społecznej, i czy może ze stanowiska swojej krytyki uznać w nim ten sam charakter kształtniczy, decydujący o kierunku przeobrażania się społeczeństwa, jaki mu nadaje praktyka; czy też prze-

ciwnie, powinna zredukować jego stanowisko do samopoznawania się ideowych zmian społecznych, które jednak na przebieg procesu ewolucyjnego żadnego wpływu istotnego mieć nie może i pozostaje tylko odbiciem się umysłowem tego, co dokonywa się żywiołowo, omamionem jedynie przez złudzenie intelektualne, że historja potrzebuje jego ideałów i słucha jego norm etycznych, jego wskazówek, jak rozwijać się powinna.

Ideologja twórcza, która zjawia się w historji w każdym okresie przeobrażania, wyróżnia się przedewszystkiem tem z ogólnej masy faktów ideologicznych, że zawiera w sobie pierwiastek wyboru celowego, i nietylko że nie utożsamia się z tem wszystkiem, co jest wynikiem moralnym danych procesów ekonomicznych, lecz zdolna jest nawet przeciwstawiać się i przeciwdziałać tym z pośród nich, które nie odpowiadają postawionemu celowi. Oprócz tego, wejście jej do procesów społecznych daje początek nowej kategorji faktów moralnych takich mianowicie, których przyczyny trzeba poszukiwać już nietylko w warunkach przedmiotowych, lecz w celowem działaniu pewnej idei. Można wprawdzie twierdzić, że ta sama idea należy do szeregu przyczynowości społecznej, jako niezbędny wynik pewnych warunków, lecz twierdzenie to nie usuwa bynajmniej jej charakteru celowego, którym ona wyodrębnia się zasadniczo od wszystkich innych faktów, jej działalności wyborczej, z którą szereg przyczynowy nie może pozostać tym samym, i musi przedstawiać sobą coś nowego. Tembardziej należy na to zwrócić uwagę, że owa celowość wyborcza nie pozostaje tylko charakterem psychologicznym danej idei, subjektywnym trybem pojmowania jej przez tego, w czyjej myśli zjawia się, lecz występuje również wyraźnie w historji, gdzie znajduje swój specjalny wyraz w instytucjach których zadaniem jest osiąganie pewnego celu społecznego. Rozważając np. znaczenie socjologiczne Kościoła chrześcijańskiego czasów pierwotnych, możemy twierdzić, stojąc na gruncie determinizmu, że musiał on być wynikiem pewnych potrzeb moralnych, które rozbudzały się pod wpływem warunków ówczesnego życia; lecz z drugiej strony, nie można pominąć tego faktu, że w całym charakterze jego organizacji propagatorskiej, etycznej, było coś więcej aniżeli przystosowanie się do warunków istniejących,

była mianowicie dążność do wytwarzania pewnych potrzeb moralnych, i że ta dążność do normowania rozwoju życia społecznego podług wzoru idealnego nie pozostała bez znaczenia dla kierunku tego rozwoju; historja nie byłaby tą samą, gdyby pierwotny Kościół chrześcijański nie był propagatorem, gdyby pozostał tylko ideologją, konstatującą zaszłe i zachodzące przeobrażenia moralne, nie usiłując wycisnąć na nich piętna swej twórczości wyborczej.

Z tych względów, tak samo jak psychologja, pozostając obojętną na metafizyczną ocenę „dowolności" w stosunku do determinizmu, musi jednak wyznaczyć odrębne miejsce dla kategorji etycznej „powinno być", i uznać jej realność, dlatego tylko, że się przejawia w odrębnych faktach psychicznych, nie dających się utożsamiać z innemi w naszem doświadczeniu wewnętrznem, — również i socjologja musi przyznać wartość rzeczywistą i odrębną czynnikowi twórczości, jeżeli on znajduje swój wyraz społeczny w specjalnych instytucjach, takich, jak partje polityczne, sekty religijne, rozmaite organizacje natury propagatorskiej, gdzie nie tyle chodzi o przedstawicielstwo istniejących potrzeb, ile o stwarzanie potrzeb nowych i o zwalczenie tych wszystkich czynników, z danego środowiska wynikających, które stoją na przeszkodzie zamierzonemu celowi. Charakter ten występuje szczególnie wyraźnie w początkowym okresie tych instytucyj, gdyż wtedy powzięte przez nie zadanie przeciwstawia się tak silnie wszystkiemu, co istnieje w społeczeństwie, że wygląda zawsze prawie na utopję.

Czy fakt taki — twórczości uspołecznionej — wpływa istotnie na rozwój życia społecznego, czy też jest tylko zbytkiem intelektualnym tego rozwoju, określającego się całkowicie podług determinizmu, na to akty historyczne nie mogą dostarczyć dowodu przekonywającego, ponieważ niemożliwą jest rzeczą porównać ten sam proces przeobrażenia się z udziałem i bez udziału czynnika twórczości, niemożliwą jest sprawdzić np., czy społeczeństwo feodalne byłoby takiem samem, jakiem było w historji, gdyby w wytwarzaniu się jego brakowało czynnika twórczego: propagandy Kościoła. Jest natomiast inny sposób przekonania się o znaczeniu dla historji czynnika tej natury, mianowicie, zapomocą rozważania danego procesu ekono-

micznego, jako wystarczającej przyczyny przeobrażenia się społeczeństwa na typ nowy. W takim bowiem tylko razie czynnik twórczości, to jest wyboru celowego, okazałby się jałowym i zbytecznym, gdyby pierwiastki, rozbudzające się samorodnie w duszy człowieka, pod wpływem zmian ekonomicznych dążyły wszystkie, z natury swojej, do nowego typu życia, i nie zwalczając się nawzajem, ani też nie mogąc przystosować się do środowiska istniejącego, wymagały niezbędnie jego usunięcia. Tak jednak nie jest. Proces ekonomiczny, wywołując w duszy ludzkiej jakąś nową potrzebę, nie wycofuje jej jeszcze przez to samo ze środowiska istniejącego; ponieważ zaś rozbudzona potrzeba jest przedewszystkiem natury praktycznej i nie może zadowolnić się teorją, przeto poszukiwać będzie swego możliwego przystosowania się do danego środowiska, przynajmniej w zakresie życia jednostki. Objaśnić to można łatwo zapomocą przykładów współczesnych.

Są teoretycy, którzy wierzą w przyszłość rewolucyjną kapitalizmu, na mocy tego, że kulturą swoją rozszerza on znacznie zakres potrzeb cywilizacyjnych człowieka, czyniąc zarazem coraz mniej pewnym jego dobrobyt i zabezpieczenie jego praw własnościowych; z tego antagonizmu ma jakoby narodzić się siła przewrotowa, która wprowadzi nowy typ organizacji społecznej, zasadniczo sprzeczny z istniejącym. Jeżeli jednak sądzić o możliwości takiego przewrotu z tego, czem się jego czynniki wyrażają i n d y w i d u a l n i e (a podług mojej teorji innego kryterjum mieć nie można), natenczas, okaże się on przypuszczeniem zupełnie nieusprawiedliwionem. — Czem się bowiem staje owo „rewolucyjne“ rozszerzenie się potrzeb kulturalnych w życiu praktycznem jednostki, wobec tego, że jednostka ta żyje, oddycha i działa w atmosferze kapitalizmu? Staje się ono przedewszystkiem i n t e r e s e m p i e n i ę ż n y m, gdyż jeżeli tylko wychodzi z zakresu teorji i szuka swego zastosowania konkretnego, natenczas nic innego znaleźć nie może do wcielenia się, jak tylko pieniądz, z całem jego rusztowaniem sposobów i środków społecznych, zapomocą których dziś się zdobywa. Rozumowanie, że potrzeby, dotyczące wyższej stopy życiowej, mogłyby się zaspakajać bez pieniędzy przy innym ustroju, pozostaje tylko kwestją intelektualną, jako przypu-

szczenie dalekiej przyszłości, i narazie nie ma praktycznego znaczenia w życiu jednostki. Zmiana więc, która zachodzi, jakkolwiek w życiu zbiorowem zaostrzyć może walkę klasową, to jednak w duszy indywidualnej człowieka utrwala cechę zachowawczą, ten sam pierwiastek interesu pieniężnego, oszczędności, geszefciarstwa i wyzysku, którym żyją właśnie instytucje kapitalizmu. — Tak samo, niepewność zachowania własności i odpowiedniej do potrzeb stopy dobrobytu indywidualnego, przy dzisiejszych siłach wytwórczych i ich kataklizmach ekonomicznych, teoretycznie tylko może obudzić zainteresowanie się inną formą własności, przystosowaną lepiej do tych sił wytwórczych; praktycznie jednak, w życiu prywatnem człowieka, skłaniać będzie jedynie do możliwego zabezpieczenia własności i dobrobytu, zapomocą istniejących środków prawnych, złączy się z interesem państwowości, mogącej w pewnym zakresie przeciwdziałać zarówno legalnym, jak i nielegalnym zamachom na własność, unormować stopę wyzysku i ochraniać interesy ludności od różnych spekulacyj rynkowych i pieniężnych. I w tym więc razie nowy warunek życia, który z jednej strony rozwinąć może antagonizm do środowiska istniejącego, z drugiej jednak zespala się z czynnikiem wchodzącym w skład tegoż środowiska, szukając swego wyrazu praktycznego w życiu jednostek, potęguje dopływem nowej potrzeby, z innej tylko strony, to samo, czemu teoretycznie zaprzecza.

Zachodzą przeto podwójne skutki moralne: przewrotowe i zachowawcze, wynikające stąd, że wszelka zmiana warunków życiowych, objawiająca się nową potrzebą, usiłuje znaleźć swoje praktyczne zastosowanie w istniejącem środowisku społecznem, i przez to tamuje rozkład tych równoważników indywidualnych, mocą których zachowuje się typ danego ustroju. Z tego powodu należy przypuszczać, że czynniki ekonomiczne, pozostawione swej przyczynowości żywiołowej, okazałyby się bezsilne w przeobrażeniu społeczeństwa w kierunku jego antytezy niezdolne do tego, ażeby z powstających antagonizmów i pierwiastków moralnych, rodzących się pod ich wpływem w sumieniu człowieka, wyprowadzić typ nowy życia zbiorowego, rozwiązujący nagromadzone sprzeczności. Ażeby więc taki kierunek rozwojowy mógł się określić z samorodnie powstałych pier-

wiastków moralnych, niejednakowej i dwuznacznej wartości, a przytem wykluczających się często wzajemnie, do tego niezbędnem jest pojawienie się czynnika wyboru celowego, czynnika samowiedzy twórczej, któryby potrafił niektóre z tych pierwiastków, najbardziej przeczące, urobić w ideał, potęgując tym sposobem ich znaczenie w duszy ludzkiej. — Rzecz jasna, że pojawienie się takiego czynnika musi być uwarunkowane zarówno historycznie, jak i psychologicznie; ideały i siły społeczne, organizujące się na ich usługę, pozostają zawsze w ścisłym związku z tą fazą rozwojową, przez którą historja przechodzi, a w treści ich odszukać można zawsze charakter wpływu moralnego, który wywierają na ludzi zachodzące zmiany ekonomiczne. Już to samo wskazuje nam, że świadomość twórcza wyprowadza genezę swoją z tych ognisk indywidualnych, gdzie procesy ekonomiczne przeistaczają się na równoważniki innych kategoryj społecznych, t. j. z sumienia ludzkiego, i że czysty intelektualizm, w oderwaniu od sfery potrzeb życiowych, nie byłby zdolny jej wyłonić.

Psychologiczny charakter faktu jeszcze bardziej stwierdza to mniemanie. Świadomość twórcza, to, co zjawia się w historji pod postacią ideologji, działającej celowo w kierunku pewnego przeobrażenia się społecznego, wyróżnia się tem od ideowości konstatującej tylko, że jest etyczną, że wyraża się stale w kategorji „powinno być", stosując tę kategorję według pewnego ideału, który nie da się zdeterminować całkowicie jako konieczny wynik warunków istniejących. Otóż, cecha ta jest przedewszystkiem cechą sumienia, jako ideowości, urabiającej się w sferze potrzeb. Potrzeba jest jedynym faktem konkretnym duszy ludzkiej, gdzie znajduje się pierwiastek norm praktycznych, pierwiastek przeciwstawiania temu „co jest" — tego „co być powinno", dążący do wyrażenia się jakąś zmianą środowiska. Tem się ona różni od uczucia i spostrzeżenia, od bezimienności i intelektu, że szuka uprzedmiotowienia się swego w czemś nazewnątrz, stworzenia nowego faktu, który byłby źródłem uczucia i postrzeżenia; w niej — intelekt ogólnoludzki, społeczny, znajduje się na usłu-

gach bólu i przyjemności, uczuć nawskroś indywidualnych i zrośniętych z najgłębszemi tajnikami życia organicznego; nigdy zaś nie można poprzestać na samem tylko skonstatowaniu bólu i przyjemności. Wejście pierwiastka potrzeb do intelektualizmu zmusza go więc do stworzenia nowej formy ujmowania, i tą formą jest właśnie kategorja etyczna, orzekająca, co być powinno. Można nawet powiedzieć, że to samo, co wyczuwam jako potrzebę — w myśleniu przybiera postać kategorji etycznej, i że zjawienie się tej kategorji, w jakiejkolwiek ideowości, jest nieomylnym odczynnikiem, że się ona urabia w sferze potrzeb, przesiąkniętej żywą cenestezją człowieka, nie zaś w czystym racjonalizmie.

Ten sam odczynnik daje się przeto zastosować do historji. Pojawienie się nowego prądu ideologji twórczej, jak chrześcijanizm, reformacja, humanizm, demokracja mieszczańska z 18 wieku i demokracja społeczna naszych czasów, należy uważać za objaw tego, że przeobrażenie się zaczęło dokonywać się istotnie w swych pierwiastkach indywidualnych, że tworzy się sumienie nowe, względem którego historja będzie musiała rozegrać swoją akcję; stamtąd bowiem tylko, ze sfery potrzeb, pochodzić może czynnik twórczości, tak napozór sprzeczny z rzeczowym charakterem zjawisk społecznych; jeżeli zaś występuje on stale w każdym okresie przełomowym dziejów ludzkich, to jest to tylko dowodem, że siły przekształcające tych dziejów mają swe ogniska indywidualnej natury, i że każdy nowy świat społeczny rodzi się w tym, co człowiek introspekcyjnie jako swoje własne sumienie poznaje.

§ 17. Związek pomiędzy sumieniem człowieka a światem społecznym staje się jeszcze bardziej widoczny, jeżeli zwrócimy uwagę na to, że zwykłe poruszenie się etyczne duszy ludzkiej, to, co pospolicie nazywamy „głosem obowiązku", ma zawsze swój wyraz przedmiotowy w instytucjach społecznych i jest z niemi sprzęgnięty współzależnością, nie dającą się nigdy rozerwać.

Widzieliśmy już, że w pierwotnych społeczeństwach rodowych Grecji i Rzymu, kiedy rzeczowość społeczna była jeszcze słabo rozwinięta, etyka indywidualna utożsamia się zupełnie z instytucjami i prawodawstwem. Niemożliwem byłoby

określić, do której z tych dwóch kategoryj należałoby zaliczyć kult przodków, powinności mienia potomstwa i utrzymania czystości jego pochodzenia, religijność związków małżeńskich, opartą na adoptacji rodowej, niepodzielne władanie ziemią, władzę starszych i t. p., gdyż cała ta zwyczajowość była tak samo obowiązkiem moralnym jak i instytucją prawną, a wykroczenie przeciwko jej zasadom stawało się nietylko grzechem, dźwigającym na sobie wyrzuty sumienia, za który karali bogowie rodu, i od którego trzeba było oczyszczać się przez ceremonje religijne, lecz także występkiem prawnej natury, pociągającym za sobą karę ze strony organizacji społecznej. Z tego właśnie źródła naturalnej spójni pomiędzy etyką a prawodawstwem wynikał pierwotny związek władzy politycznej z kapłaństwem, który zdaje się być powszechnym u wszystkich ludów (przynajmniej badania etnografów wykazują ogromną ilość jego śladów u żyjących plemion barbarzyńskich), jak również, połączenie instytucyj politycznych z rytuałami religijnemi i ograniczenie prawa zwyczajowego do społeczności, wyznającej kult tych samych bogów rodowych.

Zgodnie ze wspólnością pochodzenia znajdujemy także ścisłą odpowiedniość pomiędzy pojęciami moralnemi o cnocie i występku, a instytucjami społeczeństwa, wśród którego one żyją. U plemion, których prawo zwyczajowe opiera się na komunizmie rodowym, i gdzie instytucja własności ogranicza się do przedmiotów osobistego użytku, spotykamy „występek" pojedyńczego polowania na bawoły (Indjanie Omaha), i ściśle przestrzegany obowiązek dzielenia się każdą zdobyczą myśliwską. Eskimowie Grenlandcy uważają, że jeśli kto pożycza pewien przedmiot, a następnie zgubi go lub zepsuje, nie jest obowiązany do żadnego odszkodowania; jeżeli kto posiada więcej niż trzy łodzie, powinien jedną oddać któremu z towarzyszy; kradzież, która nie została spostrzeżona przez właściciela, nie jest uważana za występek, gdyż znaczy, że zabrany przedmiot nie był niezbędnie potrzebny do użytku osobistego.*) — Koczownictwo posiadało także swoją etykę; według Robertsona, prawo Nubateańczyków uważało za występek sianie zboża

*) Obserwacje Rinka i Rossa: zob. Letourneau. Ev. de la morale 156-7

zbudowanie domu lub posadzenie drzewa; „stałą i utrwaloną zasadą koczowników było przyprowadzić wszelką najechaną przez nich okolicę do stanu pustego i otwartego pastwiska; zapatrywali się oni na te czynności jak na obowiązek religijny".*) Tutaj zatem ten sam pierwiastek indywidualny, potrzeba życiowa, ukazuje się wyraźnie w swojej dwojakiej postaci: społecznej, jako prawo zwyczajowe, i introspekcyjnej, jako obowiązek moralny. Potrzeba osobista człowieka — wspólności pracy lub koczownictwa — powstająca nieświadomie pod wpływem pewnych warunków życia, pewnego ustosunkowania się sił wytwórczych jednostki do otaczającej natury, uspołeczniwszy się samorodnie w odpowiedniej sobie zwyczajowości, stawszy się przedmiotową w działaniu zbiorowem i wskutek tego wyzwoloną z psychologji osobnika, wraca napowrót do swego siedliska introspekcyjnego, lecz napiętnowana pierwiastkiem etycznym. Mówiąc ściślej, potrzeba indywidualna, uspołeczniając się, zmienia jednocześnie swój charakter psychologiczny w introspekcji jednostki; przeistacza się w kategorję obowiązku moralnego, staje się głosem sumienia, dla którego świadomość ludzka poszukuje uzasadnień teologicznych. Metamorfoza taka zgadza się zresztą zupełnie z psychologją „potrzeb", które same przez się zawierają w sobie zarodek kategorji etycznej, dowolności twórczej mogący zatem łatwo rozwinąć się pod wpływem większego uświadomienia, przy zetknięciu się ze środowiskiem społecznem. — Nawet najbardziej przyrodzone uczucia nie są zdolne rozwinąć się w etykę i stać się sumieniem kierowniczem jednostki, jeżeli interesy zbiorowości nie dozwoliły ich uspołecznienia. Za przykład charakterystyczny tego służyć może etyka dzieciobójstwa, mająca swój wyraz w starożytnych prawodawstwach Grecji i szeroko rozpowszechniona wśród dzisiejszych plemion barbarzyńskich, szczególnie wojowniczego typu. W etyce tej znajdujemy charakterystyczny wybór, którego dokonywują warunki społeczne i złączone z niemi instytucje, pomiędzy uczuciami człowieka, nadając im zgodne ze swą

*) Spencer — Zas. socjologji t. II § 265.

naturą znaczenie moralne, zwykle np. są to dzieci płci żeńskiej, których zabijanie jest uprawnione moralnie, co znajduje się w ścisłym związku z tem, że kobiety wobec exogamji nie mogły pielęgnować kultu przodków, a zarazem nie stanowiły poważniejszej siły wytwórczej i wojennej plemienia wskutek czego, przy ograniczoności środków wyżywienia, większa ich liczebność była szkodliwą społeczeństwu. Niema natomiast żadnej racji przypuszczać, ażeby uczucie ojcostwa nie istniało u ludzi, podlegających temu prawu zwyczajowemu; jest ono bowiem zbyt powszechne, utrwalone gatunkowym instynktem, i u współczesnych ludów dzikich spotyka się nieraz w wysokim stopniu rozwinięte; tem bardziej należy przypuszczać, że istniało ono, jako przyrodzona właściwość osobników, w Grecji z czasów Likurga i Solona. Prawdopodobnie więc, wobec etyki dzieciobójstwa, odbywał się nieraz w duszy barbarzyńcy znany nam doskonale proces walki uczucia, potrzeby przyrodzonej, z obowiązkiem, z głosem sumienia, który nakazywał zabicie dziecka. To samo stosować się musi do każdej innej potrzeby przyrodzonej, która dla jakichkolwiek warunków nie zdołała uspołecznić się i dojść do przedmiotowego bytu instytucji; w psychologji osobnika jest ona tylko uczuciem osobistem, pragnieniem lub żądzą, która może znaleźć się łatwo w antagonizmie względem potrzeb uspołecznionych, t. j. względem obowiązków sumienia i przygniatać świadomość moralną osobnika jako popęd natury zbrodniczej, który należy powściągnąć i tłumić. Przeciwieństwa pojęciowe, należące do powszechnej intuicji ludzkiej, a zawierające się w terminach „słuszny lub niesłuszny" oraz „przyjemny lub przykry", sprowadzają się zatem do powyższej różnicy psychologicznej pomiędzy uspołecznioną i nieuspołecznioną potrzebą osobnika.

Zwracając się teraz do społeczeństwa nowożytnego, widzimy, że religja, moralność i prawo zróżniczkowały się na oddzielne kategorje społeczne; instytucje nabyły właściwy sobie automatyzm biurokratyczny i siłę policyjno-państwową, która fnkcjonowaniu ich nadaje charakter czegoś zupełnie niezależnego od moralnych wierzeń człowieka. Pomimo to jednak, pierwotny związek pomiędzy etyką indywidualną, a ustrojem społecznym nie zostaje bynajmniej przerwany; maskują go tylko

bardziej zróżniczkowane i bardziej rzeczowo rozwinięte formy współżycia. — Obowiązek karania przestępców, poszanowania własności, ochrony swych interesów, pracy, wierności małżeńskiej, wypłacania i brania procentów, zwrotu pożyczek, i t. d., wszystko to, co stanowi dzisiaj zwyczajne motory postępowania człowieka i co przemawia do niego wewnętrznie głosem prawidła etycznego, które zakazuje lub pozwala, ma zarazem swoje przedstawicielstwo w prawodawstwie, żyje nietylko przed naszem okiem introspekcyjnem, lecz i przedmiotowo nazewnątrz, jako fakty ujęte w karby organizacji społecznej i niezależne od tego, co wewnętrz nas istnieje.

Zarówno w historji, jak i w życiu prywatnem ludzi, stwarzają się nieraz bezwiednie eksperymenta, które ukazują owo etyczno-indywidualne jądro instytucyj społecznych. Jeżeli, wskutek jakichkolwiek warunków, przedmiotowa ich strona osłabnie lub chwilowo wykolei się ze swego automatyzmu organizacyjnego, natenczas zjawia się pierwiastek moralny opinji, dążący świadomie już do wykonania tego, co instytucje spełniają automatycznie. Osłabienie państwa wywołuje zwykle silny wybuch patrjotyzmu; na miejsce podatków przymusowych zjawiają się dobrowolne ofiary;*) rozbitą armję zastępują samorodnie organizujące się milicje ochotników; zdezorganizowana podczas zaburzeń wewnętrznych policja państwowa zastępuje się dobrowolną policją obywatelską. Jeżeli zdarzy się, że złoczyńca jaki uniknął kary, natenczas sumienia obywatelskie nie uspokoją się dopóty, aż sprawiedliwości prawnej stanie się zadość. Podobnież sakrament małżeństwa kościelnego, pozbawiony swej siły policyjnej tam, gdzie istnieją śluby cywilne, zachowuje się jednak w szerokich kołach ludności, dzięki samemu tylko naciskowi opinji moralnej.

Socjolog, chcący zbadać trwałość pewnej instytucji, nie posiada lepszego kryterjum, jak w etyce zwyczajowej współczesnych ludzi; zaznacza ona z drobiazgową dokładnością wszystkie formy, w które zostało ujęte życie zbiorowe, i spełnia rolę ich rzecznika wobec istoty wewnętrznej człowieka, zmu-

*) Potwierdzenie tego spotykam właśnie w polityce bieżącej: gazety grudniowe 1898 r. donoszą z Budapesztu, że ponieważ, wskutek nie dojścia ugody austro-węgierskiej, pobór podatkowy został zawieszony, ludność manifestacyjnie składa podatki, oblegając tłumnie c. k. urzędy.

szając go, by swojem własnem życiem zasilał społecznie funkcjonowanie i żywot instytucji, by brał w nich praktyczny udział, potwierdzał je czynami, oddawał im na spożycie swoją duszę indywidualną, czującą, i to wbrew możliwym zboczeniom intelektualnym, i w tych właśnie wypadkach, gdzie sama organizacja społeczna nie mogłaby tego dopiąć przymusowemi środkami. Bez pomocy etyki, ponieważ potrzeby ludzkie są często na łasce usposobień, nastrojów, uczuć sprzecznych i wpływów intelektu, prawidłowe funkcjonowanie instytucji mogłoby często podlegać zaburzeniom, gdyż nie wszystkie jego strony dają się zabezpieczyć kodeksem karnym i opieką policyjną; a i te nawet stają się po większej części bezsilne wobec braku dobrej woli i sumienia obywatelskiego. Używanie np. pomocy organizacji sądowniczej w obronie swoich interesów rodzinnych i majątkowych, lub w obronie honoru, wydawanie złoczyńców w ręce sprawiedliwości, postępowanie zgodne z moralnością małżeńską, zachowywanie w życiu przewagi prawnej mężczyzny nad kobietą, oszczędność i praca, — są to takie strony życia jednostki, spojone ściśle z instytucjami i całym ustrojem społecznym, które nie mogą być skutecznie dozorowane przez władze policyjno-państwowe, a pozostawione swobodnej psychologji człowieka, mogłyby nieraz zaprzeczać się niespodziewanemi falami uczuć. Przeciw temu właśnie zabezpiecza się środowisko społeczne, ustanawiając swoją policję wewnętrzną — etykę, której zadaniem jest pilnować, ażeby zachowała się jedność i zgoda pomiędzy wnętrzem moralnem osobnika a instytucjami przedmiotowo istniejącemi, i odezwać się głosem obowiązku w chwili, kiedyby potrzeba, jako naturalne uczucie, chciała się sprzeniewierzyć swoim sobowtórom społecznym. Jest to podstęp, użyty przez samą naturę potrzeb ludzkich uspołecznionych, że się one urabiają w kategorje obowiązków, aby tem snadniej zapanować nad indywidualnością człowieka i utrwalić żywotność tych instytucyj, które z nich powstały. Przymus, jaki czujemy ze strony pojęć etycznych, wyróżniający je od wszystkich innych stanów duszy, subjektywnie bezbarwny nieraz i pozbawiony owej siły cenestezyjnej, jaką mają np. wzruszenia, możnaby przeto uważać za introspekcyjne ujawnienie się tej rzeczowości społecznej, która naciska nas zzewnątrz, a

której istota i siła poruszająca spoczywa, jako f a t u m prawdziwe, w tem, co uważamy za bardzo indywidualne — w sumieniu naszem.

Odwrotnie także, to, czego niema w instytucjach, nie istnieje tak samo i w sumieniu normalnem, w obowiązkach praktykowanej i żyjącej etyki. Ewangeliczne braterstwo ludzi pozostało co najwyżej teoretycznem prawidłem moralności, zdeprawowanem przez rozmaite omówienia intelektualne, prawidłem, które omija się zwykle bez żadnych wyrzutów i bez żadnej walki wewnętrznej. Jeżeli zaś taki obowiązek zjawia się istotnie w sferze introspekcji człowieka, wtedy wyczuwa on ogromne trudności, stawiane jego postępowaniu ze strony organizacji społecznej, i musi wycofać się niemal zupełnie ze wszystkich stosunków prawnych i ze wszystkich interesów życia, złączonych ze społeczeństwem, ażeby móc zadowolnić etykę wewnętrzną, której instytucje przeczą. W tym razie wywiązuje się nieprzejednana walka pomiędzy obowiązkiem a instytucją, pomiędzy rzeczowością świata społecznego i jego istotą indywidualną, której rozstrzygnięcie zależy od tego, w jakim stopniu ów nowy, anormalny pierwiastek etyczny zdolny jest do rozszerzania się w grupach ludzkich; albo więc jednostka będzie musiała izolować się od społeczeństwa ze swoją rozkładową etyką, napiętnowaną jako utopja lub zbrodnia, albo też, jeżeli izolacja ta dosięgnie pewnego stopnia zbiorowości, instytucje społeczne będą słabnąć w swem prawidłowem funkcjonowaniu wyodrębniać się coraz bardziej od prywatnego życia ludzi i wogóle zdradzać wszelkie objawy zwyrodnienia się zjawiska społecznego, od którego źródła indywidualne zostały odcięte. Przypuściwszy, że w jakikolwiek sposób „sumienie" Irokezów lub Duchoborców potrafiło zaszczepić się w ludziach cywilizowanego świata naszej epoki, nie ulega wątpliwości, że doprowadziłoby ono jego instytucje do rozprzęgnięcia z taką samą siłą, z jaką byłoby przez też instytucje gnębione w jednostkach. — Zgodność sumienia indywidualnego i organizacji społecznej jest konieczna, ponieważ żaden z tych faktów nie może posiadać odosobnionego istnienia, a nie może dlatego, iż są one tylko d w o j a k i m w y r a z e m t e g o s a m e g o u s p o ł e c z n i e n i a s i ę d u s z y l u d z k i e j.

Stefanin, 29 listopada 1898 r.

SOCJALIZM A PAŃSTWO.

.(PRZYCZYNEK DO KRYTYKI WSPÓŁCZESNEGO SOCJALIZMU) *)

„Spójrzcie o bracia moi, tam gdzie się państwo kończy — czy nie widzicie tęczy i mostów nadczłowieka?"

(„*Tak mówił Zarathustra*").

I.

Intelektualizm i metoda przyrodnicza.

Sądzę, że nie będzie bez interesu, zarówno dla socjologów jak i dla ludzi czynu, jeżeli zastanowimy się nad jednem zagadnieniem, które dotychczas było pomijane, jako rzecz prawie że nie istniejąca, albo też mająca tak małe znaczenie wobec wielkości samych faktów społecznych, iż uważano za zbyteczne głębiej zastanawiać się nad nią. Najczęściej jednak tak bywa, że owe małe, ledwie dające się określić i dostrzec rzeczy, prowadzą do zrozumienia tych wielkich spraw, wokoło których gromadzi się powszechna uwaga. — Zagadnienie, które stawiam tutaj, odnosi się do metodologji polityki socjalistycznej. I proszę odróżnić, że nie chodzi o metodologję socjalizmu, jako nauki ekonomicznej lub socjologicznej, o metody, któremi posługi-

*) Przedruk według jedynego wydania dokonanego przez autora pod pseudonimem: M. A. Czajkowski, Socjalizm a państwo i t. d... str. 203 + 3 nlb. Z funduszu wydawniczego im. Ryszarda Gieysztora. Kraków — Lwów 1904. Polskie Towarzystwo Nakładowe. Główny Skład w Księgarni Narodowej we Lwowie. Rękopis składający się z 4 zwykłych zeszytów szkolnych zaginął, pisany był przez autora własnoręcznie podczas pobytu w Zakopanem, głównie zimą 1903/4.

wali się w badaniach swoich i teorjach rozmaici przedstawiciele socjalizmu naukowego, lecz o metodę zbiorową, którą posługują się partje polityczne, a dotyczącą nie badań, lecz działania.

Mogłoby się zjawić pytanie, azali taka metoda rzeczywiście istnieje jako coś odrębnego od ogólnej metody, którą posługuje się socjalizm naukowy, i czy można ją stawiać jako zagadnienie socjologiczne, wyróżnione, przedstawiające swoje własne cechy i swój odrębny zakres badań. Wątpliwości te dają się jednak łatwo usunąć. Przedewszystkiem sam przedmiot polityki jest z natury swojej odrębny od tego, co stanowi przedmiot socjalizmu jako nauki. W jednym i w drugim wypadku jest nim oczywiście to samo życie społeczne, ale rozpatrywane z dwóch zupełnie różnych stanowisk: w nauce odnosimy się do niego jako do rzeczy niezależnej od nas, którą możemy tylko badać, stwierdzając to, co jest lub było; im bardziej zbliżamy się tutaj do stanowiska umiejętności ścisłej, tem więcej dbamy o to, ażeby ograniczyć się do prostego opisu faktów badanych i ich połączeń przyczynowych, usuwając skrzętnie to wszystko, co pochodzi z naszego indywidualizmu moralnego, z naszych upodobań, przewidywań, chęci reagowania i przeinaczania jako wartości ludzkich. W polityce zaś przeciwnie: rozpatrujemy życie społeczne jako rzecz, która jest poniekąd zależną od naszego indywidualizmu, którą możemy nietylko opisać wiernie i poznać, ale także przekształcać w pewnym kierunku, opierając się na twierdzeniu, że coś może być lub powinno. Z nauki bierze polityka tylko poznanie materjału, z którym ma operować, bierze także określenie pewnych wytycznych rozwoju, które wskazują, w jakim kierunku działanie odbywać się może. Lecz do tego wszystkiego dodaje jeszcze pierwiastek specyficzny, swój własny, który ją odróżnia zasadniczo od wszelkich metod nauki, mianowicie — dowolne i świadome współdziałanie z rozwojem. Ażeby współdziałanie to przedstawiało sens jakikolwiek, musi znajdować się u podstawy jego teza, że istnieją rozmaite tendencje rozwojowe życia społecznego, które dają się oceniać jako wartości ludzkie, etyczne, sprzyjające lub nie sprzyjające pewnym interesom i ideałom, i że z tego stanowiska oceniać je należy. Polityka, któraby nie orzekała przedewszystkiem, co jest potrzebne dla danych interesów człowieka

lub zbiorowości, straciłaby podstawę i kierunek działania, przestałaby być polityką. — Widzimy więc, że kiedy nauka stara się ograniczyć tylko do oceny zjawisk społecznych, jako stawania się przyczynowego, to natomiast polityka wprowadza podwójną ocenę: jako stawania się przyczynowego i jako wartości ludzkich, etycznych, t. j. takich, względem których obowiązują twierdzenia c o b y ć p o w i n n o, nie w stosunku do przyczyn warunkujących, lecz w stosunku do zamierzonego świadomie celu urzeczywistnienia pewnych pragnień lub usunięcia pewnych niedomagań.

Różnica ta uzasadnia dostatecznie wyodrębnienie metodologji politycznej w oddzielne zagadnienie socjologji. Wyodrębnia się ona zresztą sama przez się, jako fakt, dający się obserwować, nawet wtedy, gdybyśmy dlań uzasadnienia znaleźć żadnego nie mogli. Zwróćmy bowiem uwagę na to, jak różnorodnemi są metody, któremi posługują się teoretycy socjalizmu, analizujący zjawiska współczesnego życia społecznego i usiłujący określić ich prawa rozwojowe: spotykamy tam i czystą djalektykę i metodę matematyczną i indukcję opisową i rozważanie spraw społecznych jako biologicznych i metodę doświadczalną, opartą na porównawczych naukach opisowych, i najrozmaitsze połączenia tych wszystkich metod razem. Ze strony zaś polityki przeciwstawia się temu nużąca niemal jednostajność metodologiczna; nietylko wszystkie programy i uchwały partyj socjalistycznych są pisane w ten sam sposób, mocno przypominający teorematy matematyczne, wyprowadzające z kilku zasadniczych pewników rozmaite wnioski, lecz, co ważniejsze o wiele, akcja partyj socjalistycznych, czynności i propaganda, prowadzona jest wszędzie niemal według tego samego wzoru, pomimo tysiąca różnic, które życie społeczne przedstawia w rozmaitych krajach, a nawet wtedy, gdy pomiędzy przewódcami i teoretykami polityki powstają zasadnicze spory. Charakterystycznem np. jest to, że marksiści i bernsztajnowcy w Niemczech, jak również socjaliści ministerjalni i rewolucyjni we Francji i Włoszech, różnie osądzający teoretyczne zagadnienia rewolucji, zgadzają się ze sobą jednak doskonale w głównej akcji politycznej socjalizmu, prowadzą wspólnie wszystkie kampanje walki społecznej, ograniczając przeważnie wyraz swych nie-

przejednanych antagonizmów do manifestów i rozpraw kongresowych.

Ta stałość i jedność metody politycznej w przeciwstawieniu do różnorodności metod, któremi się posługuje socjalizm jako nauka, wyodrębnia ją dostatecznie od tych ostatnich, a zarazem zakreśla wyraźnie pole dla badań, które przeprowadzić zamierzamy.

Jest to zjawisko istotnie ciekawe i godne bliższego zbadania. Polityka, która wyrasta z życia, która nie jest bynajmniej jakimś dowolnie osnutym planem działania, lecz wynikiem rzeczywistych i samorodnych walk społecznych, która posiłkuje się badaniami nauki, stosującej najprzeróżniejsze metody i rozwija się wśród wielce odmiennych warunków życia, sama jednak zachowuje taką stałość metody, taką bezwzględność jednolitego wzoru, jak gdyby zawierała w sobie pewną utajoną doktrynę lub dogmat, zmuszający ją do tego. Stawiamy to teraz jako przypuszczenie tylko, opierając się na tem, że jeżeli warunki życia nie usprawiedliwiają dostatecznie tej stałości metody polityki, to pochodzić ona może z czegoś takiego tylko, co nie tkwi już w samych warunkach życia społecznego, lecz wyłącznie w sferze intelektualizmu, w sferze tych Baconowskich i d o l a s p e c u s i f o r i, gdzie przyroda staje się niewolnicą logiki, a rzeczywistość ustępuje miejsca symbolicznemu życiu wyrazów. Polityka powstaje ze wspólnictwa dwojakiego rodzaju światów: życia i intelektu, i w obu nich poszukiwać należy genezy tych cech, jakie ją charakteryzują.

Przypuszczenie utajonej doktryny może spotkać zarzut, że stałość wzoru, tkwiącego w polityce socjalizmu, nie jest bynajmniej sprawą intelektualną, lecz odpowiada jednakowym warunkom społecznym, które kapitalizm rozwija; że polityka socjalizmu nie jest wyrazem różnorodności społecznej, przejawiającej się w rozmaitych formacjach, zależnie od miejsca i czasu, lecz tylko jednego procesu rozwojowego, kapitalizacji ekonomicznej, wydobywającej wszędzie te same typy stosunków i układów sił ludzkich. Tłumaczenie takie jednak, z powodów czysto socjologicznych, nie mogłoby być zadowalające: najpierw dlatego, że kapitalizm, jako proces rozwojowy, w każdym okresie swoim przedstawia rozmaite tendencje i może sprzyjać za-

równo demokratyzacji jak i absolutyzmowi politycznemu, rozwojowi życia stowarzyszeń jak i państwowości, monopolom ekonomicznym jak i rozlewaniu się kapitałów na większe masy rozmaitych udziałowców i akcjonarjuszy, silniejszemu akcentowaniu się indywidualizmu człowieka przez coraz dalej idące różniczkowanie się życia, jak i niwelacji indywidualizmów przez coraz większą przewagę zbiorowości nad jednostką w sprawach ekonomicznych.

Powtóre zaś, kapitalizm odbywa rozwój nietylko ilościowy, lecz i jakościowy, nie jest jednorodnym procesem, lecz coraz bardziej zmiennym, i powołuje dziś do życia zupełnie inne instytucje, niż te, które go charakteryzowały lat temu pięćdziesiąt; dość wspomnieć chociażby kartele i kooperatywy, syndykaty rolne, izby pracy, kontrakty kolektywne i wiele innych, które rozwój kapitalizmu wyłania z siebie stopniowo, ażeby przekonać się, jak zasadniczo różni się współczesny jego wygląd od tego choćby klasycznego obrazu, w jakim go przedstawili twórcy Manifestu komunistycznego. — Samo więc życie społeczne i oś tego życia — rozwój kapitalizmu, który zresztą sztucznie tylko daje się wydzielić od całości czynników, nie może stanowić wystarczającej przyczyny do objaśnienia stałości polityki socjalizmu, dla tego prostego powodu, że one w sobie samych nic s t a ł e g o nie mają, że tylko pojęcie „kapitalizmu", definicja jego, jako pewnej kategorji historyczno-ekonomicznej, może mieć pretensję do niezmienności i powszechności, do skostnienia w raz ustanowionych granicach; nigdy zaś cechy takie nie mogą odnaleźć się w kapitalizmie jako fakcie żywym, jako rzeczywistości społecznej, która jest zawsze tylko stawaniem się czegoś nowego.

Tem bardziej przeto wzmacnia się przypuszczenie nasze, że genezy znieruchomienia metody politycznej szukać należy w sferze intelektualnej. Tylko dogmat jeden lub doktryna ma tę siłę i tę właściwość przyrodzoną sobie, iż może ustalić metodę niezależnie od całej zmienności materjału życiowego, nagiąć ten materjał żywy i zmienny do jednolitego wzoru i umożliwić panowanie metody nad faktami. Zrozumienie tego możliwe będzie oczywiście dopiero wtedy, gdy przeprowadzimy ściślejszą analizę metodologicznego zagadnienia współczesnej polityki so-

cjalizmu. Zanim jednak przejdziemy do niej, musimy dać ogólne określenie tego, co pod słowem „doktryna" rozumiemy, a zarazem zwrócić uwagę na pierwszorzędną rolę, którą odgrywa w umysłowości i życiu ludzkiem.

Mówiliśmy już, że wszelka polityka odnosić się musi do zjawisk społecznych z dwojakiego punktu widzenia i dawać im dwojaką ocenę: jako stawania się przyczynowego i jako wartości ludzkich, etycznych. W każdym jednak z tych punktów widzenia może być jeszcze dwojaka metoda: intelektualna — gdy się wprowadza do badań pojęcia wywnioskowane zamiast faktów, i ściśle opisowa — gdy unikając tego podstawienia, stara się sprowadzić poznanie faktu do możliwie wiernego opisu jego strony doświadczalnej. Przytem jest rzeczą jasną, że pierwsza musi posiadać założenia ogólne, postulaty apriorycznej lub indukcyjnej natury, które jej służą za punkt wyjścia w badaniu i z których wyprowadza swoje definicje pojęciowe. Druga zaś osiąga definicje tylko jako uogólnienie opisu faktów, jako wspólności różnych doświadczeń konkretnych, które nie mają żadnej pretensji do apodyktyczności i powszechności pewników i z tego powodu nie wywierają wpływu decydującego na badanie rzeczy. Ta zasadnicza dwojakość metod odnajduje się wszędzie, we wszystkich naukach, za wyjątkiem tylko nauk matematycznych, gdzie sama natura przedmiotu wymaga zupełnej wyłączności metody intelektualnej. We wszystkich zaś innych stanowią one odwieczne niemal ścieranie się dwóch antagonistycznych prądów myśli ludzkiej, od wyników którego, od przewagi jednego lub drugiego z nich zależy stosunek człowieka do życia.

Wyobraźmy sobie, że poszukiwane jest zrozumienie pewnego faktu społecznego, dajmy na to, dzisiejszego przedsiębiorstwa w przemyśle. Zrozumienie to nie może być niczem innem, jak poznaniem jego zależności od innych faktów społecznych i przyrodniczych, od stanu techniki, środków komunikacji, rynku pracy i rynku zbytu, warunków polityczno-prawnych, i t. d.; każdy zaś z nich, stając się przedmiotem badania, odkrywa inne jeszcze warunki niezbędne, które decydują o jego istnieniu i wpływają na jego zmienność. — Poznawanie tych współzależności nie odbywa się jednak wskutek dowolnego ruchu umysłu, któryby zestawiał syntetycznie odrębne fakty i mocą jakiejś

intuicji jasnowidzenia umiał przeniknąć i dostrzec ich zatajony związek.

Rzecz się ma przeciwnie: umysł poznaje współzależność dlatego tylko, że analizuje fakt dany na jego pierwiastki, że rozkłada pojęciowo pewną realność życia, przedstawiając ją jako współzależność różnych faktów. Inaczej mówiąc, współzależność różnych faktów istnieje tylko w naszem rozumieniu, w naszem ujmowaniu myślowem, w rzeczywistości zaś istnieje zawsze pewien fakt jednolity, który daje się rozłożyć na fakty odrębne, i ta analiza stanowi wyszukanie współzależności. Umysł zatem dokonywa tutaj nie syntezy lecz rozbioru.

Badając np. stosunki wzajemne kapitału, pracy, rynku, zmian technicznych, mamy właściwie do czynienia z rozmaitemi pierwiastkami tego samego faktu — przedsiębiorstwa kapitalistycznego, które stanowi naturalną całość, zanim jeszcze poznamy i wyodrębnimy jego składniki. Jest on, jak każdy fakt społeczny, pewnem współdziałaniem ludzi, sprawujących różne funkcje: kapitalistów, robotników, techników, kupców, spożywców, wskutek czego daje się on rozpatrywać jako rozmaite zjawiska społeczne, jako różne doświadczenia życiowe tych ludzi, którzy w nim współdziałają. Oceniając fakt przedsiębiorstwa ze stanowiska doświadczenia życiowego robotników, widzimy go jako zjawisko najmu, sprzedaży siły roboczej na pewnych warunkach; reszta rzeczywistości faktu nie należy wtedy do przedmiotu rozpatrywanego. Oceniając ze stanowiska doświadczenia kapitalisty, ujmujemy go jako kupno materjałów i pracy, z drugiej strony — jako sprzedaż wytworów i stopę zysku; reszta zaś nie wchodzi wtedy w rachubę. Ze stanowiska technologji to samo przedsiębiorstwo przedstawi się jeszcze inaczej, jako zagadnienie mechaniczno-przyrodnicze, które warunkuje się przedewszystkiem kulturalnemi i naukowemi zdobyczami społeczności. Wreszcie, oceniane ze stanowiska spożywców, sprowadza się ono do ceny i jakości wytworów, rozpatrywanych jako zjawiska odrębne od warunków produkcji, zysków i t. d. Mamy więc tutaj przeinaczanie się tego samego faktu „przedsiębiorstwa" w rozmaite fakty, zależne od tego, jakie doświadczenia indywidualne współdziałających w nim ludzi bierzemy pod uwagę. Chcąc zaś odszukać stosunki współzależności, łączące

te rozmaite fakty, bierzemy za przedmiot badania r ó ż n e przedsiębiorstwa i, analizując je, zestawiamy porównawczo ich składniki. W ten sposób otrzymujemy zmienności płacy, zysków, cen i t. d., które ujęte w pojęciowe formy określeń i praw, wyglądają tak, jak gdyby przedstawiały sobą pewne rzeczywistości samodzielne, obdarzone przyrodzonemi właściwościami.

Ażeby jednak nadać im zupełną ścisłość, jakiej wymaga wszelka definicja pojęciowa, nie dość jest wydzielić zjawisko płacy lub zysku z całości faktu konkretnego, którym jest przedsiębiorstwo; jako doświadczenie życiowe pewnego człowieka jest ono jeszcze zbyt realną rzeczą, zawiera w sobie zbyt wiele różnorodności pojęciowej, ażeby dało się zamknąć w jednej ścisłej definicji, której rozumowanie wymaga. Gdy np. mówimy o płacy lub najmie, mamy na widoku tylko siłę roboczą człowieka, rozpatrywaną w charakterze towaru na rynku kapitalistycznym, chociaż w rzeczywistości nietylko, że daje się ona rozpatrywać z wielu innych punktów widzenia, ze stanowiska mechaniki, fizjologji zagadnień etyki lub kultury, lecz co ważniejsze, nie istnieje wcale w oderwaniu od człowieka i rozmaitych jego stosunków społeczno-życiowych, tak, iż w gruncie rzeczy, to, co ekonomja ujmuje w pojęciu „najmu" lub „płacy", jest już nietylko zredukowaniem faktu przedsiębiorstwa do doświadczenia życiowego p e w n y c h ludzi, w nim współdziałających, lecz jeszcze redukcją tego doświadczenia do pewnego tylko stosunku wymiany ilościowej pomiędzy pracą a środkami do życia, przyczem cała r e s z t a człowieka t. j. cała konkretność tej abstrakcyjnej pracy musi być pominięta.

Widzimy więc, że zrozumienie faktu jest to szukanie jego współzależności; szukanie zaś współzależności jest to analizowanie, rozkład czegoś więcej konkretnego na mniej konkretne, a bardziej pojęciowe, zwężanie różnorodnej treści naturalnej do pewnego jednorodnego stosunku, któryby się dał zawrzeć w możliwie ścisłej i wyczerpującej definicji. Zachodzi zatem podwójny stosunek umysłu badającego do przedmiotu. Fakt jako taki, rzecz poszczególna i konkretna, o wielorakich obliczach, stosunkach i właściwościach nie może stać się składnikiem rozumowania. Chcąc uczynić nad nim jakąbądź operację umysłową, musimy wydzielić jego pewną stronę, pewien stosunek,

oderwać ten stosunek od reszty, którą rzeczywistość w sobie zawiera, czyli zastąpić fakt pewnem jego pojęciem abstrakcyjnem. W tem znaczeniu pojęcia muszą podstawiać się na miejsce rzeczywistości przy wszelkiem badaniu, czemu odpowiada znany stan rzeczy, że jedno i to samo pole doświadczeń, jedne i te same fakty stają się przedmiotem rozmaitych i niepodobnych do siebie nauk mechanicznych, fizjologicznych, psychologicznych. społecznych, zależnie od tego, jaką stronę danej rzeczywistości, jaki ze stosunków danego faktu bierzemy pod uwagę. Jedności życia odpowiada różnorodność badań, a jest to możliwe dzięki temu, że umysł wydziela abstrakcje cząstkowe i podstawia je na miejsce rzeczywistości. Ma on jednocześnie do czynienia z doświadczeniem i z tą przeróbką intelektualną, niezbędną, w którą musi ująć doświadczenie dla pewnych celów poznania. Poznanie rzeczywistości może nie doznać z tego powodu żadnego uszczerbku, jeżeli badanie uświadamia sobie ten cząstkowy i abstrakcyjny charakter pojęć, jeżeli nie odnosi się do nich jako do rzeczy istotnie realnych, lecz ma ciągle na uwadze tę różnorodność doświadczalną, żywą, która się poza niemi kryje. Przestrzeganie tego stanowiska, charakteryzujące metody opisowe, nie zawsze jednak jest łatwe. Umysł posiada zbyt silne tendencje do usamodzielniania pojęć, do rozpatrywania ich jako czegoś niezależnego od swych własnych operacyj, wreszcie do dedukcji i ślepej wiary w rzeczy wywnioskowane, ażeby mógł instynktownie ochronić się od złudzeń intelektualnych i zachować ściśle krytyczne stanowisko.

Fakt doświadczenia, przekształcony na definicję, przestaje być w znacznej mierze sobą. Najpierw definicja nie może wyrażać nigdy wszystkiego, co jest w fakcie. Od treści jego odpadają nietylko wszelkie różnice konkretne, wychodzące poza granice podobieństwa, wyciągniętego z rozmaitych faktów, lecz oprócz tego i samo podobieństwo gatunkowe jest jeszcze zredukowane do jakiegoś jednego stosunku, z pominięciem reszty. Powtóre definicja posiada takie wymagania logiczne, które nie mają nic wspólnego z samem doświadczeniem, a nawet są zasadniczo sprzeczne z jego naturą, jako faktu konkretnego. Weźmy np. pojęcie „ceny". Zawiera ono w sobie dwie definicje: „towaru", którym jest jakibądź przedmiot użytku, rozpatrywany

w stosunku wymiennym do innych, i „ceny", która oznacza wyraz pieniężny lub wogóle mierniczy tego stosunku. Z doświadczenia konkretnego wymiany wydzielone tu są, jako niepotrzebne dla danego pojęcia, wszelkie cechy indywidualne rzeczy wymienianych, ich różne jakości fizyczne, a także rodzaj i stopień zapotrzebowania obu stron wymieniających. Stosunek wymienności rozpatruje się w zupełnem wyodrębnieniu od reszty doświadczenia, z pominięciem ludzi wymieniających, t. j. w taki sposób, jak gdyby on stanowił przyrodzoną właściwość samych rzeczy. Ponieważ zaś w danem pojęciu towaru i ceny nie zwraca się także uwagi na jakości fizyczne rzeczy, przeto treść jego właściwa redukuje się do samej „wymienności" i obejmuje sobą wszystkie te konkrety faktów, gdzie tylko cecha wymienności odnaleźć się daje. Wskutek tego definicja wchłania w siebie i utożsamia rzeczy z natury swej tak niepodobne, jak np. wytwory pracy, praca sama, siły natury, dzieła sztuki lub pomysły wynalazców, a nawet wymaga niezbędnie, ażeby te wszystkie rzeczy, jako w y m i e n n e, podlegały tej samej ocenie i stanowiły przedmiot tego samego badania nad „towarem", chociaż jasnem jest, że doświadczenie realne wymiany, z którego wyrosło pojęcie towaru i ceny, opierałoby się takiemu utożsamieniu w każdym poszczególnym wypadku. Tak np. robotnik, wynajmujący się do roboty, jest to fakt wymiany zupełnie określony, zamknięty w sobie i różny od wszelkich innych, tak pod względem psychologji stron wymieniających, jak i pod względem natury przedmiotu wymienianego; nie możemy zastąpić go dowolnie przez jakibądź inny, np. artysty, sprzedającego swe dzieła, lub ludzi, wymieniających na targu swoje produkty. Jeżeli zaś tylko przechodzimy do definicji, podstawienia takie i zastępstwa są zupełnie łatwe i uprawnione, nawet wymagane logicznie, gdyż do faktu wymiany, wziętej i n a b s t r a c t o, wstawiać możemy dowolnie wszelkie doświadczenia konkretne, aby tylko cecha wymienności dała się w nich odnaleźć. W ten sposób dojdziemy np. do twierdzenia, że „praca jest towarem". — Przypuśćmy teraz, że za pomocą indukcji lub rozumowania ustalono pewną współzależność między wymiennością wytworów a jednym z warunków ich powstawania, np. kosztami produkcji, natenczas otrzymamy twierdzenie, że cena towarów zależy od

kosztów ich wytworzenia. Jeżeli twierdzeniu temu nadamy cechę powszechności i z faktów obserwowanych rozszerzymy na cały ogół doświadczenia objętego pojęciem wymiany, do czego zmusza logicznie definicja towaru, biorąca cechę wymienności jako jednakową we wszystkich faktach wymiany, to w takim razie, znajdujemy się pod naciskiem sylogizmu: zniewoleni jesteśmy uznać, że ponieważ praca jest towarem, przeto cena pracy zależy także od kosztów jej wytworzenia, czyli, innemi słowy, że płaca nie może podnieść się ponad to, co stanowi niezbędne środki wyżywienia robotnika i jego dzieci. Otrzymujemy więc „żelazne prawo płacy" Lassale'a, jeden z wybitnych przykładów metody intelektualnej. Oba zasadnicze rysy tej metody odnajdują się tutaj: na miejsce faktu podstawia się pojęcie wywnioskowane; pojęcie zaś to nie jest wyprowadzone indukcyjnie z obserwacji i nie znajduje się w żadnej zależności od niej, lecz przeciwnie, narzuca się obserwacji, wywiera na nią nacisk logiczny, nacisk, który nie pochodzi bynajmniej z natury tych faktów, jakie poznać zamierzamy, lecz z uprzednio postawionych definicyj i twierdzeń ogólnych.

Otóż tego rodzaju nacisk logiczny, wywierany na umysł przy poznawaniu faktu, nazywamy d o k t r y n ą, a wszędzie, gdzie się ona zjawia, mamy do czynienia z metodą i n t e l e k t u a l n ą badania, to jest z intelektualizmem, który nie umie ocenić siebie krytycznie, poddaje się niewolniczo złudzeniom swoim i swoje własne wytwory podstawia na miejsce rzeczywistości badanej. Przeciwna temu stanowisku metoda o p i s o w a stara się unikać wszystkiego, coby taki nacisk na fakty badane wywierać mogło. W danym przykładzie, zamiast odwoływać się do twierdzenia, że praca jest towarem i poszukiwać drogą dedukcji, co mianowicie określa jej cenę, postępuje ona tak, jak gdyby jeszcze żadnych definicyj nie było, ani też żadnych twierdzeń, obowiązujących dla umysłu; bierze za przedmiot badania fakt konkretny najmu, fakt swobodny od wszelkich przesłanek i rozpatruje wszystkie współzależności, jakie w nim się zawierają, opisuje wszystkie zmiany, jakie się dają dostrzec, bez względu na to, czy one należą, czy nie należą do tej lub owej definicji. Przedmiotem badania nie jest wtenczas siła robocza zaklasyfikowana w pojęcie towaru i przyjmująca a p r i o r i

wszystkie właściwości i zobowiązania logiczne tego pojęcia, lecz fakt żywy sprzedaży pracy, w związku z tem wszystkiem, co stanowi jego konkretną prawdę, zatem w związku z psychologją ludzi występujących, z kulturą kraju, z charakterem walki klasowej, z warunkami politycznemi, tak, że w rezultacie otrzymana teorja płacy byłaby tylko możliwie wiernym opisem tych wszystkich warunków, które powodują jej zmienność lub ustalanie się, opisem dokonanym swobodnie, bez despotycznego kierownictwa definicyj i założeń ogólnych.

Tak się przedstawia różnica obu metod przy ocenie przyczynowej faktu społecznego. Zaznacza się ona równie wyraźnie i jasno przy ocenie etycznej, t. j. przy ocenie faktu jako wartości ludzkiej, celowo rozważanej, co dla polityki ma szczególniejsze znaczenie. Gdy się fakt społeczny rozpatruje z tego stanowiska, ma się na widoku nie objaśnienie jego jako faktu, lecz ocenę ze względu na pewne potrzeby ludzkie, lub pewne ideały, żyjące społecznie lub tylko wyobrażane przez nas. Pytania, dlaczego pewien fakt istnieje, jakie są warunki jego pojawienia się i rozwoju, jakie składniki dają się w nim odnaleźć, zastąpione są wtenczas przez pytania wręcz odmienne, czy dany fakt p o w i n i e n istnieć, nie ze względu na warunki, które jego pojawienie się niezbędnie determinują, lecz ze względu na coś takiego, co istnieje tylko jako rzeczywistość psychologiczna, wewnętrzna, tej lub innej grupy ludzkiej ze względu na pewne dobro życia, wyobrażane lub pożądane. W tym stosunku rozpatrywany fakt społeczny nabiera nowej wartości — e t y c z n e j, która pozwala doń stosować zagadnienie celowości praktycznej, w jaki sposób dałby się on usunąć lub przekształcić w pewnym, dowolnie obranym kierunku, jakim interesom ludzkim odpowiada i do jakich przystosować się daje.

W zagadnieniu tego rodzaju zjawić się może również dwojakość metody, która ze swej natury psychologicznej daje się porównać z tem przeciwieństwem metod, jakie rozważaliśmy w ocenie przyczynowej faktu. Podobnie jak tam widzieliśmy intelektualizm, usiłujący ujarzmiać fakty przez doktryny i przeciwny jemu przyrodniczy punkt widzenia, dążący do swobodnego czyli opisowego badania, tak samo tutaj, w polityce, możemy rozróżnić dwojakie stanowisko: mianowicie, można zachować

charakter konkretny tego wzoru użyteczności lub dobra, który kieruje naszem działaniem, to jest, zapatrywać się nań jako na prawdę psychologiczną tylko, jako na rzeczywistość wewnętrzną potrzeb, wyobrażeń i ideałów pewnej grupy ludzkiej; albo też przeciwnie, można tę prawdę psychologiczną abstrahować od moralnych indywidualności ludzkich i przeistoczyć ją w prawdę bezwzględną i powszechnie obowiązującą, w dogmat etyczny.

W pierwszym wypadku zadanie praktyczne sprowadza się do tego, ażeby urzeczywistniał się swobodnie ten idealny wzór życia, który nosimy w sobie, ażeby nasze potrzeby i nasz sposób pojmowania nie były hamowane i wypaczane przez interwencję obcego przymusu. Chodzi mi o to nie dlatego, że uważamy swoje ideały za bezwzględnie rozumne, doskonałe i obiecujące powszechne zbawienie, lecz dlatego tylko, że są n a s z e, że stanowią naszą własną naturę moralną, która dla nas przez nic innego zastąpiona być nie może, i którą przez to samo musimy bronić od zagłady. Dobro, w które wierzymy, nie przedstawia się wtenczas jako absolutne, bezwzględne, lecz jest niem dlatego tylko, że tkwi w potrzebach naszych, że jest tym wzorem życia, którego zaparłszy się, musielibyśmy zarazem zaprzeć się samych siebie, t. j. zginąć moralnie. Jeżeli więc np. warunki życia rozwijają w nas potrzeby nowych stosunków własnościowych lub rodzinnych, lub jeżeli organizacja nasza umysłowa i typ moralny skłaniają nas np. ku ateizmowi lub ku zasadom braterstwa ewangelicznego, to możemy, nie przekształcając tych swoich potrzeb w dogmaty społeczno-etyczne, walczyć jednak ze społeczeństwem o to, aby te potrzeby nasze mogły rozwijać się jak najwszechstronniej i tworzyć odpowiednie sobie światy ludzkie, abyśmy nie byli zmuszeni, z powodu nacisku społecznego z zewnątrz, wyrzekać się ich i przystosowywać naturę swoją do obcych form życia. W ten sposób ideał etyczny lub społeczny nie jest przywiązany do żadnej treści psychologicznej, nie jest wyłącznym monopolem tych lub owych wierzeń i potrzeb. Odnaleźć go możemy we wszystkich wierzeniach i potrzebach, gdziekolwiek tylko istnieje jako rzeczywistość psychologiczna, odczuwana indywidualnie i wynikająca z natury osobnika. Czyli, mówiąc inaczej, sprowadza się on do faktu

konkretnego, do prawdy psychologicznej, jest o tyle tylko „ideałem", o ile zjawia się jako taki w duszy ludzkiej. W praktyce wynikać z tego może jeden tylko obowiązek — b y c i a s o b ą, i jedna tylko wytyczna dla oceny życia społecznego — ażeby formy tego życia jak najmniej tamowały swobodny rozwój indywidualności.

W drugim wypadku, gdy prawdę psychologiczną abstrahujemy od indywidualności człowieka i przeistaczamy w dogmat, stanowisko musi być wprost przeciwne. Idealny wzór życia, według którego oceniamy fakty społeczne, przedstawia wtedy wartość nie jako nasza indywidualność moralna, lecz jako wzór najrozumniejszy lub ewolucyjnie niezbędny, według którego kształtować się powinny natury i umysłowości wszystkich ludzi. W różnorodności potrzeb i ideałów, które spotyka się w różnych grupach ustanawia się hierarchja wyższych i niższych, wstecznych i postępowych, i zjawia się obowiązek etyczny niszczenia wszystkiego, co nie odpowiada lub przeczy wzorowi życia, uznanemu za doskonały. W zagadnieniu zaś, dotyczącem przekształcenia społecznego bierze się za wytyczną to, coby mogło przyspieszyć i ustalić panowanie ideałów uprzywilejowanych; nie chodzi wtedy o swobodny rozwój różnych indywidualności, lecz przeciwnie, o ujednostajnienie życia i natur ludzkich. Jest to stanowisko najbardziej pospolite i najczęściej spotykane, zarówno u pojedyńczych ludzi jak i we wszystkich niemal głośnych reformach i rewolucjach, które według możności starały się tępić wszystko, co nie zgadzało się z ich formułą zbawienia, dobra i użyteczności. Pospolitość zaś takiego stanowiska okaże się zjawiskiem zrozumiałem, jeżeli weźmiemy pod uwagę, jak trudno jest oswobodzić się od złudzenia, które nam każe przeistaczać swoje dobro w dobro ogólnoludzkie, a logikę potrzeb w logikę kategoryj rozumowych. Ten sam mechanizm intelektualny, który przy poznawaniu faktów zmusza nas do podstawiania wytworów umysłu na miejsce rzeczywistości, sprawia także, że mając do czynienia z potrzebą ludzką, wyrażającą się w pewnych pojęciach i ideałach, postępujemy z nią w taki sposób, jak się postępuje z pojęciem, którego prawidłowość ustanawiamy, zapominając o tem, że jest ona przedewszystkiem faktem życia wewnętrznego, który traci wszelki

sens i wszelką rzeczywistość poza granicami podmiotowego świata osobnika, i że z tego powodu słuszności jej i racji bytu szukać należy tylko w głębiach tej indywidualności, która ją stworzyła. Gdy się jednak ustanawia etyczną hierarchję potrzeb i ideałów, na podstawie pewnej, przyjętej w założeniu definicji postępu, użyteczności społecznej lub konieczności ewolucyjnej, uznając za racjonalne i przeznaczone do roli kierowniczej te tylko, które wykazują swą logiczną zgodność z danemi definicjami, natenczas jasnem jest, że potrzeby ludzkie ocenia się i rozpatruje w obcych im zupełnie kategorjach pojęć wyrozumowanych, z któremi one, jako fakty żywe i samorodne, nic wspólnego mieć nie mogą. Wywnioskowany przez nas wzór użyteczności społecznej, lub z pewnych danych i teoryj wyprowadzona przypuszczalna konieczność ewolucyjna, mogą przedstawiać doskonałą ścisłość logiczną jako budowy pojęciowe i służyć znakomicie do oceny innych p o j ę ć o użyteczności lub konieczności społecznej, zawartych w pewnych ideałach i potrzebach lub z nich wywnioskowanych, lecz nigdy, w żaden sposób, nie mogą służyć do oceny samych potrzeb i ideałów, jako rzeczy żywej, nawskroś podmiotowej i konkretnej nie wyrozumowanej i dlatego nie potrzebującej żadnych uzasadnień logicznych. Jeżeli zaś taka ocena zjawia się, a przy każdem wywyższeniu ideału w dogmat zjawić się ona musi, to mamy do czynienia już nie z samym faktem, nie z prawdą psychologiczną, lecz z jej przeróbką intelektualną, z pojęciowym wyglądem faktu, z tem jakby się on przedstawiał, gdyby go tworzyły nie tajemnicze siły natury, lecz uporządkowane, według schematów, dyskusje myślicieli. Ten sam grzech intelektualizmu odnajdujemy więc i tutaj.

Różnica między temi dwoma stanowiskami w ocenie etycznej występuje w polityce jako kierunek p a ń s t w o w y i b e z p a ń s t w o w y. Wobec zadania przekształcenia społeczeństwa, które wymaga pewnej wytycznej czyli wzoru, według którego przekształcenie odbywać się powinno, intelektualizm posługuje się budową pojęciową wzoru, którym jest albo pewna użyteczność społeczna, wyrozumowana a p r i o r i, jak u dawnych utopistów, albo też wywnioskowana na mocy różnych faktów, założeń i teoryj pomocniczych — konieczność rozwojowa, jak u dzisiejszych teoretyków socjalizmu. W obu razach wzór

życiowy jest konstrukcją umysłową, którą stawia się w charakterze postulatu, racjonalnego lub naukowego, i która, jako taka, uniezależnia się od różnorodnych żywych dążności ludzkich, i wymaga ujednostajnienia życia, zatarcia różnic indywidualnych. Przy stanowisku zaś anti-dogmatycznem, przyrodniczem, wobec zadania przekształcenia społecznego, wzory życiowe przedstawiają się jako potrzeby konkretne, żyjące w różnych grupach, jako przyrodzone właściwości różnych typów indywidualnych, które nie dają się oceniać według definicji użyteczności powszechnej lub rozwoju, wskutek czego, żaden z nich nie może rościć pretensji do stania się wzorem ujednostajniającym wszystko. Wytyczna przekształcenia społecznego kieruje się więc wtedy przeciwko wszelkim normom tłumiącym różnorodność ludzką, ponieważ żadnej indywidualności moralnej nie można nadać przywileju panowania, jeżeli ją się ocenia, nie ze stanowiska doktryny, lecz jako prawdę psychologiczną.

Ujednostajnianie życia, sprowadzania różnorodności ludzkich do pewnego jednolitego typu jest cechą charakterystyczną państwa. Ku niemu więc, jako ku ostatniej instancji w sprawie przekształcenia i udoskonalenia ustroju lub ludzi, zwracają się oczy wszystkich reformatorów, oceniających życie według doktryny, począwszy od demokratów społecznych, którzy w przekształceniu państwa na przedstawiciela interesów proletarjatu widzą jedyny sposób wyzwolenia proletarjatu, a skończywszy na różnych reformatorach moralności, walczących z alkoholizmem, prostytucją, poddaństwem kobiet, przesądami religijnemi i t. p., którzy tak samo nie pragną niczego więcej, jak oddania swego ideału w ręce wszechwładnej policji, uczynienia z państwa wykonawcy swych dążeń.

Jest to prawdziwy Rubikon dla myśli rewolucyjnej, którego ominąć nie można, decydujące experimentum crucis metody politycznej, w którem ona zmuszona jest przyznać się czem jest istotnie, objawić swoje powinowactwa filozoficzne i swój charakter moralny. Z którejkolwiek strony przystępowalibyśmy do zagadnień życia ludzkiego, ze strony wewnętrznej — pierwiastków moralnych człowieka, lub ze strony zewnętrznej — zorganizowanych stosunków społecznych, w żadnym razie nie możemy ominąć zagadnienia państwa. Refor-

matorzy moralności nie mogą zapominać o tem, że moralność żyje tylko w stosunkach człowieka z człowiekiem, w stosunkach najczęstszych, pospolitych, codziennych, te zaś są uregulowane przez kodeks państwowy i jako takie odbywają się według ustalonych i pilnie przestrzeganych wzorów. Reforma moralności ludzkiej musiałaby więc pozostać jałową i przebywającą tylko w oderwanej od życia sferze pojęć i formułek, jeżeliby postępowanie człowieka odbywało się i nadal według etyki, która ustaliła się w kodeksie. Ażeby więc jakikolwiek ideał moralny przeprowadzić w życie, trzeba albo zmienić prawo w kierunku wymaganym przez ten ideał, albo też wyswobodzić zupełnie postępowanie ludzi z pod kierownictwa prawa, wytworzyć całkowity rozbrat pomiędzy życiem a prawem, pomiędzy etyką indywidualną i kodeksem państwowym—czyli uśmiercić państwo.

I tak samo: reformatorzy społeczni, dążący do przekształcenia ekonomicznych stosunków, nie mogą pozostawić na uboczu zagadnienia państwa. Przedewszystkiem nie mogą przeoczyć tej prawdy, że cała dzisiejsza organizacja produkcji kapitalistycznej, a właściwie podstawa jej — najem siły roboczej — jest tylko wynikiem przymusu prawa własności i wyrosłych zeń kodeksów cywilnych i karnych. Poza obrębem państwa niema nic takiego ani w naturze ludzi, ani w naturze stosunków społecznych, coby zmuszało jednych do oddawania się w jarzmo wyzysku drugich lub poskramiało chęci swobodnego używania bogactw, dla utrzymania przywilejów najmniej licznej klasy. Cała „przyrodzoność" praw gospodarki kapitalistycznej zniknęłaby bez śladu z chwilą usunięcia jednego tylko warunku — mianowicie policji. Jeżeli zaś wiemy, że ani żelazne prawo płacy, ani nadprodukcja z zapasową armją robotników, ani wogóle żaden r y n e k pracy nie istniałby bez siły policyjnej, strzegącej prawa własności, to oczywiste jest, że u podstawy zjawisk ekonomicznych kapitalizmu, mających zresztą swoje własne czynniki rozwoju i współzależności, leży państwo, czynnik przymusowego regulowania stosunków pomiędzy ludźmi, bez którego byłoby niemożliwe pojawienie się siły roboczej jako towaru i tego nieznanego w świecie natury zjawiska — głodu wśród nagromadzonej żywności. Stąd też walka z systemem najemnictwa zwrócić się musi przeciwko temu, co warunkuje najemni-

ctwo, przeciwko państwu i znaleźć się wobec nieuniknionego dylematu: albo przekształcić to państwo w kierunku interesów siły roboczej, przeistaczając do gruntu prawo własności, albo też rozwijać stosunki ekonomiczne, nie opierające się na tem prawie i mogące się obejść bez przymusu państwowego, czyli przygotowywać powolną lecz żywiołową śmierć państwa, czyniąc je zbytecznem dla życia społecznego.

Te dwa rozbieżne kierunki w polityce odpowiadają jak najściślej dwom różnym stanowiskom, które występują przy ocenie etycznej życia. Państwo nie toleruje różnorodności ludzkiej, swobodnego rozwoju wielorakich tendencyj, tkwiących w indywidualnościach, tak samo jak dogmat nie toleruje ideałów i potrzeb, które nie dają się zaklasyfikować do jego formuł. tak samo jak doktryna nie pozwala widzieć innych faktów, jak te tylko, które przystosowują się do jej wymagań logicznych. Cała jego geneza i celowość funkcjonowania przedstawia się jako tępienie różnic indywidualnych, jako urzeczywistnianie abstrakcyj, czyli mówiąc ściślej, jako zastępowanie różnych prawdziwych osobników przez człowieka abstrakcyjnego, który myśli i postępuje podług jednego społecznie ustalonego wzoru.

To, co się upaństwawia, staje się normą życia dla wszystkich, normą przymusową, która zawładnąwszy pewną dziedziną życia ludzkiego, stara się zagarnąć całego człowieka, upodabniać wszystkie poruszenia dusz ludzkich, sprowadzić wszelkie odmienności i różnice do jednego typu moralnego. Państwo jest to przedewszystkiem siła upodabniania. Powtóre, jest to siła, która nie zahacza powierzchownie o umysłowość człowieka, jak np. teorje filozoficzne lub naukowe, lecz która bierze i urabia sam rdzeń jego istoty moralnej, życie praktyczne, moralność codzienną, to, co on uważa za swoje osobiste zagadnienia. Występuje ona jako regulator tych moich czynności, przez które stykam się z innemi ludźmi na gruncie wspólnej nam walki o byt, a te stanowią właśnie życie codzienne, pospolite, najczęstsze. Chcąc pozostać w zgodzie z postępowaniem swojem będę zmuszony mocą faktów przyjąć cały ten sposób myślenia i pojmowania życia, jakie przedstawia sobą państwo. Jedna skarga zaniesiona do policji, jeden weksel dłużnika oddany do

sądu zamkną mnie w tym świecie policyjnych pojęć i uczuć, przeciwko którym moja własna umysłowość i natura moralna, swobodnie rozwijająca się, być może, jak najbardziejby protestowała. Nie mogę już wtedy myśleć na swój sposób, ani odczuwać swobodnie ludzi i życia; muszę myśleć i odczuwać tak, jak nakazuje państwo, z którego uczyniłem obrońcę swych interesów; wraz z dokonaniem czynu, który złączył mnie z instytucją państwową, obca siła zawładnęła moją indywidualnością; oddałem umysł swój, sumienie i uczucia w niewolę państwu, zrzekłem się swojej wewnętrznej wolności, przestałem żyć moralnie jako jednostka. Jeżeli nawet jakaś inna pojęciowość, niepodległa państwowym wzorom, przedostanie się do mego umysłu i uczyni ze mnie swego wyznawcę, to będzie to wyznawanie kłamliwe, konwencjonalne, żyjące tylko w oderwanej od życia sferze, całe zaś myślenie praktyczne, życiowe, czynami stwierdzone i całe odczuwanie świata ludzkiego, podstawa mego sumienia, pozostanie wierną ideowości państwa. Przyzwyczaję się tylko do odgrywania komedji przed samym sobą, do dwóch wykluczających się sposobów myślenia, z których jeden tylko, ukształcony przez państwo, będzie prawdziwy, jako połączony z praktyką życia.

Jakkolwiek więc każde demokratyczne państwo nowoczesne gwarantuje swobodę sumienia w swoich konstytucjach, to jednak swoboda ta, dzięki której mogę co chcę mówić i pisać i jakie mi się podoba odprawiać obrządki religijne, niema nic wspólnego z sumieniem istotnem, z myślą praktycznego znaczenia, która kształtuje życie; pozostaje ona bowiem ujarzmiona i podciągnięta pod jeden strychulec przez sam fakt istnienia musowego regulatora stosunków pomiędzy ludźmi. Taka np. republika szwajcarska, dająca ludziom najszerszą bodaj swobodę słowa i przekonań, nie uwzględnia jednak wolności postępowania według własnego sumienia w takich sprawach, jak służba wojskowa, denuncjowanie przestępcy, świadczenie przed sądem i t. p. Pojęcia o występku i karze, o prawomocności sądów, o władzy, o niezbędności siły policyjnej i wojskowej, o świętości obowiązków żołnierza, o konieczności wojen i t. d., które stanowią narzucony wzór myślenia, tamujący swobodny rozwój indywidualnych pojęć i uczuć, przedostają się do duszy

człowieka nietylko drogą nauczania, czemu możnaby niekiedy w państwach demokratycznych przeciwstawić nauczanie tez przeciwnych i krytykę, lecz co ważniejsza, drogą o wiele pewniejszą i głębiej sięgającą w naturę ludzką, drogą życiowo praktyczną. O słuszności tych pojęć przekonywuję się bezpośrednio, własnem doświadczeniem. Życie samo uczy mnie cenić sądy państwowe, dzięki którym mogę obronić swoje prawa, cenić więzienia, które mnie zabezpieczają od złoczyńców, uznawać niezbędność władzy policyjnej, która ochrania moją własność i bezpieczeństwo, niezbędność władzy państwowej, która sankcjonuje i zabezpiecza moje prawa, niezbędność armji, na której wspiera się potęga tej władzy i t. d. Pogląd na świat ludzki, jaki się przytem wytwarza i wyniesienie państwa, jego interesów i obowiązków względem niego znacznie wyżej ponad interesy jednostki i ponad obowiązki względem człowieka, składa się z tych drobnych pojęć praktycznych, jakie wyrabiają się bezwiednie niemal w życiu codziennem. A nauce tej życiowej podlegają nietylko uprzywilejowane klasy posiadające, lecz wszyscy niemal bez wyjątku ludzie, gdyż interesy własności i ochrony praw swoich działają z jednakową siłą w życiu rentjerów jak i najemników. Robotnik, żyjący z pracy rąk własnych, tak samo jak i kapitalista, używać będzie pomocy policji i sądów, jeżeli kto targnie się na jego własność, jeżeli padnie ofiarą jakiego oszustwa, nadużycia lub obelgi. W tem znaczeniu państwo jest istotnie w s z e c h k l a s o w e, obrońcą każdego przeciw wszystkim, powszechnym mentorem życia i jako takie właśnie stwarza atmosferę moralną wspólną dla wszystkich ludzi, którą każdy zniewolony jest oddychać.

O ujarzmieniu tem przekonać się można aż nazbyt łatwo. W teorjach moralnych, ekonomicznych i politycznych, w systematach filozoficznych, w upodobaniach umysłowych, estetycznych i religijnych — wszędzie spotykamy ogromne zróżniczkowanie typów ludzkich. Indywidualność człowieka zaznacza się w najzwyklejszych nawet rzeczach: w pracy, w zabawach, w reagowaniu na ból i przyjemność, w stosunkach towarzyskich i rodzinnych; różnice zdań zjawiają się przy każdej bez wyjątku idei społecznej, filozoficznej lub religijnej. Jedno tylko, co pozostaje niemal powszechnem i jednakowem u wszystkich, co róż-

niczkuje się bardzo mało w porównaniu do powyższych zjawisk, jest to sumienie, praktyka życia. Socjalista i przeciwnik socjalizmu, bezwyznaniowy i katolik, wyznawca dogmatu wolności woli i wyznawca determinizmu, każdy z nich, bez względu na różnicę swoich przekonań teoretycznych, swoich upodobań i ideałów reaguje w ten sam sposób na kradzież, zabójstwo lub obelgę, powołując do funkcjonowania policję i sądy; każdy tak samo procesuje się o dług niezapłacony, o swoje prawa do spadku lub o naruszenie kontraktu. Wszyscy ci ludzie, tak odmiennych wierzeń i zapatrywań, zwolennicy i przeciwnicy państwa i własności, normują jednak swoje życie i swoje stosunki z ludźmi podług tego samego kodeksu państwowego. Wrogowie polityczni i religijni, na skrajnie przeciwnych biegunach stojące umysłowości, spotykają się tutaj jako istotni wyznawcy tej samej ideowości, wymusztrowani przez ten sam policyjny pogląd na życie. Ludzie, marzący o wręcz odmiennych światach, wobec realnej kwestji życia osobistego, odkładają na stronę swoje przybrane ideowości i swoje hasła nieprzejednanej walki i objawiają otwarcie, czynami własnemi, bez żadnych subtelnych dowodzeń i teoryj, że w gruncie rzeczy są wyznawcami jednakowej etyki i filozofji życia, zgodnej z temi wzorami, jakie państwo postawiło.

Tę właśnie wspólność moralnych natur ludzkich, która objawia się w każdym prawie zatargu spraw codziennych i której nie dosięgają różnice przekonań teoretycznych i dążności społecznych, nazywam ujarzmieniem przez państwo moralnej indywidualności człowieka. Nazywam zaś tak dla dwóch powodów: najpierw dlatego, iż sądząc z olbrzymiego różniczkowania się wszystkich objawów umysłowości ludzkiej, z niewyczerpanego zasobu nowości, jaki kryje w sobie indywidualność człowieka, można śmiało twierdzić, że zróżniczkowanie to ogarnęłoby także i sferę praktycznego życia, dziedzinę sumienia, stosunków pomiędzy ludźmi, gdyby nie istniały przymusowe normy postępowania, które zakreśla państwo. Jeżeli widzimy, że ta właśnie, najważniejsza sfera życia przedstawia dziwny wyjątek stałości, pomimo że wszystkie inne rozwijają coraz większe bogactwo różnic indywidualnych; jeżeli wiemy nadto, że największe różnice indywidualne spotykają się

w temperamentach i w charakterach ludzkich, w tem zatem, co stoi najbliżej praktycznego życia, to w takim razie niczem innem objaśnić nie można wyjątkowego podobieństwa i jednostajności pojęć o życiu, jak tylko tem, co z zewnątrz przymusowo reguluje to życie. Mówiąc innemi słowami, przypuszczamy, że stosunki życiowe układałyby się według rozmaitych typów, że wytworzyłyby się różnorodne nowe sposoby załatwiania antagonizmów pomiędzy ludźmi, reagowania na zbrodnie, krzywdy i oszustwa, sposoby odpowiadające rozmaitym naturom moralnym grup i jednostek, gdyby nie istniało państwo jako regulator życia. Przypuszczenie zaś to daje się stwierdzić faktami, ponieważ widzimy, że dziś nawet umysłowości bardziej niepodległe, a nawet całe grupy ludzkie, jak np. sekty Duchoborców, Nazarejczyków i inne, które potrafiły wyzwolić się z pod wpływu etyki kodeksu państwowego, urządzają swoje życie podług innych wzorów, bardziej odpowiednich ich naturze moralnej, a tak odmiennych od tego, z czem się zżyły umysły „upaństwowionych" ludzi, że wydają się być zjawiskiem patologicznem lub retrospekcją jakichś zaginionych przed tysiącami lat światów.

Jako drugi dowód ujarzmienia przez państwo natury moralnej człowieka, służyć może fakt doświadczenia wewnętrznego, psychologji ludzkiej. Niekiedy jest to tylko głuche, na pół świadome odczuwanie, że coś zmusza mnie do postępowania wbrew mojej woli i moim uczuciom, że coś gwałci naturę moją; niekiedy zaś, rzadziej staje się zupełnie świadomym protestem sumienia. Jednakże liczba ludzi, odczuwających ten gwałt i jarzmo, nie może nic decydować ani o rzeczywistości, ani też o doniosłości tego faktu; gdyby nawet tylko jeden człowiek na sto tysięcy przeżywał w duszy swojej tragiczną walkę pomiędzy sumieniem a państwowemi wzorami życia, to i to dowodziłoby już w zupełności, że państwo ujarzmia niezgodne ze sobą indywidualności moralne, że tłumi zarodki nieznanych światów społecznych, jakieby z nich rozwinąć się mogły i że ten sam dramat powtarzać się może daleko częściej i rozpościerać się na daleko większe zastępy ludzi, chociaż nie wyraża się świadomą i pełną walką, być może dlatego tylko, że odbywa się powoli, stopniowo, poczynając od lat dziecinnych, wskutek czego „in-

dywidualność" gnębiona podlega zniszczeniu, zanim jeszcze zdoła rozwinąć się w skończony typ charakteru i umysłowości. Przekonać się o tem można, obserwując epokę przełomową człowieka, przejście od młodości do lat dojrzałych, wejście w życie praktyczne. Indywidualność moralna, która w latach młodości mogła swobodnie rozwijać się, przemagając nawet często tamujące ją wpływy wychowawcze i która związała się silnie z najbardziej jej odpowiadającemi ideałami, w miarę tego, jak człowiek wchodzi w życie praktyczne, musi stopniowo zapierać się samej siebie, ustępując przemożnym wpływom moralności społeczno-państwowej. Po długich często zatargach wewnętrznych, człowiek zaczyna w końcu „trzeźwo" spoglądać na życie, co znaczy, że nagiął już swą naturę i umysłowość do nakazanych wzorów, a na dawny swój sposób pojmowania patrzy jako na „złudzenia młodości". Złudzeniami temi była jednak jego własna indywidualność moralna, rzecz najbardziej dla niego istotna i prawdziwa, której on musiał wyrzec się i uśmiercić wobec nacisku życia zorganizowanego przez państwo. Wtedy to rozwija się i pesymizm, ostatni ślad przebytej walki o zachowanie swej duszy.

W danym razie nie obchodzi nas kwestja etyki; pomijamy pytanie, jakim ideałom tępienie indywidualności odpowiadać może, jaką etykietę zła lub dobra, metafizycznego lub społecznego, możnaby położyć na fakcie. Chodzi o to tylko, że takie t ę p i e n i e j e s t i s t o t ą p a ń s t w a wogóle, jego racją bytu, jako urzeczywistnianie się człowieka abstrakcyjnego, jako ujmowanie życia w normy wspólności ludzkich, wspólności największej liczby, które przez to samo nie mogą pozostawiać swobodnego miejsca dla tego, co jest różnicą, odchyleniem od wspólnej miary t. j. indywidualnością. Wspólne potrzeby ludzkie, które nie wymagają gnębienia różnic indywidualnych, znajdują swoje ujście w s t o w a r z y s z e n i a c h. Dążność zaś do upaństwowienia się, pomimo wszelkiej frazeologji sentymentalnej, w jaką obfituje demokracja, nie wyraża sobą nic innego, jak tylko konieczność bezwzględnego zgnębienia odmiennych postaci życia. Inaczej bowiem państwo, jako regulator powszechny i przymusowy, czem jest zawsze, we wszystkich swoich formach, nie miałoby celu i racji istnienia.

Polityka więc, która stawia sobie za zadanie upaństwowianie pewnych dążności rozwojowych lub pewnych ideałów, musi zajmować względem życia ludzkiego stanowisko racjonalistyczne. Mianowicie, musi posiadać pewien wzór, według którego życie społeczne kształtować się powinno. Nie zadawala się ona tem, że pewna dążność rozwojowa potrzeb wywalcza sobie, obok innych, byt społeczny w grupowaniu się samorodnem, w stowarzyszeniach naturalnego doboru; przeciwnie, usiłuje z niej uczynić normę obowiązującą i powszechną któraby tamowała rozwój innych. Ażeby zaś wzór taki ustalony i ujednostajniający wszystko postawić przed obliczem życia ludzkiego, które jest nieskończenie różnorodne i zmienne, trzeba go oprzeć na czemś, co nie pochodzi z życia, lecz z intelektu, z pewników i form logicznych, czyli postawić go jako wyrozumowaną tezę użyteczności, dobra lub konieczności ewolucyjnej.

To też istotnie założenia intelektualne dają się odnaleźć u podstaw każdej polityki, chcącej coś upaństwowić. Są to albo zasady moralności biblijnej Reformacji, albo teorje praw naturalnych i umowy społecznej encyklopedystów i Rousseau'a, albo wreszcie zasady rozwoju kapitalistycznego dzisiejszej demokracji społecznej, jakkolwiek teoretycy socjalizmu naukowego usilnie przeciwstawiają siebie utopistom i racjonalistom 18 wieku, zapewniając, jak np. Kautsky, że stawianie planu „państwa przyszłości" jest bezcelowe i niezgodne z obecnem stanowiskiem nauki, że kierunek postępu społecznego określają nie filozofowie, lecz rozwój ekonomiczny i że wystarcza poznanie samej tendencji, którą jest przekształcenie państwa w wystarczającą sobie wspólnotę gospodarską.*)

Na nieszczęście jednak „rozwój ekonomiczny" nie objawia się ludziom bezpośrednio, lecz potrzebuje także „filozofów", którzyby go przedstawili w postaci pewnych praw, przez siebie wywnioskowanych. Tendencja zaś „przekształcenia państwa w wystarczającą sobie wspólnotę gospodarską" zawiera w sobie tyle rusztowań umysłowych, jest tak wysoce intelektualną

*) P. Zasady socjalizmu str. 83, 5, 6.

robotą, że żaden plan utopistów nie powstydziłby się jej towarzystwa. Ma ona tę tylko przewagę nad dawnemi utopjami marzycieli, że podług niej prowadzi się polityka, że się urzeczywistnia z dnia na dzień. Kwestja ta wymaga specjalnego rozbioru.

II.

Doktryna rewolucji.

Według zasad programów socjalistycznych, państwo nie daje się wykluczyć z życia społecznego. Sama produkcja i kultura dzisiejsza wymaga współdziałania wielkich mas ludzkich, a zatem i organizacji przymusowej, któraby sprzeczności poszczególnych interesów umiała usuwać i tamować dla korzyści ogółu. Można więc tylko zmienić typ państwa, korzystając z tych sił rewolucyjnych, żywiołowych, jakie wyłaniają się z rozwoju gospodarki kapitalistycznej, a które, z natury rzeczy, dążą do wyrażenia się w odpowiedniej sobie organizacji politycznej. Rozwój kapitalizmu wkłada na państwo coraz to nowsze zadania ekonomiczne: ochrona i rozszerzanie rynków, komunikacje, polityka bankowa, kolonjalna, celna, kolejowa, fabryczna, opieka nad ubogimi i t. d. Zmusza także państwo do skupiania w swem ręku różnych przedsiębiorstw: oprócz dawnych dóbr państwowych przybywają jeszcze arsenały, warsztaty okrętowe, poczty, koleje, telegrafy i monopole różne, jak tytoń, sól, wódka i t. p. Ta działalność ekonomiczna państwa współczesnego stanowi naturalny punkt wyjścia dla rozwoju, prowadzącego do spólnoty socjalistycznej.*)

Państwo jest formacją drugorzędną i przystosowującą się, która wyraża sobą, a zarazem umacnia i upowszechnia ten tylko układ sił społecznych, jaki istnieje w danym okresie dziejo-

*) Zob. Kautsky — Zasady socjalizmu, wyd. pol. 76, 78.

wym u podstaw życia zbiorowego, t. j. w produkcji. Jeżeli dzisiejsze państwo przystosowane jest przedewszystkiem do interesów własności kapitalistycznej, to wynika to nie z natury państwa, jako organizacji przymusowej, lecz z natury tych czynników ekonomicznych, które na pierwszy plan życia społecznego wysunęły burżuazję, a interesy kultury ludzkiej uczyniły zależnemi od interesów kapitału! W miarę tego jednak, jak rozwijają się coraz ostrzejsze antagonizmy pomiędzy kulturą ogólnoludzką a społeczną rolą kapitałów, pomiędzy interesami burżuazji a proletarjatu, w miarę tego, jak ten proletarjat dochodzi do świadomości swych interesów klasowych i rozszerza swoje zapotrzebowania cywilizacyjne, zjawia się także i konieczność historyczna, ażeby ten nowy układ sił społecznych wyraził się w przeinaczeniu państwa na przedstawiciela interesów pracy, łączących się coraz ściślej z interesami ogólno-ludzkiej kultury. W ten sposób przed klasami pracującemi wysuwa się problemat stworzenia n o w e g o p a ń s t w a, któreby, odpowiadając społecznemu charakterowi produkcji, utożsamiło się z jej organizacją. Następstwem zaś tego wejścia państwa w dziedzinę wytwarzania, jako przedstawiciela zbiorowych interesów pracy i kultury, musi być zastąpienie prywatnych przedsiębiorstw i monopolów ekonomicznych przez kolektywizm, oraz zastąpienie prawodawstwa własnościowego przez prawodawstwo pracy, pozbawionej cech towaru, czyli, innemi słowy, zniesienie najemnictwa.

W jaki sposób klasy pracujące zadanie to mogą uskutecznić? Na to, pomimo różnic teoretycznych pomiędzy obozem rewolucyjnym a reformatorskim, jest tylko jedna odpowiedź, którą daje polityka socjalizmu: klasy pracujące powinny przekształcić dzisiejsze państwo w kierunku swoich interesów, dążyć do tego, by się ono stało przedstawicielem proletarjatu; czy zaś przekształcenie to doprowadzi do kryzysu i rewolucji, z której dopiero wyłoni się właściwa organizacja socjalistyczna, czy też odbywać się będzie drogą stopniowych wyłomów w dzisiejszem państwie burżuazyjnem, to jest kwestją zupełnie drugorzędną, kwestją upodobania i przewidywań, która w praktyce w polityce prasowej nie sprowadza żadnych różnic. To świadome przekształcenie państwa w danym kierunku odbywa się

dwojaką drogą: za pomocą demokratyzacji państwa, ażeby jak najszersze masy ludowe stały się uczestnikiem prawodawstwa państwowego i zarządów gminnych, oraz zapomocą zmuszania państwa do rozszerzania swego prawodawstwa na stosunki wytwarzania i wymiany w charakterze obrońcy pracowników i spożywców.*) Im bardziej organizacja państwowa zespalać się będzie z interesami ogółu i im głębiej wejdzie w stosunki wytwarzania bogactw, tem bliższą i bardziej nieuniknioną stanie się chwila, w której ona przeobrazi się na ustrój kolektywizmu, bez względu na to, czy zadekretuje go ulica czy parlament. Stąd też jasnem jest, że zadanie praktyczne wyzwolenia redukuje się do walki politycznej. Wybory do parlamentu i zarządów municypalnych, walka o zdemokratyzowanie instytucyj prawodawczych, inspektoratów i wojska, o prawodawstwo fabryczne i ministerja pracy, o państwowe ubezpieczenie robotników, o przechodzenie na własność państwa lub municypalności różnych przedsiębiorstw, środków komunikacji i innych wygód publicznych, wreszcie o upaństwowienie oświaty, jako niezbędnego równoważnika demokratyzacji władzy, — te są główne, jedyne niemal, wytyczne realnej polityki socjalizmu, jądro jego praktyki, ku któremu ześrodkowują się wszystkie siły partyjne, cała potęga agitacji i uświadamiania. Ponieważ zaś w walce tej daleko większe znaczenie posiada zorganizowana i poddana umiejętnej dyscyplinie masa niż osobnik zrewolucjonizowany moralnie, przeto i wszystkie zada-

*) Zaznaczyć tu trzeba, że co się tyczy demokratyzacji państwa, to stanowisko socjalistów nie zawsze jest dostatecznie jasne i wyraźne. Obok poglądów szczerze demokratycznych, rozwijających logicznie i bez zastrzeżeń żadnych pojęcie wszechwładztwa ludowego, znajdujemy także i takie zapatrywania, gdzie rzeczywiście trudno jest dopatrzeć się ducha istotnej i rzetelnej demokracji. Wypowiada je np. Kautsky, i to nie byle gdzie, nie w swojej osobistej rozprawie, za którą sam by tylko mógł być odpowiedzialny, lecz w Programie Erfurtskim. Spotykamy tam mianowicie takie twierdzenia: klasa robotnicza musi dążyć do tego, by miała na swe usługi władzę państwową. Uczynić to może tylko przez parlament. Prawodawstwo bezpośrednie, ludowe nie może zastąpić parlamentu, przynajmniej w wielkich państwach, a tylko o takich tu mowa. Chłopstwo i drobnomieszczaństwo niezdolne jest do udziału w życiu parlamentarnem, dlatego też chcą zastąpić parlamentaryzm przez prawodawstwo ludowe, lub potępiają wogóle działalność polityczną. Proletarjat natomiast uzdalnia się coraz bardziej do parlamentaryzmu, zarówno przez swe własne organizacje, jak i przez szerszy sposób myślenia. Stąd też hasłem politycznem jego jest wzmocnienie parlamentu wobec rządu, a siebie w parlamencie. (P. Zasady

nia propagandy o tyle tylko mają wartość dla polityki socjalizmu, o ile uzdalniają proletarjat do prowadzenia masowej akcji w celu przekształcenia państwa. Ideały etyczne życia, najbardziej zgodne z duchem przyszłości socjalistycznej, mogą być jednak szkodliwe dla socjalizmu jeżeli rozluźniają karność masowego działania, lub nie dają się przystosować do wymagań walki, prowadzonej z dnia na dzień; i odwrotnie, cechy najściślej związane z moralnością kapitalizmu, mogą być jednak użyteczne dla celów walki. Z tego samego punktu widzenia oceniają się instytucje samopomocy robotniczej — związki zawodowe, kooperatywy i t. d.; ocenia się głównie ich charakter pomocniczy dla walki politycznej, przypisując mniejszą wartość ich znaczeniu społecznemu, jako siłom kształtującym nowe stosunki ekonomiczne i moralne. Kwestja zaś, w jaki sposób ustrój społeczny, oparty na zasadach własności wspólnej i powszechnej demokratyzacji władzy, pogodzi się z naturą ludzką, przystosowaną do warunków kapitalistycznego społeczeństwa, rozstrzyga się zapomocą hipotezy, że ustrój wykształca typ człowieka; rewolucja moralna dokona się sama przez się pod wpływem państwa kolektywistycznego; państwo zaś owo rozwinie się pod naciskiem interesów klasowych, wynikających nie z ideałów nowego życia, lecz ze sprzeczności życia współczesnego, coraz silniej zaznaczających się.

Tak się przedstawia właściwe jądro polityki socjalizmu. Odjąwszy frazeologję agitatorów, która jest indywidualną i róż-

---

socjalizmu 126—9 str.). Demokracja w tej formie podana przedstawia się więc jako wszechwładztwo parlamentu, opanowanego przez klasę robotniczą i rządzącego państwem scentralizowanem, wielkiem. Cechy charakterystyczne demokracji, to co jedynie może zapewnić panowanie ludu, mianowicie udział bezpośredni w prawodawstwie, prawa referendum i inicjatywy, przedstawiają się tutaj jako dążenia wsteczne, nie zawierające się w interesach klasowych proletarjatu. Jest to właściwie program nie demokracji, lecz dyktatury klasowej. W praktyce jednak politycznej, jak dotąd, nie wyróżnia się on niczem jeszcze od ogólnego ruchu demokratycznego klas pracujących, który zdąża żywiołowo niemal do wywalczenia praw politycznych dla wszystkich, praw jednakowych i jak największy udział w rządzie zapewniających. Możnaby tylko zaznaczyć jedno zjawisko w socjaliźmie, mające więcej pokrewieństwa z dyktaturą klasową niż z demokracją, mianowicie jego sympatje do centralizacji państwowej, oraz niektóre pojedyńcze fakty, niezupełnie licujące z demokratycznemi ideałami, jak np. opozycja socjalistów belgijskich przeciw projektowi rozszerzenia powszechnego głosowania na kobiety; bano się jednak wtenczas klerykalizmu kobiet i wzmocnienia projektodawców t. j. partji klerykalnej.

norodną, i nie zawsze wyraża sobą to, co jest rzeczywiście w akcji politycznej, rzecz cała daje się sprowadzić do dwóch zasadniczych postulatów praktycznych: wszechwładztwa i demokratyzacji państwa. One stanowią tę charakterystykę, która wyróżnia socjalizm, jako ruch społeczno-polityczny, od wszystkich innych ruchów współczesnych. Samo dążenie do demokratyzacji nie stanowi jeszcze socjalizmu, gdyż nie zawiera w sobie przeobrażenia ekonomicznego społeczeństwa w kierunku upaństwowienia; odnajduje się też w ruchach politycznych obcych socjalizmowi, a nawet walczących z nim. Również samo dążenie do wszechwładztwa państwa, do rozszerzania jego funkcyj na wszystkie stosunki społeczne, bez jednoczesnego zdemokratyzowania, nie daje się utożsamić z socjalizmem, gdyż nie zawiera w sobie przeobrażenia państwa na przedstawiciela interesów pracy i może zjawiać się nawet w polityce rządów absolutnych lub oligarchicznych, jako t. zw. „socjalizm państwowy". Natomiast połączenie obu tych wytycznych stanowi najściślejszą definicję dla socjalizmu jako ruchu politycznego, którą sprawdzić można w programach i polityce wszystkich partyj socjalistycznych, i zapomocą której można go jak najdokładniej wyróżnić od całej reszty ruchów reformatorskich lub rewolucyjnych.

W programie tym dają się łatwo odróżnić trzy główne teorje, które składają się na jego logiczną całość. Mamy tu najpierw teorję o niezbędności państwa w tym układzie sił społecznych, jaki rozwija się w łonie kapitalizmu. Jest to teorja wyrozumowana z pewnych danych i pojęć o naturze ludzkiej wogóle i o naturze techniki wytwórczej, jako współdziałania mas społecznych. Zjawiają się też z konieczności pytania, czy przymus państwowy może być rzeczywiście uważany za jedynego organizatora produkcji wyzwolonej z monopolów prywatnych, i czy w życiu ekonomicznem współczesnem nie rozwijają się takie czynniki naturalne, które mogłyby wystarczyć dla zorganizowania tej produkcji. Dalej spotykamy drugą tezę: że państwo, jako regulator przymusowy życia, daje się doskonale przystosować do tych interesów proletarjatu, które mają zrewolucjonizować stosunki ludzkie t. j. do interesów wspólności ekono-

micznej i swobody jednostki; przypuszczenie to opiera się na demokratyzacji państwa. Tu znowu powstają pytania, czy demokratyzacja może ogarnąć wszystkie dziedziny państwa i utożsamić się z rzeczywistem wyzwoleniem jednostki od przymusu biurokratycznego, czy też być może, z natury państwa wynika, że ograniczyć się ona musi do strony prawodawczej mechanizmu państwowego? Po drugie — czy biurokratyczne przeprowadzenie kolektywizmu i złączone niezbędnie z państwem instytucje drugorzędne — system obrony i kary — nie przeinaczają pierwotnego interesu wspólności i swobody w coś zupełnie innego; ogólnie bowiem daje się stwierdzić to, że potrzeba ludzka, upaństwawiając się, przechodzi cały szereg przemian, najpierw w prawodawstwie, potem w systemie wykonawczo-biurokratycznym, które sprawiają, że powraca ona do człowieka inną, niż ta, która w nim istotnie żyje i która dążyła do swego uspołecznienia się. Trzecia wreszcie teza, znajdująca się w związku z obu poprzedniemi, odnosi się do sposobu działania praktycznego. Daje się ona wyrazić w tem twierdzeniu, że między rewolucją moralną a społeczną nie zachodzi żaden istotny związek, czyli, że ludzie, których postępowanie codzienne, stosunki i zwyczaje są zupełnie przystosowane do norm ustroju panującego, mogą jednak dokonać przewrotu, zdążającego do zniszczenia tego ustroju i do zaprowadzenia zupełnie nowych form współżycia. Wynika to niezbędnie z postawienia państwa jako jedynego organizatora ideałów przyszłości. Kolektywizm jest to wchłonięcie przez państwo zdemokratyzowane tych organizmów wytwórczych, jakie rozwijają się w kapitaliźmie. Ażeby go urzeczywistnić, wystarcza oddziaływać na państwo w kierunku demokratyzacji i utożsamiania się jego funkcyj ze sprawami ekonomicznemi. Dzięki temu do organizmów wytwórczo-wymiennych kapitalizmu wchodzi regulator, mający na widoku interesy pracujących i spożywców i usuwający z nich coraz bardziej charakter monopolu prywatnego i przywilejów klasowych. Przemiany tej nie może dokonać państwo nie zdemokratyzowane, gdyż nie wyraża sobą interesów mas ludowych i nie jest dostatecznie plastycznem, przystosowującem się do zmian, jakie zachodzą w tych interesach; nie może jej dokonać także państwo zdemo-

kratyzowane, któreby pozostawiło na uboczu dziedzinę stosunków ekonomicznych; oba te względy kierują właśnie polityką socjalizmu. Jakąż rolę wobec tego odegrać mogą czynniki indywidualne? Oczywiście, że nie potrzebują one przeistaczać stosunków życiowych w duchu kolektywizmu, gdyż osiągnie się to zapomocą wchodzenia państwa zdemokratyzowanego do organizacji wytwórczo-wymiennych kapitalizmu; istotnie zaś znaczącemi dla rewolucji mogą być takie tylko czynniki moralne, które są użyteczne dla walki politycznej, przedewszystkiem więc zdolność do wystąpień masowych w imię haseł, podnoszonych przez partję i zrozumienie tych haseł. Kolektywistą trzeba być wtedy tylko, gdy zjawia się akcja polityczna; pozatem zaś, w życiu codziennem, ideały rewolucyjne nie mają żadnego znaczenia i przechodzą obok moralności osobnika, nie zahaczając o nią. Wynikiem zaś tego poglądu jest wycofanie się socjalizmu z etyki indywidualnej.

Odkładając na później właściwą krytykę tych trzech teoryj, stanowiących rusztowanie intelektualne programu socjalistycznego, zajmiemy się obecnie specjalną kwestją, która nas tutaj obchodzi, mianowicie stroną m e t o d o l o g i c z n ą tego programu.

Chodzi o to, jaka jest m e t o d a, którą posługuje się socjalizm przy tworzeniu zasad swej polityki. Ocena zaś krytyczna metody polega na rozstrzygnięciu dwóch pytań: po pierwsze — czy odpowiada ona naturze faktów, z któremi ma do czynienia, po drugie — czy odpowiada logicznym wymaganiom poznawania naszego.

Przyjrzawszy się uważniej rozumowaniu, na którem opiera się polityka socjalizmu, łatwo jest przekonać się, że daje się ono sprowadzić do sylogizmu następującej budowy: wszelka organizacja społeczeństw nowożytnego typu ekonomicznego musi być organizacją państwową; wyzwolenie proletarjatu wymaga nowej organizacji społecznej, zatem — wyzwolenie proletarjatu wymaga nowej organizacji państwowej. Otrzymany w ten sposób wniosek określa zarazem zasadniczy cel polityki, którym jest przekształcenie państwa. Natura zaś celu zasadniczego określa już sama przez się cele bliższe, zagadnienia chwili bieżącej i przystosowujący się do nich sposób działania. Na sylo-

gizm ten składają się dwa twierdzenia rozmaitej wartości: druga jego przesłanka, mniejsza, jest twierdzeniem indukcyjnem. wyraża sobą tylko uogólnienie rozmaitych faktów sprzeczności, jakie zachodzą pomiędzy dobrobytem materjalnym i moralnym robotnika, jego potrzebami i dążnościami, a warunkami społecznemi, wśród których żyje; dotyczy ono przytem prawdy, żyjącej indywidualnie u wielu ludzi, prawdy psychologicznej, ponieważ wyraża ogólnie to samo, co niejeden człowiek zna, jako swoje własne doświadczenie życiowe i co odczuwa jako zgnębienie, pochodzące od warunków życia. Przesłanka ta jednak, jak w każdym sylogizmie, nie określa sama przez się natury wniosku. To, że wyzwolenie proletarjatu wymaga przeobrażenia stosunków społecznych, nie znaczy jeszcze bynajmniej, że wymaga ono nowego państwa; stosunki bowiem społeczne dają się także pomyśleć jako organizacja bezpaństwowa i nietylko dają się pomyśleć, lecz istnieją nawet i istniały zawsze w tej postaci, w rozmaitych zrzeszeniach ludzkich. Ażeby więc wniosek sylogizmu mógł powstać, do tego potrzeba niezbędnie innego jeszcze twierdzenia, któreby organizację społeczną, wymaganą przez interesy proletarjatu, utożsamiało z organizacją państwową nowego typu.

Rolę tę spełnia właśnie twierdzenie, zawarte w pierwszej przesłance sylogizmu. Lecz podczas kiedy druga przesłanka, jak to widzieliśmy, jest tylko uogólnieniem faktów życia, twierdzeniem indukcyjnej wartości, to natomiast pierwsza, najważniejsza, bo określająca naturę wniosku, jego orzeczenie, posiada tylko wartość hipotezy. Twierdzenie, że wszelka organizacja społeczeństw nowożytnego typu ekonomicznego musi być organizacją państwową, jest przedewszystkiem sądem rzeczywistym nie zaś słownym, t. j. że składa się z dwóch pojęć istotnie różnych, nie zaś z dwóch synonimów tego samego pojęcia. Utożsumieniu organizacji społecznej z organizacją państwową stoi na przeszkodzie faktyczna strona rzeczy, ponieważ wiemy, że poza obrębem organizacji państwowej istniały i istnieją zawsze różnorodne zrzeszenia ludzkie, organizujące stosunki wytwarzania, wymiany, oświaty, obrony lub dążące do zaspokajania potrzeb umysłowych, estetycznych i religijnych osobnika; tysiące różnych spraw życia, wielkich i małych, moralnej i ekono-

micznej natury, załatwiają się w ten sposób, zapomocą organizacji samorodnej, rozwijającej się i spełniającej swe zadania bez czynnika przymusu terytorjalnego, który charakteryzuje państwo, biorąc często na swe barki to, czemu organizacja państwowa podołać nie może. Należy przeto na początku samym zaznaczyć zasadniczą odmienność pomiędzy organizacją społeczną, które to pojęcie ogarnia sobą zarówno zrzeszenia i instytucje samorodne, bezpaństwowe jak i państwowe, a organizacją państwową, która jest tylko jednym z rodzajów organizacji społecznej, różniącym się wybitnie od innych swoim charakterem p r z y m u s u t e r y t o r j a l n e g o.

Twierdzenie, że wszelka organizacja społeczeństw nowożytnego typu musi być organizacją państwową, zawiera w sobie częściowo tylko prawdę wyprowadzoną indukcyjnie; ograniczone do uogólnienia faktów, sprowadza się ono do twierdzenia, że dotychczasowe znane nam społeczeństwa nowożytne posiadały zawsze organizację państwową. Indukcja ma wprawdzie tę właściwość, że na zasadzie stałości praw przyrody, można ją zawsze rozszerzyć na wszystkie byty, mające nastąpić lub możliwe tylko fakty tej samej kategorji, jak np. kiedy z małej stosunkowo ilości doświadczanych faktów ciążenia ciał ku ziemi, wyprowadzamy powszechne prawo o ciężkości wszystkich ciał, które kiedykolwiek istniały lub będą istnieć na świecie. Lecz pod jakim warunkiem takie upowszechnienie indukcji nie obejmującej całości doświadczenia, jest uprawnione a nawet wymagane? Pod warukiem, że się ona odnosić będzie do tej samej rzeczy, niezmienionej w istocie swojej, objawiającej zawsze te same cechy przy tych samych okolicznościach; jeżeli np. twierdzimy o powszechnem ciążeniu ciał, to zawiera się w tem domyślne założenie, że istotna natura materji była i pozostanie zawsze jednakową, taką samą jak ta, którą doświadczaliśmy; przypuściwszy zaś zasadniczą zmienność materji, istnienie ciał całkiem niepodobnych do tych, które mamy, nie moglibyśmy już przypisywać tej indukcji znaczenia powszechnego prawa. Ażeby więc twierdzenie o niezbędności państwa w społeczeństwach nowożytnych posiadało swoją wartość indukcji powszechnej, musi ono zawierać w sobie pojęcie pewnej zasadniczej niezmienności tego, co się rozumie pod słowem „społe-

czeństwo nowożytne"; niezmienność zaś tę uwzględnić można w takim tylko razie, jeżeli bliżej określi się sam typ społeczeństwa, o którem mowa, jego warunki ekonomiczne i moralne, stan techniki i naturę człowieka; czyli że indukcją prawidłową mogłoby być tylko następujące twierdzenie: organizacja społeczna, jeżeli jest rozwinięta na tych samych co dzisiaj podstawach ekonomicznych własności i najmu, przy tej samej technice i cywilizacji i z tymi samymi ludźmi co dzisiaj mająca do czynienia, musi być organizacją państwową.

Twierdzenie socjalistyczne o niezbędności państwa nie posiada jednak bynajmniej tego charakteru skromnego uogólnienia faktów obserwowanych, ani też w swojem założeniu nie zawiera postulatu o niezmienności typu społecznego; przeciwnie jest ono oparte na pojmowaniu ewolucyjnem — ciągłego przeistaczania się i zmienności tych pierwiastków technicznych, kulturalnych, umysłowych i moralnych, które decydują o stosunkach ludzkich i organizacji społecznej. Ażeby z tem stanowiskiem ewolucyjnem pogodzić pewnikową stanowczość twierdzenia o logicznej i historycznej niezbędności państwa, trzeba uczynić szereg różnych przypuszczeń, odnoszących się do możliwych przyszłych społeczeństw, odmiennego typu ekonomicznego i w nich odnajdywać te zasadnicze, nie zmieniające się cechy społeczeństwa, które pomimo jego przeobrażania, wymagać będą niezbędnie organizacji państwowej. Przypuszcza się więc najpierw, że charakter społeczny wytwarzania wymagać będzie organizacji państwowej, gdyż inaczej nie dałyby się usunąć monopole prywatne i stowarzyszeniowe, działające ze szkodą reszty społeczeństwa; po drugie zaś — przypuszcza się niezbędność przymusu państwowego dla postępów kultury i oświaty, dla ochrony zdrowia i bezpieczeństwa, ponieważ przyjmuje się z góry, że będą istnieć zawsze gromady ludzi, niezdolnych do zrozumienia swoich interesów lub czyhających na spokój i życie innych.

Wymagana zatem przez indukcję zasada niezmienności odnajduje się i tutaj w stosunku do n a t u r y l u d z k i e j. Wszystko się zmienia: uzdolnienia techniczne, organizacja pracy, forma własności, potrzeby kultury ludzkiej, charakter i potęga cywilizacji; jedna tylko natura moralna człowieka, ciasnota samo-

lubstwa, nie pozwalająca mu widzieć szerzej poza granice swych najbliższych interesów codziennych, pozostaje bez zmiany, wymagając przymusu państwowego, któryby tamował jej wsteczne, szkodliwe dla spraw ogólnych popędy i zmuszał do przyjmowania doskonalszych form życia. Na zasadzie tej niezmienności natury moralnej człowieka, warunkowe twierdzenie o państwie, jako niezbędnej formacji dzisiejszego ustroju społecznego zamienia się na twierdzenie powszechne i pewnikowe, że jest ono niezbędne także dla wszelkich, mogących się rozwinąć z dzisiejszego ustroju typów społecznych.

Lecz czyż istotnie owa zasada niezmienności moralnej może mieć wartość pewnika i czy daje się ona obronić ze stanowiska ewolucyjnego, na którem stoi cała ideologja socjalizmu? Pomijając teraz właściwą krytykę tego pojęcia, zwrócimy tylko uwagę na jego charakter logiczny. Po pierwsze — pojmować naturę moralną człowieka jako taką, która pozostaje niezmienna pomimo całej zmienności życia, pomimo ustawicznych przeobrażań się zjawisk techniczno-kulturalnych, nauki ideowości i stosunków społecznych, jest to pojmować ją w sposób metafizyczny, jako coś niezależnego od całokształtu zmian zjawiskowych, nie poddającego się wpływom tych zmian i nie pozostającego z niemi w żadnym realnym związku przyczynowym, słowem, jako jakieś podścielisko pozazjawiskowe, które przejawia się tylko nazewnątrz w rozmaity sposób, pozostając samo zawsze tem samem. Powtóre — pojęcie o niezmienności natury moralnej człowieka, nietylko że nie jest zwyczajnem uogólnieniem faktów doświadczenia, lecz nie daje się nawet sprawdzić doświadczalnie. Rozumiejąc pod „naturą moralną" charakter przyrodzony ludzi, ich skłonności egoistyczne lub altruistyczne, ich wrodzone uzdolnienia życiowe lub tępość, wreszcie ich cechy zwyrodnienia lub zboczeń nerwowych, widzimy, że nie są to jakieś istności metafizyczne, jednolite i niezłożone w sobie, lecz przeciwnie — wyniki wielce złożonych i krzyżujących się ze sobą pierwiastków psycho-fizjologicznych. Chcąc sprawdzić, czy w ewolucji psychofizjologicznej rozmaitych typów ludzkich pozostaje zawsze coś stałego i niezmieniającego się, musielibyśmy nietylko znać dokładnie cały mechanizm współdziałania tych różnorodnych pierwiastków, lecz, co

więcej, poddawać ścisłym obserwacjom psychofizjologicznym całe pokolenia ludzkie, co jest niemożliwe dla dzisiejszej nauki i zupełnie stracone dla badań nad dzisiejszym człowiekiem w stosunku do pokoleń minionych. Przypuściwszy nawet, że badania nad charakterami, nauka w zaczątku jeszcze będąca, i antropologja kryminalistyczna doszły do pożądanej ścisłości pojęciowej i eksperymentacyjnej i że pozwalają nam określić pewne stałe typy ludzkie, psychofizjologiczne i moralne, reagujące zawsze w ten sam sposób, sobie właściwy, pomimo rozmaitych wpływów środowiska, to i w takim razie, nie moglibyśmy jeszcze wnioskować z tego o zasadniczej niezmienności tych typów we wszystkich stadjach rozwoju społecznego, ani nawet w przyszłości najbliższej, gdyż nie moglibyśmy nigdy przewidzieć dokładnie i szczegółowo tych wszystkich czynników przekształcających, jakie wejdą kiedyś w życie ludzkie.

Pojęcie o niezmienności natury moralnej człowieka, o stałości pewnych typów ludzkich jest więc przewidywaniem dowolnem, opartem na bardzo niedostatecznych podstawach empirycznych, i z tego powodu może mieć tylko znaczenie hipotezy o bardzo wątpliwej wartości, jak wszelkie zresztą przewidywania w zakresie nauk psychologicznych i społecznych, które daleko jeszcze są od tego, aby je można uważać za nauki ścisłe.

Wartości tego pojęcia nie odpowiada bynajmniej rola, jaką ono spełnia w rozumowaniu programów socjalistycznych. Dzięki temu pojęciu, indukcja, zawarta w pierwszej przesłance sylogizmu, a mogąca odnosić się tylko do organizacji społecznej istniejącej, kapitalistycznej, zamienia się na powszechne i pewnikowe prawo, odnoszące się do wszelkich organizacyj społecznych, jakie mogą rozwinąć się z dzisiejszej; przesłanka zaś ta, postawiona w tym charakterze, określa i sam wniosek sylogizmu, czyli cel polityki socjalistycznej. Stąd pewne jest, że cel polityki musi posiadać także charakter hipotetyczny, ponieważ wynika z sylogizmu, którego pierwsza przesłanka jest tylko hipotezą i to hipotezą opartą na kruchych podstawach doświadczalnych i dla objaśnienia faktów nie przedstawiającą żadnego użytku; nie jest to zresztą hipoteza postawiona dla objaśnienia

czegokolwiek, lecz tylko jako wytyczna dla zagadnienia praktycznego.

Oprócz tego należy zwrócić uwagę na to, że cel polityki, w ten sposób wyprowadzony, nosi na sobie podwójne piętno hipotezy: najpierw tkwi w nim hipoteza niezbędności państwa, pochodząca z przesłanki pierwszej sylogizmu, z wprowadzonego do niej pojęcia o niezmienności pewnych cech natury ludzkiej; powtóre — zastąpione na mocy sylogizmu pojęcie „nowej organizacji społecznej" przez pojęcie „nowego państwa", ogranicza i przystosowuje do siebie, jak wszelkie orzeczenie sądu, i pojęcie podmiotowe o „wyzwoleniu proletarjatu". Pojęcie to, czerpiące treść swoją z rozmaitych zagadnień życia indywidualnego, zarówno ekonomicznych jak i moralnych, z zagadnień, które powstają nie jako wynik pewnej teorji umysłowej, lecz samorodnie i żywiołowo, w tem zestawieniu musi przystosować się do hipotezy wyrozumowanej, musi utracić swą pierwotną swobodę zagadnienia życia i zamknąć się w tych granicach, które mu wyznacza teorja o niezbędności państwa.

Wyzwolenie jednak, jako sprawa rzeczywista, na którą się składają dążności i potrzeby w ludziach żyjące, nie daje się dowolnie przystosowywać do teorji, a jeżeli coś podobnego zachodzi, to dzieje się to zawsze kosztem samej rzeczywistości; wtłoczona przemocą w ramy teorji doznaje ona losu zarodka żywej istoty, którego w doświadczeniach teratologicznych zmuszają do wyrodzenia się w monstrum; pewne pierwiastki rozwojowe zostają stłumione, inne zaś akcentują się nad miarę, wypaczając cały organizm. W sprawie wyzwolenia proletarjatu, a właściwie w identycznej z nią sprawie wyzwolenia człowieka od gniotących go dzisiaj ujarzmień społecznych—istnieje całe mnóstwo takich pierwiastków, które do programu państwowych reform włączyć się nie dają, a które wskutek tego są albo zupełnie wycofane z zakresu polityki socjalistycznej i po za jej obrębem poszukują swego rozstrzygnięcia i przejawu społecznego, albo też przeistaczają się w programie państwowym na zupełnie co innego, niż to, co żyje indywidualnie, jako potrzeba i dążność. Tak np. cała sprawa moralności życiowej i nowych ideałów etycznych, nurtująca dzisiejszy proces przewrotowy, musiała wycofać się z socjalizmu, ponieważ charakter państwowy po-

lityki nie pozostawiał dla niej żadnego miejsca, nie mógł zawrzeć jej w swoich ramach. Z drugiej zaś strony, spotykamy w polityce socjalistycznej objawy legalizmu rządowego, solidaryzowania się z interesami zaborczymi, z polityką kolonjalną i zagraniczną państwa, z hasłami patrjotyzmu militarnego, które nie mają nic wspólnego z interesami wyzwolenia się, przeczą nawet wszystkim pierwiastkom indywidualnym rewolucji, a zjawiają się tylko jako niezbędne następstwo przystosowania się sprawy robotniczej do programu państwowego.

Odnajdujemy tu więc klasyczne piętno intelektualizmu: c e l u j a r z m i o n y p r z e z t e o r j ę. Nie wyrasta on swobodnie z wrzących w piersiach ludzkich zagadnień życia, nie jest prostem odbiciem się ideowem tych dążności, pragnień i potrzeb, jakie proces rewolucyjny społeczeństwa rozwija w jednostkach, lecz przeciwnie, musi rachować się nieustannie ze swoją naturą w n i o s k u, wyprowadzonego dedukcyjnie, przystosowywać się do naczelnej zasady o niezbędności państwa, jako do obowiązkowej normy dla wszelkiej myśli społeczno-rewolucyjnej. Wobec tego zjawia się pytanie, niesłychanie ważne i decydujące, czy metoda taka jest prawidłowa? Azali można rzecz żywą uzależniać od hipotezy? Nie wchodząc nawet w rozbiór tego, o ile dana hipoteza, służąca jako punkt wyjścia dla rozumowania dedukcyjnego, jest słuszna lub nie, ograniczyć się możemy tylko do samej kwestji metodologicznej: czy można stosować do zjawisk życia rozumowanie dedukcyjne, nawet wtedy, gdyby zasada, z której się wychodzi, miała wartość pewnika?

Metoda taka była stosowana w zaraniu wszystkich nauk biologicznych, zanim umysł ludzki wyswobodził się z pod panowania doktryny. Jako punkt wyjścia dla badań stawiano pewną teorję, rozumowo uzasadnioną, np. zasadę niezmienności gatunków, substancjalności duszy, lub hipotezę siły życiowej, i do niej przystosowywano następnie badanie faktów, odrzucając to wszystko, co w ramy doktryny nie dało się zmieścić. Cóż jednak okazało się, gdy doświadczalna metoda i krytyka wypowiedziały walkę dawnej racjonalistycznej metodzie? Okazało się oto, że całe światy zjawisk pozostawały niewidzialne dla myśli ludzkiej, chodzącej drogą dedukcji i spętanej doktrynami, i że wszystko niemal, co nauka racjonalna uważała za zdobycze

wiedzy, jest tylko naszą własną konstrukcją umysłową, logicznie wyprowadzonemi wnioskami z postawionych a priori zasad lecz nie ma nic wspólnego z samą rzeczywistością życia; badano nie zjawiska, o które chodziło, lecz swoje własne pojęcia. Jeszcze ciężej odczuły panowanie doktryny nauki socjologiczne, gdzie metoda doświadczalna, na indukcji oparta, w ostatnich czasach dopiero znalazła prawo bytu. Socjologja dotąd jeszcze pozostała prawdziwem królestwem hipotez i systemów, panujących nad faktami, gdzie każdy mógł swobodnie rozwijać swoje idealistyczne lub materjalistyczne skłonności doktrynerskie, pochodzi zaś to stąd zapewne, że nigdzie tak silnie nie zakorzenił się wpływ dogmatów religijnych, jak w zagadnieniach, dotyczących człowieka. Przez tyle wieków umysłowość ludzka przyzwyczaiła się ujmować to wszystko, co się odnosiło do życia ludzkiego, w postaci wniosków wyprowadzonych z uświęconych doktryn, iż wtedy nawet, gdy te doktryny zbankrutowały, pozostało przyzwyczajenie metody, potrzeba innych doktryn, na mocy których możnaby było wyprowadzać i określać zagadnienia moralne i społeczne, pozostała obawa swobodnego badania, gdzieby nie panował żaden sylogizm. Ten wpływ teologji dotarł aż do metody, którą stosuje polityka socjalistyczna. Sprzyjała temu także naiwność racjonalizmu, który wraz z tradycją wielkiej rewolucji francuskiej, przeszedł do socjalistycznych prądów myśli, a który, zapoznając zupełnie psychofizjologiczne źródła pojęć o rzeczach i stosunkach, przypisywał im wartość ontologiczną, wartość czegoś, co istnieje rzeczywiście poza myślą ludzką i co istotnie rządzi i rządzić powinno światem faktów.

W jakiż sposób ocenia się prawidłowość metody, na jakim probierzu opieramy się, kiedy mówimy, że dana metoda jest fałszywa w jednym wypadku lub odpowiednia w drugim? Probierzem takim jest przedewszystkiem zgodność metody z naturą przedmiotu badanego, a właściwie, ściślej mówiąc, ze stosunkiem, w jakim ten przedmiot znajduje się do poznania naszego. Pod tym względem istnieją dwie zasadniczo różne metody, odpowiadające zasadniczo różnym kategorjom przedmiotów badania. Są przedmioty badania, które my sami stwarzamy, które ist-

nieją tylko w naszych definicjach i żyją życiem naszego własnego rozumowania. Do takich zaliczyć należy wszystkie przedmioty nauk matematycznych, zarówno jak i wszystko to, co bada metafizyka, teologja i etyka dogmatyczna. W świecie natury nie istnieją ani figury geometryczne, w ścisłem znaczeniu tego słowa, ani też kwadraty, pierwiastki, logarytmy, całki, różniczki, i t. p. Matematyka musi najpierw stworzyć pojęcia tych przedmiotów, powołać je do bytu zapomocą wyrozumowanych definicyj, a następnie dopiero może je badać, analizując logiczne składniki pojęciowe, w definicjach tych zawarte. Matematyczne badanie jest więc tylko badaniem pojęć, badaniem pewnych konstrukcyj umysłowych, które rozwinęły się na podstawie abstrahowania ilości i przestrzeni. W konstrukcjach tych tkwią już pewne założenia apriorystyczne, pewne postulaty poznania naszego, na mocy których mogły być one zbudowane, i które służą za punkt oparcia się przy wyprowadzaniu ich właściwości logicznych. Tak samo przedmioty badań metafizyki nie istnieją nigdzie jako materjał doświadczenia naszego, a chcąc je poddać badaniu, trzeba przedewszystkiem je stworzyć zapomocą definicji, wskutek czego analiza wykrywać w nich może to tylko, co włożone zostało w samą definicję, mianowicie stosunki l o g i c z n e składających się na nią pojęć; taka np. idea platońska, monada Leibnitza i przeciwieństwa Hegla nie narzucają się bynajmniej umysłowi naszemu jako fakty niezależne od jego operacyj konstrukcyjnych, z któremi, bez względu na teorje wyznawane, trzeba coś zrobić dla poznania rzeczywistości, lecz przeciwnie, stają się o tyle tylko przedmiotem dla badania naszego, o ile zdołamy wyprowadzić rodowód rozumowy ich definicyj, i nie one wywołują potrzebę pewnej teorji, lecz przeciwnie, teorja pewna wywołuje ich istnienie jako przedmiotu badania. Jeżeli zaś podobne wytwory umysłu sprawiają niekiedy na nas wrażenie czegoś rzeczywistego, rzeczywistego nietylko psychologicznie lecz i ontologicznie, to pochodzi to nie stąd, abyśmy odnajdywali ich pierwiastki doświadczalne, lecz dlatego tylko, że zadawalają nasze wymagania logiczne, że dają pewne objaśnienie rozmaitych połączeń między faktami, że przekształcają rzeczywistą różnorodność w pewien system jednolitości, który ma ten szczególniejszy przywilej, że go odczuwamy jako

prawdę. Ten sam charakter racjonalistyczny odnajdujemy także w przedmiocie etyki dogmatycznej, bez względu na to, czy wychodzi ona z dogmatów religijnych czy też z dogmatów wyrozumowanych na podstawie pewnej teorji naukowej. Ażeby postawić prawidła dla moralności musi ona przedewszystkiem stworzyć pojęcia „dobra" i „zła", cnoty i występku, gdyż bez tego nie byłoby żadnego przedmiotu, do którego prawidła te mogłyby się stosować. Prawidła wynikają tutaj logicznie z postawionych określeń zasadniczych i dlatego muszą zmieniać się zależnie od nich.

Wszędzie zatem, gdzie przedmiotem badania jest definicja wyrozumowana, nie zaś fakt niezależny od niej, stosuje się metoda, odpowiadająca temu charakterowi przedmiotu, metoda, która wychodzi z pewnych założeń umysłowych i poddaje przedmiot tym wymaganiom logicznym, jakie tkwią w pojęciach, zawartych w założeniu. Przedmiot jest tutaj zupełnym niewolnikiem teorji, która go zrodziła, niewolnikiem postulatów lub hipotez, z których wyrasta teorja. I nie może być nawet inaczej, ponieważ w przedmiocie samym nic innego niema, jak tylko wymaganie myśli rozumującej; w braku teorji przedmiot zanika; odnajdują się zaś w nim te tylko cechy, które z teorji dadzą się wyprowadzić. Matematyk, któryby chciał indukcyjnie z danych natury, bez założeń żadnych wyprowadzić prawa np. figur geometrycznych, nie doszedłby do żadnych rezultatów, podobnie jak metafizyk lub moralista, trzymający się ściśle faktów, nie zdołaliby zbudować ani systemu objaśniającego całość istnień, ani też bezwzględnie obowiązujących prawideł. Metoda indukcyjna, nie odpowiadająca charakterowi przedmiotu, zabiłaby te nauki i na miejsce przedmiotu badań, o który chodziło, postawiłaby jakiś zupełnie inny.

Druga kategorja przedmiotów badania jest zasadniczo różna od tej. Są to przedmioty *istniejące niezależnie od definicji*, przedmioty, które nie teorja powołuje do życia, lecz które, przeciwnie, zmuszają do stworzenia teorji objaśniającej, wywierając żywiołowy nacisk na poznanie nasze, zanim jeszcze zjawi się jakakolwiek definicja lub termin naukowy. Do tej kategorji należą przedmioty wszystkich nauk biologicznych, włączając w to psychologję i socjologję. Przedmioty badań tego

rodzaju nazywamy faktami naturalnemi lub poprostu f a k t a m i. Ich żywiołowy, niezależny od rozumowania naszego, charakter jest oczywisty. Niemożliwe byłoby np. twierdzić, że takie rzeczy, jak „wyzysk", „walka klas", „cena", „towar", „państwo" i t. p. istnieją tylko jako nasze pojęcia, w pewnych terminach naukowych zawarte, lub, co na jedno wychodzi, że zjawiają się wraz z teorją, która określa ich znaczenie i objaśnić usiłuje; istnieją one bowiem, pod inną tylko nazwą, w doświadczeniu życiowem tych nawet ludzi, którzy o myśleniu ekonomistów i socjologów nie mają najmniejszego wyobrażenia, istniały i dawały się we znaki człowiekowi, zmieniając kierunek jego postępowania i treść jego odczuwań, wtedy jeszcze, gdy nie było żadnej teorji, któraby je ochrzciła terminami i ujęła w definicje. Są to zresztą takie przedmioty, które nie posiadają dotąd żadnej jednolitej nauki, ustalonej i pewnej, wokoło których rozwijają się rozmaite hipotezy i określenia, często sprzeczne ze sobą i mocno zabarwione interesami klasowemi, tendencją nie mającą nic wspólnego z rozumowemi wymaganiami poznania, a mimo to, życie społeczne i indywidualne nic się nie zmienia od tego, jeżeli jedna szkoła teoretyków ustępuje przed zwycięską krytyką drugiej; przyczynowe połączenia faktów i ich natura istotna, to czem one są w naszem doświadczeniu osobistem, są to rzeczy zupełnie niezależne od tych określeń i związków logicznych między pojęciami, które stwarza ta lub inna teorja.

Między przedmiotem badania a teorją zachodzi tutaj stosunek wręcz przeciwny, jaki widzieliśmy w naukach matematycznych lub metafizycznych. Stosunek ilościowy lub przestrzenny, który nie odpowiada prawom matematyki, również jak stosunek logiczny pojęć, który nie odpowiada zasadom pewnej teorji filozoficznej, uważamy za błędny lub za taki, który nie należy do danego systemu myśli; gdy przeciwnie, w naukach psychologicznych i społecznych, nie zasady i teorje decydują o tem, jaki fakt ma istnieć lub nie, lecz fakty decydują o istnieniu zasad i teoryj; nie można tutaj twierdzić, że pewien fakt jest błędny, ponieważ nie odpowiada wymaganiom teorji, lecz przeciwnie twierdzi się, że teorja jest błędna, ponieważ nie odpowiada faktom. W każdem z tych pojęć, któremi operuje ekonomja i socjologja, znajduje się niewątpliwie znaczna część pier-

wiastków, pochodzących wyłącznie od umysłu naszego, złączonych często z hipotezami i teorjami, które rozwijały się niezależnie od życia samego faktu i z pobudek, nie mających nic wspólnego z jego własną naturą. Często potrzeba wcielenia pewnego faktu w dany system myśli, zamiłowanie w symetrji lub rola historyczno-klasowa pewnych zasad sprawiały, że do określenia faktów życiowych wprowadzano charakter wyrozumowany, sztuczny, zamieniając go poniekąd na metafizyczny przedmiot badania. Możemy np. odrzucić pojęcie „zrównania" przy wymianie towarów, jako dowolnie wyprowadzone, zakwestjonować pojęcie pracy ludzkiej, jako czynnika, nadającego rzeczom wartość wymienną lub pracy „społecznie niezbędnej", jako czynnika, określającego stopę jej wartości; możemy, w dalszym ciągu, poddać krytyce psychologicznej samo pojęcie „towaru" i ujawnić jego charakter czysto abstrakcyjny, wyciągnięty z przedmiotów tak niepodobnych do siebie, jak np. ziemia, praca ludzka, wytwór i talent lub umiejętność; pomimo to jednak, odrzuciwszy to wszystko, co pochodzi z naszego rozumowania i abstrahowania, odrzuciwszy całą konstrukcję umysłową definicji, pozostaje zawsze pewna r e s z t a, nie dająca się już do niczego innego sprowadzić, ani też przetłumaczyć na język intelektualizmu, pozostaje sam fakt „towaru", ów „dogmat skryty" Gottla, to coś żywego, c o w y m a g a d e f i n i c j i i do czego definicja, zarówno jak i teorja, naginać się musi. Ująć w karby postulatów lub hipotezy tę rzecz żywą, tę resztę niesprowadzalną, jaka pozostaje na dnie każdego zjawiska społecznego, pod warstwami intelektualnemi, jest tak samo niemożliwe, jak odnaleźć definicję matematyczną na drodze indukcji, pomiędzy danemi natury. Jeżeli bowiem poddajemy ją wymaganiom teorji i przeistaczamy na wniosek, wyciągnięty z pewnych założeń ogólnych, to z a m i a s t t e j r z e c z y ż y w e j, o k t ó r ą i s t o t n i e n a m c h o d z i ł o p r z y b a d a n i u, m a m y t y l k o w y t w ó r n a s z e g o w ł a s n e g o u m y s ł u, czyli, że rozmijamy się zupełnie z celem swoim, wskutek użycia niestosownej dla danego przedmiotu metody racjonalizmu. Założenie ogólne jest zawsze pochodzenia intelektualnego, ponieważ żadne doświadczenie nie może objąć nigdy całości faktów, a jako materjał pierwotny i surowy, wszelkiego uogól-

nienia, abstrahowania i przewidywania, z natury swej nie nadaje się do tego, aby mogło odgrywać rolę powszechnego prawidła. Nawet wtedy, gdy założenie jest tylko prostem uogólnieniem faktów doświadczanych, zawiera ono w sobie podstawę hipotetyczną, z umysłowości naszej pochodzącą, że natura m u s i zawsze w ten sam sposób działać, wskutek czego ogranicza ono nie dającą się przewidzieć rozmaitość doświadczenia i zmusza umysł nasz do trzymania się pewnych wzorów przy ocenie nieznanych faktów. Jeżeli zaś założenie ogólne nie jest indukcją, lecz postulatem czysto logicznej natury lub twierdzeniem wyrozumowanem, to tembardziej zachodzić może obawa, że poddany jego wpływowi, ujarzmiony przezeń zapomocą sylogizmu fakt życia usunie się zupełnie z przedmiotu badania naszego, pozostawiając na swojem miejscu wytwór intelektualny, pojęcie, wywnioskowane z założenia. Jest to właśnie ten błąd zasadniczy, dla uniknięcia którego zarówno nauki biologiczne jak i społeczne trzymać się muszą metody opisowej i indukcyjnej, wystrzegając się wszelkich doktryn, któreby swojemi wymaganiami intelektualnemi pętały swobodne i prawidłowe badanie faktów.

Jak widzieliśmy, błąd taki popełnia polityka socjalistyczna, uzależniając c e l przewrotu społecznego od teorji państwowej. Jakże mamy bowiem zapatrywać się na charakter tego, co nazywamy celem? Jest-że on rzeczą żywą, faktem istniejącym niezależnie od definicji, czy też, przeciwnie, definicją samą, dowolnym płodem rozumowania naszego, którego żywot i istnienie znajduje się na łasce naszych teoryj i doktryn? Oczywiście, cel może należeć zarówno dobrze do pierwszego rodzaju przedmiotów, jak i do drugiego, zależnie od tego, jakie stanowisko zajmuje program tej praktyki, która do celu danego zdąża. Jeżeli zajmujemy np. stanowisko utopistów społecznych lub reformatorów religijnych, którzy cel swój wyprowadzają nie z dążności życia, lecz z postawionego a p r i o r i ideału doskonałości społecznej lub moralnej, to w takim razie oczywiste jest, że cel posiada wyłącznie charakter koncepcji umysłowej, wzoru wyrozumowanego, który żyje tylko w definicjach swoich wyznawców i umiera wraz z upadkiem tych teoryj, które go podtrzymywały. Lecz stanowisko takie jest zupełnie obce so-

cjalizmowi naukowemu; przedewszystkiem nie patrzy on na życie społeczne, jako na materjał bezkształtny i bierny, któryby można było dowolnie urabiać i przystosowywać do jakichbądź wyrozumowanych wzorów; powtóre zaś — cel jego nie opiera się na „ideale doskonałości", lecz na tych tendencjach techniczno-kulturalnych, które rozwijają się żywiołowo w społeczeństwie kapitalistycznem. Sama zresztą podstawa socjalizmu naukowego — materjalizm dziejowy — uniemożliwia pojmowanie celu jako tezy wyrozumowanej. Co bowiem różni zasadniczo materjalizm dziejowy od tak zw. idealistycznego lub racjonalnego pojmowania historji? Jest to przedewszystkiem odmienne pojmowanie przemian społecznych. Idealistyczny pogląd na dzieje wysuwa na plan pierwszy indywidualność bohaterów, przewódców, panujących, reformatorów; poszukuje źródeł przekształceń społecznych w gabinetach prawodawców, w pracowniach myślicieli i poetów, w synodach kościelnych i klubach spiskowców; według niego, ideologje sformułowane w prawach filozofji, literaturze i religji, wola osobników świadomych swych dążeń, są to te główne ogniska wstrząśnień, z których rozchodzą się na świat społeczny fale przekształcające. Natomiast materjalizm dziejowy te same twórcze napozór ideologje, zarówno jak głośne, epokowego znaczenia, fakty bohaterskie, rozgrywające się na widowni dziejów sprowadza do pierwiastków życia codziennego ludzi, do przekształceń drobnych, lecz ciągle działających, do tych małych zmian moralnych i umysłowych, jakie pod wpływem rozwoju techniki wytwórczej i związanych z nią warunków życia ekonomicznego, odbywają się w mózgach ludzi zwyczajnych, w mózgach chłopów, robotników, kupców, burżuazji, rozpalając tam stopniowo zarzewia nowych potrzeb i nowych interesów, które w końcu muszą wyjść ze swego zatajenia subjektywnego i wybuchnąć na widowni społecznej w postaci nowych walk klasowych, kryjących się pod rozmaitemi hasłami, a ciągnących za sobą wszystko, co do życia społecznego należy, zatem prawodawstwo, religję, nauki i literaturę.

Przy takiem pojmowaniu dziejów czyż możliwe jest utrzymać cel przeobrażenia społecznego na stanowisku tezy wyrozumowanej? Cel przeobrażenia t. j. cała ta ideologja rewolucyjna,

którą partja kieruje się w postępowaniu swojem, sprowadza się. tak samo jak wszystkie ideologje społeczne i prądy reformatorskie, do tych najmniejszych zmian psychicznych, jakie idą od podstaw wytwórczych społeczeństwa; twórcami jego nie są ani myśliciele, ani przewódcy socjalizmu, ani dyskusje kongresów partyjnych, lecz szara, bezimienna ciżba ludzi, którą kapitalizm ruguje z dotychczasowych przyzwyczajeń i warunków, zmuszając do innych pragnień i do innego pojmowania życia. Wszędzie tam, gdzie doznawane jest jarzmo wyzysku, ucisk praw państwowych, niepewność bytu wskutek zależności od rynku, gdzie zachodzi zmiana stosunków rodzinnych wskutek nowych warunków zarobkowych, potrzeba zrzeszania się dla walki o swoje prawa do życia, dobrobytu i niezależności, wszędzie tam rodzą się żywe, indywidualnie wyczuwane pierwiastki rewolucyjne celu, pragnienia zmiany, potrzeby niezaspakajane i wskutek tego przekształcające się żywiołowo w duszach ludzkich na ideały nowego życia, na nowe interesy społeczne. Ideologja rewolucyjna przychodzi dopiero potem; przychodzi wtedy, gdy już zastaje cały ten ferment przewrotowy i odgrywa względem niego rolę tylko kodyfikatora rozumowego, sprowadza pożądania nowe do jednolitego wyrazu, tłumaczy je naukowo, dopasowuje do nich filozofję, szuka dla nich najprostszego rozwiązania praktycznego i buduje system polityki. Lecz samego zagadnienia rewolucji nie stwarza ona; zastaje je bowiem gotowe w tysiącach tych małych, indywidualnych rewolucyj, które odbyły się i odbywają się ciągle w życiu i mózgach ludzkich, a w braku których byłaby ona co najwyżej zdolna do postawienia jałowej tezy, żyjącej jedynie w gabinetach uczonych, lub marzycielskiej utopji, wiążącej jakąś garstkę swoich wyznawców, lecz pozostająca bez żadnego wpływu na życie społeczne. Rewolucję dzisiejszą nie stworzył ani Manifest Komunistyczny, ani żadne teorje Marksa i Engelsa, lecz ona wywołała manifest i teorje; tak samo bowiem, jak nie moglibyśmy przypuszczać, że jakikolwiek uczony lub kongres mógłby przez stworzenie nowej teorji społecznej unicestwić te wszystkie zatargi życiowe, które kapitalizm wytwarza, i wyrwać z serc ludzkich wszystkie niezaspokojone dzisiaj pragnienia i potrzeby, tak samo nie możemy twierdzić, aby jakakolwiek teorja mogła stworzyć te zatargi, potrze-

by i pragnienia, czyli, aby mogła stworzyć pierwiastki zagadnienia rewolucji, pierwiastki żywe celu rewolucyjnych partyj.

Jasne jest przeto, że cel polityki socjalistycznej nie jest tylko koncepcją umysłową, przedmiotem wyrozumowanym, że, oddzieliwszy odeń wszelkie nawarstwowienia i budowy intelektualne, od różnych teoryj pochodzące, pozostaje w nim jako rzecz zasadnicza jego żywe jądro, fakt istnienia niezależnych od teoryj pierwiastków rewolucyjnych, ludzkich potrzeb i pragnień, poszukujących swego urzeczywistnienia ze ślepą żywiołowością; że pojmowanie celu, jako tezy wyrozumowanej i w definicjach żyjącej, przeczy nietylko rzeczywistości społecznej, która nam wręcz co innego pokazuje, lecz przeczy także i samym podstawom socjalizmu naukowego, sprowadzając go na stanowisko ideologji utopijnej i racjonalnego pojmowania dziejów. Jeżeli więc polityka socjalistyczna uzależnia cel swój od jakiejkolwiek teorji, jeżeli stawia go jako wniosek, wyprowadzony z pewnych ogólnych założeń, to po pierwsze — popełnia zasadniczy błąd metodologiczny, podstawiając na miejsce rzeczy żywej pojęcie, wywnioskowane dedukcyjnie, powtóre zaś—znajduje się w zupełnej rozterce z socjalizmem naukowym, który nie pozwala na pojmowanie przeobrażenia społecznego jako tezy umysłowej.

Łatwo jest przewidzieć zarzut, który może spotkać powyższą krytykę. Zawiera się on w tem, że polityka socjalizmu nie kieruje się wyrozumowanym postulatem „państwa", lecz t e n d e n c j ą r o z w o j o w ą k a p i t a l i z m u. Nie filozofowie, jak mówi Kautsky, określają kierunek postępu społecznego, lecz rozwój ekonomiczny. Zadania państwa rosną z dnia na dzień. Przyjmuje ono na siebie nietylko te funkcje, które pełniły organizacje średniowieczne gminne i kościelne, jak rozwój komunikacji, szkolnictwo, piecza nad ubogimi, i t.d., lecz, oprócz tego, z kapitalistycznego systemu produkcji wynikają dlań nowe funkcje, których organizacje społeczne wieków średnich nie przeczuwały ,a zapomocą których państwo głęboko przenika w życie ekonomiczne. Jeżeli mężowie stanu wieków ubiegłych musieli przedewszystkiem być dyplomatami i prawnikami, to dzisiejsi muszą, a przynajmniej powinni być ekonomistami. W rozprawach politycznych naszych czasów rozstrzygającemi

argumentami są nie traktaty i przywileje, nie dokumenty starodawne i precedensy, lecz zasady ekonomiczne. W zakres polityki wchodzą dzisiaj kwestje bankowe, kolonjalne, celne, kolejowe, ochrony pracy, ubezpieczenia i t. d. Lecz nie dość na tem. Rozwój ekonomiczny zmusza także państwo do skupiania w swem ręku coraz większej ilości przedsiębiorstw, czy to w interesie samozachowania, czy w celu lepszego wykonywania swych funkcyj, czy wreszcie w celu podwyższenia dochodów. Oprócz dawniejszych dóbr państwowych, rozwój militaryzmu powołał do życia arsenały i warsztaty okrętowe, rozwój komunikacji — poczty, drogi żelazne, telegrafy; wreszcie wzrastające potrzeby pieniężne stworzyły wszelkiego rodzaju monopole państwowe. Gdy w ten sposób funkcje ekonomiczne i ekonomiczna potęga państwa coraz bardziej się rozszerzają, jednocześnie cały mechanizm gospodarczy staje się coraz zawilszy a wzajemna zależność pojedyńczych przedsiębiorstw kapitalistycznych coraz większa. Zarazem jednak wzrasta ich zależność od państwa i wzrastają zakłócenia ekonomiczne, do zaradzenia którym kapitaliści muszą wzywać interwencji państwa, jako największej z potęg ekonomicznych. Ekonomiczna wszechpotęga państwa, która manczesterczykom wydaje się utopją socjalistyczną, rozwija się przed ich oczami, jako konieczne następstwo kapitalistycznego systemu produkcji. Działalność ekonomiczna państwa współczesnego stanowi naturalny punkt rozwoju, prowadzącego do wspólnoty socjalistycznej. (Kautsky — l. c. 76—8 str.).

Tak się przedstawia t e o r j a t e n d e c j i. Rozwój kapitalizmu zdąża do przeobrażenia państwa w organizację ekonomiczną, obejmującą wszystkie sprawy i potrzeby społeczne, a za tą tendencją dziejową musi iść partja polityczna, która chce być partją przyszłości, musi iść świadome przedstawicielstwo interesów proletarjatu, jeżeli interesy te mają zaważyć na szali rozwoju dziejowego i zdecydować o jego ostatecznym wyniku. Akcja zatem w kierunku upaństwawiania życia społecznego, w kierunku rozszerzania funkcyj państwa na coraz nowe zagadnienia potrzeb zbiorowych, jaką prowadzi polityka socjalizmu, nie jest wyrozumowana z żadnej doktryny o państwie, lecz stanowi świadomy wyraz i ujęcie celowe tych dążności s a m o r o d-

n y c h, które rozwija i potęguje ciągle współczesne życie ekonomiczne. Metoda jest więc raczej przyrodnicza niż intelektualna.

Obrona taka nie wytrzymuje jednak ściślejszej krytyki. Przedewszystkiem trzeba zwrócić uwagę na to, że pojęcie „tendencji rozwojowej" posiadać może dwojakie i zasadniczo różne znaczenie i wartość. W jednym wypadku może być istotnie przedstawicielstwem rzeczy żywych, indukcją faktów, w drugim zaś — m u s i być doktryną.

Mianowicie, jeżeli, porównywując dawniejsze okresy dziejowe z współczesnym, widzimy, jak w miarę rozwoju produkcji kapitalistycznej wzrasta także społeczna i ekonomiczna rola państwa, natenczas twierdzenie o tendencji państwowej jest tylko prostem skonstatowaniem tego, co się odbywa w naszych oczach, poznaniem pewnego stosunku rzeczywistego, jaki zachodzi między faktami. Wypowiadamy wtenczas to tylko, co się dzieje i co daje się dostrzec w doświadczeniu życiowem, jeżeli tylko uważnie i umiejętnie zechcemy je obserwować. Dostrzegamy istotnie interesy przedsiębiorców, wymagające polityki kolonjalnej i celnej, militaryzmu i centralizacji administracyjnej; interesy robotników wymagające ochrony pracy; interesy spożywców — w szukaniu ochrony przed monopolami i t.p. Są to czynniki realne, żyjące niezależnie od teoryj, czynniki, które objawiają się w rozmaitych usiłowaniach, a które możemy ująć w jedno ogólne twierdzenie, natury czysto opisowej, że kapitalizm rozszerza i wzmacnia państwowość, lub, co na jedno wychodzi, że kapitalizm ma t e n d e n c j ę do upaństwawiania życia społecznego. W tym wypadku pojęcie „tendencji rozwojowej" przedstawia tylko pewną rzeczywistość życia; nie panuje nad tą rzeczywistością, lecz podlega jej zupełnie; nie zawiera też w sobie żadnych takich pierwiastków, któreby były obcego względem niej pochodzenia; jest ono opisem, nie zaś doktryną.

Wtedy jednak jesteśmy jeszcze w dziedzinie n a u k i, a nie polityki: pojęcie stwierdza to tylko, co jest lub było. Ażeby przejść w dziedzinę polityki, musimy zajrzeć w przyszłość; nie może być polityki, poprzestającej na konstatowaniu rzeczy istniejących; zajmuje się ona tem, co ma dopiero wyniknąć, co się

da zrobić. Chcąc przeto z pojęcia „tendencji państwowej kapitalizmu" uczynić wytyczną działania, musimy z gruntu przeistoczyć jego naturę. Nie może już ono ograniczać się do wyrażania pewnej istniejącej rzeczywistości faktów, lecz przeciwnie, musi iść dalej i zawierać w sobie pewne w n i o s k o w a n i e o przyszłości; nie może poprzestać na twierdzeniu, że dana tendencja istnieje dzisiaj w życiu ekonomicznem, musi twierdzić także, że jest ona k o n i e c z n a dla przewidywanego rozwoju społecznego, n a j w a ż n i e j s z a ze wszystkich tendencyj, jakie dają się dostrzec we współczesnem życiu, n a j u ż y t e c z n i e j s z a lub najlepiej p r z y s t o s o w a n a do zamierzonego celu. Dopiero po wchłonięciu w siebie tych różnych artybutów, po przekształceniu się w coś r o z u m o w o niezbędnego i pewnego, pojęcie „tendencji państwowej" stać się może kierownikiem polityki. Oczywiste zaś jest, że, przyswajając sobie takie artybuty, pojęcie to nie może już pozostać o p i s o w e m; opis bowiem faktu istniejącego nie zawiera w sobie ani przewidywania przyszłości, ani oceny tego faktu ze względu na coś innego; przewidywanie i ocena jakakolwiek dają się tylko wywnioskować; i ażeby z tendencji państwowej uczynić coś więcej niż prosty fakt dany, trzeba dowodzić, rozumować, uzasadniać, a czyniąc to, trzeba powoływać się na inne założenia ogólniejsze, na inne fakty, nie mające żadnej bezpośredniej styczności z faktem danym, na hipotezy, które pozwalają coś wnioskować o ogólnych prawach rozwoju lub natury ludzkiej. Słowem, pojęcie tendencji, przechodząc do dziedziny polityki, musi stać się d o k t r y n ą.

Jak dalece teza „tendencji państwowej", na której wspierają się zasady polityki socjalistycznej, jest robotą intelektualną, o tem przekonać się możemy przy każdej próbie uzasadniania programu. Najpierw, spotykamy zasadę ogólną, że trzeba iść za tem, co jest rozwojowo konieczne, inaczej pozostanie się w świecie utopji; socjalizm jest tylko świadomością tendencyj rozwojowych danego okresu; polityka dąży do państwa ekonomicznego, ponieważ dąży doń cały rozwój dzisiejszy. Zjawia się jednak pytanie, co należy uważać za konieczność rozwojową, wobec tego, że we współczesnem życiu społecznem dają się dostrzec nietylko tendencje państwowe, lecz i przeciwne im ten-

dencje bezpaństwowe, rozwój zrzeszeń wolnych, ogarniających coraz to nowe dziedziny potrzeb ludzkich i potęgujących się w miarę tego, jak pod wpływem kapitalizmu zmieniają się warunki życia, walki i kultury. Nie możemy przeoczyć tego faktu, znamiennej wartości socjologicznej, że właśnie w okresie kapitalizmu rozwinęły się te rozliczne stowarzyszenia, w których ogniskuje się dzisiaj znaczna część całej pracy umysłowej, kulturalnej, oświatowej i artystycznej społeczeństwa i że niemal każdego dnia przybywają nowe ugrupowania ludzkie, podejmujące różnorodne zadania umysłowe lub praktyczne, dotyczące ochrony, bezpieczeństwa, higjeny, gospodarstwa, walki z przyrodą i walki z nałogami, upiększenia kraju, niesienia pomocy, zwalczania tych lub innych instytucyj i zwyczajów. Cała ta wielka różnorodność zrzeszeń komplikuje się coraz bardziej w życiu jednych i tych samych ludzi i ogarnia coraz większe masy w tych szczególnie krajach, gdzie życie ekonomiczne idzie bardziej przyśpieszonem tempem i gdzie polityczne warunki pozostawiają dosyć miejsca swobodnego od interwencji, zakazów i regulaminów państwowych. Każda wywalczona od państwa dziedzina zagwarantowanej swobody obywatelskiej przemienia się w krótkim czasie, pod wpływem naturalnych potrzeb i bodźców, w prawdziwe mrowisko krzyżujących się ze sobą stowarzyszeń, które wywołują silne, normalne i wszechstronne pulsowanie życia, zarówno indywidualnego jak i zbiorowego. Upaństwowiona część zadań społecznych, zadania przeprowadzone na podstawie praw obowiązujących i zapomocą hierarchji biurokratycznej, przedstawia się mniej imponująco, gdy rozpatrujemy ją w zestawieniu z tem samorodnem, nie skodyfikowanem policyjnie, życiem zbiorowości.

Tembardziej zaś nie można zamknąć oczu na ten ruch stowarzyszeń, jaki rozwija się samorodnie z walki klasowej. Istotnie, wszędzie tam, gdzie walka klasowa silniej rozwinęła się, obok ruchu politycznego, który, jak dotąd, idzie zawsze drogą, wytkniętą przez socjalizm państwowy, rozwijają się inne prądy i zrzeszenia, albo wyłącznie robotnicze, albo też takie, które wchodzą głęboko w życie klas pracujących, jakkolwiek ze składu swego nie są czysto klasowemi. Są to mianowicie organizacje bojowe, prowadzące o własnych siłach walkę z wyzyskiem; in-

stytucje pomocy wzajemnej, oparte na solidarności fachowej, lub ogólno-ludzkiej; zrzeszenia, mające na celu podniesienie kultury mas ludowych, jak np. towarzystwa samokształcenia, uniwersytetów ludowych, towarzystwa wstrzemięźliwości i t. p.; wreszcie, kooperatywy spożywcze i wytwórcze, miejskie i rolne, organizujące nowy typ stosunków ekonomicznych — wytwarzania i wymiany. Wszystkie one mają jedną wspólną i wielce znamienną charakterystykę, tę mianowicie, że dążą do przeobrażenia stosunków społecznych i warunków najmu, lub do zaspokojenia potrzeb kulturalnych ludu, omijając zupełnie pośrednictwo państwa. Względem partyj socjalistycznych, których program ogranicza się przeważnie do rozszerzenia i zdemokratyzowania państwa, znajdują się one w stosunku rozmaitym; najczęściej są to wytwory wcześniejsze niż partja, lub niezależnie od niej rozwijające się, przy współudziale zmiennych, czasowych, często walczących ze sobą, ideologij społecznych, jak np. trades-uniony angielskie i cały ruch kooperacyjny Zachodu, z wyjątkiem Belgji. W innych znowu wypadkach, widzimy je świadomie i planowo rozwijane przez partję socjalistyczną lub też łączące się z nią ideowo i politycznie, jak np. francuskie syndykaty robotnicze i kooperatywy belgijskie. Lecz i wtedy nawet, gdy pochodzą z ramienia partyj, związek ich z socjalizmem oficjalnym jest więcej natury formalnej niż istotnej; ogranicza się np. do moralnego zobowiązania członków kooperatyw, że będą głosowali na kandydatów socjalistycznych i poświęcali część funduszów wspólnych na agitację partyjną, jak to dzieje się w kooperatywach belgijskich; albo też związek ten wyraża się uczestniczeniem syndykatów robotniczych w kongresach i manifestacjach, oraz w popieraniu akcji politycznej socjalizmu, co oczywiście łączy się także z przyjęciem oficjalnem przez syndykaty ideologji, zawartej w programach socjalistycznych. Takie jednak przesiąkanie ideologją socjalizmu nie wiele wpływa na istotny charakter tych instytucyj. Trudno byłoby rzeczywiście wskazać na jakąś zasadniczą różnicę, zachodzącą pomiędzy socjalistycznemi kooperatywami Belgji i niesocjalistycznemi kooperatywami Anglji, pomiędzy syndykatami francuskiemi, idącemi, po większej części, ręka w rękę z polityką socjalistycznych partyj a trades-unionami

angielskiemi, trzymającemi się od nich zdaleka, a do niedawna jeszcze wypierającemi się ich zasad; co najwyżej znalazłoby się tylko odmienną tu i tam frazeologję, używaną na wiecach i w pismach, odmienne sympatje polityczne i inny sposób reagowania na politykę u pewnej liczby członków. Są to jednak różnice, które dotyczą tylko ludzi, biorących udział w danych instytucjach, nie zaś instytucyj samych: instytucje, jako takie, nie zmieniają swego zasadniczego charakteru, zależnie od tego, jakie są przekonania ich członków, jeżeli przekonania nie decydują o społecznem zadaniu i stanowisku tych instytucyj, jeżeli same nie stanowią tego spoidła moralnego, z którego instytucja wyrosła.

Widzimy także, że cały ten ruch demokracji przemysłowej i kulturalnej trzyma się metody wręcz przeciwnej od tej, którą wyznaje polityka socjalizmu, i to wtenczas nawet, gdy organizacyjnie i ideowo jest złączony z partjami socjalistycznemi. A mianowicie: podczas gdy polityka socjalistyczna dąży do ochrony przed wyzyskiem i nędzą za pomocą prawodawstwa pracy i ubezpieczeń państwowych, związki zawodowe usiłują rozstrzygnąć tę samą kwestję na drodze bezpośredniej walki klasowej i pomocy wzajemnej, organizując kasy bezrobocia i ubezpieczenia starości, giełdy pracy, bojkoty, strajki, kontrakty zbiorowe i sądy rozjemcze; siła, ograniczająca wyzysk i dążąca do zniesienia warunków życia najmitów, zamiast pochodzić z państwa, ulegającego w ten lub inny sposób demokratyzacji, rodzi się tutaj bezpośrednio z solidarności robotniczej, z samorodnie wytwarzających się pod wpływem walki życiowej instytucyj. To samo widzimy w zadaniach czysto kulturalnych: obok żądań politycznych socjalizmu — wprowadzenia przez państwo bezpłatnej przymusowej oświaty, reformy nauczania w duchu demokratycznym, lub przeciwdziałania wpływom klerykalnym — powstają stowarzyszenia nauczania wolnego, bezpaństwowego, które, nie czekając na zmiany kierunków ministerjalnych i wyniki walk wyborczych, same, o własnych siłach, podejmują demokratyzację wiedzy. To samo wreszcie widzimy na polu reform ekonomicznych; wtenczas, gdy polityka socjalistyczna spodziewa się zniesienia najemnictwa, usunięcia konkurencji rynkowej i kryzysów zapomocą upaństwowienia produkcji,

i w tym kierunku stara się prowadzić całą swoją robotę społeczną, zjawiają się kooperatywy spożywczo-wytwórcze, które, bez wyraźnej ideologji przewrotowej, bez haseł rewolucji, wprowadzają do organizmu gospodarki kapitalistycznej czynnik wysoce rewolucyjny — przedsiębiorstwa typu kolektywnego, prowadzone przez zrzeszenia spożywców, oparte na planowej statystyce zapotrzebowań, i przez sam swój charakter ekonomiczny dążące, z jednej strony, do usunięcia pośrednictwa kupieckiego i wszechwładnej roli pieniędzy, z drugiej strony — do wyrugowania monopolu prywatnego i najmu, dając każdemu spożywcy możność stania się współwłaścicielem wytwarzanych bogactw i uczestnikiem w kierownictwie przedsiębiorstw.

Wszystko zatem, co polityka socjalizmu stawia jako zadanie, mające się urzeczywistnić za pośrednictwem demokratyzującego się państwa i do czego zdąża na drodze walki wyborczej i wprowadzania swego przedstawicielstwa do organów państwowych, wszystko to urzeczywistnia się jednocześnie lub szuka swego urzeczywistnienia na innej drodze, nie za pośrednictwem państwa, lecz zapomocą różnorodnych stowarzyszeń, które rodzą się samoistnie z potrzeb walki ekonomicznej, jako naturalny ferment przeobrażania się społecznego. Tak, iż w rezultacie możemy powiedzieć, że w ruchu emancypacyjnym dzisiejszym mas ludowych, a nawet w socjaliźmie, jako fakcie społecznym, współistnieją obok siebie dwa czynniki, dwie metody, dwie polityki, zasadniczo różne — państwowa i bezpaństwowa: pierwsza—zawarta w programach partyj i ujęta w karby rozumowanej ideologji, druga — przejawiająca się w żywiołowych ruchach zrzeszania się wolnego, nie skrępowana żadną ideologją i nie zdająca sobie jeszcze sprawy ze swego istnienia jako siły polityczno-rewolucyjnej.

Stwierdzając ten fakt istnienia zrzeszeń wolnych, w charakterze czynnika przeobrażającego życie społeczne, otrzymujemy zarazem nowy punkt oparcia w sądzeniu sprawy rewolucji. Najbardziej bowiem zasklepieni w swej teorji dogmatycy państwowości nie mogą zaprzeczyć temu, że ruch tworzenia się stowarzyszeń wolnych, zagarniających w swoje ręce interesy walk klasowych, demokratyzacji stosunków ekonomicznych i kulturalnych, wykazuje potężną, żywiołową siłę rozwoju, że

zmusza on nawet partje socjalistyczne do zmienienia swego stanowiska i do sprzyjania tym instytucjom samorodnym, które uprzednio były w imię doktryny potępiane, jak np. kooperatywy spożywcze, że wreszcie charakter społeczny tego ruchu nie jest wsteczny, lecz rewolucyjny, albowiem to, co on wprowadza w życie społeczne, są to instytucje, ograniczające wyzysk i monopol kapitalistyczny, jak związki zawodowe robotników, albo też demokratyzujące samą produkcję kapitalistyczną, dążące do usunięcia najmu i kupiectwa, stwarzające nowe typy kolektywnych przedsiębiorstw, na współczesnej technice opartych, jak kooperatywy spożywcze i syndykaty rolne. Istnieje zatem możliwość historyczna przeobrażania społeczeństwa na innej drodze, niż zapomocą upaństwowienia, przeobrażenia zapomocą stowarzyszeń wolnych, które powstają samorodnie z potrzeb walki życiowej, a których wybitną cechą jest to, że rozstrzygają sprawy życia niezależnie od teorji, i nie posiłkując się żadną ogólną hipotezą. O tej możliwości i o tej tendencji rozwojowej zdaje się jednak zapominać zupełnie polityka socjalizmu, stawiająca sprawę rewolucji w taki sposób, jakgdyby poza obrębem państwa nie było żadnych innych sił przekształcających społeczeństwo i innej drogi wyzwolenia, jak za pośrednictwem reform prawodawczych.

Ażeby ten swój zasadniczy punkt widzenia obronić i uzasadnić, polityka socjalizmu musi więc odwoływać się do innych zasad, niż zasada tendencji rozwojowej. Fakt bowiem walki klasowej, w którym polityka ta ma swoje źródło i podstawy naturalne, przedstawia tendencje różne i sprzeczne. W y b ó r zatem z pomiędzy nich jednej, jako wytycznej działania, i logiczne zwężenie i przystosowanie do niej całej walki klasowej, jest rzeczą nieuniknioną, a wybór taki odbyć się już może tylko na zasadach czystego r a c j o n a l i z m u, na podstawie czegoś wyrozumowanego, czego w naturze faktu niema.

Spotykamy więc twierdzenie, że tendencja państwowa jest jedynie zgodną z kolektywizmem ekonomicznym, który wymaga wielkiej produkcji zcentralizowanej, planowo i jednolicie prowadzonej. Chcąc twierdzenie to uzasadnić, musimy wyrobić sobie, choćby w ogólnych zarysach, pewien plan kolektywizmu przyszłości, wbrew zastrzeżeniom, jakie czynią pod tym wzglę-

dem teoretycy socjalizmu, ponieważ ten kolektywizm, jaki rozwija się żywiołowo w naszych oczach, pod postacią przedsiębiorstw prowadzonych przez zrzeszenia spożywców lub asocjacje rolników, bynajmniej nie przesądza tej kwestji, a raczej przeciwnie, wskazuje na rozwój ekonomiczny, odbywający się w kierunku wspólności zorganizowanej bez interwencji państwa i poza granicami jego mechanizmu. Musimy więc wyrozumować a priori pewien typ ustroju ekonomicznego, uznać go za jedynie możliwy dla przyszłego kolektywizmu i wobec odbywającej się ewolucji stosunków wytwarzania, i wtedy dopiero możemy uzasadnić twierdzenie, że w ten sposób pojęty i zbudowany przez nas „kolektywizm" może urzeczywistnić się tylko w państwowych formach, w gospodarce, prowadzonej biurokratycznie.

Oprócz tego, dla uzasadnienia programu państwowego, musimy jeszcze postawić inną tezę, mianowicie, że zarówno w przyszłości, jak i obecnie, niezbędne jest zawsze pewne państwo, jako konieczne normowanie ścierających się ze sobą egoizmów ludzkich, jako społeczna interpretacja naturalnych praw jednostki, wynik tego, co stanowi wspólny interes wszystkich. Przewidując zaś tę niezbędność państwa, stawiając to jako ogólne prawo socjologiczne, wywnioskowane z natury społeczności ludzkiej, wprowadzamy tem samem do polityki teorję, która wychodzi daleko poza granice walki klasowej dzisiejszej, a zarazem usiłuje spętać i zacieśnić jej naturalne właściwości rozwojowe, zapomocą założeń i tez socjologicznych, które nie z niej pochodzą. Należy też zwrócić uwagę, że ta pomocnicza teza o niezbędności państwa, będąc nawet jak najzupełniej ścisła i prawdziwa, w niczem jednak nie może uzasadnić i usprawiedliwić polityki państwowej. To bowiem, że natura społeczności ludzkiej wymagać będzie zawsze pewnego, choćby minimalnego państwa, dla zabezpieczenia interesów wspólnych, przeciw antispołecznym tendencjom różnych egoizmów, nie objaśnia nam jeszcze bynajmniej, dlaczego emancypacyjna polityka proletarjatu dążyć ma do upaństwowienia niemal całego życia społecznego, do wszechpotęgi państwa. Przeciwne temu stanowisko — dążenie do zredukowania państwa do owego niezbędnego minimum — tak sa-

mo zgadzałoby się z powyższą tezą ogólnego „prawa socjologicznego".

Trzecie wreszcie twierdzenie, które możemy wysunąć w obronie polityki państwowej, jest to, że jest ona u ż y t e c z n i e j s z ą, niż inne sposoby walki, d l a d z i s i e j s z y c h p o s t ę p ó w klasy pracującej, gdyż zdobycze państwowe są powszechne i trwałe, jak każde prawo. Uzyskane prawodawstwo fabryczne lub ubezpieczenia są nabytkiem pewnym, który się nie daje odebrać, i z którego korzystają wszyscy, ci nawet, którzy nie są jeszcze zdolni do samodzielnej organizacji i walki; dzięki im klasy pracujące mogą skierować wysiłki swoje w inną stronę i sięgać po nowe zdobycze. Użyteczność ta nie daje się zaprzeczyć, szczególnie, odkąd tak silne nawet organizacje, jak trades-uniony angielskie skłaniają się coraz wyraźniej do rozpoczęcia zwartej kampanji parlamentarnej w kierunku prawodawstwa pracy. Jest to właśnie ów jedyny wzgląd praktyczny, który nadaje kierunkowi państwowemu jego żywotność, który doktrynę państwa wiąże realnym węzłem z samorodnemi interesami proletarjatu, mianowicie z interesem ochrony przed wyzyskiem.

Zasada ta ma wszelkie pozory zasady czysto praktycznej, biorącej swój początek li tylko w potrzebach walki. Jednakże trzeba wziąć pod uwagę że sprawa ochrony państwowej przed wyzyskiem nie jest wcale sprawą zamkniętą w sobie i ograniczoną. Postawiona jako postulat polityki, życiowo i logicznie obowiązuje ona ruch robotniczy w całym jego dalszym rozwoju, ujmuje wszystkie jego potrzeby i tendencje w te same karby polityki państwowej. W miarę tego, jak zabezpieczenie interesów pracy przenosi się do dziedziny prawodawstwa i staje się funkcją urzędów państwowych, samorodne instytucje robotnicze, spełniające te same zadania, tracą rację bytu; ruch zrzeszeniowy klasy, w którym wykształca się nowa kultura moralna i społeczna, musi zanikać; wszystkie zaś zagadnienia życia, które powołuje rewolucja proletarjatu, muszą z konieczności rzeczy przystosowywać się do tego naczelnego stanowiska, które zajmuje państwo, jako ochrona społeczna przed wyzyskiem Ten jeden krok decyduje o całym dalszym rozwoju ruchu robotniczego.

Trzeba zatem przyjąć, w zasadzie polityki, nietylko społeczną niezbędność państwa, ale i konieczność zredukowania sprawy proletarjatu do sprawy przeobrażenia państwa w kierunku wszechwładzy i demokratyzacji, ażeby walce prawodawczej z wyzyskiem przyznać przewagę użyteczności nad walką samoochronną organizacyj robotniczych. Żadne bowiem względy praktyczne same przez się, większa przypuszczalnie łatwość i skuteczność walki prawodawczej, nie mogłyby skłonić polityki do przyjęcia kierunku, któryby był w sprzeczności z jej zasadniczem dążeniem.

Nad polityką socjalizmu panuje więc wszechwładnie i niepodzielnie doktryna „państwa", sprowadzając całe zagadnienie rewolucji, zagadnienie wyzwolenia proletarjatu i człowieka — do filantropji rządowej.

III.

Moralność i polityka doktryny.

Zobaczmy teraz w co przeobraża się socjalizm robotniczy pod wpływem doktryny państwowej i związanej z nią ściśle walki o prawodawstwo pracy.

Przedewszystkiem ze stanowiska państwowego, które socjalizm zajmuje, wyniknąć musi niezbędnie jego wycofanie się z życia indywidualnego i z zagadnień moralności osobistej. Stanowisko to objaśnia nam ten fakt, dziwny napozór, dlaczego ruch społeczny tak silny i tak głęboko wchodzący w zagadnienia życia ludzkiego, jak socjalizm współczesny, wpływa stosunkowo tak mało na moralność i na życie prywatne człowieka, że może skupić pod swoim sztandarem najrozmaitsze typy etyczne, począwszy od ludzi ideału, a skończywszy na zwyczajnych aferzystach; dlaczego ten sam ruch, który w programie swoim stara się rozstrzygnąć zagadnienia wszystkich niemal klęsk życia społecznego — nędzy, prostytucji, alkoholizmu, zbrodnictwa i t. d. — pozostawia jednak nietkniętą dziedzinę sumienia, etyki indywidualnej, życia osobistego, to jest to, co stanowi prawdziwego człowieka, głęboki podkład duszy ludzkiej. Zastanowiwszy się jednak nad tem, jak małego udziału indywidualności ludzkiej i jak nieznacznych zmian moralnych wymaga walka polityczna, zasadzająca się na podaniu swego głosu przy wyborach, na uczestniczeniu w manifestacji i na teoretycznej zgodności z postawionemi przez przewódców hasłami, zrozumiemy, dlaczego socjalizm, reduku-

jący się coraz bardziej do polityki państwowej, nie może ogarnąć sobą całej sprawy wyzwolenia się człowieka i zadowolić tych, których dążności rewolucyjne przerastają zagadnienie kolektywizmu ekonomicznego.

Dość przyjrzeć się z innej tylko strony, nie partyjno-społecznej, życiu i umysłowości tych samych mas ludzkich, które przy wyborach i manifestacjach idą pod sztandarem socjalistycznym, ażeby przekonać się, jak dalece niema nic wspólnego pomiędzy człowiekiem prywatnym i partyjnym, pomiędzy umysłowością codzienną a okazyjną, która wydobywa się przy wyborach, na zebraniach i manifestacjach. Postępowanie w stosunkach prywatnych z ludźmi, sprawy życia codziennego, ocena moralna tych spraw, ocena zadań życia ludzkiego, nawet wygłaszane pojęcia o złem i dobrem, niczem się nie różnią u wyznawców i u przeciwników socjalizmu. Poznać socjalistę możemy wtedy dopiero, gdy składa swą kartkę do urny wyborczej lub gdy uczestniczy w debatach; w życiu zaś jego osobistem, w poglądach, które stosuje do swego prywatnego otoczenia, nadaremnie byśmy szukali jakiegoś charakterystycznego piętna rewolucji: znajdujemy tu takie same załatwiania spraw pieniężnych, taki sam stosunek do podwładnych, do żony i dzieci, do zbrodniarzy i prostytutek, te same pojęcia o honorze, występku i cnocie, ten sam kult potęgi państwa, armji i bohaterów wojennej rzezi, to samo nieposzanowanie ludzkiej indywidualności i tchórzowskie zapieranie się samego siebie wobec potęg społecznych, jakie charakteryzują świat burżuazji. Moralność mas, objętych przez socjalizm, nie przerosła prawie ram katechizmu, a jeżeli zjawiają się tutaj jacy reformatorzy, to są to najwyżej przedstawiciele burżuazyjnej „kultury etycznej", higjeniści, walczący z rozpustą i pijaństwem, policyjni apostołowie katechizmu cywilnego francuskiej republiki, lub pozytywiści, pracujący nad obaleniem, dawno już umarłego dla życia, pojęcia „Boga".

Łatwo jest także przekonać się, że to samo stanowisko państwowe, które powoduje wycofanie się socjalizmu z moralności indywidualnej dzisiejszego człowieka, sprawia także, że socjalizm jest w zupełnej niemocy, by postawić jakikolwiekbądź ideał moralny przyszłości, jakąkolwiek wytyczną dla zagadnień

indywidualnych, wewnętrznych. Przypuściwszy, że rewolucja proletarjatu zostanie dokonana, t. j. że państwo zdemokratyzowane utożsami się z organizacją wytwórczo-wymienną, wtedy, według hipotezy socjalizmu, rozpocznie się proces odwrotny: przystosowywanie się człowieka do nowego ustroju, czyli jego doskonalenie się moralne, wchodzenie ideałów społecznych do życia indywidualnego. Lecz na czemże będzie zasadzać się to doskonalenie się, czy też przewrót moralny? Będzie to przedewszystkiem posłuszne uleganie istniejącemu prawodawstwu kolektywizmu; formy życia zgodnego z ideałami — będą to formy narzucone przymusowo przez prawa państwowe, żyć zgodnie z ideałami — będzie to znaczyło żyć zgodnie z prawem i policją kolektywnej republiki; ludzie, nie przystosowujący się indywidualnie do tych ideałów, postępujący niezgodnie z zasadami powszechnego braterstwa i sprawiedliwości, będą zarazem buntownikami wobec państwa.

Oczywiście trudno jest stawiać jako ideał moralny posłuszeństwo prawom policyjnym, chociażby osnutym na zasadach najbardziej doskonałych, szczególnie zaś nie można uważać tego przystosowywania się za przewrót, dokonywujący się w naturze psychicznej człowieka, gdyż cnota ulegania prawu sięga jeszcze czasów ksiąg mojżeszowych i stanowi wyznanie wiary wszystkich współczesnych i byłych komisarzy policji.

Ideał moralny rozwijać się może tylko w dziedzinie swobodnej od nakazu i przymusu społecznego i osiąga wartość „ideału" wtenczas tylko, gdy urzeczywistnienie w życiu jego treści zależy wyłącznie i jedynie odemnie samego, od moich własnych pojęć, uczuć i woli, od tego, co się rozwija samorodnie w niedostępnym dla nikogo moim świecie wewnętrznym, a co stanowi naturalną, spoistą i harmonijną całość z przyrodzonemi pierwiastkami duszy mojej, wykształcającemi się w rozmaitych czasach i okolicznościach. Postępowanie jak najbardziej u ż y t e c z n e dla zbiorowości, lub jak najbardziej zgodne z pewną d o k t r y n ą, sprawiedliwości czy braterstwa, jeżeli tylko jest wymuszone na jednostce naciskiem opinji, sugestją osobistą, a tembardziej policyjnem systematycznem prześladowaniem, to chociaż, jako fakt przedmiotowy, nie przestaje być ani użytecznem społecznie, ani też zgodnem z doktrynami

moralności; jednakże jako fakt podmiotowy, wewnętrzny, zatraca wtenczas wszelką wartość etyczną; zamiast „ideału", który jest własnym dobytkiem wewnętrznym człowieka, który ożywia i potęguje jego siły indywidualne i stwarza spoistą zgodność typu, zjawia się wtedy, jako motor postępowania, przyzwyczajenie ulegania, tchórzostwo wobec nacisku zewnętrznego, zaparcie się swojej natury dla wygody, dla uniknięcia przykrej walki ze społecznemi siłami lub bierne naśladownictwo, które tłumi wszelką potrzebę spojrzenia wgłąb siebie i bycia sobą. Ideał wycofuje się niezbędnie z dziedziny nakazanej, a miejsce jego zajmuje uczciwość policyjna, rozsądna zgodność z kodeksem karnym.

Wobec tego staje się zrozumiałem, dlaczego socjalizm, dążący do upaństwowienia całego życia człowieka, nie może postawić żadnego ideału etycznego, który, jako rzecz nawskroś wewnętrzna i indywidualna, musi być wiekuistym buntownikiem. Zrozumiałe jest także, że wcielenie przez państwo rewolucyjne społecznych ideałów sprawiedliwości i braterstwa nie będzie mogło dokonać żadnego przewrotu moralnego w duszach ludzkich, tak samo jak nie mogła przeobrażać się moralność niewolników, zależnie od tego, czy mieli dobrych czy złych panów, wydających sprawiedliwe czy niesprawiedliwe rozkazy. W obu tych razach mamy zachowanie tego samego typu moralności, polegającej na posłuszeństwie rozkazowi lub prawu i nie zmieniającej się od tego, jaką treść dany rozkaz lub prawo zawiera w sobie, ponieważ niema tutaj wolności wyboru, ani dobrowolnego posłuszeństwa. Najbardziej demokratyczne prawo, uchwalone na zgromadzeniach ludowych republiki socjalistycznej, o ile byłoby istotnie prawem, wyrazem zwierzchniczej woli ludu, o tyle musiałoby tak samo, jak każde prawo burżuazyjnego parlamentu lub absolutnej monarchji, wymagać posłuszeństwa ze strony wszystkich, a w razie gdyby go nie było, przymuszać doń i karać. Na takich zaś podstawach rewolucja moralna odbyć się nie może, gdyż niema co rewolucjonizować, cnota zgodności z kodeksem karnym wyrobiła się przez całe pokolenia i całe stulecia, a demokratyczne prawo, jako wola „zwierzchnika-ludu", uginająca wolę jednostki, ma znakomicie przygotowany grunt przez wszystkich despotów przeszłości,

którzy umieli nauczyć ludzi poddawać się, zapierać się siebie i słuchać. Wielcy tyrani byli pierwszymi założycielami tej moralności obywatelskiej, demokratycznej, do której z konieczności rzeczy zredukować się musi zagadnienie moralnego przewrotu, postawione jako funkcja przyszłego państwa socjalistycznego.

Nie wynika stąd jednak bynajmniej, abyśmy twierdzili, że w masach ludowych, objętych ruchem socjalistycznym, nie zachodzą znamienne i głębokie zmiany moralne; odbywają się one istotnie; tylko, że nie pochodzą ani z doktryny, ani z polityki państwowej socjalizmu, lecz przedewszystkiem z tej walki samorodnej, z tego ruchu zrzeszania się dla oporu lub przeprowadzenia o własnych siłach pewnych zadań zbiorowych, jaki charakteryzuje tak wybitnie współczesny proletarjat. Nie trzeba bowiem zapominać o tem, że w socjalizmie współistnieją i krzyżują się ze sobą nieustannie dwa różne i sprzeczne prądy — walki klasowej bezpaństwowej, opartej na stowarzyszeniach, i akcji zbiorowej poza-prawodawczej oraz państwowej, działałającej przez wybory i parlament i wciągającej państwo do normowania interesów robotniczych. W ten tylko sposób socjalizm jako fakt społeczny, daje się dokładnie ocenić i zrozumieć. Wzrost solidarności, obowiązek pomocy bezinteresownej, który coraz częściej pojawia się w życiu prywatnem i zbiorowem robotników, poszanowanie godności osobistej człowieka i otrząsanie się z niewolniczych nałogów i myśli, — wszystko to są zdobycze moralne strajków, życia w stowarzyszeniach, walki, którą zrzeszone masy wypowiadają władzom, ufając tylko w swoje siły i słuszność idei, wreszcie wysiłków indywidualnych, które ogniskują naokoło siebie dobrowolną pracę ludzi dla jakiegoś celu umiłowanego. Natomiast polityka państwowa socjalizmu przynosić może tylko jedną zdobycz w zakresie życia moralnego, mianowicie zacieśnić silniej węzły, łączące robotników z państwem; i oczywiście nie z państwem przyszłości kolektywnej, którego jeszcze niema, lecz z tem istniejącem, burżuazyjnem, któremu coraz to inna dziedzina życia społecznego ofiaruje się na pożarcie. *)

*) Jako przykład, czem może być etyka socjalizmu państwowego, jakie ideały r e w o l u c y j n e, moralne, ofiarować zdolna jest ludziom, przy-

Socjalizm, budujący swą przyszłość na obywatelskiem posłuszeństwie prawom uchwalonym przez wolę ludu, nie może oczywiście przyzwyczajać ludu do nieposzanowania prawa; nie może z całą bezwzględnością siły rewolucyjnej uderzyć na państwo dzisiejsze, podkopywać moralne podstawy władzy, w du-

---

taczamy broszurę Stefana Karskiego p. t. Etyka i socjalizm. — Autor jest prawowiernym wyznawcą socjalizmu partyjnego i wypowiada zupełnie szczerze te zasady moralności, jakie potrafił w nim odszukać, nie zdając sobie z tego sprawy, że właściwie napisał satyrę na etykę socjalistyczną. Nie można mu czynić z tego zarzutu, gdyż najpewniej, żaden z wyznawców „państwa przyszłości", poszukujący logicznie i szczerze ideałów etyki, nie znalazłby nic innego.

Spotykamy tu najpierw tak wysoce r e w o l u c y j n ą zasadę, jak następująca: „człowiek staje się dopiero wówczas moralny, gdy pracuje dla siebie i dla społeczeństwa w miarę sił i zdolności". (str. 5). Według autora, jest to „fundamentalna zasada socjalizmu", „ferment rewolucjonizujący nowożytne dzieje". Nie trudno jednak przypomnieć sobie, że „ferment" ten ofiarowany został ludziom przez Biblję starego Zakonu, w postaci przykazania „będziesz pracował w pocie czoła", i że upowszechniany jest gorąco w propagandzie etycznej burżuazji i kleru, o czem zresztą sam autor wie doskonale. Prawdopodobnie więc zasada ta nie stosuje się do ludu pracującego, który i tak aż nadto pracuje „dla siebie i dla społeczeństwa", lecz do burżuazji i wogóle do uprzywilejowanych i nieuprzywilejowanych próżniaków, do kapitalistów i włóczęgów. Pojmować ją należy albo jako etykę przyszłości, dającą się stosować wtedy dopiero, gdy prawa państwa kolektywnego zmuszać będą ludzi do pracy, (a w takim razie niema co dzisiaj o tem mówić), albo też jako etykę, którą socjalizm dziś ofiaruje klasom bogatym i lumpenproletarjatowi, w myśl encykliki Leona XIII. Dla objaśnienia autor dodaje jeszcze, że „pracą jest wszelki wysiłek naszych mięśni lub naszego mózgu, potrzebny i użyteczny dla nas samych i dla całego społeczeństwa" (str. 11). Z czego wynika, że robotnicy, zajęci po kilkanaście godzin dziennie przy fabrykowaniu fałszywych towarów i różnych głupstw tandetnych, nieużytecznych dla nikogo i wpychanych publiczności oszustwem i reklamą, — że ci robotnicy n i e p r a c u j ą. „Musimy, mówi dalej autor, szczególnie podkreślić czysto robotniczy charakter pracy umysłowej... przedewszystkiem dlatego, że olbrzymia większość tak zwanej inteligencji nie jest na tyle inteligentna by zdać sobie sprawę ,że są niczem innem jako robotnikami". (id.) Dotychczas możnaby było sądzić, że socjalizm jako sprawa wyzwolenia człowieka, powinien i inteligencji zawodowej i robotnikom uświadomić to, że są czemś więcej niż robotnikami, czemś więcej niż maszyną do wytwarzania przedmiotów użytku i nadwartości pieniężnej. — Tak się przedstawia zasada etyczna p r a c y.

Zasada w ł a s n o ś c i ma już bardziej rewolucyjny charakter, ale też nie ma nic wspólnego z polityką socjalizmu dzisiejszego i stanowi n o w o ś ć, nie wprowadzoną jeszcze do żadnej agitacji socjalistycznej, na którą niewielu socjalistów zgodziłoby się nawet teoretycznie. „Jest niemoralne, mówi autor, 1) utrzymywać się z odziedziczonego kapitału, 2) otrzymywać procent od posiadanego kapitału". (str. 7). Zasada taka, rozwinięta szerzej jako zagadnienie ż y c i a d z i s i e j s z e g o, musiałaby pociągnąć za sobą cały nowy program akcji dla rozwoju różnych form samorodnego komunizmu, któryby stopniowo zakorzeniał się coraz głębiej i szerzej w stosunki obecne i zwyczaje ludzi. Na postawienie takiej akcji niema jednak miejsca w programie państwowym socjalizmu rewolucyjnego, gdzie komunizm jest wyłącz-

szach ludzkich żyjące, gdyż zjawia się przytem niezbędna obawa, że takie osłabianie w ludziach uczuć i pojęć poddańczo-obywatelskich, odbić się może także i na przyszłej władzy rewolucyjnej, że człowiek przyzwyczajony do zbyt niezależnego

---

nym przywilejem rewolucji ostatecznej i dyktatury proletarjatu, i dlatego może autor zastrzega się, że jakkolwiek „zasady te nie mogą być przyjęte dzisiaj w całej swej rozciągłości... jednakże w przyszłości wejdą one do obowiązującego kodeksu moralnego". (str. 8), t. j. wtedy, gdy już ani kapitałów odziedziczonych, ani procentów nie będzie. Wydawałoby się to dość dziwną moralnością, jakgdyby bezprzedmiotową, ale nie zapominajmy, że w przyszłości ,ten kodeks moralny, potępiający procenty i kapitały prywatne, będzie także kodeksem policyjno-prawnym, któremu w imię „etyki socjalistycznej", oraz zwykłych argumentów państwowych, bardziej przekonywujących, podlegać będą musiały sumienia obywateli.

Najciekawszą jest dla nas trzecia zasada etyczna, dotycząca p a ń s t w a. „Socjalizm, bardziej od pozytywizmu praktyczny, uczy, że najpierwsze obowiązki człowieka tyczą się nietylko bezosobowej ludzkości, lecz przedewszystkiem tej poszczególnej i wyraźnej grupy społecznej, do której mocą urodzenia czy wychowania należy, i że przedmiotem naszego szacunku winno być p a ń s t w o, uosabiające ową grupę społeczną" (str. 16). Nawiasem zaznaczymy tutaj, że powyższa socjalistyczna teza moralności znajduje się także w „Egoizmie narodowym", jako zasada podstawowa, tylko że tam jest bardziej rewolucyjna, bo zamiast pojęcia „państwa" jest przynajmniej pojęcie „narodu" Posłuchajmy dalej: Szacunku dla państwa dziś nie odczuwamy. Społeczeństwo słusznie uważamy za coś odrębnego od państwa dzisiejszego, które jest klasowem itd. (str. 17). „Przetworzyć dzisiejszą organizację rządową w organizację społeczną, ucieleśnić znowu starą grecką koncepcję państwa-społeczeństwa, i tej nowej organizacji oddać we władanie ziemię i narzędzia pracy — oto cel socjalistycznej działalności. By go osiągnąć — (zwrot myśli istotnie djalektyczny!) — budzić musimy nietylko szacunek i miłość dla całej ludzkości, lecz p r z e d e w s z y s t k i e m u ś p i o n y d z i ś s z a c u n e k d l a p a ń s t w a, jako politycznej organizacji danej grupy społecznej" (str. 18). „Musimy nauczyć się szanować nie ród, nietylko związki rodzinne, ale c a ł ą o r g a n i z a c j ę s p o ł e c z n ą, u o s o b i o n ą w p a ń s t w i e". (id.). Jest to zadanie agitacyjne rzeczywiście ciekawe np. dla socjalistów polskich. — Autor mówi dalej: „Wszakże dopóki istnieje nieposzanowanie grosza publicznego, dopóki istnieje stosunkowo znaczna liczba osób znajdujących przyjemność w niszczeniu gmachów publicznych (!), w krajaniu siedzeń w wagonach kolei, i wogóle w niszczeniu rzeczy, służących wygodzie lub przyjemności społeczeństwa, a przedewszystkiem dopóki opinja większości uważa takie przestępstwa za niegodne uwagi głupstwa — dopóty niema co myśleć o powiększaniu własności publicznej, o uspołecznieniu ziemi i narzędzi pracy... Socjaliści winni wytworzyć atmosferę moralności, któraby absolutnie nie tolerowała i najsurowiej karała przestępców względem własności publicznej" (str. 19). Nie ulega więc wątpliwości, że tu chodzi o budzenie szacunku dla państwa d z i s i e j s z e g o, bo przecież państwa p r z y s z ł o ś c i nie można ani szanować ani nie szanować, a tembardziej nie można psuć wagonów i gmachów, jego własnością będących. — Takie stanowisko moralne jest zresztą zupełnie konsekwentne, gdyż nic innego nie daje się wywnioskować w dziedzinie etyki z ideałów i polityki państwowej socjalizmu, jak tylko budzenie szacunku dla państwa. Autor może być zupełnie spokojny: socjaliści to robią; bezwiednie spełniają ten nakaz r e w o l u c y j n e j etyki, gdzie tylko ma on jakikolwiek grunt rzeczywistości, by mógł się spełnić.

krytykowania państwa burżuazyjnego i do poniewierania praw istniejących, nie okaże się też dostatecznie uległym państwu socjalistycznemu i prawom rewolucji.*)

Zjawia się tutaj fatalizm ślepy logiki faktów, który pomimo całej frazeologji rewolucyjnej zmusza socjalizm do tego, aby, w miarę postępu na drodze swej polityki państwowej, stawał się coraz bardziej socjalizmem r e f o r m a t o r s k i m, partją legalnie myślących obywateli, a coraz mniej rewolucyjnym. Czem jest ów „socjalizm reformatorski"? — Program jego streszcza Millerand w następujących punktach:

„1) Demokracja społeczna powinna niezbędnie przystosować swą metodę do warunków tego ustroju politycznego, w którym żyje. Zdradziłaby ona jeden z najpierwszych obowiązków swoich, gdyby zamknęła się we frazeologji rewolucyjnej, chroniąc się w ten sposób od odpowiedzialności i trudów, jakich wymaga metoda reformatorska.

2) Socjalizm nie powinien być obojętny ani względem stanu i pomyślności finansów publicznych, które są podstawą wszelkiej reformy społecznej, ani względem utrzymywania i rozwoju produkcji narodowej. Prace publiczne, ulepszenia, mające służyć interesom przemysłu, handlu i rolnictwa, podniesienie wartości zdobyczy kolonjalnych, są to wszystko sprawy, które powinny zajmować uwagę socjalizmu i podlegać jego rozbiorowi.

3) Jednocześnie socjaliści powinni dbać o to, aby utrzymać i umocnić naszą dyplomację, zdążającą drogą pokoju, a zarazem czuwać nad tem, aby ochronić niezależność kraju od wszelkiego najazdu zapomocą potęgi jego armji i pewności jego aljansów". (Zob. „Petite République socialiste", 1903, 4 marca).

Myśl tę samą rozwija Jaurès w liście swym do kongresu włoskiej partji socjalistycznej w Imoli 1902 r., jak również w swej niedawnej mowie, będącej niejako programem dyplomatyki socjalistycznej. Trójprzymierze, mówi on, jest użyteczne,

*) Jednym ze świadomych objawów tego była np. deklaracja Vanderwelda w parlamencie belgijskim, na posiedzeniu 8 marca 1895 r., która głosi: „ponieważ rząd socjalistyczny będzie zmuszony utrzymywać żandarmerję, ze względu na przestępców prawa publicznego, przeto nie możemy głosować przeciwko budżetowi i musimy powstrzymać się od głosowania". (Cyt. według D. Nieuwenhuis „Socialisme en danger". p. 220).

ponieważ trzyma na wodzy możliwe zachcianki wojownicze przymierza francusko-rosyjskiego—i odwrotnie. Głęboki, trwały, zorganizowany pokój zbrojny możliwy jest w Europie i fakt ten służy za prawidło działania naszemu stronnictwu. Rękojmia pokoju to system aljansów, które wzajemnie trzymają się na wodzy. Jest to zaczątek pokojowej organizacji Europy. „Obowiązkiem każdego Francuza, dopóki szerszy system przymierzy nie obejmie i nie pojedna wszystkich narodów europejskich, jest nie czynić nic takiego, coby mogło zniszczyć, albo też zachwiać sojusz z Rosją". W zakresie zaś społecznych stosunków, wytyczną dla stronnictwa jest pojawiający się dzisiaj zaczątek kodeksów międzynarodowych, prawodawstwa ochronnego robotników, ubezpieczeń, emerytur, które będą stanowiły „wspólną ojczyznę europejską praw robotniczych".

W tym samym sensie przemawia Bernstein, nawołując socjalistów do solidaryzowania się z polityką zagraniczną i kolonjalną Niemiec, z interesami silnej floty i armji. (Zob. „Zadania socjalizmu", roz. „o bliższych zadaniach socjaldemokracji"). Wychodzi on z tego punktu widzenia, że robotnik, „który jest w państwie i gminie równouprawnionym wyborcą, a więc i współwłaścicielem dobra narodowego, któremu gmina wychowuje dzieci i zabezpiecza zdrowie, którego państwo broni przed krzywdą" — powinien czuć się obywatelem.

Zdawałoby się, że stanowisko takie jest odstępstwem od zasad polityki socjalistycznej, która na kongresach wypowiada się w uchwałach wręcz przeciwnych temu, twierdzących energicznie, że robotnicy powinni zwalczać przymierza rządów, że socjalizm nie chce mieć nic wspólnego z państwem burżuazyjnem, że polityce rządów przeciwstawić trzeba politykę ludów i wiele innych podobnych, które do niedawna jeszcze szerzyły postrach w świecie burżuazji i policji. Jednakże, uważne i beznamiętne rozpatrzenie kwestji przekonać nas może łatwo, że jest to tylko odstępstwo od przyjętej i tradycją trzymającej się frazeologji rewolucyjnej, która już się przeżyła wobec naturalnego rozwoju polityki socjalizmu, wymagającego, mocą prawdy, ażeby słownictwo przystosowało się do natury rzeczy.

Współpracownictwo socjalizmu w państwie burżuazyjnem, w jego rozwoju wewnętrznym i w jego dyplomacji, jest fak-

tem dokonanym i to nietylko tam, gdzie socjaliści są partją wyraźnie rządową, jak we Francji, lecz wszędzie, gdzie tylko teren polityczny przedstawia dogodne warunki dla rozwoju państwowej myśli socjalizmu. Fakt ten zresztą jest najzupełniej usprawiedliwiony i konieczny, zarówno wobec idei przyszłego państwa kolektywnego, jak i wobec całej polityki dzisiejszej socjalizmu, która, mając za zadanie przeistaczanie państwa w kierunku interesów proletarjatu, czyniąc je obrońcą przed wyzyskiem i monopolem, organizatorem produkcji i wygód cywilizacyjnych, opiekunem zdrowia, oświaty i moralności, nietylko że nie może rozluźniać węzłów, łączących człowieka z państwem dzisiejszem, lecz przeciwnie zacieśnia je coraz bardziej.*)

Protesty, które zjawiają się w rewolucyjnym obozie socjalizmu, gdy kierunek państwowy dochodzi do swych ostatnich konsekwencyj, są tak pełne sprzeczności, iż mogą służyć za doskonały dowód tego, jak dalece nie wyrobiła się zgodność pomiędzy pierwotnemi ideałami socjalizmu, a jego programem praktycznym i w jaką czczą formalistykę zwyradnia się rewolucyjność, odcięta od praktyki i życia. Ci sami agitatorzy i teoretycy, którzy nieustannie powołują państwo do ochrony interesów robotniczych przed wyzyskiem, do ochrony cywilizacji przed klerem, do zabezpieczenia zdrowia i bezpieczeństwa publicznego; ci sami, którzy przyzwyczaili robotników widzieć swoje jedyne zbawienie w wyborze posłów socjalistycznych do parlamentów i rad municypalnych, oburzają się jednak i wytaczają wielki proces przed forum kongresów, gdy posłowie ci głosują za budżetem państwowym (jak w parlamencie badeńskim i bawarskim), gdy który socjalista wejdzie do ministerjum (jak sławna sprawa Milleranda), lub gdy socjalistyczne masy ludowe i ich przewódcy solidaryzują się do tego stopnia z intere-

*) Postęp pod tym względem jest aż nadto widoczny chociażby na przykładzie niemieckiej partji socjalistycznej. W r. 1893 zjazd koloński potępia radę Bernsteina, aby partja wzięła udział w wyborach do sejmu pruskiego, opartych na systemie trójklasowym. Zjazd frankfurcki 1894 r. potępia głosowanie Vollmara i towarzyszy za budżetem bawarskim. Zjazd w Hamburgu 1897 r. wypowiada się przeciw zdaniu Schippla, że socjalna demokracja powinna dbać o siły zbrojne Niemiec. Lecz tenże kongres zgadza się już na udział w wyborach do sejmu pruskiego; zaś na kongresie w Hanowerze 1899 r. pojawiają się zwolennicy militaryzmu: Schippel, Heine, Auer, którzy formułują nowe hasło: „możemy uchwalać armaty, ale w zamian za prawa dla ludu".

sami państwa, iż gotowe są manifestować na cześć przymierza francusko-rosyjskiego, a nawet na cześć hakatyzmu. Jest to jednak tylko najzwyklejszy sentymentalizm rewolucyjny, upajanie się pustemi frazesami, które ze stanowiska logiki samego programu nie wytrzymuje żadnej krytyki. Bezsensownem jest zupełnie z jednej strony zespalać coraz silniej interesy ludu z państwem dzisiejszem, zarówno przez jego demokratyzację jak i przez ustawiczne rozszerzanie zakresu jego funkcyj w sferze wytwarzania oświaty i kultury, z drugiej zaś strony rozpaczać nad utraconą czystością ideałów, gdy zespolenie to wydaje swoje konsekwentne a niezbędne rezultaty. Powołując państwo do wchodzenia we wszystkie niemal potrzeby i stosunki ludzkie, przerabiając je na obrońcę sprawiedliwości i postępu, trzeba zarazem zabezpieczyć jego zewnętrzną i wewnętrzną potęgę, a zatem solidaryzować się z jego polityką zagraniczną i kolonjalną, z jego dążeniem do wewnętrznej jedności kulturalnej, z rozwojem floty i armji i wyrażać tę solidarność zarówno w głosowaniu nad budżetem, jak i w przyjmowaniu udziału w manifestacjach patrjotycznych, gdy zjeżdża np. dostojny sprzymierzeniec. Powołując masy ludowe do uczestniczenia we władzy prawodawczej i wskazując na tę demokratyzację, jako na jedyną drogę, prowadzącą do rewolucji społecznej, trzeba zarazem zgodzić się na to, że demokratyzacja państwa powinna także wyrazić się jakkolwiek i w jego władzy wykonawczej, doprowadzić do socjalistycznych ministrów, sędziów, prokuratorów, prefektów policyjnych i t. d., ponieważ prawa nowe nie uchwalają się dla samej komedji uchwalenia, lecz przedewszystkiem dlatego, ażeby były wykonywane. Interesem zaś tych samych mas ludowych, które w nowem prawodawstwie wyrażają swą wolę, jest, aby ta wola była jak najwierniej interpretowana przez wykonawców prawa.

Cóż znaczyły w takim razie owe protesty partji Guesde'a i innych frakcyj socjalistycznych z powodu ministerjum Millerand, usiłujące przeprowadzić jakąś dziwaczną linję demarkacyjną pomiędzy władzą prawodawczą a wykonawczą?

Co znaczyły wystąpienia socjalistów włoskich przeciwko popieraniu gabinetu Zanardelliego lub owa sławna uchwała kongresu paryskiego 1899 r. zastrzegająca, że w z a s a d z i e so-

cjaliści nie powinni przyjmować żadnego udziału w rządzie burżuazyjnym, w praktyce zaś mogą, jeżeli okoliczności wymagają tego? Znajdujemy tutaj pojęcia istotnie ciekawe, jeżeli minister socjalista przeprowadza reformy w duchu interesów robotniczych, to grozi to socjalizmowi, że się przeistoczy na partję rządową, nie rewolucyjną, gdyż reformy te mogą odbywać się tylko w granicach społeczeństwa kapitalistycznego i prowadzą do kompromisów; pomiędzy rządem a socjalizmem zawiązuje się wtedy węzeł solidarności, który rządowi nie pozwala być czysto burżuazyjnym, a socjalistom nie pozwala swobodnie atakować rządu. Jeżeli zaś minister burżuazyjny przeprowadza te same reformy wywalczone w parlamencie przez partję socjalistyczną, natenczas czystość zasad walki klasowej nie zostaje przez to naruszona. Państwo burżuazyjne zaczyna się dopiero od ministra i redukuje się do systemu centralno-wykonawczego; natomiast branie udziału w instytucjach prawodawczych, w administracji municypalnej, w urzędach inspektorskich, w sądownictwie w komisjach parlamentarnych i t.p. — wszystko to nie nazywa się uczestniczeniem w państwie burżuazyjnem i nie grozi socjalizmowi przeistoczeniem jego w partję rządową. *) Trzeba przyznać, że jest to iście rabinowska subtelność w odróżnianiu grzechów politycznych.

Nowy jej wyraz godny uwagi spotykamy na kongresie drezdeńskim socjal-demokracji 1903 r. Socjalista nie może przyjąć wice-prezydentury parlamentu, jakkolwiek stanowisko to należy jeszcze do dozwolonej sfery państwa — władzy prawodawczej; nie może zaś dlatego, że regulamin wymaga prezentacji na dworze osoby, piastującej tę godność, coby obrażało rewolucyjność partji.**) Oprócz tego socjalista nie może być współ-

*) Podobne rozgraniczenie spotykamy także w uchwale kongresu socjalistów szwajcarskich w Olten 1903 r. Rezolucja sformułowana przez Triquet i Krafta, na przekór francuskiej, opiewa, że w zasadzie przyznaje się udział partji socjalistycznej w rządach „burżuazyjnych", zaleca się jednak, by organizacje socjalistyczne wysyłały raczej przedstawicieli swoich do ciał prawodawczych niż wykonawczych.

**) Bebel w „Neue Zeit" pisze: „Gdybyśmy zgodzili się na warunek wizyty u cesarza, stronnictwa większości z pewnością by na tem nie poprzestały, lecz postawiłyby nam nowe warunki, konsekwetnie z tego wynikające. Nasz wiceprezes musiałby bywać i na innych przyjęciach dworskich i to w śmiesznym stroju staroświeckim, pończochach i pluderkach. Stronnictwo socjalistyczne, mając swego przedstawiciela w prezydjum, nie mogło-

pracownikiem pism burżuazyjnych, gdyż to uwłacza moralności partyjnej. Natomiast kongres przyjmuje szeroką działalność prawodawczą frakcji parlamentarnej, zdążającej do upaństwowienia, za pośrednictwem systemu urzędniczego monarchji, rozmaitych potrzeb robotniczych i ogólno-kulturalnych oraz wypowiada swą zasadniczą zgodność z interesami państwa pruskiego, potępiając „wsteczne" dążenia narodowe ludu polskiego do niepodległości. Gerisch przemawiał tak: „przyznajemy Polakom prawo działania w granicach uchwały kongresu londyńskiego, bronimy ich od ucisku narodowego, ale „inna rzecz", jeżeli obok tego zjawiają się dążenia, które nietylko nie mają nic wspólnego z ruchem robotniczym, lecz mogą mu szkodzić". Chodzi tu o dążenie do „niepodległości". W debatach nad sprawą polską przyjęty został wniosek Luksemburg: „zjazd wyraża swą zgodę na postępowanie zarządu przy układach z polską organizacją i przechodzi nad tą sprawą do porządku dziennego". Postępowanie zaś zarządu streszcza się w tem, że żądał on od P. P. S. jako warunek zgody — podpisanie tajnego protokułu umowy, iż nie dąży do odbudowania narodowego państwa polskiego.*)

„Rewolucyjność" zatem przybiera tu ciekawą postać rewolucyjności etykiety, konwencjonalizmu, dbającego zazdrośnie o swoje pozory i o swój język anti-burżuazyjny, uświęcony tra-

---

by już, jak dotychczas, wychodzić demonstracyjnie z sali posiedzeń w chwili, gdy prezydent i większość, podług zwyczaju, na początku i końcu sesji, wydają okrzyk na cześć cesarza". Na kongresie drezdeńskim Vollmar odpowiada Beblowi, że każdym razem, gdy partja miała wziąć udział w życiu politycznem, były krzyki o zdradzie zasad i przystosowywaniu się do społeczeństwa kapitalistycznego Było tak, kiedy miano po raz pierwszy wystąpić z mandatami poselskiemi do parlamentu, potem do komisyj; kiedy miano brać udział w wyborach do sejmu, do rad miejskich, głosować za poprawkami do praw asekuracyjnych i ochronnych. Potępiano zawieranie przez związki zawodowe umów taryfowych na dłuższy termin z kapitalistami. Bebel oburzał się na samą myśl odbywania wspólnych kongresów z reformatorami burżuazyjnemi, a w parę lat potem sam brał udział w takim kongresie w Zürichu. W wielu państwach niemieckich posłowie muszą składać przysięgę na wierność konstytucji monarchicznej i socjaliści składają ją, bo inaczej nie mogliby być posłami. Socjalistyczni radcy miejscy w Berlinie noszą, na równi z innemi, łańcuch urzędowy z portretem króla Fryderyka Wilhelma III i łańcuch ten „nie pali im piersi". (Cyt. według art. Luśni „Porachunek z rewizjonistami", „Przedświt" Nr. 10, 1903 r.).

*) Stanowisko to potwierdzają także dzieje ostatnich wyborów. Na kandydatów w ziemiach polskich — Poznańskiem i Śląsku — postawiono ze strony socjal-demokracji niemieckiej zdecydowanych hakatystów: Win-

dycją, o którym słusznie powiedział Bernstein, iż ma tem mniej sensu, że „nie uważa się za obrazę socjalistycznego sposobu myślenia urządzać sobie życie prywatne, jak można najzupełniej burżuazyjnie". — Jest to zresztą niezbędny moment dziejowy dla socjalizmu; gdyż jeżeli w jakimś ruchu społecznym rozwinie się zatarg pomiędzy ideowością pierworodną a praktyką życia, natenczas na miejsce zbankrutowanych ideałów moralnych, z któremi niema co robić, zjawia się kazuistyka moralistów, zastępowanie faktu przez określenia słowne, scholastyczne rozstrząsanie zapytań, gdzie się kończy, a gdzie zaczyna zachowanie czystości zasady, dogmatu lub ideału. Taki sam moment przeżywał chrystjanizm pierwszych wieków, gdy sobory, pogrzebawszy nie dające się urzeczywistniać ideały ewangeliczne, zaczęły tworzyć dogmatykę kościelną.

Gdzie kończy się państwo burżuazyjne, a gdzie zaczyna się państwo kolektywistyczne, wobec tego, że dzisiejsze państwo burżuazyjne, dzięki procesowi demokratyzacji, o którą walczy socjalizm, jest to ciągłe s t a w a n i e s i ę państwa kolektywistycznego? Jeżeli ustaleniem się kolektywizmu nazwać tę chwilę, kiedy wykluczony zostanie wszelki zysk, pochodzący z tytułu własności i kiedy najem zostanie zastąpiony przez obowiązkową pracę każdego obywatela, to czyż ograniczenia prawne własności kapitalistycznej i najemnictwa, takie np. jak prawa minimalnego zarobku i maksymalnego dnia roboczego, jak ubezpieczenia państwowe robotników na wypadek bezrobocia nie są już pierwszym etapem kolektywizmu? A jeżeli tak, to i zdążające do tego inne prawa ochronne, przepisy, ograniczające wyzysk kobiet i dzieci, ochraniające zdrowie pracujących,

---

tera i Gogowsky'ego. Kiedy w Toruniu i Grudziądzu zgromadzenia socjalistów niemieckich uchwaliły głosować za kandydatami polskiemi przeciw konserwatystom niemieckim, rezolucja zawierała taki ustęp końcowy: „Zgromadzenie protestuje przytem stanowczo przeciwko przypuszczeniu, jakoby tem postanowieniem chciało popierać jakiekolwiek w s t e c z n e polsko-narodowe zamiary i plany". „Vorwärts" zaś komentował to zastrzeżenie: „ustęp końcowy jest wymierzony przeciwko zarzutowi hakatystów, że partja socjalistyczna, przez rozstrzyganie na korzyść Polaków popiera ich rzekomo wrogie oświacie i zdradzieckie względem Niemców zamiary". Co gorsza jednak, w okręgu Grudziądzkim robotnicy niemieccy, pomimo uchwały zgromadzeń głosowali w ogromnej większości za kandydatem konserwatystów niemieckich — Siegiem, agrarjuszem i hakatystą, aby tylko nie dopuścić do wyboru kandydata demokratów polskich.

ubezpieczające na starość, na wypadek kalectwa i choroby, również jak i prawa podatków postępowych i spadkobierczych, konfiskujące na rzecz państwa część dochodów prywatnych, powinny być uważane przynajmniej jako zaczątek kolektywizmu, ponieważ są one, z jednej strony, rozszerzaniem się funkcyj państwa na stosunki wytwórcze i własnościowe, z drugiej zaś strony, wyrazem państwowym interesów ludności pracującej. W dalszym ciągu, za cóż mamy uważać państwowe i municypalne przedsiębiorstwa w krajach powszechnego głosowania i bezpośredniego prawodawstwa ludowego, jeżeli nie za pierwsze wzory gospodarki kolektywnej, wobec tego, że są one prowadzone dla interesów ogólnych i pod kontrolą ogółu, utożsamiającego się w tych krajach zupełnie z państwem? Nie jest że więc państwo dzisiejsze mieszańcem dwojakiego typu — kapitalizmu i kolektywizmu, ruchomą formacją społeczną, gdzie swobodnie ścierają się ze sobą te dwa wielkie prądy przeżytych i przyszłych interesów ludności, i jak w takim razie oznaczyć można, gdzie kończy się uczestniczenie w rządach burżuazji? Powtóre, jakąż wartość teoretyczną przedstawiać może rozgraniczenie władzy państwowej prawodawczej i wykonawczej? Wartość życiowa prawa polega zawsze tylko na jego w y k o n y w a n i u. Jeżeli ruch robotniczy wchodzi do parlamentu, wyrażając się tam nowem prawodawstwem, to musi on także odbić się i na systemie wykonawczym, i na administracji państwowej, które przystosowują się niezbędnie i zawsze do zmian prawodawczych, jako inna tylko strona tej samej sprawy państwowej. Prawodawstwo socjalistyczne stwarza więc z konieczności rzeczy i ministerjum socjalistyczne, chociażby ministrem był „burżua" czystej krwi, wyznawca kapitalistycznych pojęć i kapitalistycznych interesów. „Socjalista minister krępuje w atakowaniu państwa"; lecz czyż socjaliści mogą swobodnie atakować państwo, które dzięki im właśnie staje się obrońcą wyzyskiwanych i przedstawicielem woli mas ludowych? „Socjalista minister nie może wprowadzić reform, któreby nie były przystosowane do warunków społeczeństwa kapitalistycznego", lecz tak samo wszelkie prawo, które socjalizm wprowadza do parlamentu, musi być pewnego rodzaju kompromisem z warunkami kapitalistycznemi, gdyż inaczej do życia współczesnego

zastosowaćby się nie dało. Gdzież więc istnieje granica dla polityki, szanującej czystość zasad socjalizmu?

Granica ta oczywiście nie istnieje nigdzie. Polityka powinna być konsekwentną aż do najdalszych wyników swoich; nie może rządzić się ani upodobaniem ideowem, ani sentymentalizmem swoich przewódców; powinna z ideowością, która ją narodziła, stanowić jedno ciało i jedną duszę i z żywiołową logiką rozwijać się z zajętego i jasno określonego stanowiska, nie wstydząc się niczego, ani cofając się przed niczem. Socjalizm, który w zasadzie swej polityki postawił u p a ń s t w o w i e n i e wszelakich zadań życia społecznego, który każdą sprawę, dotyczącą interesów robotniczych lub ogólno-kulturalnych, stara się odjąć dziedzinie inicjatywy prywatnej i zrzeszeń wolnych, aby ją przekazać państwu do załatwienia, nie może stać się niczem innem, jak partją reform państwowych i musi prędzej czy później zdobyć się na odwagę wypowiedzenia się całkowicie i szczerze pod tym względem, przyznać się w obliczu historji do tego, czem jest z natury swojej.

Rozszerzanie funkcyj i władzy państwa, które polityka socjalistyczna przeprowadza z dnia na dzień, jest to jednocześnie zwężanie pola działalności indywidualnej, zrzeszeniowej. Każda szkoła upaństwowiona, każdy system ochronny zdrowia lub bezpieczeństwa przekazany policji, każdy interes zawodowy lub cywilizacyjny, który znalazł swój wyraz w prawodawstwie i odpowiednich instytucjach biurokratycznych, czyni zbytecznem zabiegi indywidualne około tej sprawy, osłabia inicjatywę jednostek i działalność stowarzyszeniową. Gdzie państwo wzięło na siebie walkę ze wstecznictwem klerykalnem, tam energja indywidualna, chcąca rozszerzyć nad umysłami ludzkiemi wpływ innej ideowości, nie ma pola do rozwoju, rola obywateli przeciwnych klerykalizmowi sprowadza się wtenczas do pracowania w szeregach policji, tropiącej klerykalizm, lub do szlachetnych donosów na nielegalne agitacje księżowskie i nielegalnych nauczycieli. Gdzie państwo wzięło na siebie monopol oświaty, tam z konieczności rzeczy stępia się inicjatywa prywatna w zakresie tworzenia szkół, wydawnictw, samouctwa, uniwersytetów ludowych i bibljotek, słabnie cały ruch stowa-

rzyszeniowy na tem polu i to proporcjonalnie do tego, im bardziej sumiennie i szeroko wypełnia państwo swoje zadanie wychowawcy. To samo dzieje się w sprawach podnoszenia kultury kraju, w sprawach ubezpieczeń i dobroczynności. Państwo, wchodzące w pewną dziedzinę życia społecznego, zabija w niej zarazem życie instytucyj swobodnych, instytucje te zwyradniają się jako rzecz niepotrzebna. Ten sam los spotkać musi wszelkie instytucje robotnicze, kasy pomocy wzajemnej, związki zawodowe, kasy oporu, ubezpieczeń, giełdy pracy, instytucje kontraktów kolektywnych, domy ludowe i t. d. — w miarę tego jak państwo, pod naporem polityki socjalistycznej, będzie rozszerzać swoje prawodawstwo pracy i emerytur, zwalniając klasy pracujące od ciężaru samodzielnej walki i samodzielnego prowadzenia interesów swoich. Z zanikiem zaś tych instytucyj, ginących nie wskutek represji, lecz naturalną śmiercią wskutek przelania na państwo ich zadań i celów, zmieniać się także musi i psychologja klas pracujących, ich przyrodzona dzielność organizowania się, ich uzdolnienie do stwarzania nowych stosunków społecznych, opartych na zasadach sprawiedliwości i braterstwa dobrowolnego. Uzdolnienia te muszą zanikać, jako cecha nieużyteczna życiowo. Jest to wynik nieunikniony polityki upaństwawiania, prawo doboru naturalnego, prawo zwyradniania się wszystkiego, co przestaje być potrzebne i ćwiczone w walce o byt gromad i jednostek.

Gdzie monopol państwowy utrwala się na dobre, tam ludzkość zatraca nawet wszelki instynkt i uzdolnienie do stwarzania instytucyj swobodnych. „Osobniki, mówi Taine o Francji napoleońskiej, nie umieją już stowarzyszać się, współdziałać samodzielnie, własną tylko inicjatywą, bez przymusu zewnętrznego i wyższego... Wzajemne zaufanie, poszanowanie praw, uczciwość, dobrowolne poleganie, przezorność, umiarkowanie, cierpliwość, wytrwałość, zdrowy rozum praktyczny, wszystkie usposobienia serca i umysłu, bez których żadne stowarzyszenie trwać nie może, zanikły u nich z braku ćwiczenia... Nie wybierają oni już ani konstytucji, ani rządu, znoszą je takiemi, jakiemi stworzył wypadek lub uzurpacja... Taż sama władza centralna ma pod ręką wynędzniały organizm społeczny, zdolny tylko do sztucznych spazmów na rozkaz, organizm, pozbawiony swych

narządów przyrodzonych, uproszczony, naród, który jest sumą arytmetyczną jednostek, pył ludzki".*)

Na miejsce zaś zatraconej dzielności indywidualnej charakterów, umiejętności zrzeszenia się wolnego, organizowania się w pewnym celu, samodzielnego załatwiania spraw swoich, krytyki niezależnej, rozbudzonej inicjatywy i pomysłowości, szukania nowych dróg i sposobów, nowych ideałów i nowych metod działania, które życie stowarzyszeniowe i potrzeba walki o własnych siłach rozbudza i rozwija w ludziach — polityka państwowa, wzmacniając niezbędność państwa w życiu ludzkiem, wykształcić może tylko przystosowany do tego typ moralny, to jest typ ludzi, którzy są związani z państwem tysiącznemi potrzebami osobistemi, którzy w każdej sprawie rachują tylko na instytucje biurokratyczne i którzy, wskutek tego, solidaryzują się jaknajzupełniej ze wszystkiemi interesami państwa i umieją cenić praktyczną wartość obywatelskiego posłuszeństwa władzom.

Rzecz jasna, że w ten sposób nie prowadzi się do rewolucjonizowania mas ludowych. Wzmacnianie niezbędności państwa w życiu osobistem ludzi — jest to najpewniejsza droga do despotyzmu. Wszystkie kulty władców brały swój początek w tem zespoleniu potrzeb życia osobistego z władzą państwową. Cześć boska dla panujących, ów despotyzm religijny, który charakteryzował starożytny Egipt, wygórowane pojęcie o władzy monarszej, które nigdzie indziej nie wyrobiło się w równie silnym stopniu, zawdzięczało swoje istnienie systemowi irygacyjnemu, od którego zależała urodzajność kraju, a którym zarządzała centralna władza państwowa, stając się przez to potrzebną dla każdego, opatrznością, chroniącą od klęsk i głodu. Socjalizm nie marzy o żadnych monarchach, to rzecz pewna; prowadzi do państwa zdemokratyzowanego, które wyraża tylko wolę ludu, jako najwyższe zwierzchnictwo; nie mniej jednak polityka jego upaństwawiająca zespala ludzi silnemi węzłami z dzisiejszem realnem państwem, nie zaś z wymarzonem państwem przyszłości i z dzisiejszego życia usiłuje wyprzeć siłę inicjatywy prywatnej i zrzeszania się wolnego, przekazując orga-

*) H. Taine. Régime moderne 188—9.

nom urzędniczym załatwianie najważniejszych spraw społecznych. W ten sposób dojść można wprawdzie do zrewolucjonizowania parlamentu, do przeprowadzania stopniowych reform państwowych w kierunku kolektywizmu, lecz nie do rewolucji ludowej.

Rewolucja ludowa wymaga tych właśnie cech moralnych i życiowych, które upaństwawianie zabija. Wymaga jak największej niezależności moralnej od państwa mas ludowych, jak najmniejszego solidaryzowania się z jego potęgą biurokratyczną i militarną, z jego interesami finansowemi i zagranicznemi. Wymaga łatwości organizowania się samorodnego, rzutkości w pomysłach i działaniach zbiorowych, energji indywidualnej, dobrowolnego wykonywania obowiązków w sprawach społecznych. Wymaga wreszcie tego fermentu stowarzyszeń, lig, związków, spółek wszelkiego rodzaju, w których mogłaby się wyrazić swobodnie cała różnorodność społecznych sił i potrzeb, cała potęga tłumionych dotychczas pierwiastków nowego życia. Z takiego tylko swobodnego fermentu, idącego od dołu, od jak najszerszych mas ludzkich, od głębin indywidualności różnych, wykształcić się może ten nowy świat przyszłej demokracji komunistycznej, którego żadne prawodawstwo, żaden parlamnt socjalistyczny, nie jest w stanie zgóry określić, ani przewidzieć. Zresztą rewolucja ludowa, w ścisłem znaczeniu tego słowa, musi być rewolucją, którą sam lud dokonywa, nie zaś jego przewódcy, przedstawiciele parlamentarni lub urzędnicy nowych instytucyj państwowych; musi ona zatem odbywać się poza obrębem państwa, być tem ciągłem, żywiołowem przeobrażeniem stosunków społecznych, które uprzedza wszelkie prawodawstwa i wszelkie reformy biurokratyczne i które samo dyktuje, czem ma być państwo i jaką ma być rola jego w nadchodzącym przełomie.

Z tych to powodów dzisiejszy socjalizm r e w o l u c y j n o - p a ń s t w o w y musi zginąć. Nie uratuje go ani etykietalna frazeologja kongresów, ani scholastyczne rozgraniczanie pomiędzy dozwolonym i niedozwolonym udziałem w państwie burżuazyjnem, ani wyklinanie tych, którzy używają języka zgodnego z duchem polityki prowadzonej. Musi zginąć, jak ginie każde kłamstwo, każda rozterka pomiędzy frazesem i czynem, pomię-

dzy ideologją, którą się głosi, a którą się wykonywa i urzeczywistnia z dnia na dzień. Socjalizm musi stać się jawnie i konsekwentnie reformatorskim, takim, jakim go głoszą Bernstein, Jaurès, Millerand, oczyszczonym ze swoich przeżytków rewolucyjnych i buntowniczych idealizmów — albo bezpaństwowym.

IV.

Socjalizm bezpaństwowy.

Socjalizm bezpaństwowy nie wymaga żadnego postulatu historjozoficznego jako punktu wyjścia dla swojej polityki. Czy państwo jest niezbędne po wszystkie czasy, jako niezależna od ustroju ekonomicznego społeczna interpretacja praw jednostki, wymagająca zawsze pewnego przymusu zorganizowanego; czy też jest tylko formacją historyczną, przejściową, która zaniknie przy innym układzie stosunków wytwórczych, są to zagadnienia wysoce ciekawe dla socjologów, przedstawiające rozległe pole dla rozmaitych hipotez i teoryj, nawet dla romansopisarzów w rodzaju Bellamy i Morrisa, lecz które w żadnym razie nie mogą kierować polityką. Polityka nie może zależeć od żadnej tezy, ani teorji naukowej, przewidującej przyszłość społeczną, p o n i e w a ż o n a s a m a o k r e ś l a p r z y s z ł o ś ć, jako sprawa życia współczesnego, jako przeobrażenie się z dnia na dzień ludzi i stosunków. Z chwilą bowiem, kiedy ludzie zaczynają grupować się w celu wypowiedzenia walki o jakiś nowy ideał, o jakąś nową potrzebę życia zbiorowego, z chwilą tą do przyczynowości społecznej wchodzi f a k t n o w y, który zmienia jej dotychczasowy kierunek rozwoju, i z którym historja przyszłości, pomimo najściślejszych przewidywań teoretyków, liczyć się musi. Zatem, nie polityka obowiązana jest stosować się do teorji, lecz przeciwnie, teorje socjologów muszą stosować się do polityki, brać pod uwagę jej siły i dążności rozwojowe, stosunek jej celu świadomego do reszty warunków,

i podług tego określać, jaka przyszłość gotuje się życiu społeczeństw.

Gdyby ruchy społeczne szły za wskazówkami nauki i przyznawały sobie rację bytu wtedy tylko, gdy są zgodne z panującą teorją uczonych, to przedewszystkiem, nie byłoby żadnych ruchów społecznych, a powtóre nie byłoby także i teoryj naukowych, dotyczących społecznego życia. Stosująca się ściśle do wyników wiedzy polityka musiałaby cofnąć się przed stwarzaniem jakiejbądź n o w o ś c i społecznej, ponieważ ta nie została jeszcze przewidziana i uwzględniona w osiągniętych dotychczas teorjach; musiałaby kastrować życie z tego wszystkiego, co nie znalazło swego uprawnionego miejsca w systemach filozofów, lub coby stanowiło sprzeczność z udowodnioną przez nich tezą. Co się zaś tyczy nauki socjologicznej, to pomimo całego wpływu, jaki ona zdolna jest wywierać na umysły polityków i agitatorów, nie można jednak przeoczyć tego faktu, że nie co innego jak tylko polityka, ruchy społeczne, stanowi to pole eksperymentów socjologicznych, które przez nie zastąpić się nie daje; że o fałszywości lub prawdzie pewnych założeń teoretycznych i wyciąganych zeń wniosków wtedy dopiero przekonać się można, gdy jako świadek stanie historja ruchu społecznego, który z tego założenia wyszedł, lub który urzeczywistniał sobą pewien układ warunków i sił społecznych. Dzieje partji politycznych odgrywają niezaprzeczenie rolę laboratorjum socjologicznego, w najszerszem znaczeniu tego słowa, i można śmiało twierdzić, że gdyby polityka stosowała się tylko do teoryj naukowych, t. j. gdyby historja robiła się w gabinetach uczonych, to zbrakłoby wszelkiego materjału i wszelkiego probierza prawdy dla samejże nauki socjologicznej.

Na szczęście jednak, lub na nieszczęście, rzecz się dzieje całkiem odwrotnie. Ruch społeczny, nowo powstający, stawia sobie zwykle taki cel i takie zadanie, które wobec nauki współczesnej jest absurdem. Absurdem był, wobec teoryj prawników średniowiecznych, cały ruch gmin wiejskich i buntów chłopskich, dążący do wprowadzenia nowych pierwiastków prawa cywilnego i publicznego, które miały przekształcić do gruntu stosunki feodalne, a zarazem i współczesne teorje prawno-społeczne. Absurdem także, wobec nauki ekonomistów, była wal-

ka klasowa proletarjatu, chcąca przeobrazić to, co nauka uważała za niewzruszone „prawa natury", dopóki nie znaleźli się teoretycy, w rodzaju Marxa i Lassalla, którzy pod naciskiem faktu tej walki, potrafili dojrzeć ukryte w mechanizmie ekonomicznym sprzeczności i sformułować zarodki rozwojowe nowego układu sił społecznych. Oczywiście, że gdyby polityka klas pracujących, w zaraniu swojem, chciała stosować się ściśle do wyników nauki wówczas istniejącej, to nie mogłaby stworzyć ani pojęcia antagonizmów społecznych, ani sformułować odrębnych interesów proletarjatu, ani nawet przypuszczać możliwości walki klasowej i zmienienia „praw" kapitalizmu, czego wynikiem byłoby, że nie mielibyśmy dzisiaj ani socjalizmu, ani też teoryj naukowych, które zgadzają się z faktem ruchu socjalistycznego i uprawniają naukowo jego istnienie i jego tendencje.

Niema więc nic bardziej fałszywego nad pojęcie, że jakikolwiek ruch społeczny, nowopowstający, powinien poszukiwać swego uzasadnienia w istniejących teorjach socjologicznych, usprawiedliwić swoje istnienie przed sądem wiedzy współczesnej i pod groźbą zaniku starać się doprowadzić naturę swoją do zupełnej zgodności z wynikami i postulatami tej wiedzy. Do wylegitymowania się takiego zmuszone są tylko wylęgłe w urzędniczych lub profesorskich mózgach pomysły reformy społecznej lub skopjowane z gotowych wzorów programy; natomiast wobec ruchu społecznego, który zjawia się jako samorodna sprawa pewnych zagadnień życia, stosunek nauki jest wprost przeciwny: ona to raczej powinna usprawiedliwić się przed nowym faktem społecznym i w rzeczywistości, prędzej czy później, zmuszona jest zawsze przystosować teorje swoje do istnienia tego faktu i odwołać te wszystkie pojęcia, które okazały się z nim niezgodne.

Gdy zrozumiemy należycie ten stosunek, stanie się dla nas jasnem, dlaczego socjalizm bezpaństwowy może odnosić się z zupełną obojętnością do teoretycznego zagadnienia, czy przyszłość społeczeństw wymaga będzie formy państwowej, czy też, przeciwnie, okaże możliwość usunięcia tej konieczności. Od jego bowiem urzeczywistnienia się jako ruchu społecznego zależy w znacznej mierze przyszłość i kierunek rozwoju historyczne-

go; on też sam zdecyduje o zagadnieniu teoretycznem i dyktować będzie przyszłym socjologom zasady, z których oni rozwiną swoje teorje o państwie.

Co więc pozostanie w programie, jeżeli zeń usuniemy wszelką teorję ,która przewiduje, określa przyszłość społeczną i narzuca jej swoje wyrozumowane wzory? Co pozostanie w programie socjalistycznym, jeżeli odrzucimy zarówno hipotezę o niezbędności państwa, jak i przeciwną jej teorję bezpaństwowości? — Pozostanie pierwotny i realny punkt wyjścia ideologji socjalizmu, sam fakt walki klasowej, indywidualny fakt zatargu pomiędzy potrzebami człowieka a warunkami życia, ta rzeczywistość, która istnieje niezależnie od wszelkich teoryj, a z której i teorje socjalizmu i cała jego polityka początek swój wzięły. Dotychczasowa polityka socjalistyczna, przyjmując hipotezę państwa, jako swoje założenie ogólne, i stosując rozumowanie dedukcyjne do swoich zadań społecznych, ograniczyła dowolnie zarówno naturę jak i tendencje przyrodzone tego faktu rzeczywistego, starając się sprowadzić całą walkę klasową samorodnie rozwijającą się, do wysiłków skierowanych ku przeobrażeniu państwa. Polityka zaś, która odrzuca wszelką doktrynę przyszłości, powinna przyjąć fakt walki bez żadnych ograniczeń teoretycznych, jako samorodne źródło rewolucji ciągłej, z niego uczynić swoje założenie podstawowe, a zarazem wyprowadzić sposoby działania i określenia celu. Tak samo jak przyrodnik bierze za punkt wyjścia do swych badań nie postulat ogólny wyrozumowany, lecz prosty opis zjawiska i cel swoich doświadczeń wyprowadza na zasadzie jego właściwości naturalnych, tak samo polityka, mająca kierować zagadnieniem życia, musi znaleźć swoje wytyczne n i e w d o k t r y n i e, l e c z w f a k c i e t e g o z a g a d n i e n i a.

Fakt walki klasowej, jeżeli go rozpatrujemy niezależnie od jakiejbądź teorji, zawiera w sobie ogromną różnorodność zagadnień życiowych i dążności do przeobrażenia życia, zarówno indywidualnego jak i społecznego. Walka klasowa jest to ognisko, z którego wychodzi nieprzerwany szereg przekształceń społecznych. Pod jej wpływem giną powolną śmiercią dawne pojęcia i przyzwyczajenia moralne, upadają całe systematy myśli ludzkiej, zanikają dotychczasowe instytucje życia zbiorowego,

a natomiast rodzą się nowe instytucje i nowe ideologje. Gdzie walka klasowa jest silniej zaakcentowana, bogatsza, powszechniejsza, tam rozwój społeczeństwa odbywa się w przyśpieszonem tempie, różniczkowanie się jego życia ekonomicznego i umysłowego okazuje się większe, gdzie zaś jest ona słabo rozwinięta, tam widzimy zarazem zastój społeczny i cywilizacyjny, leniwe poruszanie się myśli i życia. Tajemnica tej siły przewrotowej i twórczej, jaką walka klas w sobie zawiera, polega na tem, że rzuca ona do mózgów ludzkich zarzewie nowych potrzeb, które będąc istotą zjawisk społecznych i łącznikiem pomiędzy życiem wewnętrznem a życiem przedmiotowo-społecznem, wywołują podwójny skutek. z jednej strony przeobrażają naturę moralną i umysłową jednostki, przystosowując do siebie całokształt jej ustroju duchowego, z drugiej strony, dążąc z natury swojej do urzeczywistniania się w życiu wywołują zrzeszenia ludzkie, ku osiągnięciu tego celu skierowane, zrzeszenia, które rozwijają się w instytucje nowe i zmieniają warunki życia jednostki. Zachodzi więc tutaj nieprzerwany splot wzajemnego oddziaływania przeobrażeń indywidualnych i społecznych, moralnych i organizacyjno-zbiorowych, które sprawia, że społeczeństwo nie daje się rozpatrywać jako typ trwały i skończony, lecz jako ciągłe stawanie się łączące niedostrzegalnemi zmianami zasadniczo sprzeczne ze sobą typy współżycia ludzkiego i odpowiadające im typy moralne ludzi.

Przyjrzyjmy się teraz w ogólnych zarysach, jakie przeobrażenia samorodne — indywidualne i społeczne — rozwijają się z głównego zatargu dzisiejszej historji narodów cywilizowanych, z walki proletarjatu i burżuazji. — Już w pierwszych stadjach tej walki pojawia się nowa cecha moralna — solidarność robotników, która początkowo ma jedynie charakter pomocy wzajemnej dla ochrony wspólnych interesów, i objawia się w dorywczych zrzeszeniach, strejkach, wybuchających wtedy, gdy jarzmo wyzysku zbyt silnie daje się we znaki, z czasem jednak, rozwija się ona w zrzeszenia stałe, w organizacje zawodowe robotników, dążące do coraz większego ograniczenia wyzysku, i przybiera postać prawdziwego braterstwa, bezinteresownej pomocy dla pokrzywdzonych. Z potrzeb walki

wytwarzają się instytucje, które zmieniają do gruntu charakter najemnictwa, tę podstawę kapitalistycznej gospodarki. Klasyczny najemnik, sprzedający swą siłę roboczą indywidualnie, na mocy „wolnej umowy", po cenie, która określa stosunek podaży i popytu na rynku pracy, staje się coraz to bardziej typem przeszłości, w krajach o rozwiniętej walce klasowej. Związki zawodowe występują jako nowy czynnik ekonomiczny, który reguluje rynek pracy; oznaczają one normy warunków, na podstawie których najem odbyć się może, i monopolowi środków do życia przeciwstawiają monopol siły roboczej, wskutek czego pierwszy traci coraz bardziej na swej rzeczywistości. Służy do tego cały szereg samorodnie wyrobionych w walce instytucyj i metod działania, których najbardziej rozwinięte przykłady znamy w angielskich Unjach. Przedewszystkiem, istniejące w organizacji związków biura lub giełdy pracy centralizują w swych rękach statystykę i rynek siły roboczej. Ażeby usunąć szkodliwą konkurencję między szukającemi zarobku i ochronić robotnika od sprzedawania swej pracy pod przymusem głodu, związki utrzymują specjalne kasy pomocy dla pozostających czasowo bez zajęcia. Przy najmie zaś siły roboczej, występuje nowa instytucja „kontraktu zbiorowego", która zmienia zupełnie dotychczasowy charakter najemnictwa; umowa najmu zawiera się nie między fabrykantem a robotnikiem, lecz między fabrykantem a Unją, za pośrednictwem jej przedstawicieli; Unja zaś dba o to, ażeby warunki umowy stały na wysokości poczynionych w danym fachu zdobyczy i ograniczeń wyzysku. Często nawet aż trzy kontrakty zbiorowe, zależne jeden od drugiego, zabezpieczają warunki pracy robotnika: pierwszy zawiera się pomiędzy zarządem centralnym ogólno-krajowym Unij robotniczych a związkiem ogólnym fabrykantów i omawia zasadnicze sprawy najmu, uregulowane jednakowo dla całego kraju, jak płacy minimalnej i dnia roboczego; drugi kontrakt zawiera miejscowy komitet Unji z miejscowym komitetem fabrykantów, oznaczając bardziej szczegółowo warunki pracy, lecz trzymając się już zasad wyznaczonych w pierwszym; trzeci wreszcie kontrakt zachodzi pomiędzy związkiem robotników danego przedsiębiorstwa, a samym przedsiębiorcą, szczegóły jednak tego kontraktu nie mogą być w sprzeczności z prawidłami uchwalonemi

w dwóch poprzednich. Nawet robotnicy nie należący do Unji muszą poddać się kontraktowi zbiorowemu i przyjmować te tylko warunki pracy, które on wyznacza; przyczem fabrykanci zmuszeni są przez Unje do nieprzyjmowania robotników, nie należących do organizacji zawodowej lub wyłamujących się z pod prawideł najmu, co jest ściśle pilnowane przez delegatów, zwiedzających warsztaty i kopalnie; w razie zaś niedopełnienia tego warunku, fabrykant postawiony jest na indeksie i prędzej czy później ponosi karę bojkotowania za niedotrzymanie umowy. Dla rozjaśnienia tych punktów umowy, co do niektórych powstaje niezgoda pomiędzy fabrykantem a robotnikiem, istnieje instytucja sądów rozjemczych, złożona z przedstawicieli jednej i drugiej strony. Oprócz oznaczenia normy płacy i dnia roboczego, umowa zbiorowa stara się także zabezpieczyć warunki higjeny pracy i bezpieczeństwa, jak również zabezpieczyć robotnika przed możliwością wydalenia; przedsiębiorca bowiem nie może wydalić członka związku bez ważnej przyczyny, uznanej także i przez sam związek.

Tym sposobem, zdobycze poczynione przez klasę robotniczą w walce z wyzyskiem mają moc powszechnie obowiązującego prawa, jakkolwiek policja państwowa nie wtrąca się do tego. Robotnik pojedyńczy ze swemi cechami najmity, przymuszonego nędzą do poddawania się wyzyskowi, ustępuje miejsca potężnej organizacji, która dąży świadomie do ograniczenia wyzysku i to tem skuteczniej, im bardziej monopolizuje w swem ręku wszystkie siły fachowe kraju. Przypuściwszy, że dochodzi ona do ogarnięcia sobą całej klasy pracującej i że w kontraktach zbiorowych stara się przeprowadzić coraz dalej idące wymaganie proletarjatu i rozciągnąć coraz to szerzej dozór nad produkcją, to w takim razie, sprawa monopolu kapitalistycznego i najemnictwa stawałaby się coraz bardziej kwestją formalną tylko, a przywileje własnościowe i organizatorskie przedsiębiorców — przywilejami tytułów, poza któremi rządziłaby istotna siła zorganizowanego fachowo proletarjatu.

Sposoby walki przedstawiają również znamienny rozwój nowego ustosunkowania się sił społecznych. Zapomocą bojkotu, tej nowej formy rewolucji „rąk założonych", którą proletarjat stworzył, związki zawodowe wywierają stały nacisk na prze-

bieg współczesnego życia społecznego i to nietylko w sprawach ekonomicznych, lecz także i w politycznych i moralnych. Często bywa, że dla rozstrzygnięcia zatargu z kapitalistą, nie potrzebują one odwoływać się do ogólnej zmowy robotników danego przedsiębiorstwa, lecz korzystając ze swego monopolu siły roboczej, poprzestają na strejku cząstkowym, usuwają jednego robotnika po drugim, uniemożliwiając zarazem ich zastąpienie, co dla związku pociąga za sobą niewielkie koszta, dla przedsiębiorcy zaś bywa dostatecznym przymusem, by ustąpił żądaniom robotników. Wszelkie sprawy osobistych krzywd, zniewagi, wyzysku, wydalenia, jak również krępowanie politycznej swobody robotników przez przedsiębiorców, znajdują swą obronę w bojkotowaniu lub zmowach, nawet wtedy, gdy sami pokrzywdzeni nie są zdolni do prowadzenia skutecznej walki. W dziejach strejków spotykamy coraz częściej takie typy walki klasowej, kiedy walczącym nie chodzi już o swoje własne interesy, lecz o uzyskanie sprawiedliwości dla innych. Bojkot zastępuje tutaj miejsce sądów państwowych, inspektoratu i opieki policyjno-prawnej nad jednostką pokrzywdzoną. Nowa jego forma rozwija się teraz w Stanach Zjednoczonych; są to l i g i s p o ż y w c ó w, które powiadamiają kupujących o warunkach, przy których wytwarzają się towary w różnych zakładach przemysłowych i firmę tego zakładu, gdzie praktykują się nadużycia wyzysku, krzywdy poszczególne lub nieuwzględnianie żądań robotniczych, poddają bojkotowi: towary tej firmy przestają być kupowane w coraz szerszych kołach publiczności, dzięki agitacji, którą liga rozwija. Firma, postawiona na indeksie wchodzi wtedy w dziwnego rodzaju walkę: przeciwnikiem, który zmusza ją do szanowania praw i interesów pracujących, nie są już robotnicy, jako wytwórcy, bezpośrednio w danej sprawie zainteresowani, lecz bezimienna i nieokreślona masa proletarjatu, jako spożywców, oraz ludzi najrozmaitszych warstw społecznych, zdolnych do sympatyzowania z danem hasłem walki; rynek jej zbytu zwęża się, nie wskutek jakichkolwiek czynników ekonomicznych, lecz pod wpływem nieznanej dotąd na rynku potęgi moralnej, która występuje dla samego tylko zwalczenia krzywdy; przedsiębiorca widzi się zaatakowanym nie w produkcji, lecz w sprzedaży swoich towarów, co może spowodować

w jego interesach nieraz gorsze skutki, aniżeli czasowa przerwa roboty; chcąc więc uwolnić się od tego pręgierza moralnego, który tak fatalnie może odbić się na jego kieszeni, musi przystosować się do wymagań opinji. Tę samą akcję obrony pracujących przed wyzyskiem mogą przeprowadzić, z jeszcze lepszym skutkiem, stałe zrzeszenia spożywców, kooperatywy, które władnąc świadomie rozległym rynkiem zbytu, często nawet rynkiem nietylko gotowych wyrobów, lecz i materjałów surowych, zdolne są do wywierania ciągłego nacisku na przedsiębiorców w interesie walczących z nimi robotników.

Kooperatywy spożywcze wyłaniają się z walki klasowej, jako odrębny typ instytucyj. Nie mają one wprawdzie tak wyraźnego nazewnątrz piętna klasowości jak związki zawodowe, już z tego samego powodu, że spożywcą jest każdy człowiek; sam jednak ich charakter ekonomiczny i czynniki, które powodują ich tworzenie się samorodne, sprawiają, że są one, zarówno ze składu swego osobistego, jak i z tendencyj, które w nich się przejawiają, instytucjami przeważnie proletarjackiemi. Jądrem ich powstawania jest zawsze prawie grupa robotników, poszukująca praktycznych środków do podwyższenia swej stopy życiowej i swego stanowiska kulturalnego, żądna zresztą zdobycia sobie pewnej samodzielności ekonomicznej, pewnego zabezpieczenia wobec niepewności bytu najmickiego, zależnego od kryzysów i zmienności rynku, a nie mająca z czego oszczędzać. Niekiedy także wynikają one ze strajków, jako sposób zaradzenia na brak kredytu u sklepikarzy, trzymających stronę przedsiębiorców i działających z ich namowy. Z tych źródeł życia powszedniego wyrasta nowe hasło „oszczędzania przez wydatki" i oswobodzenia się od pośrednictwa sklepikarzy zapomocą zrzeszonego i bezpośredniego nabywania towarów od samych producentów. Już to samo wyklucza z kooperatyw spożywczych główny rdzeń drobnomieszczaństwa, które żyje przeważnie z małego handlu i wskutek tego zniewolone jest zająć stanowisko klasowo wrogie, a nawet wojownicze względem kooperatyw; wielka zaś burżuazja i skupiająca się koło niej rzesza aferzystów, nie znajduje dla siebie żadnego interesu w należeniu do kooperatyw spożywczych, zarówno ze względu na demokratyczny duch ustaw kooperatywnych, które

uniemożliwiają skupowanie w jednem ręku akcji stowarzyszenia, jak i ze względu na cele ekonomiczne i kulturalne, mogące obchodzić tylko klasę najmitów.

Z tych to powodów, kooperatywa spożywcza, wyglądająca napozór na instytucję wszechklasową, z istoty swojej jest instytucją robotniczą, a ten jej charakter proletarjacki zaznacza się wyraźnie przy dalszym jej samorodnym rozwoju, w tendencjach społeczno-przewrotowych, które objawia. Pierwotna jej zasada jest bardzo skromna i prosta: tworzy się pewien rodzaj towarzystwa akcyjnego, które tem się jednak różni od towarzystw akcyjnych kapitalistycznych, że zgromadzenie akcyj w jednem ręku jest stanowczo wykluczone; każdy członek posiadać może tylko jedną akcję, lub tę samą ilość akcyj; wielkość akcji jest taka, na jaką może zdobyć się przeciętny robotnik, nie czyniąc przez to znacznego wyłomu w swoim budżecie; może być ona także spłacana częściowo. Za powstały tą drogą kapitał stowarzyszenie nabywa towary po cenach hurtownych, zatem niższych, sprzedaje zaś je swoim członkom po cenach detalicznych t. j. wyższych. Tym sposobem powstają zyski, które następnie dzielą się pomiędzy stowarzyszonych. Jest to oszczędzanie przez wydatki: im więcej kto spożywa, tem większy zysk dostaje mu się w udziale; spożywca zagarnia sobie tę przewyżkę, która stanowi dochód kupca. Usuwają się zarazem wszystkie złe strony pośrednictwa jak np. odbywające się na wielką skalę fałszowanie artykułów spożywczych i sztucznie stwarzana niekiedy drożyzna. Oprócz tego, zrzeszenie, posiadające swój własny magazyn spożywczy, oswabadza robotnika od długów sklepikarskich i od Truck-systemu.

W tem pierwszem stadjum kooperatywa redukuje się do magazynu wspólnego, lecz i tutaj już zarysowują się wyraźnie pewne tendencje społeczno-przewrotowej natury: przedewszystkiem robotnicy opanowują rynek zbytu, jako zrzeszenie świadomie i planowo działające, co przy większym rozwoju stowarzyszeń stać się może w ich ręku potężną bronią bojkotu względem przemysłowców, po drugie — uczą się zbiorowego i samodzielnego prowadzenia spraw ekonomicznych, obywają się ze złożoną techniką wielkiej gospodarki dzisiejszej, co jest niezbędnym etapem w wytworzeniu się demokracji przemysłowej,

mogącej zastąpić miejsce kapitalistów jako organizatorów produkcji; po trzecie — wyzwalają się od sklepikarzy, wskutek czego kupiectwo okazuje się klasą przeżytą społecznie, przy dzisiejszym rozwoju techniki gospodarskiej i musi usuwać się z jej mechanizmu, w miarę tego, jak rozwijają się zrzeszenia spożywców, przeobrażenie, które nie mogłoby się odbyć bez głębokiego wstrząśnięcia podstawami kapitalizmu; po czwarte wreszcie — dzięki doborowi lub taniości nabywanych produktów i oszczędzaniu przez wydatki podnosi się stopa życiowa robotników. Te właśnie mniej więcej cele stawiają sobie ś w i a d o m i e kooperatywy szwajcarskie: 1) pozwolić nabywać taniej i w lepszym gatunku przedmioty potrzebne, zwiększyć przez to stopę życiową, nawet przy tej samej płacy; 2) przyzwyczaić do płacenia gotówką, oswobodzić od kredytu i długów, a przez to zapewnić niezależność i nauczyć racjonalnego regulowania swych wydatków; 3) rozszerzyć sferę działania człowieka, wykształcić w administracji i prowadzeniu interesów ekonomicznych.

Lecz na tem stadjum kooperatywa długo zatrzymać się nie może. Już sama tendencja do wyrugowania klasy kupieckiej, wynikająca z natury ekonomicznej kooperatywy, przedstawia nam zarys planowego, uregulowanego świadomie rynku który wypiera chaotyczny i ślepy rynek kapitalizmu, płodny w klęski kryzysów i zastojów. Przypuściwszy, że kooperatywy rozwijają się do tego stopnia, iż zagarniają w swoje ręce chociażby tylko ten rynek zbytu, który odpowiada potrzebom życia proletarjatu i wogóle warstw ludowych (a statystyka wykazuje ich istotne i szybkie rozwijanie się w tym kierunku), jakiż byłby tego wynik społeczny, w jaki sposób odbiłoby się to na gospodarce kapitalistycznej? Oto, przedsiębiorstwa kapitalistyczne znalazłyby się w zupełnej zależności o d r y n k u z o r g a n i z o w a n e g o, prowadzonego świadomie przez zrzeszenia demokratyczne ludowe, narzucającego im swoje wymagania, swoje zapotrzebowania, zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym. Produkcja musiałaby się stosować ściśle do rozmiarów tych hurtownych obstalunków, jakie pochodziłyby od kooperatyw, a odpowiadających rzeczywistym potrzebom spożywców, wskutek czego, możliwość kryzysów rynkowych, za-

sypywania rynków niepotrzebnemi nikomu towarami, tworzenie mody przez spekulantów, sprowadzone byłoby do minimum. Otrzymujemy zatem ten sam wynik, którego idealną postać mamy w żądaniach kolektywizmu państwowego: produkcję zorganizowaną, planową i przystosowaną świadomie do potrzeb ludności. Oprócz tego, dają się łatwo przewidzieć inne znamienne rezultaty, ważne szczególniej dla interesów walki proletarjatu, a ograniczające monopol kapitalistów. Z osłabieniem możliwości kryzysów i zastojów przemysłowych, robotnicy mają rozwiązane ręce do wywalczania coraz dalej idących zdobyczy, do przeprowadzania trwałego swoich żądań: to bowiem, co najbardziej utrudnia dzisiaj walkę z fabrykantami i zachowanie wywalczonych ustępstw i, co zatem powoduje, konieczność zwracania się do państwa o prawodawstwo fabryczne — są to kryzysy przemysłowe. Wyrzucana co pewien okres czasu, masa robotników bez zajęcia, dogodność, jaką fabrykant znajduje w czasowem zmniejszeniu produkcji dla przetrzymania zastoju, uniemożliwia często prowadzenie strajków, a dając fabrykantowi przewagę nad robotnikami, pozwala mu nawet niekiedy odebrać i te ustępstwa, jakie były poprzednio wywalczone. Jedynem zaś zabezpieczeniem przy takim stanie rzeczy jest to, aby ustępstwa interesom robotniczym miały niezmienną i obowiązującą moc prawa państwowego i to jest właśnie przyczyna, która skłania związki zawodowe do coraz ściślejszego sprzymierzania się z polityką państwową, a masom robotniczym przyswaja hasło, że poza państwem niema zbawienia. Jak widzimy, kooperatywa daje rozwiązanie tej kwestji na innej także drodze — zapomocą opanowania rynku przez zrzeszenia robotnicze; ważność zaś jej dla walki z wyzyskiem jest podwójna: jest ona bowiem nietylko zdolna do tego, aby przy swoim dalszym rozwoju stać się tamą dla kryzysów, pozwalając robotnikom na swobodne działanie, lecz oprócz tego stwarza, jak to już mówiliśmy, możliwość nowej postaci walki z kapitalistami— b o j k o t u s p o ż y w c ó w, daje robotnikom nową broń do ręki, już nie jako zrzeszonym pracownikom fabryki danej, lecz jako z r z e s z o n y m n a b y w c o m towaru. I rzeczywiście, kooperatywy, które rozporządzają olbrzymim rynkiem zbytu, mogą nieraz zaważyć potężnie w walce fabrykantów z robotnika-

mi, przez proste odmówienie zakupów u tej firmy, która opiera się uchwalonym przez związki zawodowe lub przez strajkujących warunkom najmu, lub która praktykuje jakiekolwiek nadużycia względem pracujących.

Te ukryte lub nawpół świadome interesy pchają kooperatywę naprzód. Pospolity, świadomy dla każdego członka bodziec — otrzymywania większej dywidendy od magazynu spożywczego — przeistacza się rychło w tem środowisku proletarjackiem na coś całkiem innego, co przerasta wszelkie pierwotne założenia kooperatywy. Dla zwiększenia swoich dochodów kooperatywy muszą rozszerzać swą działalność, a dla rozszerzenia swej działalności muszą powiększać swe kapitały obrotowe i centralizować swe rynki. Stąd też, z jednej strony — wytwarza się usiłowanie by ułatwić jak najszerszym masom wchodzenie do kooperatywy, przez możliwie niskie udziały, spłacane stopniowo, ograniczenie procentu od udziałów, a nawet, jak w kooperatywach belgijskich, zwyczaj nie dzielenia dochodów pomiędzy członkami, lecz gromadzenie ich w postaci zbiorowego kapitału i wypłacanie dywidendy bonami na towary. Z drugiej zaś strony, kooperatywy dążą do stworzenia f e d e r a c j i, zrzeszają się w jedną olbrzymią organizację o wspólnym zarządzie centralnym i perjodycznych zjazdach przedstawicieli, która jest w stanie prowadzić operacje ekonomiczne na wielką skalę, czynić zakupy hurtowne u samych źródeł wytwarzania, przewozić je nawet na swoich własnych okrętach, wskutek czego dochody wzrastają jeszcze bardziej, gdyż federacja kooperatyw zagarnia dla siebie już nietylko zyski sklepikarskie, lecz i zyski wielkiego handlu. W tej fazie rozwoju, posiadając obszerny rynek zbytu i kapitały, czyni ona nowy krok naprzód i tak samo jak pierwotnie dążyła ona, mocą swej natury ekonomicznej, do zagarnięcia zysku kupców, tak samo teraz, stawszy się władczynią rynku i kapitału, dąży do zagarnięcia zysku przedsiębiorców, do przeobrażenia się w niezależny, samoistny, wystarczający sobie organizm gospodarczy, który sam wytwarza i sam spożywa; kooperatywa staje się s p o ż y w c z o - w y t w ó r c z ą. Bodźcem do tego bywała niekiedy walka, którą kupiectwo wypowiadało kooperatywom, pociągając za sobą i producentów (czego klasyczny przykład mamy w epizodzie na wielką

skalę, który rozegrał się w Szkocji w 1896 r.). Jest to jednak przyczyna okazyjna, przypadkowa, przyśpieszająca tylko urzeczywistnienie się tej tendencji naturalnej i stałej, która musi pojawić się w zrzeszeniu, rozporządzającem wspólnemi kapitałami i rynkiem zorganizowanym, szczególniej, że najważniejszy produkt dla życia mas robotniczych — chleb, nie daje się nawet wyswobodzić inaczej od monopolu sklepikarzy jak zapomocą stworzenia piekarni kooperatywnych.

Tendencja do przeistoczenia się w samodzielny i wystarczający sobie organizm gospodarczy, zarysowuje się już dzisiaj wyraźnie w kooperatywach angielskich i belgijskich. Wielkie „Magazyny kooperatywne" angielski i szkocki (English Wholesale Cooperative Society i Scottish Cooperative Wholesale), federacje, obejmujące prawie dwa tysiące towarzystw spożywczych i półtora miljona członków-rodzin, oprócz licznych kantorów dla zakupna produktów, rozsianych po Anglji, Europie i Ameryce oraz biur informacyjnych, gdzie towarzystwa dowiadują się o towarach, znajdujących się w składach federacji i gdzie czynią zamówienia, prowadzą także rozległą produkcję najrozmaitszych przedmiotów, począwszy od gospodarstwa ferm rolnych, gdzie wytwarzają zboże, jarzyny, owoce, mięso, drób i nabiał, oraz wielkich młynów, a skończywszy na fabrykach cukierków, konserw, obuwia, mydła płócien, bielizny, ubrań gotowych, naczyń, mebli, szczotek i t. p. O rozwoju zaś i żywotności produkcji kooperatyw angielskich sądzić można chociażby z zestawienia dwóch liczb, wyrażających różnicę wartości tej produkcji, jaka zaszła w przeciągu trzech tylko lat (cytuję według Bernsteina): w r. 1894 wynosiła ona 4,850,000 f. sterl., zaś w r. 1897 doszła do 9,350,000 f. sterl.; dwie trzecie z tego przypada na produkcję stowarzyszeń spożywczych, reszta na stowarzyszenia wytwórcze. Przyczyna rozwoju tkwi w zapewnionym, a ciągle rozszerzającym się rynku wewnętrznym kooperatyw, jak również w wielkich kapitałach, któremi federacja rozporządza, a które pozwalają rozwinąć produkcję wedle skali nowoczesnej techniki. Fabryki i warsztaty kooperatywne są urządzone według wszelkich zasad higjeny; płace robotników są regulowane podług najwyższej normy, jaką oznaczyły trades-uniony dla każdego fachu; ilość godzin pracy jest niższa

niż przeciętna w danym zawodzie i miejscowości; w niektórych zakładach wynosi tylko 8 godzin. Wyższość zakładów kooperatywnych nad kapitalistycznemi, pod względem warunków pracy, nie ulega żadnej wątpliwości; rozstrzygnęły one te wszystkie kwestje hygjeny pracy i spożywania, o które z niewielkiem powodzeniem, dobija się dotąd proletarjat za pośrednictwem prawodawstwa. Rzuca się to szczególnie w oczy na przykładzie piekarni. Rzadko która gałęź przemysłu miała taką masę rozporządzeń państwowych, praw, przepisów, jak piekarstwo angielskie; prawodawstwo chciało różnemi sposobami zapewnić chleb tani i zdrowy, nie przeszkadzało to jednak wszelakim fałszerstwom wagi i jakości. W Anglji od 1878 r. do 1895 r. widzimy cały szereg praw (factory and Workshops Act), które nakazują władzom miejscowym pilnować, by przestrzegane były warunki hygjeny, czystości, przewietrzania i t. p. w piekarniach; pomimo to stan ich bywa urągający wszelkim warunkom zdrowia. Piekarnie kooperatywne wyróżniają się zupełnie pod tym względem; cechuje je doskonałość urządzeń mechanicznych i warunków hygjeny. Sale są wysokie, jasne; większość pracy wykonywa się zapomocą maszyn, jak np. przenoszenie worków, mieszanie ciasta i t. d. Robotnicy posiadają oddzielne sale jadalne i kuchnie, mają swoje umywalnie i pokoje, gdzie mogą odpoczywać, podczas gdy w większości piekarni prywatnych jedzą nawet w samej piekarni. Płace są wyższe niż oznaczone przez trades-uniony; ilość zaś godzin roboczych tygodniowo wynosi tylko 51, podczas gdy w prywatnych praca tygodniowa dosięga 70—80 godzin. (Zob. Fr. Rockell, „Les boulangeries coopératives en Angleterre", Rev. d'Econ. pol. 1899).

Przejdźmy teraz do najbardziej interesującej nas kwestji i zobaczmy, kto jest właścicielem tej produkcji, kto zabiera zyski i kto rządzi? — Współwłaścicielami przedsiębiorstw są akcjonarjusze; akcjonarjuszami zaś są stowarzyszenia spożywcze i związki robotnicze fachowe; one też korzystają z dochodów, które przedsiębiorstwa dają. Każdy więc robotnik zakładów kooperatywnych, stając się członkiem stowarzyszenia spożywczego, staje się zarazem współwłaścicielem tych zakładów i korzysta z ogólnych zysków; tak samo, jeżeli należy do Unji fachowej, która posiada swe akcje w zakładach kooperatywnych.

Oprócz tego bywają także dywidendy, wypłacane robotnikom niezależnie od ich należenia do stowarzyszeń. Pod tym względem jednak niema ogólnego prawidła: „Wholesale" angielski nie dopuszcza robotników swych warsztatów do udziału w zyskach, jeżeli nie są członkami stowarzyszeń; natomiast wiele kooperatyw szkockich i „Wholesale" w Glasgowie dopuszczają; kooperatywna fabryka obuwia w Kettering wypłaciła w pierwszem półroczu 1896 r. 40% dywidendy robotnikom; zaś piekarnia kooperatywna w Glasgowie uchwaliła w 1891 r. „bony" pracujących, które mają stanowić fundusz specjalny i służyć do nabywania udziałów kooperatywy przez robotników piekarni.

Forma r z ą d z e n i a sprawami kooperatywy wytwarzała się pod wpływem dwojakiego rodzaju potrzeb praktycznych: z jednej strony trzeba było pogodzić autonomję stowarzyszeń z jednością wspólnej akcji dla prowadzenia wielkiego organizmu gospodarczego, czemu odpowiada system federacji, — z drugiej strony, trzeba było zapewnić administracji fachowość, sprężystość i umiejętność działania, niezbędną dla gospodarstwa o tak rozwiniętej i złożonej technice jak kooperatywa, a zarazem poddać tę administrację pod kontrolę i ogólne kierownictwo całego zrzeszenia członków, jako jedynego właściciela i władcy. Dla tych powodów w kooperatywach rozwinęła się forma republiki demokratycznej federacyjnej, o ustroju przedstawicielskim, parlamentarnym, i co jest ciekawe, ta sama forma, która po długich wahaniach i ścieraniach się z pierwotnym rządem bezpośrednim zgromadzeń, rozwinęła się także ostatecznie i w trades-unionach. — Sprawami ogólnemi federacji kierują zjazdy delegowanych. Każde stowarzyszenie spożywcze, wchodzące w jej skład, ma prawo wysyłać jednego delegata od 500 członków (jak w federacji angielskiej) lub w stosunku do zakupów, które czyni (jak w federacji szkockiej). Delegat taki jest przedstawicielem stowarzyszonych na zebraniach ogólnych lub specjalnych, z prawem głosu w kontroli i w kierowaniu sprawami. Mianowanie zaś i wybór urzędników do komitetów centralnych i miejscowych, odbywa się zapomocą biuletynów głosowania, które są rozsyłane do wszystkich stowarzyszeń dla wypełnienia. Przytem komitet federacyjny wydaje pismo i sprawozdania miesięczne, w których zaznajamia członków ze szcze-

gółowym przebiegiem spraw i potrzeb kooperatywnego gospodarstwa. W niektórych przedsiębiorstwach kooperatywnych, jak np. w piekarni Glasgowskiej, robotnicy wysyłają swoich specjalnych przedstawicieli (w stosunku jeden od dwunastu) dla obradowania w sprawach przedsiębiorstwa. Ogólnym więc rysem rządów kooperatywy jest demokratyzm, wciągający masy ludowe do kierownictwa spraw ekonomicznych i zapewniający, dzięki systemowi federacyjnemu, łatwe przystosowywanie tych spraw do interesów grup poszczególnych.

Ten charakter republiki demokratycznej pozwolił też kooperatywom rozwinąć się w instytucje czysto proletarjackie biorące czynny i żywy udział zarówno w sprawie wyzwalania się umysłowego i moralnego robotników, jak i w ich walce z fabrykantami. Najbardziej może charakterystyczną i klasową cechą kooperatyw, po której można poznać, jakie źródło społeczne bije w ich wnętrzu, jest sposób, w jaki one zużytkowują swoje dochody. W towarzystwach akcyjnych drobnomieszczańskich lub kapitalistycznych zysk przechodzi całkowicie do kieszeni akcjonarjusza lub staje się zarodkiem nowej afery pieniężnej: tutaj zaś występują na pierwszy plan interesy wspólnej obrony życiowej, wzajemnego dopomagania w pięciu się po szczeblach kultury i wyzwolenia. Nie jest to ani ofiarność, ani jakiś wrodzony idealizm, tkwiący w typie najemnika, lecz zwyczajna potrzeba rozszerzania sił swoich i swego życia, i niemożność rozszerzania swoich sił i życia inaczej, jak tylko drogą zrzeszania się wspólności, cecha, która stanowi gatunkowe piętno społeczne proletarjatu. — Z tych powodów organizm spożywczo-wytwórczy kooperatywy staje się jądrem, wokoło którego rozwijają się różnorodne instytucje robotnicze, mające na celu zaspakajanie potrzeb umysłowych i moralnych, obronę jednostki i zabezpieczenie jej bytu, czego stufrankowy zysk roczny, jaki przeciętnie dają kooperatywy swym członkom, nie mógłby uskutecznić. Widzimy też tworzenie się przy kooperatywach angielskich i belgijskich szczególnie, bibljotek, muzeów, wykładów, szkół, parków; tworzenie się osobnych wydziałów wychowawczych, które prowadzą oświatę dzieci i młodzieży w duchu nowego życia społecznego, opartego na wspólności; wydziałów politycznych, które bronią interesów stowarzyszeń w ciałach

prawodawczych; a obok tego: kasy pożyczkowe (kooperatywa nie daje towarów na kredyt, lecz jeżeli kto nie posiada gotówki, może dostać pożyczkę bezprocentową); kasy bezrobocia, które chronią od sprzedawania pracy pod przymusem głodu, a zarazem pozwalają na wytrwalsze prowadzenie strajków; kasy chorych, połączone także z bezpłatną opieką lekarską; wreszcie rozmaite ubezpieczenia starości, życia i wyposażenia dzieci. Niezależnie od tego, bywają wypadki, że kooperatywy wydają jednorazowo znaczne sumy dla podtrzymania strajków, jak np. „Wholesale" angielska, która wydała 125 tysięcy franków na strajk górników Yorkshire'skich, lub kooperatywa w Leeds — na strajk mechaników.

Ta dążność kooperatywy do ogarnięcia sobą wszystkich potrzeb człowieka, ta jej dziwna żywotność wewnętrzna, która małą grupę robotników, zrzeszających się pod skromnem hasłem „oszczędzanie przez wydatki" przeobraża stopniowo na cały niemal świat społeczny, wystarczający sobie, unaocznia się między innemi w klasycznym przykładzie gandawskiego „Vooruit". Powstaje on w 1883 r. z inicjatywy kilku tkaczy, którzy grupują 30 stowarzyszonych. Każdy składa tygodniowo po 50 cent.; po 10 tygodniach stowarzyszenie posiada 150 franków i z tym kapitałem przystępuje do założenia kooperatywnej piekarni „Libres Boulangers". Syndykat tkaczy daje pożyczkę 2 tysiące franków, która po upływie roku, może już być zwrócona. W r. 1884 kooperatywa znajduje się w takim stanie rozwoju, że może już założyć wielką piekarnię mechaniczną udoskonaloną, obok niej salę zebrań, kawiarnię anty-alkoholiczną, teatr, bibljotekę i magazyny. W 1885 r. otwiera swą aptekę; w 1886 r. — drukarnię swego dziennika; w 1887 r. posiada już trzy apteki, magazyny episjerskie, kolonjalne i skład węgli W roku 1889 powstaje nowa, większa jeszcze piekarnia, tak, iż kooperatywa zdolna jest wytwarzać tygodniowo 70 tysięcy kilo chleba. W następnych latach powstają jeszcze nowe sklepy bielizny, ubrań, węgla i t. d.; liczba członków dochodzi do 7 tysięcy rodzin, dochody roczne przewyższają 2 miljony franków, a jednocześnie z tem rozwija się cały szereg instytucyj i kasa oszczędności, pomoc w razie choroby, bezpłatna pomoc lekarska i apteczna, utrzymywanie kobiet podczas połogu, ubezpie-

czanie na starość, oparte na zakupach poczynionych, wreszcie instytucje oświaty. Mechanizm ekonomiczny jest niesłychanie prosty. Aby zostać członkiem trzeba tylko zapłacić 1 fr. 25 ct. za książeczkę kooperatywną; co tygodnia członek kupuje pewną ilość kwitów na tyle chleba i węgla, ile zużywa tygodniowo ze swą rodziną, a produkty te są mu dostarczane do domu. Co trzy miesiące wypłacają mu dochody z piekarni — „bonami", za które może nabywać wszelkie inne towary, znajdujące się w sklepach kooperatywy; zakupy te przynoszą mu nowy dochód 6-procentowy, który tak samo służyć może do nabywania przedmiotów potrzebnych. Jest to więc częściowe urzeczywistnienie wymiany bezpieniężnej, o której marzy kolektywizm.

Socjolog może podziwiać w kooperatywach pewien artyzm samorodztwa społecznego. Nie jesteśmy tu w państwie doktryny. Reformy stosunków nie przeprowadza policja demokratyzującego się rządu, przeprowadzają się one same. To, co działa i reformuje, jest to tylko moc wewnętrzna ludzi, spoidło i pierwotny twórca wszelkich zjawisk społecznych — potrzeba życia, ten surowy produkt walki, któremu nie przyświeca żaden dogmat. W potrzebie jednak znajduje się zarazem i cel indywidualny; w zrzeszeniu, które tworzy się przez podobieństwo potrzeb różnych osobników, zjawia się cel społeczny; w miarę tego, jak się ten cel osiąga, wysuwają się coraz to nowsze zagadnienia praktyczne, cała nieskodyfikowana ideologja dążeń, gdzie dają się rozpoznać zarysy nowego, kształtującego się społeczeństwa. Wszystkie niemal przyszłościowe postulaty kolektywizmu znajdują w ruchu kooperatywnym swoje zaczątkowe lecz z mocnych korzeni życia wyrastające, urzeczywistnienie, wszystko to, co partje socjalistyczne usiłują przeprowadzić zapomocą demokratyzacji państwa, składając w ofierze swej „polityce pozytywnej" całą rewolucyjność swoich ideałów i marzącą o wiecznych buntach duszę nowoczesnego człowieka, — kooperatywa przeprowadza bez państwa, samorodną siłą zrzeszania się. Widzimy tutaj zaczątek organizacji rynku i przystosowania produkcji do interesów spożywców; widzimy przedsiębiorstwa prowadzone przez demokratyczne zrzeszenia spożywców, które starają się pogodzić warunki pracy z interesami pracujących, a co ważniejsze, wyrugować samą istotę najemnictwa,

przeistaczając robotnika, jako członka stowarzyszenia spożywczego, na współwłaściciela i współkierownika przedsiębiorstwa, w którem pracuje: widzimy także ubezpieczenie od bezrobocia, ubezpieczenie na starość i na wypadek choroby, których zdobycie od państwa tylu kompromisami okupywać musi, często daremnie nawet, polityka socjalistyczna; widzimy wreszcie zarys potężnej walki z wyzyskiem, zapomocą bojkotu rynkowego, który w zespoleniu z bojkotem pracy, prowadzonym przez syndykaty zawodowe, stać się może trwałem i zaborczem ograniczeniem monopolu kapitalistów, ochroną interesów najmickich, współzawodnicząc pod tym względem z prawodawstwem fabrycznem, tą jedyną dotychczas racją bytu państwowej polityki socjalizmu.

Obok tej zgodności w tendencjach ekonomicznych pomiędzy polityką socjalistyczną a ruchem syndykalno-kooperatywnym zachodzi więc także i głęboka różnica. Różnica ta dotyczy m e t o d y d z i a ł a n i a i pojęcia sprawy emancypacyjnej wogóle. Polityka socjalistyczna dąży do zdemokratyzowania państwa lecz zarazem do r o z s z e r z e n i a jego na wszystkie dziedziny życia zbiorowości, do utożsamiania jego organizacji z wszelką organizacją społeczną, — i tą drogą stara się rozstrzygnąć zagadnienie wyzwolenia ekonomicznego, a nawet (doktryny bywają czasem ironiczne) — w s z e l k i e g o wyzwolenia wogóle. Ruch zaś syndykalno-kooperatywny zdradza tendencję przeciwną: stwarza on demokrację b e z p a ń s t w o w ą i poza plecami ministrów, parlamentów, walk wyborczych i wszelakiej biurokracji, drogą wolnego zrzeszania się, usiłuje urzeczywistniać przeobrażenie ekonomiczne społeczeństwa.

Opanowanie świadome rynkiem i produkcją przez zrzeszenia wolne odbywa się także poza obrębem walki proletarjatu — w r o l n i c t w i e. Zrzeszenia te rozwijają się przeważnie wśród zamożnego włościaństwa, jakkolwiek przenikają w różnych postaciach i do klasy małorolnych, a niekiedy ogarniają nawet robotników wiejskich. Zresztą są to instytucje w pełnym rozwoju, których ewolucja przygotowuje wiele nieprzewidzianych jeszcze formacyj społecznych i metod działania, a które zdradzają coraz to silniejszą tendencję do wkraczania w różnorodne dziedziny stosunków ludzkich, jako czynnik, przekształ-

cający zarówno ekonomiczne jak i kulturalne warunki bytu ludności wiejskiej. Widzimy tutaj te same zasadnicze dążności rozwojowe, jakie charakteryzują kooperatywy spożywcze: 1) dążność do wyrugowania pośrednictwa kupieckiego pomiędzy wytwórcami a spożywcami i do świadomego regulowania produkcji według potrzeb istotnych rynku zapomocą odpowiednich instytucyj statystycznych; 2) dążność do zastąpienia gospodarki indywidualnej przez z r z e s z o n ą, stosującą się do postępów techniki i wiedzy rolniczej; 3) dążność do uwzględniania w produkcji interesów spożywców zapomocą specjalnego dozoru nad jakością wytworów; wreszcie 4) rozwój instytucyj, dążących do podniesienia kultury krajowej, oświaty fachowej i ogólnej, jakoteż instytucyj ubezpieczenia, emerytury, pomocy i kredytu, opartych na zasadzie wzajemności i wolnego stowarzyszania, które grupują się wszędzie niemal wokoło syndykatów i towarzystw rolnych.

Dążności te nie wynikają bynajmniej z ideologji, propagowanej wśród klas włościańskich, są raczej w zupełnej z nią sprzeczności, ponieważ znaczna większość stowarzyszeń rolnych znajduje się pod wyłącznym wpływem polityki konserwatywnej i klerykalnej, która tworzyła je zupełnie świadomie i celowo, w nadziei, że staną się twierdzą zachowawczości społecznej i przeciwwagą ruchów przewrotowych. Widzimy tutaj w najwyższym stopniu ciekawe rozdwojenie pomiędzy ideowością wyznawaną i oficjalnie przyjętą, a temi samorodnemi procesami życia, które żywiołowo, niezależnie od wszelkiej ideowości i jakgdyby naigrawając się z niej, przekształcają ludzi i stosunki w kierunku wprost przeciwnym. Djalektyka społeczna objawia w tym wypadku swój klasyczny przykład: pod hasłem konserwatyzmu tworzą się zrzeszenia, których świadomem wyznaniem wiary społecznej jest zachowanie ustroju, opartego na własności prywatnej i wzmocnienie ekonomiczne tej klasy, która jest najsilniejszym jego przedstawicielem, mianowicie włościaństwa. Wzmocnienie jednak własności włościańskiej, spotyka się z warunkami, które dyktuje wielki rynek produktów rolnych, stworzony przez rozwój kapitalizmu przemysłowego, przez powstanie olbrzymich skupień ludności miejskiej i całych okręgów, a nawet krajów przemysłowych, nie mogących wyżywić się

o własnych siłach. Rynek ten wymaga stałego i zorganizowanego dowozu artykułów spożywczych, mogących pod względem ceny i jakości współzawodniczyć z towarami, które dostarczają wielkie przedsiębiorstwa kapitalistów rolnych, co dla gospodarstw włościańskich jest możliwe tylko o tyle, o ile one zrzeszają się i organizują zbiorowo rozmaite zadania kultury rolnej i zbytu. *) Z drugiej strony, rozwój stopy życiowej włościaństwa, wciągnięcie jego na rynek ogólny w roli spożywców, jak również naturalne rozdrabnianie się gospodarstw przez przyrost ludności, sprawia, że interes powiększenia swoich dochodów, zwiększenia wydajności ziemi i oswobodzenia się od wyzysku pośredników handlowych, nabiera coraz większej wagi życiowej; zadośćuczynienie zaś tym interesom nie może również odbyć się inaczej, jak tylko za pomocą stopniowego, lecz idącego coraz dalej ustępowania gospodarki indywidualnej na rzecz gospodarki zrzeszonej i zorganizowanej planowo.

Stowarzyszenia rolne zaczynają zwykle od wspólnego nabywania nawozów sztucznych, paszy i nasion, oraz narzędzi rolnych i maszyn i po pewnym czasie wywierają zwykle znaczny wpływ na handel temi przedmiotami. W dalszym swym rozwoju przeprowadzają drenowania, regulacje, pola doświadczalne, zalesianie wydm piaszczystych, uzależniając jeszcze bardziej gospodarstwo prywatne od zrzeszenia. Wreszcie, rozszerzają działalność swoją na przemysł rolny, zaprowadzają hodowlę bydła, fermy mleczne, serownie, piekarnie, młyny, fabryki konserw i t. d. Właściwa uprawa ziemi pozostaje dotąd indywidualną, lecz asocjacja z jednej gałęzi gospodarstwa dąży nieuchronnie do rozszerzania się na inną, będącą jej podstawą. Korzystne prowadzenie kooperatywnego przemysłu rolnego wymaga coraz większej interewencji zarządu stowarzyszeń w prywatnych gospodarstwach członków, którzy dostarczają swoich produktów do kooperatywnych zakładów przetwórczych i magazynów. Stąd też, wszędzie, gdzie rozwija się kooperatywne mleczarstwo, powstają także towarzystwa chowu i kontroli (jak w Danji, Kanadzie, Belgji, Francji), które utrzymują swoich inspektorów i rozciągają dozór nad poszczególnemi

*) Zob. Krzywicki. — „Kwestja rolna".

gałęziami gospodarstwa prywatnego, dotyczącemi paszy i sposobu hodowania, a zarazem nad zdrowotnością i rasą bydła. Gdzie istnieją kooperatywne gorzelnie lub tłocznie wina (jak w Niemczech), dozór ze strony stowarzyszenia rozciągać się musi na winnice i pola kartoflowe, wywołując znowu takie potrzeby kultury rolnej, które tylko zapomocą sił stowarzyszonych uskutecznić się dają. W ten sam sposób wpływa także rozwój kooperatywnych wędliniarni, fabryk konserw owocowych i innych zakładów podobnych, jak również zorganizowany przez kooperatywy zbyt produktów rolnych i wogóle gospodarstwa wiejskiego, który coraz większe przybiera rozmiary. Rozmaite towarzystwa rolne łączą się w związki prowincjonalne oraz w szersze federacje, obejmujące kraj cały i wchodzą w bezpośrednie stosunki z kooperatywami spożywczemi miejskiemi lub z publicznością wogóle, zapomocą własnych magazynów. Produkty stowarzyszonych, dostarczane w ten sposób na rynek, muszą odpowiadać pewnym wymaganiom pod względem jakości, a także stosować się do ilości zamówień, czynionych przez zarządy syndykalne, wskutek czego poszczególne gospodarstwa podlegają coraz bardziej planowi, wypracowanemu zbiorowo w stowarzyszeniach, i na coraz liczniejszych punktach muszą szukać w kooperatyzmie wzmocnienia sił swoich, ażeby odpowiedzieć tym nowym warunkom wytwarzania i zbytu. Do stowarzyszeń wspólnego zakupu, hodowli, produkcji, przyłączają się więc jeszcze stowarzyszenia wzajemnego kredytu (kasy Reiffeisena w Belgji, związki „kas wiejskich" we Francji, kasy wiejskie Don Cerutti we Włoszech i t. p.), stowarzyszenia wzajemnego ubezpieczania, towarzystwa szkół agronomicznych, propagowanie kultury rolnej i wiele innych. Tym sposobem ruch, dążący pierwotnie. w swojem założeniu ideowem, do wzmocnienia własności indywidualnej chłopskiej i związanego z nią ustroju społecznego, przekształca się powoli lecz nieuchronnie w zaprzeczenie tej własności, w rozwój samorodny kolektywizmu federacyjnego, w produkcję opartą na zrzeszeniu i organizacji planowej, która na przekór ideologji oficjalnej, podkopuje u samych podstaw, ekonomicznie i moralnie, istniejący ustrój. Konserwatyzm rodzi rewolucję.

Kilka przykładów da nam pojęcie o rozwoju tego ruchu We Francji w r. 1896 istniało 1.275 syndykatów, liczących 423 tys. członków; w 1901 r. liczba ich wynosi już 1.700 zgrupowanych w 10 związkach prowincjonalnych i liczących 700 tys. członków. Zapomocą zjazdów i Unji centralnej, skupiającej 600 syndykatów, wypracowują one ogólną organizację federacyjną i nawiązują bezpośrednie stosunki z kooperatywami spożywczemi Francji i zagranicy. Funkcje ich są rozliczne i mnożą się ciągle dalej. Oprócz zakupów narzędzi, nawozów i nasion (które wywołały zniżkę o 25%, a nawet 50% w cenach nawozów i narzędzi), oraz przeprowadzania rozmaitych robót rolnych w celu podniesienia kultury ziemi, stworzyły one kooperatywne maślarnie i serownie, posiadają fabryki konserw, kiełbas, krochmalu, makaronu, młyny i piekarnie; urządzają kasy zaliczkowo-pożyczkowe, stacje doświadczalne i wzorowe fermy; mają swoje urzędy informacyjne, wędrownych agronomów i inspektorów. Syndykat, obejmujący kanton Belleville nad Saoną a liczący 2.352 członków, głównie winiarzy i drobnych rolników, rozpowszechnił winnice, zorganizował sprzedaż masła, założył kasę kredytu i oszczędności, stworzył między włościanami sądy polubowne oraz instytucje wzajemnej pomocy zawodowej na rzecz starców, sierot i chorych; w razie choroby którego z sąsiadów uprawą jego gruntu zajmuje się syndykat. Syndykat okręgu Poligny, liczący 1.700 członków, zorganizował nauczanie rolnictwa w szkołach elementarnych oraz ubezpieczenie od ognia i pomoru. Syndykat departamentalny Loiret, 7.000 członków, urządza wystawy rolnicze, wykłady agronomji, kultury wina i sadownictwa, zakłada pola doświadczalne, zorganizował ubezpieczenie wzajemne od ognia, gradobicia i nieszczęśliwych wypadków. Oprócz tego, zorganizował stręczenie zajęć, sądy polubowne oraz biura bezpłatnej pomocy prawnej.

W Belgji według statystyki państwowej z 1899 r., było 638 „związków zawodowych rolników", z 50.475 członków; 623 towarzystw dla zakupu nawozu, nasion, narzędzi, z 50.375 członków; 229 towarzystw kredytu rolnego (t. zw. kasy Reiffeisena), liczące 7.857 członków rolników i 1.838 nierolników; oraz 319 mleczarni (34.305 członków, posiadano 87.382 krów). Wszystkie one zostały założone i są prowadzone obecnie przez

partję klerykalną. Prawo 1898 r. nie pozwala związkom rolników zajmować się handlem i przemysłem; pozwala tylko czynić zakupy nasion, nawozu, maszyn, bydła i t. p. dla odsprzedawania członkom. Ze związkami temi łączą się jednak inne stowarzyszenia, wypełniające ten brak. W większości wypadków w tej samej gminie istnieje związek zakupów, kasa Reiffeisena, mleczarnia kooperatywna, towarzystwo chowu bydła, towarzystwo wzajemnego ubezpieczania i różne inne. Związki łączą się w federacje, obejmujące prowincje. Federacja kooperatyw miejskich socjalistycznych, która obejmuje 23 kooperatywy wytwórcze i 166 spożywczych, stara się także przeniknąć na wieś. Posiada już trzy towarzystwa wytwórcze wiejskie: mleczarnia w Herfelingen, „Lion rouge" w Alost, produkująca tytoń i „Soleil de Zon" produkująca cykorję; oprócz tego jedno towarzystwo zakupu artykułów rolnych i kilka kooperatyw spożywczych wiejskich. Kooperatywa socjalistyczna w Zon, której większość członków zajmuje się pracą przemysłową na wsi, posiada piekarnię rozwożącą chleb na trzy mile wokoło, dom ludowy, czytelnie i kawiarnie, magazyn spożywczy i obuwia, wytwarzanego w warsztatach kooperatywnych „Vooruit"; zakłada także sekcje swoje w innych wsiach. Mleczarnia w Herfelingen zbywa masło i mleko dla kooperatywy brukselskiej.

W Szwajcarji w r. 1896 było 2,500 towarzystw rolnych, 838 serowni, 763 towarzystw hodowli, 251 towarzystw do zakupu narzędzi, 39 gorzelni kooperatywnych, 32 towarzystw wspólnej młócki, 8 cegielni kooperatywnych, 6 rzeźni, 6 winnic kooperatywnych i t. d. Przeważają w nich drobni właściciele i robotnicy rolni; kooperatywy te tworzą jeden związek, mający siedlisko swoje w Winterthur i olbrzymi magazyn centralny, posiadający niemal wszystko, co służy do gospodarstwa rolnego i do codziennego użytku; w roku 1900 sprzedano w nim towarów za 4 miljony fr., z zyskiem 200 tys. fr. Zysk ten nie jest dzielony, lecz dokłada się do kapitału wspólnego Unji. Kupcy bojkotują związek kooperatyw rolnych i zmusili fabrykantów do niesprzedawania kooperatywom swoich towarów, wskutek tego sprowadzane są towary przeważnie zagraniczne. Oprócz tego, istnieje „szwajcarska liga stowarzyszeń" (Schweizerischer Genossenschaftsbund), do której wchodzą oba związki: koope-

ratyw rolnych i spożywczych, oraz wszelkie kooperatywy spożywcze, nienależące do związku. Jest to liga obrony interesów spożywców. Powstała ona pod naciskiem tendencyj państwa szkodliwych stowarzyszeniom spożywczym. Ulegając wpływom kupiectwa, walczącego z kooperatywami, Rada federalna zabroniła urzędnikom państwowym należeć do administracji kooperatyw; w tym samym duchu wydane zostało rozporządzenie, mocą którego zaliczono kooperatywy spożywcze do przedsiębiorstw handlowych i jako takie otaksowano podatkiem; przeciw temu właśnie wystąpiła Liga. Oprócz tego ma ona także na celu przeprowadzenie rewizji kodeksu handlowego, wpływ na politykę celną, dla ochrony interesów spożywców, zawiązanie stosunków między kooperatywami rolnemi a miejskiemi, krajowemi i zagranicznemi, założenie centralnego banku kooperatywnego i t. d. *) Ciekawą z wielu względów jest kooperatywa w Birseck, zdążająca do stania się powszechną niemal organizacją dla ludności danego terytorjum, skupiającą w sobie rozmaite zadania społeczne. Do zakresu jej działania wchodzi spożywanie, wytwórczość, sprzedaż produktów, ubezpieczenia, kasy oszczędności, produkcja i rozkład siły elektrycznej, mogącej służyć jako motor dla małych warsztatów, nauczanie, polityka kantonalna, domy ludowe, piekarnie i t. d. Obejmuje ona 14 gmin kantonu Basel-wieś, posiada 21 składów, a głównym jej rynkiem zbytu jest kooperatywa spożywcza bazylejska. Należą do niej przeważnie drobni właściciele i robotnicy. Zarówno kooperatywa spożywcza w Bazylei, jak i kooperatywa w Birseck zaniechały rządów bezpośrednich, decydowania przez zebrania ogólne członków, jako zupełnie nieodpowiednich dla spraw technicznych i administracyjnych, gdzie ludzie łatwo poddają się wpływom słowa i nie mogą należycie przedyskutować stawianych kwestyj; przyjęły natomiast system reprezentacyjny parlamentarny, który przeważa dziś wogóle w ruchu kooperatywnym, jak również w zawodowo-robotniczym.

W Danji najwięcej rozwinięte są kooperatywy mleczarskie; powstają one w 1882 r., zaś w 1897 r., na tysiąc gmin wiejskich jest już 968 tych stowarzyszeń, czyli, że posiada je każda

*) Zob. Mutschler: Le mouv. coopératif en Suisse (Rev. d'Econ. pol. 1902).

prawie gmina. Przerabiają one 80% całego mleczywa Danji. Kooperatywy te powiązały się w spółki wywozowe i dostarczają swoich produktów głównie do magazynów Federacji kooperatyw spożywczych angielskich. Są one jądrem, dokoła którego rozwijają się inne stowarzyszenia: towarzystwa zakupu i trzymania buhajów, oraz towarzystwa kontroli nad hodowlą bydła; inspektor utrzymywany przez stowarzyszenia, zwiedza dwa razy na miesiąc obory, bada wydajność krów i dawaną im paszę. udziela wskazówek, jakich sztuk warto się pozbyć. Towarzystw trzymania buhajów było w 1898 r. 658, powiązanych w szersze związki, towarzystw kontroli około 100. Oprócz tego istnieją kooperatywy wypasania trzody chlewnej, połączone częściowo w związek wywozowy, śledzący stan rynku, udzielający wskazówek i ogłaszający sprawozdania. Dalej — towarzystwa wywozu jaj do Anglji (w r. 1896 było 344 z 18 tysiącami członków), kilkaset stowarzyszeń spożywczych wiejskich, związki do zakupu nawozu i nasion, kooperatywne cukrownie, 146 towarzystw trzymania ogierów, związki ubezpieczenia od gradobicia, pomoru i pożaru, koła ogrodnicze i pszczelnicze, towarzystwo oświaty, urządzające odczyty, podróże agronomiczne włościan i wystawy różnego rodzaju. Każde trzecie gospodarstwo jest zagarnięte przez kooperatywy spożywczą lub mleczarską.

Praca najemna jest zjawiskiem prawie powszechnem w przedsiębiorstwach kooperatyw rolnych, jakkolwiek w niektórych mleczarniach kooperatywnych włoskich, w fabrykach konserw owocowych Rodanu i w syndykatach właścicieli winnic doliny Ahru, pracują sami członkowie, albo też ich żony i córki. Istnieje także wiele syndykatów francuskich, które przyjmują swych robotników na członków, jak np. syndykat w Castelnaudardy, który na tysiąc członków liczy 600 robotników; to samo spotyka się w kooperatywach szwajcarskich. Stosunek tych stowarzyszeń do proletarjatu rolnego nie określił się jeszcze jasno; nie ulega jednak wątpliwości, że ruch kooperatywny rolny, który styka się z tyloma stronami życia społecznego, i który tak głębokie czyni podkopy w dzisiejszych stosunkach ekonomicznych i kulturalnych, prędzej czy później, w tej lub innej formie, będzie musiał także przejść do dziedziny interesów robotników rolnych i powołać do życia specjalne zrze-

szenia, mogące walczyć o podniesienie dobrobytu i niezależność ekonomiczną tej kategorji proletarjatu. Już i teraz kooperatywy spożywcze wiejskie, a nawet poniekąd mleczarskie stać się mogą jądrem ekonomicznem, wokoło którego rozwijałyby się organizacje najmickie wzajemnej pomocy i walki z wyzyskiem, zrzeszenia rozmaitego typu i zadań, które jako jednostki zbiorowe, mogłyby przy dalszym rozwoju gospodarki kooperatywnej stawać się współwłaścicielami wielkich fabryk kooperatywnych, podobnie jak związki zawodowe robotników angielskich współwłaścicielami wielkich fabryk kooperatywnych. Należy także wziąć pod uwagę, że syndykaty, obejmujące coraz to szersze masy włościan małorolnych i podnoszące w wysokim stopniu ich dobrobyt i kulturę, przez to samo ułatwiają także organizację i walkę robotników wiejskich, zwalniając ich w znacznym stopniu od niebezpiecznego współzawodnictwa drobnych posiadaczy, szukających w czasowym najmie dodatkowego zarobku, zapełnienia niedoboru w swoim budżecie. Naturalna zaś bliskość życiowa i kulturalna obu tych klas wiejskich nie może pozwolić na to, aby ruch zrzeszeniowy pozostał wyłącznie ograniczony do jednej z nich tylko i nie wyróżnił się żadnym przewrotem w zagadnieniu najmictwa.

Niezależnie od kooperatyw spożywczych i rolnych, które skupiają wokoło siebie różnorodne zagadnienia życia społecznego, dając im nową podstawę kolektywizmu ekonomicznego, rozwijają się także w nowoczesnem społeczeństwie inne stowarzyszenia, zupełnie bezklasowe, biorące na siebie spełnienie tych interesów, które są wspólne wszystkim, lub które są niezależne od walki ekonomicznej. — Można śmiało powiedzieć, że nie istnieje ani jedna taka dziedzina życia ludzkiego, ani jedna taka potrzeba istotna, któraby nie wytworzyła odpowiedniego sobie ruchu stowarzyszeniowego, a w związku z tem, zaczątków nowego typu stosunków ludzkich, opartych na wspólności i dobrowolnem łączeniu się. Przypomnijmy tylko towarzystwa hygjeny społecznej, towarzystwa antialkoholiczne, towarzystwa tanich mieszkań, towarzystwa pomocy wzajemnej w razie choroby i śmierci, towarzystwa ogrodów robotniczych („Ligue du coin de terre et du foyer", „Oeuvres de jardins ouvriers"), towarzystwa upiększania kraju (rozpowszechnione szczególnie

w Szwajcarji), towarzystwa opieki nad dziećmi i kolonij letnich, towarzystwa uniwersytetów ludowych i oświaty, towarzystwa ratowania tonących, czerwonego krzyża i straży ochotniczych ogniowych, wreszcie rozmaite stowarzyszenia naukowe, artystyczne i techniczne, które prowadzą właściwie cały postęp cywilizacyjny. Te rozmaite typy zrzeszeń ludzkich łączą się przytem często w obszerniejsze związki dla przeprowadzenia wspólnemi siłami rozmaitych zadań. Tak np. 300 towarzystw wzajemnej pomocy we Francji (t. zw. „mutualités" i „Sociétés de prévoyance"), liczące 3 miljony członków i posiadające 350 miljonów fr. kapitału, utworzyły stowarzyszenia przeciwgruźlicze, mające na celu wspomaganie i zakładanie lecznic i sanatorjów ludowych. Podobnież, kooperatywy wytwórcze paryskie otwarły lecznicę gruźliczą, która ma być szkołą szerzenia środków zapobiegawczych przeciw gruźlicy, a zarazem dostarczać pomocy lekarskiej, jak również tranu, mięsa surowego, odzieży ciepłej i t. p. dla chorych. Przygotowuje się także „Związek hygjeny społecznej", do którego wejść mają towarzystwa pomocy wzajemnej, towarzystwa wstrzemięźliwości, towarzystwa tanich mieszkań i międzynarodowe stowarzyszenie walki z gruźlicą; ma ono zająć się szerzeniem wśród ludności oświaty hygjenicznej, wysyłaniem dzieci na wieś, zakładaniem ogrodów w dzielnicach robotniczych, budową mieszkań zdrowotnych i t.d. Na szczególniejszą uwagę socjologów zasługuje nowy typ stowarzyszeń, rozwiniętych na podstawie terytorjalnej, t. zw. „współsąsiedztwa" londyńskie. Wyprowadzają one zasadę wspólności interesów z faktu zamieszkiwania tej samej dzielnicy miasta, tego samego terytorjum i wynikających stąd codziennych stosunków sąsiedzkich, wzajemnej znajomości swego położenia i swoich potrzeb. Wskutek tego zbliżają się one do tej jednostki społecznej, którą stanowi g m i n a, różniąc się jednak od niej zasadniczo brakiem przymusu państwowego, jaki charakteryzuje tę ostatnią. — Współsąsiedztwa starają się wytworzyć zorganizowaną opiekę zbiorowości nad bezpieczeństwem, zdrowiem, potrzebami materjalnemi i kulturalnemi jednostki; dostarczają one pomocy w razie choroby, osierocenia i braku zarobku; urządzają wykłady, bibljoteki, zabawy i koncerty; urządzają wspólne kuchnie, wspólne letnie mieszkania, mają

swoich lekarzy i adwokatów; można je uważać za pierwszy ruch, dążący do uspołecznienia gospodarstwa d o m o w e g o.

Ocena ruchu zrzeszeniowego może być przeprowadzona z dwojakiego punktu widzenia: z punktu widzenia doktryny rewolucji, albo też z punktu widzenia przyrodniczego, biorąc za podstawę samą naturę faktu, jako czynnika samorodnego rozwoju i przeobrażenia. Doktryna ma tę właściwość, że stara się przerobić fakt każdy na swoją modłę i podobieństwo. Nie uznaje ona, żeby coś mogło mieć swoje własne życie, niezależne od logicznie ustalonych pojęć, i spotykając się z faktem ocenia go tak, jakgdyby on pochodził ze wspólnego z nią źródła, jakgdyby był także doktryną. Zarzuty podnoszone przeciw ruchowi syndykalno-kooperatywnemu noszą właśnie ten charakter; formułują je zaś szczególnie ci socjaliści państwowi, którzy nie weszli jeszcze na szerszą drogę „polityki pozytywnej" i którym we wszystkich zagadnieniach praktycznych bruździ nieustannie narzucony sobie kapłański obowiązek przestrzegania czystości ideału. Według nich podwójny grzech ciąży na kooperatywie. Po pierwsze jest ona z natury swej zachowawcza i stroniąca od przewrotów gwałtownych, jak każde przedsiębiorstwo, dające dochody i dbające o nie. Robotnicy, ogarnięci jej wpływem i przemienieni niejako w małych rentjerów, nietylko, że nie byliby bardziej uzdolnieni do „rewolucji", lecz przeciwnie, baliby się wszelkiej katastrofy społecznej, tak samo jak boi się jej dzisiaj drobnomieszczaństwo i chłopi. Zespoleni przez kooperatywy z istniejącym porządkiem rzeczy i pogodzeni z nim niejako, mniej ochotnie słuchaliby haseł walki ostatecznej i mniej żywo odczuwaliby jej potrzebę. — Drugi zarzut, który stosowany był także do syndykatów robotniczych, zawiera się w tem, że kooperatywy dążą do podzielenia proletarjatu na dwie klasy, ponieważ są różne kategorje robotników, które w nich udziału brać nie mogą. Są to mianowicie robotnicy wiejscy, czeladź dworska, która dotąd jeszcze otrzymuje część wynagrodzenia w produktach, robotnicy bez stałego zajęcia, żyjący z dnia na dzień i wynajmujący się czasowo tylko do roboty, proletarjat włóczęgów i proletarjat niefachowy, niezdolny do regularnej organizacji, którego siła robocza ocenia się poniżej wszelkiej normy. Ci wszyscy mają przed sobą zamknięte drzwi kooperatywy

i wyodrębniają się jako stan piąty, którego interesy społeczne rozwinęłyby się rychło w kierunku wręcz przeciwnym interesom arystokracji robotniczej, zorganizowanej w syndykaty fachowe i stowarzyszenia spożywcze.

W zarzutach tych widzimy najprzód, że istnieje pewna formuła, „rewolucji" według której ocenia się r e w o l u c y j n o ś ć faktu, zupełnie tak samo, jak np. spowiednik, według katechizmowej formuły grzechu i cnoty, ocenia sumienia ludzkie. Powtóre, ocenia się fakt społeczny tak, jakgdyby był on czemś skończonem, zamkniętem w sobie, znieruchomionem, to jest przypisuje mu się wszystkie właściwości doktryny, która musi być zawsze logicznie ustalona, wyodrębniona, niedostępna dla obcych sobie pierwiastków myśli i zazdrośnie strzegąca tej swojej odrębności. Tymczasem ani kooperatywy, ani związki zawodowe, lub jakiekolwiek inne asocjacje tego rodzaju, nie posiadają żadnej swojej ideologji skodyfikowanej, żadnego hasła lub wyznania wiary, któreby zakreślało granice, lub wytykało raz na zawsze ustalone kierunki ich rozwojowi. Są to formacje w najwyższym stopniu zmienne, jak wszystko, co wynika samorodnie z potrzeb życia, przystosowujące się do wszelkich wymagań walki, i które dlatego właśnie, że nie pochodzą z żadnej zasady, i że żadna zasada nie prowadzi ich rozwoju, są zdolne zjawić się wszędzie tam, gdzie istnieją jakieś żywe interesy pewnej grupy, ścierające się z warunkami społecznemi, niszczyć to, co nie było nawet w zamiarze niszczenia u założycieli i propagatorów, i przynosić w darze rewolucję społeczną tam nawet, gdzie świadome interesy ludzi dążyły do jej spętania.

Ponieważ rewolucja, według doktryny socjalistycznej, jest to tylko, co dąży do przeobrażenia państwa w kierunku kolektywizmu, lub do przyśpieszenia powszechnej katastrofy, z której ma się wyłonić państwo nowe, przeto kooperatywa, która przeprowadza reformy społeczne bez pośrednictwa państwa, jest instytucją zachowawczą. Rewolucja jest to przedewszystkiem tworzenie p r a w a, włamywanie się w istniejące prawodawstwo interesów proletarjackich, aż do zupełnego jego przeistoczenia, co wymaga walki politycznej w najszerszem znaczeniu tego słowa, począwszy od wyborów, a skończywszy na barykadach ulicznych. Kooperatywa zaś, omija pośrednictwo rzą-

du, reformuje społeczeństwo, nie reformując państwa, a przez to odciąga klasę pracującą od walki politycznej i od ideału katastrofy społecznej. Dlatego też każde zgromadzenie ludowe, które uchwala rezolucję, żądającą od państwa jakiegoś „uspołecznienia" lub zaprowadzenia 8-godzinnego dnia roboczego, nawet wtedy, gdy ta rezolucja przechodzi bez żadnego następstwa, jest faktem rewolucyjnym; natomiast zgromadzenie towarzystw spożywczych, które przeprowadza istotnie 8-godzinny dzień roboczy i zniesienie najmu w swoich zakładach, nie jest faktem rewolucyjnym i nazywa się samopomocą drobnomieszczańską; pierwsza bowiem dąży do stworzenia nowego prawa i nowych urzędów państwowych, które podważą fundamenty ustroju kapitalistycznego, drugie zaś praw nowych nie stwarza i na parlamenty ani gabinety ministerjalne nie rozlicza. Słowem, że niema rewolucji bez „upaństwowienia", i według tej definicji należy oceniać, czy jakiś fakt społeczny nowy jest rewolucyjnym, czy też nim nie jest.

Możemy jednak całą kwestję postawić wprost odwrotnie i żądać, by pojęcie „rewolucji" nie stawiało się a p r i o r i, na zasadzie pewnych teoryj historjozoficznych, lecz przeciwnie, ażeby wyprowadzało się z tych faktów n o w y c h, które samorodna walka klasowa wyrzuca na widownię historji; ażeby nie rewolucyjność faktu oceniała się według pojęcia rewolucji, lecz naodwrót, żeby fakty służyły do oceny tego pojęcia. Ponieważ pojęcie rewolucji odnosi się do rzeczy żywych, przeto żądanie to jest o tyle uprawnione, o ile uprawnione jest wogóle stosowanie metody indukcyjnej do tych przedmiotów, które nie pochodzą z rozumowania naszego, i o ile chcielibyśmy przypatrzeć się temu, co dotychczas doktryna ukrywała przed nami.

Każdy fakt społeczny, dlatego właśnie, że jest takim, że się zjawił jako fakt społeczny, musi mieć pewne cechy zachowawcze w swojej naturze; cechy łączące go z całem środowiskiem społecznem, przystosowujące do niego, będące wynikiem lub dalszem rozgałęzieniem się tego, co istniało przed nim i co istnieje z nim współcześnie, a co sprawiło właśnie jego pojawienie się jako konieczność; absolutna nowość nie miałaby z czego powstać i nie mogłaby się rozwijać w życiu społecznem, któremuby we wszystkiem przeczyła i z którem nie miałaby żadnych

łączności. W tem znaczeniu i kooperatywa jest faktem zachowawczym; wyrasta ona z odwiecznej walki o dobrobyt, przystosowuje się do mechanizmu gospodarki kapitalistycznej, ponieważ walka o dobrobyt nie może przytrzymywać się dzisiaj tych wzorów, jakie pozostawili nam troglodyci lub baronowie feodalni; prowadzi operacje pieniężne, tego samego rodzaju, co wielkie domy handlowe, ponieważ ma do czynienia z towarami kapitalistycznemi, nie zaś z wytworami upaństwowionej produkcji przyszłego ustroju; wreszcie tak samo, jak każde inne przedsiębiorstwo dzisiejsze, dba ona o dochody, o ciągnięcie zysku z kapitału, gdyż w ten tylko sposób zaspokoić może te potrzeby, które ją do życia powołały, potrzeby zwalczania niedostatku. Zachowawczość ta jednak odnajduje się wszędzie, we wszystkich ruchach społecznych, w najbardziej nawet rewolucyjnych walkach politycznych; każde prawo fabryczne, każde upaństwowienie, o które socjaliści walczą, pochodzi z tych samych pierwotnych dążności do zwiększenia stopy życiowej mas pracujących, i muszą tak samo przystosować się do istniejących warunków społecznych, wcielić się do pewnego stopnia w organizm kapitalizmu, gdyż inaczej byłyby niewykonalnemi.

Lecz obok tego, w każdym fakcie społecznym, wykazującym rozwój samorodny, zjawia się także i pierwiastek n o w o ś c i, bez którego nie miałoby się co rozwijać. Zawiera się on nietylko w dążności do rozszerzenia życia, lecz także w sposobach, zapomocą których dążność ta stara się urzeczywistnić. W polityce robotniczej państwowej takim pierwiastkiem nowości społecznej jest tendencja do prawnego ograniczenia wyzysku, wchodzenie interwencji państwa, jako przedstawiciela pracujących, w kontrakt najmu. W walce strajkowej jest nim ograniczanie wyzysku zapomocą solidarności robotniczej i rozwijających się z niej bezpaństwowych instytucyj zawodowych, regulujących warunki najmu i roztaczających swą opiekę na wszystkie klęski życia robotniczego. W kooperatywach wreszcie ujawnia się pod tą samą postacią moralną — szukania dobrobytu zapomocą w s p ó l n o ś c i, przez instytucje oparte na demokratycznie zorganizowanem zrzeszeniu, które biorą w swe ręce rynek i produkcję. — Po czem że poznać, że te nowe formacje zapowiadają zmianę społeczną? Mogą być bowiem pier-

wiastki nowe, które wcielają się zupełnie w ustrój istniejący, potęgując nawet jego trwałość i siłę żywotną, osłabiając lub niszcząc te czynniki moralne, któreby przyśpieszały jego rozkład. Weźmy np. pod uwagę taki fakt, jak prawodawstwo fabryczne rosyjskie, ograniczające w pewnym stopniu wyzysk, lecz nie będące objawem jednoczesnego demokratyzowania się państwa i przechodzenia produkcji pod kontrolę przedstawicielstwa klas pracujących. Jest to fakt nowy w porównaniu do swobodnego wyzysku epoki poprzedniej, a jednakże nie można w nim się dopatrzeć żadnej tendencji przewrotowej, idącej w kierunku zniszczenia jakiegobądź z podstawowych składników kapitalizmu; przeciwnie, możemy doskonale wyobrazić sobie kapitalizm w pełnym rozwoju, chociaż jednocześnie złagodzony do możliwych granic przez humanitarną opiekę policji carskiej. Natomiast, wszelka formacja nowa, której rozwój wymaga niezbędnie niszczenia się którego ze składników kapitalizmu, zapowiada przewrót społeczny. Fakt przewrotowy niszczy przedewszystkiem coś zasadniczego w danym ustroju i po tem go się poznaje.

Otóż rozwój kooperatywy spożywczej nie daje się w żaden sposób pogodzić z rynkiem kapitalistycznym, na którym panują wszechwładnie monopole przedsiębiorców; ani z istnieniem pośredniczącej klasy kupiectwa i złączonych z nią kryzysów handlowo-przemysłowych; ani nawet z istnieniem najmu, jeżeli uprzytomnimy sobie, że rozwój kooperatywy prowadzi niezbędnie do produkcji zrzeszonej i wyzwolonej od monopolu kapitalisty. We wszystkich tych stosunkach ruch kooperatywny stawia dylemat społeczny: albo on będzie rozwijać się, albo kapitalizm istnieć; współczesność zaś rozwoju kooperatywy i zachowanie się kapitalizmu staje się oczywistem reductio ad absurdum, mianowicie, kapitalizmem bez najmu i bez monopolu. Dlatego też kooperatywa jest faktem o tendencjach przewrotowych. Tę samą cechę rewolucji znajdujemy w związkach zawodowych, biorąc pod uwagę ich zasadniczą tendencję poddawania przedsiębiorstw kapitalistycznych pod bezpośrednią kontrolę klasy pracującej, tendencję, która nie mogłaby się rozwijać, nie przeistaczając jednocześnie do gruntu dzisiejszej produkcji, nie niszcząc zasadniczych rysów najmu. Znajdujemy

ją także w zrzeszeniach rolnych, które przeprowadzają stopniowo rolnictwo i związane z niem gałęzie produkcji od typu gospodarki indywidualnej, bezplanowej, konkurencyjnej i kupieckiej — do typu gospodarki kolektywnej i społecznie zorganizowanej.

Zarzut, że stowarzyszenia ogarnąć mogą tylko pewien odłam proletarjatu, stanowiącego jakgdyby arystokrację robotniczą, i że mają swoje przyrodzone granice rozwoju, poza które przejść nigdy nie zdołają, — nie uwzględnia tego, że rozwój stowarzyszeń nie jest faktem odosobnionym w życiu społecznem, że wpływa on także na rynek pracy i na rynek zbytu towarów, na ogólną kulturę kraju i na całą atmosferę ideowo-moralną, i że w ten sposób, pośrednio, przeobraża siły, warunki walki i życia tych nawet warstw ludności, które nie zdołały wejść do świata kooperacji. Zależność rynków od stowarzyszeń spożywczych, ograniczanie dnia roboczego przez związki zawodowe, zmniejszanie współzawodnictwa w pracy najemnej na wsi wskutek rozwoju towarzystw rolnych włościańskich, żywe przykłady zrzeszonej pomocy, gospodarki i oporu, wszystko to idzie w kierunku podkopania tej samowoli wyzysku, jaka ciąży na proletarjacie niefachowym, lub na bezradnych rzeszach pracowników przemysłu domowego. Trzeba także wziąć pod uwagę to, że stowarzyszenia dzisiejsze proletarjackie, rozmaitego typu, nie doszły jeszcze do pełnej świadomości tej roli dziejowej, którą odegrać mogą, i że nie korzystają z tych wszystkich środków, jakie posiadają w swem ręku, ażeby prowadzić walkę systematyczną o polepszenie warunków ekonomicznych warstw robotniczych upośledzonych; że zresztą w łonie ruchu stowarzyszeniowego drzemią jeszcze zapewne nowe formy i nowe postaci zrzeszeń, przeznaczone dla tych właśnie bezradnych dzisiaj mas wyzyskiwanych, ponieważ cały ten ruch nie jest formacją społeczną, ani zamkniętą w sobie, ani skończoną, lecz tworzeniem się ciągle nowych metod i ognisk rewolucji, które uprzednio nie dawały się nawet przewidzieć.

Co się tyczy zaś zarzutu, że stowarzyszenia samopomocy odciągają proletarjat od walki politycznej, to możnaby tylko żądać, aby zarzut ten sformułowany był ściślej: mianowicie, że odciągają od tej walki politycznej, której zadaniem i celem jest

rozszerzanie państwa. Natomiast wyłania się z nich nowa forma polityki bezpaństwowej, bardziej zgodna z duchem kooperatyzmu demokratycznego i jedynie odpowiadająca tym ideałom wolnościowym i moralnym, których zarzewie nosi w sobie proletarjat.

V.

Polityka socjalizmu bezpaństwowego.

Polityka socjalizmu bezpaństwowego znajduje punkt oparcia w tendencjach rozwojowych wręcz przeciwnych tym, na których opiera się polityka państwowa socjalizmu, mianowicie, w tendencjach do zrzeszania się i współdziałania wolnego, które coraz silniej charakteryzują nowożytne społeczeństwo kapitalistyczne.

Stwierdzając fakt rozwojowy potęgującej się ciągle, pod wpływem kapitalizmu, społecznej roli państwa i jego wszechwładzy w zagadnieniach życia ludzkiego, musimy jednocześnie stwierdzić, że ten sam kapitalizm rozwija w łonie swojem odwiecznego antagonistę państwa — kooperatyzm w rozmaitych postaciach — który, pozwalając ludziom zaspakajać swoje wielorakie i coraz to nowsze interesy ekonomiczne i kulturalne poza obrębem państwa, tem samem osłabia jego społeczne i moralne znaczenie. Jest to sprzeczność logiczna, zestawienie dwóch pojęć wykluczających się nawzajem, lecz tego rodzaju sprzeczności podaje często djalektyka historji, ku utrapieniu teoretyków, chcących rozwiązywać zagadnienia życia jako tezę rozumowaną.

Ujednostajnienie warunków społecznych, którego wymaga wielka produkcja kapitalistyczna, zdobywanie coraz to nowszych rynków kolonjalnych, protekcjonizm celny, rozszerzanie opieki policyjnej, wymagane przez interesy ludności, wobec warunków pracy najemnej i zależności spożywców od producen-

tów, jak również wynikające z tego wszystkiego coraz nowsze monopole państwa i gałęzie produkcji upaństwowionej, odpowiadające rosnącym wydatkom rządu i rosnącemu różniczkowaniu się armji urzędniczej — wszystkie te czynniki zbiegają się na jednym biegunie życia społecznego, potęgując i demokratyzując zarazem jego organizację przymusową — państwo. Na tej podstawie rozwinęła się polityka socjalizmu.

Jednocześnie jednak życie społeczne przekształca się znacznie szybciej aniżeli państwo; powstają coraz to nowsze zagadnienia, którym ciężka zrutynizowana maszyna biurokracji wydołać nie może. Wobec zaś charakteru walki ekonomicznej i klasowej, rozwijającej się u podścieliska wielkiej produkcji i wielkiego rynku kapitalistycznego, muszą one poszukiwać swego rozwiązania w kooperatyzmie. Stąd też wszelkie potrzeby walki z wyzyskiem i monopolem kapitalistycznym, walki z nędzą i zastojem drobnej produkcji, jak również wszelkie interesy ogólnej kultury, oświaty, zdrowia, znajdują swój wyraz w samorodnych instytucjach, w stowarzyszeniach rozmaitego typu i rozmaitych zadań, zanim jeszcze państwo przyzna rację bytu tym interesom i potrzebom i wciągnie je w swoje prawodawstwo. Wskutek tego, na przeciwległym jemu biegunie tworzy się organizacja społeczeństwa bezpaństwowa, przystosowująca się nieustannie do każdej zmiany warunków, żyjąca w bezpośredniej styczności z indywidualnością człowieka i mogąca wyrażać całą swobodną różnorodność życia i typów ludzkich, pojęć i interesów, naprzekór organizacji państwowej, która ujednostajnia i szematyzuje. Na tym fakcie rozwojowym, przeciwległym państwu, rozwinąć się może nowa polityka socjalizmu.

Widzieliśmy także, że dążności do kolektywizmu ekonomicznego, które polityka partji socjalistycznych usiłuje wcielić w państwo zapomocą demokratyzacji i rozszerzenia jego funkcyj, znajdują swoje urzeczywistnianie się w rozwoju instytucyj wolnych, w związkach robotniczych zawodowych, w kooperatywach spożywczych i rolnych, jak i w innych zrzeszeniach samopomocy społecznej. Jest to zjawisko naturalne i konieczne, niezależne od ideologji, ponieważ przy dzisiejszym rozwoju techniki wytwórczej i rynku, jakiekolwiek zadania ekonomiczne lub obrona interesów życia pojawiać się mogą tylko w for-

mie zrzeszonej. Wobec tego celowe szerzenie kolektywizmu przez patrję polityczną odbywać się może nietylko zapomocą dekretów parlamentu i ministrów socjalistycznych, lub zapomocą przygotowywania mas do tej rewolucji ostatecznej, która ciągle ucieka w przyszłość i na której barki wkłada się cały ciężar urzeczywistnienia ideału; odbywać się ono może także jako rewolucja ciągła, cząstkowa, przeobrażająca stopniowo coraz to nowsze dziedziny stosunków ludzkich, wciskająca się pod wszelakiemi hasłami i postaciami w sam rdzeń życia społecznego, a dokonywana przez tych, którzy są nią najbliżej zainteresowani i podług wzorów, które się samorodnie wypracowują w ciągu walki. — W pierwszym wypadku zagadnienie rewolucji przedstawia się jako teza, którą urzeczywistniają rządy proletarjatu zapomocą biurokracji, starając się jaknajmniej odbiegać od zasadniczego szematu; jest to robota dyktatorów, chcących uszczęśliwić ludzkość. W drugim wypadku rewolucja wyrasta z głębin życia społecznego, rozpala się w tysiącu różnorodnych ognisk i jest sprawą nie przyszłości, lecz dnia dzisiejszego.

Wytwarzanie się w socjalizmie na tej osnowie ewolucyjnej stronnictwa, któreby zwalczało rozwój państwowości i było świadomem przedstawicielstwem tworzącego się samorodnie kolektywizmu bezpaństwowego, jest koniecznością historyczną. Pomimo wszelkich zarzutów, jakie przeciwko takiemu stanowisku wysunąć może współczesna szkoła socjalistyczna, zjawić się ono może na widowni dziejów prędzej czy później, jako siła interesów wolnościowych człowieka, rosnącej wciąż różnorodności indywidualizmów i grup społecznych. Wszystkie czynniki rozwoju kulturalnego i politycznego zmierzają ku temu.

Po pierwsze — w samej ewolucji kapitalizmu i związanej z nim walki klasowej istnieją procesy, które potęgują indywidualizm i wysuwają na pierwszy plan interes wolnościowy jednostki. Rozwój wielkiej produkcji i rynku, wdzierania się form przemysłowych w gospodarstwo rolne, kulturalna i ekonomiczna zależność wsi od skupień ludnościowych miejskich — są to czynniki, które ujednostajniają wprawdzie warunki bytu, sprowadzając niemal do jednego wzoru międzynarodowego wszystkie prowincje i kraje, objęte nowoczesną cywilizacją, lecz zarazem czynią życie człowieka o wiele bardziej zło-

żonem. Zahaczony przez wielki rynek drobny wytwórca rolny i rękodzielniczy musi wziąć rozbrat z prostotą i jednostajnością dawnej gospodarki zagrodowej, kiedy dobrobyt jego i walka o byt zależne były tylko od klimatu i gleby miejscowej lub od miejscowego rynku potrzeb sąsiedzkich. W życie jego osobiste wchodzą nieznane dotąd zagadnienia ekonomiczne i polityczne — kryzysów przemysłowych i rolnych, ceł ochronnych, polityki kolonjalnej, trustów, zaburzeń w giełdach zbożowych i pieniężnych — które wymagają odpowiedniego reagowania praktycznego, stwarzają nowe potrzeby i nowe sposoby walki. Walka komplikuje się także między proletarjatem i burżuazją, w miarę tego, jak różniczkują się i uzależniają się nawzajem różne gałęzie wytwarzania, przystosowując się jednocześnie do coraz rozleglejszego rynku zbytu; wymaga organizacji trwałej i coraz bardziej różnorodnej, wyprowadza interesy robotników poza granice danej fabryki, a nawet fachu całego, zespalając je z całokształtem zjawisk społecznych i politycznych, z interesami robotników innych fachów i innych krajów.— W ten sposób potrzeby człowieka m n o ż ą s i ę; to, co dawniej było zupełnie obojętne i dalekie, przedstawia się teraz jako sprawa żywotna, indywidualnie ważna, która wymaga od niego pewnej akcji, udziału, obrony; życie jego osobiste sprzęga się coraz silniej ze sprawami polityki państwowej, z postępem wiedzy i techniki, z zagadnieniami ogólnej kultury i gospodarstwa narodowego. Każda zaś taka nowa potrzeba życia indywidualnego staje się spoidłem dla nowego zrzeszenia się ludzi, stwarza odpowiednie sobie stowarzyszenia i instytucje, czego wynikiem jest to, że ten sam osobnik, zamiast należeć do jednej tylko grupy społecznej, jak to było w dawnych społeczeństwach, staje się równocześnie członkiem rozmaitych stowarzyszeń, „punktem przecięcia się" rozmaitych organizacyj, z których każda posiada inną cząstkę jego duszy, rozwija się z innej dziedziny jego potrzeb. To krzyżowanie się w jednym osobniku różnych i cząstkowych grup społecznych sprawia, że indywidualizm jego, nie będąc poddany całkowicie jednej zbiorowości, wyodrębnia się od innych indywidualizmów właściwą sobie charakterystyką, gdyż różnorodność stosunków życiowych i wpływów społecznych, wśród których żyje osobnik,

stwarza tysiączne kombinacje, przedstawiając rozległe pole dla rozwoju wszelkiego rodzaju zboczeń i nowości. W grupach całkowicie jednorodnych siła uczuć zbiorowych jest tak wielka, że nie znoszą one żadnych zboczeń indywidualnych. Społeczeństwa pierwotne, których rysem zasadniczym jest brak wszelkiego zróżniczkowania i komplikacji, nie znają ani prawa jednostki, ani prawa umowy, normującej stosunki dowolne między ludźmi. „Panuje tu w całej pełni prawo represji, zmuszające do szanowania wierzeń zbiorowych, osobnik nie należy tu do siebie samego. A g i t u r n o n a g i t.". (Zob. Bouglé — Idea równości). Natomiast oryginalność osobników rośnie w miarę wzrostu ilości grup społecznych, do których należy. Osobniki stają się wtedy, jak mówi Simmel, wyjątkowemi syntezami, które nie powtarzają się dwa razy. Rzecz jasna, że ten wpływ komplikacji kół społecznych na różniczkowanie się indywidualizmów stosuje się tylko do stowarzyszeń wolnych, mogących zmieniać się i zastępować jedne drugie, jak tego wymagają indywidualne potrzeby, wierzenia lub uczucia; każda odmienność ludzka ma w tych warunkach, odpowiednią do swej przyrodzonej wartości, szansę rozwoju, ponieważ tylko od siły inicjatywy i uzdolnień organizujących zależy byt i trwałość tych zrzeszeń i instytucyj, które ona powołała do życia.

Kapitalizm w inny jeszcze sposób wpływa na rozwijanie się różnorodności społecznej i idącego w ślad za tem różniczkowania się indywidualizmów. Zarówno wielka produkcja jak i uprzemysłowianie się gospodarstw rolnych, zastoje przemysłowe i wywłaszczania, powodują ustawiczne przemieszczanie się ludności, ściąganie ku wielkim miastom i okręgom przemysłowym ludzi z rozmaitych prowincyj i krajów, rozmaitych narodowości i religij, odmiennych rasowo i kulturalnie. W porównaniu do dawnego rozmieszczenia ludności z czasów przedkapitalistycznych, dzisiejsze miasta i prowincje przemysłowe, a nawet czysto rolnicze, w których rozwija się wielka produkcja, przedstawiają mozaikę etnograficzno-kulturalną, rozbrat pomiędzy terytorjum a rasą i typem cywilizacyjnym, który z każdym postępem kapitalizmu, z każdym nowym przewrotem w technice wytwarzania i w warunkach zbytu, akcentuje się coraz bardziej. Wynika stąd pewna p r z y r o d z o n a r o z-

bieżność w potrzebach i celach, rozwijająca się w granicach tego samego społeczeństwa terytorjalnego, pewna oporność w przystosowywaniu się do jednakowych instytucyj i form organizacyjnych, co musi wyrażać się w dążności do mnożenia się i różniczkowania stowarzyszeń, aby zadość uczynić tym różnicom kultury, wierzeń, temperamentów, uczuć, które nie dają się sprowadzić do jednego wyrazu zbiorowego. Z drugiej strony, krzyżowanie się odmiennych pierwiastków etnograficznych dąży coraz bardziej do zastąpienia mieszanego rasowo społeczeństwa przez społeczeństwo mieszańców. Odmiany indywidualne, które powstają w ten sposób, w miarę zacierania się odrębności rasowych, stają się mniej stałemi, przekazują się trudniej potomstwu i nie są zdolne utrwalać się w gatunki trwale odmienne. Społeczeństwo mieszańców rozbija więc rasy na zbiór indywidualności, a wskutek tego staje się coraz mniej zdolnem do jednolitych i trwałych wzorów życia. W porównaniu do dawnych społeczeństw rodowych, czystych antropologicznie, które tak łatwo znosiły unormowanie życia przez wiekową tradycję i zwyczaj, nie pozostawiając żadnego miejsca dla odstępstw i swobody indywidualnej, dzisiejsze cywilizowane narody mają to tylko ujednostajnione i trwałe, co opiera się na policyjnej organizacji przymusu. Wszędzie zaś, gdzie nie sięgają normy prawodawstwa państwowego, pojawia się dążność do rozbieżności. W twórczości artystycznej, w religji, w moralności, w filozofji i w naukach ścisłych w ideałach społecznych, w pojmowaniu szczęścia i w walce o jego urzeczywistnienie widzimy rosnący wciąż proces różniczkowania się myśli i uczuć ludzkich, krzyżowanie się coraz większej liczby wszelkiego rodzaju szkół, kierunków i metod, zwalczających się nawzajem i wychodzących z tej walki jeszcze bardziej zróżniczkowanemi. Rozmaitość psychologiczna i kulturalna, rozmaitość sztuki, wierzeń, idei społecznych i wiedzy, charakteryzowała odosobnione politycznie i niezależnie rozwijające się prowincje i państewka feodalne; lecz tak samo, jak i różnorodność rasowa, była ona terytorjalną i kastową; każda niemal prowincja i klasa społeczna miała swoją odrębną kulturę; lecz w granicach tej samej prowincji i klasy panowała jednakowość rasy i psychologji społecznej, spro-

wadzająca wszystkie indywidualności do tych samych, tradycją uświęconych, wyrazów zbiorowych. Kapitalizm i centralizacja polityczna, którą on przeprowadził, znosząc odrębności terytorjalne i kastowe, odłączając typy rasowe i kulturalne od terytorjum, stworzyły społeczeństwo złożone, zmienne, społeczeństwo mieszańców, w którem krzyżowanie się najróżnorodniejszych kierunków i kół naśladowniczych jest przyczyną, że żadna zbiorowość nie może zupełnie i całkowicie zapanować nad jednostką. Zjawia się przeto potrzeba uniezależnienia życia swego od woli obcej.

Cała walka z dogmatyzmem myśli i uczuć, która stworzyła wielkie prądy odrodzenia, reformacji, romantyzmu, wolnomyślicielstwa, pozytywizmu i niezliczone prądy filozoficzne i artystyczne czasów dzisiejszych zawiera u podstawy swojej nic innego, jak tylko zatarg dziejowy pomiędzy rosnącą różnorodnością indywidualną a jednolitą normą, która usiłuje ją zniwelować i stłumić, pomiędzy myślą żywą i zmienną, a myślą uspołecznioną w zrutynizowanych wzorach. Tak samo walka o r ó w n o ś ć prawną i ekonomiczną, która ciągnęła masy ludowe pod sztandar rewolucyj burżuazyjnych i która dzisiaj z daleko większą siłą poszukuje rozwiązania swego w socjalizmie, pochodzi także z owego zatargu pomiędzy indywidualizmem i nieuznającemi go formami społecznemi. Idea równości zjawia się bowiem przedewszystkiem jako wymaganie ze strony upośledzonych, a wymaganie to jest tem silniejsze im silniejsza jest osobowość człowieka. Pierwsza przesłanka równości, przesłanka przyrodnicza, nie zaś logiczna, jest to wymaganie uznania mojej indywidualności, m o i c h praw człowieka , nie zaś praw człowieka abstrakcyjnych; walka wyrastała nie z nowej teorji jurystów o prawach naturalnych, tak samo, jak nie wyrasta dzisiaj z teorji socjalizmu o historycznem zadaniu proletarjatu, lecz z rozszerzających się potrzeb i stosunków życiowych człowieka, z poczucia swojej wartości ludzkiej, jako jednostki. Równość zaś praw indywidualnych, wobec rosnącej wciąż przyrodzonej różnorodności osobników, którą kapitalizm rozwija, jest to właściwie wyzwolenie się z norm państwowych, ujednostajnionych i powszechnych, jest to jednakowa dla wszystkich możność zaspakajania swoich własnych potrzeb i rozwijania życia podług swoich wła-

snych wzorów. Ta sama tendencja tkwi także u podstawy ruchu demokratycznego. Wszystkie stadja rozwojowe demokracji, jak zabezpieczenie swobody przekonań, propagandy i stowarzyszania się, jak głosowanie powszechne, wybieralność urzędników, prawa referendum i inicjatywy, a w dalszym ciągu przedstawicielstwo ustosunkowane i rozszerzenie kontroli ludu nad funkcjami administracyjnemi państwa, zdążają do tego, aby uczynić instytucje społeczne bardziej ruchomemi, łatwiej przystosowującemi się do zmienności interesów różnych grup ludzkich, ażeby każdej indywidualności odrębnej zapewnić wpływ na prawodawstwo i na życie zbiorowe, chociażby przez stwarzanie opozycji. Stąd też demokracja idzie w parze z rozrostem kapitalizmu, który zarówno przez swe wpływy ekonomiczne, jak i antropologiczne, rozbija jednorodności ludzkie. Byłaby zaś ona zbyteczna i pozbawiona wszelkiej żywotności naturalnej w społeczeństwie niezróżniczkowanem, gdzieby wszyscy ludzie mieli jednakowe interesy i w jednakowy sposób pojmowali życie; despotyczne monarchje Wschodu, od wieków znieruchomiałe, są tego przykładem.

Ta pierwiastkowa tendencja ruchów demokratycznych wytwarza jednak swoje zaprzeczenie, tak samo jak i tendencja państwowa kapitalizmu. Zachodzi tutaj podwójne zjawisko djalektyki dziejowej. Z jednej strony — wszystkie czynniki rozwoju ekonomicznego, które powodują rozszerzanie się interwencji państwa w życiu społecznem i które przeobrażają coraz bardziej politykę na ekonomiczną i kulturalną, łączą ją przez to samo tysiącem węzłów z osobistemi interesami jednostek, wskutek czego wzmacnia się potęga i żywotność państwa u samych źródeł jego — w pierwiastkach indywidualnych. Z drugiej zaś strony — ten sam rozwój ekonomiczny i wtargnięcie w sferę indywidualną rozmaitych zagadnień społeczno-politycznych, czyniąc życie człowieka bardziej złożonem, wywołuje potrzebę różnych walk i różnych stowarzyszeń, rozwija jego odrębność i energję indywidualną. Współcześnie z tem, proces kapitalizacji, który wymaga wzrostu sił państwowych, ujednostajnienia administracyjnego i prawnego, powoduje także ową nowoczesną wędrówkę ludów, owo krzyżowanie się ras i kultur, którego wynikiem jest także wzrost indywidualizmu i różnorodności

społecznej. Kapitalizm rozwija zatem państwowość, lecz jednocześnie rozwija i jej antagonistę; w tych samych momentach sił dziejowych przygotowuje rozwój i zniszczenie tej samej rzeczy.

Ze sprzeczności tej pochodzi demokracja. Zespalanie się państwa wraz z szerszą dziedziną interesów osobistych człowieka, stwarza naturalną potrzebę udziału w sprawach państwowych, w prawodawstwie, administracji i polityce zewnętrznej. Potrzeba ta wzrasta jednak w miarę rozwoju antagonistycznych względem państwa czynników — różnorodności społecznej i indywidualnej — i staje się wyrazem nietylko solidarności jednostki z organizacją państwową, lecz także interesów wolnościowych jednostki w przeciwstawieniu do ujednostajniających, przymusowych norm tej organizacji, wyrazem walki, którą indywidualizm i rozmaitość grup ludzkich wypowiada niwelującej wszystko sile społecznej państwa.

Interesy te jednak, interesy wolnościowe, które stają się tem żywotniejsze, im bardziej wzrasta indywidualizm i zróżniczkowanie społeczne, nie mogą znaleźć zaspokojenia swego w demokratyzacji państwa. U podstawy rządów demokratycznych leży zasada większości, zasada liczby, która każe przypuszczać istnienie równowartościowych osobników, składających społeczeństwo. Tylko w grupie jednolitej, w zbiorowości powstałej samorodnie na mocy jednakowości pewnych potrzeb i funkcjonującej wyłącznie w granicach tych potrzeb, decyzja większości może być wyrazem woli zbiorowej i wspólnem uświadomieniem istotnych interesów jednostki. Gdy jednak grupa jest zróżniczkowaniem i stara się zagarnąć pod swoje rządy te nawet potrzeby osobników, które przy zróżniczkowaniu się społecznem i indywidualnem stają się coraz bardziej rozbieżne, natenczas decyzja większości musi być zarazem pogwałceniem interesów wolnościowych i stłumieniem tych wszystkich odrębności przyrodzonych, które nie dają się sprowadzić do jednej normy.

Rzecz jasna przeto, że rządy demokracji, oparte na liczbie, wobec rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego, które staje się coraz to mniej jednolite rasowo i kulturalnie i które wymaga coraz to większej komplikacji kół społecznych i stowa-

rzyszeń, potęgujących indywidualizm ludzki, że rządy te nie mogą sprawować się inaczej, jak zapomocą gnębienia rozmaitych mniejszości, gnębienia tem większego i ogarniającego tem szersze masy ludzkie, im więcej dziedzin życia społecznego przechodzi w zakres funkcyj państwa. W miarę bowiem jak państwo rozszerza swoje atrybuty i monopolizuje w swem ręku coraz więcej spraw i zagadnień życiowych, spotykać się musi niezbędnie z coraz większą liczbą odmienności, rosnących wraz z rozwojem cywilizacyjnym i ekonomicznym. Większość w demokracji jest zmienna, tworzy się przy każdej sprawie na nowo i przy każdej sprawie ogarnia sobą inne grupy społeczne; wskutek czego, mniejszości gnębione nie składają się również z tych samych zawsze ludzi. Ci, którzy przeprowadzają uchwały w jednej sprawie, według swego sposobu widzenia i swoich interesów, mogą znaleźć się w mniejszości przy sprawie następnej, tak, że w rezultacie, mniejszości, których potrzeby są tamowane i uciskane w rządach demokratycznych, nie stanowią mniejszości absolutnej społeczeństwa, lecz raczej jego w i ę k s z o ś ć i to tem pewniej, im więcej zagadnień życia społecznego przechodzi w atrybuty państwa.

Środki prawne, stosowane dla obrony mniejszości, jak ograniczenie władzy parlamentu przez senat, trudności stawiane przy zmianie konstytucji i przy tworzeniu nowych praw konstytucyjnych, niezależność urzędu sądowniczego, organizacja samorządów miejscowych, oraz przedstawicielstwo ustosunkowane — nie rozstrzygają bynajmniej na korzyść wolności. Jeżeli bowiem v e t o mniejszości jest uwzględnione, natenczas nieuchronnem następstwem tego musi być unieruchomienie konstytucji i prawodawstwa, co może służyć niekiedy, jako pewna tama przeciwko rozszerzaniu się państwa, lecz więcej jeszcze, jako środek tamowania przez państwo wszelkich nowych i nieprzewidzianych prądów życia, któreby usiłowały czynić wyłomy w jego ustawach. Przyczem, gdzie prawo mniejszości jest stosunkowo najlepiej zabezpieczone, jak np. w Stanach Zjednoczonych, tam właśnie zjawia się tendencja, aby jak najwięcej przepisów prawodawczych i policyjnych przenieść do ustaw zasadniczych, zabezpieczając je w ten sposób od możliwych i łatwych zmian, od niestosowania i obalania, co przy zmienności

rządów demokratycznych i silnym wpływie, jaki opinja publiczna na nie wywiera, jest rzeczą prawie niezbędną. W ten sposób do konstytucji Stanów Zjednoczonych przeszło wiele zwyczajnych rozporządzeń, jak zakaz gry loteryjnej, sprzedaży napojów alkoholicznych, zmiany w procedurze karnej, unormowanie dnia pracy, ustawy regulujące wynagrodzenie urzędników, przepisy szczegółowe, dotyczące nauczania szkolnego i t.p.*), których zmiana w tej formie, dzięki właśnie prawu mniejszości, stała się wielce utrudnioną i które będą funkcjonowały już nietylko wbrew pewnym mniejszościom społecznym, lecz nawet wbrew możliwym większościom absolutnym (o ile nie dojdą do stosunku wymaganego dla zmiany konstytucji), gdyby zmiana idei, potrzeb lub warunków życia takowe stworzyła.

Zwolennicy demokracji państwowej wysuwają zwykle ten argument, że gnębienie mniejszości przy rządach istotnie demokratycznych, gdzie jest zagwarantowaną jak najzupełniejsza swoboda myśli i propagandy, gdzie każdy sposób widzenia wyrazić się może zarówno przy wyborach, jak i w głosowaniu nad prawami, jest tylko zjawiskiem przejściowem, mniejszość bowiem zapomocą propagandy, jeżeli tylko interesy lub zasady, które broni, przedstawiają istotną siłę rozwojową i wartość społeczną, stać się może większością i do swego sposobu widzenia przystosować instytucje państwowe. Dodają nawet, że doznawany w takich razach ucisk i zatamowanie ze strony państwa sprawy mniejszości, jest bodźcem do walki o nią, zmusza daną grupę do propagowania wśród mas nowych idei lub nowych instytucyj, co być może nie nastąpiłoby, gdyby zdobycie większości nie było nieodzownym warunkiem dla urzeczywistnienia w życiu tych instytucyj i idei.

Rozumowanie to, które ma jakoby godzić zupełnie demokrację państwową z interesem wolności i rozwoju, nie wytrzymuje jednak ściślejszej krytyki, nie jest zresztą szczerą obroną stanowiska państwowego, lecz raczej zamaskowaniem prawdy i obawą zobaczenia tego, czego by się widzieć nie chciało. Po pierwsze — nadzieja uczynienia z danej sprawy większości, znaczy tyleż samo prawie, co pocieszanie się przyszłą rewolucją,

*) Zob. Jellinek — „Prawo mniejszości".

gdy chodzi o ucisk, gnębiący dzisiaj. W wielu razach może przeminąć nie jedno pokolenie, zanim interesy lub idee, o które walczy pewna mniejszość, przenikną do mas i staną się na tyle powszechne, że zdołają wyrazić się w większości parlamentarnej, stworzyć nacisk opinji publicznej lub zwyciężyć w głosowaniu nad referendum. Propaganda ma przytem swoje przyrodzone granice. We wszystkich sprawach, mających za podstawę odrębności narodowe i religijne, odrębności kultury, rasy, tradycji i typu uczuciowego ludzi jest ona prawie bezsilną. Grupa narodowa lub religijna, znajdująca się w mniejszości w republice demokratycznej (dajmy na to—ludność polska w republice wszechrosyjskiej lub sekta Duchoborców w jakiejkolwiek republice), którąby usiłowała przystosować instytucje państwowe do swoich odrębnych interesów i w ten sposób uzyskać wolność swego rozwoju, musiałaby myśleć raczej o zamachach stanu i rewolucjach, aniżeli o przekonywaniu większości rządzącej. Przeciągnięcie tej większości na swoją stronę, postawione jako warunek swobody życia i rozwoju, równałoby się nieraz nadziejom ugodowców polskich w uzyskaniu przychylnego dla sprawy narodowej kursu w polityce rządów zaborczych — i w rzeczywistości dawałoby ten sam wynik: trwanie niewoli. Przytem grupa taka mniejszości narodowej lub religijnej, nie mogłaby nawet dążyć do tego, aby jej odrębności wyraziły się w instytucjach państwowych demokracji, gdyż do tego potrzebaby było wynarodowić większość obcą lub przeistoczyć do gruntu jej wierzenia i sumienie religijne; mogłaby walczyć o to tylko, aby w pewnych swoich sprawach wyswobodzić się od norm państwowych i urządzić je podług własnych wzorów, jako stowarzyszenie zupełnie autonomiczne. W takim zaś razie propaganda, szerzona z jej strony wśród większości rządzącej, miałaby na celu zwężenie atrybutów państwa, idee bezpaństwowości, zastąpienie społeczeństwa terytorjalnego przez społeczeństwo stowarzyszeniowe, przymusowego przez dobrowolne. Sprawy tego rodzaju musiałyby być na porządku dziennym w republikach demokratycznych, powstałych wśród społeczeństw w najwyższym stopniu zróżniczkowanych rasowo, kulturalnie i religijnie i musiałyby mnożyć się, stawać się coraz częstsze i coraz bardziej palące,

w miarę tego, jak państwo, rozwijając się w kierunku polityki socjalistycznej, zagarniałoby po kolei coraz nowsze dziedziny życia ludzkiego. W tych warunkach możliwość stania się większością rządzącą przechodziłaby do kategorji najzupełniej idealnej, do czysto teoretycznych postulatów demokracji, nad któremi życie społeczne przechodziłoby obojętnie, z ironją i pobłażaniem. Zresztą, sami socjaliści państwowi nie bardzo wierzą w moc propagandy i przekonywania, ponieważ formę rządu rewolucyjnego, w okresie przejściowym, wyobrażają jako dyktaturę proletarjatu, mogącą gnębić policyjnie to wszystko, co będzie się wydawało zachowawczością i reakcją.

Drugi słaby punkt w obronie demokracji państwowej, dotyczy właśnie samej propagandy, jako broni dla każdego dostępnej w republice ludowej. Jeżeli państwo demokratyczne może monopolizować oświatę i stawiać rozmaite ograniczenia swobodzie nauczania, gwoli np. ratowania republiki, od monarchizmu i klerykalizmu, jak to się dzieje we Francji; jeżeli widzimy, że przewodnikami tej akcji i głównemi rycerzami są właśnie socjaliści, to istotnie niewiadomo, na czem by można oprzeć twierdzenie o bezwzględnej wolności propagandy w republikach socjalistycznych przyszłości. Znoszenie kongregacyj zakonnych i zakaz nauczania, jest bądź co bądź zamachem na wolność stowarzyszania się, przekonań i słowa; motywują się one koniecznością obrony republiki przed niebezpieczeństwem, grożącem ze strony kleru; lecz niebezpieczeństwo nie zostaje przez to usunięte radykalnie; kler i jego zwolennicy, katolicy wogóle, stowarzyszają się w rozmaitych innych formach i mają tysiące innych sposobów propagowania, nauczania i wpływania na ludzi, które im gwarantuje konstytucja republiki; polityka „obrony" będzie więc musiała stosować coraz nowsze środki represyjne, kastrować coraz bardziej wywalczone niegdyć wolności, ażeby zgnębić swego ruchliwego, bogatego w pomysły i siły wroga. Po klerykalizmie przyjść mogą rozmaite inne prądy społeczne, które dana większość rządząca uzna za niebezpieczne dla republiki lub cywilizacji. Jeżeli dzisiejsza demokracja urządza krucjatę policyjną przeciw katolicyzmowi, to następna równie dobrze może ją prowadzić przeciw anarchizmowi lub socjalizmowi rewolucyjnemu, przeciw ruchom decentra-

lizacyjnym i chłopskim, przeciw wyznawcom Nietzschego lub Buddy; jądro bowiem kwestji tkwi nie w tem, jakiemi tendencjami większość rządząca będzie ożywiona, w jakim stopniu będzie inteligentna i tolerancyjna, lecz w tem mianowicie, że ona w republice ludowej, demokratycznej, b ę d z i e m o g ł a gnębić policyjnie rozwój tego ruchu, jaki uzna za szkodliwy; że demokracja nie ma w sobie nic takiego, coby zabezpieczało całkowicie wolność propagandy i rozwoju. Jeżeli zaś tylko nie jesteśmy wyznawcami naiwnego sentymentalizmu politycznego— ż e v o x p o p u l i v o x D e i, — jeżeli wiemy, w jaki sposób tworzy się nieraz owa większość rządząca i jak płaskiej myśli ludzkiej, jak ciasnych interesów bywa ona przedstawicielką, to istotnie zdumiewać się można, w imię jakich ideałów rozwojowych „rewolucja" miałaby oddawać życie ludzkie rządom tej demokratycznej biurokracji.

Po trzecie — w demokracji prawdziwie wolnościowej i przystosowanej nie do jednorodnych społeczeństw rodowych, lecz do społeczeństw nowożytnych zróżniczkowanych, o rozwiniętym indywidualizmie i różnorodnych ogniskach idei i uczuć— sprawa swobodnego rozwoju pewnej odmiennej grupy lub pewnego prądu n i e p o w i n n a b y ć u w a r u n k o w a n a z d o b y c i e m w i ę k s z o ś c i. Nie chodzi już o to, czy zdobycie takie jest możliwe, czy nie, lecz, że jest o n o p r z e c i w w o l n o ś c i o w e, że jest zdobywaniem wolności dla siebie kosztem wolności innych, podstawianiem jednej normy przymusowej na miejsce drugiej. Metoda taka, postawiona przed sądem sprawy wyzwolenia człowieka, staje się zupełnym absurdem i powtórzeniem tego samego, co rozgrywało się we wszystkich tyranjach i uciskach, mianowicie, narzucania ludziom swoich bogów, przerabianiem ich na własną modłę w imię racjonalizmu, prawdy objawionej lub postępu. Każdą sprawę życiową oceniać należy przedewszystkiem w jej przyrodniczym charakterze, t. j. w związku z tymi ludźmi, których ona jest sprawą, nie zaś w oderwaniu od nich, jako coś, co jest ważne samo przez się, pożądane wszędzie i zawsze. Ten tryb życia, ten sposób pojmowania stosunków ludzkich i celu istnienia, jaki dla mnie jest ważny, jedyny i konieczny, nie dający się przez nic innego zastąpić bez pogwałcenia samej istoty mojej, dla innych może

być nietylko obojętny lecz i bezwartościowy zupełnie i, narzucony im przymusowo, zamiast rozwoju sił przyrodzonych przyniesie stępienie i szablon. Taki np. katolicyzm, dla pewnych grup psychicznych, jest jedyną atmosferą, w której one mogą rozwijać swoje przyrodzone skłonności i uzdolnienia, odnaleźć cel życia, siłę wewnętrzną, źródła twórczości i szczęścia; stając się zaś powszechnym systemem wychowania i wierzeniem obowiązującem wytwarzał zwyrodnienia moralne i umysłowe. Tak samo pozytywizm: na odpowiednim sobie gruncie psychofizjologicznym wytwarza typy swobodne i silne, umiejące żyć doskonale bez pomocy wierzeń religijnych i uczuć mistycznych; szczepiony zaś w innych, przynosi tylko pustkę moralną, stępienie wszelkich uczuć głębszych, wszelkiej nawet ciekawości w poznawaniu tajemnic istnienia, i utrwala się w owych typach bezwyznaniowców i ateistów z mody i nieudolności wewnętrznej, którzy są nimi dlatego tylko, że narzucony szablon przekonań zabił w nich swobodę odczuwania i zdolność do myślenia samodzielnego. To samo powiedzieć można o każdym systemie wychowania, o każdym prądzie moralnym i umysłowym. Wolność człowieka — jest to wolność bycia sobą, rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy, doskonalszy lub użyteczniejszy. Oddawanie zaś takiej sprawy pod sąd mas wyborczych i biurokracji, która z nich wychodzi, jest to zatamowanie w życiu ludzkiem wszystkiego, co się odchyla od przeciętności, co jest nowe, indywidualne, silne.

Rząd demokracji polega właśnie na tem u w a r u n k o w a n i u s w o b o d y d a n e j g r u p y p r z e z s t a n i e s i ę w i ę k s z o ś c i ą, t. j. przez zatamowanie swobodnego rozwoju innych grup ludzkich, przez upaństwowienie i upowszechnienie tego, co nie potrzebuje i nie powinno być ani powszechne, ani przymusowe. Interes zaś wolności człowieka wymaga wprost przeciwnej rzeczy: nie wprowadzenia nowej normy życia na miejsce dawnej, lecz s w o b o d n e g o r o z w o j u w s z e l k i c h r ó ż n o r o d n o ś c i i n d y w i d u a l n y c h i s p o ł e c z n y c h, które tylko mają przyrodzoną moc wewnętrzną do istnienia i rozwijania się. Zadośćuczynić temu żadna republika demokratyczna nie może inaczej, jak tylko w y c o f u j ą c państwo z różnych sfer życia ludzkiego, zwężając do m i n i m u m

jego funkcje, czyli rozwijając społeczeństwo bezpaństwowe, społeczeństwo stowarzyszeniowe. — Między państwem, które z natury swojej dąży do ujednostajnienia życia i zniwelowania różnic, a interesem wolności, który równouprawnia wszystkie odmiany ludzkie i zdąża do ich pomnożenia, istnieje antagonizm zasadniczy, nieubłagany, równie silny w monarchjach despotycznych jak i w demokracjach, sprawujących rządy większości. Państwo, jako organizacja przymusowa, terytorjalna, toleruje swobodę tam tylko, gdzie jeszcze nie wkroczyło ze swojem prawem; wolność w demokracji jest to właściwie b r a k państwa w pewnych stosunkach ludzkich. Wszystko zaś, co się upaństwawia, zostaje wydarte dziedzinie wolności i przechodzi pod wyłączną ocenę biurokracji, która na swój sposób, lub kierując się opinją domniemanej większości ludu, modeluje życie społeczne i jednostkowe, życie wierzeń i myśli, pracy, sumienia i uczuć. Odbywa się tu pewien wybór intelektualny, którego sędzią jest urzędnik lub tłum głosujący: z pomiędzy bogactw różnych danych życia, jedne zostają odrzucone i skazane na zagładę, inne zaś zachowuje się i przeznacza do sztucznego rozwoju, wychodząc z jakichkolwiek założeń dobra lub postępu, pojmowanych według mody czasu. Społeczny rozum przeciętności spełnia tu tę samą rolę, co hodowca wobec natury: dla celów swojej użyteczności, której natura nie zna, tępi pewne odmiany, wybiera zaś i hoduje inne. — Ruch bezpaństwowy, usiłujący wydrzeć państwu wszystko, co się tylko da wydrzeć, staje raczej po stronie natury, bierze w obronę nie tezę, lecz człowieka, nie ten lub inny system życia, lecz życie samo, przypuszczając, że w jego bogactwie różnorodnem i zmiennem, w jego bezcelowości tajemniczej, niedostępnej dla szablonów rozumu ludzkiego, kryje się coś więcej wartościowego niż to, co wychodzi z dyskusji zebrań wyborczych i parlamentarnych, lub do czego wznieść się mogą inteligencje urzędników choćby najbardziej radykalnych republik.

Obiecywany przez demokrację rozwój ludzkości zapomocą propagowania wśród mas nowych idei, które o tyle tylko będą mogły urzeczywistniać się swobodnie, o ile zdobędą dla siebie te masy, nie przemawia również za demokracją państwową ze stanowiska wolności. Najpierw dlatego, że są idee tak silnie

związane z przyrodzonym typem człowieka, z jego skłonnościami, tkwiącemi głęboko w nieświadomej stronie duszy, że się upowszedniać nie dają, a mogą tylko skupiać wokoło siebie pewien dobór osobników, zbliżonych podobieństwem natur; upowszechniając się zaś w oderwaniu od swego podścieliska przyrodzonego, indywidualnego, same się wypaczają i wypaczają ludzi, którym są wszczepione. Powtóre dlatego, że tam, gdzie propaganda jest możliwa, kiedy nowa idea stać się może rzeczywiście wspólną własnością szerokich mas ludzkich i promieniować coraz dalej, w takim razie niema doskonalszej formy propagandy, jak pokazanie tej idei w praktyce, we wzorach żywych. Wszelkie nowe systemy wychowania, oświaty, pomocy wzajemnej, obrony, pracy wytwórczej, gospodarki i t. d. mogą wtedy tylko wykazać swą wartość i zdobywać dla siebie umysły ludzkie, skłonne najczęściej do misoneizmu i rutyny, gdy nie podają się jako teorje udowodnione rozumowaniem, lecz jako rzecz żywa, udowodniona faktami. — Bezpaństwowość, która pozwala ludziom na jak najszersze eksperymentowanie społeczne, na stosowanie wszelkich idei nowych, jakie z siebie wyłonić może niespętany niczem genjusz ludzkości, stwarza zarazem najlepsze warunki dla walki ze wstecznictwem, rutyną i zastojem.

Widzimy więc, że demokracja państwowa, jako rządy większości, nie zabezpiecza bynajmniej interesów wolnościowych człowieka, że jako państwo, równie dobrze, jak każde inne, przeciwstawia ona ujednostajniającą normę przymusu — swobodnej różnorodności życia i natur ludzkich. Nie zależy to od stopnia inteligencji i kultury mas ludowych, lecz wynika z samej natury demokracji jako państwa. Jeżeli dzisiejsze republiki demokratyczne — Szwajcarja i Stany Zjednoczone posiadają względnie dość dużo swobody i pozostawiają rozległe pole dla rozwoju najrozmaitszych prądów ludzkich, to nie zapominajmy jednak o tem, że są to republiki, w których państwo obejmuje jeszcze bardzo mało, a stowarzyszenie bardzo dużo życia społecznego, w których istnieje jeszcze niezliczone mnóstwo takich stosunków ludzkich, gdzie państwo nie ma nic do czynienia prócz usankcjonowania wolności obywatelskich. W miarę tego jednak, jak stosunki te będą upaństwawiać się i na miejsce inicjatywy prywatnej i wolnych zrzeszeń wystąpi

biurokracja, starcia się i antagonizmy pomiędzy mniejszością i większością, pomiędzy ludem rządzącym a grupami pojawiać się będą coraz częstsze i coraz częściej rządy ludu będą musiały odwoływać się do najwyższego argumentu, jaki posiadają,— do policji.

Wskutek tego polityka współczesna socjalizmu, dążąca do upaństwowienia, nie może powoływać się na dzisiejsze republiki ludowe, jako na przykład zgodności interesów wolnościowych z demokracją. Podobnie, jak dzisiaj socjaliści francuscy w walce z klerem postawili postulat obrony republiki ponad wolnością i nie wahają się zwężać dawniej wywalczonych swobód dla osiągnięcia przewagi nad nieprzyjaznemi sobie prądami, tak samo, we wszystkich innych starciach, polityka socjalizmu, o ile pozostanie wierną swoim zasadom, nie zawaha się kosztem wolności urabiać społeczeństwo według pewnej modły cywilizacyjnej. Zresztą każdy szczery socjalista państwowy przyznaje się do tego zupełnie otwarcie, że wytyczną polityki powinno być zwężanie swobód dla interesów kultury kolektywizmu, zwężanie, idące tak daleko, jak tego wymagać będzie interes chwili i nie cofające się nawet przed dyktaturą proletarjatu, jako formy rządu, całej epoki porewolucyjnej, to jest, dopóki społeczeństwo nie urobi się w twardych rękach nowej policji, na materjał zupełnie przystosowany do narzuconych nam wzorów, na jednorodną masę ludzką, w jednakowy sposób reagującą na wszystko.

Dzisiaj, kiedy socjalizm zaznaczył się już wyraźnie w polityce państw europejskich, kiedy zdołał już niejedno upaństwowić i zająć silne posterunki w ciałach rządzących; kiedy, może mieć już swoich ministrów, prezesów izb, prokuratorów, uchwalać prawa i zaprowadzać reformy, — czas jest spojrzeć odważnie w oczy prawdzie, zapomnieć o frazeologji wolnościowej naiwnych często ideologów socjalizmu i uświadomić sobie to, co jest faktem, że polityka socjalizmu współczesnego nie jest polityką wolności, lecz wzmacniania i rozszerzania władzy państwowej; że zmierza ona nie do wyzwolenia człowieka, lecz do upaństwowienia wszystkiego, co się tylko da upaństwowić w jego życiu. Taka zaś polityka nie leży ani w interesach proletarjatu, ani też nie jest związana niezbędnie z rozwojem kolekty-

wizmu ekonomicznego. Proletarjat w równej mierze potrzebuje wolności, jak i zabezpieczenia bytu; interesy jego dziejowe nie sprowadzają się bynajmniej do państwowej filantropji, dającej każdemu chleb i pracę. W walce, którą wypowiedział i którą prowadzi od wieku przeszło, przez wszystkie jego hasła i żądania, przebija się ta nowa idea wolności, której żadna klasa społeczna nie wniosła dotąd na widownię walki, wolności, nietylko narodu, klasy, systemu, lecz także w o l n o ś c i c z ł o w i e k a, która z natury swojej, jako rzecz nawskroś indywidualna, z żadną formą państwa pogodzić się nie da. Sama sprawa wyzwolenia ekonomicznego, oprócz potrzeby lepszego odżywiania się i wygodniejszych mieszkań, zawiera w sobie także dążność do zrzucenia z siebie tej zależności osobistej, w której nędza i system najmu utrzymuje robotników. Parcie polityczne na państwo ze strony proletarjatu jak i cała tradycja jego walk dawnych szły zawsze w kierunku wydzierania od państwa różnych swobód ludzkich, w pierwszym zaś rzędzie swobód najbardziej indywidualnych: stowarzyszania się, myśli i słowa. — Tak samo, wszystkie moralne prądy i zmiany, jakie wychodziły z walki klasowej proletarjatu, przynosiły ze sobą przedewszystkiem ideę podniesienia godności ludzkiej, niezależności osobistej wobec wszelkiego rodzaju zwierzchnictwa, hierarchij społecznych i dogmatów. — Widzieliśmy także, że polityka upaństwowienia nie leży również w naturze kolektywizmu ekonomicznego ponieważ on rozwija się samorodnie w rozmaitego typu stowarzyszeniach, zagarniając zwycięsko po kolei coraz nowsze gałęzie wytwarzania i gospodarki społecznej.

Wobec tego pojawia się zagadnienie pierwszorzędnej doniosłości — zreformowania polityki robotniczej w kierunku bezpaństwowym. W łonie samego socjalizmu, jako sprawy proletarjatu, niezależnej od jakichkolwiek szkół i ideologij, wytworzyć się musi pewien prąd lub stronnictwo, którego zadaniem będzie zwalczanie państwowości we wszystkiem — w polityce, w ideach, zwyczajach, i rozwijanie wśród ludu uzdolnień do samodzielnego załatwiania spraw swoich, do organizowania się w wolne stowarzyszenia, ażeby tym sposobem uczynić państwo zbytecznem społecznie i indywidualnie, i przygotować podstawy dla rozwoju nowego społeczeństwa bezpaństwowego, opar-

tego nie na terytorjum lecz na stowarzyszeniach, i nie na przymusie zorganizowanym, lecz na powinowactwie i przyrodzonej wspólności potrzeb. Nie chodzi tutaj o żadne ideały anarchistyczne, ani też o postulat, określający zgóry przyszłość społeczną jako bezwzględnie bezpaństwową; są to kwestje całkowicie obojętne dla polityki. Walka z państwem powinna być walką chwili dzisiejszej; zadaniem jej nie jest prowadzenie ludzkości ku ustrojowi wyrozumowanemu z tych lub innych teoryj socjologicznych, lecz r o z w i j a n i e d z i s i e j s z y c h s i ł a n t i p a ń s t w o w y c h, wypieranie państwa zewsząd, skąd się tylko da wyprzeć. Jeżeli zaś przyszłość okaże, że pozostać musi niezbędnie pewne m i n i m u m państwa, jako nieodłączny atrybut samego społeczeństwa, to w każdym razie, cel będzie jak najzupełniej osiągnięty, gdyż rozwinięte dzięki tej walce czynniki i siły antipaństwowe ludu, utrzymają państwo w tych n a j m n i e j s z y c h granicach, jakie mu konieczność danej epoki dziejowej wyznaczy, i będą gwarancją istotnej demokracji, zabezpieczeniem samodzielności i swobodnego rozwoju ludzi.

Zresztą, gdyby nawet oddalona przyszłość społeczeństw należała do monarchji despotycznej, ogarniającej świat cały, to i tak jeszcze nie wynikałoby z tego, aby w imię tej przyszłości, urabiać już dzisiejszych ludzi na niewolników i zabijać wszystko, co indywidualizm, energja wewnętrzna, zespalanie się sił przyrodzonych, stworzyć może na świecie. Ludzie, walczący o pewne ideały życia, nie dbają o to, że kiedyś jakiś kataklizm przyrody zmiecie całą kulę ziemską i pogrzebie wszystkie jej zdobycze ludzkie; mają oni ślepą instynktowną wiarę, bez której nic by się nie tworzyło, że piękno, które urzeczywistniają, ma wartość swoistą, niedającą się mierzyć długością czasu, jaki przetrwa i nie dbającą o to. Stwarzanie demokracji bezpaństwowej w dzisiejszym świecie, rozrywanie wszelkich węzłów, łączących państwo z człowiekiem, wywalczenie jak najwięcej miejsca dla rozwoju wszystkich odmian i nowości, które się wyłaniają z tajemniczych głębin natury ludzkiej, urzeczywistniania się ideałów moralności samodzielnej, nie mającej nic wspólnego z kodeksem karnym i policją — są to sprawy, mające dla nas b e z p o ś r e d n i ą wartość, wartość na dzisiaj, niezależnie od

tego, jak długo potrwa kula ziemska, i czy Europa stanie się kozacką, czy też republikańską. W tych bowiem sprawach tkwi coś więcej, aniżeli przekształcanie się form i ustrojów społecznych: odwieczne pragnienie dusz ludzkich do wolności i piękna wewnętrznego, to, z czego powstawali bohaterzy i męczennicy, apostołowie i myśliciele, a co przerasta wszelką politykę i wszelkie ewolucje społeczne.

Stronnictwo, stawiające sobie za zadanie walkę z państwowością, we wszelkich jej przejawach i formach, ma przed sobą jasno wytkniętą politykę:

1) Przyjmując udział w wyborach do ciał przedstawicielskich, ma ono na celu z w ę ż a n i e praw i atrybutów państwa; wycofywanie jego mocą samego prawodawstwa z różnych sfer stosunków ludzkich; niedopuszczanie do tego, aby cokolwiek miało monopolizować się w jego ręku, usuwanie tych wszystkich tam prawnych, administracyjnych i policyjnych, które krępują rozwój stowarzyszeń i inicjatywę prywatną. Walka o rozszerzanie funkcyj państwowych lub o przystosowanie jego do nowych interesów społecznych nie jest jedyną walką polityczną i parlamentarną. Może ona być prowadzona także w kierunku wprost przeciwnym — zmniejszania państwa i odzyskiwania różnych wolności. Walka o wolność pracy, stowarzyszeń, propagandy, religji, oświaty, o oddzielenie kościoła od państwa, i t. p., nie jest to właściwie walka o nowe prawa państwowe, lecz raczej o wycofanie się państwa z tych dziedzin życia. Na tem stanowisku stojąc, nawet polityka parlamentarna może być antypaństwowa; wybrani posłowie nie są wtedy współtwórcami nowych praw i instytucyj urzędniczych, lecz przeciwnie, czynnikiem rozkładu dla prawodawstwa i biurokracji. Jest to negacja w łonie ciała prawodawczego, dążąca do tego, aby ono zabijało to, do rozwoju czego zostało stworzone. Każda z dotychczas istniejących partyj wchodziła do parlamentu z celem przeistoczenia państwa, przystosowania go do swoich interesów; stronnictwo bezpaństwowe weszłoby poraz pierwszy z celem wprost odmiennym i całkowicie nowym — niszczenia państwa, rozszerzania terenu dla wolności jednostek i zrzeszeń. Wychodziłby musiało też z mas ludowych, które pragną nie uczynienia z państwa swego narzędzia, lecz usuwa-

nia go ze stosunków ludzkich; któreby zatem dążyły jednocześnie do rozwinięcia intensywnego życia stowarzyszeniowego i na rozwój ten patrzyły jako na główną swą akcję rewolucyjną, uważając wybory i deputowanych nie za siłę, mającą przynieść im zbawienie w postaci nowego systemu społecznego, lecz jedynie za czynnik walki, usuwający przeszkody rządowe i prawne dla swobodnego rozwoju organizacji bezpaństwowej.

2) W związku z tem, stronnictwo bezpaństwowe powinno być czynnym inicjatorem wszelkiego rodzaju z w i ą z k ó w i s t o w a r z y s z e ń, gdzie tylko siły ludowe, w najobszerniejszem znaczeniu tego słowa, mogą współdziałać. Związki zawodowe robonicze, kooperatywy spożywcze i wytwórcze, stowarzyszenia rolne włościańskie, towarzystwa wzajemnej pomocy i ubezpieczenia, towarzystwa opieki nad dziećmi, oświaty, nauczania, wstrzemięźliwości, hygjeny i całe mnóstwo innych, dających się przewidzieć i wyobrazić, stanowią to pole działania o rozlicznych celach, metodach i środowiskach ludzkich, które powinno stać się ogniskiem nieustającej rewolucji społecznej, nieustającego przekształcania stosunków w kierunku demokracji bezpaństwowej i komunizmu życiowego. Zasada tej działalności jest bardzo jasna: wszędzie, gdzie istnieje lub pojawia się jakaś wspólna potrzeba polepszenia warunków życia lub ochrony, potrzeba kultury i oświaty, zdrowia i bezpieczeństwa publicznego, dążności umysłowych lub moralnych, wszędzie tam powinno powstać stowarzyszenie, któreby, biorąc w swoje ręce przeprowadzenie tych wspólnych interesów, czyniło przez to samo zbyteczne dla ludzi działanie państwa w tej sferze. Wyrugować państwo można tylko zapomocą stowarzyszeń; zabija się je, podcinając korzenie, z których wyrasta, t. j. rozrywając łącznik pomiędzy potrzebami ludzi a instytucjami państwa. Państwo, które staje się p r a k t y c z n i e niepotrzebne, które dla osobistych interesów człowieka zaczyna być coraz bardziej zbyteczne, które w zadaniach gospodarki i kultury, obrony i sprawiedliwości, zdrowia i oświaty, zostało wyparte przez stowarzyszenia, takie państwo umrzeć musi. Dlatego też stwarzanie jakiegokolwiek stowarzyszenia, nie mającego nawet żadnych celów rewolucyjnych, lecz spełniającego pewne zadanie użу-

teczności społecznej, jest samo przez się faktem wysoce przewrotowym i znamiennym dla rewolucji, jako wyłom, uczyniony w państwie, jako osłabienie jego żywotności u samych źródeł. Stowarzyszenie ma jednak podwójne znaczenie rewolucyjne: nietylko ruguje ono państwowość z życia ludzkiego, lecz jeszcze rozwija samych ludzi, jeżeli tylko funkcjonuje na podstawach szczerze demokratycznych. Rozwija przez to, że uczy samodzielności w załatwianiu spraw swoich, wykształca ducha inicjatywy i energji osobistej, ducha dobrowolnej solidarności i poszanowania człowieka, jako świadomego twórcę czegoś nowego w życiu. Wobec tego „pyłu ludzkiego", tej masy biernej, która przyzwyczaiła się do tego, aby wszystkie jej sprawy załatwiały się w urzędach państwowych, która bez pomocy policji i nakazu nie jest zdolna nic przedsiębrać i nic urządzić — członek stowarzyszenia, decydujący sam o tem, co go obchodzi, współdziałający myślą i pracą w twórczości społecznej, jest istotnie nowym typem moralnym, typem indywidualisty, który umie b y ć ś w i a d o m i e solidarnym i czuje się panem życia.

3) Trzeciem zadaniem agitacji bezpaństwowej, będącem w ścisłej zależności od poprzedniego, jest szerzenie b o j k o t u państwa, jako sprawy polityki wyzwolenia i etyki indywidualnej. Jest to nowa forma walki politycznej, której odkrycie należy do klas pracujących. Jest upowszechnione zupełnie bezmyślne twierdzenie, jakoby bojkot państwa był wycofaniem się z życia politycznego i zaniechaniem politycznej walki. Rzecz się ma wprost przeciwnie: bojkot jest atakowaniem państwa przez tamowanie i osłabianie jego czynności, atakowaniem tem skuteczniejszem i tembardziej niebezpiecznem, że jest skierowane ku istotnym źródłom jego siły, jako rozrywanie tych węzłów, któremi ono zespoliło się z życiem osobistem ludzi, jako niszczenie i n d y w i d u a l n e j p o t r z e b y instytucyj państwowych. Żadna opozycja parlamentarna nie da się nawet porównać z tem, co może wytworzyć bojkot mas ludowych. Parlament można jeszcze rozpędzić; lecz żaden rząd na świecie nie posiada takiej siły, ani takich środków, żeby mógł przymusić choćby pewną część ludności do wspomagania i korzystania z instytucyj państwowych, gdy ta z nich korzystać nie chce. Instytucja

zaś bojkotowana, prawo, z którego się nie korzysta, umiera swoją naturalną śmiercią i niema sposobu jego ocalenia. Bojkotowane sądy państwowe stałyby się nominalnym przeżytkiem państwa jako wykonawcy sprawiedliwości. Bojkotowana policja, którejby nikt skarg nie zanosił i nikt nie pomagał w śledzeniu przestępców, wycofałaby się ze stosunków ludzkich jako czynnik porządku, obrony i bezpieczeństwa; rola jej zredukowałaby się do wykonywania rozporządzeń rządowych. Bojkotowanie szkół państwowych pozbawiłoby państwo tak doniosłej dlań funkcji, jak szerzenie oświaty, sprawowanie „rządów nad duszami". Tak samo bojkotowanie inspektoratu, filantropji państwowej, prac kulturalnych i gospodarskich, rugowałoby państwo ze stanowiska obrońcy wyzyskiwanych, opiekuna nędzy, krzewiciela cywilizacji i dobrobytu — t. j. odbierałoby mu te wszystkie atrybuty społeczne, dzięki którym jest ono użyteczne i potrzebne dla ludzi, a co zatem idzie, dzięki którym ma żywotność przyrodzoną i siłę. Na miejsce zaś zbojkotowanych instytucyj państwowych, a raczej współcześnie z ich bojkotem, musiałyby rozwijać się instytucje swobodne, organizacje stowarzyszeń: zamiast sądów państwowych — sądy polubowne; zamiast policji — stowarzyszenia obrony; zamiast szkół państwowych — szkoły wolne lub nauczanie prywatne; zamiast inspektoratu rządowego — inspektorat związków fachowych; i tak we wszystkiem.

Siła negacyjna bojkotu jest zatem pozytywnie twórcza; tworzy rewolucję społeczną i indywidualną. Społeczną — ponieważ, odejmując od życia zbiorowego normy przymusowe, rozpętuje tem samem wszelkie czynniki rozwoju, tłumione przez nie. Indywidualną także — gdyż stwarza nowy typ moralny człowieka, obchodzącego się w stosunkach z ludźmi bez interwencji policyjnej i mogącego żyć na swój sposób, według swoich uczuć i wierzeń. Siła bojkotu ma zresztą wszystkie cechy siły tworzącej: musi opierać się różnym czynnikom moralnym i zwalczać je; zwalczać tchórzostwo, przyzwyczajenie, suggestje opinji i państwa; obala fakty społeczne istniejące (bojkotowana instytucja umiera); stwarza fakty społeczne nowe (życie bezpaństwowe); dąży do organizowania ludzi, gdyż tylko bojkoty masowe, świadome i zorganizowane udać się mogą. Sło-

wem, że polityka bojkotu musi prowadzić dwojaką walkę: społeczną—z państwem i indywidualną—z przymusem wewnętrznym człowieka, z urobioną wiekami psychologją niewolnika i dlatego jest nietylko polityką, ale i ruchem etycznym.

Te są zasady nowej polityki klas pracujących.

EDOUARD ABRAMOWSKI. — Bases psychologiques de la sociologie. Paris, Giard et Brière, 1897. — Le matérialisme historique et le principe du phénomène social. Paris, Giard et Brière, 1898. *)

Zamierzam pomówić tutaj o metodycznej tylko stronie obu prac powyższych. Metoda, którą usiłuję wprowadzić do nauk społecznych, jest to fenomenalizm socjologiczny, którego dążeniem byłoby usunięcie z badań socjologicznych „intelektualizmu", tej prawdziwej plagi umysłów dzisiejszych, tego nałogu, wyrobionego społecznemi warunkami, który na miejsce rzeczywistości życia każe im podstawiać wytwory pojęciowe. W mózgach współczesnych zakorzeniła się jakgdyby jakaś obawa swobodnego stykania się z momentami życia; atmosfera przymusu społecznego, prawodawstwa i etyki, wśród której żyją, tak dalece przeniknęła je szkolnictwem, że najprostsze poruszenie duszy ludzkiej widzą w formie sylogizmu; ażeby jakiś fakt żywy wziąć za przedmiot nauki, muszą go wykoszlawić w kategorję, zdefinjować pojęciowo podług ustalonych prawideł, i w tej trupiej postaci, gdy już nie pozostało nic więcej, jak tylko sam szkielet formalny, a nawet schemat tylko gatunkowy szkieletu, ogołocony z ostatniego kawałka żywego ciała, wtedy dopiero uważany jest za odpowiednio godny, by wejść do świątyni nauki. — W to zwyrodnienie intelektualne popadły szczególniej nauki ludzkie — psychologja i socjologja, być może dla-

*) (Przyp. wyd.). Przedruk autoreferatu, drukowanego w „Przeglądzie Filozoficznym" z r. 1898, zesz. IV, str. 64—70.

tego właśnie, że żywy człowiek jest najniebezpieczniejszym dla rządów dogmatyzmu. W socjologji przyjęto prawie powszechnie formalną stronę zjawisk za właściwy przedmiot badania. Simmel stawia to jako prawidło obowiązujące. Podług niego formy, w jakich przejawia się współdziałanie osobników, powinny być przez socjologa abstrahowane od treści tych form, podobnie jak geometrja abstrahuje materjał od figur przestrzennych, ani głód, ani miłość, ani praca, ani religijność, ani technika, ani wytwory umysłowości nie posiadają same przez się natury społecznej, lecz nabywają jej dopiero w fakcie współdziałania osobników, asocjacji. Jednem słowem, zjawisko społeczne, jak mówi F. H. Giddings, jest wynikiem współdziałania świadomości indywidualnych, to znaczy, natury syntetycznej; socjologja jest nauką asocjacji dusz, podczas gdy psychologja jest nauką asocjacji idei. — Podobne stanowisko zajmują także teorje organiczne; według nich bowiem, podobieństwo organizmu i społeczeństwa na tem się zasadza, że jak w jednym tak i drugiem isotną cechą jest współdziałanie jednostek składowych; życie organizmu jest wynikiem syntezy istot jednokomórkowych, tak samo jak życie społeczne jest wynikiem syntezy osobników ludzkich, tylko, że w tym ostatnim wypadku współdziałanie i synteza są natury psychicznej. (Izoulet, Demoor, Vandervelde; etc.). Łatwo zaś widzieć, że jeżeli pierwiastek społeczny zjawia się dopiero w syntezie dusz ludzkich, w tej atmosferze pozaindywidualnej, gdzie pojawiają się różne formy współdziałania, natenczas nauka socjologji, pod względem teoretyczno-poznawczym, zajmuje stanowisko wybitnie metafizyczne, gdyż zasadę wystarczającą istnienia dla faktów społecznych poszukuje poza obrębem dusz ludzkich, w ich syntezie, dostępnej tylko pojęciowości naszej, nie zaś doświadczeniu bezpośredniemu, intuicji; pod względem zaś swej metody w objaśnianiu procesów życia społecznego, socjologja, z tego stanowiska wychodząc, musi starannie unikać żywego człowieka i brać zamiast niego te widma ludzkie, które występują w różnych organizacjach społecznych — jako wytwórca, urzędnik instytucji lub państwa, wyznawca kościoła, członek stowarzyszenia spożywczego lub sportowego i t. p. Jednostka ludzka staje się wtenczas tylko iluzyjnym punktem przecięcia się tych różnych kół społecznych, bez żadnej

wartości socjologicznej, co w praktycznem zagadnieniu występuje jako postulat, że człowiek o tyle tylko może mówić o swych prawach, o ile stanowi ogniwo pewnej organizacji społecznej.

Teorja „asocjacji" i teorja organiczna, o ile zdają sobie sprawę z psychicznej natury faktów społecznych, uważając je zarazem za wynik syntezy, którego poza obrębem współdziałania osobników odnaleźć nie można, dają się przez to samo podciągnąć pod krytykę pojęcia „świadomości społecznej", jako czegoś, co wychodzi poza sferę duszy ludzkiej. Analizując to pojęcie w „Bases psych. de la sociologie", poddałem krytyce nie co innego, jak właśnie podstawę teorjo-poznawczą powyższych teorji. P. Potocki, pisząc sprawozdanie o tej pracy (Przegl. filozof. zesz. II), zdaje się, przeoczył ten związek i mówi o krytyce „świadomości społecznej" tak, jakgdyby tu szło o pojęcie „samowiedzy" społecznej, zaznaczając zupełnie słusznie, że ono małą rolę odgrywa w socjologji dzisiejszej. Chodzi tu jednak o kwestję zupełnie zasadniczą, a dotyczącą samej metody badania, mianowicie o to, gdzie należy poszukiwać minimum społecznego, czy zjawia się ono dopiero jako skutek współdziałania psychicznego osobników, czy też przeciwnie współdziałanie to warunkuje, będąc czemś istotnem w duszy samego osobnika.

To ostatnie stanowisko nazywam „fenomenalizmem" socjologicznym. Dochodzi się doń, badając „społeczność" zjawisk metodą d j a l e k t y c z n ą, to jest, rozważając sprzeczności, stanowiące istotną cechę „społeczności" różnych faktów życia Badanie to przeprowadzam w pierwszej pracy (Bases psych.), która zawiera w sobie poszukiwanie zasady zjawiska społecznego. — Trzy zasadnicze sprzeczności odnajdują się w faktach życia, gdy się je rozpatruje w charakterze społecznym. Pierwsza — że podlegają one determinizmowi przyczynowości, wchodząc zarazem w zakres dowolności celowo-etycznej, są jednocześnie przedmiotem nauki i twórczości. Druga — że współmieszczą w sobie charakter psychiczny i rzeczowy: psychiczne zjawisko, uspołeczniając się, wyzwala się z pod naszej kontroli wewnętrznej i na duszę naszą poczyna wywierać nacisk przedmiotowy; zjawisko zaś fizyczne, uspołeczniając się, staje się symbolem i równoważnikiem potrzeb i inteligencji ludzkiej, to jest uduchawia się. Trzecia wreszcie sprzeczność — że zjawisko

społeczne, jakkolwiek wyodrębnia się od stanów psychicznych jako synteza, współdziałanie różnych świadomości indywidualnych, to jednak odnajduje się tylko w świadomości indywidualnej; cała jego wartość życiowa polega na tym równoważniku psychologicznym, który człowiek w swojej własnej duszy odnajduje. — Rozwiązanie tych sprzeczności doprowadza do wynalezienia pierwiastku społecznego w samym składniku realnym współdziałania, to jest w duszy człowieka, i to nietylko w jej procesach, lecz w każdym pojedyńczym momencie życia. Tym pierwiastkiem minimalnym, gdzie się zaczyna świat społeczny — jest a p e r c e p c y j n a strona faktów psychicznych. Wyrażam to twierdzeniem, że „apercepcja uspołecznia zjawiska". Każde poruszenie się duszy ludzkiej, przeistoczone przez działanie uwagi na przedmiot myśli i dążności celowych, staje się punktem węzłowym świadomości indywidualnych, punktem współdziałania między jednostką a środowiskiem ludzkiem. Poprzedza ono i warunkuje niezbędnie wszelką „asocjację" osobników; jeżeli tworzą się współdziałające zbiorowiska ludzkie, to właśnie wskutek tego, że czynnik społeczny, kojarzący, tkwi w każdym ze składników, że jest istotną przynależnością każdego momentu duszy indywidualnej.—Twierdzenie to znajduje się w ścisłym związku z tą teorją psychologiczną, którą rozwijam w „Dwulicowym charakterze postrzeżeń" (II i III zesz. Przegląd filozof. 1898 r.). Wyszukanie bowiem pierwiastku społecznego w prostym momencie duszy ludzkiej, jako takiego, który przeciwstawia się poczuciu indywidualności, nie wychodząc jednak poza obręb stanów psychicznych, zmienia odpowiednio i samo zagadnienie psychologiczne „postrzeżenia", rozumiejąc pod tą nazwą wszelki moment duszy, dający się ująć myślowo. Rozpatruje się je wtenczas nie na podstawie intelektualistycznej teorji „atomizmu" psychologicznego, jako samorodnie dokonaną syntezę „czuć pierwiastkowych", wyrażającą daną podnietę i skojarzony z nią zasób doświadczalny, lecz jako p r z e d s t a w i c i e l a c a ł k o w i t e g o ż y c i a l u d z k i e g o w danym momencie jego współdziałania ze środowiskiem, gdzie współistnieją ze sobą — czynnik uczucia, wyrażający całość współdziałania organizmu ze środowiskiem natury, i czynnik uwagi, natury par excellence społecznej, urabiający się w zbiorowem ży-

ciu ludzkiem, który przeistacza ową uczuciowość pierwotną i czysto indywidualną na imienne, komunikujące się przedmioty myśli. Z tego stanowiska analizowane postrzeżenie okazuje nam swoje dwojakie oblicze: apercepcyjne, które jako zaczątek myśli rozumującej, działań celowo-utylitarnych w walce o byt, należy do świata społecznego; i intuicyjne, które stanowi indywidualną część duszy, wyłaniającą z siebie świat snów, wspomnień, nastrojów i całej twórczości piękna. Tym sposobem najbardziej różnorodne dziedziny życia ludzkiego sprowadzają się do jednego pierwiastku konkretnego, do postrzeżenia, które ma tę wyłączność oceny filozoficznej, że stanowi jedyne minimum naszego życia całkowitego, będąc zarazem faktem doświadczenia bezpośredniego. Monizm filozoficzny, jeżeli tylko odrzuca metodę intelektualistyczną, musi przyjąć postrzeżenie za pierwsze d a n e, za punkt wyjścia istotnie żywy i konkretny, z którego rozwijają się wszystkie dziedziny, wszystkie światy, gdzie ukazuje się człowiek z całą złożonością swej natury.*)

Zastosowanie metody fenomenalizmu socjologicznego do badań procesów historycznych stanowi treść drugiej pracy: Matérialisme historique et le principe du phénomène social. Zastosowanie polega na tem, żeby w każdej abstrakcji społecznej odnaleźć oblicze ludzkie. Dokonać zaś tego można, jeżeli kategorje historyczne, fakty ujawnione organizacji społecznej, takie jak prawa, stosunki wytwórcze, zwyczajowość, ruchy zbiorowe i t. d. rozpatrywać będziemy w ich s t a w a n i u s i ę, nie zaś w formie statycznej, która w rzeczywistości rzeczy należy tylko do świata pojęć i odnajduje się wyłącznie w definicjach. Kategorje, któremi nauka socjologiczna przyzwyczaiła się operować, są to tylko widma intelektualne rzeczywistego życia społecznego. W djalektyce historji okazują one różnorodność swojej ludzkiej natury, nie odpowiadającą definicjom ustalonym. — Odpowiednio do tego zamienić się musi i poszukiwanie przyczynowości socjologicznej; żaden fakt, należący do strony zorganizowanej życia zbiorowego, nie może być nigdy oddzielony od całości w charakterze p r z y c z y n y; formy ekonomiczne, tak samo

*) Psychologiczny stosunek apercepcji do intuicji w związku z oceną metod psychologicznych i teorją poznania, rozpatruję szczegółowo w „Teorji jednostek psychicznych".

jak i formy prawne, nie mogą być uważane za podścielisko całości objawów życia zbiorowego; jeżeli zaś dla każdego faktu społecznego odnajduje się równoważnik ekonomiczny, to jest to tylko dowodem stosunku współzależności, i również dobrze możnaby odszukać równoważnik ideologiczny lub prawny dla całej reszty innych faktów. Przyczynowości poszukiwać należy w pierwiastkach realnych życia społecznego, to jest tam, gdzie zachodzi współdziałanie pomiędzy jednostką a jej środowiskiem ludzkiem. Zjawiskowość społeczna oderwana, formy organizacyjne i pojęcia uspołecznione — są jałowe, ruchu historycznego nie stwarzają. Źródło tego ruchu spoczywa w węźle indywidualno-społecznym, w samym zaczątku społecznego świata, tam, gdzie z duszy indywidualnej wychodzą rzeczy uspołecznione. Najprostszy zaś stan duszy uspołeczniony, to jest ujęty świadomie, opracowany uwagą, wysunięty ze sfery czysto indywidualnego uczucia, staje się potrzebą lub uzdolnieniem wytwórczem, pożądaniem czegoś określonego, wysiłkiem celowym. Są to dwa okna, któremi komunikuje się dusza osobnika ze światem społecznym. — Dlatego też, badając fakty historyczne ze strony dynamicznej, widzimy, że posiadają one stałą i powszechną dążność do przeistaczania się w elementy techniki i kultury, to jest w nowe potrzeby i uzdolnienia wytwórcze. Wszelka organizacja społeczna rozpatrywana w swem stawaniu się, pozwala odnaleźć pewien stosunek gatunkowy między techniką i kulturą, wyrażony indywidualnie, a to współdziałanie społecznych uzdolnień wytwórczych i potrzeb w osobniku jest właśnie życiem zbiorowem in nuce, atomem socjologicznym danej fazy przeobrażania się. Według tej metody odnajduję formuły socjologiczne, indywidualnie wyrażone, dla różnych cyklów rewolucyjnych historji, biorąc po kolei za przedmiot badania — komunizm pierwotny, niewolnictwo, feodalizm z jego dwoma typami — czynszowniczym i pańszczyźniano-pieniężnym, wreszcie okres wyłaniania się kapitalizmu i jego dzisiejsze przeobrażanie się w kierunku kolektywizmu. Ogólny wynik tych badań daje się streścić w następującem sformułowaniu: Dana organizacja społeczna, dążąc do utrwalenia swej tezy podstawowej, zaprzecza samej sobie, wskutek tego, że wszystko, co z niej wy-

nika—prawa, instytucje i ruchy zbiorowe—przeistacza się w nowe elementy techniki i kultury, przemienia zarazem węzeł indywidualno-społeczny; logika zbiorowości zorganizowanej, przechodząc przez żywego człowieka, przez stosunek, który się w nim zawiązał pomiędzy techniką i kulturą społeczną, stwarza zupełnie co innego, niż to, ku czemu dąży; schodząc do głębin społecznych, to jest do duszy osobnika, współdziałającej ze środowiskiem, zatraca tam swoją samowiedzę i wychodzi stamtąd jako społecznie ślepa, żywiołowa siła, niosąc ze sobą negację tego ustroju z którego wyszła. Teza przemienia się w antytezę, samowiedza celowa w żywiołowość, gdy przechodzi przez duszę osobnika. Na pograniczu przeobrażania się jednego ustroju w drugi stoi zawsze żywy punkt tego przeobrażania się — jednostka ludzka, gdzie każda jednolita pojęciowo kategorja społeczna rozkłada się na swe różnorodne czynniki konkretne. Tym sposobem zjawisko ekonomiczne dochodzi do swego zaprzeczenia przez czynniki ideowe; zjawisko ideologiczne — przez czynniki ekonomiczne. Djalektyczne rozpatrywanie ujawnia zatem rewolucyjny charakter m o r a l n y faktów ekonomicznych. Djalektyka zaś sama, jako metoda, jest koniecznym wynikiem fenomenalizmu socjologicznego, który, sprowadzając abstrakcje społeczne do ich ludzkiego wyrazu, wykrywa przez to samo zatajone w nich sprzeczności. Z jej pomocą daje się także wyjaśnić rola świadomości wobec determinizmu ewolucyjnego; stawiam to jako tezę, że świat nowy przygotowuje się we wnętrzach dusz ludzkich.

Żałuję, że szczupłe rozmiary autoreferatu nie pozwalają mi na dokładniejsze objaśnienie metody, którą posługuję się w swych pracach socjologicznych. Odkładam to do innej sposobności.

KAZIMIERZ KRAUZ. — Socjologiczne prawo retrospekcji. Odbitka z „Ateneum". Warszawa, 1898 r.*)

Prawo „retrospekcji", tak jak je sformułował p. Krauz, powinno bez kwestji zwrócić na siebie uwagę wszystkich socjologów. Jest to bowiem pierwsza próba objaśnienia perjodycznej zwrotności społecznej, zapomocą wzajemnej współzależności czynników dziejowych, — ekonomicznych i ideologicznych, t. j. zapomocą zasady m o n i z m u (czyli t. zw. materjalizmu) dziejowego. Wzniesione na tej podstawie prawo retrospekcji zjawia się nietylko jako rzecz nowa w nauce, lecz, co więcej, zapładnia się ogromnem bogactwem pomysłów socjologicznych, przeciwstawiających się jaskrawo upowszechnionym dzisiaj, płytko-optymistycznym teorjom postępu. Z powodu małej stosunkowo objętości swej rozprawy, autor oczywiście bogactwa tego rozwinąć i wyzyskać nie mógł; porusza tylko całą masę zaczątków ideowych, które wylęgają się pod wpływem jego prawa w głębokich warstwach socjologji i tłumem myśli oblegają czytelnika. Kończysz ostatnią stronicę z wrażeniem, jakgdyby ukazano ci na chwilę świat społeczny z nieznanej dotąd strony jego dynamizmu pierwiastkowego i masz żal do autora, że podniósł tylko rąbek zasłony i nie pozwolił przypatrzeć się wewnętrznym tajemnicom.

Punktem wyjścia dla Krauza jest znana zasada materjalizmu dziejowego, że „w okresie właściwej hitsorji decydującemi

---

*) (Przyp. wyd.). Artykuł sprawozdawczy, drukowany w „Przeglądzie Filozoficznym" 1898 r. Zesz. II, str. 80—92. Podpisany E. Abramowski.

są sposoby wytwarzania bogactw; stanowią one podstawę nadbudowy form etycznych, prawnych, politycznych, religijnych i naukowych, literackich i estetycznych". Kształtowanie tych różnorodnych czynników społecznych przez warunki wytwarzania, odbywa się za pośrednictwem potrzeb życiowych, które z jednej strony stanowią v i s f o r m a t i v a wytwórczości społecznej, występując w podwójnej roli jej przyczyny i skutku, z drugiej zaś strony — kierują społecznemi przejawami świadomości myślącej człowieka, i tym sposobem przystosowują do warunków ekonomicznych pojęcia i instytucje, twórczość naukową i estetyczną. Wskutek tego historyczny proces jest procesem ślepym, gdyż świadomość i celowość potrzeby ogranicza się do jej zaspokojenia osobistego i nie dosięga dalszych następstw psychologicznych, a szczególnie nie może przekroczyć sfery indywidualnej. Jednostki nie dostrzegają tego spoidła, które w głębokich warstwach ich własnej duszy łączy ze sobą ekonomiczną i ideologiczną stronę życia społecznego, a na które ich świadoma wola nie może wpływać bezpośrednio; stąd też instytucje polityczne i prądy naukowe nie zjawiają się jako wynik planowego działania pewnych jednostek, lecz posiadają charakter żywiołowy i samorodny, rodzą się jakgdyby z nieświadomych czynników społeczeństwa. Z każdą zmianą techniki wytwórczo-społecznej zmienia się z konieczności rzeczy i układ potrzeb życiowych, z któremi technika połączona jest podwójnym węzłem przyczyny i skutku. Ponieważ zaś zmiana ta odbywa się na zróżniczkowanym gruncie klasowym, wywołuje przeto antagonistyczne starcia się potrzeb; każdy nowy krok w rozwoju techniki wytwórczej jest zarazem powstaniem nowej sprzeczności pierwiastkowej pomiędzy różnemi kategorjami potrzeb społecznych, nietylko w stosunku wzajemnym wrogich sobie klas, lecz i w łonie tej samej klasy. Historja dostarcza na to obfity materjał przykładów: produkcja maszynowa np. rozwija kulturalne potrzeby klas pracujących i techniką swoją przystosowuje się coraz bardziej do ich zaspakajania; jednocześnie jednak gnębi te potrzeby systemem najmu, z którego wyrosła, i który coraz bardziej rozpowszechnia i rozwija w miarę wzrastania jej sił wytwórczych. Tym sposobem środowisko potrzeb życiowych, w którem wytwarzają się „nadbudowy", jest środo-

wiskiem walk i sprzeczności. Tak napozór olimpijsko-spokojne i trwałe instytucje społeczne, systemy praw i obyczajowości moralnych, naciskające na jednostkę swoją czysto objektywną logiką, są jednakże wzniesione na ruchomym, subjektywnym fermencie wielorakich sprzeczności, jakie ścierają się ze sobą nieustannie w świecie potrzeb życiowych człowieka, to jest, na samym dnie, u samych podstaw duszy ludzkiej. Potrzeby życiowe, zawarte w danej zmianie techniki społecznej, początkowo tylko należą do nieświadomej sfery zbiorowości ludzkiej; istnieją one w stanie rozproszenia po indywidualnych świadomościach, nie mając jeszcze swego przedmiotowego wyrazu społecznej natury. Dopiero w psychologji klasowej dochodzą one do godności praw, instytucyj i systematów.

Zwycięska klasa kształtuje całe społeczeństwo na swoją modłę i zaprowadza we wszystkich dziedzinach pewną ogólnie obowiązującą normę, której przestąpienie uważane jest za występek, gdyż zagraża istnieniu społeczeństwa w danej formie, utożsamionemu z bytem społeczeństwa, jako „takiego". Lecz w miarę uspołeczniania się swego, te potrzeby, których przedstawicielką jest dana klasa panująca, i które były duchem ożywczym przy wytwarzaniu się danego typu produkcji, natrafiają na opór innych, współrzędnych z niemi: opór jest tem silniejszy, że te potrzeby, które stworzyły dany systemat, nie skostniały jednak z nim razem na coś nieruchomego, formalnej natury, nie zatracają swej nieskończonej ciągłości rozwoju życiowego, lecz przeciwnie, rodzą inne potrzeby, przerastają systematy, które na ich gruncie zbudowane zostały, i powoli wyłaniają z siebie ich zaprzeczenie. Oto np. apetyt kulturalny, na którym wyrósł kapitalizm, przeistacza się powoli w pożądanie masowe, najmniej korzystne dla systematów kapitalistycznych. Klasa panująca „odlewa" społeczeństwo według normy potrzeb, które ją wysunęły naprzód, i których ster celowo-świadomy ujęła w swoje ręce. Lecz tak samo gwałcone potrzeby i te, które przerastają systemat panujący, poszukują usilnie swej drogi do świadomości społecznej. Krauz widzi tutaj dwa typy umysłów, które torują ową drogę: pierwszy czyni to „przez negację, przez paradoks, przez zdziwaczenie rzeczy uznanych"; drugi — przez wskazanie nowych form na miejsce tych, co „stargane, w pyle legły

bez sił". Ponieważ zaś uspołecznianie się potrzeb przechodzi przez psychologję jednostek, gdzie nad świadomością chwili obecnej ciąży zawsze tradycja przeszłości, przeto nie mogą one w swych społecznych, przedmiotowych wyrazach przybierać postaci zupełnie nowych. Stąd pochodzi takie zjawisko, napozór sprzeczne z przodującym charakterem umysłów, które torują drogę do owego uspołecznienia się: „oto w sympatjach ich odgrywa znaczną rolę przeszłość, przez co sympatje te częściowo zbliżone są do świeżo zwalczonych ideałów umysłów najkonserwatywniejszych". Jest to zjawisko r e t r o s p e k c j i. Jak widzimy, jest ono psychologiczną koniecznością tego procesu, przez który potrzeby — z indywidualnej sfery, gdzie się rodzą i skąd czerpią całą rzeczywistość swego istnienia, przechodzą do dziedziny społecznej, znajdując swój wyraz przedmiotowy w ideach, prawach lub instytucjach. „Nadzieje i pragnienia — mówi Krauz — nie powstają z niczego; trzeba na nie materjału faktycznego. Odwracając się od teraźniejszości, ma się już ten materjał tylko w przeszłości, a przyglądając się jej, czyni się odkrycie, że kategorja potrzeb, dziś przeważająca i uciskająca inne, była właśnie w ustroju bezpośrednio poprzedzającym podporządkowana innym, i że te inne, wówczas uprzywilejowane, są podobne do dziś uciskanych. Rzecz więc jasna, że żywioły, niezadowolone z teraźniejszości, pragnąć zaczynają powrotu przeszłości".

Prawo retrospekcji formułuje Krauz w następujący sposób: „Ideały, któremi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości". Historja dostarcza nam wiele faktów, które mogą być podciągnięte pod to prawo. W filozofji „mamy następstwo systemów (empiryzm, materjalizm, sensualizm, idealizm, sceptycyzm, lub krytycyzm), które dwa razy już dopełniły swego kołobiegu w historji ludzkości, a dziś właśnie rozpoczyna się obrót trzeci". W sztukach pięknych jako pionierowie wstecznictwa przewrotowego występują prerafaeliści i program Wagnerowski, „który polega na ponownym zlaniu wszystkich sztuk, rozłączonych w ciągu wiekowej ewolucji". Wreszcie w rewolucji społeczno-prawnej widzimy, że „widma czasów rzymskich strzegły kolebki burżuazji nowożytnej",

zaś „rodzicami chrzestnymi nowożytnego proletarjatu są bezimienni bohaterowie starych legend ludowych, są niezróżniczkowane gromady, które żyły jednakim życiem lub razem z głodu umierały".

Ten ostatni przykład uwidocznić nam może jeden ważny brak, jaki dostrzega się w teorji Krauza. Retrospekcja, tak jak on ją przedstawia, jest zjawiskiem czysto psychologicznym; sama nazwa nawet wysuwa na pierwszy plan pierwiastek subjektywny, umysłowy — „spoglądania". Że fakt taki zachodzi istotnie w psychologji klasowej, i że może on być nawet stałym, perjodycznie powtarzającym się wynikiem ścierania się ze sobą różnorodnych potrzeb społeczeństwa, idącym wślad za każdym nowym zwrotem w technice wytwarzania, przeciwko temu nic mieć nie można. Zachodzi jednak inna kwestja, na którą autor nie zwrócił uwagi, mianowicie, czy taż sama retrospekcja, jako fakt psychologicznej natury, nie odpowiada także pewnej żywiołowej zwrotności samych ekonomicznych stosunków, zwrotności, wynikającej już tylko z ustosunkowania się wzajemnego potrzeb i uzdolnień wytwórczych, a przeto niezależnej bezpośrednio od psychologji klasowej. Można to doskonale widzieć, porównywując zgodność, jaka zachodzi pomiędzy ideałem wspólności, który dzisiejszy kapitalizm zaszczepia w masach pracujących, a wzorami, które pozostawiła ludzkości zamierzchła przeszłość barbarzyńskich rodów. Jak wówczas bowiem, tak i teraz występuje żelazna konieczność wspólności pracy, uwarunkowana stosunkiem potrzeb życiowych do sił wytwórczych społeczeństwa. Wspólnoty barbarzyńców były wynikiem zbyt niskiego stopnia rozwoju tych uzdolnień wytwórczo-społecznych, któremi osobnik mógł wówczas rozporządzać w ciężkiej walce z naturą; nie mógł sam zaspokoić swych potrzeb życiowych — musiał łączyć się ze współplemieńcami i kooperacją zastąpić nieudolność pracy indywidualnej. Dzisiaj zaś taż sama konieczność zrzeszania się wytwórczego, wynika z wprost przeciwnych warunków techniki społecznej: jej rozwój ogromny, coraz bardziej przeważający udział w produkcji automatyzmu maszynowego, czyni pracę indywidualną odosobnioną — niezdolną do zaspokojenia wymagań kultury życiowej i wypiera ją coraz bardziej ze zwyczajów i pojęć ludz-

kich, jako anachronizm w dzisiejszym stadjum społecznego rozwoju. Ideał wspólności, a przynajmniej jego materjał psychologiczny doświadczenia życiowego, wyrasta więc bezpośrednio z ekonomicznego podścieliska życia, zanim jeszcze myśl ludzka zwróci się retrospekcyjnie ku tradycjom i wyszuka w nich wzory podobieństwa. Możnaby raczej uważać, że retrospekcja właściwa zjawia się dopiero jako drugorzędny wynik myślowego uświadomienia tych skłonności duchowych, które wytwarzają się bezpośrednio pod wpływem warunków życiowych. „Prawo retrospekcji" byłoby więc tylko intelektualnem odbiciem się „prawa zwrotności" rzeczowych warunków życia społecznego. Zdaje się nawet, że to właśnie ma na myśli Krauz, mówiąc, że „zagadkę (połączenia teraźniejszości z przeszłością) rozstrzyga życie, jak wogóle cały ten proces odbywa się w swej głównej części nieświadomie". „Gdy nieskończenie małe, mówi on dalej, lecz ciągłe postępy podstawy społecznej i jednoczesne niezadowolenia, doszedłszy do pewnego stopnia nagromadzenia, całkują się i wypierają z kolei ustrój panujący, zdobycze jego zlewają się w jedną nową całość ze wznowionemi formami poprzedzającego".

Nie idzie jednak zatem, ażeby retrospekcja, jako fakt psychologji klasowej, pozbawiona była istotnej siły przewrotowej i w ewolucji społecznej zjawiała się w charakterze epi-fenomenu, zbytkownego dodatku, którym intelektualizm ludzki przyozdabia żywiołowe procesy życia zbiorowego. Krauz słusznie zupełnie przypisuje jej charakter rzeczywistego bodźca rozwojowego, co zasługuje na szczególną uwagę w jego pracy. Wprowadza on tu bowiem na widownię dziejową nowy zupełnie czynnik — estetyczny, który dotychczas przez badaczy mechanizmu przewrotowego społeczeństw nie był uwzględniany. Retrospekcja, podług Krauza, owo „wywoływanie duchów", „Dziady" historyczne, sama przez się posiada siłę rewolucyjną, dzięki pierwiastkowi piękna, który w sobie zawiera. „Zadaniem wspomnień przeszłości, mówi on, jest dostarczać dążeniom ku przyszłości — żywiołu estetycznego, tkanki marzeń". Wzory, poczerpnięte z oddalonej wiekami tradycji, jako przeciwstawienie do tego, co dzisiaj uciska, wskutek swego oddalenia właśnie od walki życiowej, zatracają wszelkie cechy

utylitaryzmu i stają się przedmiotem estetycznej kontemplacji; zarazem jednak są pewnem sformułowaniem ideowem tych samych potrzeb, które w tej walce życiowej zaspokojone nie są. Tym sposobem powstaje nowy czynnik przewrotowy, który z jednej strony czerpie swe soki żywotne w interesach życia, z drugiej zaś — ukazuje ich wyraz idealny, estetyczny, który zachwyca i pociąga umysły, czyniąc jeszcze bardziej odrażającym i dokuczliwym istniejący stan rzeczy. Świadomość klasowa zyskuje ważny punkt oparcia w swoich czynnościach reformatorskich; interesy uszlachetniają się, i walka przybiera nowy charakter i nabywa nowe źródło siły rozpędowej, gdy chodzi już nietylko o zaspokojenie pewnej potrzeby dnia dzisiejszego, lecz także o pewien ideał piękna społecznego, ku któremu mogą skierować się rozmaite fale uczuciowości ludzkiej.

Śledząc dalej za rozumowaniem autora, musimy zejść jeszcze głębiej w mechanizm retrospekcji przewrotowej. Mamy tu do czynienia z wewnętrznym materjałem ustroju społecznego, ze środowiskiem ścierających się ze sobą potrzeb życia. „Fakt, że ustrój społeczny nigdy, a przynajmniej dotychczas nigdy nie był przystosowany do ogółu potrzeb jednostek, że przeciwnie jedna ich kategorja formuje zawsze instytucje na swój obraz i podobieństwo, a inne zaspakajane są jedynie w granicach w ten sposób zakreślonych — fakt ten jest zasadniczym dla naszego poglądu; w nim to spoczywa pierwotna przyczyna wahań historycznych, gdyż odpowiada on pierwszemu odchyleniu się" powoduje wewnętrzną sprzeczność ustroju społecznego pomiędzy jego treścią a formą. Jeżeli bowiem pewna kategorja potrzeb urabia społeczne instytucje i prawa, to wszystkie inne muszą przystosowywać się do zakreślonych im granic, a jeżeli tego uczynić nie mogą z powodu zbyt wielkiej żywotności swojej, muszą wchodzić w antagonizm z formami panującemi. Co więcej, też same potrzeby ekonomiczne, które stworzyły dane formy, daną organizację społeczną, dzięki właśnie tej organizacji, przeistaczają się w swoje własne zaprzeczenie, dążąc do obalenia tych samych form, pod których opieką rozwinęły się i spotężniały. Jest to zasada djalektyczna każdej fazy rozwojowej historji. Potrzeba wspólności pracy czyli nieudolność wytwórcza osobnika wytworzyła organizację wspólnot rodowych;

organizacja zaś ta kształciła kulturę życiową rodów i z konieczności rzeczy musiała rozwinąć nowe uzdolnienia wytwórcze, przez co spotęgowała pracę indywidualną; to zaś stało się czynnikiem rozkładowym wspólnot i rozbiło ich organizację, wprowadzając natomiast indywidualizm ekonomiczny. Sama zaś forma społeczna przedstawia pewną oporność samoistną i dąży stale do tego, ażeby przeżywać treść, która ją wyłoniła.

Krauz objaśnia to zjawisko w nowy sposób, zapomocą prawa psychologicznego: „przejścia od świadomości do automatyzmu, któremu ulegają wszelkie funkcje". „Do niego bowiem mówi on, sprowadza się fakt, że obyczaje, prawa, systemy, jednem słowem: instytucje ze środków, jakiemi są na początku, stają się c e l a m i. Gdy jakaś instytucja się ustala, celem wielokrotnego jej wykonywania przez jednostki jest z początku za każdym razem jak najdoskonalsze zaspokojenie pewnej uprzywilejowanej potrzeby; później, dzięki powtarzaniu czynności, wyradza się przyzwyczajenie, które każe ludziom wykonywać prawo dla samego prawa, a zapominać nietylko o tem, że ustanowiono je dla zaspokojenia pewnej potrzeby, ale o tem nawet, że wogóle nie ma ono żadnej wartości, o ile nie jest środkiem zaspokojenia jakiejś zasadniczej potrzeby. Utrzymanie i stosowanie prawa staje się w ten sposób celem, do którego prowadzi jeden środek, mianowicie, takie przystosowanie wszystkich objawów życia społecznego, aby całokształt ich był w zgodzie z systemem instytucji". Przytem, „należy tu zauważyć, że gdy zachowanie pewnej instytucji społecznej dla niej samej stanie się celem, to zyskuje ono jednocześnie podstawę w nowej p o t r z e b i e, która powstała z samej czynności i wymaga z kolei zaspokojenia. Ale jest to potrzeba f o r m a l n a, która sama, jak z powyższego wynika, ma swe własne źródło w innej potrzebie p o d s t a w o w e j". Do potrzeb formalnych zaliczałyby się przeto wszystkie „nadbudowy": prawa polityczne, obyczajowe, kodeks moralny, uspołecznione prądy naukowe i artystyczne. To przeistoczenie form społecznych w potrzeby, utrwalone przyzwyczajeniem, objaśnia ich stałą dążność do przeżywania treści, t. j. potrzeb podstawowych, ich oporność względem prądów przewrotowych, jakie idą od strony ekonomicznej życia społecznego; zarazem zaś wskazuje, że prawno-ideowe rusztо-

wanie ustroju społecznego ma swoje korzenie i w dziedzinie moralnej, że zatem niszczenie jego nie może obejść się bez głębokich wstrząśnień w psychologji zbiorowej społeczeństwa. „Na mocy zasady przejścia od świadomości do automatyzmu, forma społeczna zyskuje pewną niezależność od podstawy, i niezależność ta, wzrastając w miarę samego istnienia formy, sprawia, iż ta ostatnia zawsze z pewnym dopiero oporem jest posłuszna zmianom, zachodzącym w odnośnej podstawie".

Pomimo jednak tej niezależności względnej, jaką posiadają „nadbudowy", formalna strona życia społecznego, jego główny motor rozwojowy tkwi w potrzebach „podstawowych", które zapomocą nieskończenie małych zmian przeistaczają jakość treści, doprowadzając w końcu do rozsadzenia samej formy. „Nieskończenie małe zmiany w potrzebach społecznych sumują się, całkują; całka zaś pewna, zestawiona z inną całką, stanowi jakość, która może już być dostrzeżona przez świadomość zbiorową i rozpocząć bój ze swemi współzawodnicami". Dochodzimy tutaj do pojęcia różniczki społecznej, nieznanego dotąd w socjologji, które Krauz określa, jako „nieskończenie małą zmianę potrzeby". Według mnie jest to określenie błędne, i błąd ten daje się odczuć w całej teorji Krauza. Różniczka musi zawierać w sobie przedewszystkiem — stosunek osobnika do społeczeństwa, inaczej bowiem byłaby zjawiskiem nawskroś indywidualno-psychologicznem, albo też formalno-społecznem, co nie odpowiada wcale jej charakterowi, jeżeli ma być „socjologicznym równoważnikiem pojęcia atomu", zatem zawierać w sobie implicite to samo, co explicite ujawnia się jako życie społeczne, to jest społeczną stronę duszy osobniczej. W takim zaś razie pojęcie „różniczki" może być zbudowane tylko z dwóch czynników niezbędnie dopełniających się nawzajem, a właściwie nierozdzielnych in natura rerum, jakkolwiek odróżniających się pojęciowo: z potrzeb życiowych i uzdolnień wytwórczo-społecznych osobnika. Potrzeba bowiem nie może nawet istnieć, jako zjawisko społeczne — bez uzdolnienia wytwórczego, i gdy przechodzi zakres indywidualnego odczucia, musi wyrażać się w wytworach. Zamknięta w zaczarowanem kole indywidualności, nie uprzedmiotowiona nazewnątrz pewnym wysiłkiem

twórczym, nie miałaby, podobnie jak monada Leibniza, żadnych okien, przez któreby cokolwiek „społecznego" wejść albo wyjść mogło, nie wpływałaby na życie zbiorowe, nie zawierałaby w sobie najmniejszej ilości jego energji przewrotowej; możemy to widzieć np. na potrzebie oddychania, bardzo istotnej dla osobnika, a nic nie znaczącej dla społeczeństwa. Dlatego też i „różniczka", zbudowana w taki jednostronny sposób, z wyłączeniem czynnika „uzdolnień wytwórczych", okazałaby się niezdolną do wyjaśnienia mechanizmu przewrotowego. Weźmy np. taką podstawową jego zasadę, jak przechodzenie tezy w antytezę. Komunizm pierwotny przechodzi w indywidualizm ekonomiczny; oczywiście, zmianie tej musiały odpowiadać rozliczne zmiany w potrzebach życiowych; lecz, jakkolwiekby daleko sięgały, nie zdolne byłyby rozwalić organizacji rodowej wspólnot, gdyby stosunek uzdolnień wytwórczych osobnika do jego stopy życiowej pozostał tym samym, to jest, gdyby wydajność pracy indywidualnej tylko w kooperacji zbiorowej mogła wyrównać potrzebom życia. Dopókiby trwał taki stosunek, organizacja rodowa musiałaby istnieć, jako jedynie możliwe środowisko życia, i żaden rozwój potrzeb sam przez się nie byłby w stanie jej podkopać; conajwyżej, organizacja ta doskonaliłaby się, usiłując przystosować się w granicach swojej natury do tych zmian kulturalnych, jakie zaszły. Teza nie byłaby zdolna samorodnie przejść w antytezę. Przechodzi zaś, właśnie wskutek tego, że różniczka dynamiczna życia społecznego ma dwulicowy charakter uzdolnień i potrzeb: organizacja rodowa, kształcąc nowe potrzeby, kształciła zarazem nowe uzdolnienia wytwórcze, wyzwalała coraz bardziej pracę osobniczą z więzów kooperacji i doprowadziła do tego, że uzdolnienie społeczno-wytwórcze osobnika wyrównało się z jego potrzebami kulturalnemi, przez co podstawa komunizmu runęła, i człowiek, dając folgę swoim dążnościom rozbieżnym, mógł pokusić się o indywidualizm ekonomiczny.

Mnie się zdaje, że to jednostronne pojmowanie „różniczki społecznej" było właśnie przyczyną u p. Krauza zarówno pewnego przeoczenia żywiołowej z w r o t n o ś c i w przemianach społecznych, jak i zbyt wielkiego ciążenia ku teorjom Tarde'a. Bez kwestji, że pojęcie różniczki wysuwa także przed umysłem

badacza i owe dwa czynniki psychologiczne, która dla Tarde'a są osią całego życia społecznego: wynalazczość i naśladownictwo. Biorąc szczególnie pojęcie różniczki w jej dwulicowym wyglądzie, łatwo jest widzieć, że stosunek uzdolnień wytwórczych do potrzeb daje się także rozpatrywać ze stanowiska tych czynników psychologicznych ludzkich, które go stworzyły, a wtenczas ma się do czynienia z wynalazczością i naśladownictwem. Potrzeba każda, uspołeczniając się, jako uzdolnienie wytwórcze, przynosi z sobą zarazem na świat społeczny pewien pierwiastek nowości — wynalazek, zaszczepiony na gruncie dotychczasowego zasobu umiejętności życiowej, i pierwiastek ciągłości tradycyjnej — naśladownictwa przez który owa „nowość" zespala się z życiem społecznem, przystosowuje się do całości warunków. Oba więc te czynniki psychologiczne warunkują się wzajemnie, tak samo w zjawisku społecznem, jak i indywidualnem, zgodnie z tem, co Tarde mówi o wynalazku, że jest to „szczęśliwe skrzyżowanie się w pewnym mózgu odrębnych naśladownictw". Naśladownictwo — odpowiadałoby dziedziczności społecznej, sile zachowawczej społeczeństwa, utrwalającej; wynalazczość zaś — zmianie indywidualnej, psychicznej, która o tyle może mieć znaczenie czynnika rozwojowego, o ile zdolna będzie przystosować się do środowiska tej umysłowości społecznej, którą zastaje, to jest, o ile będzie utrwalona przez naśladownictwo, tak, iż wejdzie jako nowy składnik w różne tryby życia zbiorowego. Owa jednak zmiana indywidualna psychiczna wynikać musi ze wszystkich wpływów społecznych, jakie ciążą na jednostce; jeżeli bowiem musimy uważać za abstrakcję intelektualną pojęcie jednostki, wolnej zupełnie od ciśnienia atmosfery społecznej, pojęcie duszy ludzkiej czysto indywidualnej, to tem samem trzeba przypuścić, że każdy wynalazek, indywidualny napozór jest właściwie tylko punktem przecięcia się w mózgu osobniczym różnorodnych procesów życia zbiorowego, skróconą kwintesencją całej historji, na której gruncie mózg ten wyrósł. Procesy ekonomiczne, dotyczące środowiska „podstawowych" potrzeb ludzkich, posiadają przedewszystkiem właściwość takiego wchłaniania w siebie wszystkich prądów dziejowych, politycznych, moralnych i umysłowych, i przeistaczania ich w no-

wą „różniczkę", w nowy stosunek osobnika do społeczeństwa, wyrażony stosunkiem potrzeb do uzdolnień wytwórczych. To, co w pewnym okresie dziejowym przedstawia się jako jego czysta ideologja, uzewnętrznia się w całym szeregu świadomych siebie idei i czynów, odnajduje się potem na dnie życia społecznego, przemienione w nowe nabytki techniki i kultury, chociaż pomiędzy bohaterami tej ideologji a wynalazcami nowej wytwórczości nie było żadnego świadomego i celowego związku. Słusznie przeto Krauz twierdzi, wbrew Tarde'owi, że wynalazek, ognisko fal naśladowczych, nie jest wypadkiem „styczności", lecz sam także wyrasta z podścieliska ekonomicznego; jest to uwidoczniony, żywy łącznik pomiędzy tradycją a przyszłością dziejów; w nim skrystalizowały się dawne fale naśladownicze różnorodnego pochodzenia, i z niego wypływać będą nowe, tworząc wielką tkankę wydarzeń dziejowych.

Jakiż związek zachodzi tutaj z retrospekcją? Można go przedstawić w taki sposób: zachodzi pewna zmiana podstawowa, to jest dotycząca warunków produkcji; w „różniczce" już przedstawia ona pierwiastek wynalazczości i naśladownictwa; zawojowując coraz szerszy zakres potrzeb ludzkich, spotykana na każdym kroku, jako nowy warunek walki o byt i stanowisko społeczne, musi ona z konieczności rzeczy upominać się coraz silniej o swój wyraz w świadomości myślowej; i tam więc także przynosi ze sobą to samo, co posiadała w „atomie socjologicznym", to jest, nietylko nowość życiową, ale i jej dopasowanie się ideowe do wzorów tradycji. Tym sposobem proces przewrotowy przybiera psychologiczną postać retrospekcji, która właściwie stanowi zawsze syntezę dawnych form i dzisiejszych warunków życia społecznego. Zbytecznem jednak mi się wydaje usiłowanie Krauza, ażeby i metodę Tarde'a, prawo, w które ubiera on „naśladownictwo", zaciągnąć na usługi swojej teorji; tembardziej zbytecznem, że jego prawo „retrospekcji przewrotowej" może obejść się bez tej dwuznacznej pomocy i stanąć o własnej sile. Być może, że właśnie owo pojęcie „różniczki społecznej", ograniczone do jednej tylko strony p o t r z e b, pociągało go zanadto w stronę psychologji indywidualnej, którą i Tarde lubi często wyręczać się w badaniach socjologicznych, a stąd powstała zbyt wielka pochopność do ujęcia swojej teorji

i „praw naśladownictwa" Tarde'a — w jeden system rozumowania.

Jak inaczej wyglądałyby owe „prawa", rozpatrywane ze stanowiska „monizmu" historycznego, to można sprawdzić choćby na przytoczonem przez Krauza — prawie postępowania naśladownictwa ab interioribus ad exteriora. Podług Tarde'a określa się ono tem, że „naśladowanie idei poprzedza ich wyraz, naśladowanie celów idzie przed naśladowaniem środków". Stosując to do djalektyki przewrotowej pewnego okresu historji, wypadałoby, że ideologja danego społeczeństwa zawiera w sobie także bezpośrednio wzory nowego społeczeństwa, które ma się narodzić z istniejącego, że skutki historyczne ideologji odpowiadałyby jej treści. Według „monizmu" zaś stosunek idei do ich wyrazu społecznego przedstawia się zupełnie inaczej: ekonomiczne podstawy stwarzają swoją ideologję, która jest właściwym bezpośrednim kształtnikiem historji, wyraża się w obyczajowości i w całym szeregu czynów indywidualno-zbiorowych, to jest, w całej widocznej treści historji; każdy jednak taki prąd życiowy społeczeństwa, przeszedłszy przez widownię dziejową, pozostawia także swój ślad utajony w pierwiastkach dynamicznych życia społecznego, w r ó ż n i c z c e, stwarza nową potrzebę i nowe u z d o l n i e n i e w y t w ó r c z e, dwa elementy zasadnicze, na które ostatecznie przeistaczają się wszystkie poruszenia duszy zbiorowej, podobnie jak pokarmy organizmu dążą wszystkie do tego, ażeby w ciałka krwi się przeistoczyć; polityka, religja, nauka, artyzm, jakkolwiek zupełnie gdzieindziej zapatrzone i w indywidualnych mózgach ludzkich nie mające żadnej styczności psychologicznej z ekonomicznemi podstawami życia, gdy tylko przechodzą do sfery społecznej, rozrywając swoją pępkowinę łączącą z duszą osobnika, gdy otrząsnąwszy się ze splotów psychologji indywidualnej, zaczynają swoje niezależne, przedmiotowe życie, wszystkie one współdziałają dla wytworzenia nowych elementów techniki i kultury, dla tej prostej przyczyny, że żadna dziedzina życia ludzkiego nie może być odosobniona od innych, że jest tylko j e d n o życie, które przybiera najróżnorodniejsze postacie, narzucając obowiązkowo odwieczną zasadę monizmu, „ἕνχαι παν"greckich eleatów. Tym sposobem to, co na widocznej arenie

dziejowej było wyrazem ideologji społeczeństwa i mijało wraz ze swojemi bohaterami, pozostawiając tylko cień tradycji, odnajduje się potem na samem dnie ustroju społecznego — jako nowy stosunek potrzeb i uzdolnień wytwórczych, który podkopuje istniejący system produkcji i doprowadza dany ustrój do jego zaprzeczenia. Objaśnia to dostatecznie następujący moment historji: feodalizm, który wspierał się na gospodarce naturalnej i nadwartości u ż y t k o w e j, sprzyjając odosobnieniu życiowemu człowieka i dając przewagę środowisku przyrody nad środowiskiem społecznem, rozwija potężnie w duszach ludzkich indywidualizm rycerski i uczuciowość religijną; z tego powstaje wielki ruch wypraw krzyżowych, zetknięcie się z cywilizacją Wschodu, otwarcie nowych dróg i rynków, obudzenie się nowych potrzeb kulturalnych, czego wynikiem były narodziny gospodarki wymiennej, to jest pierwszy czynnik rozkładowy społeczeństwa feodalnego; krzyżowcy, wyjeżdżając dla obrony ideałów feodalnych i jako wyraz ich potęgi, przywożą ze sobą zarodek śmierci feodalizmu i jego ideałów. Co innego zatem było w idei, co innego w wyrazie; co innego w celu, a co innego w skutku; a to dlatego, że ideologja świadoma przeszła przez nieświadomą różniczkę społeczną — potrzeb i uzdolnień wytwórczych.

„Prawo retrospekcji" otwiera przed nami jeszcze jeden nowy widnokrąg myśli. „Dwie główne antagonistyczne zasady, mówi Krauz, obracają koło djalektycznego następstwa indywidualizmu oraz socjalizmu"; następstwo zaś to nie jest parciem się ludzkości na zupełnie nowe drogi, jak tego chce teorja „postępu", lecz zawracaniem się jej do dawnego punktu wyjścia, który ona, zapomocą całej serji pojedynków djalektycznych, jakie stacza sama ze sobą, odnajduje w zmierzchach tradycji. Jest pewien głęboki pesymizm w tem pojęciu rozwoju zwrotnego, i mimowoli przypomina się Schopenhauerowskie wydrwiwanie tych filozofów postępu, którzy utrzymywali, że ludzkość, paląc poza sobą wszelkie mosty tradycji, zdążać będzie ku coraz większej doskonałości, że sam bieg czasu przynosi pierwiastek absolutnej nowości, który pozwala na zrzucenie starych więzów. Prawo retrospekcji przeciwstawia się takiemu nieograniczonemu postępowi w prostej linji, jak i stwarzaniu się coraz to no-

wych wytycznych dla ducha ludzkiego, którym to pojęciem tak bardzo lubią szafować dzisiejsi ewolucjoniści mieszczańscy, dla każdej cywilizacji stanowiąc inne normy etyczne, i mianem „zwyrodnienia" określając te wszystkie objawy ducha ludzkiego, które nie dają się dopasować i nagiąć do modnych i uprawnionych „społecznie" ideałów epoki. „Retrospekcja" przeciwnie wykazuje istnienie jakiegoś stałego ośrodkowego punktu, wokoło którego obraca się cała komedja historji, poruszana djalektycznem ścieraniem się indywidualizmu i socjalizmu, tej nierozdzielnej sprzeczności życia społecznego. Ten punkt stały, przeciwstawiający się wszystkim zmiennościom historji, i wyzwolony przez to samo z ich determinizmu i praw względności, posiada charakter istotnego ideału, nad którego osiągnięciem pracuje cały djalektyzm kołowy dziejów ludzkich; nie znajduje się on gdzieś zewnątrz ludzkości, zawieszony na skrzydłach czasu, jako jedna z zagadkowych „nowości" postępu, lecz spoczywa w jej własnem łonie, wybuchając w różnych epokach tym samym płomieniem świadomości genjuszów; tak blisko bowiem i tak uporczywie obraca się wokoło niego deptak życia. Historja, która jest djalektyką ciągłego ścierania się dwóch czynników — indywidualnego i społecznego, jest zarazem ciągłym wysiłkiem nad rozwiązaniem ich sprzeczności, to jest ustawicznym ciążeniem do swego stałego punktu obrotu, do osiągnięcia ideału, zatajonego we wszechświecie ludzkim. Rozwiązanie zaś takie nie może być niczem innem, jak tylko stwierdzeniem t o ż s a m o ś c i ludzkiej, stwierdzeniem psychologicznem — w religji braterstwa, i stwierdzeniem społecznem — w organizacji ekonomicznej zbiorowej, któraby całą troskę o byt osobnika wzięła na swoje barki.

Na tem muszę zakończyć. Jeżeli odbiegałem niekiedy zanadto od właściwej treści rozprawy Krauza, to dlatego, że chciałem podać nietylko jej streszczenie ale i krytyczny rozbiór; mogłem więc mówić nietylko o tem, co on sam wyraził w sformułowanych twierdzeniach, lecz i o tem także, co w twierdzeniach tych zawarte było i n p o t e n t i a, co te twierdzenia podszeptywały czytającemu umysłowi. Wina więc jest po stronie p. Krauza, że jego myśli zawierają tak różnorodną ilość zagadnień, i że z taką siłą rozbudzają swoje dalsze nawet potomstwo

PRZYPISY WYDAWCY.

Zagadnienia socjalizmu:

Jak zaznaczyliśmy w uwadze wstępnej (str. 1) część I i II „Zagadnień" z drobnemi zmianami drukowana była w „Ateneum" 1896 r. IV t., jako „Psychologiczne podstawy socjologji (zasada zjawiska społecznego), (również po francusku). Różnice zachodzą w podziale obu prac na rozdziały: „Podstawy" składają się z 6 rozdzialików (I—VI), natomiast w „Zagadnieniach" zastosowano system paragrafów i podział całości na 4 rozdziały. Powyższym 6 rodzialikom odpowiada 23 §§ „Zagadnień". Treść obu prac jest identyczna prócz następujących odchyleń i odmian:

Do str. 1. Zamiast pierwszego zdania w „Zagadnieniach" aż do „Pozornie (str. 2)... w pracy „Psych. podstawy socjologji" początek ów brzmi: „Przystępując do definicji zjawiska społecznego, przedewszystkiem rzuca się w oczy badacza, jego powszechna podatność uleganiu dwojakiej metodzie — naukowej i twórczej. Życie społeczne jest par excellence tym materjałem, który tak samo poddaje się obserwacji naukowej, jak i celowemu działaniu, tak samo stanowi przedmiot badania objektywnego, jak i przedmiot polityki, sztuki społecznej.

W zdaniu 3-im na stronie 2 wiersz 3 zamiast: jako nauka bowiem socjalizm... w Podstawach: nauka bowiem...

W tym samym zdaniu wiersz 9 zamiast powstawanie komunizmu, — „Podstawy" powstawanie nowego prądu historycznego.

Str. 5 § 3 zamiast: w socjalizmie — w polityce.

Str. 5 § 3 w zdaniu następnem zamiast: komunizm — pewien ideał polityczny.

Str. 6 w Podstawach brak całego ustępu od: Rugując (wiersz 13) aż do § 4 str. 8. Zamiast tego mieści się tam następujące zdanie: Zarówno więc moralna jak i ekonomiczna strona życia społecznego, zjawia się na mocy pewnych przyczyn historycznych, sięga w nieskończony szereg zjawisk, które pojawienie się danych faktów czynią koniecznem. Pomimo tego jednak, tenże sam materjał narzuca się intuicyjnie twórczości ludzkiej, stanowi zupełnie uprawniony przedmiot polityki, cel świadomych dążeń, które pod rozmaitemi postaciami stawiają sobie za zadanie tworzyć i ulepszać historję.

Str. 9 wiersz 16 ustęp od słów: Pierwsza jest stroną ewolucyjną socjalizmu, aż do str. 11 wiersz 8 do zdania: Rozwiązania tego (w Podstawach: tej antinomji metodycznej) — opuszczony w „Podstawach".

Str. 12 wiersz 14 zamiast ustępu: rola zaś twórcza socjalizmu do zdeterminowany (wiersz 18) — mieści się w „Podstawach": działanie zaś celowe może tylko przyspieszyć ten poród przyszłości, nie dorzucając jednak

nic nowego do jej jakościowej treści. Spełnienie się pewnego zadania dziejowego, jeżeli ma nastąpić, to nastąpić musi jako zdeterminowane i t. d...

Str. 12 wiersz 4 od dołu. Bezmyślność filozoficzna Podstawy: Błędność filozoficzna.

Str. 13-14. Odsyłacz opuszczony.

Str. 13 ustęp: Niemożliwość... aż do § 6 brak w „Podstawach".

Str. 14 wiersz 8. Ustęp: I musi to być punkt... aż do wielki ruch klasowy — opuszczono w Podstawach.

Str. 14 wiersz 14. W zdaniu następnem: Punkt bowiem... — punkt zaś taki...

Str. 16 § 7 w Podstawach zaczyna się II rozdział.

Str. 20 § 8. Intuicja nasza... — intuicja własna...

Str. 23 § 10 cały w Podstawach nie istnieje.

Str. 25 § 11. Stąd zaczyna się w Podstawach rozdział III: brak tytuliku. W Podstawach pierwsze zdanie brzmi: Przejdźmy teraz do natury przedmiotu, który wydaje się, że tak ściśle jednoczy w swych głębiach zasadniczą sprzeczność determinizmu i dowolności. W następnym zdaniu zakończenie w Podstawach: wobec przedmotu t. j. wobec natury zjawisk społecznych.

Str. 25 wiersz 9. Zdanie: Co prawda socjalizm... aż do metody w Podstawach opuszczone.

Str. 34. Zamiast § 16 w Podstawach tytuł IV.

Str. 40. Brak odsyłacza w Podstawach.

Str. 42. Zamiast § 17 tytuł w Podstawach V.

Str. 46 wiersz 26. Brak zdania w Podstawach: „Mówimy o tych, których przedstawicielami we Francji — są Durkheim i Tarde.

Str. 55. Od § 21 zaczyna się rozdział IV w Podstawach.

Str. 60. Odsyłacz. Podstawy: którakolwiek zamiast jakakolwiek.

Rozdział III str. 63: Zagadnienia historyczne i djalektyka przewrotowa różni się od tekstu francuskiego (Le Matérialisme historique etc.) jedynie brakiem na końcu ustępu poniższego:

C'est ainsi que se présente le rapport de l'idée et de la chose dans la transformation sociale, le role de la création humaine consciente vis-à-vis du déterminisme évolutionniste, si nous considérons les problèmes de la dialectique historique dans le sens du principe phénoménaliste, qui cherche dans le cerveau humain la raison suffisante de la vie sociale. Pozatem tekst francuski oprócz §§ 14 posiada jeszcze podział na rozdzialiki I — §§ 2—8 i II 9—14.

Ważniejsze krytyki książki:

J. Trąbczyński (L. Kulczycki): Anarchizm pokojowy w szacie naukowego socjalizmu. Przedświt. Londyn Nr. 10 z r. 1899.

B. Jasinowski, Z. R. Walczewski: Zagadnienia socjalizmu. Przegl. Filozof. Rocz. 1907, str. 358—365.

Krytyka studjum francuskiego: „Les bases" w Przegl. Filoz. 1898, zesz. II, str. 92—96 przez J. K. Potockiego.

Wzmianki w studjum: A. Krzyżanowski: Socjalizm i Anarchizm itd., J. S. Bystroń: Rozwój problemu socjologicznego, Dr. Z. Daszyńska-Golińska: Przełom w socjalizmie. Lwów 1900, str. 69—74 i 220—222.

Pierwiastki indywdualne w socjologji str. 145—238:

Najważniejsze recenzje:

Zygmunt Balicki: Pierwiastki indywidualne w fenomenalizmie socjologicznym. Przegl. Filoz. 1901, t. IV, zesz. I, str. 26—47.

Ludwik Kulczycki: Współczesne prądy umysłowe i polityczne. Serja I. Kraków 1903.

Kazimierz Krauz: Pierwiastki indywidualne w socjologji. Prawda 1901, str. 499—501.

Jan Stanisław Bystroń: Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej. Archiwum Komisji do badania historji filozofji w Polsce. T. I, część II. Kraków 1917, str. 246—249.

Socjalizm a państwo str. 239—378:

Wydaniem pracy zajęli się: L. Rajchman i K. Krzeczkowski. Książkę wydano z funduszu wydawniczego im. Ryszarda Gieysztora. Fundusz ten był zebrany przez kółka młodzieży w Warszawie dla uczczenia pamięci przedwcześnie zmarłego, młodego studenta uniwersytetu lipskiego i działacza wśród młodzieży w duchu idei Abramowskiego. W zbiorku powyższym ukazały się jeszcze dzieła: Ryszard Gieysztor. Kraków 1902. Zbiór utworów poetyckich i literackich zmarłego z przedmową S. Żeromskiego (drukowane jako manuskrypt), oraz: Piotr Kropotkin, „Zdobycie chleba" w tłumaczeniu P. Zaorskiego (St. Stempowskiego). Kraków 1903.

Abramowski pracę swą uważał za rozwinięcie ostatniej części „Zagadnień" i artykułu: Etyka a rewolucja, z r. 1899 (przedrukowujemy go na innem miejscu) oraz za przygotowanie krytyczne do części pozytywnej polityki socjalizmu bezpaństwowego, którą miał natychmiast zacząć pisać. Choroba, później okres rewolucyjny odsunęły te zamierzenia, które później znacznie (w r. 1912) i w zmienionej formie częściowo zostały tylko zrealizowane w dziełku: Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego (przedrukowujemy ją na innem miejscu).

Praca M. A. Czajkowskiego spotkała się z żywym zainteresowaniem zwłaszcza wśród młodzieży. W Królestwie kolportowane było specjalne odbicie bibułkowe. Krytyki o pracy najważniejsze ukazały się następujące: Marjan Bielecki (Kow-ski): Socjalizm bezpaństwowy. Przedświt 1904. Nr. 7; Bibljoteka proletarjatu Nr. 14: Z teorji i praktyki socjalizmu u nas i gdzieindziej. Lwów 1905, artykuł pióra L. Kulczyckiego — Z literatury o socjalizmie; A. Krzyżanowski: Socjalizm i anarchizm w świetle najnowszej literatury polskiej. Przegl. Polski 1905. Kwiecień, str. 13—66. O Czajkowskim, str. 49—57; Dr. Władysław Gumplowicz: Socjalizm a państwo. Krytyka. 1905, t. I, str. 450—461 i t. II, str. 47—58; B. Jasinowski, M. A. Czajkowski: Socjalizm a państwo. Przegląd Filozoficzny 1907, str. 354—358.

SPIS RZECZY.

Str.

ZAGADNIENIA SOCJALIZMU . . . . . 1—144

I. **Zasada zjawiska społecznego** 1
Charakter socjalizmu jako nauki i tworzenia. Zasada dowolności. Pierwiastek twórczy w socjalizmie. Sprzeczność metod naukowej i twórczej. Zasada zjawiska. Subjekt myślący.

II. **Zagadnienia socjologiczne** 25
Socjalizm jako przejaw życia społecznego. Zjawiska społeczne. Zjawiska społeczne a kategorje intuicji ludzkiej. Hipoteza świadomości społecznej. Zasada fenomenalizmu społecznego. Równoważniki indywidualne a zjawiska społeczne. Społeczna rola apercepcji. Kategorja etyczna jako odczynnik zjawisk społecznych.

III. **Zagadnienia historyczne i djalektyka przewrotowa** 63
Fenomenalizm socjologiczny a zagadnienie historyczne socjalizmu. Co determinuje ustrojowość społeczną? Znaczenie produkcji jako fermentu życia. Wyrazy indywidualne życia społecznego różnych epok dziejowych. Węzeł jednostkowo-społeczny jako atom socjologczny. Stanowisko człowieka w ewolucji społecznej. Rozwój ideologji socjalizmu. Tożsamość moralnych i ekonomicznych przeobrażeń społecznych. Djalektyka rozwojowa.

IV. **Zagadnienia etyczne i polityka rewolucji** 108
Praktyczne zagadnienie socjalizmu jako subjektywne oblicze zagadnienia teoretycznego. Idea rewolucji moralnej jako zasada praktyczna socjalizmu. Polityka socjalistyczna względem państwa. Ideał etyczny socjalizmu. Społeczna natura jednostki. Etyka braterstwa. Negacja dogmatu. Stosunek teorji do praktyki. Socjalizm jako negacja dogmatyzmu.

PIERWIASTKI INDYWIDUALNE W SOCJOLOGJI . . . 145—238

I. **Teorja równoważników indywidualnych i faktu społecznego** . . 145
Fenomenalizm socjologiczny. Wzajemne oddziaływanie zmian rzeczowych procesów społecznych i zmian indywidualnych psychicznych. Wpływ faktów moralnych na produkcję kapitalistyczną. Wchodzenie pierwiastków indywidualnych w przyczynowość społeczną. Geneza zjawiska społecznego. Zależność instytucyj społecznych od potrzeb indywidualnych; ich zanik lub zwyradnianie się w rytuały obrzędowe gdy odpowiednia kategorja potrzeb indywidualnych wymiera. Rozwój rzeczowości

Str.

zjawiska społecznego w związku z jego pierwiastkiem indywidualnym.

II. Współzależność kategoryj społecznych jako zagadnienie psychologji indywidualnej 176
Natura przyczynowości społecznej. Działanie celowe i pierwiastek „dowolności" w życiu społecznem. Współzależność różnych kategoryj społecznych. Indywidualne zaczątki instytucyj władzy państwowej, podatku, prawa karnego. Podwójne życie faktu społecznego: w instytucji i w duszy człowieka. Współzależność między procesem ekonomicznym a „nadbudową" jako przyczynowość w psychologji osobnika zawarta. Teorja „potrzeb". „Sumienie" człowieka, jako punkt żywy przeistaczania się faktu ekonomicznego na inne kategorje społeczne. Dlaczego wpływy ekonomiczne nie sięgają do dziedziny racjonalizmu ludzkiego, i dlaczego racjonalizm nie posiada siły reformatorskiej dla społeczeństwa? Skąd pochodzi klasowość ideologij społecznych? Znaczenie ideowości klasowej dla socjologji.

III. Sumienie człowieka jako rodnik świata społecznego . . . 202
Pierwiastek indywidualny jako decydujący w przeobrażeniach społecznych. Troistość momentów przeobrażenia się społecznego: ekonomiczne, moralne i polityczne. Rewolucja moralna, która przeprowadziła społeczeństwo z ustroju dawnych „gentów" do indywidualizacji ekonomicznej i organizacji państwowej. Rewolucja moralna, poprzedzająca wytworzenie się społeczeństwa „feodalnego". Zmiany moralne, które zwiastowały organizowanie się ustroju kapitalistycznego. Przystosowywanie się ootrzeb do nieistniejącego jeszcze ustroju społecznego, jako historyczne przekształcanie się sumienia. Czynnik świadomości twórczej w historji. Związek pomiędzy etyką indywidualną a instytucjami społecznemi. „Obowiązek" jako potrzeba indywidualna uspołeczniona.

SOCJALIZM A PAŃSTWO (Przyczynek do krytyki współczesnego socjalizmu . . . . . 239—378

I. Intelektualizm i metoda przyrodnicza 239
Metodologja polityki socjalistycznej, jako zagadnienie socjologiczne. Stałość i jednostajność metody w polityce socjalistycznej. Geneza znieruchomienia tej polityki leży w sferze intelektualnej. Metody: intelektualna i opisowa i ich charakter. Różnice obu metod przy ocenie przyczynowej i etycznej faktu społecznego. Kierunek państwowy i bezpaństwowy w polityce, jako wynik różnic w ocenach etycznych.

II. Doktryna rewolucji 264
Doktryna niezbędności państwa w programach socjalistycznych. Zasada niezmienności moralnej natury ludzkiej. Piętno intelektualnej metody w programach socjalizmu państwowego: uzależnienie celu od teorji. Materjalizm dziejowy uniemożliwia pojmowanie celu jako tezy wyrozumowanej. Państwo tendencją rozwojową kapitalizmu. Pojęcie tendencji w polityce jest doktryną. Rozwój zrzeszeń wolnych i polityka bezpaństwowa. Tezy w obronie polityki państwowej.

III. Moralność i polityka doktryny 298
Polityka socjalistyczna pozostawia nietkniętą dziedzinę etyki indywidualnej. Niemoc socjalizmu w wystawieniu ideału moralnego przyszłości. Współpraca socjalistów z państwem burżua-

Str.

zyjnem prowadzi socjalizm rewolucyjno-państwowy w kierunku reformatorskim lub bezpaństwowym.

IV. **Socjalizm bezpaństwowy** 318
Socjalizm bezpaństwowy nie wymaga dla swego uzasadnienia żadnego postulatu historjozoficznego. Fakt walki klasowej jako punkt wyjścia. Nowe potrzeby przeobrażają naturę moralną i umysłową jednostek i wywołują zrzeszenia ludzkie. Organizacje zawodowe, kooperatywy spożywcze zrzeszenia w rolnictwie, stowarzyszenia bezklasowe. Przewrotowość ruchu zrzeszeniowego.

V. **Polityka socjalizmu bezpaństwowego** 354
Różnica tendencji państwowej i bezpaństwowej polityki socjalizmu. Konieczność wytworzenia się stronnictwa zwalczającego państwowość. Zatarg dziejowy pomiędzy różnorodnością indywidualną a jednolitą normą. Demokracja państwowa nie zabezpiecza interesów wolnościowych człowieka. Idea społeczeństwa bezpaństwowego, stowarzyszeniowego. Polityka stronnictwa bezpaństwowego: zwężanie atrybutów państwa, inicjowanie związków i stowarzyszeń, bojkot państwa. Polityka bezpaństwowa ogniskiem nieustającej rewolucji społecznej i moralnej.

Edouard Abramowski. — Bases psychologiques de la sociologie. Paris, Giard et Brière, 1897. — Le matérialisme historique et le principe du phénomène social. Paris, Giard et Brière, 1898 . 379—385

Kazimierz Krauz. — Socjologiczne prawo retrospekcji. Odbitka z „Ateneum". Warszawa 1898 r. . . . . 386—400

Przypisy wydawcy . . . . . 401—403

Spis rzeczy . . . . . 405—407

WAP
Biblioteka
t. 2
27474/2
Naukowa