

P
A
N
10915
[1,-1]

Prof. Dr. K. Iwański

10915

Władysław M. Kozłowski

HISTORIA FILOZOFICZNA
POWSTANIA I ROZWOJU IDEI PODSTAWOWYCH
UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ

TOM I. — CZĘŚĆ I.

INICYTORZY I PUNKTA WYJŚCIA

Książka wydana z udziałem zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowym im. dr. «Józefa Mianowskiego».

WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI M. ARCTA
1910

<http://rcin.org.pl>

TEGOŻ AUTORA:

- Dekadentyzm współczesny, jego geneza i filozofia (Fr. Nietzsche).
Wydanie 2-e. Warszawa 1904.
- Manfred, hr. Henryk i Płoszowski. Warszawa 1896.
- Idea etyczno-społeczna w powieściach Orzeszkowej. Kraków 1902.
- Szkice filozoficzne. Warszawa 1900.
- Z hasał umysłowości współczesnej. Kraków-Warszawa 1903.
- Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania. Warszawa 1903.
- Psychologiczne źródła niektórych praw przyrody. Warszawa 1899.
- Klasyfikacja umiejętności na podstawach filozoficznych. Wydanie 2-e.
Warszawa-Kraków 1902.
- Co i jak czytać. Wydanie 4-e. Warszawa 1907.
- Filozofia Szyllera i wiersz Artyści. Warszawa 1899.
- Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne. Kraków-Warsz. 1902.
- Budowa i życie rośliny. Warszawa 1908.
- Mikroskop i jego użycie.
- Rozalia Lubomirska (1794). Warszawa 1900.
- Misya Kościuszki do Paryża w r. 1793.
- Listy Kniaziewicza i Kościuszki.
- Historia filozofii do końca XVIII w. 1904.
- Wykłady lwowskie o filozofii współczesnej. Lwów 1905.
- Hoene-Wroński jako filozof (odezyt) 1907.
- Historia filozofii w XIX w. 1910.
- Autonomia Królestwa Polskiego (1815–1832).
- Przyczynowość jako pojęcie podstawowe przyrodoznawstwa. 1905.
- Jak czytać utwory (piękna) 1909.
- Przyrodoznawstwo i filozofia 1909.
- Idée d'un philosophie sociale, Paryż 1910.
- Le pragmatisme et la philosophie sociale—w przygotowaniu.

201

Prof. Dr. K. Twardowski

HISTORIA FILOZOFICZNA
UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ

Władysław M. Kozłowski

HISTORIA FILOZOFICZNA

POWSTANIA I ROZWOJU IDEI PODSTAWOWYCH

UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ

TOM I.—CZĘŚĆ I.

10915
[1,-1]

INICYTORZY I PUNKTA WYJŚCIA

Książka wydana z udziałem zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowem imienia d-ra med. «Józefa Mianowskiego».

PROF. DR. K. TWARDOWSKI

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI M. ARCTA

1910

10915

[1.-1]



PAN 10915

(1:1)



K
19.12.59
A. 809

DRUKARNIA M. ARCTA W WARSZAWIE, ORDYNACKA 3

<http://rcin.org.pl>

PRZEDMOWA.

Książka obecna jest owocem wykładów kilkakrotnie powtórzonych i stopniowo rozszerzanych w zakresie swoim. Najprzód więc w Genewie jako kurs uniwersytecki p. t. Philosophie contemporaine w latach 1903 i 1904.

Później szkicowo usiłowałem ująć umysłowość współczesną ze stanowiska jej źródeł filozoficznych w szeregu typowych postaci w odczytach publicznych wygłoszonych we Lwowie na początku r. 1905 za inicjatywą miejscowego towarzystwa filozoficznego. Szkic ten obejmujący tylko główne etapy myśli filozoficznej wieku, ukazał się w książce zachowującej formę wykładów ustnych p. t. Wykłady o filozofii współczesnej (Lwów 1905). Później kontynuowałem wykłady te w charakterze systematycznym, uniwersyteckim na Kursach Naukowych w Warszawie przez cztery lata akademickie p. t. „Filozofia współczesna”.

Jeśli obecnie tytuł ten uległ pewnej modyfikacji, pochodzi to stąd, iż oddając książkę na sąd szerszych kół czytelników, sądziłem, iż należy raczej ściśle oznaczyć w nagłówku jej istotną treść, niż dbać o zwięzłość tytułu lub podciągnięcie przedmiotu pod jedną z ustalonych zwyczajowo kategorii, co niekiedy bywa koniecznym w wykładach uniwersyteckich. Przedmiotem zaś tym jest przede wszystkim wyszukanie źródeł tego, co żyje dziś w umysłowości współczesnej; dotarcie do inicjatorów i twórców poszczególnych idei i kierunków, gdzie to możliwe;

wskazanie na ich bezosobowy charakter, gdzie to ma miejsce. Mamy bowiem przykłady i jednego i drugiego: pozytywizm np. jest dziełem umysłu indywidualnego; materjalizm (mam na myśli materjalizm XIX-go wieku)—zbiorowego.

Nie będą więc nas zajmowały pomysły książkowe, które w życiu echa nie znalazły, chyba że w nich dostrzeżemy jakieś pierwiastki mające szanse wejść w skład gmachu przyszłości, jakieś pomysły mogące posłużyć do rozwiązania nasuwających się zagadnień. Odwrotnie, utwory, które przez brak oryginalności lub ścisłości naukowej nie mogłyby pretendować na miejsce w specjalnej historii filozofii, znajdą u nas uprawnione stanowisko, skoro wycisnęły swoje piętno na umysłowości współczesnej.

Aforyzmy Nitschego również małe mają prawo do ich poważnego traktowania w ściśle naukowym kursie historii filozofii, jak i maxymy La Rochefoucault'a. Lecz chociaż same są tylko echem pewnych stron umysłowości współczesnej; chociaż zawierają jedynie myśli wielokrotnie przez innych wypowiedane, ta okoliczność, że ktoś nadał myślom owym formę popularną lub drastyczną, dzięki której bezcielesne echa stają się źródłem nowych fal. w dalszym ciągu modyfikujących umysłowość dzisiejszą, uzasadnia ich uwzględnienie a nawet szersze traktowanie w naszej pracy.

Dla tego też sądziliśmy, że tytuł umieszczony na książce tej najlepiej odpowiada jej rzeczywistej treści. Idzie nam istotnie nie tyle o filozofię szkolną (choć ją nie pomijamy, jeśli odpowiada wyżej pomienionym warunkom lub daje nowe syntezy owocne dla myśli przyszłości), ile raczej o to

... co żyje i żyć ma się.

Myśl tę najlepiej wyjaśni kilka słów wstępnych z wymienionego już pierwszego szkicu niniejszej pracy.

„Gdy obrawszy podniosłe stanowisko historyka rzucaamy okiem na roztaczający się przed nami krajobraz ideowy, uderza nas przedewszystkiem jego falistość. Rozróżniamy wyżyny, na których idee powstają i doliny dokąd spływają tysiącami strumieniami, zbiegającymi się z sobą, łączącymi się w szersze potoki,

staczającymi się wreszcie w postaci olbrzymich rzek do oceanu świadomości powszechnej.

„Na wyżyny owe pną się wszyscy ci, którzy mają ambicję twórczą. Z chaotycznością obrazów kalejdoskopowych przesuwają się tu jedne po drugich wytwory ducha ludzkiego. Jedne z nich rozświetlają szerokie widokresy blaskiem słonecznym; inne, jak błędne ogniki, gasną w chwili niemal ukazania się swego. Jedne biegną naprzód prowadząc ludzkość ku dalekim ideałom, ku nieznanej, lecz przewidywanej i przeczuwanej przyszłości; inne groźbą lub skargą usiłują zatrzymać ją w miejscu lub popchnąć wstecz.

„A tam na dole, w szerokich kołach tych, co nie tworzą, lecz wchłaniają wytworzone przez innych myśli spajając je w całość poglądu na świat i życie, — tam poziom idejowy wznosi się stale, chociaż powolnie i majestatycznie naksztalt przypiływu morza. W masach owych żyje wiele z tego, co przestało kotłować się i walczyć na wyżynach, co przestało być nowością, co przestało błyszczeć i bawić tych, którzy uważają siebie za śmietankę umysłową społeczeństwa, za najwyższych sędziów w rzeczach wiedzy, sztuki i literatury. Ale żyje tak tylko to, co ma związek trwałości, co nosi na sobie piętno geniusza.

„Bo to, co nazwaliśmy wyżynami tylko zdaleka przedstawia się jako jednolite niemal pasmo. Nie jedna fala myśli wzbija się do tej przełęczy idejowej po to tylko, by błysnąć na chwilę i spaść bezpowrotnie w otchłań niepamięci, nie pozostawiając żadnych po sobie śladów, jak pękająca bańka mydlana. Ale dzieła geniuszów zastygają w formy trwałe. Naksztalt lodowców, okrywających najwyższe szczyty w krajobrazie górskim, świecą zdala srebrzystą białością swoją a wypływające z nich nieustannie strumienie zlewają się do owego oceanu myśli powszechnej, podnosząc stopniowo i bardzo powolnie jego poziom.

„Morze to ma zresztą różne warstwy: są tam głębie nietknięte przez ożywcze strumienie nowych prądów, przechowujące treść idejową dawnych wieków, przebrzmiałych doktryn: myśli z czasów Arystotelesa lub scholastyki, zakute w sztywne kształty dogmatów i nauk kościelnych; pod niemi—nawet myśli z przed-

chrześcijańskiego i przedcywilizacyjnego animizmu naszych przaprzodków. Ale im wyżej się wznosimy, tem więcej spotykamy świeżych dopływów, aż wreszcie u powierzchni mamy poglądy, w których przeważają najnowsze zdobycze; z dawnych zaś pozostało tylko to, co jest wiecznotrwałem.

„Domyślcie się, szanowne panie i szanowni panowie, że, mówiąc o powierzchni, mam na myśli ogół wykształcony; tę najbardziej kulturalną warstwę społeczeństwa, która, sama nie należąc do ludzi warsztatu twórczego, niekiedy bardziej ograniczonych lub jednostronnych od niej, przyjmuje, nie zawsze wprawdzie krytycznie i świadomie, to, co w dziełach twórców znajduje bądź trwałego, bądź odpowiadającego potrzebom chwili i upodobaniom własnym, aby wcielić to, do swego poglądu na świat.

„Dla tego ogółu wykształconego; dla ludzi, którzy nie oddają się zawodowym studjom filozoficznym, cóż stanowi filozofię współczesną?

„Nie jest nią ta, która dopiero się tworzy w warsztatach myśli. Nie należą do niej nowinki filozoficzne. Wśród nowin tych są takie, które będą żyły, które zapoczątkują nowe szkoły, nowe kierunki; ale są i takie, które wcale nie przejdą do świadomości ogółu. Zadaniem krytyki filozoficznej jest wyróżnienie jednych od drugich. Ale sądy krytyki nawet przez najgłębszych myślicieli wydane, nawet najlepiej uzasadnione, są tylko hipotezami.

„Miarą wartości tworzącej się filozofii jest ta: w jakim stopniu ma ona widoki przejścia do świadomości ogółu, a w ten sposób nabycia pieczęci trwałości. Krytyka filozoficzna usiłuje przedewszystkiem określić to prawdopodobieństwo; ma wszakże ona i inne probiezże. Historyk, przeciwnie, opiera sąd swój nie na prawdopodobnem przewidywaniu, lecz na fakcie dokonanym. A jeśli jako krytyk, ocenia jednocześnie systemata, o których mówi, to o wyborze ich nie decyduje sama tylko wartość, lecz także fakt, w jakim stopniu znalazły oddźwięk w duszy zbiorowej społeczeństwa. Nie o to idzie, czy pozytywizm Comte'a lub empiryzm Milla; socjalizm Marxa lub indywidualizm Maxa Stirnera wytrzymują zwycięsko próbę krytyczną; nie o to,

czy mamy dziś jeszcze licznych bezwzględnych i prawowiernych wyznawców tych doktryn, ale o to, że każda z nich wchodzi w skład umysłowości współczesnej; że każda postawiła w sposób typowy i posunęła ku rozwiązaniu jedno z dręczących nas dziś zagadnień; że w dalszych próbach naszych rozwiązania tych zagadnień musimy się liczyć z temi doktrynami, czy to rozwijając i doskonaląc to, co one zapoczątkowały; czy też zwalczając i stawiając na ich miejscu przeciwne. Jakkolwiek bądź, forma, którą nadały zagadnieniom wieku, dominuje nad umysłowością dzisiejszą i oto dla czego nazywam ten całokształt filozofią współczesną. Istotnie, inne jest zapatrywanie się filozofa specjalisty na swój przedmiot, inne wykształconego ogółu. Pierwszego interesują szczególne zwroty, nowe formy, jakie nadaje pewien myśliciel odwiecznym zagadnieniom bytu. Drugiego obchodzi w filozofii przede wszystkim to, w czym ona styka się z zagadnieniami życiowymi chwili bieżącej. My z tego ostatniego stanowiska oceniać winniśmy filozofią współczesną.

„To określa zadanie nasze: Mamy zamiar dotrzeć do źródeł idejowych, z których sączą się strumienie umysłowości współczesnej. Mamy przytem ocenić krytycznie nie owe na wpół mgliste i niepewne kształty, jakie przybrały owe doktryny po przetopieniu przez syntetyzujący lub eklektyczny umysł jednostek składających wykształcony ogół, lecz formę czystą i ścisłą, którą nadali im ich twórcy”.¹⁾

Kilka słów jeszcze o układzie całości. Wszystkie wysiłki myśli współczesnej grawitują dokoła dwóch zasadniczych zagadnień, z których jedno teoretyczne, t.j. zjednoczenie rozrastających się ustawicznie i mnożących się gałęzi wiedzy; drugie praktyczne — rozwiązanie harmonijne sprzeczności zawartych w układzie społecznym a sprawiających już nie tylko rozdzwięk myśli i wynikające stąd cierpienie wewnętrzne, lecz życiowe kłębki ciężarem swym przygniatające ludzkość.

¹⁾ Wykłady o filozofii współczesnej. Lwów, 1905, str. 3—7.

Odpowiedź ua każde z nich daje myśl twórcza stulecia w pierwszych już jego dziesięcioleciach. Pozytywizm i socjalizm są temi dwoma odpowiedziami. Stają się też odrazu kolumnami pacierzowi tych dwóch odłamów myśli. Oba zaś te kierunki (drugi — przynajmniej w charakterystycznej dla XIX w. postaci) mają źródło swoje w genialnych rzutach Saint-Simona. Lecz w rozwoju tych zasadniczych prądów myśli uczynają ujawniać się wpływy narodowe. Pozytywizm znajduje najszerszy oddźwięk w Anglii i tu przybiera postać, w której rozlewa się szeroko po świecie ucivilizowanym, a jako fala powrotna oddziaływa na Francją, ojczyznę swoją. W tej właśnie formie występuje przeważnie i u nas. Jest to więc główny nurt wielkiego potoku, doprowadzający nas biegiem swoim aż do chwili bieżącej. W rzeczywistości pozytywizm, jako metoda, był odwieczną tradycyjną filozofią angielską, sformułowaną przez francuza; a gdy francuz formułuje pewną ideę, czyni ją zawsze z narodowej powszechną, bo, odrzucając pierwiastki lokalne i narodowe, podnosi i doprowadza do najwyższej konsekwencji ogólnoludzkie.

W Niemczech, idących w tyle ruchu ideowego, pozytywizm nie znajduje punktu oparcia. Wyradza się on tu rychło w materyalizm i to nawet już w umysłach swych inicjatorów: Straussa i Feuerbacha. Cały też dalszy rozwój materyalizmu jest wykroczeniem po za pozytywizm, próbą naturalistycznej odpowiedzi na zagadnienia, które pozytywizm uważał za nierozwiązalne. Ten typowy dla myśli niemieckiej zwrot wyciska piętno swoje i na socjalizmie, który przenika tu dopiero w połowie stulecia: szeroki i różnostronny polot myśli francuskiej, praktyczny charakter angielskiej wyradzają się tu w ekonomizm materyalistyczny, skrepowany formułkami hegelianizmu

Lecz te same Niemcy mają dobrą tradycję filozoficzną z XVIII wieku: myśl szkocką Hume'a przetopioną i pogłębianą przez potomka szkotów Kanta. Gdy więc z jednej strony odbywa się tu dalsze wykroczenie (ale już w zakresie teorii wiedzy) po za pozytywizm, mające w nim swoje źródła, w postaci „empiryokrytycyzmu” i pokrewnych kierunków, filozofia opar-

ta na odnowionym i do postępów wiedzy przystosowanym kantyzmie uzupełnia i prześciga pozytywizm, jak w swoim czasie Kant uzupełniał i częściowo prześcigał francusko-angielską filozofię oświaty. Uzupełnia odrzuconą przez Comte'a budowlą filozoficzną, pozwalającą na rzeczywiste spojenie obu części, które u niego mechanicznie tylko zestawione były: syntezę przedmiotową z syntezą podmiotową; prześciga — zastępując „częściową koordynację” (jakby powiedział Spencer) wiedzy, zupełną koordynacją trzech dziedzin: wiedzy, uczucia i czynu. Powstaje w ten sposób filozofia na podstawach naukowych, która jednak nie jest czysto intelektualistycznym „przekształceniem na filozofią” samej tylko „wiedzy”, lecz zagłębia korzenie swoje w całokształt życia duchowego człowieka.

Jednocześnie, jako reakcja na pozytywizm, rozwija się idealizm angielski i pokrewne kierunki na kontynencie.

Jak w zakresie teoretycznym cały rozwój ideowy grupuje się dokoła pozytywizmu, tak w praktycznym rzecz ma się z socjalizmem. Obok rozwoju jego, o którym potrąciliśmy już, a którego ostatnią fazą jest socjalizm oparty o podstawy etyczne i estetyczne w krajach angielsko-amerykańskich, przy jednoczesnym rozwoju praktycznym w Anglii w kierunku impulsów nadanych przez Owena w postaci kooperatyizmu, występuje jako przeciwdziałanie — indywidualizm usiłujący utrzymać stare przywileje a będący kontynuacją tego prądu, który Mandeville, Bolinbrocke, Malthus i cała dogmatyka egoizmu przeciwstawiała w XVIII stuleciu dążeniom ówczesnej demokracji. Pesymizm w swojej formie względnej — jako krytyka warunków czasowych powstaje w Anglii i we Włoszech; natomiast w bezwzględnej — jako niewiara w ideały przyszłości i jako następstwo indywiduizmu — rozwija się przeważnie w Niemczech, gdzie też rychło przybiera postać karykaturalną; przeciwdziała mu optymizm oparty na poczuciu wartości życia lub na wierze w przyszłość.

Ponad wszystkim wreszcie unosi się, jako jutrznia przyszłego życia uczuciowego, Religia Ludzkości, stanowiąca drugą część pozytywizmu, jego syntezę podmiotową, a której myśli zasadnicze ukazują się w roz-

maitych postaciach na różnych drogach myśli zmierzającej w przyszłość.

Odpowiednim do tego związku doktryn jest i układ książki. Pierwsze rozdziały poświęcone są ściślejszej definicyi i odgraniczeniu przedmiotu oraz przygotowaniom historycznym zagadnienia praktycznego i teoretycznego. Dalej poświęcamy obszerny (z konieczności rzeczy) rozdział zwiastunowi obu prądów myśli: Saint-Simonowi i krótszy — jego najbliższym następcem. Podobnie traktowany jest Comte i dwa odłamy pozytywizmu, bezpośrednio od niego wypływające. Na tem kończy się część pierwsza pierwszego tomu.

Część druga obejmie rozwój socjalizmu we Francyi, materializmu w Niemczech i pozytywizmu w Anglii oraz rozbiór poglądu na świat opartego na wiedzy ściślejszej i jej metodach, stanowiącego przedmiot aspiracyi obu. Inicytatorami lub typowymi przedstawicielami będą tu z jednej strony Strauss i Feuerbach, jako zwiastuni materializmu oraz jego głosiciele — filozofujący przyrodnicy lub lekarze od Karola Vogta, Moleschotta, Büchnera i Czolbego do wykraczających po za materializm Bungego, Ostwalda i Reinkego; z drugiej strony filozofowie i uczeni angielscy jak J. St. Mill, Spencer, Lewes, Bain, Sidgwick i inni.

Tom drugi obejmie powrotną falę pozytywizmu we Francyi i jego modyfikacye w innych krajach; kierunki filozofii teoretycznej oparte na wiedzy od Lotzego i Fechnera do Wundta i najnowszych myślicieli; wreszcie kierunki praktyczne: socjalizm, indywidualizm, pe-symizm i optymizm oraz ideały religijne przyszłości.

Księga I.

ROZDZIAŁ I.

Przedmiot i zakres historii filozoficznej podstaw umysłowości współczesnej.— Momenty wpływające na ich wytworzenie.

1. Umysłowość współczesna a historia XIX w.—2. Umysłowość współczesna i doktryny filozoficzne.—3. Odkąd zaczyna się historia umysłowości współczesnej?—4. Filozofia i życie: ich wzajemne oddziaływanie.—5. Wpływ warunków osobistych twórcy na doktryny filozoficzne. — 6. Dwa zagadnienia podstawowe umysłowości współczesnej.

1. Życie historyczne Europy i całego świata zostające pod wpływem Europy przebywało w końcu XVIII wieku kryzys, która stanowiła niejako zamknięcie jednej doby a rozpoczęcie nowej. Każdy, kto chociażby pobieżnie zna historią ostatnich stuleci, łatwo dostrzeże, że życie zarówno polityczne i społeczne, jak umysłowe i artystyczne chwili bieżącej więcej jest zbliżonem do tego, co było przed stu laty, niż tamto, do poprzednika swego z przed dwudziestu pięciu lat. Żyjemy w okresie, który zaczął się po rewolucyi francuzkiej i którego charakter zasadniczy do dziś dnia zostaje ten sam. Ta nowa epoka otwierająca się po

zamknięciu doby rewolucyjnej jest więc nam naprawdę współczesną. Jakikolwiek poważne zmiany zaszły w życiu politycznym narodów od owego czasu, nie mają one dotąd jeszcze tego charakteru przełomowego, któryby kazał nam zamknąć dzieje porewolucyjne na jakimś poszczególnym wypadku lub dacie i od niej rozpocząć nowy okres historyczny. Dla tego też dzieje porewolucyjne słusznie noszą nazwę historyi współczesnej, a ta sama nazwa stosuje się do historyi poszczególnych odłamów tych dziejów. Przypadkowa data chronologiczna, jaką jest koniec XIX a rozpoczęcie XX stulecia, nie zmienia nic we właściwości tej nazwy, która, zwłaszcza dla historyi dziedzin umysłowych, przybiera znaczenie specjalne.

Możnaby więc z całą słusnością uważać nazwę umysłowości współczesnej lub jej podstaw filozoficznych jako synonim historyi filozofii i myśli w ogóle w ciągu XIX stulecia. Nadajemy jednak w pracy niniejszej terminom tym znaczenie ściślejsze, bardziej je nawiązując do współczesności aktualnej w dosłownem znaczeniu, nie tej szeroko historycznej, ciągnącej się przez całe stulecia. Są obok tego i inne względy, wyróżniające przedmiot nasz od historyi myśli filozofii XIX stulecia, jak ją zwykle pojmują, a usprawiedliwiające obrany przez nas tytuł. Wypada je tu nadmienić w krótkości.

Jak historię polityczną XIX wieku zaczynają zwykle od kongresu wiedeńskiego; tak też i do zakresu umysłowości współczesnej nie wciągamy wszystkich objawów myśli filozoficznej chronologicznie przypadających na XIX stulecie. Niektóre z nich tak ściśle wiążą się z dołą minioną w dziejach myśli i czynu, że powinny być raczej uważane za jej zamknięcie. Inne znów wywierają tak mało bezpośredniego wpływu na umysłowość współczesną, że nie mogłyby być

wciągnięte do zakresu jej dziejów bez pewnego pogwałcenia pojęcia, a mogą być pominięte bez uszczerbku dla zrozumienia myśli współczesnej. Są wreszcie i takie, które, chociaż świeże co do daty, są tylko odnowieniem dawnych doktryn, przytem odnowieniem płynącym nie z pobudek filozoficznych, lecz zgoła filozofii obcych.

W ten sposób z materiału filozoficznego zawartego w obrębie ostatniego stulecia część odpada, jako nie należąca bezpośrednio do umysłowości współczesnej, a natomiast przybywają objawy chronologicznie wykraczające po za to stulecie, wchodzące już w zakres dwudziestego wieku.

Zastrzeżenia powyższe wyznaczają różnice między pojęciami „filozofii współczesnej” a „filozofii XIX wieku” i usprawiedliwiają tytuł książki ze stanowiska chronologicznego. Nie jest to wszakże główny wzgląd, dla którego nie podciągamy jej pod jedną ze znanych kategorii bibliograficznych np. „filozofii współczesnej”.

2. Umysłowość zbiorową narodów lub ludzkości porównać można z głębokim oceanem. Na powierzchni jego to szaleją burze, to w cichem zwierciadle wód spokojnych odbija się błękit nieba i blask różany zorzy, to ognistym słupem spływają nań potoki światła słonecznego, ogrzewając i wprawiając w ruch górne warstwy wody. Do warstw tych spływają rzeki i potoki, przynosząc coraz to nowe pokłady cieczy. Lecz im głębiej, tem mniej ruchliwe są jego wody, tem bledsze i bardziej zmienione przenika tam światło; tem powolniej odbywają się zmiany temperatury i tylko bardzo powolna dyfuzya wyrównywa po trochę różnice koncentracji soli. Podobnież uławiczenia idejowe dają się dostrzedz w umysłowości narodu. Górne warstwy, ożywiane ustawicznie płynąciami z dzieł umysłów twórczych strumieniami myśli, wrażliwe na wpływy naj-

różnorodniejsze momentu historycznego, odbijające te wpływy obok aspiracyi, dążeń, interesów bądź całego narodu bądź jego pojedynczych klas, a splatające to wszystko w mniej lub więcej jednolity pogląd na świat, wytwarzają w ten sposób atmosferę umysłową, którą oddechają a którą przyswajają stykające się z tymi wyżynami umysłowemi warstwy narodu w stopniu tem większej, im bliżej do nich stoją. Ale w głębiach, nietkniętych przez te ożywcze prądy, żyją poglądy i doktryny zamierzchłej przeszłości. Nauki starożytności wcielone w dogmata kościelne, rojenia scholastyków lub wizye senne ojców kościoła łączą się tu z zabytkami myśli przedhistorycznej, z mytami dawnej naturalnej religii praprzodków.

Wszystko to, co stanowi poglądy, chociażby nie doprowadzone do systematyczności i konsekwencji, wyżyn społecznych, czy źródłem ich jest przekonanie teoretyczne, czy przywiązanie do miłej tradycyi, czy pobudka płynąca z prądów wieku, czy interes mniej lub więcej szerokiej klasy lub narodu, wszystko to grupuje się jakby pod rozmaitymi sztandarami dokoła doktryn lub haseł myślicieli, którzy umieli nadać formę systematyczną tym poglądom, spoić je w jednolity pogląd na świat. Każdy z nich ogniskuje niejako w sobie to, co mają wspólnego pewne typy psychologiczne, pewne grupy społeczne, pewne osobliwości umysłowe. Doktryny ich żyją w umysłowości zbiorowej: nie zawsze, lub raczej rzadko, w formie swej pierwotnej, ściślej i konsekwentnej. Modyfikowane stosownie do potrzeb i poziomu umysłowego wyznających je osobników, ustawicznie przekształcają się one w nieustannem oddziaływaniu wzajemnem z umysłami inteligentnego ogółu: działając na nie i ulegając ich oddziaływaniu. Jedni z nich są wodzami myśli, pionierami wskazującymi nowe tory, odślaniającymi nowe światy

przed zdumionem okiem współczesnych. Inni tylko chorażymi, umiejącymi zręcznie i w czas ująć w słowa i wypisać na sztandarze to, co stanowi przeważny prąd czasu, dominujący nastrój myśli. Jedni nadają doktrynie swej postać systematyczną i naukową, inni streszczają ją w krótkich hasłach lub przepisach praktycznych, w planach społecznych lub wizjach utopijnych. Nie wszystkich możemy w równej mierze uważać za przedstawicieli filozofii pojętej naukowo; jeszcze mniej za twórców nowych doktryn; nie wszyscy mogliby znaleźć miejsce w ścisłym wykładzie historii filozofii. A jednak ci i owi należą zarówno do historii umysłowości współczesnej. Żywi czy umarli, dopóki myśl ich działa na innych, dopóki wywieszony przez nich sztandar skupia dokoła siebie rozproszone gromady, rzecz możemy, że myślą obcują z nami, że nauki ich należą do współczesności.

Tak więc wszystko co z doktryn dawniejszych lub świeższych żyje jeszcze w umysłowości współczesnej, co jest w ustawicznym z nią oddziaływaniu należy do naszego przedmiotu.

Nie należą natomiast do niego te doktryny dawniejszych wieków lub nawet mniej dawne, które chociaż i mają licznych wyznawców, lecz w umysłach tych wyznawców są martwym zeszytniałym dogmatem, nie pobudzającym je do reakcyi, nie ulegającym przeto żadnym modyfikacyom. Tę część zasobu umysłowego społeczeństwa możnaby nazwać siłami martwemi, gdyż rola jego w życiu umysłowym społeczeństwa przypomina rolę tamtych w mechanice: są one sumą oporów biernych przeciwstawiających się postępowi ideowemu.

Historję tę nazywamy filozoficzną, dla tego, że owemi sztandarami, dokoła których skupia się myśl

każdej epoki, są to ogólne poglądy na świat, doktryny filozoficzne. One to stanowią będą główny przedmiot naszego wykładu; stanowią go muszą, o ile ograniczamy zadanie do samych źródeł, nie śledząc biegu rzek i strumieni z nich wytryskujących; do korzeni, z których wyrasta myśl i cywilizacja współczesna, a których szerokie rozłożyste korony, z kwiatami niekiedy o zabójczej woni, przedstawiające historią myśli i cywilizacji współczesnej, wykraczają po za granice naszego zadania.

3. Zakreślając w ten sposób granice przedmiotu, nie możemy oczywiście wytknąć ściślej i jednolitej daty, od której rozpoczyna się historia filozoficzna umysłowości współczesnej. Granica dzieląca ją od umysłowości poprzedniego okresu nie jest linią prostą, lecz zygzagowatą. Niektóre objawy, wcześniejsze co do daty, wchodzą w nasz zakres; inne, późniejsze, są z niego wykluczone. Można wszakże przyjąć rok 1830, jako datę ogólnikową, odgraniczającą myśl współczesną od doby przejściowej między XVIII stuleciem a współczesnością w zakresie myśli filozoficznej.

Rewolucja lipcowa stawia kres bezwzględnej reakcji panującej w życiu polityczno-społecznym od chwili kongresu wiedeńskiego i oczyszcza cokolwiek atmosferę polityczną, przywracając chociaż w małej części zdobyte wielkiej rewolucji. Życie ekonomiczne społeczeństw europejskich wkracza zaraz po tej rewolucji na tory rozwoju przemysłowego charakterystycznego dla naszej doby. W dziedzinie myśli filozoficznej kilka doniosłych wypadków skupia się dokoła tej daty. W r. 1830 ukazuje się pierwszy tom Kursu filozofii pozytywnej Comte'a, wywierającej tak stanowczy wpływ na rozwój filozofii całego stulecia. W tym samym roku ujrzały światło dzieła: Lyell'a Zasady geologii i Geoffroy Saint-Hilaire'a Zasady filo-

zofii zoologicznej wprowadzające poglądy ewolucjonistyczne w zakresach organicznej i nieorganicznej przyrody. Rok poprzedni był rokiem wydania dzieła psychologicznego Jakóba Milla ¹⁾ nadającego zakończoną i systematyczną formę psychologii skojarzeniowej a następny (1831) powołał do życia słynną rozprawę Herschela ²⁾ formułującą metodę nauk indukcyjnych nie tak jak to czynił Bacon; uprzedzający wypadki i podający nieurzeczywistnialne przepisy, lecz na podstawie zdobytego w ciągu dwóch stuleci doświadczenia rzeczywistego rozwoju tych umiejętności.

Ten sam rok 1831 jest rokiem śmierci Hegla i zaczynającego się rozkładu jego szkoły; rokiem więc narodzenia się lewicy hegeliańskiej, która, wkraczając na tory wytknięte przez Saint-Simona i Comte'a, nadaje swoisty charakter rozwojowi tego kierunku w Niemczech. Można więc uważać, że około roku 1830 rozpoczyna się masowy zwrot ku nowym kierunkom w rozmaitych zakresach i wśród rozmaitych narodowości. Objawy poprzedzające tę datę traktować możemy jako pojedyncze zwiastuny nowego prądu myśli.

4. Ujęcie powyższe zagadnień umysłowości współczesnej wytyka także inną osobliwość w traktowaniu przedmiotu. Związek doktryn filozoficznych z zagadnieniami życia musi występować w naszym wykładzie jaskrawiej i musi być silniej zaakcentowany niż w zwykłych historyach filozofii a jest on może ściślejszy w tej dobie niż w którymkolwiek z okresów ubiegłych.

Przeważną metodą traktowania historii filozofii jest do dziś dnia jeszcze ta, którą zaszczylił Hegel. Dla myśliciela tego historia powszechna (jak zresztą i dzie-

¹⁾ Analysis of the phenomena of the human mind, 1829.

²⁾ Discourse on the study of natural philosophy, 1831.

je wszechświata) była rozwojem wewnętrznym ducha dziejowego, który kolejno wcielał się w rozmaite narody pełniące rolę biernych narzędzi jego woli. Podobnie i dzieje filozofii uważane były za historię uświadomienia się rozumu wszechświatowego. Wchodzące w ich skład doktryny rozwijać się musiały jedne z drugich według typu myślenia dyalektycznego a wygłaszający je filozofowie byli tylko beznamiętnymi organami tego uświadomienia, zależnymi wyłącznie od logicznego procesu rozwoju myśli. Założenie postawione przez jednego, jako twierdzenie, spotyka się z opozycją innego, będącą przeczeniem; trzeci łączy przeciwności za pomocą kojarzenia, które staje się nowym twierdzeniem dla dalszego łańcucha rozwojowego.

Rozwój doktryn filozoficznych przedstawiał się z tego stanowiska jako powolna krystalizacja myśli ciągłej, nieprzerwanej, której pojedyncze ogniwa wytwarzają poszczególni myśliciele, a której postęp nie zależy ani od przemian i wstrząśnień życia zbiorowego, ani od indywidualnych upodobań, interesów i namiętności tych jednostek.

W rzeczywistości jednak nie możemy oddzielać filozofii od życia w żadnej epoce. Wiąże się ona z nim ściśle, to wyprzedzając w swoich pomysłach formy życia i wypadki dziejowe; przewidując je lub kierując ku nim ludzkość; to formułując, streszczając i oceniając zmiany i przewroty już dokonane, lub też do nich się przystosowując. Łatwo też zrozumiemy, że inaczej być nie może.

Istotnie, filozofia obejmuje pogląd na całokształt świata i życia. Jest próbą nadania formy naukowej i jednolitej ideom pewnej epoki o budowie świata, o pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka wziętego indywidualnie i zbiorowo, o zasadach postępowania, o wi-

dokach i nadziejach na przyszłość. Ten pogląd na świat, ten sposób pojmowania swego postępowania, swoich obowiązków, swoich nadziei nie może nie wpływać na czyny ludzkie. Wpływ jego nie jest wprawdzie bezwzględny; zależy on od charakteru poszczególnych jednostek, od konsekwencji ich myśli samej w sobie, od zgody z nią czynów. Można oczywiście wyznawać w teorii zasady, których nie uskutecznią się w życiu. Lecz, w ogóle mówiąc, każde wyznanie wiary filozoficznej obowiązuje do czynów odpowiednich i naturalnie pociąga je za sobą. A w ten sposób myśl filozoficzna wyciska piętno swoje na życiu.

Z drugiej strony znów myśl ta ulega wpływom życia. Myślenie nasze bowiem nie jest czynnością odosobnioną od innych władz umysłowych a ulegającą wyłącznie prawom logiki i zasadom argumentacji naukowej. Odbija się w niem nasze życie uczuciowe, nasze pragnienia, nasze namiętności, nasze sympatyje i antypatyje, nasze interesy i nadzieje. Ukazanie się pewnej doktryny w danym momencie historycznym, często niezrozumiałe ze stanowiska czysto logicznego następstwa idei, znajduje łatwe wytłumaczenie jako wyraz dążeń, namiętności, niechęci pewnych klas lub grup społecznych, czego jaskrawe przykłady znajdziemy w wykładzie naszym.

Powinniśmy więc rozważać doktryny filozoficzne w ich związku ze zjawiskami życia historycznego, pojmowanego w najszerszym znaczeniu.

5. Lecz obok oddziaływań ogólnych życia na charakter poglądów filozoficznych wpływa także i ta okoliczność, do jakich kół i warstw społecznych należą ich twórcy; jaki zakres interesów, nawyknień i sympatyj oddziaływa na nich. Filozofia bowiem jest rośliną cieplarnianą. Nie kwitnie ona w surowej atmosferze pracy. Staje się potrzebą umysłów ukształconych, mających czas do pogrążenia się w zagadnienia

abstrakcyjne i napozór bezużyteczne; umysłów, mających prócz tych warunków jeszcze i chęć do spekulacji filozoficznej. Nie chcemy przez to twierdzenie obniżać doniosłości filozofii. Przeciwnie, przypisujemy jej nader podniosłą rolę socyologiczną. Niepodobną wszakże zapoznawać różnicy, istniejącej pod tym względem między filozofią a innymi naukami, których użyteczność w zastosowaniach praktycznych jest dla każdego bezpośrednio widoczną. A jeśli potrzeba wewnętrznej harmonii, jednolitości poglądów i braku sprzeczności między zasadami postępowania a ogólnym na świat poglądem stanowi nieodzowną i bardzo pierwotną cechę umysłu ludzkiego, to jednak potrzeba ta, dziś przynajmniej, często bardzo bywa tłumiona, a w wyjątkowych tylko umysłach staje się tak natarczywą, jak potrzeby potocznego życia indywidualnego i społecznego, których zadośćuczynieniu służą rozmaite umiejętności stosowane. Tak więc często doktryny i systemata filozoficzne, wytworzone przez umysły przodujące, zostają z punktu widzenia społecznego w pewnej sprzeczności z mniej lub więcej rudymenarnymi poglądami tłumu. Jako owoc pracy naukowej, mogą one przedstawiać szczyty, jakie tylko myśl ludzka w chwili danej osiągnąć zdołała, a jednocześnie, jako odzwierciedlenie namiętności, sympatyj lub interesów klas, z których wychodzą mistrze i uczniowie, mogą tylko być stanowiskami partyjnymi, wyrazem poglądów ograniczonego koła osób.

Wprawdzie miłość prawdy i owo postanowienie iść tylko za jej głosem, które stanowi najszlachetniejszy rys charakteru prawdziwego filozofa, wynoszą go ponad walkę interesów i namiętności, każą mu dostrzegać w zwierciadle doktryny swojej szerokie widnokręgi ludzkości. Lecz te umysły podniosłe należą raczej do wyjątków. Natomiast wśród fabrykantów doktryn filo-

zoficznych znajdujemy często ludzi, popierających jedynie nawyknięcia i interesy kasty, lub takich, którzy, obok szerokich poglądów, wygłaszają pomysły płytkie i nie wolne od subiektywnych zabarwień.

Poglądy, utworzone w takich warunkach, stanowią niekiedy tylko replikę polemiczną na zapatrywania się lub czyny tłumy, któremu owi pseudofilozofowie przeciwstawiają się jako arystokracja umysłowa; a w tych wypadkach rozgoryczenie i przesada ich doktryn znajdują naturalne objaśnienie w owym pierwiastku polemicznym.

6. Filozofia każdej doby jest więc wytworem dwóch czynników: zagadnień życiowych swego czasu i filozofii poprzedniej doby. Pierwszego, dlatego że filozofia ogniskuje w sobie najwyższe zasady poznania i postępowania. To zaś, co nazywamy zagadnieniami pewnej doby, jest ujawnioną potrzebą zastosowania wiedzy do życia, czyli poznania do postępowania. Drugiego — dlatego, że pasmo myśli ciągnie się nieprzerwaną przedzą przez dzieje; że każda idea nowa wiąże się z poprzednią i z niej wypływa.

Aby więc zrozumieć i ocenić filozofią jakiegokolwiek epoki, powinniśmy wyszukać jej dominujące zagadnienia życiowe; wykazać, jak się one odbiły w ukształtowaniu myśli filozoficznej, i postarać się wykryć, co weszło do tej myśli z systematów poprzednich, co zaś jest wynikiem bezpośrednim wpływu życia bieżącego.

Żaden okres filozoficzny, z wyjątkiem może doby przejściowej między scholastyką średniowieczną a filozofią nowożytną, nie odznaczał się tak licznymi i różnorodnymi kierunkami myśli, jak najbliższy do nas, obejmujący drugą połowę XIX wieku. Prócz prądów nowych, ogniskujących w sobie główne kierunki, spotykamy się z całym szeregiem prób odnowienia dawnych doktryn, po części już bezpowrotnie przeżytych — jak scholastyeczność...

Mimo tego pozornego chaosu i rozstrzelenia myśli łatwo potrafimy zorientować się i ująć w nielicznych postaciach ogniskowych istotną treść myśli współczesnej, jeśli ześrodkujemy ją dokoła zagadnień zasadniczych wieku.

Jakież są te zagadnienia?

Na końcu 18-go wieku wznoszą się dwa słupy graniczne, od których rozpoczyna się myśl doby współczesnej. Jednym z nich jest wielki przewrót historyczny, drugim cicha praca krytyczna samotnego myśliciela.

Rewolucya francuska przekształciła społeczeństwo feodalne na społeczeństwo przemysłowe. Była ona tą wielką burzą, która zmiotła szczątki dawnego ustroju opartego na przywileju urodzenia i usiłowała przeprowadzić w życie wielkie ideały filozofii praktycznej ośmnastego wieku: ale dzieła tego nie dokonała w całym zakresie.

A po upadku jej nastąpiła doba reakcyi i znużenia; nastąpił chwilowy powrót straconej przez nią ohydy dawnego porządku. I stopniowo, po trochę wracać poczęła ludzkość ku ideałom przez nią postawionym, ale jednocześnie dostrzegać, że ideały te są niedostateczne; że wymagają dalszego rozwoju i uzupełnienia — a to stało się bodźcem dla całego zakresu filozofii praktycznej naszej doby.

„Krytyka czystego rozumu” zburzyła teoretyczne bożki, którym hołdowała dawna metafizyka, na których opierał się cały szereg przedawnionych wierzeń. Myśl teoretyczna w wieku dziewiętnastym znalazła przed sobą teren oczyszczony z gruzów dawnej filozofii.

Te dwa punkta końcowe rozwoju ubiegłych wieków wytykają dwa główne zagadnienia, wobec których stała filozofia w XIX stuleciu. W zakresie teore-

tycznym — wyrobienie jednolitego poglądu na świat osnutego na wiedzy pozytywnej, a zastąpić mającego rozwiane fantasmagorye dawnej metafizyki, którym krytyka kantowska odjęła wszelką podstawę. **W zakresie praktycznym — rozwiązanie wielkiego zagadnienia społecznego, ujawniającego się w formie najogólniejszej jako przeciwstawność i indywidualizmu ze społecznością.**

ROZDZIAŁ II.

Przygotowanie historyczne zagadnienia praktycznego.

1. Związek poglądów najbardziej abstrakcyjnych z bezpośrednimi wpływami czasu i otoczenia.— 2. Następstwo po sobie zagadnień podstawowych w filozofii starożytnej i zależność tego następstwa od oddziaływań między życiem a filozofią. Badania kosmologiczne zrywają jedność wierzeń.— 3. Badania antropologiczne prowadzą w dobie sofistów do powierzchownego sceptycyzmu i indywidualizmu.— 4. Sokrates zwycięża anarchię umysłową wytykając moment społeczny, jako probierz w zakresie myśli i czynu.— 5. Cyrenaicy i cynicy jako wyraziciele poglądów odmiennych klas społeczeństwa.— 6. Plato usiłuje restytuować i podnieść do szczytu zasadę uspołecznienia.— 7. Rozkład cywilizacji starożytnej pod wpływem indywidualizmu; próba oparcia solidarności na zasadzie pozaświątowej.— 8. Rozwiązanie zagadnienia przez chrześcijaństwo.— 9. Hellenizacja i indywidualizacja chrześcijaństwa.— 10. Tradycja starożytności i tradycja chrześcijańska w średniowiecznych walkach o wyzwolenie.— 11. Zwycięztwo hellenizmu i indywidualizmu przez Odrodzenie.— 12. Racyonalizacja prądu socjalistycznego; dążenie ku syntezie.— 13. Pierwsza synteza indywidualizmu z socjalizmem w twórczości Russa.— 14. Rewolucya francuska i zagadnienia przez nią postawione.— 15. Restauracya komplikuje zagadnienie.— 16. Przeciwność indywidualizmu i socjalizmu w religii i w etyce.— 17. Taż przeciwność w teorii społeczeństwa, chwilowe przymierze obu prądów.

1. Aby zdać sobie sprawę ze znaczenia każdego z wytkniętych zagadnień dla tej części pochodzenia my-

ślowego, który wchodzi w zakres naszego badania, powinniśmy się zwrócić ku przeszłości i to nawet, dla zagadnienia indywidualizmu i uspołecznienia, ku przeszłości bardzo odległej.

Stanowisko, które wytknęliśmy w poprzednim rozdziale, ten szeroki udział życia historycznego ogólnego również jak i poglądów nienaukowych lub przynajmniej nienależących do zakresu filozofii w kształtowaniu doktryn filozoficznych, każe z góry przewidzieć (co zresztą stwierdza i historia filozofii), że każda doba historyczna ma swoje zagadnienia dominujące, pochłaniające umysły filozofów. Istotnie, życie, rozwijając się ustawicznie, stawia coraz to nowe zagadnienia, wymagające rozwiązania. Z drugiej strony typ umysłowy, który wyrabia się pod wpływem warunków politycznych i społecznych, nie może nie wywierać wpływu swego nawet na dziedziny najbardziej odległe od tych zakresów.

Dość jest przeczytać taki np. ustęp: „Filozofia postępuje według zasady systemu kredytowego; jeżeliby nigdy nie poszła dalej, aniżeli jej na to pozwala kapitał, to zaprawdę kapitał nasz nie urósłby do tak zadziwiających rozmiarów, jak to ma miejsce”¹⁾ — aby widzieć, że myśli w nim głoszone powstały w społeczeństwie nacechowanym intensywnym rozwojem handlu i przedsiębiorczości. Podobnie atomizm i monologia stanowią odbicie metafizyczne dążności indywidualistycznych epok, w których powstają lub się odradzają. Doktryna Cuvier’a o rewolucjach geologicznych jest w tej samej mierze odzwierciedleniem charakteru narodu francuskiego, skłonnego do przewrotów politycznych oraz epoki obfitej w nie, jak

¹⁾ Thomson *Outlines of the laws of Thought* str. 312.

doktryny Lyella i Darwina są wyrazem usposobień narodu angielskiego, mającego odrazę do tego typu postępu dziejowego, narodu którego historia jest obrazem ciągłej powolnej ewolucyi i doby, kiedy zapędy rewolucyjne, wyczerpawszy zasoby swoje, musiały ustać na czas dłuższy.

Takie przenoszenie analogii na bardzo odległe dziedziny umysłowości nie powinno nas dziwić, jeśli będziemy pamiętali o tem, że poglądy te tworzą się w jednym i tym samym umyśle, który formuje się zawsze pod wpływem istniejących kształtów życia politycznego, społecznego i towarzyskiego, a nabyte nawyki przenosi na wszystko, co podpada jego czynność. Ta właśnie jedność umysłu, w którym koncentrują się najróżnorodniejsze zagadnienia, wymaga, aby rozwiązania ich zostawały z sobą w zgodzie. Stanowi to najwyższe uzasadnienie potrzeby filozofii, niepoko-nany argument przeciw tym, którzy sądzą, że zagadnienia teoretyczne spoczywać mogą na odmiennych od praktycznych zasadach i nie powinny być z niemi łączone w jedność systematów filozoficznych.

2. Jeśli więc rzucimy okiem na przeszłość filozofii od najdawniejszych czasów, to dostrzegamy, że rozwój myśli filozoficznej obejmuje szereg okresów, z których każdy znamionuje odrębny charakter dominujących w nim zagadnień. W najdawniejszym okresie, k o s m o l o g i c z n y m, wszystkie umysły pociąga ku sobie zagadnienie powstania i budowy świata. Przychodzi po nim okres a n t r o p o l o g i c z n y, gdzie człowiek skupia na sobie uwagę myślicieli aż do zupełnego zaniedbania zagadnień przyrody. Po krótkim, lecz świetnym okresie s y s t e m a t y c z n y m, w którym najwięksi geniusze usiłują ująć równomiernie wszystkie zagadnienia filozoficzne, przychodzi okres e t y c z n y, kiedy zagadnienia czynu i ideał mędrca stanowią głów-

ny przedmiot usiłowań myślicieli Wreszcie filozofia skupia wysiłki swe na zagadnieniach religijnych w okresie religijnym, zamykającym dzieje filozofii starożytnej.

Co ujawnia ten porządek zagadnień?

Oto najsamprzód umysły, niezajęte czynnościami życia praktycznego, a skłonne do badań teoretycznych, pociągnięte zostają urokiem prawdy czystej. Usiłują rozwiązać zagadnienia budowy i początku wszechświata. Jeśli pominiemy pitagorejczyków, którzy dążyli do odnowienia etycznego i społecznego, nie dając jednak filozoficznego uzasadnienia tej części swojej działalności, mającej raczej charakter racjonalnej religii, zagadnienia praktyczne obce były temu pierwszemu okresowi filozofii greckiej. Lecz spekulacye dotyczące istoty wszechświata, które, zdawało się, były tak odległe od życia realnego i czynnego, wywołały w nim wszakże skutki bardzo widoczne. Przedewszystkiem podkopały one wierzenia religijne wśród klas zamożnych, do których przenikać zaczęły nauki filozofów. Wynikł stąd skutek dwojaki.

Najsamprzód te klasy społeczeństwa greckiego, które dotąd wyróżniały się od ludu tylko zamożnością i zewnętrznymi cechami swego życia, teraz zaczęły się oddalać od niego także w zakresie poglądów. To co w każdym społeczeństwie stanowi najpotężniejszą spójnię: wspólność idei i wierzeń, zostało zerwane. Wytworzyły się jakby dwa narody w jednym: mowa, rządy, przeszłość były wspólne, światy ideowe i sposób odczuwania—odrębne.

Powtórę rozpoczęła się między naukami filozofów a tradycją religijną walka, w której po jednej stronie stanęli filozofowie i ich zwolennicy wśród klas oświeconych, po drugiej tłum i kapłani.

Walkę tę, chociaż daleką od fanatyzmu i okrucieństw, któremi nacechowane było prześladownictwo religijne w wiekach średnich, stwierdzają niezawodnie wyroki śmierci na filozofów, jak ten, który dotknął Sokratesa i ten, który zawisł nad Anaxagorasem, lub też łagodniejsze kary: wygnania i spalenia publicznego, pism—jak donoszą o Protagorasie.

3. Temu przewrotowi w dziedzinie pojęć towarzyszy szereg objawów natury czysto politycznej, działających w tym samym kierunku. Wojny perskie i stanowisko przewodnie Aten, jako ogniska cywilizacji helleńskiej, szybki rozwój demokracji rychło zwracają ku innym punktom myśl badawczą filozofów. Zamiast przyrody zewnętrznej, wszechświata z jego zagadnieniami, człowiek, jako istota moralna i społeczna ściąga na siebie uwagę badaczy. Zajęcie się to człowiekiem skupia się dokoła trzech stron jego istoty i działalności. Najprzód jako istoty poznającej, jako podmiotu poznania. Stanowisko to staje się pobudką do badań epistemologicznych, dając początek subiektywizmowi ujawniającemu się w twierdzeniu Protagorasa: „człowiek jest miarą rzeczy”. Lecz człowiek jest także istotą czynną i moralną. Niezbędnym więc staje się wytknięcie i racjonalne uzasadnienie prawideł jego postępowania; prawideł, mogących zabezpieczyć jego szczęście osobiste. Wreszcie człowiek jest członkiem społeczeństwa; łączy się w nim z innymi ludźmi i przeciwstawia się im w swoich indywidualnych dążeniach. Zagadnienia związane z tą rolą człowieka stanowią przedmiot filozofii politycznej.

Wszystkie te zagadnienia poruszane były przez sofistów. Chcąc ocenić poprawnie rolę sofistyki w postępie i emancypacji ludzkości, co dla nas ma szczególną doniosłość wobec wielkiego podobieństwa zasad

nicznych cech życia umysłowego owej doby do dzisiejszego—niezbędnem jest przyjrzeć się warunkom społecznym i politycznym, które ją zrodziły. Przedewszystkiem pamiętać należy o tem, że sofisci byli pierwszymi nauczycielami „mądrości”, żądającymi opłaty za nauczanie. Ani poprzednicy ich, ani najbliżsi następcy tego nie czynili. Uważano powszechnie miłość prawdy, stanowiącą podstawę charakteru filozofa, za rzecz bezwzględnie niedającą się pojednać z wynagrodzeniem pieniężnym, a Plato surowo potępia sofistów za to pogwałcenie tradycji. Jeśli dodamy do tego, że opłata od pojedynczych uczniów dochodziła niekiedy do ogromnej sumy 100 min (około 10,000 franków), to łatwo zrozumiemy, do jakiej klasy ludności przemawiali sofisci i jaki musiał być charakter ich nauczania. Byli to nauczyciele młodzieży zamożnej, w wyborze i w treści nauk przystosowujący się do potrzeb, wymagań, często nawet kaprysów tej klasy.

Był to istotnie czas, kiedy warunki społeczne i ekonomiczne sprzyjały wytworzeniu się zamożnej klasy, gdy obok tego ustrój demokratyczny otwierał pole ambycjom jednostek do niej należących. „Sztuka przekonywania”, dająca władzę nad tłumami, stawała się narzędziem potężnym w ręku tego, kto umiał się nią posługiwać. Torowała ona drogę do władzy w ustroju, gdzie wszystkie urzędy były obieralne. Oto dla czego sofisci obierają retorykę i dyalektykę za podstawę nauczania. Nie szło im bowiem o poszukiwanie prawdy. Skoro człowiek jest miarą rzeczy, wybór tej lub owej prawdy staje się zależnym od naszej woli. Natomiast doniosłości nabiera umiejętność przekonania innych, nawet wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu, o prawdzie tego, co pragnęlibyśmy, aby za taką uważali; o tem, że interes słuchacza polega na tem, co mu mówca jako taki przedstawia. Stąd płynie owa sztuka

dowodzenia dwóch przeciwnych sobie założeń, którą się tak szczycili sofiści.

Tyle co do wyboru nauk. Treść ich wynikała z tej samej dążności. Zadaniem nauczania było wyzwolenie wszystkich, mających środki użycia, z wszelkich ograniczeń, narzuconych przez tradycję lub prawo. Indywidualizm najbardziej krańcowy staje się hasłem sofistów; religia, moralność, państwo potępione są jako wcielenie więzów łączących ludzi z sobą, a przez to wkładających im wzajemne zobowiązania; potępione są jako instytucje sztuczne, sprzeczne z prawem przyrodzonym. Przedewszystkiem zaś poddaje się ostrej krytyce sama idea równości, owa podstawa wszelkiej demokracji.

Był to więc prąd rozkładowy, nie pozostawiający nic wspólnego między ludźmi, nic, coby wytwarzało wśród nich jedność: ani prawd ogólnych, ani wierzeń wspólnych, ani przepisów postępowania dla wszystkich obowiązujących. Nietylko społeczeństwo rozpyłało się na osobniki-atomy niezależne od siebie; nawet wiedza traciła podstawę bytu, skoro zaprzeczono prawdy przedmiotowej, skoro każda opinia miała jednakową wartość.

4. W tej chwili krytycznej dla społeczeństwa helleńskiego i dla cywilizacji europejskiej znalazł się człowiek, który rozwiązał błędne koło sofistyki, odsłaniając fałszywą przesłonkę. Człowiekiem tym był **Sokrates**. Tak, twierdził on, człowiek jest miarą rzeczy; lecz nie człowiek, jako osobnik, tylko człowiek, jako ciało zbiorowe, człowiek, jako rodzaj. Prawda istnieje tylko dla człowieka, lecz nie jest prawdą to, co Piotr lub Jan postanowią każdy dla siebie. Prawdą jest to, co znajduje powszechne uznanie. Zgoda wszystkich jest probierzem prawdy. Prawdą jest to, co jest prawdziwe dla wszystkich.

A podobnie jak w dziedzinie teoretycznej podnosi także Sokrates zasadę uspołecznienia w zakresie etyki, twierdząc, że dobro pociąga naturalnie wszystkich i że różnice w postępowaniu zależą jedynie od odmiennego sposobu pojmowania tego dobra. Lecz ponieważ ów sposób pojmowania jest wynikiem sądu, można więc nauczyć człowieka kochać cnotę, oświecając jego sądy. Sokrates podnosi świętość instytucyj i praw, ustanowionych przez ogół do tego stopnia, iż sam nie chce korzystać ze sposobności ratowania się ucieczką od niesprawiedliwego wyroku.

Kimże był Sokrates i do kogo przemawiał? Choć niewyróżniany wśród tłumu sofistów przez swoich współczesnych, nie był on jednak jednym z tych eleganckich i świetnych dysputantów, każących sobie płacić cały majątek jako wpis ucznia. Sam ubogi, szukał współbiesiadników i uczniów między ubogimi rzemieślnikami, przemawiał na rynku i, podobnie jak Chrystus w kilkaset lat później, padł ofiarą nauki, zostającej w rozterce z interesami klas rządzących.

Otóż mamy przykład dwóch doktryn przeciwnych, reprezentowanych przez filozofię dwóch klas odmiennych: indywidualizm, jako wyraz dążności i aspiracji bogatych; idea solidarności jako filozofia ubogich.

5. Ta przeciwstawność doktryn nie ustaje ze śmiercią Sokratesa. Przybiera ona teraz postać dwóch szkół etycznych. **Cyrenaicka**, stworzona przez Arystipa, jest etyką rokoszy. Wyraża ona aspiracje tych, którzy mieli środki do poszukiwania rokoszy, a których jedyną troską był wybór i umiejętne stosowanie rozmaitych ich źródeł. Była to naturalnie filozofia złotej młodzieży, z pogardą traktującej przeciwników swych **cyników**, których nazwa zawiera alluzję do psa, podobnie jak dziś Nietzsche i jego zwolennicy mówią

o „psach anarchistach, przebiegających gościńce cywilizacji”.

Ale właśnie owi psi-cynicy byli przedstawicielami etyki wzniosłej i dumnej, godnej ludzi wolnych. Była to etyka rezygnacyi, jedyna właściwa dla klasy, którą warunki życia i pracy zmuszają do wyrzeczenia się wielu rzeczy. Nie była to wszakże owa rezygnacya pełna pokory, cechująca późniejszych chrześcian, lecz dumna pogarda dla dóbr świata proletaryusza, który nie poniża się do zazdrości i pożądania środków użycia, lecz zdobywa niezależność, ograniczając swoje potrzeby. Jakaż to wyższość ducha ujawnia się w nie dbałej odpowiedzi Dyogenesa, który na ofiarę łask ze strony Aleksandra Zdobywcy odpowiada: „Usuń się i nie zasłaniaj mi słońca!”

Obie te doktryny były jednak w równej mierze indywidualistyczne. Jeśli bowiem cyrenaicy usiłowali pozbyć się więzów społecznych, aby utworować sobie drogę do rozkoszy, aby odrzucić wszelkie skrupuły, wynikające z idei równości, to cynicy nie szukali także oparcia w społeczeństwie. Zespole nie było w ich oczach środkiem zaradczym na zło społeczne. Przeciwnie, środka tego szukali w dumnej rezygnacyi, czyniącej jednostkę niezależną i silną przez siebie samą.

Obie szkoły podkopywały podwaliny społeczeństwa starożytnego. Jedna z góry, działając jako czynnik rozkładowy; druga z dołu, przez pogardę rewolucyjną dla społeczeństwa, które nie mogło zabezpieczyć wszystkim sprawiedliwości i równości. Pierwsi wnosili ferment rozkładowy; drudzy odmawiali poparcia instytucjom niesprawiedliwym upadającym w gruzy.

6. Niebezpieczeństwo grożące społeczeństwu ze strony indywidualizmu ocenione zostało przez Platona, który naszkicował, jako środek zaradczy, plan Rzeczypospolitej, opartej na ścisłym uspołecznieniu, na soli-

darności usiłowań, zmierzających ku wspólnemu celowi; społeczeństwa, wcielającego ideę dobra, opartego na bezwzględnej wspólności mienia i rodziny w wyższych warstwach swoich a rządzonego przez filozofów. To, co w tym planie jest przesadnego, stanowi tylko przeciwność indywidualistycznym dążnościom wieku, a co jest godnem uwagi, to że sam cel społeczeństwa nie jest pojęty w duchu indywidualizmu lub hedonizmu, jak w planach socjalizmu dzisiejszego, gdzie solidarność uważana jest za środek, szczęście jednostek za cel. Rzeczpospolita Platona nie tyle ma na celu uszczęśliwienie obywateli swoich, ile trwałość i dobrobyt ogółu; wychowanie wszystkich dla urzeczywistnienia cnoty a przez nią osiągnięcie szczęścia.

Nie zadowolnił się Plato tym szkicem wzorowego społeczeństwa, który w późniejszym wieku zmodyfikował w duchu bardziej równościowym a mniej utopijnym w swoich *Prawach*. Poddał on surowej nad wyraz krytyce współczesne sobie społeczeństwo indywidualistyczne, nazywając je „wojną wszystkich przeciw wszystkim”, wytykając iż składa się ono z dwóch państw: państwa bogatych i państwa ubogich; piętnując spekulacye pieniężne, chciwość, życie zbytkowne i próżniacze zamożnych dyletantów, a zapowiadając niedaleką katastrofę. Sam on tak głęboko wierzył w skuteczność reformatorskich planów swoich, że kilkakrotnie odbywał podróże do Syrakuz w Sycylii w nadziei, że skłoni tyrana tego państwa do wcielenia w życie ideału swego.

Nie pomogły usiłowania szlachetnego myśliciela. Życie polityczne i społeczne Grecyi szło wytkniętym torem indywidualizmu. Szybki rozkład społeczeństwa ujawnił się w utracie niepodległości politycznej — częściowej pod panowaniem Macedonii, zupełnej pod rządem rzymskim.

7. W wiekach ujarzmienia politycznego, będących zarazem wiekami rozszerzenia kultury helleńskiej i rozwoju specjalnych gałęzi wiedzy, odnawiają się jeszcze raz dwa przeciwstawne sobie systemata etyczne: etyka rokoszy i etyka wyrzeczenia się, jako wymagalnik godności, w dwóch szkołach—epikurejskiej i stoickiej. A chociaż stoicyzm podnosi do najwyższego stopnia godność cnoty, pozostaje niemniej indywidualistycznym: celem jego jest niezależność jednostki od wszystkiego, co może zakłócić jej spokój, czy to ze strony przyrody, czy ludzi.

Cywilizacja rzymska poszła drogą wytkniętą przez greków, potęgując jeszcze bardziej indywidualizm helleński. W Rzymie to narodziło się owo pojęcie własności kwiryckiej, jako prawo użycia i nadużycia rzeczy, pojęcie, które wycisnęło piętno swoje na całej cywilizacji zachodniej współczesnej. Historia Rzymu redukuje się do ustawicznej walki klas wydziedziczonych i ludów ujarzmiionych przeciw przywilejom większości. Gdy wreszcie ferment indywidualistyczny podminował podstawy tego olbrzymiego gmachu, spojonego krwią narodów, które w siebie wchłonał; gdy jednostka zatracona w tym obszarze, odosobniona w tym natłoku międzynarodowym i kosmopolitycznym, zaczęła szukać dla siebie jakiegoś stałego oparcia, nie mogła już go znaleźć w świecie rzeczywistym.

Potrzeba zlania się z całością, spojenia się z wszechświatem, wytwarza filozofię religijną, ostatni wysiłek myśli starożytnej, próbę socjalizacji pozaświatowej. Jednostka, zatracona i odosobniona w świecie rzeczywistym, szukała pociechy w tej myśli, że jest emanacją wyższej istoty, a w ten sposób przez wspólne źródło bytu odnajdowała braterstwo z innymi istotami świata.

8. Wcześniej jednak nim filozofia starożytna zaczęła się przekształcać na uczonej religię, wśród licznych usiłowań ku stworzeniu wierzeń naiwnych, z uczucia płynących, które dążyły do zadośćuczynienia tej wielkiej potrzebie religijnej epoki, znalazło się jedno, które odgadło słowo zagadki, daremnie poszukiwane przez cywilizację starożytną. Słowem tem było braterstwo, a religią nauka Chrystusa, której nie należy mieszać z późniejszym chrześcijaństwem kościelnem, a szczególnie z jego dzisiejszą formą.

Braterstwo w nauce Chrystusa było wprawdzie osnute na wierze we wspólnego ojca pozaświatowego, lecz ta wspólność, mimo hipotezy pozaświatowej, pojęta była w duchu bardzo realnym, jako podstawa postępowania w stosunkach między ludźmi - braćmi, a co najważniejsza, wprowadzała ona pierwiastek kosmopolityczny, będący następstwem zlania się ludów w cesarstwie rzymskim. Chrześcijaństwo było pierwszą na zachodzie religią powszechną, niezależną od narodowości lub państwa, religią ludzkości.

W pojęciu braterstwa zawiera się idea równości i wspólności. Takim też było społeczeństwo chrześcijańskie na samym początku. Równość braterska, ani księży, ani żadnej innej władzy i wspólność dóbr.

9. Dokoła tej nowej religii zaczynają grupować się różnorodne pierwiastki, sztucznie i zewnętrznie połączone przez cesarstwo rzymskie drogą jedności państwowej, przedewszystkiem zaś niewolnicy i barbarowie, wchodzący w skład wojska; żywiły odczuwające tylko ciężar państwowości. Lecz taka była potęga cywilizacji starożytnej, że sama doktryna, która przeciwko niej powstawała, uległa jej wpływom, narówni z tymi ludami, które zburzyły cesarstwo rzymskie. Potrzeba bronienia nowej wiary przeciwko krytyce pisarzy eckich i łacińskich z jednej strony; duch kompromisu,

który ujawnia się zawsze, skoro dotąd rewolucyjna nowość osiąga władzę, z drugiej, uczyniły to, iż niebawem doktryna chrześcijańska utraciła przeważną większość swych składników socjalistycznych i antypaństwowych, przesiąkła indywidualizmem filozoficznym starożytności, przystosowała się do hierarchii, do obrządków i do wspaniałości kościelnej rzymskiej, a z prześladowanej stała się prześladowczą i tyraniczną.

Ów chrześcijanizm „spoganizowany” zaczął przyswajać sobie to, co było pokrewnem z jego tendencjami zasadniczymi w filozofii starożytnej. Ponieważ był on religią, a przytem religią socjalistyczną, więc przyswoił sobie przedewszystkiem filozofię społeczną Platona i pierwiastki filozofii religijnej neoplatonizmu. Z tych to składników, zmodyfikowanych w sposób odpowiedni i przystosowanych do jej potrzeb, utworzyła się pierwotna doktryna kościoła.

Stopniowo wszakże inne pierwiastki myśli starożytnej przyłączyły się do tych składników chrześcijaństwa kościelnego, przekształcając go zgodnie z ogólną tendencją cywilizacji klasycznej, t. j. indywidualizmem. Przekształcenie to odbywało się powolnie. U **Augustyna** (V stulecie), który szedł za Platonem, znajdujemy ideje socjalistyczne w nauce o państwie i o własności. Przeciwnie **Tomasz z Akwino** (XIII stulecie), który obrał sobie za przewodnika Arystotelesa, jest już stanowczym indywidualistą. Potępia on własność wspólną, jako sprzeczną z wolnością; niewolę pańszczyźnianą uważa za stan naturalny; monarchię za najlepszą formę rządu, a kościół za widzialny wyraz królestwa Bożego.

Owo całkowite odwrócenie stanowiska dominującego w nauce chrześcijańskiej tłumaczy się przedewszystkiem wpływem nauki i literatury starożytnej, do której powinno było przystosowywać się chrześcijań-

stwo, aby wyjść z roli prostego „zabobonu” ludowego, czem było na początku, a wzniesć się do poziomu uczonoj religii, mogącej stać się przedmiotem wierzeń klas oświeconych i rządzących. ¹⁾

Było ono także następstwem wpływów zewnętrznych, wśród których główna rola przypada utworzeniu się duchowieństwa i stanowisku chrześcijaństwa, jako religii państwowej.

Skoro tylko w jakimkolwiek bądź stowarzyszeniu religijnem lub ideowem w ogóle wytworzy się klasa ambitna, pragnąca władzy i wznosząca się ponad ogół, wynikiem naturalnym jest, iż niebawem utożsamia interesy swoje z interesami całości; że poświęci zasady ideowe dla utrzymania swej władzy; że przystosuje się do wszelkich warunków zewnętrznych, zaręczających jej tę władzę. Jest to fakt powszechny, dający się dostrzedz we wszystkich religiach i w rządach stronnictw politycznych: wytworzenie duchowieństwa jest śmiercią doktryny, a garść rządząca utożsamia się z „partją”.

Z drugiej strony chrześcijaństwo, stając się religią państwową, nie mogło zachować wrogiego względem państwa usposobienia; nie mogło zwalczać zasad, na których państwo owo spoczywało, jak to czyniło w pierwszych dwóch wiekach.

Było to przyczyną, że ku czasowi, gdy chrześcijaństwo stało się religią panującą, utraciło ono ten pierwiastek, który stanowił podstawę jego potężnego wpływu na umysły ludu, że zaparło się tego hasła, które było rozwiązaniem sfinksowej zagadki życia społecznego, niepokonanej przez starożytność: braterstwa i wspólności. Służba wojskowa, kara śmierci, niewolnictwo i nierówność, które były pierwotnie przed-

¹⁾ Obraz tego przeobrażenia znakomicie skreślony jest w dziele Gastona Boissier, *La fin du paganisme* (1890).

miotem ataków chrześcian, które później budziły już tylko skrupuły, zostały w końcu uznane jako „fakta istniejące” i ci sami księża, którzy podawali się za przedstawicieli nauki Chrystusa, nakazywali niewolnikom poddanie się i cierpliwość.

Pomimo tego przystosowania się do ducha i instytucyj starożytności, chrześcijaństwo wywarło jednak wpływ na przeobrażenie obyczajów i praw zgodne ze swą pierwotną tendencją. ¹⁾ Przeważnie wpływ ten ujawnił się na złagodzeniu losu niewolników. W przeciągu czasu od IV do X stulecia dawny stan niewoli osobistej zamienił się pod wpływem nowych pojęć i warunków całkowicie na przynależność do ziemi ²⁾ (ser-vage). Z niewolników dowolnie przierzucanych z miej-

¹⁾ Co do wpływu chrześcijaństwa na obyczajność w ogóle obacz dzieło Hartpola Leckyego p. t. „Historja moralności w Europie od Augusta do Karola Wielkiego”. (History of the Morality in Europe from Augustus till Charles the Great). R. IV. Dwa momenta podnosi ten autor jako wynik chrześcijaństwa: poczucie świętości życia ludzkiego oraz braterstwo ludzi. Nie brakło jednak i wpływów ujemnych. Jakie uznanie już wśród współczesnych znalazła dobroczynność chrześcijańska dowodem tego, że Julian Odstępca, przeciwnik chrześcijaństwa, kazał tworzyć wszędzie zakłady filantropijne. (Ob. Lassaulx. Untergang des Hellenismus, 1854, str. 68).

²⁾ „W VIII stuleciu niewolnicy gleby mogli być dowolnie rozmieszczani wśród domenów, przenoszeni z jednego ich miejsca na drugie, lokowani w jednej chałupie lub rozdzielani, stosownie do wygody właściciela, bez względu na związki rodzinne, jeśli istniały. W dwa stulecia później widzimy ich ulokowanych oddzielnemi rodzinami; chałupa każdej z nich i otaczające ją grunta stały się dziedzictwem. Dziedzictwo to, chociaż obciążone opłatą i robocizną, nie może być ani przekazaniem, ani sprzedaniem”. (Thierry Histoire du tiers état wyd. 1871, str. 23). Że tak szybki przewrót odbył się pod wpływem czynników ideowych (prawa germańskiego i pojęć chrześcijańskich) trudno o tem wątpić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że ekonomiczne warunki pracy były te same w latifundiach rzymskich przez wiele setek lat, nie powodując podobnych zmian.

sca na miejsce serwowie (poddani) stają się dziedzicznymi posiadaczami ziemi przez nich uprawianej a ślad dawnej własności pana pozostaje tylko w prawach „martwej ręki” (mainmorte) i „formariage”.

Przykłady masowych uwolnień, dokonanych pod wpływem chrześcijaństwa (jak np. Owiniusa, który będąc nawróconym uwolnić miał odrazu 5 tysięcy niewolników), były może liczniejsze w wiekach poprzednich, zwłaszcza wtedy, gdy chrześcijaństwo było jeszcze prześladowane. Były to zresztą fakta odosobnione, podobnie jak i liczne wyzwolenia w Rzymie, dokonane pod wpływem stoicyzmu. Niema wszakże powodu do zwątpienia, że nauka chrześcijańska musiała oddziaływać stopniowo na złagodzenie stosunku do niewolnika przez swoją zasadę równości wszystkich wobec Boga, chociaż nowe pojęcia—prawo germańskie występujące na miejsce rzymskiego oraz warunki społeczne i ekonomiczne niezawodnie wywarły swój wpływ na ów przewrót w położeniu klasy zależnej. ¹⁾

Tak więc chrześcijaństwo, pomimo coraz głębszego przesiąknięcia składnikami cywilizacji starożytnej, wprowadzało w życie pierwiastki sobie właściwe, zasadnicze ideje sekty esseuszów, z której się narodziło.

Jednej tylko rzeczy nie przyswoił sobie kościół chrześcijański ze spuścizny starożytnej: cechującego ją ducha tolerancyj i swobody myśli. Panowanie kościo-

¹⁾ Co do szczegółów w tym przedmiocie ob. Lecky l. c. R. IV. Chociaż kościół odstąpił zupełnie od pierwotnej nauki esseuszów potępiającej bezwzględnie niewolnictwo i formalnie uznał je za instytucję legalną, widzimy wszakże w całym szeregu praw: jak zniesienie przez Konstantego kary krzyża, zakaz rozdzielania rodzin niewolniczych; nakaz, aby manumisya odbywała się w kościele, usunięcie przez Justyniana wszelkich ograniczeń do wyzwolenia i widoczna zachęta ku temu, świadectwo łagodzącego wpływu idei chrześcijańskich.

ła charakteryzował najohydniejszy z despotyzmów — despotyzm niezadawalniający się osobą fizyczną, jak despotyzm cesarzów, a od którego można było uwolnić się przez samobójstwo, jak to czynili stoicy, lecz taki, który starał się o władnięć myślą i wiarą. ¹⁾

10. Pod tym olbrzymim gmachem stosunków powikłanych zależności i krzywdy, który nazywał się feudalizmem a którego podporą był kościół urzędowy, kiełkowały zawiązki dwóch odmiennych prądów myśli. Z jednej strony tradycja pierwotnego chrześcijaństwa, przechowana po części w ewangeliach, trzymanyh zdala od ludu przez język dla niego niezrozumiały i przez zakaz przekładów; przez monopol, który przywłaszczyło sobie duchowieństwo do interpretacji pisma świętego; w większym zaś stopniu w całym szeregu utworów z doby pierwotnego chrześcijaństwa, potępionych przez kościół jako apokryfy. Z drugiej strony tradycja obywatelska świata starożytnego z jego instytucjami republikańskimi i demokratycznymi, w których indywidualizm był przynajmniej uzasadniony przez miejsce, jakie udzielały one wolności.

Z tych dwóch zawiązków myśli rozwijają się dwa prądy ideowe, zmierzające ku zrzuceniu jarzma kościelnego i tyranii władzy świeckiej, przez niego uświęconej. Jeden z tych prądów czerpał natchnienie swoje z idei równościowych i socjalistycznych chrześcijaństwa; zapożyczał od ewangelii szereg argumentów i zasad. Drugi oparty był na zasadach prawa rzymskiego,

¹⁾ Co do przyczyn, z których wynikła nietolerancja i duch prześladownictwa w kościele średniowiecznym, oraz ogólnej fizjonomii umysłowej tego czasu, obacz znakomite dzieło Hartpola Lecykego: *History of the Rise of the Spirit of Rationalism in Europe*. R. IV cz. I. Ukazał się świeżo przekład polski pod niewłaściwym tytułem „Historja wolnej myśli” — zdaje się iż mocno skrócony.

na tradycjach municypalnych i obywatelskich świata starożytnego. Pierwszy był dziełem reformatorów religijnych; drugiego inicjatorami byli legiści.

Ponieważ ucisk kościelny ciążył szczególnie na sumieniu ogółu, a nadużycia duchowieństwa były najbardziej dotkliwe, dążenia reformatorskie ujawniły się przedewszystkiem w zakresie religijnym.

Jan Valdo, Wickleff, Jan Huss i inni domagają się zniesienia duchowieństwa i równości w zakresie kościelnym pod hasłem „czasza dla ludu”. Wymagania te zostają rozszerzone na zakres stosunków świeckich posuwając się do haseł równości i wspólności majątkowej. Ruch ten wytwarza cały szereg walk i zostaje zatopiony w krwi jego obrońców. Takiemi były walki albigojęzyków, taborytów (w których i Polska udział miała), powstania włościan w Anglii i w Niemczech, żakerye we Francyi.

Drugi prąd powołał do życia ruchy wśród mieszczaństwa. Z niego to wynikły rzeczypospolite włoskie, opozycya stanów generalnych i powstanie Stefana Marcel'a we Francyi. Spotęgowany przez Odrodzenie, które było powrotem do cywilizacji starożytnej i znalazło gotową już filozofię swoją w doktrynach starożytnych, objawiających się ludzkości dzięki temu ruchowi umysłowemu, prąd ten zaczyna zyskiwać przewagę i wy-ciska piętno indywidualistyczne nawet na ruchu reformatorsko-religijnym, który, stłumiony w najszlachetniejszych swoich odłamach, wkracza na drogę kompromisu, aby w reformie Lutra i Kalwina, powtórzyć na małą skalę historię pierwotnego chrześcijaństwa: ruch skierowany pierwotnie przeciwko księżętom kościelnym i świeckim oddaje się pod protekcję tych samych księząt świeckich i wytwarza w końcu sztywną ortodoksję, bardziej może szkodliwą dla postępu myśli, niż sam katolicyzm. Luter potępił powstanie włościan

i podnieca książęta niemieckie przeciwko włościanom i anabaptystom. ¹⁾

11. Nie trudno wykryć przyczynę, która przechyliła szalę zwycięstwa na rzecz indywidualizmu. Przyczyną tą była gotowa już i wyrobiona filozofia tego prądu w pismach autorów starożytnych. Kiedy reformatorzy religijno-społeczni mieli za przewodników jedynie tylko szlachetne uczucia i naiwną wiarę obok kilku zasad ogólnych, zamkniętych w księgach ewangelii a pozbawionych wszelkiego aparatu uczoności, ich przeciwnicy występowali do walki uzbrojeni we wszystkie zdobycze wiedzy i sztuki starożytnej, owoc pracy wielu stuleci i wytwór narodu wyjątkowo uzdolnionego. Dopiero pod wpływem tych dzieł myśl nowożytna zaczęła się rozwijać, a przybierając charakter samodzielny szła naturalnie drogą wytkniętą przez te wzory.

Z drugiej strony oddziaływała tu i przyczyna natury społecznej. Chociaż bowiem ruchy komunistyczno-wolnościowe zostały stłumione, walka jednak z nimi nadszarpnęła feodalizm i umożliwiła jego stopniowe pokonanie przez władzę królewską, która do pewnego stopnia niweluje klasy ujarzmiając wszystkich, a każe zapomnieć o nierówności we wspólnym wszystkim pragnieniu wolności.

Liberalizm znajduje gotową broń przeciw tyranii w zasobach literatury i w tradycjach obywatelskich starożytności. Jednoczy on pod hasłami swemi wszyst-

¹⁾ Co do charakteru społecznego wojen chłopskich obacz Weill'a „La guerre des paysans” oraz „Histoire de la guerre des anabaptistes”, także Zimmermanna Grosser Deutscher Bauenkrieg. Indywidualistyczny charakter reformy Lutra i Kalwina wyświetlony doskonale w pierwszym tomie „Historii rewolucyj” Ludwika Blanc'a (Histoire de la révolution française”) rozdziały II i III. O ruchach mieszczańskich — Thierry Hist. du tiers état.

kie siły. Rozdzielone dotąd prądy łączą się przez wspólność wrogów: kościoła i jego tyranii w dziedzinie myśli, państwa z jego absolutyzmem, jako przedstawiciela samowładzy królewskiej, t. j. tyranii w dziedzinie czynu. Antagonizm prądu oświatowego z religią potęguje niechęć do objawów uspołecznienia, które dotąd wiązały się z ruchami religijnymi.

12. Lecz znacznie wcześniej nim wytworzył się ów ruch oświatowy, jednoczący wszystkie siły przeciw tyranii kościelnej i świeckiej, duch racjonalizmu, ogarniający wszystkie dziedziny myśli i czynu ¹⁾ przeniknął także i do usiłowań w kierunku uspołecznienia.

Utopia **Morusa** i Państwo słoneczne **Campanelli** ukazują się jako pierwsze próby uzasadnienia ideałów komunistycznych niezależnie od religii, a formą swą i treścią w znacznej mierze przypominają pierwowzór, który naśladują: Rzeczpospolitą Platona. Zresztą i duch liberalizmu, występującego teraz w szranki przeciw absolutyzmowi, jest już odmienny od tego nawskroś indywidualistycznego, który cechował starożytność. Nastąpiła w nim pewna synteza częściowa z zasadami braterstwa, zawartymi w religii chrześcijańskiej, a przynajmniej z jej pierwiastkiem równościowym. Z dwóch składników idei braterstwa równości i wspólności pierwszy wszedł ostatecznie do wymagań wolnościowych nowożytnych a był to pierwiastek tak obcy starożytności, że, jak widzieliśmy, nawet w Rzeczypospolitej Platona był pominięty. Demokracja nowożytna była jeszcze indywidualistyczną, lecz pragnęła wolności dla wszystkich, nie tylko dla uprzywilejowanych.

¹⁾ Obacz cytowane już dzieło Lecky'ego *Origin and Rise of the spirit of Rationalism in Europe*. R. V.

I oto ukazuje się pisarz, który samą ideę wolności oprzeć chce na braterstwie. **La Boétie** stawia twierdzenie: powinniśmy być wolni, bo wszyscy jesteśmy bracia i towarzysze, braterstwo zaś wyłącza niewolę.

13. Ale dopiero w XVIII wieku dwa przeciwne sobie prądy: socjalistyczny, już wyemancypowany z pod wpływów religijnych, i wolnościowy, uszlachetniony przez ideę równości, krzyżują się z sobą i łączą w jednym umyśle, który chociaż nie dokonywa ich zupełnej syntezy, nadaje jednak każdemu z nich piętna tak odmienne i tak je zbliża do siebie, że z pism jego wyrastają jakby dwa pnie z jednego korzenia. **Rousseau** zostaje ojcem duchowym współczesnej demokracji politycznej i inicjatorem pośrednim współczesnego socjalizmu. Jego *Umowa społeczna* staje się wzorem konstytucji 1793 r. i ewangelią całej demokracji późniejszej; wytknięta zaś w rozprawie *O nierówności własności prywatnej*, jako podstawa krzywdy społecznej i źródło złego, przygotowuje grunt dla socjalistycznego odłamu jego szkoły; w rozprawie *O Sztukach i umiejętnościach* piętnuje spaczenie oświaty współczesnej oddającej (jak w dobie sofistów) dorobki myśli ludzkości na igraszkę klasy uprzywilejowanej.

Dla przejścia od demokracji indywidualistycznej do demokracji społecznej potrzeba było uczynić rozróżnienie, którego nie znajdujemy u **Rousseau'a**: odróżnić własność na przedmioty użytku od własności na te, które przeznaczone są do produkcji. Rozróżnienie to uczynili **Morelli** i **Mably**, wygłaszając zasady kolektywizmu.

W taki to sposób oba prądy, krzyżując się wzajemnie i uzupełniając pierwiastkami, których im brakowało, podążały stopniowo ku syntezie, do dziś dnia jeszcze całkowicie nieuskućteźnionej.

Rewolucya francuska była zwycięstwem liberalizmu, to znaczy wolności, spoczywającej na indywidualizmie, nie zaś na braterstwie. Wszakże z niej wyszły oba prądy, zmodyfikowane i zbliżone, chociaż wciąż jeszcze odmienne.

Liberalna teoria państwa, utworzona przez Locke'a, przekształcona w teorię demokratyczną przez Rousseau'a, nie przestaje być teorią, „laissez faire”, wymagającą, aby państwo, będące bądź co bądź reprezentacją jedności politycznej, zredukowało się do minimum i ustąpiło wobec jednostki. „Minimum rządów” — takie jest hasło liberalizmu. Socjalizm, który wcześniej już zerwał związek z religią, od czasu Rousseau'a nawiązuje łączność ze szkołą prawa przyrodzonego, tą samą, z której wyrósł liberalizm. Biegunowa przeciwstawność pogaństwa i chrześcijaństwa, oddzielająca niegdyś indywidualizm od socjalizmu, przestała już istnieć. Obydwaj wyrastają teraz ze wspólnego korzenia prawa przyrodzonego. Odtąd socjalizm będzie tylko konsekwentnym rozwojem i uzupełnieniem zasad demokracji.

Niemniej wszakże zachowuje się wewnętrzne powinowactwo między religią serca, jaką znajdujemy w Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego w przeciwności do zimnego i racjonalistycznego deizmu, a dążnościami socjalistycznymi, jak to się ujawni później u Lamennais'go i Mickiewicza.

14. Rewolucya francuska wypisała wprawdzie na sztandarach swoich Wolność, Równość i Braterstwo, lecz przyrzeczeń tych nie dotrzymała.

Wolność była zupełną tylko w pierwszym jej okresie, lecz już po 10 sierpnia 1792 r. przestaje być powszechną, a w okresie teroryzmu zamienia się na despotyzm prawie nieprześcigniony w dziejach ludzkości. Dzieje się to pod pretekstem równości (l'égalité ou la mort!); ale nie się nie czyni faktycznie dla nada-

nia tej równości trwałych podstaw. Przeciwnie, za propozycje zmierzające ku „prawu agrarnemu” czyli w jakikolwiek bądź sposób ograniczające prawa posiadania, grozi kara śmierci. ¹⁾ Wreszcie po 9 thermidora wraca znów na krótko wolność, lecz już bez równości i braterstwa i bez najmniejszych do nich pretensyi. Po niej niebawem następuje samowola, i despotyzm militarny Napoleona.

Zdawało się więc, że obiegłszy koło Francya, będąca przodownikiem i wzorem dla Europy, wracała do stanu pierwotnego. Było jednak wiele rzeczy, które rewolucya zmiotła bezpowrotnie, a których nietylko Napoleon, lecz nie przywróciła nawet późniejsza restauracya. Rewolucya wywalczyła uznanie dla praw człowieka i obywatela, a zniosła bezpowrotnie wszelki ustrój społeczny, oparty na przywileju urodzenia.

Lecz właśnie to usunięcie dawnych przeszkód ku emancypacyi człowieka odsłoniło nowe: pokazało się, że prawa człowieka nie mogą być urzeczywistnione w całej pełni wśród społeczeństw tak indywidualistycznych, jak te, które powstały pod wpływem zasad liberalizmu.

Tak więc ów słup graniczny na przełomie wieków, jakim była wielka rewolucya francuska, wytknął przez swoje trwałe zdobycze jedno z najżywotniejszych zagadnień XIX stulecia: przeprowadzenie większego uspołecznienia bez utraty tego, co zostało osiągnięte na drodze emancypacyi

¹⁾ Co do stosunku jakobinizmu do dążeń socyalistycznych ob. pracę autora: Polityka społeczna Konwencyi i prądy socyalistyczne ówczesne w „Ekonomiście” z r. 1907, także odpowiednie rozdziały w opracowanej przez niego Historji Rewolucyi (Aulard, Carnot etc.; „Podstawy wykształcenia współczesnego. T. XVIII).

przez indywidualizm w polityce, t. j. wolności i zupełnej autonomii jednostki. Ku rozwiązaniu tego zagadnienia zmierza socjalizm.

Obok tego istnieje wszakże drugi prąd, wiążący się z tym samym wypadkiem dziejowym, ale z jego wynikiem przemijającym: z panowaniem Napoleona. Bonaparte przyczynił się do spaczenia wyników rewolucyi we Francyi, lecz logika dziejów uczyniła, że stał się w Europie jej ramieniem i szerzycielem jej zasad, będąc wyniesiony do szczytu władzy na jej falach. Szerząc zabory w Europie, jako spadkobierca rozpędu nadanego przez propagatorskie wojny rewolucyi, niweczył on wszędzie szczątki feodalizmu zakładając podstawy wolności osobistej, a panowanie kościoła w imię wolności myśli. Był on w istocie urzeczywistnieniem idei Hobbes'a: despota z woli ludu, parweniuszem między królami. Oto dlaczego cała Europa reakcyjna powstała przeciw niemu. Przytem oburzył on na siebie uczucia narodowe ludów podbitych. Zaborom jego nie przewodniczył bowiem już duch kosmopolityzmu z roku 1792, idea federacyi, spoczywającej na wolności i zgodzie ludów. Szerzył on panowanie Francyi nad Europą, Francyi, reprezentowanej przez gromadkę jego krewniaków i satelitów. Powstały przeciw niemu ludy, które wprzód chętnie otwierały bramy wojskom francuskim przychodzącym z hasłami wolności i braterstwa.

Napoleon musiał więc upaść. Przynosił on ludom zaledwie strzępy zdobyczy rewolucyjnych, w zamian za nie biorąc wszystko: niepodległość, instytucje narodowe, wolność i pokój.

15. Restauracya usiłowała przywrócić wszystko to, co było przeżytego i bezpowrotnie, zdawało się, usuniętego przez rewolucyę: chrześcijaństwo kościelne, monarchię z łaski bożej i całą ohydę dawnych rządów

z inkwizycją, jezuitami, cenzurą, klasztorami, panowaniem księży i feudalizmem społecznym, a zawziętość w prześladowaniu tego, co pochodziło z Francji, była taka, że w Turynie zburzono ogród botaniczny a w Padwie most, dla tego iż założone były przez Napoleona.

Walka rozpoczynająca się teraz na polu ideowem przeciw restauracyi miała więc cel podwójny: najprzód odzyskanie utraconych instytucyj liberalnych; powtóre ich dalszy rozwój w kierunku ku socjalizmowi. Oba te prądy idą równolegle, podając sobie rękę przeciw wspólnym wrogom: przywróconej monarchii, feudalizmowi i panowaniu kościoła. Wszystko zmierza ku temu, aby odzyskać to, co dała była rewolucya i co pociągnęła za sobą w upadku swoim; a jednocześnie nowa doktryna rozwija się, obiecując, zdawało się, masom, że najbliższa rewolucya pójdzie dalej niż jej poprzedniczka.

Lecz rewolucya 1830 r. została wypaczona we Francji, wydając zamiast rzeczypospolitej monarchię konstytucyjną; została stłumiona w Polsce po długiej i zaciętej wojnie z Rosją; utworzyła Belgię i zaledwie potraciła o kraje niemieckie. To niepowodzenie pozostawiało rozległe zadania do spełnienia dla liberalizmu. Ludy gotują się do nowej walki dla osiągnięcia zupełnego zwycięstwa. Z drugiej strony nowe ideały społeczne formują się w dalszym ciągu i oczekują chwili nowej walki dla uczynienia próby odrodzenia społecznego.

16. Taki był stan rzeczy w dziedzinie praktycznej w chwili, od której rozpoczynamy nasze dzieje umysłowości europejskiej. Przeciwność indywidualizmu ze społecznością staje się osiowem zagadnieniem wieku. Dokoła niej grupują się wszystkie inne zagadnienia praktyczne, a rozmaite sposoby

ich rozwiązania oscylują pomiędzy tymi dwoma biegunami.

Możemy rozróżnić dwie fazy w stopniowym postępie wymienionego zagadnienia. Do r. 1848 usiłowania ku jego rozwiązaniu mają charakter pojednawczy i syntetyczny. Reakcja 1848 i 1849 r. brutalnie przerywa pracę syntezy. Indywidualność i społeczność stają się hasłami dwóch wrogo przeciwstawnych sobie obozów, a przedstawiciele ich coraz bardziej oddalają się od siebie, coraz jaskrawiej uwydatniają sprzeczności tych dwóch poglądów życiowo-społecznych.

Przeciwstawność ta przybiera kształty odmienne na rozmaitych polach.

Religia jest zakresem, w którym rozszerza się ona po za granicę społeczności ludzkiej, sięgając do kresów wszechbytu. Poczucie religijne jest poczuciem łączności z wszechświatem, z pierwiastkiem wszechbytu. Łączność ta obejmuje uczucie społeczne, jak rodzaj obejmuje gatunek. Ktokolwiek poczuwa się do jedności z całym światem, tembardziej odczuwać musi łączność ze społeczeństwem ludzkim. Stąd ścisły związek między ruchami religijnymi a socyalnymi w dziejach ludzkości.

Indywidualizm przeciwnie zaczyna się z filozofią. Walczy on o prawa jednostki, a zaczyna od prawa podstawowego, decydującego o wszystkich innych: prawa do myśli samodzielnej; do rozstrzygania wszystkich zagadnień według przekonania osobistego, bez odwoływania się do jakichkolwiek powag zewnętrznych. Indywidualizm jest z natury rzeczy burzący, przede wszystkim zaś na polu religijnem; jest ateistyczny. Robespierre miał słuszość, gdy nazwał ateizm arystokratycznym. Koniec XVIII w., który był szczytowym punktem rozwoju indywidualizmu, jako potęgi dobroczynnej, zaprzeczył bezwzględnie religii.

Skoro jednak w życiu dziejowem odnawia się ruch ku uspołecznieniu, widzimy powrót do idei chrześcijańskiej. Przybiera on kształt dwojaki. U ludzi zapartzonych w przyszłość, jak Saint-Simon, staje się czynnikiem postępowym. Kładą oni nacisk na stronę społeczną doktryny i snują z niej wywody praktyczne, toświatowe. Ale obok tego, w parze z reakcją polityczną odradzają się i przeżyte formy chrześcijaństwa kościelnego, a filozofia zmuszona jest rozprawiać się z niemi krytycznie, jak dawniej Kant z metafizyką. Nie neguje ona chrześcijaństwa, jak wiek XVIII negował wszelką religię—przez dogmatyczne jej zaprzeczenie, lecz podkopyje je drogą badań historycznych nad źródłami, na których spoczywa jego powaga. Dzieła tego dokonywają Strauss i Feuerbach—a jednocześnie szkicuje wiek XIX piórem Comte'a próbę nowej religii, czysto ludzkiej i filozoficznej, religii bez Boga pozaświatowego.

W dziedzinie etyki wiek XVIII-ty stał na stanowisku również krańcowo indywidualistycznym. Wszystkie pobudki do czynu wywodził z przyjemności lub odrazy odczuwanej przez osobnika. Kant przeciwstawił rozkaznik bezwarunkowy temu sensualizmowi etycznemu, przenosząc w ten sposób na pole etyczne rozszerzoną zasadę demokratyczną Rousseau'a; ale za punkt wyjścia i tu służy jednostka oraz jej interes, a tylko równouprawnienie interesów wszystkich jednostek nadaje charakter powszechny prawu moralnemu Kanta. Stanowisko przejściowe zajmuje Bentham, łagodzący indywidualizm etyki interesu przez dodanie czynnika sympatii. Ale dopiero w szkole Saint-Simona etyka staje się całkiem społeczną. Zasadą jej jest altruizm Comte'a. Tej moralności uspołeczniającej przeciwstawia się etyka bez zasad, etyka kaprysu, czyli samo-

woli jednostki—soliptyzm etyczny Maxa Stirnera i nihilizm Nitzscheho.

17. Życie polityczno-społeczne jest właściwem polem przeciwstawności indywidualizmu z socjalizmem. W tej formie praktycznej zagadnienie owo przedstawia się jako słuszne żądanie mas ludowych domagających się ludzkich warunków bytu. Filozofia oświaty przyznała wszystkim ludziom równe prawa, a rewolucye końca XVIII i pierwszej połowy XIX stulecia wywalczyły im prawa polityczne przynajmniej w Europie zachodniej. Zdobycz ta była, jak widzieliśmy, wynikiem syntezy częściowej zasad społecznych z indywidualistycznymi, której owocem był demokratyzm nowożytny; syntezy ogniskującej się w twórczości Rousseau'a, łączącej punkt wyjścia indywidualistyczny — teorią umowy autonomicznych jednostek — z zasadą uniwersalistyczną—równości praw. Aż do połowy XIX stulecia demokratyzm stanowi hasło jednoczące wszystkie usiłowania postępowe.

Rewolucya francuska wywalczyła „prawa człowieka i obywatela”. Pokazało się wszakże, jak to widzieliśmy, że praw tych skutecznie nie można w społeczeństwach, w których tak przeważa indywidualizm, jak w demokracjach współczesnych. Stany Zjednoczone Ameryki, niedawny ideał przodujących myślicieli wieku, stają się widownią najbezwzględniejszej walki interesów ekonomicznych.

Koniecznem więc okazało się dalsze wprowadzenie czynnika uspołeczniającego do ustroju państwowego. Jako też myśl pierwszej połowy stulecia usilnie pracuje w tym kierunku. Rok 1800 widzi ukazanie się Zamkniętego państwa handlowego Fichtego, pierwszego w XIX wieku konsekwentnie obmyślonego planu państwa socjalistycznego. Zawiazki myśli socjalistycznej współzawodników i uczniów Rousseau'a: Mo-

relly'ego, Mably'ego, Condorcet'a i innych, zatopione chwilowo w ogólnym liberalnym prądzie rewolucyi francuskiej, zaczynają rozwijać się energicznie w systematach społecznych Saint-Simona, Owena, Fouriera Considerant'a, Ludwika Blanca, Cabeta, Proudhona i tylu innych. Jest to prąd panujący myśli twórczej w dziedzinie polityczno-społecznej w pierwszej połowie stulecia.

Nie był to wszakże prąd jedyny. Ludy oddane na pastwę reakcyi dążyły do wolności, do powietrza, do światła; pragnęły powrotu tego, czego przedsmak dała im rewolucya francuska przez pośrednictwo Napoleona, a co utraciły po jego upadku. Prąd liberalny snuje się więc obok socjalistycznego. Oba walczą przeciwko wspólnym wrogom, tym, których zwalczała już filozofia oświaty: przeciw panowaniu księży przez kościół, przeciw despotyzmowi królów przez państwo. Ludy walczą o zasady liberalne, widząc w nich drogę do socjalizmu.

Ta walka ze wspólnym wrogiem, ten sojusz chwilowy, wywiera wpływ na zbliżenie w dziedzinie teoryi. Gdy w teoryach państwa walczą prądy reakcyjne z przekazanym przez w. XVIII indywidualizmem, wytwarza się jednocześnie pod wpływem rozwijającego się socjalizmu teoria organiczna państwa, przeciwstawiająca się teoryom państwowym XVIII stulecia, jak sam socjalizm, który jest teorią organiczną społeczeństwa, przeciwstawia się indywidualistycznemu manchesteryzmowi, wytwarzającemu mechanicznie społeczność z atomizmu pobudek i usiłowań samolubnych.

Dążność ku normalnej syntezie, ku której wszystkie dane istniały w rewolucyi 1848 r., zostaje udaremniona przez brutalne wmieszanie się egoizmu klasowego. Służalec klas posiadających, w których teraz pod wpływem strachu o przywileje zatracą się wszel-

kie poczucie sprawiedliwości, nie waha się, kartaczować dziesiątków tysięcy swoich współobywateli domagających się urzeczywistnienia słuszných żądań. W dniach czerwcowych, kiedy robotnicy zmuszeni byli postawić barykady przeciwko świeżo przez nich wywalczonej rzeczypospolitej, otworzyła się przepaść pomiędzy klasami zamożnemi a proletaryatem. Na egoizm klasowy pierwszych teoretycy socjalizmu odpowiadają teorią interesu klasowego proletaryatu i walki klas. Naturalny sojusz prądów liberalnego i socjalistycznego został rozbity ku wielkiej pomyślności reakcyi politycznej. Miejsce dążenia do syntezy zajęła wroga przeciwstawność indywidualizmu z socjalizmem.

Wpływ tego ujawnia się przedewszystkiem na pozytywizmie drugiej połowy stulecia. Ten dziedzic w prostej linii saint-simonizmu, u Comte'a, wprawdzie nie socjalistyczny, lecz mający ogromną przewagę pierwiastku uspołeczniającego, a jeszcze bardziej zbliżony do socjalizmu u Milla, u Spencera staje we wrogim ku niemu stosunku, u Taine'a jest reakcyjno-indywidualistyczny a u Renana staje się tą zatrutą krynicą egoizmu intelektualnego, z której czerpać będzie myśli swoje Nitzsche. Z drugiej strony socjalizm w swojej modyfikacyi niemieckiej zajmie wrogie stanowisko wobec wszystkich zdobytcy cywilizacyi, prócz tych, na których spoczywa dobrobyt materyalny, traktując wszystko pozostałe jako „ideologię burżuazyjną”.

ROZDZIAŁ III.

Przygotowanie historyczne zagadnienia teoretycznego.

1. Uniwersalizm i pluralizm jako teoretyczne odpowiedniki socjalizmu i indywidualizmu. — 2. Filozofia i nauki specjalne w czasach nowożytnych. — 3. Zagadnienie poznania w filozofii starożytnej. — 4. Zagadnienie to w czasach nowożytnych. — 5. Krytyka Kanta. — 6. Burząca i twórcza strony dzieła Kanta. — 7. Kryzys filozofii spekulacyjnej. — 8. Paralela początków umysłowości współczesnej z filozofią doby Odrodzenia.

1. Wychodziliśmy z tego założenia, że zagadnienie społeczne, zagadnienie indywidualizmu i socjalizacji, stanowi problemat osiowy myśli XIX w., klucz do zrozumienia sprzecznych prądów i kierunków krzyżujących się na polu ideowym

Na pierwszy rzut oka może się wydawać że zagadnienie to jest charakterystycznym tylko dla dziedziny praktycznej a nawet ściślej dla filozofii państwa i społeczeństwa.

Chociaż jednak, polem właściwym, na którym wytwarza ono starcia krwawe, jest zakres walk polityczno-społecznych, niemniej wszakże zagadnienie indywidualizmu i uspołecznienia promieniuje, jak wiemy, na inne dziedziny praktyczne, a błędem byłoby sądzić, że wolne są od nich i teoretyczne.

Istotnie przeważne znaczenie przypisywane jednemu z powyższych czynników pociąga za sobą zmianę poglądów na wartości etyczne; wpływa na probierze w ocenie zjawisk religijnych; wywołuje przewrót w dziedzinie sztuki i w pojęciach estetycznych, wreszcie oddziaływa pośrednio na całokształt naszego poglądu na świat.

W zakresie teoretycznym zagadnienie indywidualizmu i uspołecznienia przybiera formę ogólniejszą: przeciwstawności systematów pluralistycznych z uniwersalistycznymi.

Na pierwszy rzut oka może się to wydawać rzeczą przypadkową, że ten lub ów myśliciel pewnej doby skłania się ku pogładowi przyznającemu samodzielność odrębnym rzeczom, a więc mnogość bytów niezależnych (pluralizm), lub też wszystkie rzeczy uważa tylko za ujawnienia poszczególne jednego bytu obejmującego wszelką rzeczywistość, jakby za fale powstające na olbrzymim oceanie wszechbytu i powracające do niego (uniwersalizm). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę nadmienione już wyżej wzajemne oddziaływanie na siebie idei z rozmaitych zakresów w naszej świadomości, ową dążność do jedności i harmonii w poglądach, z której uświadomienia wynika popęd filozoficzny, a która nieświadomie oddziaływa już nawet w umysłach osób negujących potrzebę filozofii, stanie się dla nas jasnym, że nie może pozostać bez wpływu na całokształt myśli ta okoliczność, czy przywiązujemy przeważne znaczenie do osobnika, czy do całości.

Z drugiej strony świadomość faktu, że człowiek przedewszystkiem przenosi do przyrody zewnętrznej pojęcia ludzkie zaczerpnięte bądź z obserwacji psychologicznej indywidualnej, bądź ze stosunków społecznych i z doświadczenia historycznego, pozwala przyjąć (w przeciwności do zwykłego poglądu), że nie dziedzi-

ny praktyczne kształtują się pod wpływem teoretycznych, lecz odwrotnie. Tak więc w przeciwstawności eleackiej jedności bytu do mnogości ich w atomizmie Demokryta, a nawet już w homeomeryach Anaxagorasa, możemy widzieć odbicie walczących w ówczesnym społeczeństwie helleńskim dwóch dążeń: indywidualistycznej nowości i społecznej tradycji. Podobnie Platońska nauka o ideach wiąże się bezpośrednio z jego socjalizmem a indywidualizm umiarkowany Arystotelesa każe mu zaprzeczyć istnienia bytów ogólnych po za konkretnymi rzeczami, które przybierają w ten sposób charakter bardziej realny, kiedy u Platona były tylko cieniami idei. Panteizm stoików zostaje w związku z ich bardziej społecznymi dążnościami, kiedy krańcowy indywidualizm epikurejczyków szuka poparcia w metafizyce atomistycznej.

Jeszcze wyraźniej uwydatnia się to w średniowiecznym sporze o nominalizm i realizm. Tu już dyskusja nad tem, co ma być rzeczywisty: czy ogół (pojęcie lub idea) czy szczegół (rzecz konkretna), łączy się bezpośrednio z kwestyą emancypacji jednostki lub jej podporządkowania pod władzę uniwersalną kościoła, nie mniej jak z przewagą tradycji socjalistycznej Platona—u Augustyna lub indywidualizmu Arystotelesa—u Tomasza (i w całym realizmie złagodzonej zaczynając od Abellarda) a zwycięstwo nominalizmu przypada na epokę wyzwolenia jednostki i na kraj gdzie najwcześniej jednostka przychodzi do poczucia praw swoich—Anglię.

Pierwszym systematem metafizycznym wytryskającym z pięknej epoki odrodzenia, będącej zarazem epoką emancypacji jednostki z zależności od uniwersalistycznego kościoła, jest monadologia pluralistyczna **Bruna**, niepokonanego szermierza w walce o prawo myśli wolnej i jej męczennika.

Idea samodzielności bytów jest przewodnią myślą tej doby przejściowej przygotowującej walki polityczne czasów nowożytnych; a monistyczny pluralizm Bruna w późniejszym rozwoju rozbija się na dwa jednostronne prądy. Atomizm materialistyczny Demokryta odnowiony przez Gassendiego i monadologia zapożyczona od Bruna a pojęta czysto idealistycznie przez Leibniza przedstawiają główne kierunki myśli metafizycznej nowożytnej, kiedy uniwersalizm Spinozy pociąga tylko nieliczne umysły wybrane.

I zakres badań epistemologicznych nie zostaje całkowicie obcym tym wpływom. Aby się o tem przekonać, dosyć jest porównać współczesny sceptycyzm, a zwłaszcza pragmatyzm z dobą sofistów, z którą, jak już zaznaczyliśmy, tyle wspólnego ma w dziedzinie praktycznej cywilizacja dzisiejsza. Wpływy wszakże w tych dziedzinach są bardzo odległe i pośrednie.

2. Jeśli pod względem warunków społecznych oddziaływających na zakres praktyczny chwila bieżąca przypomina dobę sofistów w Grecji, to w stosunku do czynników, z których wyrasta główne zagadnienie teoretyczne, umysłowość współczesna podobną jest do okresu rozkwitu wiedzy starożytnej, kiedy to ze wspólnego dotąd pnia filozofii, obejmującej w rozległych systematach całokształt nie tylko zasad i teorii, lecz także faktów wiedzy ówczesnej, wyrastać zaczęły konary nauk specjalnych: matematyki, astronomii, geografii, fizyki.

Już od samego początku filozofii nowożytnej ujawniała się dążność do rozłożenia tej nauki, w dobie średniowiecznej zamkniętej w ciasnym kółku zagadnień teologicznych i przywalonej dogmatami kościelnymi, na szeroko rozpostartą gromadę umiejętności specjalnych. Klasyfikacja nauk Bakona, którą sam on trafnie nazwał kartą krain intelektualnych (globus intellec-

tualis)—przytem krain, które dopiero odkrywać wypadało, wytykała niejako program tej działalności. Kadry wytknięte przez wielkiego inicjatora metody indukcyjnej rychło zapełniły tworzące się gałęzie wiedzy. Postęp w tym zakresie wszakże do końca XVIII stulecia polegał przeważnie na wyrobieniu drogą indukcji podstaw teoretycznych i na analitycznym rozwoju trzech gałęzi podstawowych przyrodoznawstwa: astronomii, mechaniki i fizyki a na równoległym rozwoju analizy matematycznej — potężnego środka postępu tych nauk, z których czerpie ona pobudki swoje.

Natomiast potrzeba ogólnego objęcia całokształtu w jednolitym, pozbawionym sprzeczności systemacie filozoficznym dominuje nie tylko na lądzie europejskim, lecz także w ojczyźnie Bakona i nominalizmu, chociaż przybiera tu odmienny charakter. Kiedy więc Kartezjusz, Spinoza, Leibniz budują swoje systemata w znacznej mierze pod wpływem oddziedziczonych po scholastyce zagadnień i pojęć (gdyż kościół jeszcze panuje nie tylko przymusem zewnętrznym, lecz i wewnętrzną obawą zerwania z wiarą), starając się w ten lub inny sposób połączyć przeciwstawności Boga i świata, duszy i ciała, poznania i wiary, Hobbes rozkłada całokształt wiedzy na naukę o ciałach, naukę o człowieku i teorię społeczeństwa, wszystkie trzy jednak wiążąc w jedność systematu filozoficznego.

Z drugiej strony Anglia staje się ojczyzną nowego kierunku badań filozoficznych, zainicjowanego przez wielkie dzieło Locke'a: *Essay concerning human understanding*. Badania nad umysłem ludzkim, jako organem poznania, oparte zostają tu na szerokiej podstawie i uwolnione z pod wpływu jakichkolwiek z góry narzuconych systematów, a myśl w tym kierunku poruszona rozwija się w ojczyźnie Locke'a przez Berkeley'a i Hume'a, aby doprowadzić do roz-

wiązania wprowadzie na innej ziemi, lecz przez potomka tej samej rasy w Krytyce czystego rozumu Kanta.

Tak więc zagadnienia ogólne absorbują myśl w ciągu tych dwóch stuleci a płyną one dwoma łożyskami w pewnej mierze niezależnymi chociaż nie pozbawionymi komunikacyi i oddziaływania na siebie: metafizycznym i epistemologicznym. Teorya świata i teorya wiedzy prymują nad zagadnieniami specjalnymi. Prawie każdy inicjator w zakresie badań specjalnie naukowych jest, jeśli nie twórcą, to przynajmniej zwolennikiem jednego z systematów filozoficznych. A jak w starożytności okres kosmologiczny, a po części i systematyczny (chociaż ku innym celom zmierzający) wyrobiły systemat idei ogólnych i metod badania, na których dopiero mogły spocząć nauki specjalne i przy ich pomocy się rozwinąć, tak też w czasach nowożytnych zamknięciu doby wielkich systematów odpowiada szybki rozrost gałęzi nauk poszczególnych.

Początek wieku XIX jest świadkiem narodzenia się całego szeregu nowych umiejętności. Chemia, wychodząca z kolebki dzięki inicjatywie ideowej Lavoisier'a, staje się niebawem nauką o pełnym rynsztunku dzięki zastosowaniu do niej przez Daltona ¹⁾ atomistyki Demokryta i przez odkrycia Davy'ego. Oparta na fizyce i chemii, dzięki pracom szeregu badaczy angielskich i francuzkich, powstaje fizyologia; dotąd czysto opisowa „historja naturalna”, figurująca jako taka w klasyfikacyi Bakona obok kościelnej i świeckiej, wyłania z siebie cały szereg nauk nomologicznych: prócz wymienionej już fizyologii rodzą się więc geologia i krytalografia; anatomia porównawcza

¹⁾ A new system of chemical philosophy, 1808–10.

święci tryumfy, przygotowane pracami ubiegłych stuleci, w wywodach Cuviera a ogólne teorie biologiczne znajdują wyraz w dziele Lamarcka: *Philosophie zoologique* (1809), rozwijającym myśl ewolucyi gatunków organicznych, a poprzedzonym przez *Zoonomy or the laws of organic life* Erazma Darwina (1794—96).

Rozrastający się obszar i zwiększająca się ilość gałęzi wiedzy pociągały za sobą coraz dalej idący podział pracy naukowej. Uczni spirają się teraz nie o ogólne zasady i poglądy filozoficzne, lecz o specjalne teorie poszczególnych gałęzi wiedzy: w zoologii toczy się spór między zwolennikami trwałości gatunków i raptownych przewrotów (kiuwierzyści) a obrońcami ich zmienności i stopniowego rozwoju (lamarkisci); w geologii—między teorią plutoniczną a neptuniczną. Gdy więc, w miarę coraz dalej idącej specjalizacji pracy, zagraża utrata jedności i związku pomiędzy zakresami pojedynczych nauk, wyrasta zagadnienie XIX wieku: pogodzić jedność myśli z mnogością nauk, z których każda opiera się na odmiennych zasadach, posługuje się odmiennymi metodami, przychodzi do odmiennych teorii ogólnych. Zadanie to będzie starał się rozwiązać Comte w duchu metody angielskiej, t. j. niezależnie od wszelkich gotowych poglądów lub tradycyi filozoficznych.

3. Do wytkniętego przed chwilą postawienia zagadnienia przyczyniają się obok wymienionego rozrostu wiedzy specjalnej dwa inne momenta teoretyczne. Jednym z nich jest rozwój teorii poznania i wiedzy; drugim—kryzys filozofii idącej dawną drogą spekulacyjną.

Nigdy w starożytności zagadnienia epistemologiczne nie zajmowały takiego miejsca, jak w filozofii nowożytnej, która nie tylko od nich zaczyna, lecz, rzec

można, przez całe stulecie rozwija się pod ich hasłami. Mamy wprawdzie i w filozofii greckiej przeciwność racjonalizmu i empiryzmu z jego konsekwencyjami sensualistycznymi.

Racjonalizm, rzecz można, rodzi się razem z filozofią a w pierwszym jej okresie dzielą go i ci, którzy składniki budowli swojej zapożyczają z doświadczenia zewnętrznego narówni z tymi, którzy w utworach myślowych szukają wzorów dla świata zewnętrznego. Nie tylko pitagorejczycy z dominującym ich systemat pojęciem umysłowym liczby; nie tylko eleaci widzący prawdę w tem, co jest przeciwnością doświadczenia zmysłowego, lecz także hylozości i materyaliści widzą w zmysłach źródło złudzeń i niepewności, a Demokryt mógłby się podpisać pod ostrzeżeniem włożonem przez Parmenidesa w usta bogini:

„Niech na tej drodze nie opanowywa cię często doświadczenia nałóg dowierzania krótkowidzącemu oku, szumnemu uchu i językowi; myśleniem tylko masz rozebrać dowody prawdy, które ci odkryję, a które będą przedmiotem wielu sporów”.

Ta bezwzględna wiara w rozum jako jedyne prawdziwe źródło poznania jest zrozumiałą w okresie kiedy odbywała się walka między dawnym „nałogiem” myślenia kojarzeniowego, posługującego się wyobrażeniami a czynnego wyłącznie w fazie myśli mytycznej, a rodzącą się nową potęgą: myślenia pojęciowego, któremu filozofia i wiedza zawdzięczają byt swój. Pierwsi filozofowie, będąc odszczepieńcami od dawnego typu używania rozumu, z naturalnem niedowierzaniem traktowali zmysły, których wrażenia i ujęcia dostarczały materiału do twórczości poetycko-mytycznej.

Skoro jednak metoda ta została utrwaloną i stała się źródłem dyalektyki polemicznej rugującej już u Zenona z Elei dawną poetycko-obrazową formę pism fi-

lozoficznych, łatwiej, już było, zwłaszcza w dobie tak skłonnej do nowości jak sofistyczna, występować przeciw wyłączeni racjonalizmu.

To też u **Protagorasa** widzimy zupełnie sformowany sensualizm, wywodzący wszelkie poznanie z wrażeń zmysłowych, razem z towarzyszącym zawsze sensualizmowi subiektywizmem. Subiektywizm ten idzie tak daleko, ¹⁾ że wytwarza kryzys w teorii wiedzy, tak jak druga strona tegoż twierdzenia powoduje kryzys w etyce. ²⁾ A jak z ostatniego wyprowadza Sokrates młodzieńczą myśl ludzkości, tak pierwszą pokonywa Plato tworząc intelektualistyczną teorię wiedzy—z pierwiastków zresztą wytkniętych również przez Sokratesa. Pojęcie w tej teorii zajmuje to miejsce przedmiotowe i ogólne (w przeciwności do różnaitości i zmienności ujęć), jakie prawo wydane przez „zgodeę ogółu” w zakresie praktycznym.

Że składnikami wiedzy są pojęcia ogólne, nie zaś konkretne wyobrażenia przedmiotów; że wiedza nie może się obejść bez pierwiastków apriorycznych — te dwa założenia utrwalone są już od czasów Platona.

Nie przeszkadza to, iż empiryzm z nieodłącznym od niego sensualizmem odnowi się w doktrynie stoików, a w okresie filozofii religijnej mistycyzm neoplatoników będzie poszukiwał w natchnieniu i bezpośrednim ujęciu umysłowem źródła poznania doskonalszego nad rozumowe.

¹⁾ Ob. w Teetecie Platona mowę Protagorasa (166—68), rążąc przypominającą pragmatyczną teorię prawdy i argumenta p. Schillera na rzecz autentyczności tych ustępów, wyjętych może z zaginionego dzieła Protagorasa „O prawdzie”, (ob. Schiller Plato or Protagoras? Oxford 1908, oraz autora artykuł w „Przeglądzie filozoficznym” za r. b.).

²⁾ Ob. wyżej R. II, § 3.

Platońska teoria wiedzy uległa szczególnemu skażeniu w wiekach średnich. Umysły naiwne a zaciemnione antiracyonalnymi dogmatami biorą dosłownie myty i allegorye, którymi Plato tłumaczył powstanie aprioryzmu, a zgodnie z tem przeobrażeniem, któremu już u **Augustyna** ulega nauka platońska, wskutek przeniesienia nieokreślonego co do miejsca pobytu „świata inteligijnego” („noētos topos” =miejsce umysłowe) do umysłu boskiego a przeobrażenia „idei” w myśli boskie, platońska teoria przypomnienia przeobraża się w inspiracyę boską. U Platona dusza w rzeczach zmysłowych poznawała pierwowzory niegdyś widziane w królestwie idei; u filozofów nowożytnych ideje wrodzone stają się pomysłami włożonymi przez Boga w umysł ludzki.

Jednocześnie pod wpływem chrześcijaństwa przeciwstawność duszy i ciała przybiera taki charakter, jakiego nie miała nigdy w filozofii starożytnej.

Taką więc spuściznę odziedziczyć miała filozofia nowożytna po swoich poprzedniczkach: starożytnej i średniowiecznej w zakresie teorii wiedzy. Gdy Odrodzenie umiejętność odślaniało przed olśnionemi oczyma świata zachodniego skarby myśli i wiedzy starożytnej, jednocześnie ciążyła na umysłach filozofów nowożytnych świeżo przeżyta zmora teologii średniowiecznej: rozbratu z wymaganiami rozumu w okresie tworzenia dogmatów (patrystyki) i bezowocnych usiłowań pogodzenia twierdzeń przyjętych na złość rozumowi z tymże rozumem, bez odwagi wykroczenia po za nie—w okresie scholastyki.

Credo quia absurdum ¹⁾ Tertuliana, formułujące myśl przewodnią dogmatyki chrześcijańskiej, nie daje

¹⁾ „Wierzę, gdyż jest niedorzecznem”.

się pogodzić z *credo ut intelligam* ¹⁾ Anzelma. Wyzwoleńczy prąd indywidualizmu na polu społecznym zostaje poprzedzony przez zwycięstwo nominalizmu nad realizmem w zakresie teoretycznym. Bóg oddzielny od świata, jak i dusza od ciała; rzeczywistość tylko w powszechności (kościół) a złudność oddzielnej rzeczy i osobnika (jego opinie — błędy); uniwersalizm jako nauka dobra, indywidualizm jako dzieło szatana — te znamiona pierwszej doby scholastyki, **realizmu bezwzględ- nego**, przedstawiającego skażony platonizm, ustępują miejsce z początku **realizmowi złagodzonemu** do potrzeb kościoła przykrojonego arystotelizmu. Jego nauka o powszechności zawartej w rzeczach indywidualnych musi konsekwentnie doprowadzić do imanencji Boga w świecie a duszy w ciele, do ich nierozdzielności w panteizmie; zgodność rozumu z kościołem przeciwstawiająca się pozarozumowości Boga (transcendencji epistemologicznej) pierwszego okresu, musi z czasem uczynić objawienie zbyt czynnym (gdyż rozum prowadzi do tych samych wyników) i znaleźć ujście w deizmie. Osobnik, noszący teraz w sobie powszechność, przestaje być przedmiotem pogardy, a społeczność świecka z jej ciałami politycznymi, chociaż jeszcze za niższą uważana, znajduje jednak uznanie obok kościoła powszechnego: jemu przyznaje się sąd rozstrzygający: kiedy jednostka ma prawo podnieść bunt przeciw państwu — tej powszechności świeckiej, chociaż, jako powszechność świecącej jeszcze księżycowem, zapożyczonem od słońca-kościół światłem. Ale bunt tej jednostki przeciw władzy świeckiej, źle pełniącej obowiązki swoje, usprawiedliwiony; a więc ołożony zawiązek praw człowieka i obywatela.

¹⁾ „Wierzę, aby zrozumieć”.

Wreszcie przychodzi **nominalizm** ze swem hasłem: *universalia – flatus vocis.* ¹⁾ Realności i potęgi czczone w okresie uniwersalizmu rozplywają się w znikome przywidzenia umysłu. Bóg i dusza staną się urojeniami, prowadząc do ateizmu i materyalizmu; zbyteczność tradycyi illuzorycznej czyni niepotrzebnem jej godzenie z rozumem: na miejscu deizmu stanie religia serca, już teraz wytykana przez Okkama, tryumfującego odnowiciela nominalizmu; kościół zniknie, jak złudne widmo a państwo stanie się środkiem; jednostka, ów atom społeczny — jedynym celem w życiu zbiorowym.

Tak więc próba pogodzenia dogmatów z rozumem prowadzi z koniecznością do ich odrzucenia: scholastyka, usiłując wychodząc z wiary przyjść do nauki kościelnej, sama wskazuje drogę po za jej granice. Wszakże nie zaraz odważy się filozofia na te śmiałe konsekwencye.

Zmora średniowieczyzny popierana stosami „świętej” inkwizycyi, władza kościelna ciężą jeszcze nad umysłowością nowożytną. Lecz to nie świt już, to jasny wschód słońca te początki filozofii nowożytnej, chociaż unoszące się opary przyćmiewają jeszcze blask, gwiazdy dziennej i zakłcają wyrazistość jej rysów.

5. Bardziej świadoma zadań swoich i zawartych w nich trudności niż filozofia starożytna, wzbogacona jej doświadczeniem, myśl nowożytna zaczyna od zagadnień metodologicznych. Już na samym początku jej dziejów stają naprzeciw siebie dwie odrębne metody, przeciwstawiające się sobie z całą wyłącznością.

Obaj wielcy inicjatorowie filozofii nowożytnej: **Bacon** i **Kartezyusz** odczuwają w równej mierze potrzebę zerwania z jałową syllogistyką scholastyki, zapom-

¹⁾ „Powszechność jest tchnieniem głosu”.

nieć świeżą przeszłość. Lecz jeden, wskazując na świeże tryumfy odradzającego się przyrodoznawstwa, widzi w doświadczeniu i indukcyi jedyną drogę do prawdy ostrzegając przeciwko tradycyjnym nałogom myśli. Drugi odwołuje się do ścisłości i pewności matematyki (w której sam jest twórcą) snującej wywody swoje z nielicznych założeń i sądzi, że dosyć jest obrać za punkt wyjścia myśli jasne i wyraźne, aby w filozofii osiągnąć tę samą pewność i ścisłość, to samo bogactwo wyników.

Zapoczątkowane w ten sposób zostają dwa odrębne pasma myśli: empiryzm bakoński staje się niemal filozofią narodową angielską; racjonalizm kartezyański rozsiada się na łądzie Europy, rządząc tu niepodzielnie. Lecz chociaż zaczyna Kartezyusz od oczyszczającego zwątpienia mającego wyrugować z myśli wszystkie przeżytki scholastyczne, chrześcijańska przeciwstawność duszy i ciała czyni dlań niemożliwem dopuszczenie naturalnego aktu poznania: dusza nie może sama ani poznać ciała, ani działać na nie; niezbędne jest w obu wypadkach pośrednictwo Boga. On to wpoił w umysł nasz pewne idee podstawowe, z których płynie cała wiedza, a pewność jej zaręczona jest przez prawdomówność Boga. Bóg nie jest kłamcą, idee więc, które znajdujemy gotowe w umyśle naszym, które nie mogły powstać z doświadczenia, nie są złudzeniami. Takimi są: idea samego Boga, czyli substancyi nieskończonej, oraz idee dwóch substancyi skończonych, duchowej i cielesnej.

W ten sposób aprioryzm platoński, mytycznie tylko tłumaczony przez teorią przypomnienia, staje się, dzięki metamorfozie, której uległa idea jego w teologii chrześcijańskiej, teorią idei wrodzonych.

Wprawdzie już u Kartezyusza idee te są interpretowane raczej w znaczeniu uzdolnień do tworzenia pew-

nych prawd, niż w znaczeniu prawd gotowych. Lecz z drugiej strony rola Boga w ich powstaniu staje się pobudką dla **okazyonalistów** do wtrącania Boga w każdy poszczególny akt poznania i czynu: nasze poznania są jego podszeptami; nasze akta woli — cichą modlitwą, zawsze spełnioną, do Boga poruszającego nasze członki.

Przepaść między dziedziną duchową a cielesną stała się nieprzebytą: tylko cud może pośredniczyć w ich wzajemnym stosunku. W ten sposób położona została podstawa teorii filozoficznej paralelizmu psychofizycznego, tak niezbędnego dla postępu wiedzy.

Istotnie, łatwo dostrzedz, że sam już kartezyuszowski podział świata na duchowy, zostający dziedziną wolności, i materialny ulegający ściśle prawom mechanicznym, dwa odrębne światy stykające się dopiero w człowieku — bo i zwierzęta były dlań tylko doskonałymi mechanizmami — że podział ten będąc śmiałym i koniecznym rzutem metodologicznym, był jednocześnie zręcznym zastosowaniem założonej w drugiej dobie scholastyki teorii dwóch prawd. Prawda filozoficzna mogła się różnić od teologicznej bez obrazy dla kościoła, gdyż drugiej zawsze przyznawano wyższość. Podobnież filozofia Kartezjusza pozwalała przeprowadzać zasadę mechanizmu w świecie fizycznym z całą ścisłością i do ostatnich krańców, ratując świat moralny od jej bezduszości i nie narażając się na prześladownictwo. Materyalizm francuski XVIII wieku był prawym synem kartezyanizmu.

Inne źródło miał materyalizm w ojczyźnie Bakoną. Materyalizm „hydrodynamiczny” ¹⁾ Hobbesa, jakkolwiek

¹⁾ Hobbes, jak wiadomo, nie przyjmował próżni, lecz płynny eter, w którym umieszczone są ciała. Idee te zawiera dzieło *De Corpore*, 1655.

na wielu punktach biegunowo przeciwny materializmowi starożytnemu powstał pod wpływem bezpośrednim odrodzonego przez Gassendi'ego epikureizmu oraz odkryć mechanicznych Galileusza. W tym kraju metody indukcyjnej powstaje też pierwsze dzieło poświęcone badaniom nad władzami poznawczymi umysłu, a opierające się na bogatym materiale świeżo nagromadzonych obserwacji nad ludami pierwotnymi niedawno odkrytych światów. „Szkic o rozumie ludzkim” **Locke'a** (1690) spoczywa na wyraźnym wypowiedzianym założeniu: „niema nic w umyśle, czego by nie było poprzednio w zmysłach”. Wszelkie poznanie pochodzi wyłącznie z doświadczenia. Rozum porównywa się do białej tablicy otrzymującej z zewnątrz obrazy, jak niegdyś stoicy porównywali go do tafli woskowej, na której wyciskają pieczęć swą wrażenia zmysłowe.

Sensualistyczny pierwiastek w nauce **Locke'a** prowadził z natury rzeczy do uważania jakości zmysłowych za podmiotowe. Podstawowe założenia fizyki nowożytnej, stworzonej przez Galileusza a spajającej się już z atomizmem starożytnym, wymagały ilościowych cech w pierwiastkach świata: ich wielkości, nieprzenikliwości, prędkości ruchu, wzajemnego położenia. W ten sposób powstał podział **Locke'a** na własności pierwszorzędne: cielesność (nieprzenikliwość), kształt, położenie, ruch, oraz drugorzędność: barwa, ton, ciepło, zimno i t. d., z których pierwsze przypisane zostały samym ciałom, drugie uważane za podmiotowe.

Lecz w tym samym kraju, gdzie narodził się materializm, ukazał się filozof, który raz na zawsze obalił przesąd materialistyczny i wszelki substancyjalizm. **Berkeley** wykazał, że niema żadnej podstawy do wyróżniania własności pierwszorzędnych od drugorzędnych i że w ciałach niema nic więcej, prócz ich własności. Idea podścieliska, substancyi, jakby rusztowa-

nia, na którym zawieszono są poszczególne działające na zmysły jakości, jest fikcją naszego rozumu.

Tymczasem spór racjonalizmu z empiryzmem toczy się dalej. Leibniz, polemizując z Locke'em, dodaje do jego twierdzenia: „Nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu”, ograniczenie: „Nisi intellectus ipse” (prócz samego rozumu) a pracę myśli porównywa do czynności rzeźbiarza-doświadczenia wydobywającego z marmuru postać, już zarysowaną naturalnymi żyłkami w jego bryle. Dla Locke'a bryła ta była bezkształtną; Kartezjusz widział w niej gotowy posąg, do którego doświadczenie nie ma co dodawać.

Aby pojednać krańcowe stanowiska, potrzeba wznieść się na wyższy punkt widzenia. Lecz myśl angielska obstaje wciąż przy empiryzmie a Hume wyciąga z niego ostatnią konsekwencję, podając w wątpliwość całą wiedzę o świecie czyli filozofię.

Jak Berkeley wytknął był, że nie „dostrzegamy” nigdzie substancji; że to co stanowi przedmiot naszych doświadczeń zmysłowych, są to tylko własności, tak Hume uwydatnił, że związek przyczyny ze skutkiem, na którym spoczywa cała nasza wiedza doświadczalna, jest również dodatkiem naszego umysłu. Doświadczenie daje nam tylko styczność rzeczy lub następstwo zjawisk; związek przyczynowy nie jest ujęciem, lecz pomysłem, ideą, której zastosowanie tłumaczy Hume kojarzeniem nawyknieniowem, która jednak logicznie uzasadnić się nie da.

Cała wiedza doświadczalna opiera się więc na prawdopodobieństwie (probability) — na przypuszczeniu dowolnem, że związek zjawisk w przyrodzie jest jednostajny. Tylko matematyka jest wiedzą prawdziwą, t. j. dowodną (knowledge). Lecz ona ma do

czynienia tylko z przedmiotami fikcyjnymi, z wytworami naszego umysłu: liczbami lub figurami.

To, co wiemy o rzeczywistości, jest tylko przypuszczeniem; to, co wiemy napewne, dotyczy tylko naszych wytworów. Taki smutny wynik odsłaniała analiza Hume'a.

6. Ten dylemat staje się pobudką do pracy twórczej **Kanta**.

Hume sądził, że wszystkie sądy matematyczne są analitycznymi; że prawdy wykrywane drogą dedukcji w matematyce są już zawarte w stanie ukrytym w jej określeniach i że wydobywając je stamtąd, rozwijamy tylko gotowy kłębek myśli, nie dodając nic nowego do naszej wiedzy. Kant wykazał, że i w tym wypadku dokonywamy aktu syntezy, a przytem syntezy intuicyjnej.

Gdy dodaję 5 do 7, nie mam w tych liczbach nic takiego, coby pojęciowo przez związek logiczny dało liczbę 12. Muszę sobie przedstawić w umyśle ilość jednostek zawartych w jednej i w drugiej, a następnie policzyć je myślowo, aby dowiedzieć się jaka jest summa. Dokonywam tu syntezy intuicyjnej, wszelako nie odwołując się do doświadczenia; a więc a priori.

Na czymże polega ten przywilej matematyki w porównaniu z innymi naukami, że może tworzyć sądy syntetyczne a priori?

Źródłem jego ta okoliczność, że wszystkie przedmioty matematyki, t. j. liczby, linie, powierzchnie, ciała, są utworzone albo z jednostek czasu (liczenie), albo ze składników przestrzeni. Czas i przestrzeń zaś nie są nazewnętrz nas, lecz w nas samych. Są to formy aprioryczne naszego ujęcia: jakby tkwiące w umyśle naszym modele, w które wciskamy rzeczywistość zewnętrzną, t. j. treść naszych ujęć.

Nosimy je wszędzie z sobą, jako naszą własność nieodjemną, i dla tego możemy wykonywać nad nimi rozmaite czynności umysłowe nie odwołując się do doświadczenia zmysłowego. Ale te czynności nie mają charakteru pojęciowo-dyskursywnego: będąc formami ujęcia, czas i przestrzeń, zachowują intuicyjny charakter wszelkiego ujęcia; są naoczne, pogładowe konkretne, chociaż nie są ujęciami—nie potrzebują przedmiotów zewnętrznych do ich wywołania w umyśle.

Smuga nowego światła padała na zagadnienie poznania. Nowym punktem widzenia rozstrzygającym dawny spór empiryzmu z racjonalizmem było odróżnienie formy od treści w ujęciu. Forma jest aprioryczna, jest naszą własnością, niezależną od doświadczenia, a niezbędną do jego urzeczywistnienia, powinna więc je poprzedzać. Treść wlewa w nią wrażenie zmysłowe, a obie zlewają się w ujęciu.

Jeśli już Berkeley wytknął był bezzasadność nadawania większej przedmiotowości własnościom pierwszorzędnym wobec drugorzędnych, to teraz oczywiście stawało się, że i jedno i drugie są w równej mierze podmiotowe, a przewaga w stosunku do przedmiotowości przechylała się raczej na stronę treści wrażeń zmysłowych, które, chociaż nie podobne do tego, co je wywołuje, przedstawiały się przynajmniej jako stałe odpowiedniki jakiejś nieznaney rzeczywistości, gdy przeciwnie własności przestrzenione ciało¹⁾ występują w nauce Kanta jako czysto podmiotowe i aprioryczne. Pierwsze są wynikiem współdziałania „rzeczy w sobie” i umysłu; drugie—czystym dodatkiem umysłu.

Pojęcie doświadczenia zostaje w ten sposób zmienne i rozszerzone: niema doświadczenia „czystego”;

¹⁾ T. j. kształt, wielkość, położenie, ruch; „cielesność” (corporeity) rozpięta się we wrażenia dotykowo-mięśniowe.

w każdym ujęciu naszym mamy do czynienia z podwójnym udziałem umysłu: treść ich chociaż podmiotowa jest pochodzenia doświadczalnego; jest reakcją umysłu na bodziec zewnętrzny; forma jest aprioryczną, jest tem, w co wrażenia te umysł wciska, modelując je według wewnętrznych praw swoich. Nie cała więc wiedza pochodzi z doświadczenia zmysłowego, a skoro w każdym ujęciu jest coś dodanego od umysłu, pewien składnik aprioryczny, nie można uważać za ujmę przedmiotowości i doniosłości doświadczenia w ogóle tej okoliczności, że w niem coś dodajemy od siebie. Bo i wiązanie pojęć w sądy odbywa się również według apriorycznych form pojęciowych czyli kategorii, tak jak treść wrażeń wciska się w formy ujęcia. Do takich form pojęciowych apriorycznych należą zakwestyonowane przez filozofię angielską substancja i przyczynowość. Ta okoliczność, że je dodajemy do ujęcia nie stanowi bynajmniej o ich dowolności: bez owych bowiem dodanych do ujęć form pojęciowych nie byłoby wcale doświadczenia, jako uporządkowanej całości, lecz tylko chaos ujęć.

Nietylko matematyka, lecz i najogólniejsze zasady przyrodoznawstwa są sądami syntetycznymi a priori: spoczywają one na podobnych właściwych umysłowi naszemu koniecznościach myślowych, jak ujęcia na formach intuicji.

Taki był pozytywny epistemologiczny wynik Krytyki czystego rozumu. Opierała ona na niewzruszonej podwalinie wiedzę, zawieszoną w powietrzu przez wątpliwości Hume'a. Lecz przychylna dla wiedzy pozytywnej i dla metody doświadczalnej krytyka Kanta była bezwzględną negacją dawnej metafizyki racjonalistycznej snującej sieć pajęczyn swoich z idei wszechświata (w kosmologii racjonalnej), duszy, jako sub*

stancyi (w psychologii racjonalnej) i Boga (w teologii racjonalnej).

Jeśli podstawę tej fikcyjnej wiedzy niweczył wywód Kanta wykazujący niepoznawalność rzeczy w sobie - gdyż chcąc ją poznać musielibyśmy wyzwolić się z apriorycznych form ujęcia i myślenia, towarzyszących każdemu poznaniu, t. j. niejako wyskoczyć z siebie samych; jeśli przypuszczenie bytów pozazmysłowych, poznawanych przez ideje wrodzone bezwzględnie odrzuca Kant w twierdzeniu, że kategorie mają znaczenie i doniosłość tylko w obrębie doświadczenia; są zaś próżnemi formami, jeśli im treści nie daje ujęcie; to fikcyjność wymienionych trzech idei, a co za tem idzie, bezzasadność opartych na nich części metafizyki jaskrawo występuje w trzeciej części Krytyki Kanta - w dialektyce transcendentnej.

Wykazuje on w niej, że traktując te ideje jako realności, hypostazyujemy tylko prawidła i typy myśli naszej, czyli jej zasady regulacyjne. Idea duszy jest tylko pojęciową jednością zjawisk wewnętrznych, nakazem badania ich w związku z sobą; idea świata - takąż jednością zjawisk zewnętrznych; idea Boga - pojęciową jednością całości.

Tak rozstrzygało dzieło Kanta spór racjonalizmu z empiryzmem.

7. Jakkolwiek dalekiem od palących zagadnień czynu i burzliwych hasła walki jest badanie teoretyczne Kanta, nie stało ono jednak na uboczu od wielkiego zagadnienia stulecia, a zbliżenie, które uczyniliśmy jego cichej pracy do wielkiej i burzliwej Rewolucyi znajduje uzasadnienie swoje.

Wielkim czynem ideowym Kanta była krytyczna, oparta o głębokie podwaliny filozoficzne, synteza dwóch prądów sprzecznych, które współdziałały wprawdzie zmierzając ku jednemu celowi, ale nie były z sobą teo-

retycznie zharmonizowane. Dlatego też skoro punkt kulminacyjny zwycięstwa nad wrogami oświacie żywiołami osiągnięty został w Rewolucyi francuskiej, prądy te rozdzielić się musiały i w przeciwnych kierunkach działając, spowodować reakcyę i zastój. Dlatego i objawy tej reakcyi wywołały świadomość konieczności syntezy, a więc, obok innych dążeń, powrót do Kanta, tak energicznie ujawniający się w ostatniej ćwierci XIX wieku.

Wiek XVIII był ogniskowym punktem myśli dziejowej, chwilą, kiedy Oświata święciła tryumfy w dziedzinie czynu, opierając się tymczasowo na niedostatecznym i nietrwałym, lecz na razie wystarczającym sojuszu uczuciowym dwóch głównych prądów swoich: rozumowego i uczuciowego, indywidualistycznego i społecznego, a tym czynem zwyciężkim dawała hasło do syntezy logicznie i krytycznie uzasadnionej. Twórcą owego spojenia uczuciowego był, jak wiemy, Rousseau, prawdziwy apostoł wielkiego przewrotu. Ale wyrozumował go, syntezę teoretyczną czynów dokonanych dał Kant, odsłaniając perspektywy przyszłości.

Możemy więc przyznać bezwzględna słuszość następującym słowom znakomitego historyka literatury XVIII wieku:

„Kiedy tam daleko, we Francyi, roztaczała się w krwawych walkach tragedia Rewolucyi, pracował tu samotny myśliciel nad temi samemi doniosłemi zagadnieniami, a z nieustraszonym zapalem młodzieńczym udowodnił, że jedynie idea ludzkości, t. j. ujęcie i urzeczywistnienie czystego i wolnego człowieczeństwa stanowi istotę i cel dziejów”. ¹⁾

¹⁾ Hettner. „Literaturgeschichte des XVIII Jahrhunderts” wyd. 3, III, 3, 2, str. 37.

Zdumiewająca jasność wywodów, bogactwo idei płodnych i twórczych ze wszystkich niemal zakresów wiedzy, które spotykamy w dziełach Kanta, przestaje być dla nas zagadką, skoro zrozumiemy źródło z którego płyną. Objął on myślą ognisko, z którego wytryskały wszystkie, jak promienie: ujął oczyszczoną przez analizę myśl Oświaty w jej formie skończonej i wszechstronnej. Określił ją w rozprawie p. t. „Was ist Aufklärung?”; rozdzielił jej składniki teoretyczne i każdemu nakreślił należyte granice w trzech „Krytykach”, a otrzymawszy w ten sposób formułę ogólną, niby oczyszczony z obcych domieszek zawiązek wszystkich myśli nowożytnych, snuł z niego konsekwentne wyniki dla rozmaitych dziedzin umysłowości: filozofii przyrody i teorii nieba, filozofii dziejów i ideału państwa nowożytnego, teorii organizmów i teleologii powszechnej, obok filozofii religii. I dla nas za klucz do zrozumienia licznych zastosowań życiowych zdobytych przez niego idei posłuży określenie Oświaty, jako punkt ogniskowy, skupiający w sobie wszystkie promienie myśli i pobudki do pracy twórczej filozofa.

„Oświata jestto wyjście człowieka z niedojrzałości, przez własną winę spowodowanej. Niedojrzałością jest niezdolność posługiwania się własnym rozumem bez przewodnictwa innych; z własnej winy płynie ta niedojrzałość, gdy przyczyną jej nie jest brak pojęcia, lecz brak odwagi i postanowienia iść za głosem własnego pojęcia. Sapere aude! Miej odwagę polegać na własnym rozsądku,—takie jest hasło oświaty. ¹⁾”

Taką więc myśl podstawową w dążnościach wieków oświeconych wykrył głęboką analizą swą w istotę rzeczy sięgający umysł filozofa, a na niej oparł całą

¹⁾ „Was ist Aufklärung?” — Kant's kleinere Schriften wyd. Kirchmanna, Berl. 1870. I tom, str. 111.

syntetyczną pracę swoją. Godność człowieka, jako istoty dojrzałej, opieki obcej nie potrzebującej, prawa swe autonomiczne wywalczać obowiązanej—obowiązanej, bo „winą” jest niedojrzałość, z braku odwagi płynąca — taki jest punkt oparcia owej dźwigni archimedesowej, która świat moralny poruszyć z posad miała, jak pogład Kopernika i metoda ilościowa Galileusza zrewolucjonizowały przyrodoznawstwo. Słusznie też Kant porównywał stanowisko swoje w filozofii do kopernikowskiego. Lecz Kant postępował, jak filozof: głównym jego zadaniem było zdobycie podstaw krytycznych dla przeprowadzenia owego przewrotu. Rozwój jego obejmuje trzy fazy, które można scharakteryzować trzema słowami: przyroda — rozum — ludzkość; rozum, który jest kluczem pozycyi—on to bowiem nadaje prawodawstwo przyrodzie i wytwarza ideały ludzkości — zajmuje główną część życia i pracy filozofa. Młodość jego pochłaniają prace przyrodnicze; starszy wiek — szkice, poświęcone ideałom ludzkości.

Ale rozum nie jest pojęty przez Kanta w znaczeniu ciasnym, jako *raison raisonnante* filozofów Oświaty. W trzech „Krytykach” rozważa on kolejno trzy strony działalności umysłowej, które zbyt jednostronnie poddawał jeden z prądów oświaty pod władzę rozumu-rozsądku, które drugi, jako mu niepodległe a na bujnym rozkwicie uczucia podlegające, zwalniał od wszelkiego prawodawstwa woli prąd przeciwny. Czynność rozumu, jako władzy poznawczej, jego działalność naukową i rozumującą omawia „Krytyka czystego rozumu”; czynność regulującą woli, postawioną przez oba prądy oświaty w jednostronną zależność bądź od „rozumu rozumującego” (teoretycznego), bądź od uczucia i przyjemności, poddaje badaniu „Krytyka rozumu praktycznego”; wreszcie zdolność oceniania według zasad estetycznych (uczucia przyjemności lub nieprzyjemno-

ści) i pole jej zastosowania stanowi przedmiot „Krytyki władzy sądenia”. ¹⁾

Łatwo dostrzedz, jak wyżej wytknięta myśl przewodnia snuje się przez wszystkie trzy Krytyki; jak pojęcie dojrzałości człowieka, owego człowieka „z gałęzią palmową, stojącego na schyłku stulecia”,

W tej dumie szlachetnej mękości,
Z umysłem jasnym, z powagą duchową,
W przededniu czynów, w uczuć pięknym kwiecie,

którego kreśli nam Schiller, jako dojrzałego syna przeszłości „wolnego przez rozum, silnego w karbach prawa, wielkiego w dobroci”; ²⁾ jak pojęcie to stanowi kamień węgielny, na którym spoczywa główna część dzieła twórczego Kanta. Jako umysł dojrzały w Krytyce rozumu teoretycznego ruguje on z zakresu poznania owe istności metafizyczne, któremi, jak dzieci bajką

¹⁾ Czytelnik bliżej obeznany z podziałem dziedzin umysłowości zauważy brak w tem wyliczeniu: wola, jako władza wyłącznicie prawodawcza, nie obejmuje tu zdolności pożądanca, z której płyną ideały; ani też nie znajdujemy dla niej miejsca we władzy sądenia, która rozwija tylko „przyjemność i przykrość”, towarzyszące ujęciu. Kant umieszcza tę władzę w zakresie rozumu (w odróżnieniu od rozsądku) i poświęca jej trzecią część „Krytyki czystego rozumu” (transcendentalną dyalektykę). Jakoż istotnie władza owa ma cechy wspólne z każdą z wymienionych powyżej, a z rozumem teoretycznym łączy ją to, że obie są kontemplacyjne. Sam Kant daje następującą klasyfikację tych władz (w przedmowie do „Krytyki władzy sądenia”. Kehrbach, str. 38).

Władze umysłu: Władze poznawcze, Uczucie przyjemne lub nieprzyjemne, Władze pożądanca. Władze poznawcze: Rozsądek, Władza sądenia, Rozum. Zasady a priori: Prawdziwość, Celowość, Cel ostateczny. Zastosowanie do: Przyrody, Sztuki, Wolności.

Por. także „Źródła psychologiczne i związek wzajemny potęg dziejowych”. (Z hasel umysłowości współczesnej autora, str. 80 - 89).

²⁾ Ob. „Filozofia Schillera i wiersz Artyści” autora, str. 28.

piastunki, straszyla się i pocieszała myśl dogmatyczna XVII wieku, a wygnawszy z zakresu rzeczywistości, przenosi szczerze do dziedziny ideału to, co do niego w mycie pierwotnym należało. W „Krytyce rozumu praktycznego”, również jako umysł dojrzały, nie potrzebujący owych istności i ich różdżek dla postępowania moralnego, ani przepisów zewnętrznych z góry danych, gruntuje moralność niezależnie od nich na prawie autonomicznem, które jest zarazem najszerszą i najogólniejszą formą nowego ideału społecznego ¹⁾ W „Krytyce władzy sądzenia” uprawniał ten umysł do teleologicznego poglądu na wszechświat, stawiając go na równi z estetycznym, t.j. z poetyckiem ujęciem całości, ale usuwając stanowczo wszelkie poznawcze stąd wnioski co do pierwszej przyczyny.

Lecz ów umysł dojrzały, to nie umysł jednostki—gdyby tak było, nie byłby Kant prześcignął stanowiska indywidualistycznego—to umysł zbiorowy ludzkości. Tym się właściwie wznosi on ponad racjonalistyczny prąd oświaty, jak Sokrates wznosił się ponad sofistów swojej doby. Nie widzi-mi-się jednostki, jako „miara rzeczy”, lecz przedmiotowe zastosowanie umysłu według prawa dla wszystkich doniosłego określa poznanie; nie kaprys woli jednostki, jak u sofistów współczesnych, lecz wola, jako władza ogólnoludzka w swym charakterze powszechnym, ustanawia prawo moralne; dlatego staje się ono bezwarunkowo obowiązującym, jako olbrzymie i nienaruszone w porównaniu z małością jednostki przemijającej. Nie wybryk smaku, może

¹⁾ Co do stosunku etyki Kanta do walk rewolucji francuskiej, oraz do ideałów społeczno-politycznych doby bieżącej obacz także: „Jednostka i społeczeństwo”, oraz „Indywidualizm i jego granice” w dziele autora *Z haseł umysłowości współczesnej* (str. 60-79).

zwyrodniałego — jakiego dziś tyle przykładów widzimy, lecz fidyaszowa miara smaku ogólnoludzkiego stanowi prawo oceny estetycznej.

7. W teorii wiedzy Kanta poznanie nasze rozkładało się na szereg składników podmiotowych, z których jedne były czystym wytworem poznającego umysłu (formy aprioryczne poznania) drugie (treść jego zmysłowa) również podmiotowe, wszakże powołane do życia w umyśle naszym przez istniejące nazewnątr nas byty—rzeczy w sobie. Te byty są niepoznawalne w swej istocie — gdyż wymagałoby to wyłamania się po za podwójną podmiotowość naszego poznania, a samo ich istnienie zaręczonem zostaje jedynie zasadą przyczynowości: o rzeczy w sobie konkludujemy na podstawie naszych ujęć, jako o ich przyczynie. Ale przyczynowość jest również tylko kategorią myślenia, t. j. niezbędną aprioryczną formą łączenia pojęć: niezbędną w naszym doświadczeniu, t. j. w tym zorganizowanym całokształcie, który ustawicznie przesuwają się w naszej świadomości, lecz podmiotową i nie mającą żadnej doniosłości po za tem doświadczeniem. Rzeczy w sobie zaś leżą po za niem. Konkluzya więc od dat doświadczenia do pozadoświadczalnych rzeczy w sobie przedstawia się jako śmiałe wykroczenie kategorii po za jej zakres: jakby próby wypłynięcia łodzi na brzeg wody i poruszania się po nim. Rzecz w sobie okazuje się w ten sposób pojęciem granicznym; pojęciem, do którego wprowadzie umysł nasz nakłoniony zostaje siłą konieczności logicznej, którego wszakże przedmiotowość nie jest niczem zaręczona.

Łatwe było więc przejście od „transcendentalnego idealizmu” Kanta do idealizmu bezwzględnego przez odrzucenie rzeczy w sobie.

Konsekwencję tę z doktryny Kanta wysnuł **Fichte** torując drogę idealizmowi niemieckiemu pierwszych dziesięcioleci XIX wieku, który był niejako ostatnim wzlotem spekulacji racjonalistycznej, zamykającym dwa stulecia racjonalizmu europejskiego. Świat rozwiewał się w wizję naszą, w wytwór naszej „jaźni”, którą ona pierwotnie przeciwstawia sobie naiwnie, jako „nie-jaźń”, aby w końcu zrozumieć, że wszystko jest jej dziełem. Te trzy stopnie rozwoju dyalektycznego: twierdzenie, przeczenie i połączenie stają się teraz cechą znamioną powstających za inicjatywą Fichtego systematów Schellinga i Hegla, dedukcja dyalektyczna — ich jedyną metodą.

Skoro świat jest wytworem myśli, skoro rozum jego jedynym prawodawcą, musi on być cały poznawalny a priori a wywody filozofii nabierają znaczenia prawd bezwzględnych, którym podlegać musi rzeczywistość, jak formule matematycznej. Aspiracje Kartezjusza zostają tu niemal prześcignięte: nigdy przez cały czas rozwoju racjonalizmu nowożytnego prawda dedukcyjna nie rościła sobie praw do tak bezwzględnych rządów. „Filozof zajmujący się historią, jako filozof dziejów, przebiega aprioryczny plan świata, jasny dla niego bez tego, iżby potrzebował odwoływać się do dziejów rzeczywistych”, twierdzi Fichte. ¹⁾

U **Schellinga** Absolut wytwarza z siebie Przyrodę, ta zaś rozwija się stopniowo do Ducha, a człowiek jest jakby okiem, przy pomocy którego duch świata ogląda sam siebie.

Ostatnim a zarazem szczytowym punktem rozwoju idealizmu dyalektycznego jest systemat **Hegla**, który wpływa w sposób bardzo potężny na myśl naszego

¹⁾ Ob. Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, 1806.

okresu, a którego przeto ideę zasadniczą chociażby w ogólnym zarysie podać tu winniśmy. Nie potrafilibyśmy tego uczynić lepiej, w krótszych i przystępniejszych wyrazach jak znakomity angielski historyk filozofii dziejów, Robert Flint, ¹⁾ któremu tu słowo ustępujemy:

„Według doktryny Hegla, każda poszczególna rzecz jest tylko fazą rozwoju, określonym momentem jedynej rzeczy, jedynej wielkiej sprawy, a każda może ukazać się tylko w tem miejscu, w którym się istotnie ukazała. Istnieje tylko Myśl; ona bowiem tylko rozwija się sama przez się, wskutek tkwiącej w niej zasady od pierwotnego absolutu czystego bytu, przez wszystkie rzeczy. Wszystko, co istnieje, świat fizyczny i świat moralny, przyroda i historia, sztuka i religia są tylko fazami rozwoju jednej Idei, po za którą nic nie istnieje. Są to części składowe jednej myśli, której filozofia umożliwia nam powtórne przemyślenie, a przez to do pewnego stopnia jej odtworzenie.

„Istnieją trzy główne fazy w rozwoju tej Myśli.

„Najsamprzód snuje się Myśl po przez pojęcia ogólne, wspólne naturze i umysłowi, zawarte w obu.

„Później Myśl wyszczególnia się. Promieniuje na zewnątrz siebie i przebywa rozmaite zakresy przyrody: mechaniczny, fizyczny i organiczny.

„W końcu wyzwala się z zakresu przyrody, stowiącej obcą dla niej formę istnienia; wraca ku sobie jako duch wolny, Rozum świadomy siebie. Jednakże dosięga wolności zupełnej i świadomości siebie dopiero po przebyciu wszystkich faz życia indywidualnego i po zrealizowaniu się w wielu formach zewnętrznych”.

Zadaniem filozofii jest powtórzenie w myśli (drogą wewnętrzną pracy dyalektycznej) tej sprawy rozwoju

¹⁾ W swojej *Philosophy of History in Europe*, 1874.

Rozumu bezwzględego. Odpowiednio do trzech faz rozwoju istnieją więc trzy wielkie działy filozofii: 1) Logika, której przedmiotem jest utworzenie idei bezwzględnej (przejście od stanu abstrakcyi do konkretnego, w którym zawiera w sobie, podobnie jak jajo Brahmę, zawiązki wszystkich rzeczy). 2) Filozofia przyrody, w której śledzi się powstanie przyrody przez rozwój tych zawiązków (idea ujawnia się nazewnątrz, staje się czemś innym dla siebie samej). 3) Filozofia ducha—wykazująca powrót świadomy rozumu do siebie samego po przebieżeniu tych faz; poznanie tożsamości swojej z przyrodą.

Historia jest rozwojem Rozumu powszechnego w czasie. Ponieważ istotę Rozumu stanowi wolność, więc dzieje są opowieścią o kolejach, które przechodzi ludzkość, dążąc do uświadomienia sobie tej wolności. Podlegają one ogólnemu prawu postępu. Lecz stare nie ustępuje bez walki: odbywa się więc ustawiczna walka Rozumu z samym sobą. Rozróżnia w niej Hegel trzy fazy: 1) Historia Wschodu starożytnego—faza uśpienia i nieświadomości; panowanie wiary, posłuszeństwa, despotyzmu; 2) Świat grecko-rzymski—rozum wkracza w dziedzinę wolności; 3) Dzieje narodów nowożytnych, w których Rozum dochodzi do zupełnej świadomości wolności swojej: odrodzenie jest jutrznią, reformacja — wschodem słońca, rewolucya francuska — południem tego dnia ludzkości.

Tak się przedstawiał ów olbrzymi systemat, który wywierał tak potężny wpływ na umysły współczesne, który opanował myślami całego pokolenia, aby prysnąć w końcu, jak bańka mydlana, pozostawiając jednak ślady myśli swoich i metody swojej na kierunkach powstających na jego ruinach a będących jego przeciwnością we wszystkim niemal, co dotyczyło treści.

Myśl, że każdy byt musi naturalnie rozwinąć się w swoje zaprzeczenie, a zaprzeczenie to, kojarząc się z pierwotnym bytem, wytworzy syntezę, wsiąkła głęboko w umysłowość niemiecką, szczególnie w zakresie filozofii dziejów i znalazła swój wyraz w socjologii Marxa. Z drugiej strony założenie monistyczne metafizyki Hegla, twierdzenie, że świat jest stopniowo rozwijającą się myślą: myślą zamkniętą w sobie na stopniu twierdzenia; przeciwstawiającą się w sobie samej jako przeczenie, jako ograniczenie jaźni przez świat zewnętrzny czyli przyrodę, którą jaźń owa stwarza a oddziela od siebie jako nie-jaźń; myślą doprowadzoną do jedności w syntezie poglądu filozoficznego, na świat pojmującego, że jaźń i nie-jaźń, Bóg i świat—to jedno rozwojowe pasmo ducha — pogląd ten przygotowywał myśl do innego rodzaju monizmu, uznającego materię za jedyną substancję, do innego rodzaju ewolucji—ewolucji przyrodniczej. To też materializm niemiecki nawiązuje się do lewicy hegeliańskiej a za punkt wyjścia do krytyki chrześcijaństwa i pozaświatowego pojmowania Boga służy założenie, że filozofia prawdziwa musi być monistyczną i panteistyczną.

Filozofia Absolutu wzbija się na takie wyżyny abstrakcyi, że życie z jego troskami i niedolą przedstawiało się z nich jako coś zaledwie godnego uwagi; oderwała się tak od rzeczywistości, że wcale z nią się liczyć nie chciała; tak pewną była swych wywodów apriorycznych, że pogardziła metodą doświadczalną. Cóż dziwnego, że życie odwróciło się od niej; że rzeczywistość przeszła nad nią do porządku dziennego; że doświadczenie rozminęło się z jej przewidywaniami, a wytworzyły się inne systemata, na niem oparte, bardziej dla życia płodne, bardziej związane z rzeczywistością namacalną i że umysły, po chwilowem uniesieniu szalem dyalektyki racjonalistycznej, której wpływ

jeden z głębokich socyologów rosyjskich, sam niegdyś heglista, porównywał do oddziaływania sekty religijnej¹⁾, odwróciły się masowo od niej szukając nowego światła i świeższego powietrza w owych nowych systematach.

8. Ten moment przełomowy stanowi właśnie chwilę, od której zaczyna się nasza historia umysłowości współczesnej. Byłoby zaprawdę przesadą, gdybyśmy chcieli przyrównywać doniosłość przewrotu odbywającego się po śmierci Hegla (1831) w zakresie filozofii i myśli w ogóle z tym, który spowodowało Odrodzenie w tych samych zakresach. Tam przełom był olbrzymi: przejście od związanej dogmatami kościelnymi filozofującej teologii — bo po nad to się nie wzniosła tak zwana filozofia średniowieczna — do całej pełni życia umysłowego, które wyłamywało się z murów klasztornych, które ukochało przyrodę i rzucało się w jej objęcia, które podniosło się na wyżyny ducha ludzkiego a w odrodzonej poezji i sztuce ubóstwiała jego arcydzieła; tu zasadniczy typ myśli zostaje ten sam, co i poprzednio, bo, jak wiemy już, od czasów Odrodzenia, doświadczalne badanie przyrody stało się hasłem i momentem potężnie oddziaływającym, obok spekulacji filozoficznej; zakres zaś zainteresowania umysłowego, jeśli wzrastał, to tylko stopniowo się rozszerzając, jak i w każdym innym momencie postępu.

Jeśli wszakże moment ten ocenimy ze stanowiska historyzoficznego, uwzględniając całokształt czynników oddziaływających, analogie wystąpią w całej pełni a różnica okaże się tylko ilościową.

¹⁾ Studium o hegelianizmie P. Ławrowa, profesora w Moskwie ukazało się w piśmie „Sowremennik”, jeśli pamiętamy dobrze, w roku 1863. Nie mając pod ręką tego rzadkiego artykułu, nie możemy cytować dokładniej.

Nie bez słuszności nazywa Nietzsche Chrześcijaństwo, Odrodzenie, Rewolucję, Demokrację, powstanie filozofii i wiedzy tyłuż buntami niewolników. Jeśli odejmiemy temu wyrażeniu charakter towarzyszącego mu uczucia, piętno nienawiści i pogardy, które usiłuje rzucać ów rzecznik kasty uprzywilejowanej na te wielkie momenta ruchu emancypacyjnego ludzkości, możemy przyznać trafność ich zestawieniu. Każdy z tych etapów był istotnie jakby każdorazowym punktem oparcia dźwigni duchowej, olbrzymim rozpędem posuwającej świat naprzód ku ideałom wolności, równości i braterstwa. Hasłem postępu w dobie od Odrodzenia do Rewolucyi był, jak wiemy już, indywidualizm odziedziczony po starożytności a rozwinięty w wiekach Oświaty. On to wytworzył tę kryzys końcową epoki ubiegłej, od której zaczyna się nowa doba dziejów — historia współczesna.

Jak wojny religijne i powstania chłopskie zniósły na zachodzie Europy niewolę właściwą (servage), zostawiając tylko jej cienie w postaci całego szeregu bardzo dotkliwych form ucisku władzy patrymonialnej, ale głównym tyranem ludu czyniąc rozwijające się w kierunku absolutystycznym państwo fiskalno-militarne, tak Rewolucya usunęła te dokuczliwe pozostałości władzy pana nad niewolnikiem a państwo wolnościowe oparte na prawach obywateli postawiła na miejsce fiskalno-policyjnego. Dalszy bieg emancypacji Ludzkości od tej chwili przybiera nową postać: dążenia do wyzwolenia ekonomicznego mas. Hasła indywidualistyczne spełniły już swoją rolę rozbijając kajdany poddaństwa politycznego. Wyzwolenie ekonomiczne może się odbyć jedynie pod nowemi hasłami — hasłami socyalizacyi. Cały bieg dziejów zmienia łożysko swoje: zamiast sił rozprężających działać teraz

muszą skupiające, konsolidujące i organizujące nanowo napwół zatomizowane społeczeństwo.

Jak doba Odrodzenia była zwrotem od socjalizmu uniwersalistycznego — bo pod hasłami religijnymi walczącego — ku indywidualizmowi, który jedynie mógł pokonać uniwersalizm kościoła zgubny dla postępu myśli, a przez to i czynu, tak początek doby współczesnej jest nowym odwróceniem haseł postępu.

A obok tego oddziaływa inny czynnik. Rewolucja francuska nie stworzyła wprawdzie we Francji demokracji politycznej, ¹⁾ ale dokonała przewrotu donioślejszego może: zdemokratyzowała obyczaje, uczyniła przywilej urodzenia niemożliwym i śmiesznym. Ludzkość zaczęła czuć i myśleć inaczej. Jak po Odrodzeniu stała się niemożliwą wiara w czary i prześladownictwo herezyi (choć sądy i inkwizycya wciąż paliły jeszcze dawnym impulsem heretyków i czarownice), tak teraz wytworzyło się zupełnie nowe pojmowanie stosunków ludzkich; nowy sposób odczuwania i wyrażania tych uczuć.

Widocznym objawem tego przełomu była rewolucja romantyczna w poezyi, odbywająca się w całej Europie w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku (przeważnie między 1820 a 1830), podnosząca uczucie do najwyższej godności w sztuce, stawiająca je na miejscu klasycznego „dowcipu” — uczucie o którego prawa rozpoczął już był walkę twórca demokracji współczesnej, J. J. Rousseau w swojej Nowej Heloizie.

Klasycyzm, który upadał w tej dziedzinie, był także spuścizną (choć zwyrodniałą) sztuki Odrodzenia,

¹⁾ Choć wpływami pośrednimi wytworzyła ją w Stanach Zjednoczonych i w Szwajcaryi.

jak indywidualizm—jego filozofii. Teraz ludy zrywają z temi tradycjami starożytności: szukają przedmiotów w swojej rodzinnej przeszłości—stąd kult średniowiecza; szukają natchnień w ojczystym Olimpie—stąd ów prąd mglistej religijności zwracający się zarówno ku zidealizowanemu chrześcijaństwu, jak i ku zabytkom ojczystego politeizmu, żyjącego w zabobonach i legendach ludowych, a jednym z potężnych motywów oddziaływających w tym kierunku jest, obok uspołeczniającego wogóle wpływu religii, chęć zbliżenia się do ludu w dziedzinie wierzeń, jako wynik tendencji demokratycznej.

Nowe hasło postępu—hasło socjalizacji—oddziaływa więc na cały zakres umysłowości, stawiając nowe ideały w zakresie praktycznym; nowe dążenia w dziedzinach uczuciowych; nowe programy w badaniach teoretycznych. Obok tego oddziaływać zaczyna ten moment, który daje się dostrzedz we wszystkich chwilach przełomowych popychających w sposób gwałtowny naprzód życie ludzkości: zwrot ku konkretności od abstrakcji; ku życiu od teorii; ku przyrodzie żywej i doświadczalnej od oschłej, do pargaminów przykutej wiedzy. Pragnienie tego co działa wprost na zmysły, co przemawia obrazami żywymi, co nasycza pożądanie bezpośredniego zetknięcia się z rzeczywistością.

Taki zwrot, bardzo jaskrawo znamionujący epokę Odrodzenia, daje się widzieć także w chwili, o której mówimy; on to przez usta Saint-Simona i Comte'a przemawia do całego stulecia; staje się hasłem bojomem nowej filozofii.

Filozofia spekulacyjna zamiera po śmierci Hegla; tryumfować zaczyna nowa, czerpiąca zasoby z doświadczenia, a pobudki z życia.

Doskonale to odczuwa jeden z najwybitniejszych i najszlachetniejszych myślicieli naszych, Karol Libelt, mieszcząc na końcu swego Dekalogu punkt następujący: „Umiejętność, a w szczególności filozofia, była dotąd scholastyczna, t. j. nie wyszła po za szkołę, odtąd powinna być popularna, t. j. ludowa kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie ¹⁾ i rozwijając takową w czyn”.

Obok tego ponownego zerwania ze szkołą, tak znamieną dla obu przełomów, obok zwróceniu się ku żywej przyrodzie i życiu społecznemu, z którego główne czerpie natchnienia, filozofia współczesna objawia i inne cechy wspólne z filozofią doby odrodzenia. Należą do nich: niezwykła mnogość kierunków — wynik przebytej kryzys i szukania nowych dróg, walki ścierających się prądów, oraz powtarzanie i odradzanie doktryn dawniejszych. Jak doba przejściowa szukała natchnień to w platonizmie, to w perypatecyzmie, to zwracała się ku Epikurowi lub ku filozofii jońskiej, tak i w chwili obecnej znajdujemy niemało kierunków nawiązujących się do objawów ubiegłej epoki. Pokonany przez filozofię kościół szuka w średniowiecznym tomizmie oparcia dla swojej teologii, a krytyczna myśl pracująca nad filozofią przeszłości nawiązuje badania swoje do odkryć Kanta; różnorodne próby odrodzenia idealizmu

¹⁾ A więc z posłannictwem dziejowem narodu. Myśl ta rozwinięta jest w punkcie 7. Dekalogu: „Braterstwo wszystkich członków narodu polega na jedności myśli boskiej, którą naród jako osobna narodowość reprezentuje; różność społeczna czyli hierarchia na ważności zasług pojedynczych osób w realizowaniu onej myśli”. (Ob. Charakterystyka filozofii Słowiańskiej w „Roku 1844”, zeszyt X, str. 10—11).

przeciwstawiają się odnowionemu materializmowi XVIII wieku a niebrak i prądów sceptycznych. Pod tym względem obie doby przełomowe zbliżają się do trzeciej dawniejszej — doby schyłku i upadku filozofii starożytnej.

Taki jest ogólny charakter tej epoki myśli, do której obecnie wkraczamy.

Księga II.



ROZDZIAŁ IV.

Henryk Saint-Simon.

J'ai vu Saint-Simon le prophète,
Riche d'abord, puis endetté,
Qui des fondaments jusqu'au faite
Refésait la société...

Béranger. Les Fous.

-
1. Życie Saint-Simona. — 2. Wydania dzieł i bibliografia. — 3. Trzy idee główne Saint-Simona; ich stosunek do XVIII i XIX stuleci. — 4. Pomysły Saint-Simona w pierwszym okresie twórczości (1803—1817).—5. Plany polityczne i społeczne tego okresu; obowiązek pracy jako logiczna konsekwencja teorii bogactwa Adama Smitha. — 6. Druga faza rozwoju Saint-Simona.—7. Trzecia faza rozwoju Saint-Simona; związane z nią plany polityczne.—8. Nowe chrześcijaństwo i krytyka kościoła; Sąd Renouviera o tem dziele.—9. Dwie zasady socjalizmu Saint-Simona; paralela z „Rzeczpospolitą” Platona. — 10. W jakim znaczeniu Saint-Simon był socjalistą?

1. Saint-Simon jest źródłem, z którego wypływają dwa główne potoki myśli filozoficznej XIX w. Jest on ojcem duchowym pozytywizmu, który przedsiębierze rozwiązanie zagadnienia teoretycznego: zjednoczenia wiedzy, i socjalizmu, który usiłuje rozwią-

zać zagadnienie praktyczne — stosunku jednostki do społeczeństwa.

Syn indywidualistycznego XVIII wieku, przebywający burze rewolucyi, wyciąga on jedną dłoń ku temu wielkiemu przewrotowi odgraniczającemu przeszłość od terażniejszości; drugą wskazuje w daleką przyszłość. Kiedy w innych krajach i kierunkach myśli filozofia, idąc za życiem, odbywa wahanie wsteczne ku prądom i poglądom minionym, on, jak olbrzym, sięga na dzieiesięciolecia wyprzedzając życie i wskazując mu drogi; jest jakby ogniwem bezpośrednio łączącym w idei owoce rewolucyi z tem, co z nich wykwitnąć było powinno i mogło.

Mając cele praktyczne na oku, szuka środków dla nich w gruntownej reformie całej wiedzy. Ale we wszystkim jest tylko inicjatorem: potężnym budzicielem duchów, którym pozostawia troskę o rozwinięcie i wykończenie rzuconych przez siebie pomysłów. Sam nie ma ku temu ani czasu, ani zdolności.

Saint-Simon urodził się w Paryżu 17 października 1760 r. W bardzo wczesnym już wieku rozbudziła się w nim ambicya ku wielkim rzeczom, poczucie swego powołania. Służący miał zlecenie budzić go codziennie słowami: „Wstawaj, panie hrabio, masz wielkie rzeczy do spełnienia”.

Mając lat 13 składa rzadki w tym wieku dowód niezależności myśli i odwagi cywilnej: odmawia przyjęcia pierwszej komunii. Ojciec odsyła go do Saint-Lazare. Henryk wywraca strażnika, odbiera mu klucze i ucieka.

Wychowaniem jego kieruje jakiś czas d'Alembert. W r. 1777 Saint-Simon zaciąga się do wojska. Był to czas powszechnego zapału we Francyi dla powstania amerykańskiego. W r. 1778 zawarty został traktat między Francją a koloniami amerykańskimi a w na-

stępnym roku Saint-Simon udaje się na teren walki razem z posiłkową armią francuzką. Odwaga i dowcip jedną go z ojcem. Lecz wojna nie absorbuje go. Już w r. 1780 pisze do ojca: „Stworzyć dzieło naukowe, użyteczne dla ludzkości, taki będzie główny cel mego życia”.

Ameryka pozostawia na umyśle jego wpływ równie głęboki jak na współcześnie z nim walczącym Kościuszcze. Szczery demokratyzm, poszanowanie dla pracy i wolności; prostota połączona z pracowitością—wszystko to zachwyca go w ludzie amerykańskim.

Wzięty do niewoli w r. 1782 układa plan kanału przecinającego przesmyk Panamski, który posyła wicekrólowi Meksyku.

Po zawarciu pokoju opuszcza armię w stopniu półkownika podróżuje po Holandyi i Hiszpanii snując rozmaite projekta. W Madrycie proponuje królowi połączenie tej stolicy z morzem za pomocą kanału, który kopać mieli żołnierze niezajęci podczas pokoju.

W r. 1789 wraca do Francyi. Zrzeka się uroczyscie tytułu szlacheckiego i wszystkich „niegodnych” przywilejów urodzenia. Nie bierze czynnego udziału w walce, obiecując sobie pracę nad przyszłą reorganizacją społeczeństwa. W r. 1790 jednak, prezydując w zgromadzeniu wyborców, przeprowadza rezolucyę zniesienia tytułów i przywilejów. „Każdemu według zdolności” jest już wówczas hasłem jego. Korzysta Saint-Simon ze sprzedaży dóbr narodowych, aby zgromadzić spekulacyami wielki majątek. Uwięziony podczas teroryzmu zostaje uwolniony po jedenastomiesięcznym więzieniu wskutek przewrotu 9 termidora.

Rozpoczyna teraz działalność przedsiębiorcy do spółki z Redernem, dyplomata niemieckim, który go wyzyskuje. Prowadzi życie zbytkowne i zaprasza do stołu swego wybitnych uczonych: Monge'a, którego wy-

kładów słuchał w Metz, po powrocie z Ameryki; Lagrange'a, Bertholeta. Obcowanie z nimi budzi w nim świadomość doniosłości wiedzy teoretycznej dla praktyki. W r. 1797 zrywa z Redernem, a mając jeszcze spory majątek, wynajmuje mieszkanie koło Szkoły politechnicznej dla bliższego obcowania z uczonymi. Po trzech latach przenosi się w sąsiedztwo Szkoły lekarskiej, przyjmuje u siebie fizyologów i lekarzy; ofiaruje stypendya młodzieży; zawiązuje przyjaźń z doktorem Burdin'em.

W r. 1801 żeni się, lecz po upływie dziesięciu miesięcy następuje rozwód za obopólną zgodą. ¹⁾ W roku następnym, po pobycie w Anglii, który go przekonał, że tam „nie ma idei nowych”, udaje się do Szwajcaryi i oświadcza się pani Staël mieszkającej w Coppet, motywując propozycję tem, że „ona jest najwybitniejszą kobietą, on zaś największym wśród mężczyzn w Europie”. Porównanie to mogło się wydać pani Staël niezbyt uzasadnionem: ona już była wówczas sławną pisarką; Saint-Simon nie dał się jeszcze niczem poznać.

W tym roku jednak ukazuje się bezimiennie pierwsze jego pismo: *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803). Udaje się teraz do Niemiec; lecz wynosi przeświadczenie, że „w kraju tym ogólna część nauki znajduje się w stanie dzieciństwa, opiera się bowiem na zasadach mistycznych”.

Powraca do Francyi, jako jedyne go kraju, nadającego się do urzeczywistnienia jego idei. Lecz podróże i życie wystawne zrujnowały go. W r. 1805 widzi się zmuszonym przyjąć posadę przy zakładzie zastawniczym, dającą mu 1000 franków rocznie za 9 godzin pracy dziennej. Szczęśliwy traf dopomaga mu: spoty-

¹⁾ Żona jego, z domu panna Champgrand, dała się następnie poznać w literaturze pod nazwiskiem pani Bawr.

ka swego dawnego służącego Diard'a, który wzbogacił się i teraz ofiaruje gościnnosć dawnemu panu swemu. Przez cztery lata korzysta z niej Saint-Simon, wydając *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (1808); *Lettres au bureau des Longitudes* i *Essay d'une Nouvelle Encyclopédie* (1810).

W r. 1810 jednak umiera Diard. Saint-Simon, po daremnych wysiłkach odzyskania czegokolwiek na swym dawnym spółniku, przebywa trzy lata w największej nędzy. W r. 1813 pisze w przedmowie do jednej z prac swoich: „Od trzech tygodni jem tylko chleb suchy i piję wodę; pracuję bez ognia a wyprzedam ostatnie koszule, aby uzyskać środki na przepisanie pracy swojej, bez czego nie mogę dać jej poznać”.

Rok ten znamionuje przełom w jego życiu umysłowym. Przebywa ciężkie cierpienie. Udaje mu się także uzyskać pensję od krewnych. Puszcza on teraz w obieg w rękopisie *Mémoire sur la science de l'homme* a w grudniu tegoż roku *Travail sur la gravitation universelle*. Nie mając środków na wydrukowanie tych dzieł każe je przepisać w kilku egzemplarzach i przesyła wybitniejszym uczonym razem z listem, w którym pisze: „namiętność wiedzy i pragnienie szczęścia dla ludzkości pogrzyły mię w ten stan nędzy; bez rumieńca więc mogę prosić o pomoc niezbędną dla dalszej pracy”. Uczeni jednak nie czytali tych rozpraw. Jeden tylko młodzieniec, 19-letni Augustyn Thierry, został zachwycony historią postępu myśli nakreśloną przez Saint-Simona i zawiązał z nim korespondencję.

Następująca praca Saint-Simona ukazuje się także i z jego podpisem, jako ucznia. Jest to rozprawa *De la réorganisation de la société européenne*

par M. le Comte de Saint-Simon ¹⁾ et par Augustin Thierry, son élève. Ukazuje się ona w październiku 1814 r. z powodu kongresu wiedeńskiego. Po wyłączeniu Napoleona ukazuje się nowa broszura wspólna: *Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815*, (przyczem tytuł znów odpada od nazwiska Saint-Simona). Obie te rozprawy zyskują mu pewien rozgłos: myśl o porozumieniu z Anglią wypowiedziana w drugiej była mile widzianą w otoczeniu Ludwika XVIII.

Od r. 1816 zaczyna wydawać z udziałem Thierry'ego szereg rozpraw, które następnie łączy razem (maj 1817) pod wspólnym tytułem: *Industrie, discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants*. Wychodzi cztery tomy a udział w nich prócz Thierry'ego biorą także Saint-Aubin i August Comte. W r. 1817 następuje zerwanie z Thierryem spowodowane przez despotyzm Saint-Simon'a, który, pomimo myśli "sięgających w daleką przyszłość, miał w charakterze nieco zabytków smutnej przeszłości. „Nie rozumiem stowarzyszenia bez rządu”, rzekł wyniośle Saint-Simon do swego spółnika. „A ja nie rozumiem stowarzyszenia bez wolności”, odrzekł Thierry.

Stratę tego ucznia wynagradza mu pozyskanie drugiego, również 19-letniego młodzieńca: Augusta Comte'a. Stosunek ten nawiązuje się w połowie r. 1817 a w maju 1818 Comte dawał w liście do jednego z przyjaciół następującą charakterystykę mistrza swego: „Jest to najlepszy z ludzi, jakich znałem kiedykolwiek; jedyny,

¹⁾ Tytułu tego zaczął ponownie używać od czasu restauracyi Burbonów.

którego postępowanie, pisma i uczucia są zgodne z sobą i niezachwiane... Posiada on zresztą w najwyższym stopniu zalety towarzyskie: jest szczery, wspaniałomyślny, jak tylko być można. Jest przedmiotem miłości wszystkich, którzy go znają bliżej... Jeśli nie wszyscy mają równe uznanie dla jego pomysłów, pochodzi to stąd, że jego poglądy zbyt wysoko unoszą się po nad ideje przeciętne, aby dziś już mogły być ocenione; lecz wcześniej lub później musi to nastąpić" ...¹⁾

W r. 1819 ukazuje się przy współpracownictwie Comte'a dwanaście zeszytów pisma *Le Politique; Essais sur la politique qui convient aux hommes du XIX siècle*; w listopadzie zaś 1819 r. rozpoczyna się również z jego udziałem pismo peryodyczne *L'Organisateur*, które urywa się w lutym 1820 r.

W pierwszym numerze tego wydawnictwa ukazała się słynna *Parabola*, która staje się powodem do pozwania autora przed sąd. Saint-Simon chwytą się tej sposobności rozszerzenia swojej nauki. Ogłasza przed sesją sądową cały szereg listów usprawiedliwiających „Do panów przysięgłych”; 20 marca 1820 r. zostaje uniewinniony a parabolę przedrukowuje w końcu ukazującego się w r. 1821 dzieła p. t. *Du Système industriel*. W r. 1822 ogłasza nową pracę: *paralele p. t. Les Bourbons et les Stuarts*.

Systemat przemysłowy zaznacza już w epigrafie zarówno jak i w końcowej odezwie do filantropów, nowy zwrot myśli: „Bóg nakazał: miłujcie się i wspomagajcie się wzajemnie” — taki jest napis na tym tomie.

¹⁾ *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat (1815—1844)* Paryż 1870, str. 52.

Następuje chwila zniechęcenia: zamach samobójczy wykonany 9 marca 1823, który pozbawia go oka i przyprawia o dłuższe cierpienie. ¹⁾ We dwa miesiące po tym wypadku zyskuje Saint-Simon nieliczne grono współwyznawców w osobach Olindes Rodrigues'a, bankiera, który przejmuje się jego doktryną i przychodzi mu z pomocą; Leona Halevy'ego literata, lekarza Bailly'ego i prawnika Duvergiera.

Ta gromadka nowych uczniów i wielbicieli wnosi ciepło i nadzieję do stroskanego umysłu reformatora: jeśli nie bezpośrednio, to przez uczniów spodziewa się urzeczywistnienia swych marzeń. Pisma jego przybierają charakter bardziej uczuciowy. Między listopadem 1823 a czerwcem 1824 ukazuje się *Catéchisme des Industriels*, którego trzeci zeszyt ma podpis „Auguste Comte, uczeń Saint-Simona”. Na początku 1825 wychodzą — *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, wydane do spółki z czterema nowymi uczniami i *Le Nouveau Christianisme*. Saint-Simon zamyśla wydawnictwo tygodniowe w celu szerzenia doktryny swojej, gdy przychodzi śmierć. Pełen spokoju, w biesiadzie z uczniami swymi gaśnie wielki inicjator, którego pewien ultra-dowcipny krytyk współczesny ośmielił się nazwać „bardzo sprytnym waryatem”. ²⁾ Pełen wiary w przyszłość swego

¹⁾ Bliższe przyczyny tego kroku nie są wyjaśnione. Nie mogło go spowodować zerwanie z Comte'em, jak o tem wnioskuje p. Bolesław Limanowski (*Historia ruchu społecznego w XIX w.*, Lwów, 1890, str. 32). na podstawie aluzji, zawartych w pismach Bazarda i Infantin'a, gdyż zerwanie to nastąpiło dopiero w maju 1824 r. Jeszcze w grudniu 1824 r. Comte nie protestuje przeciw umieszczeniu jego pracy w *Katechizmie przemysłowców*. (Ob. G. Dumas *Saint-Simon, père du positivisme* w „*Revue philosophique*” 1904, tom 47, str. 151, 152).

²⁾ Faguet *Politiques et moralistes*. T. I, str. 1.

dzieła, zmarł 19 maja 1825 r. „Usnął marząc o szczęściu ogółu”, pisze o jego zgonie Leon Halevy.

2. Dzieła Saint-Simona istnieją w kilku wydaniach. Najobszerniejsze obejmuje jego własne pisma i pisma niektórych z jego współpracowników p. t.: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 tomów, 1865 – 1878. — Poprzedzone są dwoma studjami historycznymi a wydane przez członków komitetu wytkniętego przez Enfantina dla wykonania jego ostatniej woli. — Wydanie Olinde'a Rodrigues *Oeuvres de H. S.-Simon* wyszło w 1832 r. Wszystkie ważniejsze pisma zawiera wydanie Lemonier'a: *Oeuvres choisies de Saint-Simon*, 3 tomy, 1859, z przedmową wydawcy obejmującą studjum o Saint-Simonie. — Życiorys jego skreślił G. Hubbard: *Saint-Simon sa vie et ses travaux*, 1857; pisany na podstawie wspomnień Olinde's'a Rodrigues'a stanowi on podstawę dla wszystkich późniejszych biografii. — Doniosłe znaczenie dla historii saintsimonizmu mają wspomnienia H. Carnot'a (*Le Saint-Simonisme, notes de 1847*) w pamiętnikach „Académie des Sciences morales et politiques” 1887, tom XXVIII, str. 122. Z monografii późniejszych wymienimy: Maxime du Camp w „*Revue des deux Mondes*” 1882, 15 maja. — Booth *St.-Simon and Saint-Simonism*, Londyn 1871. Weil'a *Saint-Simon et son Oeuvre* 1894; jegoż: *L'école saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours* 1892; Pawła Janet'a *Saint-Simon et le saint-simonisme*, 1879; Charléty *Histoire du Saint-Simonisme*, 1896. Z niemieckich: Mücke H. *Saint-Simon; Die Persönlichkeit und ihr Werk*, 1908 (obejmuje także saint-simonizm i późniejsze wpływy). Dzieła Weisengrüna i Warschauera nie zasługują na polecenie. — Po polsku: B. Limanowski w *Historii ruchu społecznego w XIX stuleciu* (Lwów, 1890).

3. Saint-Simon jest synem XVIII wieku i Rewolucji a pośrednio duchowym synem tej literatury i tego prądu ideowego, który ją stworzył. Największy wpływ z pisarzy tej doby wywarł na niego Condorcet ze swoją doktryną o bezgranicznej zdolności do doskonalenia się człowieka; z twierdzeniem, że tylko wolność i równość w stanie są przyczynić się do wszechstronnego udoskonalenia i stać się podstawą szczęścia, jako wyniku owej doskonałości. Z drugiej strony, narówni z całym pokoleniem, ulega on wpływowi uczuciowości Rousseau'a, owej sympatii dla pokrzywdzonych i uciśnionych, stanowiącej cechę twórczego prądu oświaty francuskiej, a rodzącej literaturę „burzy i zapędów” w Niemczech; prądu domagającego się dla każdej istoty prawa do życia skromnego a poetyckiego; „dla każdego swoje pole, swoje chałupkę i kochające serce”.

Ideje braterstwa ludów i kosmopolityzmu w dobrem znaczeniu — jako wyrazu tego braterstwa, marzenia o rzeczypospolitej wszechświatowej odbijają się również w twórczości jego.

Ulegając wpływom prądów XVIII wieku, nie jest wszakże Saint-Simon ich prostym kontynuatorem. Nie zadawalnia go ani indywidualistyczny punkt wyjścia filozofii politycznej doby Oświaty, ani jej humanistyczna metoda.

Wspaniałą wzmocnienie fizyki opartej na mechanice w dziełach d'Alembertów, Lagrange'ów, Laplace'ów, wzmocnienie, którego źródłem jest genialny pomysł Newtona, przejmują go z czcią dla wiedzy ścisłej i wiarą w jej wszechpotęgę. Na miejsce więc dawnej metody opartej na „przypuszczeniach” (conjecturale) zainicjuje nową dobę „fizycyzmu”, który ma się stać religią naukową przyszłości i dać ściśle podstawy dla umiejętności o społeczeństwie.

Takie zaś ujęcie zjawisk społecznych metodą przyrodniczą każe mu odrzucić myśl XVIII w. o społeczeństwie, jako wyniku łatwo-rozerwalnych kontraktów zawartych między jednostkami. Jest ono dlań spójną organiczną całością, jak i sam wszechświat wzięty ze stanowiska przyrodniczego; jest organizmem zbiorowym, którego wszystkie części spojone są harmonijnym związkiem i współzależnością, w którym dobro jednostek zależy od zgodności i dobrobytu całości.

To są już myśli XIX wieku, charakterystyczne dla niego i odcinające go od jego zbyt indywidualistycznego poprzednika. Myśli dające odpowiedź na dwa zasadnicze zagadnienia wytknięte w poprzednich rozdziałach; w zakresie teoretycznym — zjednoczenia wiedzy i oparcia poglądu filozoficznego na ścisłych podstawach naukowych; w zakresie praktycznym — sporu między indywidualizmem a solidarnością społeczną.

Przez te dwie odpowiedzi wytyka Saint-Simon drogi myśli współczesnej w obu zakresach i wywiera przez uczniów swoich pozytywistów i socjalistów w daleko sięgające wpływy do dziś dnia jeszcze oddziaływające. Lecz obok tego rzuca on trzecią myśl nową, znamiennej dla XIX stulecia a wywierającą skutki swoje w zakresie historyografii, filozofii dziejów i teorii społecznych: zbliżenie polityki z ekonomią, uczynienie pierwszej zależną od drugiej; rozważanie przewrotów społecznych, jako wyniku przewagi klas ekonomicznych; panowanie klasy przemysłowej jako hasło nowej doby. Widzieliśmy już, że głównem dziełem Rewolucyi, dziełem niezatartem i nie dającym się odrobić, była zamiana społeczeństwa feodalnego na przemysłowe. Saint-Simon był jednym z niewielu umysłów, które potrafiły dostrzedz i ocenić znaczenie tego przewrotu a wysnuć stąd daleko sięgające konsekwencje. Postępując w tem zgodnie z wygłoszoną przez

siebie zasadą: „nie stwarza się nowego systematu organizacyi społecznej, lecz spostrzega się nowe pasmo idei i interesów, które się sformowało, i okazuje się je – oto cała rzecz. System społeczny jest faktem, albo niczem”.

Myśl, że przewroty polityczne są wynikiem przewagi klas, stała się pobudką dla całej szkoły młodych historyków, z wymienionym już Augustynem Thierry'm na czele do zwrócenia się od wypadków zewnętrznych ku dziejom wewnętrznym narodów i od struktury politycznej ku organizacyi społecznej. Z drugiej zaś strony wytworzyła ona historyozofię o podstawach ekonomicznych, która, chociaż przygotowana i po części sformowana we Francyi, znalazła jednak drastyczny wyraz ostateczny w doktrynie Marxa, powstającej w drugiej połowie stulecia i rzucającej „walkę klas” jako hasło prądom reformatorskim stulecia.

Te trzy ideje czynią Saint-Simona inicjatorem dominujących prądów stulecia, usprawiedliwiają jego stanowisko na czele myśli filozoficznej XIX stulecia a jednocześnie, przez dotąd żyjące następstwo jego idei, wiążą go bezpośrednio z naszą epoką, czynią nam blizkim i tłumaczą, dla czego, chociaż zmarłego przed tą datą, którą przyjęliśmy jako przeciętny początek okresu przez nas rozważanego, nie wahamy się wciągnąć go w zakres naszego badania i udzielić mu w nim szerokie miejsce.

Lecz będąc inicjatorem i wielkim budzicielem ducha Saint-Simon nie nadawał się na twórcę wykończonej i spójnej doktryny. Nie daje on pomysłów swoim formy wykończonej i opracowania naukowego; nie uzasadnia ich łańcuchem dowodów, ani opiera na trwałych podstawach; nie zadaje sobie nawet trudu usunięcia zawartych w nich sprzeczności. Niekiedy zapewnia długie stronicie dzieł swoich, zwykle mających małą objętość, wyciągami z pism tych, których myśli zaleca;

stara się wyręczyć siebie „uczniami” swymi, jak Comte lub Thierry, którzy opracowują jego pomysły i nadają im formę literacką. Sam nie ma do tego ani czasu, ani zdolności. Szybka ewolucja myśli jego, bogactwo pomysłów, rzucanych z gorączkową szybkością; całe zresztą poprzednie życie, zbyt czynne i ekspansywne, mało uspasabiające do cierpliwej pracy przy biurku, myśl o krótkiej mecie późno zaczętego zawodu uczonego czynią go niezdolnym do długiego zatrzymywania się nad własnymi pomysłami. Podobny jest do siewcy rzucającego w szybkim pochodzie ziarna myśli swojej w bruzdy niwy dziejowej, pozostawiając innym pracę nad zbiorem plonu i wiązaniem zboża w snopki. To też liczne grono uczniów odda się po śmierci mistrza pracy nad tym bujnym posiewem: rozwinię, uzasadni, spoi w harmonijną całość śmiało, niekiedy genialne rzuty mistrza a w ten sposób powstanie ów doskonały jednością i wszechstronnością systemat, który nazywamy saint-simonizmem.

Ewolucja ideowa, którą przebywa tak szybko Saint-Simon w dobie twórczości swojej, odzwierciedla przezwrot odbywający się znacznie powolniej w opinii społeczeństw europejskich: od materializmu XVIII stulecia i politycznego indywidualizmu Rewolucji ku religii społecznej szeroko-pojętej i ku socjalizmowi. Możemy rozróżnić trzy fazy w rozwoju Saint-Simona, które krótko można tak scharakteryzować:

I. Przewaga zagadnień politycznych; arystokratyzm wiedzy (1803—1817).

II. Polityka utożsamia się z ekonomią; panowanie klasy przemysłowej (1817—1821).

III. Przewaga uczucia (filantropizm) praca dla klas upośledzonych (1821—1825).

4. Zasadniczym rysem myśli Saint-Simona w pierwszym okresie jego twórczości jest bezgraniczna wiara

w wiedzę, wiara, którą udzieli uczniowi swemu, Augustowi Comte'owi. Nie tylko w wiedzy spodziewał się znaleźć rozwiązanie wszystkich zagadnień dotyczących powstawania i przeznaczenia świata oraz podstawę działalności praktycznej, lecz sądził nawet, że religia powinna być wytworem, opierającym się na prawach zasadniczych wszystkich umiejętności.

Kult dla wiedzy i wytknięcie jej roli kierowniczkij życia prowadzi naturalnie do myśli, że ci, którzy ją posiadają, najlepiej uzdolnieni są do przodownictwa w społeczeństwie, do stanowiska klasy rządzącej — gdyż polityka jeszcze w duchu XVIII w. uważana jest w tym okresie za czynnik, od którego zależy szczęście społeczeństwa. Stąd więc myśl o rządach uczonych, o arystokracji wiedzy stająca już w sprzeczności z ideą demokratyczną XVIII stulecia. Myśl ta łączy się niebawem z odziedziczoną po nim kosmopolityczną ideą braterstwa ludów i prowadzi do odpowiednich planów politycznych.

Łatwo tu już dostrzedz podkład, z którego wynika odmienne zapatrywanie się Saint-Simona na rządy w stosunku do przodującej myśli wielkiej rewolucyj. Zasadą, z której płynie demokracja polityczna, jest myśl, aby każdy członek społeczeństwa, jako jednostka autonomiczna, mógł wywrzeć wolę swoją w tej proporcji arytmetycznej, w jakiej zostaje do ogółu. Nie idzie o mądre rządy, lecz o to, by nikomu nie była narzucona wola cudza w większym stopniu, niż to koniecznie wynika z potrzeby szanowania woli innych; aby każdy był przede wszystkim winowajcą swego powodzenia lub niepowodzenia — myśl stanowiąca reakcję naturalną przeciw nadmiarowi rządu w państwach policyjnych absolutyzmu. Saint-Simon przeciwnie żąda, aby społeczeństwo było przede wszystkim dobrze rządzone, rządzone przez ludzi najbardziej do tego

uzdolnionych; społeczeństwo bowiem dla niego nie jest prostym zbiegowiskiem jednostek, w którym głównym zadaniem jest przeszkodzić inerencji jednych w zakres praw drugich, lecz organiczną całością, od której dobrobytu zależy szczęście jednostek.

Poglądy swoje na rolę wiedzy oraz na budowę wszechświata i stanowisko człowieka zawarł Saint-Simon w dziełach: *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (1808); *Lettres au Bureau des Longitudes* (1808); *Memoire sur la science de l'homme* (1813) i *Memoire sur la gravitation universelle* (1813).

Metafizyka jego jest nawskroś materialistyczna, zgodna z duchem ówczesnej umysłowości. Zjawiska fizyczne tłumaczą się, na wzór Hobbes'a, przez współdziałanie substancji stałych i cieczy ¹⁾; myśl—jako wynik ruchów płynu nerwowego. ²⁾ Oto kilka myśli charakteryzujących jego stanowisko w tych przedmiotach:

„Nie ma dwóch porządków rzeczy; jest tylko jeden: porządek fizyczny.

„Zjawiska dzielą się na dwie klasy: zjawiska w ciałach stałych i zjawiska w cieczach.

„Człowiek jest maleńkim światem. ³⁾

Człowiek nie różni się zasadniczo od zwierząt — tylko większą doskonałością organizacyi. Niema ścisłej granicy między instynktem zwierząt a rozumem ludzkim. Granicę tę ustaliło dopiero wynalezienie mowy.

Idea Boga jest wytworem ludzkim; nie jest niczem innym, jak tylko uogólnioną ideą umysłu ludzkiego. ⁴⁾

¹⁾ *Introduction aux travaux scientifiques*. Cz. II *Mon portefeuille* (Oeuv. choisies, str. 167).

²⁾ Oeuv. choisies, str. 170.

³⁾ *Portefeuille* Nr. 6, *Oeuvres choisies*, str. 175-176.

⁴⁾ Myśli te odnajdziemy później u Straussa i Feuerbacha.

Duchowość, wieczność, najwyższe przewidzenie kłóca się z sobą jako atrybuty Boga. Ponieważ idea Boga nie jest zadawalniająca, należy znaleźć inną, któraby ją zastąpiła.

Taką nową ideą ma być ciężenie powszechne odkryte przez Newtona. „Za pomocą prawa ciężenia chce przejść od ciał nieorganicznych do organicznych, od tych do zwierząt, od zwierząt do człowieka pierwotnego, do człowieka historycznego. Jest to więcej niż metoda naukowa, jest to prawo samego Boga, fizyka i etyka wszechświata”.¹⁾ W pierwszym już swem dziełku, zawierającym zawiązki dalszych prac, kreśli Saint-Simon wizję przyszłej religii, której mesyaszem zostanie Newton; maluje jej wesołe świątynie, poświęcone temu uczoneму. Ludzkość podzielona zostanie na cztery sekcyje (angielską, francuzką, niemiecką i włoską) przez Radę Newtonowską, reprezentującą Boga na ziemi. „Papież i kardynałowie przestaną mówić w mojem imieniu”, mówi ukazujące się autorowi bóstwo; „człowiek będzie się rumienił na myśl o bezbożności, jaką popełniał poruczając osobom tak niedaleko widzącym reprezentować mnie wobec ludzi”.²⁾

Człowiek jest mikrokosmosem utworzonym na wzór wielkiego wszechświata, a umysłowość powszechna rozwija się według tego samego prawa co i rozum indywidualny. Dziecko jest zajęte najprzód wyłącznie pożywieniem, następnie staje się budowniczym i oddaje się zabawom; młodzieniec ma usposobienia artystyczne; człowiek dorosły jest czynny i wojowniczy; w wieku dojrzałym staje się myślicielem i uczonym. Podobnie w dziejach: Egipcyanie byli przedewszystkiem

¹⁾ Charlety. Saint-Simon, str. 12.

²⁾ Oeuvres choisies, T. I, str. 32.

budowniczymi; Grecy — artystami; Rzymianie — wojownikami; Arabowie — uczonymi.

Wszystkie nauki powinny być uprawiane według metody pozytywnej a filozofia, która jest umiejętnością powszechną, będzie się stawała coraz pozytywniejszą.

Myśl tę, wypowiedzianą już w formie ogólnikowej przez Turgota,¹⁾ zapożycza Saint-Simon od przyjaciela swego, doktora Burdan, a Comte uczyni z niej swoje prawo trzech faz.

Tę fazę przyszłą nazywa dobą fizycyzmu i kreśli ją schematycznie na Tablicy encyklopedycznej nauk, mającej być jego prywatną odpowiedzią na zażądany przez Napoleona od Akademii obraz współczesnego stanu wiedzy i jej postępów w ostatnich czasach,²⁾ jako „wiedzę ogólną” (t. j. filozofią) powstającą ze zlania się licznych poszczególnych gałęzi nauk: fizycznych, matematycznych i logicznych, a zastępującą

¹⁾ W szkicu p. t. *Sur l'histoire des progrès de l'esprit humain* (Ebauche du 2-e discours) rozróżnia okres domysłów i okres wiedzy w rozwoju umysłowości. Pierwszy składa się z dwóch faz; w jednej zjawiska fizyczne tłumaczą się obecnością istot inteligentnych i podobnych do nas; druga jest fazą filozofów, którzy „uznając nedorzeczność tych bajek a nie mając prawdziwej wiedzy zjawisk przyrody powzięli myśl tłumaczenia przyczyn zjawisk za pomocą wyrazów abstrakcyjnych”.

²⁾ Raport odpowiedni był skreślony przez kilku specjalistów; jeden z nich przez Cuviera p. t. *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789 et sur leur état actuel*; odczytany na posiedzeniu Akademii d. 6 lutego 1808, a wydrukowany w 1810. Ciekawem jest a charakterystycznym dla rodzaju umysłowości St.-Simona zestawienie tego grubego tomu, napisanego przez uczonego specjalistę, z lotną odpowiedzią wielkiego inicjatora, zawartą na jednej tablicy w postaci obrazka piórkowego, przedstawiającego „drzewo wiedzy” a pozbawionego jakiegokolwiek bądź tekstu wyjaśniającego. „Obejrzenie tej tablicy, powiada autor, wy-

„deizm” (właściwie—teizm), który jest niższą fazą „wiedzy ogólnej”, a rodowód swój wie dzie od panteizmu i bałwochwalstwa. Kreśląc jednak plan „fizycyzmu”, który ma być religią wykształconych, Saint-Simon uznaje potrzebę „deizmu” dla klas nieoświeconych, a dzieła swe rozdaje tylko uczonym, drukując je w małej liczbie egzemplarzy. Każda religia starzeje się z czasem i przestaje służyć skutecznie swemu przeznaczeniu. Skoro dzieje się tak, że religia nie odpowiada już odkryciom naukowym, należy ją przeobrazić stwarzając religię uczoną.

Ten duch tolerancji w stosunku do potrzeb religijnych, który, w przeciwności do materyalistów XVIII wieku, od razu ujawnia Saint-Simon, obok uznania niedostępności religii naukowej dla mas niewykształconych, skłoni go do nadania aspiracyom swym społecznym formy religijnej, skoro przekona się, że nie można liczyć na ludzi mających władzę i wpływy dla ich urzeczywistnienia.

Tolerancja ta jednak zależy raczej od świadomości obecnej niemocy tradycyjnej religii i bynajmniej nie wyklucza jej surowej krytyki. Potępia Saint-Simon usiłowania Bonalda i Chataubrianda do „przywrócenia chrześcijaństwu dawnej jego siły”. Jezus był dobry

starczy czytelnikowi, aby dostrzegł możliwość nowej organizacji idei naukowych. W ten sposób spełniłem zobowiązanie przyjęte w opinii własnej wobec *Discours préliminaire* (d'Alemberta)... mogę jednak przedstawić epizodycznie pierwsze wyjaśnienie mego drzewa”. — Jakoż daje ów epizod — złożony z luźnych notatek o wszystkim, prócz klasyfikacji nauk. D'Alembert, jak wiadomo, powtórzył w *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* klasyfikację nauk Bakona prawie bez żadnych zmian. Saint-Simon zarzuca: 1. że jest przestarzałą, jako poprzedzająca odkrycia Kartezjusza, Locke'a i Newtona; 2. że podział według władz umysłowych nie jest właściwy.

lecz nieuk; był on założycielem chrześcijaństwa, dając mu deizm za podstawę; Paweł, człowiek genialny i wykształcony, zorganizował doktrynę. Lecz przyszedł czas, gdy Newton wykrył prawo ciężenia, logicy połączyli się w ataku na chrześcijaństwo i zrobili Encyklopedyę, w której wykazali, że prace wykonane pod wpływem pobudek danych przez Kartezjusza są nieskończenie wyższe od systematu wierzeń wynalezionych przez Jezusa. Poważanie i bogactwo kleru zniweczone zostało przez rewolucyę; dziś egzystuje on jedynie poparciem rządu. Saint-Simon podziela dążenie Bonalda do jedności; lecz błędem Bonalda jest szukanie jej w deizmie.

„Umysł ludzki zwraca kolejno uwagę to na wiedzę ogólną, to na nauki poszczególne.

„Uwagę szkoły w chwili obecnej pochłaniają nauki poszczególne.

„Religia jest całokształtem zastosowań wiedzy ogólnej, za pomocą których ludzie wykształceni rządzą nieukami.

„Religia starzeje się narówni z innymi instytucjami; narówni z innymi instytucjami potrzebuje ona odnowienia po upływie pewnego czasu.

„Każda religia jest instytucją dobroczynną na początku; kapłani nadużywają jej, skoro przestaje wstrzymać ich wędzidło opozycji, gdy nie mają już nic do odkrycia w kierunku naukowym, wytkniętym przez jej założyciela. Wówczas staje się opresyjną. Lecz gdy religia zostanie opresyjną, wpada w pogardę a jej kapłani tracą poważanie i majątek nabyty”.

Uczeni więc niepotrzebnie obawiają się, aby księża nie odzyskali utraconej władzy.

Religia niezbędna jest dla porządku społecznego. Deizm przeżył się; fizycyzm nie jest ustalony. Siła rzeczy wymaga, aby pierwszy został dla nieuków, dru-

gi dla oświeconych. W podobnem położeniu była ludzkość w czasie przejściowym od Sokratesa do Pawła. ¹⁾

Dwa są rodzaje prac naukowych: poszukiwanie faktów i rozumowanie o faktach, t. j. tworzenie teorii; pierwszą szedł Newton, drugą Kartezjusz: Kartezjusz stoi na szczycie góry i odkrywa nowe kraje naukowe; Newton i Locke są w dolinie; podzielili oni między sobą to, co Kartezjusz objął w syntezie — naturę martwą i naturę żyjącą. Spór o pierwszeństwo metody analitycznej lub syntetycznej porównywa Saint-Simon do dyskusji nad tem: czy dla działania pompy potrzeba opuszczać, czy podnosić tłok. Odpowiedź prosta: podnosić gdy u dołu, opuszczać, gdy u góry. Jakkolwiek bądź analitycy zwyciężyli w XVIII wieku. Następcami Newtona są Lagrange, Laplace i Lavoisier; następami Locke'a — Condillac, Condorcet i Linneusz. Dwa są rodzaje prac naukowych: krytyczne i organiczne. Pierwsze burzą systemat wiedzy średniowiecznej a z nim razem politykę i ustrój społeczny na nim oparty; drugie dążą do zbudowania nowego systemu naukowego a przez to i społecznego. Rozwój wiedzy od Bacona do naszych czasów spełnił pierwsze z tych zadań. Bacon dał sztandar, Descartes — pochodnię; D'Alembert i Diderot są generałami, pod których dowództwem uczeni zdobywają twierdze teologii. ²⁾

Drugą część urzeczywistnić powinna nowa Encyklopedia. Dla uskutecznienia tego kolosalnego planu chciałaby pozyskać poparcie Napoleona, któremu schlebia w tem dziele. „Odpowiedź Instytutu (na powyżej wymienione zapytanie cesarza), pisze on, nie wskazuje sposobu, w jakiby wiedza mogła uczynić

¹⁾ Sur la religion; Portefeuille, Nr. 13; Oeuvres choisies, T. I, str. 202—215.

²⁾ Oeuvres choisies, T. I, 61—62.

krok napoleoński. Cesarz jest naczelnikiem naukowym ludzkości, jak jest jej naczelnikiem politycznym. W jednym ręku trzyma cyrkiel nieomylny; w drugim—miecz tępiący przeciwników postępu i oświaty... Stworzyć dobrą Encyklopedyę; zorganizować systemat wiedzy, projektowany przez Kartezjusza jest jedyną pracą naukową godną widoków wielkiego Napoleona".¹⁾

5. Ideje polityczne tej doby znajdują wyraz w szeregu projektów.

W Listach mieszkańca genewskiego²⁾ Saint-Simon rozwija następujący plan: Cała ludzkość ma obrać radę złożoną z 21 osób; a mianowicie: trzech matematyków, trzech fizyków, trzech chemików, trzech fizyologów, trzech literatów, trzech malarzy, trzech muzyków. Jednocześnie każdy złoży jakąś sumę na rzecz tych osób. Rada ta będzie się odnawiała corocznie z prawem powtórnego obrania członków. Kobiety mają prawo wyborcze i są obieralne. Wybór taki oraz subskrypcya będą jednocześnie i bodźcem do działalności artystycznej lub naukowej i nagrodą udzieloną talentom. W ten sposób więc „ureczywistniona zostanie myśl, która zawsze zajmowała moralistów: umieścić ludzi w takim położeniu, aby ich interes osobisty i interes ogółu podążały w jednym kierunku.

„Czas jest oddać talentowi intelektualnemu hołd dotychczas splanany wyłącznie tylko zdolnościom wojskowym: Mniej zaszczytów dla Alexandrów; niech żyją Archimedesi!”

¹⁾ Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle. (Oeuvres choisies, T. I). Dziełko to drukowane w liczbie 100 egzemplarzy tylko, wyszło w dwóch wydaniach bez zmian w r. 1807 i 1808.

²⁾ Lettres d'un habitant de Genève, 1803.

„Ci, którzy nie są ani uczonymi, ani literatami, ani artystami, dzielą się na dwie klasy: właściciele i nieposiadających własności. Obu tych klas interesem jest poddanie się Radzie dwudziestu jednego. Istotnie, uczeni i ludzie talentu kierują zwykle rewolucjami (czego przykładem jest rewolucya 1789 r.), posługując się olbrzymią siłą nagromadzoną w ludzie: właściciele więc zainteresowani są w tem, aby zjednać sobie uczonych. Co zaś do niemających własności, ich dobrobyt fizyczny i moralny wzrasta bezpośrednio w prostym stosunku do postępu wiedzy i oświaty”.

Rada owa obdarzona zaufaniem ludów i olbrzymiem i środkami pieniężnymi, będzie miała władzę czysto duchową. „Będzie ona duchowieństwem religii naukowej. Rządy świeckie spoczną w ręku właścicieli”.

Rozprawa o Reorganizacyi społeczeństwa europejskiego (1814) rozwija myśl „Stanów Zjednoczonych Europy” przygotowaną przez dzieła Saint-Pierre’a i Kanta. Saint-Simon jest jeszcze przejęty podziwem dla konstytucyi angielskiej i zasady parlamentaryzmu chciałby zastosować do „wielkiego Państwa Europejskiego” z królem konstytucyjnym na czele. Posłami do parlamentu wszecheuropejskiego mają być uczeni, kupcy i urzędnicy posiadający co najmniej 25.000 franków renty gruntowej, a obierani po jednym na milion ludności. Członkami izby panów—posiadacze renty 500.000 fr. mianowani przez króla.

Urzeczywistnienie tego projektu ma zabezpieczyć pokój powszechny i wykonanie prac wspólnych, a ciasny patriotyzm poszczególnych krajów zastąpić patriotyzmem wszecheuropejskim.

Dziwny rozdźwięk panuje w tym pomysle, łączącym cele tak odległe z tak przestarzałemi środkami, jak plutokracja i monarchia konstytucyjna.

Współpracownikiem tej rozprawy był Augustyn Thierry, późniejszy głośny historyk.

Broszura *O środkach przeciw koalicji* z r. 1816 zawiera szlachetną myśl, aby obszary liczące więcej od 100.000 mieszkańców nie były nigdy przyłączane do Francji lub do jakiegokolwiek innego państwa, inaczej jak na podstawie powszechnego głosowania ich mieszkańców oraz ludu państwa, z którym się mają połączyć. Wreszcie *Travail sur la gravitation* kończy się propozycją stworzenia instytucji politycznej dla całej Europy, w której zgromadzeni uczeni utworziliby nową władzę duchową a ustanawiając doktrynę ogólną przywróciliby porządek materialny i położyli kres ambicyom królów i ludów.

Poglądy na ustrój społeczeństwa i na dzieje ludzkości z tego okresu znajdują wyraz przede wszystkim w *Mémoire sur la science de l'homme*, dziele, które w pierwotnym planie miało być owocem pracy dziesięcioletniej, a napisane zostało w ciągu dni 15, w chwili, gdy koalicja zagrażała wyczerpanej Francji a Napoleon, który miał być zostać „naczelnikiem naukowym ludzkości”, stracił wiele ze swego uroku. Dwie idee zasadnicze snują się przez tę rozprawę:

1. Człowiek powinien być studyowany jako gatunek, nie jako jednostka; jest on istotą zbiorową. Pokolenia są solidarne w czasie i w przestrzeni. Solidarność ta rozwija się przez wynalezienie mowy, która jest główną cechą wyróżniającą człowieka od zwierząt.

2. Szereg czynów rodzaju ludzkiego ulega prawu rozwojowemu. Jedne ogniwą tego łańcucha są w przeszłości, inne w przyszłości. Uważna obserwacja pierwszych pozwala przewidzieć drugie a w ten sposób uczynić politykę pozytywną wywodząc ją z filozofii.

Obie te myśli były już wprawdzie wypowiedziane przez Condorceta. U Saint-Simona wszakże stają się one programem i punktem wyjścia do koncepcji historyzoficznej, chociaż nie przeprowadzonej w całym zakresie.

Już w Listach mieszkańca Genewy wytknął był Saint-Simon obowiązek pracy dla wszystkich. „Wszyscy będą pracowali. Ludzie będą się uważali za robotników przywiązanych do warsztatu, którego praca ma na celu zbliżenie umysłu ludzkiego do mego boskiego daru przewidzenia”—tak mówi bóstwo w wizji końcowej tego dziełka. Postulat ten jest wynikiem syntezy dwóch myśli zrodzonych przez wiek XVIII, lecz jeszcze rozdzielonych w owym stuleciu.

Adam Smith oparł ekonomię społeczną o tę zasadę, że praca jest jedynym źródłem bogactw. Skoro tak jest; skoro bogactwo nie może być ani darem ziemi, jak sądzili fizyokraci, ani wynikiem jakichkolwiek innych dobroczynnych potęg udzielających je człowiekowi, każdy niepracujący a spożywający, korzysta z owoców cudzej pracy. Sprzeciwia się to jednak zasadniczo idei równości obywatelskiej, podstawowemu prawu człowieka, wyłączającemu wszelki przywilej.

Ktokolwiek więc uznał zasadę Adama Smitha musiał z koniecznością dojść do wniosków Saint-Simona, jeśli nie chciał uzasadnić przywileju pasożytnictwa. Wiek XVIII przeczuwał raczej niż wyraźnie wysnuwał tę konsekwencję, a czynił to w duchu indywidualistycznym: ideałem jego był skromny pracownik, rzemieślnik lub rolnik wytwarzający tyle, ile rodzina jego spotrzebować może. U Saint-Simona przeciwnie obowiązek pracy dla wszystkich pojęty jest w duchu myśli zasadniczej o solidarności społecznej: wszyscy pracują przy wspólnym warsztacie, którym jest społeczeństwo. Myśl ta stanie się ideą osiową drugiego okresu.

A nie wyróżnia przytem Saint-Simon jeszcze typów pracy: praca intelektualna i ręczna, kierownicza i wykonawcza objęte są jednakowo w tem określeniu. Tylko praca kierownicza i twórczość talentu nie powinny zmierzać ku dobru jednostki lub klasy, lecz zawsze mieć na oku interes całości. „Ludzkość działając wspólnie, aby wynagrodzić geniuszów, odwróci od zajęcia się interesami prywatnymi i jakiegokolwiek jej ułamka, który wynagradzając ich (dziś) paraliżuje ich siły” — czytamy w tej samej broszurze. ¹⁾

„Czyliż ludzkość w dalszym ciągu pozostawi w stanie cierpienia, lub przynajmniej niewygody tych, których pośpiesza przekształcić na bogów po ich śmierci”, woła Saint-Simon. A jednocześnie przewiduje wielką przyszłość ludzkości. „Wyobraźnia poetów umieściła wiek złoty u kolebki rodu ludzkiego, wśród nieuctwa i nieokrzesań czasu pierwotnych; był to raczej wiek żelazny. Wiek złoty ludzkości nie jest za nami, lecz przed nami; jest nim udoskonalenie porządku społecznego”.

6. Rok 1817 znamionuje nową fazę w myślach Saint-Simona, lecz nie zmianę zasadniczego stanowiska. Widzieliśmy już, że Listy genewczyka zawierają w zawiązku wszystkie niemal myśli późniejsze. Lecz myśli te kolejno rozwija, a rozwijając dochodzi do nowych stanowisk. Jeśli w pierwszym okresie absorbowowała go niedostatecznie uznany udział wiedzy w organizacyi społecznej i dążenie do nadania jej roli dominującej, to teraz zagadnienie rozszerza się w imię postulatu pracy dla wszystkich. Ponieważ nie wszyscy pracują w społeczeństwie dzisiejszem, powinniśmy przynajmniej uznać za najważniejszą tę klasę, która pracuje i dać jej odpowiednie stanowisko polityczne. Przemysłowcy więc

¹⁾ Oeuvres choisies. T. I, str. 5-6.

stać muszą, obok uczonych i artystów, na czele społeczeństwa, jako klasa najużyteczniejsza. „Wszystko dla przemysłu, wszystko przez przemysł”—taki jest epigraf szeregu zeszytów ukazujących się od grudnia 1816 do marca 1817 r. pod tytułem *L'industrie littéraire et scientifique liée avec l'industrie commerciale et manufacturière*. To prowadzi zarazem do myśli, że ekonomia jest podstawą i osią polityki. Polityka roztapia się w nauce o społeczeństwie i jego funkcjach ekonomicznych.

Do klasy przemysłowej należą w pojęciu Saint-Simona nie tylko rolnicy i rzemieślnicy, ale i kupcy. Dostarczenie bowiem przedmiotu do miejsca przeznaczenia jest niezbędnym składnikiem produkcji. Należą zarówno bogaci fabrykańcy lub właściciele ziemscy, jak i najubożsi robotnicy: pod tym względem nie robi Saint-Simon między nimi różnicy. Natomiast przeciwstawia sobie klasy próżnujących i pracowników.

Każdy człowiek powinien uważać siebie w stosunkach społecznych jedynie za członka pewnego stowarzyszenia pracowników. Należy pozbawić prawa obieralności tych, którzy osobiście lub przez kapitały swoje nie biorą udziału w żadnym przedsięwzięciu przemysłowym.

Użyteczność staje się teraz dla Saint-Simona głównym probierzem wartości społecznej: jedynym rozumnym celem społeczeństw jest produkcja rzeczy użytecznych. Ekonomia polityczna powinna objąć całą politykę a polityka stać się nauką o produkcji.

Jaskrawy wyraz temu wyróżnieniu ludzi produkcyjnych od trutniów w społeczeństwie daje słynna Parabola wydrukowana w pierwszym *N° Organisateur'a*. Wystawmy sobie, powiada tu Saint-Simon, iż Francya utraciłaby odrazu 50 najwybitniejszych fi-

zyków, tyluż lekarzy, tyluż przedstawicieli wszystkich innych gałęzi wiedzy sztuki i przemysłu; razem 3.000 osób, „kwiat społeczeństwa i duszę narodu”. Strata byłaby olbrzymia; kraj stanąłby w stosunku niższości względem innych narodów Europy i potrzebaby było kilku pokoleń dla naprawienia tej klęski. Lecz gdyby jednego dnia umarli wszyscy książęta krwi, wszyscy wysocy dostojnicy państwowi, i wszyscy najwięksi właściciele, razem 30.000 osób, strata ta zasmuciłaby mocno francuzów, gdyż francuzi mają dobre serce; lecz państwo nie poniosłoby żadnego uszczerbku: natychmiast znalazłoby się drugie tyle osób, które zajęłyby miejsca zmarłych i naród zachowałoby to samo wysokie stanowisko wśród ludów ucywilizowanych.

Przemysłowcy, do których teraz zwraca się Saint-Simon, okazali się chętniejszymi i wrażliwsiymi od uczonych, dla których drukował pierwsze swoje prace, a którzy często zostawiali ich kartki nierozcięte. Niektórzy z przemysłowców prenumerują jego pisma; ale też znajdują się i tacy, których zastrasza daleko sięgająca myśl reformatora. W liście zbiorowym do ministra policyi zapierają się wszelkiej z nim spólności i niejako denuncyują go.

Rozwija dalej Saint-Simon nowe wymagania, które stawia społeczeństwu jego charakter przemysłowy.

Przemysł wymaga wolności: wolności pracy i wolności handlu. Rząd zawsze szkodzi mu, skoro miesza się do jego spraw. Rząd jest złem—koniecznym wprawdzie, lecz zawsze złem. Wpływ jego zmniejsza się ustawicznie od starożytności. Społeczeństwo powinno być rządzone przez zasady, nie zaś przez ludzi.

Wojska stałe powinny być zniesione i zastąpione przez milicje narodowe. Wojny szkodliwe są nawet tym narodom, które zwyciężają.

Saint-Simon stracił już zaufanie do parlamentaryzmu: jest to organizacja połowiczna (*batarde*), dobra tylko dla doby przejściowej.

Przemysłowcy złączą się z uczonymi; praktycy zamówią teoretykom encyklopedyę, sami zaś nakreślą plan finansów. W ten sposób założony zostanie systemat pozytywny, którego wynikiem ostatecznym będzie zastąpienie moralności teologicznej i deizmu przez moralność pozytywną, powszechną i przemysłową. Gdy zaś sformowane zostaną nowe idee moralne nie pozostanie nic więcej, jak żądać prawnie od kandydatów do kapłaństwa studyów pozytywnych zamiast teologicznych. ¹⁾ Ceniąc wiedzę po dawnemu, inicjatywę jednak powierza teraz sztuce. „Niech artyści przeniosą w przyszłość raj ziemski; niech go przedstawiają jako wynik konieczny nowego systematu, a systemat ten rychło się urzeczywistni”. ²⁾ W tem pojmowaniu roli utopii i ideału w rozwoju społecznym tkwi źródło nowego stanowiska jakie daje ludziom wyobraźni.

W *Organisateur* rozwija Saint-Simon projekt ustawy konstytucyjnej w myśl wypowiedzianych idei.

Rząd składać się ma z trzech izb. Pierwszą jest izba wynalazcza (*chambre d'invention*) utworzona z 300 członków: inżynierów, literatów, artystów. Proponuje ona projekta prac publicznych oraz świąt wspomnienia i nadziei. Drugą jest izba badawcza, która ocenia projekta pierwszej i zajmuje się wykształceniem publicznem. Trzecia—izba wykonawcza złożona z głównych kierowników przemysłu. Parlament ten postanowi nowe prawa cywilne i kryminalne a utworzy stosunki własności przyjaźniejsze dla produkcji.

¹⁾ *L'Industrie, Oeuvres choisies*, (t III).

²⁾ *L'Organisateur*, sr 177

Pożyczka w sumie 2-ch miliardów przeznaczona będzie na odszkodowanie osób, które stracą na zmianie.

Zasadniczą myślą Saint-Simona jest wciąż zastąpienie władzy duchowej przez wiedzę a świeckiej przez przemysł. Na miejsce teologów i wojskowych postawić te nowe potęgi, które nie przestały wzrastać, dzięki postępowi wiedzy. Postęp ustawiczny zbliżył chwilę, gdy i nauka o społeczeństwie stanie się ścisłą. „Gdy polityka wzniesie się do poziomu nauk opartych na spostrzeganiu, co nie leży już w zbyt dalekiej przyszłości, warunki uzdolnienia staną się wyraźne i określone, a zajęcie się polityką powierzone zostanie specjalnej klasie uczonych, która położy kres gadulstwu”. ¹⁾

7. Ukazujący się w r. 1821 *Système industriel* znamionuje przejście do nowej fazy, przewagi uczucia, ujawniającej się pierwotnie w żądaniu współuczucia, później w próbie stworzenia religii. Zasadnicze dążenia zostają wciąż te same: przeniesienie władzy politycznej w ręce klas produkcyjnych, t. j. uczonych, artystów i przemysłowców; władzy duchowej w ręce uczonych; władzy świeckiej — w ręce naczelników przemysłu. Lecz dźwignią ku osiągnięciu tych celów ma być uczucie. Jeśli w pierwszym okresie zwracał się do uczonych a w drugim do przemysłowców, to teraz udaje się do filantropów. „Wszyscy powinni kochać się jak bracia i wspierać się wzajemnie”—taki jest epigraf umieszczony na karcie tytułowej nowego wydawnictwa. Ludzie uczuciowi założą nowy i ostateczny chrystyanizm.

W *Catéchisme des industriels* (1823—24) mówi się o ułożeniu „kodeksu uczuć”, który ma stać obok kodeksu interesów; obok zaś klas uczonych

¹⁾ *Système Industriel*, Przedmowa.

i przemysłowców stawia klasę moralistów w reprezentujących uczucie. Sztuka i wiedza, czynność przemysłowa, filantropia — te są trzy zasadnicze podziały społeczne odpowiadające trzem władzom duszy: inteligencji, woli i uczuciu. Zaleca więc założenie trzech wielkich wydziałów nauki społecznej: jeden z nich nauczać ma przemysłowców wszelkiego stopnia jak mają postępować dla osiągnięcia dobra własnego i dobra ich klasy; fakultet moralny uczyć będzie sposobów połączenia interesów osobistych z dobrem ogółu; wreszcie wydział nauk przyrodniczych uczyłby panowania nad przyrodą.

Opracowanie kodeksu uczuciowego powierzyć chce akademii złożonej z najwybitniejszych moralistów, prawników, poetów, malarzy, rzeźbiarzy i muzyków. Reasumując dzieje myśli wykazuje, że od czasów Sokratesa szkoła platońska i chrześcijańska miała przewagę przez lat 1200, i że tyleż czasu panowała szkoła arabsko-arystotelicka. W końcu obie metody przeszłości połączą się w jedną: religia, tak długo zwalczana i poniżana, odnowi się i obejmie ostateczne rządy.

W *Catéchisme des Industriels* kreśli też swoją historyozofię, która jest zastosowaniem wytkniętego przez niego prawda: historia nie powinna opowiadać dzieje królów, lecz losy narodów; powinna być przede wszystkim historią cywilizacji. Tyle pod względem metodycznym. Ideą przewodnią jej jest myśl, którą już poznaliśmy: dzieje są zmianą panowania klas zależną od ich użyteczności, dla ogółu; klasy, które przestały być użytecznymi ustępują miejsce tym, które tę funkcję obejmują. Kreśli więc wzorując się na historii Francji, w jaki sposób klasa wojownicza ustąpiła miejsce klasie przemysłowej.

Wojownicy, potomkowie zaborczych franków, ujarzmili pierwotnie przemysłowców, gallów, czyniąc z nich niewolników roli (glebae adscripti). Po wojnach krzyżowych klasa ta dzieli się na rolników, rzemieślników i kupców, a organizując się w odrębne ciało uzyskuje karty komunalne. Ludwik XI łączy się z nimi do walki z arystokracją: staje się królem gallów, gdy jego poprzednicy byli naczelnikami franków. Silna tym sojuszem klasa przemysłowa wzmaga się, kiedy przeciwnie arystokracja traci znaczenie wskutek opuszczania majątków; grupując się dokoła potężniejszego króla spada do roli dworaków, czyli sług królewskich.

Wówczas przemysłowcy zaproponowali arystokracji rządy ich majątkami. Umowa została zawarta. Obok prawa wojennego i feodalnego wytwarza się prawo kontraktu (cywilne) przygotowujące panowanie klasy przemysłowej, która zastąpi wojowniczą. Bogactwo przemysłowców wzrosło w znacznej mierze, gdy wynaleziono instytucje kredytu i banków.

Tymczasem arystokracja zachowywała swoje przywileje, nie licząc się z potrzebami klasy najliczniejszej, nie pełniąc żadnych obowiązków a duchowieństwo wyższe pędziło życie dworskie kompromitujące cały stan. Opozycja objawia się z początku w dziedzinie duchowej; w XVI wieku reformacja stacza otwartą walkę z kościołem. Wkrótce po tem rozpoczyna się walka z władzą świecką w Anglii i we Francji. We Francji Richelieu zwalcza feodalizm a Ludwik XIV dokonuje zwycięstwa ostatecznego. W Anglii walka kończy się rewolucją 1688 r., która ograniczyła władzę królewską. Dotąd wszakże „atakowano tylko części składowe systematu, nie zaś całość jego”. Całość rozbił wiek XVIII, stanowiący „ciąg dalszy, uzupełnienie i streszczenie dwóch poprzednich stuleci”.

Wyzwolenie gmin wytworzyło własność przemysłową pochodzącą z pracy i niezależną od własności ziemskiej. Każde nowe odkrycie lub wynalazek zwiększały znaczenie tej klasy, która też popierała wiedzę. Od XIII w. powstawać zaczynają szkoły wyższe, w których uczą nauk obserwacyjnych. Założenie akademii przez Colberta było pierwszym krokiem w organizacji politycznej pierwiastka duchowego nowego porządku.

Lecz przekształcenie systematu feodalnego w przemysłowy nie mogło odbyć się od razu. Wytwarza się więc system przejściowy łączący obie zasady, w którym główną rolę pełnią legiści i metafizycy. Pierwsi są kierownikami doczesnymi, a zasługa ich polega na obaleniu sądownictwa feodalnego i wprowadzeniu wymiaru sprawiedliwości mniej uciążliwego a bardziej prawidłowego. Drudzy, jako kierownicy duchowni, wprowadzają zasadę wolności sumienia, a w ten sposób podkopują władzę teologów.

Dzięki legistom i metafizykom, skłonnyim brać formę za treść a wyraz za rzecz samą, rozpowszechniło się mniemanie, że może być nieskończona mnogość systematów społecznych. W rzeczywistości możliwe są tylko dwa: system wojowniczy i przemysłowy, odpowiadające dwóm typom umysłowości: ślepej wierze i badaniu pozytywnemu. Człowiek albo zdobywa, albo pracuje; albo wierzy, albo bada.

Lecz rewolucja dokonana nie jest dostateczną. Kierowała nią klasa pośrednia, utworzona z legistów i mniejszych właścicieli, marząca o przywróceniu rzeczypospolitych starożytnych. Oparli się oni na ludzie dla zniesienia dawnego feudalizmu, lecz rewolucja stworzyła nowy feudalizm: zależność klas przemysłowych od klasy pośredniej. Klasy pracujące (przemysłowe) są więc zainteresowane w tem, aby obalić prze-

wagę klasy pośredniej i arystokracji, która wróciła razem z restauracją.

Klasa przemysłowa tworzy $\frac{24}{25}$ całego narodu; ma za sobą liczbę, wiedzę, talent, bogactwo a daje się rządzić parlamentarzystom. Czyż nie powinna, jak dawniej, połączyć się z królem, aby znieść przywileje tych klas, które konsumują nie produkując?

Do zorganizowania się klasie przemysłowej brak tylko z a s a d. Klasa feudalna miała je i umiała stosować w chwili odpowiedniej. A wszakże od czterdziestu lat już wykazał Adam Smith, że każdy naród może być uważany jako przedsiębiorstwo przemysłowe, którego celem jest dostarczenie każdemu członkowi społeczeństwa jaknajwiększego dobrobytu!

Reformy, których domaga się teraz, odpowiadają nowemu stanowisku. Już w r. 1821 żądał od króla dekretów postanawiających:

1. Aby Akademia wydała Katechizm narodowy, naukowy, społeczny i moralny, który będzie przedmiotem wzajemnego nauczania; żaden francuz nie będzie uznany za obywatela, jeśli nie złoży egzaminu w zakresie tego katechizmu; żaden z księży jakiegokolwiek obrządku nie będzie mógł uczyć rzeczy sprzecznych z tym katechizmem.

2. Budżet narodowy będzie przygotowany przez Radę przemysłową, utworzoną z przemysłowców, rolników, bankierów i kupców. Głównymi pozycjami budżetu mają być: a) wykształcenie ludowe; b) dostarczenie pracy proletaryuszom.

3. Tytuły szlacheckie zostaną zniesione.

4. Izba zostanie rozwiązana.

„W ten sposób, dodaje, odnowiony zostanie dawny związek króla z gminami (communes). ¹⁾

¹⁾ Système Industriel. Oeuvres choisies III, str. 44.

W r. 1824 kreśli plan konstytucyi ostatecznej:

„Dziedziczna władza królewska jest podstawową instytucją wielkich ciał politycznych w chwili obecnej.

„Uczeni utworzą dwie Akademie. Pierwsza, pochodna od Akademii nauk, będzie miała misję udoskonalenia spostrzegania i rozumowania oraz czuwanie nad interesami.

„Druga, pochodna od Akademii nauk moralnych i sztuk pięknych, utworzona z artystów i filantropów zajmie się udoskonaleniem uczuć i będzie czuwała nad moralnością.

„Mianowane pierwotnie przez króla obie Akademie będą się uzupełniały drogą kooptacyi.

„Połączone wybiorą z pośród siebie Kollegium naukowe, które będzie koordynowało i spajało ich prace, przygotowywało projekta do praw i kierowało wykształceniem publicznem; Członkowie Kollegium dobiorą sobie prawników i działaczy politycznych.

„Przemysłowcy utworzą Radę administracyjną, która będzie układała budżet, oceniała użyteczność projektów praw, i przyznawała sumy, potrzebne do ich urzeczywistnienia. Projekta w ten sposób opracowane będą przedstawiane izbom przez ministrów”.¹⁾

Władza duchowa powierzona tu jest moralistom, uczonym i artystom; władza świecka przemysłowcom.

8. Ostatnim momentem, do którego dochodzi Saint-Simon jest Nowy Chryścijanizm. Od religii fizycyzmu z kultem dla Newtona, przez etykę i filantropię zbliża się do religii, w której myśli zasadniczej—miłości braterskiej—dostrzega analogię i skuteczne zastępstwo w świecie moralnym ciężenia powszechnego, łączącego materję nieżywą w organiczną całość światów. To też zasada braterstwa wygłoszona przez chrze-

1) Catéchisme Industriel. Oeuvres choisies T. III, str. 198.

ścijaństwo skłania go do przyjęcia nazwy „chrześcijaństwa odnowionego” dla swojej doktryny. „Ta wzniosła zasada zawiera wszystko, co jest boskiego w religii chrześcijańskiej, czytamy w Nowym Chrześcijaństwie. Dogmata są tylko „zbiorem komentarzy mających na celu zastosowanie rozważań i uczuć filantropijnych do wielkich wypadków politycznych mogących nastąpić lub ułatwienie wierzącym stosowanie moralności w codziennych stosunkach”. Kult ma na celu jedynie „zwrócenie w dniach wypoczynku uwagi ludzi na rozważania i uczucia filantropijne”.

Widzimy stąd, że religia Saint-Simona jest przede wszystkim religią etyczną. Nie jest ona wszakże pozbawiona kapłaństwa: jej kapłani pojęci są oczywiście tak, jak to już było wyżej zaznaczone, t. j. jako ludzie obejmujący w umyśle swoim syntezę wiedzy, sztuki i filantropii. Misyą ich będzie nauczanie a kierownictwo nad nimi obejmą naczelnicy duchowni, t. j. ludzie najbardziej zdolni do przyczynienia się pracami swemi do zwiększenia dobrobytu najuboższej klasy. Zadaniem bowiem wypływającym z zasady nowego chrześcijaństwa—że ludzie powinni postępować z sobą jak bracia — jest „organizacya społeczeństwa w sposób jaknajkorzystniejszy dla największej liczby jednostek”. Ludzie powinni postawić sobie za cel główny we wszystkich pracach i we wszelkiej czynności jaknajprędsze i, o ile można, najzupełniejsze polepszenie bytu moralnego i fizycznego klasy najliczniejszej, t. j. klasy ubogiej. Taki jest cel wszelkiej religii. „Powiedziałem, dodaje autor, iż na tem i tylko na tem polega boska część religii chrześcijańskiej”.

Nowe chrześcijaństwo przeciwstawia się dawnemu nie tylko tem, iż usuwa zabobonną jego stronę; iż pozostawia istnienie i pojęcie Boga w mglistej niepew-

ności, że dogmat i kult traktuje jako akcesorya podnoszące tylko i interpretujące zasadniczą myśl etyczną, lecz że zasadę braterstwa bierze na serjo i czyni z niej kamień węgielny dla ustroju społecznego przyszłości. A jak odmiennie pojmuje Saint-Simon zadania religii i misję duchowieństwa od tego czem były w przeszłości i czem są dziś w kościołach urzędowych, widocznem jest z jego krytyki wymierzonej przeciw duchowieństwu tych kościołów.

„Nauczanie udzielane przez duchowieństwo katolickie ludziom świeckim należącym do tego obrządku jest wadliwe; nie kieruje ono bowiem ich postępowania na drogę chrześcijaństwa”. Nigdzie w dziełach aprobowanych przez kościół nie jest wskazany istotny cel chrześcijaństwa. Duchowieństwo nie wytyka tego, że ogromna większość ludności mogłaby mieć egzystencję fizyczną i moralną nierównie bardziej zadawalniającą niż obecnie oraz że bogaci zwiększając szczęście ubogich polepszyliby swój byt własny. Przez niechęć do odkryć naukowych i wrogość względem wiedzy utraciło ono wszelkie prawo do kierownictwa umysłami.

Drugi zarzut — że nie posiada ono wiedzy, któraby uczyniła je zdolnem do kierowania wiernych na drogę zbawienia, gdyż nauka udzielana w seminaryach jest zła i niedostateczna. Zarzuca mu dalej, że postępowanie tych duchownych, którzy mają władzę polityczną w stosunku do ich poddanych jest bardziej sprzeczny z interesami moralnymi i fizycznymi klas ubogich niż postępowanie jakiegokolwiek z książąt świeckich; szczególnie dotyczy to księstwa papieskiego, które powinoby być państwem wzorowem dla całego świata. Wreszcie, że dali zgodę swoją na instytucje dyame-tralnie przeciwne duchowi chrześcijaństwa, jak inkwizycja i jezuityzm. ¹⁾

¹⁾ Oeuvres choisies T. III, str. 230—235.

Nie lepiej też postępuje luteranizm. Zarzuca Saint-Simon jego twórcy: 1. że przyjął etykę niższą od tej, jakiej wymagał współczesny mu stan cywilizacji; 2. że zubożył stronę obrządkową; 3. że przyjął złe dogmata, szukając ich w źródłach dawniejszych (Stary testament) zamiast oprzeć się na ewangelii lepiej odpowiadającej duchowi czasu. Roszcząc pretensję do zreformowania protestantyzm tylko zdezorganizował duchowieństwo średniowieczne, nie zastępując go niczem dla społeczeństw.

Ostatnie dzieło Saint-Simona jest niedokończonym szkicem. Nie mniej wszakże reasumuje ono i doprowadza do końca całą pracę myśli filozofa.

Jeśli można w niem widzieć zwrot ku religii, to w żadnym razie nie ku teistycznym religiom przeszłości; nie ku religiom tłumów, lecz ku religii filozoficznej, jaką rozwinie później Comte. Można też przyznać słusność twierdzeniu, że „Saint-Simon, stając się religijnym, nie powrócił bynajmniej do zabobonów średniowiecznych, ani też nie uczynił żadnych ustępstw teologiom przeszłości. Człowiek, który na czele Nowego Chrześcijaństwa wypisał: „Tak, wierzę w Boga”, nie przestał być tym filozofem, który pisał w drugim tomie Wstępu do prac naukowych XIX wieku: „Od trzech stuleci postępy umysłu ludzkiego nie przestały odbywać się w prostym stosunku do osłabienia idei Boga”. ¹⁾

Już w pierwszym dziełku zapowiedział był list, w którym religia będzie uważana za wynalazek ludzki i za jedyną formę instytucji politycznej zmierzającej ku powszechnej organizacji ludzkości. Stopniowo też został doprowadzony do nadania tej formy ideom reformatorskim swoim. Najprzód zwracał się do wyżyn

¹⁾ Charlety. Un précurseur du socialisme.

intelektualnych i ekonomicznych społeczeństwa: do uczonych i do przemysłowców, wśród których daremnie szukał filantropów. Klasy te zawiodły go. Im więcej prób czynił, tem bardziej odczuwał, że poprawa losu klasy najliczniejszej i najuboższej leży najbliżej na sercu tej samej klasie i że przez nią tylko może być uskutecznioną. Czuł potrzebę odwołania się do niej bezpośrednio. Nie mógł jednak iść do niej z religią fizycyzmu, stanowiącą wykwit wiedzy ścisłej, pogład na świat naukowy.

Religia dla Saint-Simona identyfikuje się z poglądem na świat, a w jego poglądzie na świat czynnik etyczny zaczyna coraz to brać przewagę nad fizycznym. A jednocześnie dostrzega, że chrześcijaństwo tradycyjne uznaje teoretycznie tę samą ideę podstawową, do której doprowadza go myśl badawcza: zasadę braterstwa, chociaż faktycznie jej nie urzeczywistnia. Znajduje więc punkt wspólny z poglądem na świat mas: dość jest oczyścić to zdrowe, prawdziwe, boskie jądro chrześcijaństwa z naleciałości kościelnych, połączyć je ze zdobyczami wiedzy, aby stanąć na stanowisku postępu. Można więc zupełnie szczerze zbliżyć się do mas z hasłem dla nich znanem i popularnem, można przemawiać językiem zrozumiałym i posługiwać się temiż symbolami, które zawiera religia tradycyjna, dając im tylko racjonalniejszą interpretację, a dodatek „nowy” dostatecznie wyróżni religię przyszłości od tradycyjnej.

Jest to droga, którą już był poszedł protestantyzm, zachowując jednakże w teologii swej cały szereg zasad, których rozum przyjąć nie może, a z których wyzwoił się w filozofii religii Schleiermacha. Wszakże teolog ten uznał, że pojęcie osobowości ogranicza nieskończoność boską (którą pojmował panteistycznie), należy do mitologii; za niepobożne uważał wyobrażenia

o nieśmiertelności osobowej połączone z myślą o nagrodzie i kårze; w religii widział tylko uczucie łączności z wszechświatem; w kulcie uważał za zabobonną wszelką czynność nie wypływającą z własnego poczucia, a dogmata – za rzecz, którą religia toleruje z uśmiechem, a której naukowe traktowanie należy do fazy mytologicznej. Takie wyświetlenie pojęć i szczere przeniesienie w zakres poezyi, tego, co naiwne umysły uważały za prawdę, nie ma nic wspólnego z obłudą lub dwulicowością. Chociaż więc można zarzucić Saint-Simonowi pewną, rozmyślną może, niejasność wyrażeń w takich ogólnikowych orzeczeniach, jak „wierzę w Boga i w boskie pochodzenie chrześcijaństwa”, to jednak cała treść nowego chrześcijaństwa dostatecznie wyświetla jego stanowisko ¹⁾ i nie mamy prawa czynić komuś zarzutu z tego, że uznawszy za istotną treść chrześcijaństwa ideę braterstwa, identyfikuje się z tą jego stroną, odrzucając cały aparat mytologiczny.

Nie możemy przeto zrozumieć oburzenia byłego saint-simonisty, Karola Renouviera, który nazwał *Nowe Chrześcijaństwo* „książką najbardziej odrażającą dla ludzi wszelkich wyznań”. ²⁾ Zarzucając mu, że to jest „objawienie, które nim nie jest, dokonane w imię Boga, w którego prawdopodobnie się nie wierzy”, że zawiera „teologię, która potrzebuje odnowienia od czasu do czasu, jak fizyka, chemia i fizyologia”, że do-

¹⁾ „Zapytuję, czy inteligencja, która przed ośmnastu wiekami wydała zasadę regulacyjną rodzaju ludzkiego nie ma widocznego charakteru nadludzkiego?... Jestem przekonany, iż sam spełniam powołanie boskie przywołując ludy i królów do prawdziwego ducha chrześcijaństwa”. – W tych zdaniach zawartych na pierwszych kartach książki wyjaśnia się dostateczne znaczenie w jakim wyraz „boski” użyty jest przez Saint-Simona. Odnajdziemy ten wyraz w tem samem znaczeniu u Feuerbacha.

²⁾ *L'année philosophique* I, (1867). Paris 1868, str. 26

gmat i kult traktowania są jako rzeczy dodatkowe, ¹⁾ Renouvier, zajmuje stanowisko nie światłego filozofa religii, lecz człowieka pragnącego utrzymać, bądź co bądź, „wiarę węglarzy”.

9. „Prawdziwy chrześcijaizm powinien uczynić ludzi szczęśliwymi, nie tylko w niebie, lecz i na ziemi”. Taka jest dążność zasadnicza religii Saint-Simona a dwie zasady wyłaniają się z niej, jako kierownice dla nowego społeczeństwa.

Każdemu według zdolności jego. To znaczy, że stanowisko i funkcja, którą każdy spełniać winien w społeczeństwie, musi być odpowiednią do jego zdolności. Jest to wynik naturalny poglądu na społeczeństwo, jako na całość organiczną: harmonia funkcji społecznych, będąca jego celem i źródłem dobrobytu jednostek, zależy od poprawnego pełnienia tych funkcji poszczególnych, od najlepszego zużytkowania talentów i uzdolnień jednostek. W przeciwności do indywidualistycznego stanowiska demokracji politycznej XVIII wieku, otwierającej wszystkim równe szanse emulacji o własne powodzenie, Saint-Simon stawia żądanie najbardziej celowego zużytkowania sił i zdolności każdego dla dobra całości. ²⁾ Jest to zarazem uznanie działu natury, wytwarzającej osobniki o odmiennych usposobieniach i zdolnościach; nierówność oparta na funkcji w hierarchii społecznej, wynikającej z konieczności koordynacji działalności jednostek dla celów wspólnych.

¹⁾ l. c., str. 25.

²⁾ Zasadę tę często słyszymy z trybun politycznych w Stanach Zjednoczonych Ameryki w formie aforyzmu: „The right man at the right place” (człowiek właściwy na właściwym miejscu); niestety pozostaje ona tam czystą teorią lub maską, po za którą ukrywa się czysto indywidualistyczne traktowanie pasztetu społecznego pod hasłem: „porywaj tyle, ile zdołasz”.

Każdej zdolności według jej zasług — ta druga zasada, podnosząca rolę woli ludzkiej, wprowadza jednocześnie czynnik emulacji w dobrem znaczeniu na miejsce bratalnej walki o byt indywidualistycznie zorganizowanych społeczeństw. Zasada ta występuje jako konsekwencya podstawy pozytywnej etyki społecznej, którą Saint-Simon stawia na miejsce negacyjnej etyki chrześcijaństwa, zawartej w zasadzie: „nie czyni innemu, co tobie nie miłe”. Praca powinna być wynagrodzoną proporcjonalnie do dzieł wykonanych — to jest jedyna nierówność, jaką uznaje Saint-Simon w podziale dóbr, nierówność którą uzasadnia zarówno i poczucie sprawiedliwości i interes społeczeństwa.

Saint-Simon nie jest więc zwolennikiem równości arytmetycznej stanowiącej podstawę demokracji politycznej. Jego ideał rządów i organizacji społecznej zostaje zawsze arystokracją inteligencji i dobrej woli. Arystokracją, lecz nie przywilejem. Jak w Rzeczypospolitej platońskiej, wyższe stanowisko u Saint-Simona połączone jest z cięższymi obowiązkami.

Bo któż nie dostrzeże głębokiej analogii tych dwóch pomysłów, tak odległych od siebie czasem, a powstających wśród warunków historycznych w wielu względach zbliżonych, pomimo pozornych i rzeczywistych różnic bijących w oczy? I tu i tam społeczeństwo jest makrokosmosem jednostki; i tu i tam podział na klasy odpowiada zasadniczym władzom psychologicznym; u obu autorów społeczeństwo pojęte jako organizm i dobrobyt całości jest głównym celem; stąd wynika i myśl zasadnicza: rządy filozofów, tj. klasy odpowiadającej inteligencji w organizmie, a jako dalszy wynik — dobieranie i przystosowywanie jednostek do funkcji: „właściwi ludzie na właściwych miejscach”. W obu koncepcjach wolność jest podporządkowana

powadze wyższości umysłowej a równość—konieczności zróżniczkowania funkcji społecznych.

Ale też są i bardzo wyraźne przeciwieństwa. Rzeczpospolita platońska jest organizacją z doby wojowniczej, z czasów, gdy idee kosmopolityzmu, myśl o pokojowych stosunkach ludów, były jeszcze zupełnie obce umysłom najświatlejszym. Elitą narodu, klasą, która, jeśli pominiemy nieliczną gromadkę rządców, stanowi to, ku czemu głównie zmierza wychowanie tej olbrzymiej instytucji wychowawczej, jaką jest państwo platońskie, są wojownicy. Państwo według myśli Saint-Simona jest, przeciwnie, przemysłowe, a pierwszorzędną rolę jako jądro narodu, pełni w niem klasa przemysłowa. Stąd wynikają odmienne zasady wychowania, inna etyka społeczna.

Z drugiej strony jednostka, jej godność, jej samodzielność zajmuje u Saint-Simona bez porównania wyższe stanowisko niż u Platona. Jeśli mędrzec grecki czynił z osobników zupełne organa całości, zbliżając w ten sposób społeczeństwo ludzkie do roju pszczół, jeśli posuwał lekceważenie godności jednostek do tego stopnia, iż upoważniał rządzących do ich oszukiwania w interesie ogółu, to u Saint-Simona, przeciwnie, widzimy zupełne uznanie dla idei nowożytnej autonomii jednostki, z tem tylko ograniczeniem zasady arytmetycznej równości, jakie wynika z różnicy naturalnych lub nabytych uzdolnień i celowości ich zastosowania w interesie wszystkich i każdego.

W związku z tem zostaje i wprost przeciwne ustąpienie udziału klas w dobrach zewnętrznych. U Platona największy w nich udział ma klasa żywicieli, t. j. ludzi najmniej zbliżonych do ideału mędrca. Dwóm wyższym klasom „złoto ich serc” zastąpić powinno dobra doczesne, a ze wszystkich najmniej z nich korzystają filozofowie-rządcy. U Saint-Simona przeciwnie

zasada: „każdej zdolności według jej dzieła”, uznaje proporcjonalność udziału w dobrach światowych do zasług położonych w ich uzyskaniu. Pierwiastek ascetyczny platonizmu ustępuje miejsce dążeniu do praktyczności wytkniętej już przez Bakona na samym początku dziejów nowożytnych.

Zgodnie z tem, co było zaznaczone we wstępie, z postępem czasu systemata socjalistyczne stają się coraz bardziej indywidualistycznymi a systemata indywidualistyczne coraz bardziej społecznymi, podążając ku syntezie obu pierwiastków. Wyjątek stanowią krańcowe, przeciwstawiające się polemicznie, jednostronne wyrazy dążeń nieujętych w systematyczną całość.

10. Czy jednak mamy prawo zaliczać Saint-Simona do socjalistów? A jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

Zwykle łączymy z pojęciem socjalizmu mniejszy lub większy stopień ograniczenia prawa własności prywatnej; wspólność, jeśli nie dóbr użytkowych (jak w komunizmie typowym) to przynajmniej narzędzi produkcji: kapitału i ziemi. Z tego stanowiska uważana doktryna Saint-Simona nie zawiera w sobie nic, coby upoważniało do zaliczenia jej do socjalistycznych. Nie mówi on wcale o wspólności jakiegokolwiek rodzaju dóbr. Jego pogląd na własność jest ten sam, który stanowił teorią jakobinów: jest ona podległą postanowieniom państwa, gdyż prawo własności indywidualnej może być oparte tylko na użyteczności dla wszystkich. Lecz Saint-Simon akcentuje wyraźnie konieczność pozostawienia przedsiębiorstw w ręku prywatnem, powołując się na to, że państwowe prowadzone są nieodłącznie.

Wszakże ta lub inna forma podziału własności jest tylko środkiem prowadzącym do pewnego celu: celem tym jest podniesienie dobrobytu klas

ubogich przez sprawiedliwy podział dóbr. Jeśli chcemy dać szerokie określenie dążności socjalistycznych, określenie, któreby obejmowało wszystkie szkoły, powinniśmy się zgodzić na zaliczenie do tej gromady wszystkich systematów, zmierzających ku wyżej wytkniętemu celowi. A w tym znaczeniu Saint-Simon jest niewątpliwie socjalistą. Nie tylko wytknął ten cel, lecz ustanowił także zasadę przy pomocy której może on być urzeczywistniony. Zasadą tą jest powszechny obowiązek pracy.

„Najszcześliwszym człowiekiem jest ten, który pracuje. Najszcześliwsze są rodziny i narody, w których jest najmniej nieczynnych. Ludzkość posiadała by całe szczęście, do jakiego ma prawo, gdyby nie było próżniaków”.¹⁾

Mniejsza o to jakimi środkami praktycznymi zostanie urzeczywistniona ta zasada: od jej wprowadzenia w życie zależy szczęście ludzkości. Niżej poznamy się z rozmaitymi planami zmierzającymi ku temu celowi w rozmaitych szkołach poszczególnych. Zasada wszakże zostaje niezmienną. Saint-Simon objął socjalizm w jego ogólności. Widzieliśmy już, jak zasada „praca dla wszystkich” jest logicznym wywodem z założenia Adama Smitha, że praca jest jedynym źródłem bogactwa. Socjalizm XIX wieku jest konsekwentnym rozwinięciem zasad ekonomii klasycznej.

¹⁾ Episode Nr. 15, Sur la morale (Oeuvres choisies I, 220).

ROZDZIAŁ V.

Saint-Simoniści i ich Doktryna.

„Złoty wiek nie za nami, lecz przed nami; jest nim udoskonalony porządek społeczny, do którego dojdą nasze dzieci”...

H. Saint-Simon.

„Głównym zadaniem filozofów jest znalezienie najlepszego systematu organizacyi społecznej dla epoki, w której żyją”.

H. Saint-Simon.

1. Saint-Simoniści; Bazard; Enfantin; praca wspólna nad „Doktryną”.—2. Wykład Doktryny.—3. Religia saint-simonistów.—4. Ustrój przyszłości; wychowanie; sztuka.—5. Saint-Simoniści po 1830 roku. Wyzwolenie kobiety. Rozłam. Braetwo w Menilmontant. Wyjałowienie myśli przez prąd mistyczny.—6. Prześladowania rządowe. Późniejsze życie Enfantina. Działalność saint-simonistów i wpływ ich na postęp umysłowy i społeczny. 7. Saintsimonizm w Polsce. Hoene-Wroński, jako przeciwnik saintsimonizmu; cechy pokrewne jego historyozofii z „Doktryną”.

1. Szkoła saint-simonistów była pierwszą próbą wprowadzenia w życie idei socjalistycznych w XIX wieku, była pierwszym ogniskiem, z którego ideje te popłynęły szeroką falą po Francyi i Europie. Główna rola w niej przypadła jednak nie tym nielicznym zwolennikom, którzy ugrupowali się dokoła mistrza w ostat-

nich dniach jego życia, lecz ludziom młodszym, którzy poznali naukę Saint-Simona z pism jego. Ludzie ci nie byli przytem wykonawcami gotowych już myśli i planów. Z pobudek rzuconych przez mistrza, z planów nawpółwykończonych stworzyli oni doktrynę w znacznej mierze samodzielna. Nietylko zorganizowali w całość luźne i niespojone idee Saint-Simona, lecz poszli dalej od niego w snuciu z nich konsekwencyi właściwych. ¹⁾

Twórcami Doktryny byli przedewszystkiem Bazard i Enfantin.

Saint-Amand Bazard (1791 — 1832) wczesnie odczuwał, według własnego wyznania, posłannictwo do działalności wyższego typu. Bierze więc udział we wszystkich walkach współczesnych. Odznaczony w roku 1814 za udział w obronie przedmieścia Św. Antoniego, był później razem z Buchezem jednym z współzałożycieli karbonaryzmu francuzkiego; prezyduje w wysokiej wencie, należy do spisku belforckiego (1821), wreszcie, zniechęcony do działalności politycznej, zostaje pociągnięty ku doktrynie Saint-Simona (o którym dowiaduje się dzięki procesowi), widząc w niej zawiązki idei przyszłości. Bazard był tym, który te zawiązki rozwinął w doktrynę.

Nie był jednak jedynym, chociaż był głównym jej twórcą. Największy po nim wpływ na ukształtowanie doktryny miał **Prosper Enfantin** (1796—1864), który już będąc uczniem szkoły politechnicznej odznaczył się przy obronie Paryża w 1814. Nie mogąc opłacać nadal szkoły, po kilku próbach w zawodzie handlowym, wyjechał do Rosyi zawiązując spółkę z bankierem francuzkim. Tworzy się tu kółko ze współrodaków politechników, których spo-

¹⁾ Źródła do bliższego poznania saint-simonizmu wymienione są w poprzednim rozdziale, str. 100.

tyka, jako „ingénieurs en mission” (w tej liczbie głośnego później Clapeyrona). Zbierają się oni dla wspólnego czytania referatów o dziełach naukowych z zakresów filozofii, ekonomii, polityki i dyskusji nad nimi. Poznają w ten sposób Cabanisa, Laromiguière’a, Condorceta, Volneya. *Enfantin* studjuje prócz tego *Benthama* i *Adama Smitha* a pod ich wpływem pisze studjum ekonomiczne.

Po powrocie do Francji poznaje *Catéchisme industriel* *Saint-Simona* i odtąd oddaje się wyłącznie zagadnieniom społecznym, tracąc zaufanie do polityki, która wydaje mu się logomacją bez znaczenia i bez stosunku do rzeczywistości. Niebawem zaciąga znajomość z *Olindem Rodriguesem*, który przedstawia go *Saint-Simonowi* na kilka miesięcy przed jego śmiercią. Staje się też gorliwym zwolennikiem jego nauki.

Organem, dokoła którego grupują się *saint-simoniści*, jest założony przez *Olinda Rodrigues’a* (1825 r.) „*Producteur*”. Grupa *saint-simonistów* wzrasta niebawem przez przyłączenie się całej gromadki młodzieży (byli to przeważnie ludzie mający od 20 do 35 lat) reprezentującej talenta i zapał do pracy wspólnej. Przyłączają się więc kolejno: *Barrault*, literat porywający swoją wymową, poeta *Deveyrier*, historyk *Buchez*, inżynier *Hipolit Carnot*, syn znakomitego obrońcy Francji i przyjaciela *Kościuszki*, filozof i przyjaciel sprawy greckiej *Gustaw d’Eichthal*, kapitan artylerji *Hoart*, muzyk *Felicyan Dawid*. Szczególniej liczny zasób zwolenników *saint-simonizmu* dostarczyła szkoła politechniczna gromadząca kwiat młodzieży inteligentnej. Z niej pochodzili inżynierowie *Fournel*, *Jan Reynaud*, późniejszy twórca odrębnego systematu socjalistycznego, *Michał Chevalier*, później głośny ekonomista, którzy porzucają stanowiska inżynierów, aby oddać się całkowicie propagandzie nowej doktryny. Inni jak: *Lambert*,

Talabot, Clapeyron oddają się pracy wspólnej nie porzucając zajęć zawodowych. Wybitni matematycy jak Abel Transon i Juljusz Lechevalier porzucają pracę naukowe, aby poświęcić się reformatorstwu społecznemu.

Wszyscy zbierają się razem, korespondują z sobą lub dyskutują ustnie, grupując się dokoła pisma, które już w pierwszych artykułach swoich wskazuje, jak dalece uczniowie gotowi byli wykroczyć po za szkic nakreślony przez mistrza. W ciągu czterech lat opinie formują się drogą wspólnych dyskusji i prac literackich. Ku temu czasowi doktryna zostaje ukształtowana a jednocześnie gromadka saint-simonistów przybiera charakter kościoła. W latach 1829 i 1830 Bazard daje w szeregu wykładów „Ekspozycyę” doktryny. Wykłady te stają się niejako aktem konstytucyjnym saint-simonizmu. Spisane przez Hipolita Carnot'a wyszły one pod tytułem *Exposition de la doctrine saintsimonienne* (1854) i razem z artykułami w *Producteur* stanowią główne źródło do poznania nauki saint-simonistów w pierwszym okresie ich działalności, t. j. do r. 1830.

Zgodnie z przyjętymi ideami gromadka saint-simonistów jednocześnie ukonstytuowała się według hierarchii religijnej, mającej stanowić cechę przyszłego społeczeństwa. Tworzą więc z pośród siebie kollegium główne a obok tego drugorzędny apostołat dla nowoprzybywających. Wybierają dwóch naczelników, którzy pod nazwą Ojców zostaną kierownikami *Rodzin* a przyszłymi papieżami nowej religii. W dzień Bożego Narodzenia 1829 r. *Enfantin* i Bazard zostają wybrani na Ojców.

Obydwaj Ojcowie stają się odtąd głównymi tłumaczami zasad saint-simonizmu. *Enfantin* występuje przeważnie w roli kierownika sumienia. Wynajmuje on większe mieszkanie na ulicy *Monsigny*, gdzie gromadzi

się Rodzina, aby wysłuchiwać przemówień Ojców i radzić wspólnie nad przeobrażeniem społeczeństwa.

2. W wykładzie doktryny Bazard zaczyna od obrazu współczesnej anarchii społecznej.

Obecny stan Europy przedstawia zdumiewające widowisko. Prawie na każdym kroku spotykamy w niej walkę: walkę w kościele, walkę w państwie i w społeczeństwie. Katolicyzm upada pod ciosami protestantyzmu, który sam jednak nie ma dość siły żywotnej, aby odnieść stanowcze zwycięstwo. Wiara została utraczona a nikt nie usiłuje jej przywrócić. Zastąpiła ją obojętność tysiąckroć niebezpieczniejsza dla kościoła niż prześladowanie lub burząca krytyka. Toż samo prawie rzecz można o państwie. Wszyscy spierają się o jego lepsze urządzenie, lecz każdy ma odrębny pogląd i nie ma punktu wspólnego dla porozumienia się. To samo daje się widzieć w naukach i sztukach, to samo w całym życiu społecznym. Zamiast jedności wszędzie dążenia nieprzyjazne. Przemysł zamiast prowadzić do bogactwa, staje się widownią najzawziętszej walki; tysiące przemysłowców ulegają ruinie przez podstęp, oszukaństwo, intrygę, aby inni wzbogacili się na ich miejscu. Współzawodnictwo stało się wojną wszystkich przeciwko wszystkim. Niewiara, ubóstwo, nędza—taki jest obraz teraźniejszości.

Skąd że to pochodzi?

„Jeśli z wyższego stanowiska obejmujemy naraz myślą przeszłość ludzkości, dostrzeżemy w całym przebiegu rozwoju społecznego dwa stany odmienne: jeden z nich przemijający należący do przeszłości, drugi ostateczny przeznaczony dla przyszłości”.

W gruncie każdego ustroju społecznego znajdujemy dwie siły: indywidualizm i jedność. Pierwsza sprowadza antagonizm i walkę, druga, drogą stowarzyszenia, usuwa sprzeczność i prowadzi do zgody. Najwyż-

szym stopniem jedności jest stowarzyszenie powszechne, ku któremu zmierza ludzkość. Siła indywidualizmu, powodująca każdego do szukania własnej korzyści, ściera się z podobną pobudką innych i wytwarza rozprężenie społeczeństwa. Przeciwdziała jej siła jednocząca związku ujawniająca się najprzód w rodzinie, potem w gminie, będącej połączeniem rodzin. Połączenie gmin tworzy naród; narody łącząc się politycznie i religijnie (t. j. przyjmując „nowy chrześcija-nizm” St-Simona) utworzą Stowarzyszenie powszechne (Association universelle).

Równoległe jednakże z postępem jedności rozwija się antagonizm. Wszystkie wyżej wspomniane związki od najdawniejszej starożytności ciągle występują wrogo względem siebie: rodziny walczą z rodzinami, gmina powstaje na gminę, państwa prowadzą z sobą ciągle wojny, a nawet religia, nauczająca kochać bliźniego, była nieraz przyczyną strasznego krwi rozlewu. Gdzież znaleźć wyjście z tego bezładu? Historia narodów, powiada Bazard, przedstawia nam widowisko ciągle zmieniających się powszechnych okresów: organicznego i krytycznego. W każdym z tych okresów pierwiastek twórczy zwycięża rozkładowy. Ludzkość czuje swe przeznaczenie i ogólna działalność społeczna niewidocznie nosi na sobie pieczęć formy organicznej, Ku temu kieruje człowieka wychowanie, to prawodawstwo lat niedojrzałych i prawo państwowe. Jedna ogólna myśl ożywia każdego w jego czynnościach i przekonaniach, sprzeczność interesów znika i wszystko, co się produkuje, stanowi własność wszystkich. Wszystko łączy się w jedną całość, urzeczywistnieniem zaś tej jedności jest państwo.

Lecz przeświadczenie ludzkie szuka religijnego uzasadnienia danej formy ustroju społecznego. Główną cechą okresu organicznego jest religijność, religia bo-

wiem jest w pojęciu saint-simonistów nie tylko syntezą wszystkich zdobyczy umysłowych, lecz także punktem wyjścia dla wszystkich innych czynności społecznych.

Przeciwny jest charakter okresów krytycznych. Skoro tylko myśl zaczyna wątpić o dogmacie, t. j. odpowiadzi danej w okresie organicznym na dwa najważniejsze zagadnienia: jaki jest stosunek człowieka do jego bliźniego i jakie jest jego przeznaczenie względem całego świata, — zrywa się łańcuch wiążący wszystkich ludzi w organiczną całość a w życiu prywatnym, jaki w społeczeństwie niknie wiara. Przeważa natomiast indywidualizm i anarchia, rozwijający się równolegle z rozwojem krytycyzmu: w państwie, w naukach, w sztukach. Na miejscu religii występuje ateizm; władza słabnie i upada. Okresy krytyczne dzielą się na dwa odłamy. W pierwszej połowie oddziaływa jeszcze myśl twórcza okresu organicznego, chociaż jest ona skierowana przeciwko samej sobie. Część społeczeństwa, stopniowo wzrastająca, dąży do wyłączenia się z ogółu i do zniweczenia istniejących poglądów oraz instytucyi. Skoro to się spełni, następuje drugi podokres. Budowa religijna i polityczna upada a nad wszystkimi uczuciami przewagę bierze egoizm. Dawna spójnia społeczna upadła, a nowa nie została jeszcze utworzona.

Wytworzyć ją mogą tylko ludzie, którzy umieją znaleźć związek między przeszłością a przyszłością ludzkości; sprząść jej wspomnienia z nadziejami, związać tradycję z przewidywaniem, zadowolnić zarówno żale jak i pragnienia wszystkich. Tacy ludzie stwarzają nowy okres organiczny.

W przeszłości rozróżnia Bazard, zgodnie z Saint-Simonem, dwa okresy organiczne i dwa okresy krytyczne. Pierwszym okresem krytycznym był rozwój politeizmu

greckiego, który wytworzył świetne rzeczypospolite starożytności i sztuki piękne. Rozkład jego zaczyna się od rozwoju filozofii, która razem z dogmatem religijnym przyprawia o zgubę cywilizację starożytną. Po upadku cesarstwa rzymskiego na ruinach starożytnego świata powstaje drugi okres organiczny, zastępując krytyczny, panujący od początku filozofii greckiej do nauczania ewangelii. Okres ten znamionuje rozwój katolicyzmu i feudalizmu; trwa on w zakresie religijnym do Leona X, w zakresie politycznym do Ludwika XIV: obaj znamionują szczytowy rozwój powagi kościoła i władzy królewskiej.

Lecz już w wieku XV rodzi się nieufność w dogmata kościelne. Reformacja sprowadza rozdział w chrześcijaństwie znamionujący początek nowego okresu krytycznego. Nasza doba należy do jego końcowej fazy.

Okresy organiczne dziejów są więc okresami przewagi siły stowarzyszenia; krytyczne — przewagi indywidualizmu. Na początku antagonizm objawia się w formie najbrutalniejszej: walka o środki do życia (o byt) kończy się śmiercią jednego z współzawodników. Lecz niebawem spostrzegają, że korzystniej jest zostawić przy życiu pokonanego przeciwnika i zaprzędz go do pracy. W ten sposób rozpoczyna się wyzysk człowieka przez człowieka. Postęp zmienia jego formy i łagodzi: chrześcijaństwo czyni niewolnika poddanym, rewolucya zamienia poddanego na najemnika. Lecz wolność, zabezpieczająca równość praw, pozostawia człowieka niewolnikiem nędzy.

Stosunek dzisiejszy najemnika do patrona jest ostatnią formą starożytnego niewolnictwa. Robotnik jest wyzyskiwany materialnie, umysłowo i moralnie. Przygnębiony nędzą niema czasu na rozwijanie swych władz umysłowych i moralnych.

Ta forma niewolnictwa podtrzymuje się ostatnim przywilejem, przywiązaniem do urodzenia: dziedzicznością majątku. Przekazywanie majątku na podstawie wspólności krwi jest przywilejem niemoralnym, pozwalającym żyć nie pracując, albo otrzymywać nagrodę wyższą od zasług. Istotnie czyż bogactwo nie zawiera w sobie warunków oświaty, znaczenia, nawet prawa na życie, niepodległości i obywatelskiej działalności człowieka? Jest więc przywilejem rodzącym lenistwo, niedbalstwo, gonitwę za przyjemnościami. Spadkobierstwo czyni, że korzyści i niekorzyści społeczne stają się dziedzicznymi, jak to stwierdzają ekonomiści uznając istnienie proletaryuszów wcielających dziedziczność nędzy.

Prawo własności, powinno przeobrażać się zgodnie z postępem społecznym. Nowy postęp w tym kierunku powinien polegać na zniesieniu spadkobierstwa w rodzinie. Państwo ma być jedynym spadkobiercą. Ludzkość proklamowała przez Chrystusa: precz z niewolnictwem! Obecnie woła głosem Saint-Simona: każdemu podług jego zdolności, a każdej zdolności podług jej zasług.

Praca odtąd będzie jedynym tytułem do własności. Państwo będzie właścicielem wszystkich narzędzi pracy, a rozdawnictwo ich powierzone zostanie obranym naczelnikom przemysłu.

Ażeby przemysł rozwinął się najskuteczniej potrzeba więc: 1. podzielić narzędzia pracy odpowiednio do potrzeb każdej miejscowości i każdej gałęzi przemysłu; 2. odpowiednio do zdolności pracujących; 3. zorganizować produkcję tak, aby w żadnej gałęzi nie było ani braku, ani nadmiaru. Uczynić to można przy pomocy banków właściwych. Jeden bank centralny będzie reprezentował rząd w sferze materialnej. „W banku tym będą złożone wszystkie bogactwa, podstawa całej

produkcji, wszystkie narzędzia pracy, wszystko, co stanowi dziś ogół własności osobistej”. Z niego będą się zaopatrywały banki miejscowe i specjalne opiekujące się poszczególnymi gałęziami przemysłu.

Przewrót ten odbyć się ma drogą wychowania społeczeństwa, które wytworzy spójność uczuć i przekonań. Wyrazem tej spójności będzie religia: synteza pomysłów myśli zbiorowej, prawidła wszystkich jej czynów.

3. Widzieliśmy, że zwrot Saint-Simona ku doktrynie religijnej był raczej wynikiem potrzeby odwołania się do popularnej formy, niż owocem głębszego uczucia religijnego. Saint-simoniści nie tylko obierają za punkt wyjścia stanowisko Nowego chrześcijaństwa, pomijając „fizycyzm” mistrza, lecz pierwiastek religijny przyjmują z całą szczerością uczucia. Jedno z pierwszych pytań, jakie sobie stawiają, dotyczy religijnej przyszłości rodu ludzkiego, a odpowiadają na nie twierdząco.

Wiedza, jako nagromadzenie wiadomości nie zaprzecza tych dwóch idei: Boga i planu opatrnościowego wszechświata. Sama wiedza spoczywa na idei porządku, którego odbiciem są prawa poszczególnych zjawisk. W miarę postępu wiedza zbliża się coraz bardziej do religii. Bazard potępia ateistycznych pisarzy XVIII w., zalecając natomiast Lamennais'go, Ballanche'a, de Maistre'a; odraża go negacyjny pogląd materjalizmu; fatalizm, przypadek, nicność. Niedosć jest kochać, wolność lub sławę, ojczyznę lub ludzkość, być filantropem; trzeba mieć usposobienie religijne.

Mamy więc tu reakcję przeciw intelektualizmowi XVIII w., który dominował jeszcze w umyśle Saint-Simona, na rzecz uczucia. A jednocześnie przewaga ta uczucia ujawnia się w reakcji przeciw induktywizmowi

przez podniesienie roli natchnienia i geniuszów twórczości umysłowej.

Religia wszakże Saint-simonistów jest również daleką od tradycji kościelnej, jak i nowy chrześcijaństwo mistrza. Uspodobienie religijne jest to przedewszystkiem usposobienie społeczne. Religia przyszłości nie powinna być indywidualistyczną na wzór dawnych religii. Z tego stanowiska chrześcijaństwo poddaje się surowej krytyce.

Zasługami historycznymi chrześcijaństwa są: nauka miłości bliźniego i darowania obraz; wyzwolenie niewolników i podniesienie kobiety, rozszerzenie sympatii na całą ludzkość. Lecz chrześcijaństwo popełniło błędy kardynalne. Potępiło ono ciało a w ten sposób zapoznało jedną z istotnych stron natury ludzkiej: potrzeby materyjalne. Chrześcijaństwo postawiło bezżenstwo wyżej od małżeństwa a pracę materyjalną wystawia jako karę. Stąd szkodliwy antagonizm w jednostce między ciałem a duchem.

Na tem nie kończy się jednak błąd chrześcijaństwa. Nie chciało ono ustanowić praw politycznych a przepisy swoje dyktowało jako prawo indywidualne, którego cel nie jest na ziemi, lecz w niebie. Postawiło ono władzę duchową swoich kapłanów obok władzy świeckiej królów, zamiast ją zastąpić przez pierwszą.

Pogarda dla ciała i pozaświatowość dążeń, to są dwie wady zasadnicze chrześcijaństwa. Powinna uniknąć ich nowa religia, stawiając sobie cel dwojaki: 1) pojednać duch z ciałem; 2) połączyć władzę duchową ze świecką, kościół z państwem.

Bóg jest wszystkim nic nie ma po za nim; wszyscy w nim jesteśmy. Bóg ujawnia się nam w postaci ducha i materji inteligencyi i siły. Jest on nieskończono-

na miłością, a w każdym człowieku odnajdujemy również te składniki: miłość, inteligencję i siłę. ¹⁾

Człowiek spełnia akt religijny rozwijając się materialnie, zarówno jak i wtedy, gdy się rozwija intelektualnie i uczuciowo. Złem nie jest ciało, lecz zanik miłości, brak siły, upadek inteligencji. Złe nie jest istnością przeciwną dobremu, lecz nierozwinięciem jeszcze dobrem. Życie nie jest dołą ekspiacy, lecz zawodem bezgranicznego postępu, szczęścia i chwały, a złoty wiek przed nami.

Pojęcie bóstwa jest, jak widzimy, całkiem panteistyczne, lecz dwa są punkta, w których saintsimonizm odbiega od panteizmu tradycyjnego: na miejsce jedności substancji przyjmuje jedność tendencji; na miejsce determinizmu wolność.

Celem życia ludzkiego jest zbliżenie się do Boga, t. j. rozwinięcie w sobie miłości inteligencji i siły. Lecz człowiek, jako istota skończona, nie powinien usiłować w ekstazie mistycznej zbliżyć się do Boga nieskończonego. Powinien łączyć się z innymi istotami skończonymi; takim połączeniem jest społeczeństwo w rozmaitych jego formach. Dotychczasowe niedoskonałe połączenie dawało pole do antagonizmów społecznych; lecz skoro tylko ludzie rozumieją konieczność rozwijania głównej władzy swojej, t. j. miłości, zorganizują społeczeństwo harmonijne a „stowarzyszenie powszechne” dające w eksploatacji kuli ziemskiej zastosowanie każdej zdolności a zaręczające podział owoców według czynów, zastąpi antagonizm dotychczasowy.

¹⁾ Myśli te wyrażone są w ustępie ze śpiewów obrzędowych saint-simonistów przypominającym rytuał deistyczny Tolanda:

Dieu est tout ce qui est;
Tout est en lui, tout est par lui,
Nul de nous n'est hors de lui,
Mais aucun de nous n'est lui.

Spółeczeństwo idealne powinno obejmować przepisy rządów miłości: t. j. moralność, przepisy inteligencji t. j. prawa naukowe i przepisy siły t. j. organizację przemysłową. Miłość jest najwyższą z władz; moralności więc czyli kapłani zostać powinni naczelnikami społeczeństwa — przedstawicielami jedności życia.

Religia Saint-simonistów nie zna żadnych obrządków zewnętrznych; wykonywanie pracy jest dla nich aktem religijnym i przybiera charakter uroczysty.

4. Trzy zasadnicze funkcje społeczne cechują więc ustrój przyszłości: kapłan, uczony i przemysłowiec.

Kapłan czyli moralista kieruje uczuciami obywateli. Uczucie stanowi istotny pierwiastek życia ludzkiego. Z niego płynie pragnienie wiedzy, pobudka do czynu. Nie jest więc uczucie przeciwne wiedzy, lecz jej warunkiem niezbędnym. Uczucia nasze tworzą skalę postępując od niższych ku wyższym; powinniśmy kształcić najwyższe a w ten sposób przyczyniać się do postępu inteligencji i woli. Rola kapłana polega na kierowaniu ludźmi w tem doskonaleniu ich uczuć narozwijaniu w nich zwłaszcza uczuć sympatycznych. Kapłan jest także łącznikiem między przedstawicielami dwóch pozostałych funkcji społecznych: uczonymi i przemysłowcami. Lecz kapłani nie tworzą teokracji, nie używają niezrozumiałego języka, nie posługują się praktykami tajemniczymi, są oni ludzcy i żyją z ludźmi.

Uczeni, jako przedstawiciele inteligencji społecznej, dostarczają tych światła, które są niezbędne dla osiągnięcia celów wytkniętych przez miłość. Jedni z nich będą robili odkrycia i posuwali naprzód wiedzę; inni będą nauczycielami ogółu. Uczeni organizują pracę, która dziś pozostawiona jest wysiłkom i podszeptom ambicyi pobudzana bodźcem współzawodnictwa. Organi-

zacya ta obejmie podział pracy i jej połączenie. W warsztacie naukowym każdy znajdzie miejsce według swych zdolności a nagrodę według zasług.

Przemysłowcy, t. j. przedstawiciele siły społecznej, zajmą się eksploatacją kuli ziemskiej. Kapłan przemysłowy będzie ich dzielił na przemysłowców i rolników, rękodzielników i handlarzy, grupując ich według zdolności a wynagradzając ich według dzieł. Podobnyż kapłan wiedzy dzieli pracę uczonych. Obaj są obierani przez ogół kapłanów społecznych, t. j. moralistów.

Wychowanie zmierzające ku przeobrażeniu społeczeństwa w duchu nowej religii polega na dwojakiej zasadzie. Najprzód nauczyć dziecko miłości, dobroci, poczucia wspólności; potrzeba mu wytknąć jego funkcję społeczną. Powtóre nie należy podporządkowywać uczucia rozsądkowi. Obie te władze powinny być rozwijane równolegle.

Krytykowano dawną religię. Lecz cóż dano na jej miejsce? Zasadę dobrze zrozumianego interesu własnego. Jest to zaprzeczenie wszelkiej etyki społecznej; uczynienie egoizmu zasadą postępowania, z pominięciem uczuć sympatycznych, solidarności szczęścia i cierpień.

Na widok jakiegoś przedsięwzięcia humanitarnego i wspaniałomyślnego słyszemy wykrzyknik nietajonej pogardy: „to uczuciowość!” A jednak uczucie w większym stopniu przyczynia się do uczynienia życia znośnym niż rozum. Bez niego społeczeństwo byłoby tylko sumą jednostek odosobnionych i ustawicznie z sobą walczących. Niech więc uczeni kształcą rozum, lecz ci, którzy mają wysoko rozwinięte uczucia sympatyczne, niech przemawiają także do serca a niech się posługują, jako środkiem, potęgą sztuki.

Dotychczasowe wykształcenie zawodowe było przystosowane do celu wyzyskiwania człowieka przez człowieka. Nowe wykształcenie musi być zastosowane do zdolności każdego. Aby cel ten osiągnąć: 1. wychowanie powinno być przede wszystkim dostępnem dla każdego; 2. ciało nauczycielskie powinno oceniać zdolności uczniów a w zależności od nich kierować młodzież do trzech rodzajów szkół: sztuk pięknych, nauk i przemysłu, odpowiadających trzem wielkim działom zjawisk społecznych a następnie rozmieszczać ich w odpowiednich podziałach tych trzech wielkich szkół; 3. zastąpić niektóre z obecnie udzielanych przedmiotów bezużytecznych lub przestarzałych (jak łacina), bardziej odpowiednimi do potrzeb współczesnych; 4. postawić ciało nauczycielskie w bliższym zetknięciu z akademiami, których przeznaczeniem jest wytwarzanie wiedzy teoretycznej.

Sztuka nie powinna być indywidualistyczną lecz przyczyniać się do wspólnego dzieła — umoralniania przez poruszanie uczuć mas.

Prawodawstwo stanie się również jednym z czynników wychowawczych. Nie powinno ono zmierzać ku uleczeniu dawnego człowieka z jego wadami, lecz ku ożywieniu „nowego człowieka”. Nie powinno karać tylko, lecz i wynagradzać; działać nie tylko przez strach, lecz i przez nadzieję, przede wszystkim zaś powinno przestać być martwą literą, abstrakcyjnym mechanizmem, lecz brać pod uwagę moralne położenie każdego. Przejście od obecnego stanu do organizacji pracy, przez państwo może się skuteczniej przy pomocy banków. Bankierowie mogą stanąć w roli pośredników między robotnikami a kapitalistami, jako najbardziej zdolni do oceny potrzeb przemysłu i zdolności przemysłowców. Specjalizując się według gałęzi przemysłu a łącząc się następnie w jeden bank cen-

tralny i kierowniczy wytworzyłyby rząd w zakresie materialnym, depozytaryusz funduszków produkcji. Przekształcenie społeczeństwa odbyłoby się więc drogą pokojową.

5. Rewolucya lipcowa przyszła w sam czas, aby, dając wolność słowa, stworzyć warunki odpowiednie dla szerzenia wytworzonej doktryny. Od sierpnia 1829 roku organem saint-simonizmu był *Organisateur*, od grudnia zaś 1830—*Globe* pod redakcją Piotra Leroux i Michała Chevalier. Za dewizę mu służyły orzeczenia: „Polepszenie losu klasy najliczniejszej. — Zniesienie przywilejów urodzenia — każdemu według jego zdolności, każdej zdolności według jej dzieł”. Propaganda zaczęła szerzyć się na prowincyi. Powstało kilka kościołów w różnych miastach.

Nie brakło w artykułach *Globe*'u aluzyi do objęcia przemysłu przez państwo. Państwo, mówi się tam, zadawalnia się rolą nieudolnego żandarma porządku materialnego, zamiast zachować sobie rolę Opatrzności. Stawiają się za wzór to dawne zakony z ich solidarnością, to organizacya i hierarchia wojskowa, która, przy zamianie narzędzi morderczych na narzędzia pracy, mogłaby stać się produkcyjną i być wzorem ścisłości. Doradza się bezpośrednio zastosowanie armii do prac produkcyjnych.

Niebawem jednak zaszedł wypadek, który mocno zachwiał towarzystwem saint-simonistów pozbawiając je najdzielniejszego z organizatorów, twórcy doktryny, Bazarda.

Wykład doktryny nie dotyczył wcale sprawy reformy małżeństwa. Kilka myśli o równouprawnieniu płci—oto wszystko, co miał do powiedzenia w tej sprawie. Zgoła inaczej zapatrywał się na rzecz *Enfantin*, który poglądy swoje ogłosił drukiem już znacznie później w dwóch dziełach: *Science de l'homme*; *phy-*

siologie religieuse (1858) i *La Vie éternelle, passée, présente et future* (1861). Główną przyczyną upadku wszystkich dotychczasowych religii jest potępienie przez nie dążenia do uciech materyalnych, tak naturalnego i nieodłącznego od istoty ludzkiej. Potępiając je religie stwarzają dualizm i sprzeczność między światem fizycznym a duchowym. A wszakże ciało narówni z duszą jest dziełem Boga, zaś zgodność ich — najwyższym przeznaczeniem człowieka. Chrześcijaństwo, przez ascetyzm, który zaleca, pobudza do walki dwie te równe siły a przez to nie może zadowolnić człowieka. Wnosi ono sprzeczność we wszystkie stosunki życiowe, powoduje rozdział między państwem a kościołem. Bóg jest wszystkim, co jest; każda istota żyje jego życiem, zmysłowe więc potrzeby ludzkie są potrzebami boskimi. Mojżesz, Orfeusz, Numa Pompiliusz zorganizowali pracę materyalną; Chrystus pracę moralną; Saint-Simon — pracę religijną, a w ten sposób zjednoczył dzieła swoich poprzedników. Mojżesz był twórcą obrzędu, Chrystus — twórcą prawidła, Saint-Simon — twórcą religii. Zamiast przepisu umartwiania ciała występuje nowy: uświęcaj się przez pracę i używanie uciech. Na miejscu papieża i cesarza staje ojciec łączący w sobie władzę i obowiązki obu.

Dlaczegoż nie mamy przyznać pożądanom ciała praw podobnych do tych, jakie przyznajemy czynnościom umysłowym? Jeśli mężczyzna i kobieta mają charaktery stałe, powinniśmy szanować i ochraniać ich związki trwałe. Lecz jeśli jedno lub drugie ma usposobienie zmienne, należy zezwolić na rozwód i regulować związki czasowe pod kierownictwem kapłana i kapłanki. Kobiety powołaniem jest wydanie „praw przyzwoitości”, t. j. przepisów, których przekroczenie jest już nieobyčajnością. Ona to musi zredagować „Kodeks wstydlivości”.

Tą drogą spodziewał się Enfantin zwalczyć dwie klęski dzisiejszego społeczeństwa: cudzołóstwo i prostytucję a zarazem wyzwolić ostatecznie kobietę. Jej też pozostawić chciał głos decydujący w tej sprawie. Dotąd przepisy obyczajności wydawane były przez mężczyzn i na ich korzyść. Teraz niech przemówi kobieta. „Nowy porządek moralny powołuje ją do nowego życia. Niechże nam odkryje, co czuje, czego żąda, dokąd dąży w przyszłości. Powołanie kapłana w naszej nauce polega na tem, aby połączył w sobie obie płci, zorganizował żądze zmysłowe i potrzeby moralne a ułatwił ich połączenie”. ¹⁾

Ideje te nie zawierają nic takiego, na coby nie mógł zgodzić się człowiek surowej moralności poważnie zapatrujący się na życie. Przedewszystkiem bowiem do rozstrzygnięcia kwestyi powołuje się ta strona, która, wskutek warunków przyrodzonych, najwięcej może uciepieć na niestałości związków małżeńskich, t. j. kobieta. Usuwa się w ten sposób wszelkie posądzenie o dogodzenie zachciankom tej płci, która najmniej ponosi ofiar a najwięcej zrywa kwiatów.

Z drugiej strony nie zaleca się bynajmniej motylkowatość i gonitwa za coraz to nowemi roskoszami. Idzie tylko o uświęcenie faktu dziś istniejącego; o uczynienie niepotrzebną maski obłudy, która głównie wnosi żywioł niemoralny do tego, co, przy odpowiednich instytucjach społecznych, mogłoby się stać przynajmniej nieszkodliwym; wreszcie o zniesienie tej hańbiącej ludzkość zakały, jaką jest prostytucya.

Trudno byłoby więc zrozumieć, inaczej jak ze względów taktycznych, namiętną opozycję Bazarda przeciw ideom Enfantina. Zaciętość jej tłumaczy się zresztą zarówno i przeciwnością usposobień obu ojców jak

¹⁾ Z przemówienia Enfantina.

i wykroczeniem w zapale dyskusji (a niekiedy i w prasie) po za zasadne i dające się obronić żądania w tym kierunku.

Jakkolwiek bądź spory zaogniły się i spowodowały rozłam w towarzystwie. 11 listopada 1831 r. Bazard wystąpił z rodziny; z nim razem wystąpili Leroux, Carnot, Lechevalier, Transon, Charton.

Odtąd Enfantin rządzi niepodzielnie rodziną, jako ojciec, a w myśl wypowiedzianych poglądów głównym zadaniem rodziny staje się poszukiwanie kobiety, któraby okazała się godną stanowiska matki i zechciała je zająć, łącząc się z Enfantin'em. Fotel jej zostaje niezajętym.

Nietaktowne artykuły Duveyriera w „Globe” w zakresie wolnej miłości dają pretekst do najścia policji, która zamyka lokal saint simonistów na ulicy Taitbout i konfiskuje ich księgi (22 lutego 1832).

Wówczas to, chcąc dać częściowe urzeczywistnienie swoim ideałom, rodzina, w liczbie 40 osób, przenosi się do majątku Enfantina, Menilmontant pod Paryżem. Tu rozpoczyna się życie mające urzeczywistnić zasadnicze wymagania saint-simonizmu. Wszyscy oddają się pracy w polu, w ogrodzie, przy domie. Praca ta przybiera postać uroczystą: spełnienia misji społecznej i obrządku religijnego. Duveyrier i Felicjan Dawid układają hymny odpowiednie. Rodzina przywdziewa strój barwy trojkiej: białej, paśowej i niebiesko-fioletowej (kolory te symbolizują miłość, pracę i wiarę). Na piersiach paśowej kamizelki, zapinanej z tyłu (symbol braterstwa—bo nie mógł żaden ubrać się sam), wypisane były imiona braci. Na piersiach Enfantina — „ojciec”. Wszystko to budzi ciekawość, lecz jednocześnie daje powód do dowcipów i uwag satyrycznych. Prasa liberalna zresztą zmieniła ton swój już od pierwszego najazdu policji na mieszkanie rodziny

Drwiny umilkły, ustępując miejsce oburzeniu przeciw rządowi a wyrazy sympatii zaczęły się ujawniać nie tylko w pismach francuzkich, lecz także w angielskich i niemieckich. Kościoły nowej religii powstały w wielu miastach prowincjonalnych.

Nazajutrz po nieudanej próbie rewolucyi republikańskiej (1 lipca 1832 roku) saint-simoniści przystąpili przy pomocy ludu do budowy świątyni. Policya znowu wmieszała się i kazała zamknąć bramy w Menilmontant, wytaczając nowy proces saint simonistom. W lipcu też nastąpiła śmierć jednego z wybitnych członków rodziny, Talabota. Cała rodzina udaje się na pogrzeb w uroczystych strojach odprowadzając go na cmentarz Père Lachaise. Wkrótce potem nastąpiła śmierć Bazarda, który odpokutował zapaleniem mózgu burzliwe zajścia wywołane przez propozycje *Enfantina*. Rodzina znowu wyruszyła na pogrzeb, lecz na prośbę wdowy cofnęła się od bramy cmentarnej.

Tymczasem sztuczność życia w odosobnieniu niemal klasztorzem, ¹⁾ brak szerszej działalności dla ludzi jej żądnych z charakteru i temperamentu, „wyżeranie się wzajemne oczyma” ²⁾ i skłonność do mistycyzmu wprowadzona przez *Enfantin*'a na miejsce poważnej pracy

¹⁾ W przeciwności do rzucanych przez policję i część prasy potwarzy o panującej w Menilmontant rozpuście, saint-simoniści zaprowadzili regułę klasztorną także i w stosunkach seksualnych. Żony braci, same saint-simonistki przekonane, jak *Aglae Saint-Hilaire*, *Cecylia Fournel*, *Marja Talon* i inne, oddzielone były murem klasztornym od mężów i przyjaciół.

²⁾ „*Nous finissons par nous vider avec les yeux toujours puisants ou par nous submerger avec les yeux toujours versants*”, pisze *Enfantin* w liście z d. 23 marca 1833. Sam on miał wielką skłonność do probowania siły hipnotyzującej swego spojrzenia. Istnieje wersja, iż podczas rozpraw sądowych miał probować siły wejrzenia swego na sędziach.

myśli, do której wskazywał był drogę Bazard, rychło wyjałowiła tych ludzi o niezwykłych zasobach umysłowych. Globe zawieszony został dla braku fundusów już w kwietniu 1832 r.

Poczęło się objawiać to rozprężenie życia umysłowego, które towarzyszy zwykle gromadnej nieczynności i często daje się dostrzegać w więzieniach politycznych skupiających znaczną ilość ludzi wysoko stojących umysłowo. Zaczęto zwracać uwagę na rozmaite zbiegi dat i wypadków, w każdym zdarzeniu nawet najdrobniejszym widziano objaw symboliczny, przywiązywano znaczenie do rzeczy małoważnych, doszukując się sensu wewnętrznego, którego one nie miały a interpretacya naturalnie była dowolna i indywidualna. Raz np. polecił Enfantin komuś z braci ściąć i przynieść jarzyn do obiadu. Idąc do ogrodu wykonawca usłyszał łoskot grzmotu. Wraca więc bez jarzyn oświadczając, że dostrzegł w tem ostrzeżenie boskie, aby jarzyn nie zrywać.—Ja widzę w tem, przeciwnie, potwierdzenie nakazu ich zerwania, zawołał Enfantin.

Chcąc dać strawę umysłom, których nie mogła doszczętnie wypełnić praca dokoła domu i w ogrodzie, Enfantin postanowił zająć się zbiorowem opracowaniem nowego dzieła odzwierciedlającego ideje rodziny. Na pracę tę przeznaczone zostały godziny nocne. Wytwór ten, p. t. *Le livre nouveau*, nie został wydany.¹⁾ Łatwo domyślać się z przytoczonego usposobienia rodziny, że zrodzona w godzinach znużenia realnego i sztucznego podniecenia czuwaniem Nowa książka nie stanowi cennego przyczynku do rozwoju ideowego saint-simonizmu. Jest to mieszanina marzeń nawpół poetyckich

¹⁾ Rękopis jego przechowywa się w archiwach saint-simonizmu. Korzystał z niego Charlety.

i symboliki liczbowo-geometrycznej, przypominającej pytagoreizm, do którego zresztą wiele podobieństwa przedstawia cała organizacja rodziny. Formuła algebraiczna i figura geometryczna Kartezjusza uważane są za istotę świata, podstawę sztuki i zasadę przyszłego katechizmu.

6. Chwilowo wytrąca saint-simonistów z tego klasztorowego letargu duchów rozprawa sądowa, do której się starannie przygotowują. Odyła się ona 27 i 28 sierpnia. Znowuż rodzina cała w strojach swych symbolicznych uroczystym pochodem udała się do Paryża na posiedzenie Cour d'assises. Oskarżano i ich o obrazę obyczajności i o zawiązanie niedozwolonego stowarzyszenia. Zapytany przez sędziego, kogo wybiera na obrońcę swego, *Enfantin* wskazał na stojące obok niego kobiety *Aglę Saint-Hilaire* i *Cecylię Fournel*, oświadczając, że zagadnienia związane z życiem małżeńskim nie mogą być rozstrzygnięte bez wysłuchania najbardziej w nich zainteresowanej strony, którą jest kobieta. Zarzut przeciw saint-simonizmowi, jakoby miał zachwiewać moralność małżeńską, zostaje zwalczony przez zeznanie *Cecylii Fournel*, oświadczającej, iż „szczęśliwa przez małżeństwo i przez macierzyństwo nie zerwała, lecz, przeciwnie wzmocniła wszystkie swoje związki, uczuciem zaczerpniętem w nowej wierze”. Oskarżenia rychło przybierają postawę oskarżycieli. „Jestem apostołem, nie adwokatem”, zawołał jeden z nich.—„Przyśzedłem pouczać, nie bronić się”, mówił *Enfantin*. *Mowa Duveyriera*, piętnująca obłudę panującą w społeczeństwie na punkcie etyki seksualnej, zrobiła ogromne wrażenie a nawet (według własnego zeznania w 15 lat później uczynionego) zachwiała pewnością urzędniczą oskarżyciela publicznego. Sąd skazał *Enfantin'a*, *Chevaliera* i *Duveyriera* na rok więzienia; *Rodrigues'a* i *Barraulta* na kary pieniężne; rodzinę rozwiązał.

Niezadowolony z tego wyniku rząd wytoczył saint-simonistom nowy proces—o oszustwo. Pretekstem do tego był deficyt, który zaciężył nad Menilmontanem i rodziną. Oskarżenie to wywołuje oburzenie w prasie. Armand Carrel pisał w *National*'u: „Marzyciele czy nie, pp. *Enfantin* i *Olinde Rodrigues* są przede wszystkim uczciwymi ludźmi. *Tribune* wstrzymała artykuły przeciw saint-simonizmowi; Karol Gerbe ogłosił w liście publicznym, iż zawiesza swój zamiar polemiki przeciw saint-simonistom. *Figaro* nawet zapowiedział, że nie będzie więcej występował przeciw familii a cały sarkazm zwróci przeciw rządowi, „który bywa energiczny tylko wtedy, gdy napada na obywateli i ich swobody”. „Jeśli byliśmy oszustami, pisał jeden z saint-simonistów, to zaczęliśmy od oszukiwania siebie samych; wszyscy bowiem zrujnowaliśmy się a żaden z nas nie zajmuje w świecie stanowiska równego temu, jakiego mógł mieć”. Sąd, który odbył się 19 października uniewinnił tym razem saint-simonistów. Toż samo miało miejsce i w trzecim wytoczonym im procesie, 8 kwietnia 1833 r. *Enfantin* odsiadywał więzienie już od grudnia 1832 r. a w lipcu następnego roku król skrócił mu termin. Uwolniony w sierpniu 23 września udaje się na wyprawę do Egiptu w towarzystwie 55 francuzów. Armia ta pokojowa szuka zdobyczy naukowych: szerzą doktrynę, projektują kanał suezki, a nie mogąc skłonić do tego Mahometa Ali'ego zajmują się budową tam na Nilu. Po powrocie do Francji usiłował zjednać króla dla swoich projektów. Ludwik Filip ograniczył się do tego, że zaliczył go do komisji naukowej udającej się do Algieru. Straciwszy tu dwa lata zamknął doświadczenia swoje w książce p. t. *La colonisation de l'Algérie* (1841). W instytucjach socjalistycznych fellachów dostrzegł urzeczywistnienie zasad saint-simonizmu. Zaleca więc rządo-

wi organizację kolonii na wzór wsi arabskich, w których panuje zasada, że uprawę ziemi powierza się najzdolniejszym do tej czynności. Ziemię w większej ilości powinien rozdawać rząd tylko stowarzyszeniom przemysłowym; na własność prywatną rodzin dawać tylko dom z ogrodem.

Ludwik Filip nie był skłonny do prób w myśl idei tak daleko sięgających. Natomiast życie przemysłowe Francji zaczyna urzeczywistniać jeden po drugim ich majestatyczne pomysły, przychem sława i korzyści materialne spadają na plagiatorów ich projektów. Thiers w r. 1835 w motywach do projektu prawa o kolejach żelaznych przepisuje artykuły, które w tym przedmiocie drukował Michał Chevalier w *Globe* z r. 1832; a znacznie później Lessepse wykona projekt Enfantina dotyczący kanału suezkiego, odsuwając (w r. 1855) Enfantina i jego przyjaciół od rady stowarzyszenia, które się w tym celu zorganizowało.

Enfantin coraz bardziej wpadał w mistycyzm, co ujawniło się w dziele jego *La vie éternelle* (1861). Rozwija w niem ideje metempsychozy: dusze po śmierci nie zostają w nieistniejącym „tamnym” świecie, lecz przeobrażają się i wracają do ciał; całokształt ich stanowi Boga-ojca, Boga-matkę i Boga-życie — powszechne. Ostatnim pomysłem jego był projekt „Kredytu intelektualnego”, instytucji, która miała zabezpieczyć młode siły intelektualne od wyczerpania przez kapitał. Popierany przez Emila Girardin'a i innych pomysł ten rozbił się o opór powag ekonomicznych. Enfantin zmarł na apopleksję 31 sierpnia 1864 r.

Działalność gromadna saint-simonistów nie zakończyła się ich wędrówką na wschód. ¹⁾ W r. 1848 nie

¹⁾ Po drodze do Egiptu Barrault z kilku kolegami zajął do Konstantynopola. Zaczęto tu propagować równość mężczyzn i ko-

biorą gremialnego udziału w rewolucyi (jak i w rewolucyi lipcowej), lecz pojedynczy członkowie grona doszli do znaczenia. Między innymi Carnot został ministrem oświaty i wypracował plan wykształcenia powszechnego i bezpłatnego. Jeden z młodych adeptów saint-simonizmu, Karol Renouvier, późniejszy głośny filozof, pisał na jego zlecenie dla nauczycieli szkół ludowych Katechizm republikański, który przy zaczynającej się reakcyi stał się powodem ustąpienia Carnota z ministryum. Inni czynni byli jako pisarze i publicyści. Nie było prawie gałęzi pracy intelektualnej, w którejby się nie wyróżnili saint-simoniści lub nie zajęli pierwszorzędnych stanowisk. Enfantin z pewną tolerancją zapatrywał się na zbrodnię stanu 1851 roku pamiętając o tem, że Napoleon III był autorem książki o poprawie losu robotników. Licząc na tę stronę jego umysłowości wytykał mu (w liście z d. 29 stycznia 1853 r.) misję: „rozbroić się dla starej wojny a uzbroić dla nowej”, t.j. „urzeczywistnić dobry socjalizm”. ¹⁾ Z trudnością jednak udało się dopiero w r. 1860 uzyskać pozwolenie na towarzystwo wzajemnej pomocy pod nazwą La Famille, mającego odnowić rozproszony przez rządy Ludwika-Filipa kościół.

biet a spotykając na ulicy kobiety oddawano im niskie ukłony. Policja turecka porwała przybyszów i wywiozła ich do Smirny, skąd udali się do Egiptu. Barrault jednak wrócił do Konstantynopola a oburzony porządkami tureckimi zwrócił sympatye ku Rosyi, jako spadkobierczyni po Turkach. W r. 1833 udał się do Odessy. Lecz tu spotkał go ten sam los, co i w Turcyi: uwięziono go i na rozkaz z Petersburga wywieziono z granic państwa.

¹⁾ Jak w smutnych złudzeniach w stosunku do autokracji rosyjskiej Saint-Simon i Comte zbiegli się z Hoene-Wrońskim, tak i w nadziejach na Ludwika-Napoleona i w tolerancyi dla niego Enfantin był w zgodzie i z Hoene-Wrońskim i z Mickiewiczem, tak sobie przeciwstawnymi.

W skład rodziny weszli jako inicjatorowie: bracia Péreiirowie, bracia Chevalierowie, Fournel, Guérout, L'Habitant, Duveyrier, Laurent i Enfantin. Archiwa swoje złożyli w bibliotece Arsenatu (gdzie Laurent był bibliotekarzem). Pracowano wspólnie nad Nową Encyklopedyą, w myśl wskazówek Saint-Simona.

Kiedy w ten sposób większość saint-simoniistów skupiła pracę swoją na ogólnych warunkach cywilizacji i prowadziła apostolat królewski, ¹⁾ nie brakło prób szerzenia idei wśród mas ludowych. Pracował w tym kierunku Vincard. Od r. 1839 wychodziło pismo p. t. *Ruche Populaire*, w którym pisywali przeważnie robotnicy saint-simoniści. Po upadku *Ruche* zawiązało się nowe pismo *Union, bulletin des ouvriers*, otwierające łamy swoje dla robotników wszelkich odcienn politycznych, pod warunkiem dążenia do reform drogą pokojową.

W polityce międzynarodowej saint-simoniści zajmowali stale stanowisko obrony praw każdej narodowości. Jeśli wyłączymy dziwactwa Barraulta w jego *Occident et Orient*, wszyscy stawali w obronie sprawiedliwości międzynarodowej. Sam Barrault potępiał w roku 1832 niewmieszanie się Francji do wojny polsko-rosyjskiej a wtorował mu Laurent oburzając się również na wydanie Włoch Austrii. W grudniu 1831 Transon wzywał do sojuszu Francji z Anglią za cel jego wskazując odrodzenie Hiszpanii, oswobodzenie Włoch, wyzwolenie Niemiec, odbudowanie Polski i skierowanie Rosji ku wschodowi. W r. 1863 Guérout w *Opinion national* nalegał energicznie, aby Francja dała czynną pomoc polakom. ²⁾

¹⁾ Tak nazywał Enfantin próby swoje skłonienia Ludwika-Filipa do idei saint-simonizmu.

²⁾ Ob. B. Limanowski. *Historia ruchu społecznego w XIX stuleciu*, str. 78.

7. Daremnie jednak szukaliśmy śladów bezpośredniego oddziaływania saint-simonizmu na społeczeństwo polskie. Pracowity i sumienny inicjator badań w tym kierunku p. Bolesław Limanowski nadmienia, że „ze wszystkich saint-simonistów prawie samego tylko Chevaliera tłumaczono na język polski”.¹⁾ W innym miejscu przytacza polemiczne dziełko Żarczyńskiego: *Wizerunki obłudnych nauk w upominku dalekim braciom* (Paryż 1850) ostrzegające przed saint-simonizmem.²⁾ Nie wyklucza to wszakże, iżby dzieła ich nie były czytowane w oryginale.

P. Witold Narkiewicz-Jodko znajduje cechy podobieństwa między programem stowarzyszenia „Lud polski” zawiązanego w r. 1835 na emigracji a nauką saint-simonistów.³⁾ Twierdzenie to jednak dosyć słabo uzasadnione: nie widać przedewszystkiem śladów bezpośredniego oddziaływania doktryny.

Manifest podpisany przez 141 członków gminy Grudziądz (30 października 1835) powołuje się na „symbol

¹⁾ *Historia ruchu społecznego w XIX w.* str. 75, przypisek. Mianowicie podaje szanowny autor: Garbińskiego (1854) *ustęp z Lettres sur l'organisation du travail* (1848); Czarnowskiego: *Wpływ swobód ekonomicznych na postęp społeczeństwa* (1868) i parę artykułów w przekładzie, które ukazały się w „*Ekonomiście*”. Z książek tych mam pod ręką tylko pierwszą. Dokładny jej tytuł brzmi: M. Chevalier. *Ekonomia polityczna. Ustęp o organizacyi pracy* (Warsz. 1854) zawiera ona całkowity przekład *Lettres sur l'organisation du travail*, (poprzednio drukowany w „*Rocznikach Gospodarstwa Krajowego*”). Z książki tej jednak czytelnicy nie mogli się wiele dowiedzieć o saint-simonizmie, a przekład jej (jak widać z przedmowy) był spowodowany jej antisocjalistyczną tendencją. Autor zbija tu współczesne teorie, zwłaszcza zaś Ludwika Blanca i Fouriera.

²⁾ *I. c.* str. 78.

³⁾ *Polski socjalizm utopijny na emigracyi*. Kraków, 1905.

powszechnej równości, zwiastowany przez Chrystusa”, który „musi prowadzić do braterstwa”. Lecz, jak wiemy, saint-simonizm, przyjmując braterstwo, nie uznawał bezwzględnej równości, ani też nie zmierzał ku „porównaniu kondycji socyalnych”, o których mówi tenże manifest. W Zasadach kościoła powszechnego Z. Świętosławskiego (1844) znajdujemy myśl o „Kościele powszechnym” podzielonym na narady i t. d., mającym pewne podobieństwo do „Association universelle” saint-simonistów; znajdujemy i teokrację: namiestnik Chrystusa mianuje naczelników narodów, i t. d. Lecz wszystko to jest bardziej chrześcijańskie a nawet katolickie niż saint-simonistskie. Kolektywizm natomiast jest silniej zaakcentowany i w odezwach „Ludu polskiego” i w pismach Świętosławskiego oraz Worcella niż u saint-simonistów.

Z drugiej strony u Hoene-Wrońskiego, pomimo nienawiści, którą pałał dla saint-simonizmu ¹⁾ i przy różnicy zasadniczych stanowisk, dostrzegamy wiele cech z nim pokrewnych. W przeciwności do uczuciowości saint-simonistów Hoene-Wroński jest bezwzględnym racjonalistą stawiającym za cel ludzkości poznanie absolutu; w przeciwności do ich socjalizmu jest indywidualistą na polu społecznym; zachodowi romańsko-germańskiemu przeciwstawia wschód słowiański na ostatecznego kierownika ludzkości. Lecz jak z pozytywizmem podziela przebóstwienie ludzkości i wiarę w jej nieskończoną doskonałość w ostatecznym okresie rozwoju historycznego, tak do saint-simonistów zbliża go pogląd na główne okresy ludzkości i ocena doby przejściowej. Cztery okresy jego, z których dwa mają charakter negacyjny, dwa inne pozytywne, nawet

¹⁾ Ob. autora Hoene-Wroński jako filozof, Warsz., 1907 oraz H.-Wroński et Lamennais w Revue de philosophie, 1905.

pod względem chronologicznym tu i ówdzie zbiegają się z okresami organicznymi i krytycznymi saint-simona. Okres pierwszy pierwszej ery (celów fizycznych obejmujący wschód starożytny) i trzeci (panowania celów duchowych—średnie wieki) pozostawiają ludzkość pod opieką natury lub wiary. Drugi (starożytność klasyczna) i trzeci (zaczynający się od reformacyi) mają cele przeczące—pierwszy moralności, drugi inteligencji. Drugą erę u Hoene-Wrońskiego rozpoczyna rewolucya francuzka; walka stronnictw konserwatywnego i postępowego jest dobą przejściową, której charakterystyka ma wiele cech wspólnych z poglądem saint-simoniistów. Era trzecia, urzeczywistnienia celów ludzkości, t. j. tryumf mesyanizmu, jest tem, czem u saint-simoniistów urzeczywistnienie ich religii z tą różnicą, że rządzi tu rozum bezwzględny zamiast uczucia.

O pewnej nowości u nas zagadnień potrącanych przez saint-simonizm świadczy, zdaje się, bardzo starannie napisany artykuł o tej szkole w „Snopku”, czasopiśmie pisanem, które wychodziło wśród wygnańców na Syberyi po r. 1864, a którego jeden zeszyt (cały poświęcony saint-simonizmowi i sympatycznie go oceniający) znalazł autor w Tomsku.

ROZDZIAŁ VI.

August Comte i pozytywizm.

„Qu'est ce qu'une grande vie? Une pensée de la jeunesse exécutée l'âge mûr”.

A. Comte.

1. Życie Comte'a: pierwsze kroki. — 2. Związek z Saint-Simonem; pierwsze prace samodzielne; zerwanie z mistrzem; głębsze przyczyny rozdźwięku. — 3. Wykłady o filozofii pozytywnej i opracowanie Kursu; sprawy osobiste. — 4. Faza podmiotowa. — 5. Wydania dzieł i literatura. — 6. Prawo trzech faz i klasyfikacya nauk. — 7. Socyologia. — 8. Dynamika społeczna i historyozofia; zastosowanie w niej prawa trzech stanów. Obraz przyszłości pozytywistycznej. — 9. Przyjęcie Kursu przez współczesnych i jego wpływy; doniosłość tego dzieła; przewaga stanowiska przyrodniczego; braki w systemacie nauk; krytyka socyologii; ominięcie ekonomii przez Comte'a i pobudki ku temu; zarzuty Milla; stanowisko analogiczne Ruskina. — 10. Polityka pozytywna. Jedność ideowa obu części dzieła Comte'a. — 11. Religia Ludzkości; jej znaczenie społeczne; jej ocena przez Milla. Etyka Comte'a. — 12. Myśl przewodnia pozytywizmu.

1. August Comte był jednym z tych, którzy rozwijali dalej płodne ziarna obficie rzucone hojną dłonią Saint-Simona; był jedynym, w którego umyśle związki myśli mistrza rozwinęły się w zakończony systemat teoretyczny.

Jak wszystkie niemal duchy twórcze tej doby, nie był Comte filozofem z katedry. Twórczość filozoficzna i nauczanie uniwersyteckie rozbiegły się były w tej pełnej następstw chwili dziejowej tak dalece, że ci, którzy wytwarzali nową myśl filozoficzną epoki, którzy byli jej twórcami, stale i systematycznie usuwani bywali od katedr uniwersyteckich.

Zarówno we Francyi, jak i w Niemczech katedry te zajęte były przez ludzi, wygłaszających poglądy zgodne z letnią atmosferą aprobowaną przez sfery rządzące; umiejących łączyć odnowiony katolicyzm z monarchizmem konstytucyjnym. Cousin, Jouffroy, Royer-Collard reprezentują urzędową filozofią doby, w której rodziła się epokowa myśl twórcy pozytywizmu. A w tym samym czasie, kiedy już nietylko katedry uniwersyteckie i licealne obsadzone były przez eklektyków i spirytualistów, lecz kiedy Cousin, zostawszy ministrem oświaty, marzył o wpojeniu zasad tej dogodnej dla państwa ówczesnego doktryny za pomocą katechizmu filozoficznego, który miał być wprowadzony do szkół elementarnych, Comte ogłaszał w prywatnym mieszkaniu wykłady o filozofii pozytywnej, na które zbierało się, wprawdzie nieliczne, lecz bardzo dobrane grono ludzi, stojących w szeregach przodowników myśli.

August Comte urodził się w Montpellier 19 stycznia 1798 r. w rodzinie katolickiej i legitymistycznej. Ojciec jego był urzędnikiem państwowym. Lecz młody Comte już w wieku lat 13 zerwał z przekonaniami religijnymi i politycznymi rodziny. Przyjęty w r. 1814 do politechniki, gdy był o rok młodszym od wieku ustawowego, w r. 1816 zostaje redaktorem listu adresowanego w imieniu młodzieży do jednego z profesorów, którego brutalność oburzyła studentów a któremu w liście owym kazali opuścić zakład. Świeżo instalowany rząd burboński postąpił ze studentami tak, jak zwykle

postępują rządy despotyczne: politechnikę zamknięto a Comte'a wysłano pod dozór policyi do miasta rodzinnego. Przez jakiś czas uczył się tu na medycynę. Niedługo wszakże zabawił w domu rodzicielskim. Udaje się napowrót do Paryża, a zarabiając lekcyami sam się kształci i szuka zblżenia z wybitnymi ludźmi.

W tym czasie (1816) generał Bernard wybierał się do Ameryki z propozycją założenia politechniki na wzór tej, która została zniesiona we Francyi i Comte miał jechać z nim razem. Projekt ten nie przyszedł jednak do skutku.

Comte pracował nad sobą uzupełniając nauki ściśle przez studia moralne i polityczne. Studjuje u astronoma Delambre'a, u zoologa Blainville'a, u chemika Thénarda; czyta Fontenella, d'Alemberta, Diderota a zwłaszcza Monteskiusza i Condorceta, dającego wyświetloną kwintessencję myśli XVIII wieku. Śledzi prace przyrodników: Lamarcka, Cuvier'a, Gall'a, Cabanis'a Bichat'a, Broussais'go; czyta także ideologów, wśród których ceni zwłaszcza Destutt'a de Tracy. Bonald i De Maistre—zwłaszcza ostatni—wywierają na nim głębsze wrażenia i wpływ trwalszy. Społeczeństwo ludzkie zaczyna go zajmować tyleż, co świat fizyczny a niebawem stanie się głównym przedmiotem jego badań.

2. W r. 1817 Comte zbliżył się do Saint-Simona, który wywarł stanowczy wpływ na cały dalszy bieg jego myśli i wytknął kierunek jej rozwoju. Widzieliśmy już z jakim entuzjazmem wspominał o mistrzu swym w listach do przyjaciela (ob. str. 97). „Poświęciłem mu przyjaźń dożgonną, on zaś wzajemnie kocha mię jako syna”, czytamy w jednym z nich. Przyjaźni tej nie sądzono było jednak przetrwać dłużej nad siedem lat. Comte pracuje najprzód jako sekretarz Saint-Simona, później jako jego współpracownik z pensją 300 franków miesięcznie.

Wpływ idei mistrza rychło się ujawnia. Już w kilka miesięcy po zawiązaniu z nim stosunków (w r. 1818) Comte potępia (w liście do Vidala) Umowę społeczną Rousseau'a, jako doktrynę zakażoną ideą bezwzględności. „Nie ma nic bezwzględnego na świecie, pisze on. Wiedza ludzka wzrasta ustawicznie a instytucje każdej epoki powinny być zastosowane do stopnia rozwoju w niej wiedzy”. Zarzut „racyonalizmu” nie omija i Condorceta. „Chcąc tworzyć politykę naukową, pisze Comte, należy przedewszystkiem odrzucić dogmatyzm racyonalizmu bezwzględnego i wślad za Saint-Simonem zwrócić się ku ekonomii społecznej, założonej przez Smitha, rozwijanej przez Saya”. W tym samym czasie, zachwycony myślą mistrza swego, że instytucje społeczne powinny być zorganizowane w sposób najkorzystniejszy dla produkcji, stara się za pomocą listów anonimowych nakłonić Saint-Simona, aby nie śpiesząc do konsekwencji praktycznych, pogłębił tę myśl, reformując ekonomię i wyciągając z niej wnioski dla polityki.

Tu już ujawniła się przeciwność tych dwóch umysłów, która musiała stopniowo oddalać je od siebie: Saint-Simon lotny i niecierpliwy, pełen pomysłów, które by chciał widzieć natychmiast wcielonymi w życie; niezdolny do ich opracowania teoretycznego i do ich wykończenia; Comte, przeciwnie, wytrwały, z niezłomną konsekwencją i metodycznością doprowadzający do końca raz powzięty zamiar, lecz mniej twórczy, korzystający z pobudek danych mu przez mistrza.

„W ciągu sześciu miesięcy trwania naszego związku umysł mój przebiegł większą drogę, niż byłby to uczynił w trzy lata, gdybym był samotny”, pisze Comte do Valata a zaznacza obok tego, że dzięki Saint-Simonowi wykrył w sobie zdolności do polityki.

Redaguje więc dla niego l'Industrie, pisze artykuły do Politique; wreszcie w Organisateur daje listy VIII i IX, w których do myśli Saint-Simona o podziale społeczeństwa na pszczoły i trutnie nawiązuje swoje własne poglądy (co zresztą uczynił także w listach VII i XI) a w późniejszym wieku przedrukował je ¹⁾ pod tytułem Sommaire appreciation du passé moderne. Pierwsze te prace ukazują się jeszcze pod nazwiskiem Saint-Simona. Comte unika podpisywania swoich artykułów przez wzgląd na rodzinę.

Z wymienionych dwóch artykułów zasługuje na bliższe poznanie ten, który ma za tytuł Separation générale entre les opinions et les désirs a wydrukowany po raz pierwszy w r. 1820. Comte wynurza tu myśl, że walcząc przeciw brakowi wolności, wiek ubiegły wpadł w błąd przeciwny: „Wpojono rządonym przesad, niemniej śmieszny, chociaż mniej niebezpieczny, jakoby każdy mógł utworzyć sobie przy pomocy samego instynktu poprawny sąd o systemacie politycznym; każdy więc czuł się powołanym do tego, aby zostać prawodawcą”. Wszakże to już Condorcet zaznaczył był jako niekonsekwencyę w mniemaniu ogółu: nikt nie uważa, iżby mógł znać astronomią, fizykę i inne podobne umiejętności, bez odbycia w nich studyów; przyjmuje się wszakże powszechnie, iż każdy powinien posiadać naukę polityczną i mieć wyrobione a dosadne zdanie o zasadach najbardziej abstrakcyjnych, bez tego, aby się nad nimi zastanawiano lub odbywano studia w tym zakresie. „Pochodzi to stąd, powiada Comte, iż polityka nie jest jeszcze nauką pozytywną”; gdyby była taką, każdy zrozumiałby niezbedność studyów specjalnych.—Tu więc widzimy już wytknięty cel Kursu: podnieść naukę o społeczeństwie

¹⁾ W dodatku do Politique positive (1854).

do stopnia wiedzy pozytywnej w postaci Socyologii, dla której pozostałe nauki stanowią tylko podwalinę; a myśl tę odnajdziemy i w kulcie religii pozytywnej.

Ażeby pojednać tę sprzeczność: „usunąć wymieniony przesąd, nie powracając do zasady obojętności politycznej, tak miłej dla rządów”, proponuje Comte ściślejsze rozgraniczenie między pożądaniami a opiniami. „Rozsądnem, naturalnem i koniecznem jest, aby każdy obywatel miał życzenia polityczne, gdyż każdy zainteresowany jest w dobrym prowadzeniu spraw publicznych... Wszakże opinia polityczna zawiera więcej niż życzenie: jest ona jednocześnie wyrazem i to zwykle w formie bardzo stanowczej i bardzo bezwzględnej, myśli, że te życzenia nie mogą być spełnione inaczej, jak przy pomocy tych a nie innych środków”. To właśnie jest nierozsądnem. Udział więc ogółu w rządzie polegać powinien na wygłoszeniu swoich dezyderatów. „Ogół sam tylko może wytykać cel, albowiem, jeśli nie zawsze wie czego potrzebuje, to wie doskonale czego chce, a nikt nie może rościć pretensyi do tego, aby chcieć za niego. Gdy wszakże idzie o środki zmierzające ku celowi, powinni o nich decydować jedynie uczeni politycy, skoro tylko sam cel zostanie jasno wytknięty przez opinię publiczną. Opinia powinna chcieć, publiczności proponować środki wykonania, rząd zaś wykonywać. Dopóki te trzy czynności nie będą rozdzielone, istnieć będzie dowolność i zamieszanie”.

W taki to sposób starał się Comte pogodzić swoje dążenie do polityki opartej na wiedzy z zasadą wolności. Łatwo tu jednak dostrzedz główne myśli Saint-Simona z przed roku 1817. Lecz zgodnie z charakterem umysłowości Comte'a, rzucone w nią myśli kiełkowały i rozrastały się szeroko. Już w r. 1819 wytwarza on pierwszy pomysł dzieła o filozofii nauk. Błę-

dem dotychczasowym psychologów i filozofów było badanie umysłu ludzkiego w nim samym; rzeczywistą drogą do jego poznania jest studyowanie jego objawień pozytywnych w wiedzy i jej metodach. Niebawem też urzeczywistni część programu tego, szkicując filozofią matematyki a kreśląc plan całości obejmującej filozofię nauk pozytywnych, do których zalicza, prócz matematyki, astronomię, fizykę, chemię i fizjologię. ¹⁾

Droga więc obrana przez Comte'a była ta sama, co i Kanta: zamiast analizy umysłu, rozbiór jego wytworu. Tylko Kant posługiwał się metodą analityczną, badając poznanie wogóle we wszelkich jego postaciach; Comte obrał metodę historyczną, ograniczając się przytem do szeregu nauk, które uznał za pozytywne. Przy całej zaś różnicy w szczegółach obydwaj przychodzą do tegoż wyniku ogólnego: niemożliwości metafizyki. Tylko że wynik ten założony jest u Comte'a na samym wstępie, u Kanta — jako owoc pracy krytycznej.

Za warunek powstania gałęzi wiedzy uważa Comte już teraz odrębny charakter rozważanych przez nią zjawisk; nie zgadza się więc na traktowanie polityki jako dodatku do fizjologii, jak to czynił Cabanis, lub do ideologii wślad za Destuttem de Tracy. Za fakta odrębne, do których nauka ta miała zastosować metodę pozytywną, uważał Comte w owym czasie zjawiska ekonomiczne.

Zostając więc pod bezwzględnym wpływem Saint-Simona w pomysłach reformatorsko-społecznych i w ogólnym kierunku myśli Comte wyłamuje się z pod niego, skoro tylko przechodzi na pole wiedzy i uogólnień dotyczących poszczególnych jej gałęzi. Tu miał przewagę gruntownego przygotowania i pogłębionych studyów,

¹⁾ Fragmenta tych szkiców zostały przechowane. Ob. „Revue Occidentale” IV, 2; V, 3.

kiedy Saint-Simon w zakresie nauk specjalnych zostawał zawsze dyletantem.

P. Jerzy Dumas, który poddał analizie, jak sądzimy ostatecznie decydującej, stosunki wzajemne tych dwóch wielkich pionierów myśli XIX stulecia, ¹⁾ dotąd mylnie przedstawiane na podstawie mocno podmiotowo zabarwionych i w późnym wieku pisanych relacji samego Comte'a, tak charakteryzuje ich ówczesny stosunek: „W zakresie ekonomicznym i politycznym Comte w r. 1820 jest tylko uczniem Saint-Simona, którego idee odzwierciedla nie przeobrażając ich wcale. W zakresie naukowym wyłamuje się z pod jego wpływu, ilekroć oddaje się poszukiwaniom specjalnym, lecz ulega mu całkowicie w ideach ogólnych i w celach, które sobie zakłada. Jest to jakby Saint-Simon, któryby był przeszedł przez szkołę politechniczną”. ²⁾ Lecz i w ideach ogólnych dotyczących systematu wiedzy Comte wykroczył po za saint-simonizm. Poważne przygotowanie naukowe i umysł metodyczny pozwoliły mu pochwycić istotne cechy wiedzy i wytworzyć systemat umiejętności, który pomimo jednostronności i usterek uważać można za podstawowy. A zdaje się nawet, że Saint-Simon nie pojął całej doniosłości pierwszej samodzielnej pracy Comte'a.

W r. 1822 ukazuje się ta praca, pierwsza podpisana przez Comte'a, jako autora. Saint-Simon dostrzega, że wiedza i przemysł nie wystarczą do stworzenia nowego świata i wprowadza czynnik uczuciowy. Poleca więc uczniowi swemu wypracować ogólne zasady naukowe tej nowej modyfikacji systematu. Comte czyni to w rozprawie *Prospectus des travaux scien-*

¹⁾ Ob. Auguste Comte et Saint-Simon w „Revue Philosophique”, 1904, luty i marzec.

²⁾ l. c., str. 147

tifiques nécessaires pour réorganiser la société, wydanej z przedmową Saint-Simona pod niespodziewanym tytułem: *Du Contrat Social par Henri de Saint-Simon*.

Oto są zasadnicze myśli tego dziełka:

Spółczeństwo jest w stanie anarchii, z której pragnie wyprowadzić je autor. W chwili obecnej odbywa się walka między stronnictwem królów a stronnictwem ludu, wybuchająca w szeregu rewolucyj.

Królowie reprezentują systemat rządów, który w swoim czasie oddał usługi ludzkości, lecz został doszczętnie zburzony przez postęp wiedzy i przemysłu, systemat teologiczno-feodalny.

Ludy, które przy pomocy uczonych i filozofów, zburzyły dawny systemat, nie mają żadnego, gdyż zasady równości i wolności myśli, w imię których burzono, mają charakter czysto negacyjny.

Aby wyjść z dylematu — niemożliwego powrotu do przeszłości lub ciągłej anarchii — potrzeba zreorganizować społeczeństwo. Obie strony są w błędzie szukając na drodze praktycznej, t.j. politycznej, rozwiązania zagadnienia, którego istotny charakter jest teoretyczny. Reorganizacja społeczeństwa zależy od ustalenia szeregu praw społecznych, które przez wszystkich zostaną przyjęte i utworzą zasady duchowe odrodzonego społeczeństwa. Zasady te wypracują uczeni, lecz nie specjaliści, tylko umysły naukowe łączące z wykształceniem ogólnem ducha metody pozytywnej. Zasady te osnute będą na obserwacji i na rozumowaniu, a podniosą politykę do rzędu nauk pozytywnych.

System królów reprezentuje fazę teologiczną w polityce; system ludów — fazę metafizyczną. Przyszedł czas na politykę pozytywną, obserwującą zjawiska życia społecznego i formułującą ich prawa.

Wiedza ta nie mogła powstać, dopóki nauki prostsze, od których ona zależy, t. j. astronomia, fizyka, biologia nie przybrały charakteru pozytywnego, a systemat teologiczny nie został zupełnie zburzony. Stało się to ku końcowi XVIII w. i nic obecnie nie stoi na przeszkodzie do rewolucyi moralnej, którą urzeczywistnić powinni uczeni europejscy.

Przystępując do niej, powinni przedewszystkiem pozbyć się przesądu odziedziczonego po poprzednich fazach, jakoby można wykryć wieczny i niezmienny typ życia społecznego, niezależny od miejsca i czasu. Typ społeczeństwa zależny jest do stanu cywilizacyi każdej doby i zmienia się razem z nią.

Dalej powinni uczeni mieć to przeświadczenie, że cywilizacya rozwija się według praw koniecznych; że przypadek jest słowem pozbawionem sensu; że gieniusze mogą przyśpieszyć lub zwolnić bieg postępu, lecz nie mogą go zmienić. Polityka więc stanowi, właściwie mówiąc jedno z nauk o społeczeństwie; organizować bowiem nie znaczy przekształcać społeczeństwo, lecz stosować się do głębokich praw jego rozwoju. Wynika stąd również, że historia cywilizacyi będzie główną metodą nauki o społeczeństwie.

Zgodnie z zasadami swemi podnosząc systemat przemysłowy, Comte nie twierdzi, że jest on najlepszy, lecz tylko, że jest konieczny. Nie myśli gwałcić ustroju politycznego w imię idei, do których powzięłby predylekcyę, lecz przyśpieszyć jedynie nieunikniony bieg rzeczy.

Uważny czytelnik łatwo dostrzeże, ile jest wpływów Saint-Simona w tej rozprawie. W każdym razie Comte miał słuszość akcentując przez podpis indywidualność swej pracy. Własne czy zapożyczone, idee te stały się jego ideami, a dziełko to zawiera program

pracy twórczej całego życia jego i zasadnicze myśli dzieł od Kursu filozofii do Polityki pozytywnej włącznie. Ujawnia się w nim zarazem i to w czem Comte odbiega od Saint-Simona.

Obaj czuli potrzebę wytworzenia czegoś, co by zastąpiło w społeczeństwie funkcję religii tradycyjnej, zburzonej przez postęp myśli i czynu. Lecz gdy Saint-Simon podnosił istotną stronę wszelkiej religii, t. j. życie uczuciowe, Comte kładł nacisk na tę, którą wszyscy filozofowie niezależni uważali zawsze za nieprawne przywłaszczenie religijnych: na jedność idei czyli dogmat. Saint-Simon (w ostatniej fazie) widział wiążącą rolę religii w miłości i braterstwie; Comte chciał zastąpić przestarzałe dogmata chrześcijaństwa nowymi, wysnutymi z wiedzy i wytworzyć jedność społeczną przy pomocy jednakowych pojęć o rzeczach.

Nie zdziwi więc nas, że rozprawa ta stała się punktem wyjścia rozbratu między uczniem a mistrzem. Nie przypadek, nie antagonizm ambicyi, lecz głęboki ujawniający się rozdzźwięk ideowy oddalił ich od siebie.

Saint-Simon przerwał na niewielu egzemplarzach druk wymienionej rozprawy i pomimo nalegań Comte'a umieścić ją dopiero w kwietniu 1824 r. w trzecim zeszycie *Catéchisme des Industriels* a porównywając we wstępie to dziełko do wykładu wstępnego do Encyklopedyi d'Alemberta, przypisuje sobie jego myśli zasadnicze, przedstawiając Comte'a, jako ich wykonawcę literackiego i dodając przytem: „Uczeń nasz przedstawił tylko naukową stronę systematu, pomijając uczuciową i religijną”. Comte zaś później pisał do Michała Chevalier: „Zerwanie nasze powinno być przypisane po części temu, że zaczęła ujawniać się w nim dążność religijna, niezgodna z moim kierunkiem filozoficznym”.

Chcąc zaakcentować niezależność swego stanowiska Comte wydał oddzielnie tę pracę swoją p. t. *Système de politique positive* (1824) w przedmowie jednak zaznacza skromnie, (w przeciwności do tego, co wypowie w przedmowie do *Polityki pozytywnej* z r. 1850), że jest uczniem Saint-Simona, że medytował nad jego ideami i zajął się wyłącznie systematyzacją, rozwojem i udoskonaleniem tej części poglądów mistrza, która należy do kierownictwa naukowego. „Praca ta doprowadziła mnie do utworzenia systemu polityki pozytywnej, którą oddaję obecnie na sąd myślicieli”. O wiele niewdzięczniejszym okazał się w późniejszych swych sądach o Saint-Simonie.

3. Po śmierci Saint-Simona Comte umieszcza jeszcze artykuły w piśmie *saint-simonistów* — *Producteur*: w listopadzie 1825 ukazują się tu *Considérations sur les sciences et les savants*; w marcu 1826 *Considérations sur le pouvoir spirituel*. Lecz niebawem zraża go ich usposobienie religijne. „Pozostaje im tylko wygłosić nową mszę, pisze w grudniu 1828, a niezadługo to nastąpi”. Sam zagłębia się w wiedzę i poświęca jej 16 lat pracy, nie tracąc z oka głównego celu — reorganizacji społeczeństwa, do której praca ta stanowi tylko mozolne przygotowanie.

Mając na celu przygotowanie się do napisania *Kursu filozofii pozytywnej* Comte ogłasza w kwietniu 1826 r. w mieszkaniu swoim wykłady, mające objąć jej całokształt. Według planu naszkicowanego kurs miał objąć 72 wykłady, z których 2 wstępne, 16 poświęconych matematyce, 9 astronomii, 9 fizyce, 6 chemii, 12 fizyologii, 15 fizyce społecznej, 3 zaś ostatnie zamykały kurs krótkim przeglądem całokształtu metody i doktryny pozytywnej i rzutem oka na jej przyszłość. Pierwsze wykłady powiodły się świetnie. Uczęszczali na nie znakomici ludzie, jak Alexander

Humboldt, Blainville, Poinsot — członkowie Akademii, a po odnowieniu wykładów w dwa lata później — matematyk Fourier, lekarze Broussais i Esquirol, Binet i wielu innych, których imiona później stały się głośniami, jak Hypolit Carnot, Mignet, Thiers. Wkrótce jednak wykłady zostały przerwane. Przepracowanie łącznie z innymi wpływami ujemnymi wywołało ostry obłęd (17 maja 1826), który ustąpił dopiero w kwietniu 1827.

W styczniu 1829 roku Comte odnowił wykłady i doprowadził je do końca, zgodnie z przytoczonym wyżej programem, a następnie w grudniu tegoż roku rozpoczął ich powtórzenie publiczne w *Athénée royale*. Tegoż roku (18 grudnia) podpisał przedmowę do pierwszego tomu Kursu, przypisanego Fourierowi i Blainville'owi.

Całość składa się z sześciu tomów. Pierwszy (ukazał się w r. 1830) obejmuje *Préliminaires généraux et philosophie mathématique*; drugi — *Philosophie astronomique et physique* (1835); trzeci — *Philosophie chimique et biologique* (1838) — zamyka część przygotowawczą, której samo zredagowanie pochłonęło około 10 lat pracy. Teraz przechodzi Comte do socjologii, której poświęca ostatnie trzy tomy dzieła: 4-ty obejmuje *La partie dogmatique de la philosophie sociale* (1839); tom 5-ty — *Partie historique* (1840); tom 6-ty — *Compléments de la philosophie sociale et conclusions* (1842).

Jednocześnie z ukończeniem Kursu odbywa się przełom w życiu prywatnym Comte'a. W r. 1825 ożenił się on z Karoliną Massin, młodą paryżanką, którą charakteryzował w liście do Valata jako „bardzo dowcipną, bardzo ładną i bardzo uprzejmą”, i jako „ma-

jąca rozum niepospolity, dobre serce, szczęśliwy charakter i dobre nawyki". Wkrótce jednak po zawarciu małżeństwa wyrażał w listach skargi, które następnie cofał. Narzekał głównie na małe rozwinięcie strony uczuciowej swojej żony. Nie mógł wszakże uzalać się na brak troskliwości: ona to bowiem pieczołowitością swoją przyczyniła się, według własnych jego wyznań, do zupełnego uzdrowienia go z cierpienia umysłowego.

Od r. 1838, przystępując do pisania socyologii Comte zmienia reżym umysłowy: przestaje czytać jakiegokolwiek bądź dzieła naukowe; czytuje tylko utwory poezyckie—przeważnie ludów łacińskich: Dante, Petrarca, Ariosto, Tasso, Calderon i Cervantes, Milton i Byron są jego autorami ulubionymi. Schillera uważa za niezręcznego naśladowcę „wielkiego Shakespeare'a”; zagłębia się zaś szczególnie w *Naśladowanie Chrystusa*. Słucha często opery włoskiej, słowem stara się rozbudzić w sobie uczuciowość. Usposobienie to zwiększa rozdźwięk między nim a żoną, który kończy się zupełnem rozstaniem w r. 1842 (5 sierpnia).

Wolność polityczna uzyskana po rewolucyi lipcowej staje się dla Comte'a pobudką do utworzenia instytucyi popularyzującej wiedzę, coś przypominającego dzisiejsze uniwersytety ludowe—*l'Association politechnique*, w której przez lat 17 (t. j. do 1848) wykładał astronomią dla robotników. ¹⁾

Pomimo niezależności przekonań, której dowód złożył odmawiając, jako republikanin, stawienia się do gwardyi narodowej, za co odpokutować musiał kilkoniowem więzieniem, udało się Comte'owi oprzeć byt swój na pracy pedagogicznej. Wprawdzie Guizot, wów-

¹⁾ Wykłady te wydał w r. 1845 p t *Traité philosophique d'astronomie populaire*.

czas minister oświaty, odrzucił propozycję, uczynioną przez Comte'a jeszcze w r. 1832, założenia w Collège de France katedry historii nauk fizycznych (tak potrzebnej a dotąd brakującej w tej instytucji); również daremnymi były zabiegi jego o katedrę na politechnice. Przekonania jego wszędzie stały na przeszkodzie do powodzenia materyalnego. Lecz od r. 1832 został dzięki wpływowi Naviera (profesora politechniki, który był jednym z jego słuchaczy w r. 1826) repetytorem matematyki w tej instytucji (z pensją 2000 fr.) a od r. 1837 był także egzaminatorem w tej szkole. Prócz tego udzielał lekcyi prywatnych, a w ten sposób miał egzystencję zapewnioną. Lecz jako człowiek o indywidualnych, chociaż wcale nie rewolucyjnych, przekonaniach i nieugiętym charakterze, z trudnością przystosowywał się do urzędowo-biurokratycznej atmosfery panującej w świecie posad. W r. 1844 utracił jedno a w r. 1852 drugie stanowisko w politechnice. ¹⁾

Tymczasem zaszła okoliczność, która wielce przyczyniła się do posunięcia go dalej niż dotąd w kierunku „fazy podmiotowej” doktryny i wywarła stanowczy wpływ na jego twórczość. W kwietniu 1845 r. poznał Comte Klotyldę de Vaux, młodą osobę, której mąż wkrótce po ślubie skazany został na dożywotnie więzienie za pospolitą zbrodnię. Nierozzerwalność małżeństwa w ówczesnej Francyi zmuszała tę kobietę do dźwignia drugiego końca łańcucha ciężącego na jej mężu. Comte przejął się jej tragicznym losem i powziął dla niej miłość platoniczną, która po rychłej śmierci Klo-

¹⁾ Powodem do tego była nieprzyjazna wzmianka o Arago w VI-ym tomie Kursu i proces z wydawcą, który chciał ją usunąć.

tyldy (5 kwietnia 1845 r.) zamieniła się w adorację.¹⁾ Sam nazywał ją później swoją Beatryczą.

4. Był to czas, kiedy Comte przygotowywał się do wypełnienia drugiej części zadania życia swego: systematyzacji uczucia, na wzór tego jak w Kursie usystematyzował poznanie. Kult dla Klotyldy, którą często nazywa „pośredniczką między Wielką Istotą a arcykapłanem Ludzkości”, stał się jedną z pobudek do wytworzenia religii Ludzkości.

Została ona wygłoszona po raz pierwszy w *Discours sur l'ensemble du positivisme*, który odczytał Comte w założonym przez siebie zaraz po rewolucji 1848 r. Towarzystwie Pozytywistów. Myśl zasadniczą tego odczytu tak formułuje: „Organizacja bez Boga i króla przez kult systematyczny Ludzkości”. W 1849 rozwijał te zasady w szeregu wykładów w *Palais-Mazarin* (popierany przez ministra Bineau i Vieillarda, nauczyciela Ludwika-Napoleona), p. t. *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité*.

Wykłady te wywołały niezwykle entuzjizm w gronie słuchaczy. Był to apostołat religii ludzkości a relacje o nich przypominają to, co pisali współcześni o wykładach Mickiewicza. „Byliśmy podbici ich potęgą, nie mogąc objąć całej ich wielkości. Pamięci o nich nie zdoła zatrzeć wpływ czasu... pisze w dziesięć lat później Robinet. W błogosławionych tych

¹⁾ Nie powinni czytelnicy brać na seryo tego, co w pewnych odłamach literatury znajdują o Klotyldzie i charakterze miłości do niej Comte'a. Że była to istota subtelna i wrażliwa, o tem świadczą nie tylko wynurzenia Comte'a. Zostawiła ona opowieść, w której pod formą beletrystyczną kreśli los własny, p. t. *Lucy*. Wydrukowana w *National* 1845 r. (numery z 20 i 21 czerwca) przedrukowana została w *Système de politique positive*, jako „complément de la dédicace”.

chwilach, zapowiadających przyszłość tak świetną, czuliśmy technienie Ludzkości; rozumiał z nas każdy jej istotę i wielkość. Klękaliśmy przed jej majestatem i święty entuzjizm dla wiary udowodnionej rozpałał się w sercach naszych”.

Wykłady te nie mogły przedłużać się po zbrodni stanu 2-go grudnia 1851 r. Ostatni odbył się 19-go października tegoż roku i trwał pięć godzin. Zakończył go Comte temi słowy: „W imieniu przeszłości i wieków przyszłych teoretyczni i praktyczni słudzy Ludzkości biorą teraz w godne swe ręce kierownictwo powszechne sprawami ziemskimi, aby stworzyć wreszcie prawdziwą opatrność moralną, umysłową i materialną. Przytem usuwają oni nieodwołalnie od najwyższowładztwa politycznego wszelkich różnorodnych słuźalców Boga, zarówno katolików, jak protestantów lub deistów, jako żywioły wsteczne i szkodliwe”.

Było to niejako ogłoszeniem publicznem objęcia rządów duchowych, arcykapłaństwa religii Ludzkości.

Wykłady z r. 1849 stają się podstawą dzieła, które ogłasza w trzech tomach p. t. *Système de politique positive* (1851—1854), dedykując je „świętej pamięci, wieczystej przyjaciółki swojej, pani Klotyldy de Vaux”. ¹⁾ Krótszy wykład religii Ludzkości dał w *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852).

Gdy w r. 1844 Comte pozbawiony został posady egzaminatora w politechnice, J. St. Mill, który przed dziesięciu laty entuzjastycznie powitał był Kurs filozofii pozytywnej, odwołał się do przyjaciół swych (w tej liczbie słynnego historyka Grote'a). Złożyli oni pewną sumę na utrzymanie Comte'a jednorazowo.

¹⁾ Dedykacja ma datę 4 października 1846; pisana więc w pół roku po śmierci Klotyldy.

Comte zrozumiał jednak, że będzie ją otrzymywał co-rocennie. Gdy zaś obok tego stracił miejsce nauczyciela matematyki w zakładzie Laville'a, odwołał się do rodaków—pozytywistów, aby mu, „jak każdemu innemu proletaryuszowi”, dostarczyli pracy w postaci lekcji matematyki. Gdy to nie poskutkowało, uzyskał przez Littré'go, który od r. 1840 został jego wielbicielem, „subsydium pozytywistyczne”, przywiązane do roli kierownika pozytywizmu, ¹⁾ na które składali się bogaci pozytywiści rozmaitych krajów.

Wechodząc coraz bardziej w rolę arcykapłana Ludzkości, Comte dziwaczał i stawał się mniej towarzyskim. Zerwał stosunki z najbliższymi przyjaciółmi, jak Littré i Blignères. Pędził życie odosobnione otoczony tylko bezwzględnyimi wielbicielami, jak Robinet. Do smutnych objawów tej doby należy list jego do cesarza Rosyi, Mikołaja, ²⁾ w którym roztacza swoje poglądy na posłannictwo jego dziejowe. Prócz tego wydał broszurę p. t. „Appel aux conservateurs” (Paryż 1855).

Tryb życia, zwykle bardzo regularny, teraz stał się niemal mechanicznym. Wstawał o 5-ej z rana, długo modlił się i medytował, potem pisał do 7-ej wieczorem; czytywał codziennie rozdział z Naśladowania Chrystusa i jedną pieśń Danta. Wieczorem, a w niedzielę po południu, przyjmował odwiedziny, przeważnie uczniów i robotników. W środę odwiedzał grób Klotyldy de Vaux. Jadał bardzo mało, ważąc porcyę chleba i mięsa. Rozpoczął jeszcze dzieło p. t. „Synthèse subjective ou Système Universel des conceptions propres à l'Etat normal de l'Humanité”, którego 1-szy tom wyszedł w roku 1856.

¹⁾ Po śmierci Comte'a pobierał je Lafitte.

²⁾ Lettre à Sa Majesté le czar Nicolas.

W r. 1857, 5 września zmarł na wyczerpanie, spowodowane dyetą, nadmiarem pracy i rakiem żołądka. Umarł w mieszkaniu swoim w domu pod № 10 rue Monsieur le Prince, w którym mieszkał od r. 1846. Dom ten jest obecnie własnością Towarzystwa Pozytywistycznego i jego siedzibą, a pokój, w którym umarł Comte, służy do przechowania rozmaitych po nim pamiątek, między innymi i krzesła obitego pasowym safianem, na którym siadywała Klotylda, gdy go odwiedzała, a które pełniło u Comte'a rolę ołtarza. Pochowany jest na Père Lachaise, niedaleko od grobu familijnego Klotyldy de Vaux. Mogiła jego, ściśle wykonana według przepisów testamentarnych, stanowi miejsce corocznych pobożnych pielgrzymek pozytywistów zjeżdżających się do Paryża ¹⁾ Pomnik Comte'a, na place de la Sorbonne w Paryżu odsłonięty został 18 maja 1902 r. ²⁾ Przedstawia on biust filozofa na

¹⁾ Jak łatwo tworzy się legenda i męt dokoła pamięci założycieli religii, świadczą o tem liczne legendarne dodatki, któremi przepełnione są życiorysy Comte'a. Do takich zaliczyć wypada i relację o tem, jakoby „umarł oddając hołd Klotyldzie”. W opisanu jego ostatnich chwil przez jednego z uczniów, który był przy nich obecny, nie znajdujemy żadnej wzmianki o tem. Comte w nocy wyrzucił dużo krwi z żołądka. Zrana chciał wstać, lecz nie czuł się na siłach, „mówił o swoich ostatnich dyspozycjach; wytłumaczył ze spokojem pozytywisty, jak miało być ułożone jego ciało w trumnie”. Zasnął, a gdy zbudził się, pytał o Longchamp't'a, ucznia, który codziennie przychodził o 3-ej. „Niebawem nadszedł, lecz na to, by mu zamknąć oczy. Już rysy chorego wyciągnęły się, z trudnością podniósł powiekę i rzucił spojrzenie pełne niewymownej boleści na otaczających, na święte ściany swego pokoju i na biurko. Było to ostatnie pożegnanie ze wspomnieniami, z niedokończonymi pracami”. O 5-ej oddech stał się utrudnionym a niebawem Comte wydał ostatnie westchnienie. A. M. De Lombrail. *Apêrecus généraux sur la Doctrine positiviste*, 1858, str. X).

²⁾ Ob. opisanie tej uroczystości w „Poglądzie na świat” maj, 1902, str. 223—229. Wśród mowców składających hołd twórcy po-

wysokim cokolu, przy którym postać kobiety i robotnika czytającego książkę—dwie typowe postacie uczone w religii ludzkości.

5. Literatura pozytywizmu jest bardzo rozległa. Należy przytem brać pod uwagę różnice dwóch rodzajów pism o Comte'ie. Jedne z nich, pochodzące czy to od uczniów, czy od bezstronnych historyków, traktują naukę Comte'a w jej czystej formie, tak jak ujawniała się ona w jego pismach i wykładach. Dzieła te zwykle kładą nacisk przeważnie na naukową (teoretyczną) jej stronę, t. j. na owoce pierwszej fazy jego twórczości. Drugi rodzaj literatury pochodzi od wyznawców religii pozytywistycznej. W pismach tego rodzaju (niekiedy bardzo wartościowych), niezawsze ściśle odróżnia się treść nauki mistrza od tych modyfikacyi, którym uległa doktryna przy jej popularyzacyi przez apostołów pozytywizmu. W pismach tych część praktyczna, wytwór fazy subiektywnej, przeważa w znacznej mierze nad teoretyczną. Odnosząc literaturę tę do następnego rozdziału tu wymienimy tylko główne prace pierwszego typu.

Z dzieł Comte'a kilkakrotnie wydawany był tylko *Cours de philosophie positive* (z przedmową i studyum krytycznem Littré'go) obecnie wychodzący w nowem (7-em) wydaniu. Interes rozbudzony dla dzieł jego, a dotąd nie ustający, stał się pobudką do kilku streszczeń czyli skondensowanych wykładów. Do tych należą: doskonale dzieło panny Martineau: *The Positive Philosophy of Auguste Comte freely translated and condensed* (t. 2, Londyn 1853; przekład francuzki 1871); J. Rig. [olage]: *La philo-*

zytywizmu w imieniu rozmaitych narodowości na uroczystym obchodzie popołudniowym autor reprezentował Polskę. Przemówienie jego, p. t. *Le positivisme et les nations opprimées*, ukazało się w „*Revue Occidentale*” i osobno.

sophie positive resumée, (1881) i La sociologie resumée (1900). Jako materiały biograficzne służą przede wszystkim życiorysy przez uczniów pisane: Robinet, Notice sur la vie et les oeuvres d'Auguste Comte (1860); Littré, Auguste Comte et la philosophie positive 1863 (3-cie wyd. 1877). Listy jego wydane: Lettres d'Aug. Comte à M. Valat (1877); Lettres d'Aug. Comte à J. St. Mill (1877); Testament d'Aug. Comte avec les documents qui s'y rattachent (1884); nie mało też wiadomości (często subiektywnie zabarwionych) zawierają przedmowy i dodatki do jego dzieł—zwłaszcza do *Système de politique positive*.

Z prac o Comte'cie można polecić przede wszystkim dwa najnowsze studia: Levy. Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte* (1900) i Alengry, *La sociologie chez Auguste Comte* (1900.¹⁾ Z dawniejszych rozbiórów krytycznych jego doktryny zachowuje wartość i godny jest przeczytania J. St. Milla *Comte and Positivism* (1863 i późniejsze wydania; przekłady francuski, niemiecki, rosyjski). Życiorys i wykład doktryny przez Hermana Grubera (*A. Comte der Begründer des Positivismus*) ma pewne zalety (objektywność, przejrzystość) i jest przytem jedynym książkowym wykładem doktryny Comte'a, jaki posiadamy w polskim przekładzie. (H. Gruber. Życie i doktryna Augusta Comte'a przełożył ks. Wł. Dębicki, 1898) chociaż nie jest całkowicie wolny od błędów a grzeszy brakiem głębszego ujęcia filozoficznego. Błędy te pomnaża jeszcze swemi dziełko ks. Pawlickiego (*Studia nad pozytywizmem*, War-

¹⁾ Ob. ich ocenę przez autora w „Przeglądzie filozoficznym” 1901, zeszyt III.

szawa 1886), który często streszcza o. Grubera a upiększa niekiedy swojemi uwagami.

Pierwszym po polsku ukazującym się wykładem filozofii Comte'a był artykuł ks. F. Krupińskiego („Bibl. Warsz.” 1868). Później pisali o nim K. Kaszewski („Bibl. Warsz.” 1869, II), H. Struve (Filozofia pozytywna „Bibl. Warsz.” 1874), Smolikowski (Religia pozytywna „Bibl. Warsz.” 1875, II, III); osobno: Ziemia Pozytywizm (Kraków, 1872), Bolesław Limanowski Socyologia Comte'a (Lwów, 1875). Nie posiadamy żadnych przekładów dzieł Comte'a.

6. We wstępie do prac naukowych XIX wieku Saint-Simon rzuca ideę, że rozwój myśli przechodzi przez fazę domysłów (*état comjectural*) wznosząc się następnie do pozytywnej oraz że nauka o społeczeństwie nie wyszła jeszcze z pierwszej z tych faz (ob. str. 108). W ciele przemysłowem odróżnia dalej Saint-Simon dwie rodziny: uczonych, czyli przemysłowców teorii i wytwórców, czyli uczonych w dziedzinie zastosowania. W tych myślach znalazł Comte pobudkę do działalności teoretycznej, której owocem był Kurs filozofii pozytywnej. Zadaniem jego jest spojenie w syntetyczną całość wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej i utworzenie z nich piedestału do najważniejszej z nauk, tej, od której najwięcej zależy szczęście i postęp ludzkości — nauki o społeczeństwie czyli socyologii.

W organizacyi przyszłego społeczeństwa Saint-Simon kładł nacisk na zasadę powagi. Uczeni i przemysłowcy powinni objąć rządy, jako posiadający wiedzę teoretyczną i praktyczną, a pełnić je na wzór kapłanów, panujących przez wpływ na uczucie i przez dobrowolne poddanie się ich woli zamiast przymusu obecnych rządów. Te myśli zasadnicze odnajdziemy

w drugiej fazie twórczości Comte'a, której owocem jest *Polityka pozytywna*.

Comte poróżnił się z Saint-Simonem na punkcie oceny chrześcijaństwa i to jest znamienne dla porównania tych dwóch umysłów. Saint-Simon należy jeszcze do epoki, która wierzy w odnowienie chrześcijaństwa; Comte nie szuka odnowienia chrześcijaństwa, lecz je neguje. Ale Comte zachowuje z chrześcijaństwa ideę braterstwa i miłości, którą pod nazwą altruizmu przeciwstawia „oświeconemu” egoizmowi indywidualistów a w tem jeszcze zgadza się z Saint-Simonem, dla którego idea ta była prawdziwie boską stroną chrześcijaństwa. Na miejscu religii pozaświatowej stawia Comte *Kult ludzkości*.

Ta podwójna negacya: metafizyki, jako czczonej mamideł rozumu teoretycznego i teologii, jako zabobonu animistycznego, utrzymującego się przy pomocy pajęczej sieci metafizyki, zbliżają praktyczne wyniki pozytywizmu do dzieła krytycznego Kanta. Tylko, że Kant pracowicie rozwikłał węzeł złudzeń metafizycznych drogą badania krytycznego, Comte przeciął go dogmatycznie opierając się na faktach historycznych. Przecięcie takie atoli nie miało w oczach jego tego bezdowodnego charakteru, jak założenia filozofii spekulacyjnej: socjologia była dla niego nie tylko punktem końcowym, ale i punktem wyjścia.

Filozofia w oczach Comte'a nie jest celem dla siebie samej; przeznaczeniem jej posłużyć za podstawę do etyki, do polityki i do religii. „Gdyby Comte uważał był za możliwe przeobrazić społeczeństwo bez poprzedniego przeobrażenia obyczajów, a przeobrazić obyczaje, bez poprzedniego przeobrażenia wierzeń, nie byłby może pisał sześciu tomów Kursu filozofii pozytywnej, które zajęły mu czas od r. 1830 do 1842.

Byłby bezpośrednio przeszedł do tego, co posiada największą doniosłość”, powiada Lévy-Bruhl. ¹⁾

Pierwszem więc zadaniem dla Comte'a jest przekształcenie wierzeń: substytucya wiary dowiedzionej, t. j. opartej na wiedzy na miejsce objawionej. Wiary—bo dla ogółu zdobycze wiedzy będą zawsze przedmiotem wiary; dowiedzionemi są tylko dla uczonych.

Wierzenia obecne dotyczące człowieka, społeczeństwa i świata są w stanie anarchii, wynikającej z rozproszenia umysłów, nieczujących nawet potrzeby wspólnej dyscypliny. Społeczeństwo jest pozbawione rządów umysłowych czyli duchowych.

A jednak był czas, kiedy wierzenia były w stanie zorganizowanym, który jest ich normalnym stanem. Takim był czas chrześcijaństwa, okres średniowieczny; kiedy katolicyzm, „arcydzieło mądrości politycznej”, stworzył w Europie znakomitą władzę duchową. Aby wyjść z tego stanu anarchii, który Comte nazwie później „chorobą zachodnią”, a którego przedłużenie grozi społeczeństwu zagładą, aby stworzyć nowy okres organiczny, niezbędnem jest rozwiązanie dwóch problematów: 1. znalezienia systemu wierzeń, który mógłby być przez wszystkich przyjęty — jest to właściwe zagadnienie filozoficzne; 2. znalezienia sposobu doprowadzenia wszystkich umysłów do tych wierzeń—zagadnienie natury społecznej. Oba jednak redukują się do jednego, gdyż brak harmonii w myślach wielu jest wynikiem niezharmonizowania myśli każdego. Ten rozdźwięk w myśli indywidualnej jest wynikiem posługiwania się jednoczesnego dwoma odmiennymi metodami czyli „sposobami myślenia”: w jednych zakresach myślimy według typu wytkniętego przez przodowników myśli nowożytnej: Galileusza, Hob-

¹⁾ L. c. str. 25.

besa, Kartezjusza, nie szukamy przyczyn ostatecznych, zadawalniając się poznaniem praw. Takimi są zjawiska przyrody. Lecz gdy przechodzimy do człowieka, zaczynamy posługiwać się metodą wręcz przeciwną: spekulujemy nad duszą ludzką, nad celami człowieka i społeczeństwa, nad najlepszą formą rządu.

Obok tej różnicy metody w poszczególnych gałęziach wiedzy daje się dostrzedz inna strona ujemna wynikająca z podziału pracy naukowej: w miarę specjalizacji nauk zatracą się ich związki z sobą, myśl ogólna całości. Duch teologo-metafizyczny ma charakter „powszechny”, lecz zarazem „fikcyjny”; duch naukowy jest „realny”, lecz za to „specjalny”.

Jakież jest wyjście z tego położenia?

Powrót do dawnego systematu wierzeń jest niemożliwy: nie można wykreślić z dziejów pomysłów Kopernika i Galileusza, odkrycia Ameryki lub wynalazku druku. Pojednanie obu stanowisk również niemożliwe. Duch badania naukowego przenika coraz to nowe gałęzie wiedzy, a jeśli metoda ta stosuje się skutecznie w poszczególnych gromadach zjawisk świata, jakże byłoby możliwym ujęcie ich w całość za pomocą metody przeciwnej?

Pozostaje więc tylko trzecia możliwość: restytucja jedności myśli przez uczynienie metody naukowej powszechną.

Taki cel stawia sobie filozofia pozytywna. Przez stworzenie socjologii osiągnie ona powszechność, której brak jej obecnie, „a w ten sposób stanie się zdolną do zastąpienia całkowitego, z właściwą sobie wyższością, filozofii teologicznej i metafizycznej, której jedyną realną własnością dziś jest owa powszechność a które, tracąc tę jedyną pobudkę, dla której mogą być przekładane, będą miały dla następców naszych

jedynie znaczenie historyczne”.¹⁾ A jak zasada przewodnia i praktyczna, z którą spotkamy się jeszcze w dynamice społecznej, stała się kierowniczką jego własnych prac, tak teorię poznania zastąpi mu główna zasada teoretyczna—prawo, według którego rozwija się myśl ludzka. Ono stanowi kamień węgielny całego pozytywizmu, a razem z klasyfikacją nauk obejmuje całokształt zasad ogólnych, to, co stanowiło u filozofów *philosophiam primam*.

Prawo to nie jest własnym pomysłem Comte’a; wypowiadali je okolicznościowo Turgot, Burdin, Saint-Simon.²⁾ Lecz Comte pierwszy wyciągnął z niego tak daleko sięgające konsekwencje, oparł na niem cały gmach filozofii pozytywnej, a przez to wykazał jego doniosłość w systemacie myśli ludzkiej. Jeśli więc Kopernikowi przypisujemy odkrycie systemu heliocentrycznego, Darwinowi zasadę ewolucji w biologii—chociaż każdy miał poprzedników jeszcze w starożytności, to z równą słusnością możemy przyznać Comte’owi pierwszeństwo w odkryciu prawa trzech stanów.

Oto jak formuluje je twórca pozytywizmu:

Ideje ludzkości o wszelakich rzeczach przechodzą przez trzy stopnie, czyli stany: teologiczny, metafizyczny i naukowy, czyli pozytywny. Z początku człowiek przypisuje wszystkie zjawiska przyrody czynnikom nadprzyrodzonym, istotom obdarzonym wolą i rozumem, które usiłuje przebłagać ofiarą i modlitwą, aby wywołać pożądany dla siebie przebieg wypadków. Jest to stan teologiczny czyli fikcyjny. Następnie człowiek spostrzega, że wypadki nie zmieniają się stosownie do jego woli; niezmienny ich bieg

¹⁾ Cours, wyd. 1877 r. T. I, str. 22.

²⁾ Ob. przypisek do str. 108.

lub peryodyczne następstwo każe je przypisywać pewnym istnościom czyli własnościom utajonym lub siłom abstrakcyjnym stale działającym np. (obawa próżni, potęga uzdrawiająca organizmu, siła życiowa)—jest to stan metafizyczny czyli abstrakcyjny. W końcu człowiek odkrywa, że te pojęcia nic nie tłumaczą. „Uznając niepodobieństwo otrzymania wiedzy bezwzględnej zrzeka się poszukiwań nad pochodzeniem i przeznaczeniem wszechświata, nad przyczynami wewnętrznymi zjawisk, aby przykładać się jedynie do wykrycia, przez właściwe połączenie obserwacji i rozumowania ich praw czynnych, t. j. niezmiennych stosunków następstwa i podobieństwa. Tłumaczenie faktów polega odtąd na ustanowieniu związku między rozmaitymi zjawiskami poszczególnymi, których liczbę wiedza usiłuje zmniejszyć coraz bardziej”.¹⁾ Jest to faza myśli pozytywna czyli naukowa. Każdy z nas w sądach o najważniejszych rzeczach był teologiem w dzieciństwie, metafizykiem w młodości, fizykiem w wieku dojrzałym.²⁾

Prawo trzech stanów jest więc nie tylko zasadą rozwoju historycznego lecz i psychologicznego. Ulegają mu wszystkie pomysły ludzkie, zarówno w całokształcie (filozofii) jak i w odłamach poszczególnych (naukach) a nawet w ideach pojedynczych. Z początku człowiek nadaje byt swoim fikcyom; następnie swoim abstrakcyom, dojrzały, w fazie pozytywnej, zadawalnia się znajomością praw przyrody.

Comte nie zadawalnia się historycznym dowodem prawa trzech stanów i jego psychologicznem uzasadnieniem. Daje obok tego wywód logiczny, wyka-

¹⁾ Cours de philosophie positive 4^e édition, tom I, str. 9–10, prawo to sformułowane jest już w rozprawie z r. 1822; ob. Politique positive tom IV, Appendice, str. 77

²⁾ Cours I, str. 11.

zując że każde stadyum jest koniecznym warunkiem dalszego.

Filozofia teologiczna wynika z tej alternatywy, że pojęcia właściwe mogą być tylko wynikiem obserwacji, obserwacje zaś regularne nie mogą mieć miejsca bez idei przewodnich; miała też swoje dodatnie strony moralne i społeczne. Obserwacja prowadzi do wykrycia praw, które podkopują systemat teologiczny a przygotowują pozytywny. Stan metafizyczny jest kompromisem między obu krańcowymi.

Prawo trzech stanów ustanawia zasadę jednorodności wszystkich nauk a w ten sposób wskazuje drogę do racjonalnej **klasyfikacji umiejętności**.

Różnica metod któremi się posługują poszczególne gałęzie wiedzy nie jest wynikiem ich osobliwości, następstwem odrębności przedmiotu lub stanowiska. Przyczyną jest ta, że poszczególne nauki w różnym czasie przechodzą wytknięte wyżej fazy rozwoju, wskutek czego jedne już przybrały charakter pozytywny, inne mieszają stanowisko pozytywne z metafizycznym lub też pozostają wyłącznie na stanowisku metafizycznym.

Pochodzi to stąd, że jedne nauki opierają się na wiadomościach zdobytych przez drugie i mogą rozwijać się jedynie po osiągnięciu pewnego stopnia doskonałości przez swoje poprzedniczki. Porządek więc, w którym umieści Comte umiejętności będzie odpowiadał historycznemu następstwu ich powstania i rozwoju. W tem znaczeniu klasyfikacja nauk jest tylko uzupełnieniem niezbędnym prawa trzech tonów. Formułuje ona ze stanowiska statycznego to, co prawo to konstatuje dla dynamiki.

Z drugiej strony obchodzą Comte'a jedynie nauki najogólniejsze, wygłaszające prawa i zasady ogólne, których całość kształt składa się na filozofię pozytywną. Pominięte więc zastaną nie tylko gałęzie wiedzy sto-

sowa nej (zaliczone do zakresu „sztuk użytecznych”), opierające się na teoretycznej, lecz i teoretyczne konkretne, t.j. takie, jak zoologia, botanika, mineralogia i t. d., stosujące zdobyte przez nauki ogólniejsze zasady do wypadków szczególnych. Tylko nauki abstrakcyjne wejdą w zakres klasyfikacji, która w ten sposób stanie się programem wykładu filozofii pozytywnej.

W układzie tym jedne nauki piętrzą się na drugich, a wszystkie służą podwaliną dla tej, która zajmuje szczyt, i stopniowem do niej przygotowaniem. Podział wiedzy na poszczególne gałęzie jest sztuczny, gdyż przedmiot jej jest jeden—a na tem właśnie opiera się jej jednorodność—lecz nie dowolny. „Skala nauk” („schody umysłowe” Bakona) przedstawia metodyczne wznoszenie się myśli pozytywnej ku powszechności i jedności. Jest ona hierarchią. Porządek następstwa w niej nauk wykazuje zarazem wzajemną ich zależność od siebie, stopień prostoty i ogólności. Każda następująca jest zależna od poprzednich, bardziej od nich skomplikowana i mniej ogólna.

Całokształt wiedzy abstrakcyjnej ujmuje w ten sposób Comte w sześciu tylko umiejętnościach: 1. Matematyka, 2. Astronomia, 3. Fizyka, 4. Chemia, 5. Biologia i 6. Socjologia. Każda z tych umiejętności może rozwijać się pomyślnie dopiero wtedy, gdy poznane zostaną dokładnie prawa poprzednich, a znajomość metody prostszej jest najlepszą szkołą przygotowawczą do bardziej skomplikowanych. Następstwo nauk w klasyfikacji jest nie tylko historyczne, lecz także dydaktyczne. Nauka o liczbach (algebra i arytmetyka) nie opiera się na żadnych prawach, prócz swoich własnych; prawdy geometryczne opierają się na znajomości praw liczb, dodając do nich nowe, dotyczące rozciągłości. Mecha-

nika, prócz znajomości liczb i rozciągłości, wprowadza nową—prawa równowagi i ruchu. Zjawiska astronomiczne opierają się na trzech poprzednich z dodaniem nowego, prawa ciężenia. Fizyka opiera się na tych samych i na astronomii, gdyż zjawiska na ziemi zależą od ciężenia i ruchu ziemi. Dzieli ją C. na 5 części: barologię czyli naukę o ciężkości; termologię - o ciepłe; akustykę - o dźwięku; optykę—o świetle, i elektrologię - o elektryczności, usiłując i te części ułożyć według porządku stopniowego. Zjawiska chemiczne zależne są od wszystkich poprzednich praw i prócz tego od swoich własnych; fizyologiczne w ten sam sposób spoczywają na fizycznych, chemicznych i innych, a socyologiczne zależą od wszystkich poprzednich. Matematyka wstąpiła najpierwej w okres pozytywny, chemia i biologia dopiero niedawno; wprowadzenie metody pozytywnej do umiejętności o społeczeństwie stanowi zadanie socyologii.

Te sześć nauk stanowią, razem wzięte, całokształt filozofii pozytywnej ujęty w „Kursie”. Filozofia pozytywna jest syntetyczną encyklopedyą nauk abstrakcyjnych. W ten sposób więc wypełnia Comte, modyfikując ją odpowiednio, myśl Saint-Simona o „nowej encyklopedyi”, a przez to staje się pośrednim spadkobiercą d’Alemberta.

Każda z nauk ma według Comte’a swe odrębne cechy, chociażby i możliwem było sprowadzenie jej do innych (jak np. fizyki do mechaniki). Oto są znamiona poszczególnych nauk w ich porządku hierarchicznym:

1. Matematyka ma za przedmiot „mierzenie i oznaczanie wielkości nieznanych przez znane”. Dzieli się ona na abstrakcyjną, obejmującą rachunek, i konkretną czyli mechanikę.

2. Astronomia jest zastosowaniem mechaniki do zjawisk niebieskich. Dzieli się ona na statykę nieba i jego dynamikę. Jest to według Comte'a jedyna (prócz matematyki) nauka całkowicie pozytywna. Metodą jej — obserwacja. Twórca pozytywizmu posuwa tak daleko praktyczny kierunek filozofii swojej, że wyklucza z zakresu studyów astronomię gwiazd stałych, jako leżących poza sferą działalności ludzkich.

3. Fizyka bada własności ciał i zmiany nie wykraczające po za budowę cząsteczki. Metodą jej jest doświadczenie (eksperyment).

4. Chemia studjuje prawo połączeń i rozkładów, wynikające z budowy cząsteczkowej. Do metody doświadczalnej dodaje ona nomenklaturę racjonalną znajdującą swój wyraz w formułach chemicznych. Odrzuca Comte, jako nieracjonalny, podział chemii na nieorganiczną i organiczną.

5. Biologia uwydatnia najjaskrawiej przeciwieństwo kierunku teologicznego i pozytywnego: pierwszy tłumaczy świat przez człowieka, drugi człowieka za pomocą świata. Rozważając pojęcie życia potępia Comte przepaść wytworzoną w wiedzy przez przeciwstawianie żywej natury martwej. Zjawisko życia jest tylko modyfikacją ogólnych praw świata. Warunkiem życia jest harmonia z „ośrodkiem”. Zgodnie z Blainville'em określa Comte życie jako tworzenie i rozkład.

W miarę komplikacji nauk mnożą się środki badania i metody przez nie stosowane. W biologii więc do obserwacji bezpośredniej dołącza się badanie mikroskopowe; wprowadza ona metodę porównawczą i sztukę klasyfikacji.

Biologia dzieli się na: statyczną czyli anatomię i dynamiczną czyli fizylogię lub jak Comte nazywana biotomię i biotaksję. Biologia w całości swojej zależną jest od nauk poprzednich, tak pod

względem metody jak i treści, co uwydatnia się szczególnie w fizjologii opierającej się na fizyce i chemii. Comte nie widzi zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem; zwalcza on jednak energicznie naukę ewolucyjną Lamarecka, która mu psuje systematykę. „Stalość gatunków, powiada on, zabezpiecza hierarchię biologiczną i rozdzielność typów”. Widzimy tu, jak cechy umysłu własnego przenosi Comte na świat zewnętrzny. Fanatyk systematyzacji nie chce nic dopuścić w naturze, co by osłabiało stanowczość przeprowadzonych granic, zacierało ostre zarysy rubryk klasyfikatorskich.

Psychologia stanowi tylko rozdział biologii. Potępia Comte stanowczo dawną psychologię, jako obłąd naukowy i wytyka niemożliwość samoobserwacji. Dwie są tylko metody możliwe w psychologii: 1. badanie warunków organicznych, na których spoczywają zjawiska duchowe (a więc anatomii i fizjologii mózgu); 2. studyowanie następstwa stanów psychicznych. Łatwo dostrzedz związek tych dwóch metod z dwoma głównymi szkołami psychologii współczesnej: psychologią fizjologiczną i psychologią skojarzeń. Przeprowadzając jedność psychologiczną pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, ustanawia Comte stosunek instynktu do rozumu. Instynkt jest utrwalonym rozumem, rozum zmiennym instynktem. W frenologii Galla widzi Comte próbę zastosowania pierwszej z wytkniętych przez siebie metod psychologicznych; podnosi ją więc jako naukę przyszłości, zapominając, że władze duchowe frenologii należą do potępionych istności metafizycznych.

Każda z dotychczas rozważanych umiejętności pełni odrębną rolę w emancypacji umysłu ludzkiego. Astronomia niweczy pojęcie o woli wyższej. Niebiosa nie głoszą chwały boskiej, lecz chwałę Koperników, Kep-

lerów, Newtonów. Fizyka, chociaż nie dosięgła jeszcze fazy pozytywnej, ¹⁾ daje nam panowanie nad zjawiskami a przez to kierowanie nimi w przeciwności do domniemanej woli wyższej. Chemia znosi pojęcia o stworzeniu i unicestwieniu, wprowadzając zasadę trwałości materii. Biologia wyklucza zarówno fikcyjne teologiczne (czynniki nadprzyrodzone), jak i byty metafizyczne (duszę, siłę życiową). Jest to nauka, która obala podstawy wszelkich systematów teologicznych. Wszystkie zaś nauki razem wzięte rozwijają świadomość względności wiedzy, przygotowując myśl pozytywistyczną. Niema prawdy bezwzględnej. Prawdą w każdej epoce jest zgodność naszych pojęć z obserwacją. Spekulacje nasze zależą od całokształtu postępu społecznego. Wiedza, z konieczności względna, ogranicza się do „systematycznej koordynacji zjawisk” i do znajomości ich praw.

7. Przechodzimy teraz do tej nauki, której stworzenie stanowi sławę Comte'a, a dla której przedsięwzięta była cała praca.

W tym samym czasie, gdy Comte usiłował utrwalić naukę społeczną na podstawach pozytywnych, rozposzechnione były we Francji doktryny, odpowiadające dwom poprzednim stanom rozwoju. Bonald i de Maistre, wymagający bezwzględnej władzy dla papieża i monarchów a popierający ją interwencją boską w sprawy tego świata, przedstawiali stopień teologiczny; doktryny rewolucyjnej, walczące w imieniu abstrakcyjnej „natury ludzkiej”, wygłaszające równość i wszechwładztwo ludu, opierały się na abstrakcjach, które są według Comte'a właściwością metafizycznego okresu

¹⁾ Pamiętać należy, iż za czasów Comte'a przepelniona była „istnościami metafizycznymi”, jak ciepłok, elektryczność, magnetyzm, uważanymi za płynny nieważne.

wiedzy. Twierdzenia te, dobre były do zwalczania błędów teologicznych, ale nie wystarczają do ugruntowania wiedzy pozytywnej.

Socjologia stanie się umiejętnością, gdy będzie mogła, jak inne nauki, wygłaszać prawa. Już Monteskiusz wprowadził pojęcie prawa do polityki, Condorcet dodał do tego pojęcie postępu. Comte idzie dalej. Socjologia powinna posługiwać się tą samą metodą, co i przyrodoznawstwo, t. j. doświadczeniem, indukcją i dedukcją. Ponieważ jednak w jej zakresie niedostępne nam są pierwiastki, od których zaczynamy w przyrodoznawstwie, lecz tylko skomplikowany wynik, więc i metoda tu jest odwrotna: w wiedzy o świecie nieorganicznym prawa zjawisk złożonych wyprowadzają się dedukcyjne ze zdobytych drogą indukcji praw zjawisk prostych; w socjologii prawa odkrywają się drogą doświadczenia (historycznego), a dedukcja (z ustanowionych przez biologię praw natury ludzkiej) służy jedynie do ich potwierdzenia. Nie same tylko prawa natury ludzkiej składają się na wytworzenie zjawisk społecznych, lecz przede wszystkim potęgujący się coraz bardziej wpływ przeszłości; dla tego też znajomość dziejów stanowi podstawę badań socjologicznych.

Socjologia, czyli fizyka społeczna, dzieli się na dwie części: statykę i dynamikę. Pierwsza rozważa stany równowagi (warunki bytu, trwania i współistnienia społeczeństw), druga—ich rozwoju.

Zgodnie z myślą Saint-Simona społeczeństwo jest dla Comte'a systematem organicznym, organizmem zbiorowym tworzącym nierozzerwalną całość.

Zasadniczym pojęciem statyki społecznej jest współudział i wzajemna zależność zjawisk społecznych (consensus social). Wszystkie części tego organizmu: wiedza, sztuka, religia, polityka, przemysł, są w najściślejszej zależności wzajemnej. Jest to idea

zasadnicza (*idée mère*) socjologii. Wszystkie czynniki społeczne przedstawiają solidarność zasadniczą i nie można zmienić jednego, nie zmieniając wszystkich innych.

Statyka społeczna jest niejako anatomią organizmu społecznego, a jak za ostateczny składnik organizmu indywidualnego biologia uważa komórkę, nie zaś pierwiastki chemiczne, z których ona powstała, tak analiza socjologiczna kończy się na ostatnim składniku, mającym jeszcze cechy społeczne. Składnikiem tym, ową „komórką społeczną” jest rodzina. Ona to powinna być uważana za jednostkę elementarną społeczeństwa; ona, nie zaś osobnik, stanowić winna punkt wyjścia dla badań socjologicznych. ¹⁾

Drugim szczeblem organizacyi jest społeczeństwo; trzecim państwo – o ile opiera się na idei ojczyzny. Najwyższym szczeblem jest ludzkość.

Jednostka jest tylko abstrakcją, rzeczywistością jest społeczeństwo. W tem twierdzeniu uwydatnia się przeciwstawność filozofii społecznej XIX stulecia z filozofią polityczną wieku oświaty. Społeczeństwo pojęte jest jako całość organiczna i jedyna realność.

Pociąg do życia społecznego wynika z natury człowieka; błędem jest przypisywać związek społeczny wyrachowaniu (dążeniu do lepszego zaspokojenia potrzeb ²⁾). Dwa warunki nadają zasadniczą cechę spo-

¹⁾ „Un système quelconque devant nécessairement être formé d'éléments qui lui sont essentiellement homogènes, l'esprit scientifique ne permet point de regarder la société humaine comme étant réellement composée d'individus. La véritable unité sociale consiste certainement dans la seule famille, au moins réduite au couple élémentaire qui en constitue la base principale”. Cours, wyd. 4-e, t. IV, str. 398).

²⁾ l. c. 384 – 385. Na dowód przytacza Comte teorię mózgu Galla. Główne argumenta jednak są zasadne i natury społecznej.

łeczności ludzkiej. Pierwszym jest przewaga władz uczuciowych nad intelektualnymi; drugim — przewaga popędów egoistycznych nad towarzyskimi.

Pierwszy powoduje, że umysł nasz zostaje obudzony z uspienia przez władze uczuciowe wskazujące mu zarazem cel usiłowań; drugi nie dopuszcza, aby uczucia społeczne rozplynęły się w bezprzedmiotowej miłości pozbawionej skutków praktycznych.

Dwa te warunki tłumaczą w pewnej mierze walkę ujawniającą się w całych dziejach ludzkości między dążnością zachowawczą (*esprit de conservation*) a postępową (*esprit d'amélioration*). Zawiązek jej tkwi w przeciwności usposobień i potrzeb człowieka. Z jednej strony bowiem do szczęścia jego niezbędne jest pewne wyteżenie umysłu; z drugiej strony człowiek czuje niechęć do czynności umysłowej, powodującej szybkie znużenie. Czynnymi samorzutnie są władze uczuciowe; lecz i tu ujawnia się antagonizm między skłonnościami towarzyskimi, jedynie zdolnymi zabezpieczyć szczęście prywatne, a dążnościami egoistycznymi, od których zależy stały kierunek i bieg regularny życia społecznego. ¹⁾ Siła społeczeństwa zależy od przewagi szlachetniejszych popędów; są one czynnikami ducha postępowego, przeciwne zaś im — konserwatywnego. Walka tych dwóch czynników stanowi jeden z głównych żywiołów społecznego życia; drugim, nie mniej ważnym jest rodzina. Kobiety stoją o tyle wyżej od mężczyzn pod względem rozwoju sympatii i uczuć społecznych, o ile niższe są pod względem rozumu i sądu; dla tego powinny ulegać w zupełności mężczyznom. Wysoko ceni Comte rodzinę, jako szko-

¹⁾ l. c. str. 397.

łę altruizmu, i chwali surowość katolicyzmu pod względem nierozzerwalności małżeństwa. Trzecim czynnikiem jest coraz bardziej wzrastający współdziałal ludzi w produkcji. Comte zaznacza szkodliwy wpływ wytwarzającego się wskutek tego podziału pracy, czyniącego człowieka ograniczonym i samolubnym. Objawia się on i w ciałach naukowych—w specjalizacji uczonych, którzy, każdy zagłębiający w swoim zakątku wiedzy, nie chcą nic wiedzieć o potrzebach i postępie społeczeństwa. Przeciwdziałać temu należy za pomocą liberalnych instytucyj i wychowania młodzieży.

Ma ono jednak i dobre strony: 1. wyrabia w społeczeństwie poczucie zależności wzajemnej i łączności jego członków; 2. ułatwia każdemu znalezienie odpowiedniej i zdolności pracy użytecznej.

Jak godność biologiczna zwierzęcia spoczywa na doskonałości układu nerwowego, tak godność społeczna organizmu zbiorowego opiera się na ideach każdego uspołecznienia. Cały mechanizm społeczny spoczywa ostatecznie na opiniach; porządek intelektualny jest podstawą wszelkiego innego porządku społecznego. Wzrost kooperacji i różniczkowanie, które z niego wynika, stanowią znamię wyższości. Statyka jest tem doskonalszą im trwalsze i lepiej skoordynowane są idee zasadnicze. Systematem najlepiej zapewniającym trwałość jest podział władzy na duchową i świecką. Pierwsza jest wychowawczynią, druga kierowniczką społeczeństwa. Odnajdujemy tu myśl Saint-Simona o roli uczonych i przemysłowców w społeczeństwie.

8. Zasadniczą ideą dynamiki społecznej jest postęp. Rozwój społeczeństwa podlega niezmiennym prawom wykluczających wmięszanie się jakiegokolwiek potęgi wyższej. Socyologia jest w takim stosunku do historyi jak filozofia przyrody

do historii naturalnej. Dynamika społeczna jest więc abstrakcyjną nauką odpowiadającą historii jako konkretnej. Stąd rozległe traktowanie dynamiki i utożsamienie jej faktyczne z filozofią dziejów. Na wzór Vico'a — chce Comte skreślić „dzieje ogólne”; obiecuje napisać historię bez nazw ludzi i narodów.

Szybkość rozwoju historycznego zależy według Comte'a od rozmaitych czynników. Wchodzą tu znudzenie (któremu Leroy przypisywał przesadne znaczenie); długość życia ludzkiego (wtrąca tu Comte szereg trafnych uwag nad rolą następujących po sobie pokoleń, wykazując, jak przedłużenie życia ludzkiego spowodowałoby wstrzymanie biegu postępu); gęstość ludności powodująca współzawodnictwo, lecz także i niebezpieczeństwo, przesadnie zresztą dziś już wytykane przez Malthusa.

Głównym atoli czynnikiem postępu jest rozum. On to głównie pobudza wszystkie inne do czynności, chociaż i od nich czerpie pobudki. Rozum jest siłą kierowniczą. Historia myśli ludzkiej nadaje kierunek historii społeczeństwa. Każdy wzlot umysłowości daje pobudkę do przeobrażeń w sztuce, w polityce, w przemyśle. Jest to szereg zasadniczy w zjawiskach społecznych, szereg od którego zależą wszystkie inne. Stąd prawidło: przekształcić najprzód opinie, następnie obyczaje a w końcu instytucje. Łatwo dostrzeżemy, że jest to prawidło, które stanowi myśl przewodnią działalności wszystkich reformatorów społecznych, a którym, jak widzieliśmy, powodował się i sam Comte w swojej pracy twórczej. Każdy z nich drogą propagandy i agitacji stara się przekształcić umysłowość społeczną, aby następnie wywołać za pomocą prawodawstwa odpowiednie zmiany w instytucjach.

Comte odnajduje w socjologii trzy zasadnicze prawa fizyczne: 1. prawo bezwładności, 2. zasadę łączenia ruchów; 3. zasadę równości akcji i reakcji. Zasadniczem wszakże prawem dynamiki społecznej jest prawo trzech stanów, którego szersze uzasadnienie i wyjaśnienie daje Comte w wykładzie pięćdziesiątym pierwszym (tomu czwartego). Na niem spoczywa cała historyozofia Comte'a.

Faza teologiczna rozwoju dziejowego obejmuje okres od najdawniejszych czasów do XIV w. Dzieli się ona na trzy podziały: fetyszyzm, politeizm, monoteizm. Każdy z tych okresów stwarza sobie odpowiedni systemat polityczny.

Fetyszyzm jest czią przedmiotów natury, w których człowiek pierwotny domniemywa się duszy (animizm). Rozwija on zamiłowanie do rolnictwa. Odpowiednim mu stanem politycznym jest byt rodzinno-patryalchalny. Rozwija on kult ciał niebieskich, który niebawem przekształca się na politeizm przez to, iż poszczególne gwiazdy uważane są za bóstwa osobowe.

Ponieważ rozmaite narody mają w tym czasie bóstwa rozmaite, wynika stąd walka między nimi. Następstwem jest niewolnictwo i zbytek. Politeizm wytwarza specjalną klasę kapłanów, którzy zagarniają w ręce swoje władzę. Stąd fazę tą cechuje pod względem politycznym forma teokratyczna. Kapłani jednak są podzieleni w skutek mnogości bogów; zostają więc niebawem pokonani przez władze cywilne i wojskowe (Grecya i Rzym starożytny).

Rozwój wiedzy wytwarza monoteizm (wieki średnie). Wynikiem jego jest jedność w klasie kapłańskiej i oddzielenie władzy duchowej od świeckiej (katolicyzm). Jedność Boga wymaga pokoju między ludźmi; wojna ogranicza się do obrony; wytwarza się system opieki czyli patronażu, system feudalny. Niewolnik

zostaje podniesiony do stanowiska poddanego. Sztuka ulega odpowiednim przeobrażeniom; rozwija się poezya.

Od wieku XIV zaczyna się okres krytyczny. Comte rozróżnia w nim cztery szeregi faktów: przemysłowy, estetyczny, naukowy i filozoficzny a zaznacza, iż dwa ostatnie, dążące do zlania się w jeden, nie ulegają już zmianom samorzutnym. Zaczyna się tu mianowicie „filiacya wstępująca”, t. j. oddziaływanie w kierunku odwrotnym, którą zastąpi filiacya zstępująca w dobie pozytywnej, kiedy wiedza (stanowiąca wówczas jedno z filozofią) znowu panować będzie nad sztuką i przemysłem, co ujawnia się już w sztuce z czasów rewolucyi.

Industryalizm jest wynikiem uwolnienia poddaucy. Walczy on z duchem wojowniczym średniowiecza przyczyniając się do rozwoju umysłowości i instynktów społecznych, ograniczających egoizm. W tej dobie krytycznej można rozróżnić trzy okresy: w pierwszym (do r. 1500) rozwój w trzech szeregach skierowany jest przeciwko władzy politycznej; sztuka i przemysł rozwijają się samorzutnie; w drugim (do połowy XVII w.) państwo proteguje je; w trzecim (w. XVIII) krytyka filozoficzna, protestantyzm, sztuka i wiedza stają się częścią organizacji politycznej, a cztery wymienione szeregi po części celem polityki współczesnej.

Gdy jednak władza wciąż jeszcze zachowuje charakter teologiczny i wojskowy, stoi ona na przeszkodzie postępowi. Kościół, reprezentujący „porządek”, zostaje opanowany przez jezuitów. Wszystko więc powinno ulegać rozkładowi. Czynność rozkładową wykonują filozofia, wkraczająca w dobę metafizyczną. Pierwszą fazą rozkładu jest szcholastyka tocząca walkę tajną z kościołem. Drugą—protestantyzm spoczywający na namiętnościach ludzkich i domagający się wolności myśli. Burzy on powagę przez zasadę wolności bada-

nia i wolności przekonań. Po nim następuje deizm „półprzekonanie” (*demi-conviction*) niszczący wszelką wiarą. Teologia zmierzała do wyłącznego panowania porządku; metafizyka miała na oku jedynie postęp. Wynikiem starcia się tych dwóch dążeń jest rewolucya francuzka.

Obok rozkładu odbywa się wszakże odbudowanie. Pierwszą jego fazę znamionuje rozwój matematyki w Grecyi starożytnej. Później stworzenie fizyki współczesnej przez Bakona, Galileusza, Descartesa; dalej wytworzenie chemii i biologii a wreszcie socyologii—zadanie przyszłości.

Stan obecny społeczeństwa jest stanem dezorganizacji, wynikiem niemocy twórczej metafizyki. Konstytucjonalizm współczesny jest doktryną zastoju; zażytkiem teologii i metafizyki; kompromisem niemożliwym między dawnymi naczelnikami politycznymi narodu (królami) a nowymi naczelnikami przemysłowymi. Podobnaż anarchia panuje i w filozofii. Jakże się ukształtuje przyszłość najbliższa?

Odpowiedź na to znajdujemy w **polityce** — trzeciej części socyologii.

Filozofia pozytywna stwarza nowy okres organiczny. Odpowiada ona potrzebie nowej władzy duchowej—władzy filozofów pozytywnych zgodnie z ustanowionym w statyce podziałem władz na wychowawczą i czynną. Każda z tych władz mieć będzie w swoim zakresie głos stanowczy, doradczy w zakresie sąsiednim. Naczelnikami przemysłowymi, reprezentującymi władzę czynną (polityczną) zostaną bankierzy, których działalność w społeczeństwie jest najbardziej abstrakcyjną. Władza duchowna należy do duchowieństwa (filozofów), kobiet i proletaryuszów.

Filozofia pozytywna zlewająca się z wiedzą przekształci najprzód sztukę a następnie przemysł; filiacya

zstępująca wróci do swoich praw w socyologii. Nowe zasady etyczne zostaną wprowadzone do stosunków między robotnikami a kapitalistami. Jałowa zasada wolności ekonomicznej (współzawodnictwa) zostanie usunięta.

Comte zachowuje własność prywatną na kapitały i narzędzia pracy a kapitalistom wyznacza bardzo wybitne stanowisko w przyszłym społeczeństwie. Są oni „naczelnikami przemysłu” i dzielą się na 4 grupy: bankierów, kupców, przemysłowców i rolników. Wszyscy powinni być tak wychowani, ażeby wstydzili się próżniactwa i kochali pracę. Każdy z nich powinien widzieć we własności swojej depozyt, który został złożony w ręce jego przez poprzednie pokolenia, ażeby rozporządzał nim z korzyścią dla współczesnych i potomnych. Dla tego nie powinien go trwonić, a nawet dochodów używać tyle jedynie, ile wymaga konieczność; nadmiar zaś przeznaczать na powiększenie przedsiębiorstwa i polepszenie losu pracujących. Gdyby który z naczelników przemysłu używał majątku swego wbrew ciężącym na nim obowiązkom, władza duchowna powinna przedstawić mu niewłaściwość jego postępowania, a gdyby te ostrzeżenia nie skutkowały — wezwać robotników do odmówienia mu swego współdziałania.

Zachowuje Comte i dziedziczość własności, lecz z tem zastrzeżeniem, że obowiązkiem jest naczelnika przemysłu (t. j. kapitalisty) przekazać majątek nie najbliższemu z krewnych, lecz komukolwiek, kto potrafi rozporządzić nim z największą korzyścią dla społeczeństwa. Jest to „dziedziczenie socyokratyczne” (hérédité sociocratique). Gdyby poza tem znalazła się jednostka okazująca wybitne zdolności przemysłowe, obowiązkiem naczelników przemysłu jest złożyć dla niej kapitał, aby jej wytworzyć pole do pracy. Comte nie dopuszcza klasy średniej, jako pośrednika między wielkimi kapi-

tałami a proletaryatem, i nienawidzi wszelkiego parlamentaryzmu. Klasa pośredniej własności ma prędko zniknąć, a zadaniem bogaczy będzie dbać o proletaryat. Wynagrodzenie pracy będzie zawsze przedmiotem dobrowolnej umowy, ale nie powinno opadać niżej minimum potrzeb robotnika. Każdy robotnik powinien mieć na własność dom ze wszystkim potrzebnem do życia rodziny.

Dyktatura państwowa powierzona zostanie trzem bankierom, z których jeden obejmie sprawy zagraniczne, drugi wewnętrzne, trzeci finansowe. Po za tem istnieć musi zupełna swoboda prasy, słowa i stowarzyszeń. Projekta do praw (wydawanych przez dyktatorów) muszą być zawczasu ogłaszane dla poddania ich wszechstronnej dyskusji.

Cechą znamioną ustroju pozytywnego jest hierarchiczność. Klasa spekulacyjna zajmie wyższe stanowisko od czynnej, a w niej znowuż przedstawiciele filozofii i wiedzy przodować będą nad poetami i artystami. W klasie czynnej porządek hierarchiczny tworzą: bankierowie, kupcy, przemysłowcy, rolnicy. Aby każdy w społeczeństwie zajął miejsce odpowiadające swoim zdolnościom i usposobieniu niezbędne są trzy warunki: 1. powszechne wykształcenie; 2. przystępność każdego zawodu; 3. wykluczenie niegodnych.

Taką rolę, jak duchowieństwo w społeczeństwie, pełni kobieta w rodzinie: rola jej polega ona uszlachetnieniu mężczyzny i wychowaniu dzieci (do 14 lat). Śluby są nierozzerwalne, a zaleca się nawet wieczne wdowieństwo (*veuvage éternel*). Niepowinno być posagów, ażeby usunąć poszukiwanie ręki dla interesu.

Każdy zajmie z godnością miejsce w nowem społeczeństwie. Robotnik nie będzie uważany za najemnika, lecz za urzędnika społecznego. Ludzkość zwycięży zwierzęcość. Organizacją polityczną przyszłości

będzie Rzeczpospolita Zachodnia, obejmująca wszystkie narody ucywilizowane a posiadająca dążność do przekształcenia władzy politycznej na moralną.

Taki jest obraz przyszłości skreślony przez Comte'a, a mający być wynikiem rozpowszechnienia pozytywizmu. Zagadnienie społeczne rozwiązuje się tu na drodze przekształcenia idealnego, bez zmiany praw własności. Klótnie międzynarodowe godzą się przez utworzenie jednej rzeczypospolitej obejmującej wszystkie ludy ucywilizowane, a władza przymusowa państwa przekształca się coraz bardziej na czysto duchowe panowanie zasad moralnych. Obawa przed prawem ustępuje miejsce postępowaniu płynącemu z własnego przeświadczenia.

W obrazie tym odnajdujemy zasadnicze rysy pomysłów Saint-Simona. Powinniśmy przyznać wszakże, że saint-simoniści wysnuli konsekwentniejsze wnioski z jego założeń niż Comte, żądając zniesienia dziedziczości i stopniowego przelania na państwo własności narzędzi produkcji.

Istotnie to w czem pozytywizm odbiega od pierwotnej idei saint-simonizmu: nadzieja usunięcia anarchii społecznej przy zachowaniu obecnych instytucji i podziału na klasy kapitalistów i robotników, stanowi najsłabszą część myśli Comte'a. Rozmija się tu twórca pozytywizmu z swoją własną zasadą harmonijnego współdziałania czynników społecznych. Założenie, poprawne, że szereg zjawisk umysłowych jest pierwotnym, a w tem znaczeniu dominującym przekształca się u niego domyślnie w jednostronne twierdzenie o jego wyłączności. Comte spodziewa się przekształcenia społeczeństwa przy pomocy samych idei. Konsekwentniej z własnymi zasadami, a zgodniej z wymaganiami rzeczywistości, byłoby żądać, po zmianach idejowych, przekształcenia instytucyj, na takie, któreby nieodzow-

nie uczyniły z kapitalistów depozytaryuszów własności publicznej, lub też znosiły sami podział na klasy kapitalistów i wyrobników. Lecz przyjęty fatalizm rozwoju dziejowego prowadzi Comte'a do zaprzeczenia wszelkiej rewolucyi.

I w metodzie socyologicznej, skoro przyszło do rozważania konkretnych faktów, nie pozostał Comte wiernym założeniu pierwotnemu. Jego dynamika społeczna, w miarę jak staje się historyzofią, odbiega coraz bardziej od typu nauk fizycznych: miejsce tłumaczenia przyczynowego faktów zastępuje ich ocena.

8. Kurs filozofii pozytywnej przyjęty był przez uczonych współczesnych z wielkiem uznaniem; przez niektórych nawet z entuzjazmem. Już po ukazaniu się dwóch pierwszych tomów taki znawca przedmiotu, jak Brewster, podnosił z wielkiem uznaniem znajomość rzeczy i doniosłość poglądów w zakresie matematyki, astronomii i fizyki, czyniąc tylko pewne zastrzeżenia co do optyki, której najnowszych postępów Comte nieznał. Po wyjściu całości J. St. Mill zestawiając w swojej *Logice* Kurs Comte'a z dwoma epokowymi dziełami obejmującymi metodę i historję wiedzy przyrodniczej: *Discourse on Natural Philosophy* Herschela i *History and Philosophy of Inductive Sciences* Whewella, pisał o nim: „Jest to praca, którą dosyć jest poznać gruntownie, aby jej autora zaliczyć do pierwszorzędných myślicieli europejskich”; nazywa go „najznakomitszem dziełem wydanem przez filozofię nauk”.

Szerokie uznanie miał wogóle Kurs w Anglii wśród współczesnego mu pokolenia myślicieli. Nie mniej wszakże i we własnej ojczyźnie znalazł entuzjastycznych wyznawców, jak Littré i wielu innych. Wpływ jego idei trwa dotąd i każdy z nas świadomie lub bez-

wiednie mu ulega. Kto nie czytał sam Kursu lub jego streszczenia, przejął te same ideje z książek popularnych, z artykułów czasopism naukowych, z całej atmosfery umysłowej wieku.

Pokoleniom wychowanym w tych ideach, wchłaniającym je nawpółświadomie już na pierwszych szczeblach wykształcenia naukowego trudno zdać sobie sprawę z tego wrażenia, jakie musiał wywrzeć Kurs na umysłach współczesnych. Aby je ocenić powinniśmy pamiętać, że chwila jego ukazania się była tą, kiedy niezwykle bogate nagromadzenie faktów i powstanie szeregu nowych gałęzi wiedzy wymagało jej zorganizowanie; kiedy z drugiej strony spekulacje filozoficzne, nie liczące się z temi odkryciami i z tym rosnącym wpływem wiedzy na życie, były już zdyskredytowane w oczach ogółu.

Wielką zasługą cywilizacyjną Kursu jest to, iż był on pierwszą na wielką skalę wykonaną próbą zorganizowania wiedzy w jedną całość myślową i zastąpienia przez tak zorganizowany całokształt nauk dotychczasowych systematów filozoficznych, opierających się na czystej spekulacji. Widząc, iż nie można nadać filozofii charakteru ściśle naukowego Comte usiłuje „przekształcić wiedzę w filozofię” nadając jej charakter powszechności, usunięty dotychczas przez specjalizację, t. j. podział pracy między poszczególnymi gałęziami. Cechą znamioną w tem przedsięwzięciu było wciągnięcie przyrodoznawstwa do zakresu filozofii i oparcie jej przeważnie na jego metodzie i wynikach.

Jeśli porównamy pod tym względem systemat Comte'a z poprzednimi systematami filozoficznymi, łatwo dostrzeżemy, że żaden z nich nie wprowadził przyrodoznawstwa w tak szerokim zakresie do pomysłów swoich

jak Comte. Wprawdzie już od założenia podstaw przyrodoznawstwa nowożytnego przez Galileusza wymagał-
niki jego metodyczne zaczynają oddziaływać na myśl
filozoficzną, co się ujawnia zarówno w podnoszeniu
metody indukcyjnej badania w Anglii i sformułowa-
niu jej prawideł przez Newtona, jako też i w rozróż-
nieniu w rzeczach własności pierwszorzędnych, odpo-
wiadających ilościowym określeniom wymaganym przez
fizykę, jako własności samych rzeczy, od drugorzęd-
nych, t. j. podmiotowych naszych o nich „mniemań”.
Wiedza wszakże wówczas dopiero się wytwarzała: do-
piero założoną zostały jej główna podstawa — me-
chanika.

Materyalizm XVII i XVIII stuleci, chociaż opierał
się częściowo na nowych pojęciach fizycznych, był jed-
nak w głównych rysach tylko odrodzeniem starożytnego
materyalizmu dogmatycznego. Następująca po nim
„filozofia przyrody” Schellinga posługiwała się wpraw-
dzie pojęciami i wiadomościami przyrodniczymi, lecz
grupowała je według dowolnych schematów, a wytwór
jej był jaknajbardziej sprzecznym z duchem przyrodo-
znawstwa; przedstawiał taką deprawację myśli nauko-
wej, wobec której fizyka Arystotelesa mogłaby jeszcze
uchodzić za wzór metody ścisłej.

U Comte’a przeciwnie łączą się metodyczne wyma-
gania przyrodoznawstwa z treścią nauk przyrodniczych;
a jeśli pod tym względem zasługuje on na zarzut pew-
nej jednostronności w metodzie, to w mniejszym stop-
niu dotyczy to treści: socjologia bowiem, jak widzie-
liśmy, spoczywa w przeważnej mierze na historii.
W ten sposób zostały wciągnięte w zakres treści filo-
zofii pozytywnej dwa główne działy nauk, na które
pod względem treści daje się podzielić cały obszar
wiedzy: przyrodoznawstwo i historia, przynajmniej
w ich biegunowo-przeciwstawnych reprezentantach,

dzięki czemu socjologia u Comte'a nie przybrała od razu tego jednostronnie przyrodniczego charakteru, jak u większości jego kontynuatorów.

To dążenie do zorganizowania wiedzy w jedną całość syntetyczną bez hypotetycznych dodatków stanowiących treść dotychczasowej metafizyki, pociągało za sobą potrzebę klasyfikacji umiejętności, która ujawnia się od razu w kilku punktach na początku XIX stulecia po długiej przerwie. Od czasu bowiem klasyfikacji nauk Bakona, powtórzonej tylko z niewielkimi modyfikacjami przez d'Alemberta we Wstępie do Encyklopedyi,¹⁾ przez dwa stulecia nie widzimy usiłowań w tym kierunku. A jeśli pominiemy oryginalną i śmiałą próbę Hoene-Wrońskiego, to klasyfikacja Comte'a jest pierwszą grupującą nauki specjalne od czasów Bakona. Równoległe i prawie równocześnie z nią ukazuje się klasyfikacja nauk Ampère'a,²⁾ inaczej pomyślana i na innych podstawach oparta a w przeciwności do szóstki Comte'a dająca nie mniej jak 128 gałęzi nauk; cały zaś plan połączonego z tym pomysłem encyklopedycznego wykładu nauk³⁾ świadczy jak dalece dążenie do zorganizowania systematu wiedzy niezależnie od filozofii było potrzebą czasu.

Wyższosc ugrupowania Comte'a nad wszystkimi poprzedzającymi i następującymi po nim klasyfikacya-

1) Discours préliminaire de l'Encyclopédie, 1750.

2) A. M. Ampère Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines. Paryż, 1834—43. Szczegóły o tej klasyfikacji znajdzie czytelnik w pracy autora p. t. Klasyfikacja umiejętności na podstawach filozoficznych, wyd. II Kraków, 1902, str. 17—24.

3) Ob. niewydany jego Plan d'une histoire de l'intelligence humaine, z którego ustępy przytacza Saint-Beuve w swoich Illustrations scientifiques („Revue des deux Mondes”, 1837, 15 lutego).

mi nauk jest niesłychana prostota ujawniająca się w redukcji nauk zasadniczych do tak małej liczby stosunków między nimi, do tak jasnej i prostej hierarchii opartej na zasadach historycznej i dydaktycznej.

Jeśli wszakże przyglądamy się bliżej całokształtowi nauk tworzących filozofią pozytywną, dostrzegamy, że owa prostota i logiczność osiągnięte zostały przez dowolne ograniczenie pojęcia nauki i redukcję liczby nauk. Właściwym typem umiejętności jest dla Comte'a ten, który odpowiada „fazie pozytywnej”, t. j. wyraża stałą prawidłowość stosunków do siebie zjawisk, a więc nauki *nomologiczne*. Tym, które tego typu nie mają, chociaż nie zaprzecza Comte (jak to uczyni pozytywizm popularny szerszych kół) prawa do tytułu nauki, lecz wyklucza je z swego systematu, a przez to samo już obniża ich wartość teoretyczną. Inne zaś (jak np. nauki prawne, społeczne) uważa za pseudo-nauki, stojące na stopniu metafizycznym a uczynione zbytecznymi przez stworzenie „pozytywnej” socjologii.

Lecz tu właśnie nasuwa się pytanie: czy przyjęta przez Comte'a jednorodność nauk a, co za tem idzie, jednostajność ich metody, jest uzasadniona? Czy to, co Comte traktuje, jako rozmaite fazy rozwoju jednej metody wspólnej wszystkim gałęziom wiedzy, nie bywa niekiedy objawem ich odrębności, wynikiem odmiennego stanowiska i przedmiotu, a więc nieodłączną właściwością danej umiejętności?

Wątpliwości co do powszechności prawa trzech stanów nasuwają się z obu stron. Już Mill zaznaczył, że matematyka nigdy nie przechodziła przez fazę teologiczną, ¹⁾ a sam Comte lubi powoływać się na uwagę

¹⁾ „Nigdy prawdopodobnie nie było osoby, któraby przypuszczała, że wola jakiegoś boga stoi na przeszkodzie przecięciu się linii równoległych, ...ani też nikt nie modlił się o to, by uczynić kwa-

Adama Smitha, że wśród politeistycznych olimpów ludów pierwotnych nie znaleziono nigdzie „bożka ciężkości”. Z drugiej strony, chociaż niebrakło prób stosowania metody pozytywnej do całego szeregu nauk humanistycznych, przeważna część tych prób okazała się bezowocną, a najpoważniejsi twórcy dzisiejszych klasyfikacji umiejętności zgodnie przeciwstawiają sobie dwa wielkie obszary wiedzy ludzkiej: nauki przyrodnicze i humanistyczne, jako z natury rzeczy skazane na posługiwanie się odmiennymi metodami.

Comte wprawdzie dalekim jest od podzielanych przez popularny pozytywizm poglądów na „redukcję” jednych gałęzi wiedzy do drugich. Już na początku kursu, uchylając ideę Saint-Simona, wysnucia wszystkich praw z jednego najogólniejszego, uważa (w drugim tomie) myśl taką za ideał nieurzeczywistnialny a w końcu nazwie ją „niedorzeczną utopią”. Na każdym stopniu hierarchicznej drabiny umiejętności spotykamy się z czemś jakościowo nowem; a chociaż możemy znaleźć matematyczny wyraz dla stosunków zjawisk, różnorodność ich nie ustaje. Nie do „redukcji” więc z góry przyjętej dąży metoda pozytywna; wymaga ona doświadczalnego poznania ogólnego charakteru zjawisk i ich praw. Jedność metody wszakże zostaje podstawowym pewnikiem, a tą metodą powszechną jest metoda przyrodnicza. Comte wytworzył sobie pojęcie o typie doskonałej nauki według tych kolei, które przechodziły umiejętności przyrodnicze w rozwoju historycznym, i stosował ten wzór do wszystkich gałęzi wiedzy.

drat przeciwprostokątnej mniejszym lub większym od sumy kwadratów boków” (J. St. Mill *Auguste Comte et le positivisme*, trad. Clemenceau, Paryż, 1868, str. 51).

W całym więc systemacie nauk, tworzącym filozofię pozytywną, panuje typ nauki nomologicznej i metoda nauk przyrodniczych. Jeśli zrobimy w nim niewielką modyfikację zastępując astronomię, która, (jak to już wytykali Mill i Spencer), jako nauka konkretna, niewłaściwie znalazła się w szeregu nauk abstrakcyjnych, przez mechanikę, również niewłaściwie połączoną z matematyką—gdyż mamy tu nową kategorię zjawisk: ruch bezwładnych mas spowodowanych przez siły—otrzymamy szereg doskonale odzwierciedlający aż do biologii (ściślej — fizyologii) abstrakcyjny porządek gromad zjawisk odpowiadający porządkowi, w którym jedne tłumaczą się przyczynowo przez drugie, a który (jak to wykazałem gdzieindziej ¹⁾) nie może być odwrócony bez pogwałcenia logiki. Szereg ten kończy się na biologii i jest szeregiem nauk przyrodniczych.

Jeśli odrzucimy przyjętą przez badaczy dzisiejszych przeciwstawność dwóch wielkich działów umiejętności a, w myśl Comte'a, całą wiedzę traktować zechcemy jako jednorodną, to psychologii, którą nowsze klasyfikacje umieszczają na czele nauk humanistycznych, wypadnie przyznać przynajmniej rolę odrębnego szczebla w hierarchii nauk. Istotnie, po zjawiskach życiowych następują w tym samym porządku rosnącej komplikacji i zmniejszającej się ogólności zjawiska psychiczne. Są one w większym stopniu odrębne od wszystkich poprzedzających niż np. chemiczne od fizycznych, a biologiczne od dwóch poprzednich gromad. Psychologia więc, która jest przytem nauką abstrakcyjną, winna byłaby, w myśl postawionego przez samego Comte'a wymagania, zająć miejsce po biologii,

¹⁾ L'explication scientifique et la causalité w *Revue philosophique*, lipiec 1909.

a stanowiłaby naturalne przejście od nauk przyrodniczych do socjologii. Zamiast tego włączona została do niej, co słusznie było wytknięte przez krytyków.

Przyczyną tej niekonsekwencji jest ciężąca nad klasyfikacją Comte'a myśl o przedmiocie nauk, jako jedynej podstawie ich odróżnienia od siebie, co wynika z założenia, iż pod względem metody wszystkie muszą być jednakowe. Usuwa się w ten sposób i różnica nauk formy i treści; Comte nie znajduje w swym systemacie nauk miejsca ani dla logiki ani dla etyki. ¹⁾

Na podmurowaniu utworzonym z pięciu nauk przyrodniczych spoczywa gmach socjologii, który w założeniu miał być przyrodniczym, przynajmniej pod względem formy, być „fizyką społeczną”. Treść jednak swoją socjologia bierze z historii, a to powoduje, jak już zaznaczyliśmy wyżej, że metoda przedmiotowo-nomologiczna ustępuje w niej stopniowo miejsce podmiotowo-konstrukcyjnej i że, zamiast fizyki społecznej, daje Comte historyzofią osnutą na prawie trzech stanów i politykę utopijną.

Historyczność w ocenie rzeczywistości stanowi wogóle zasadniczy rys pozytywizmu, wielokrotnie przezeń akcentowany a w polityce przeciwstawiający pozytywizm rewolucjonizmowi. ²⁾ Ta sprawiedliwa, może niekiedy nazbyt przychylna ocena instytucji przeszłości, jako użytecznych i niezbędnych w swoim czasie, pobudza twórcę pozytywizmu do szukania oparcia u konserwatystów, którzy zresztą również niechętnym okiem

¹⁾ Co do ostatniej zrobił on wyjątek w późniejszej klasyfikacji umieszczonej w *Catechisme positiviste*. Etyka figuruje tu jako siódma nauka po socjologii.

²⁾ Jednym z głównych zarzutów, które Comte czynił w późniejszym wieku żonie swojej, był ten, że ma ona usposobienia zasadniczo rewolucyjne, nie poddające się żadnej systematyzacji.

widzą jego postępowy historycyzm, filozoficznie uzasadniający negację przeżytych instytucji, jak Stewartowie i ich stronnictwo niegdyś próbę Hobbesa uzasadnienia absolutyzmu za pomocą teorii umowy.

To uznanie dla historii, to usiłowanie na podstawie przeszłości zrozumieć i ocenić teraźniejszość, stanowiące zasadniczą cechę myśli XIX stulecia a wpojone Comte'owi przez Saint-Simona, wyróżnia oba systemata od antihistorycznego racjonalizmu wieków oświaty. Szerokie zaś uwzględnienie materiału historycznego w socjologii uczyniło to, iż, pomimo zapowiedzi (w myśl żądania Saint-Simona) fizyki społecznej, dał w istocie pod nazwą dynamiki społecznej historyzofią polityczną.¹⁾ Już sam stosunek objętości tych dwóch części jego socjologii jest bardzo znamieny. Bo kiedy statyce i dynamice rozważanym teoretycznie poświęca zaledwie po jednym rozdziale tomu czwartego, filozofia dziejów zajmuje cały piąty i połowę szóstego tomu, którego druga połowa poświęcona jest „polityce”, t. j. umiejętnej konstrukcji przyszłości, gałęzi wstępującej historyzofii, którą nazywam utopiką.

A jeśli w historyzofii Comte nie uniknął błędów i pewnej sztuczności, to jednak płodność pomysłów i konsekwencya w ich przeprowadzeniu budzi podziw każdego nieuprzedzonego czytelnika. Jak ją oceniają historycy zawodowi, pozwolą o tem sądzić opinie dwóch z nich. P. Bernheim, znawca i teoretyk metody historycznej, uważa Comte'a za inicjatora i głównego przedstawiciela kierunku wywierającego ogromny wpływ na myśl historyczną dzisiejszą; sądzi, że jego prawo trzech stanów stanowi pierwszą i wspaniałą próbę socjalno-psychologicznego sposobu traktowania kwe-

¹⁾ Ob. Historyzofia i socjologia przez autora (Przeгляд filozof. 1909, I i II).

sty; że przez Buckle'a i innych wywarł on znaczny wpływ na umysłowość współczesną i ożywił całą dziedzinę badań nad psychologią narodów. ¹⁾

Nasz historyk, zbyt znany, abym potrzebował go przedstawiać czytelnikowi, p. T. Korzon, tak ocenia tę pracę:

„Dzieło historyzoficzne Comte'a odznacza się w porównaniu z podobnymi dziełami poprzedników rozległością zakresu; żaden z nich nie ogarnął rozumowaniem dziejów nowożytnych, aż do spóczesnej doby. Podział olbrzymiego materiału nie jest trafny, cechy i granice okresów są chwiejne i błędne po większej części, konieczność i ciągłość zjawisk dziejowych szwankuje szczególnie w okresach monoteizmu i krytyki: ale historyk znajdzie niemało oryginalnych spostrzeżeń szczegółowych i śmiałych poglądów ogólnych”.

A nieco dalej mówi:

„Dawniej historyzofowie zmierzali do zbudowania „Historji Idealnej” (Vico), do wykrycia rozumu, rządzącego Historją w wolności (Hegel): Comte pierwszy użył twardego wyrazu „prawo” w zastosowaniu do dziejów ludzkich, i to jest naczelną jego zasługą. Kiedy sześciotomowy kurs jego Filozofji pozytywnej miał bardzo nielicznych czytelników, to pomysł praw historycznych obiegł szybko wszystkie kraje ucywilizowanie”. ²⁾

Szczupłość treści właściwej statyki i dynamiki społecznej, zawierających, jeśli wykluczymy historyzofją, zaledwie kilka myśli ogólnych, tłumaczy się zupełnem pominięciem tego materiału, z którego jedynie można

¹⁾ Por. Bernheim Lehrbuch der historischen Methoden.

²⁾ Artykuł p. t. „Comte'a historyzofja” w „Wielkiej Encyklopedji Illustrowanej”, str. 206 i 207.

byłoby utworzyć socyologię abstrakcyjną, t. j. nauk prawnych i społecznych. Pominiecie to wynikało wogóle mówiąc z zasadniczej myśli Comte'a o jednostajnym typie i metodzie wszystkich umiejętności. Istniejące nauki o państwie i społeczeństwie, Comte uważał wskutek tego za zastające na stopniu metafizycznym, a wyników ich nie chciał, ani nie mógłby zużytkować w swojej konstrukcyi fizyki społecznej.

Spotyka go zwłaszcza ze strony J. St. Mill'a, ¹⁾ a u nas p. Bolesława Limanowskiego ²⁾ zarzut niesłusznego traktowania ekonomii społecznej. W tej niechęci do młodej jeszcze względnie, bo zaledwie pół wieku liczącej umiejętności nie można wszakże widzieć ani ignorancji, ani z góry powziętego uprzedzenia. Widzieliśmy już, że pod wpływem Saint-Simona Comte przejęty był w młodości przesadną nawet czcią dla ekonomii i że zachęcał mistrza swego do zreformowania na jej podstawach całej nauki o społeczeństwie. Dopiero późniejsze krytyczne rozejrzenie się we współczesnej literaturze ekonomicznej spowodowało surowy sąd o tej nauce, z którego wszakże zaszczytnie wyklucza Adama Smitha. „Jeśli ekonomiści nasi są naprawdę następcami naukowymi Adama Smitha, pisze on, niech nam wykażą w czem istotnie udoskonalili i uzupełnili naukę tego mistrza nieśmiertelnego?... Spoglądając bez-

¹⁾ Auguste Comte et le positivisme, str. 85. „Komukolwiek, kto zna pisma ekonomistów wystarczy, przeczytanie stronic, poświęconych ich krytyce, aby się przekonał, w jak wysokim stopniu Comte bywa niekiedy powierzchowny”

²⁾ Socyologia Comte'a. „Comte w tym ocenieniu popełnia ten sam błąd, jak i w psychologii, t. j. przeważającą w nauce doktrynę utożsamia z samą nauką” (str. 71),... „Myśliciel francuski nie ocenił dostatecznie nauki gospodarstwa społecznego, która, jako konkretna umiejętność, odpowiada abstrakcyjnej statyce społecznej” (str. 101)

stronnym okiem na spory jałowe różniące ekonomistów na punkcie najbardziej elementarnych pojęć, jak wartość, użyteczność, produkcya i t. p., zdaje się nam, jakobyśmy byli świadkami debatów scholastyków średniowiecznych"... 1) Zarzuca Comte literaturze ekonomicznej współczesnej, iż skaziła wskazówki zdrowego rozumu, zamieniając pojęcia dotąd jasne, jak „produkcya”, na mgliste i nieokreślone i t. d.

Aby zrozumieć niechęć twórcy pozytywizmu do ekonomii społecznej powinniśmy pamiętać, że w swoich klasycznych przedstawicielach po Adamie Smithcie stała się ona istotnie nietylko dogmatyką egoizmu (do czego pobudkę dał sam jej twórca wprowadzając założenie metodyczne, że w czynnościach ekonomicznych człowiek powoduje się jedynie interesem osobistym), lecz podjęła się jawnie smutnej roli uzasadnienia i podniesienia do godności niezmiennych praw przyrody ohydneho wyzysku pracy, który był faktem społecznym, znamionującym miodowe dziesięciolecia przemysłu maszynowego w Anglii. Comte nie znał zapewne dzieł Karola Halla, Sismondi'ego, Thompsona i Pequer'a, które poprzedziły wydanie IV tomu kursu, a traktowały zagadnienie swe ze stanowiska wręcz przeciwnego, (o nich wypadnie nam mówić we właściwym miejscu), gdyż dzieła te były zamilczane lub zapomniane, jako sprzeczne z interesami klasy kierującej przemysłem i potulnych dla niej rządów konstytucyjnych.

Obok tego jednak głębsza myśl metodyczna wpływała na sąd Comte'a, myśl, której słuszność podnosi nawet Mill, t. j. „że badanie warunków bogactwa narodowego, jako przedmiotu odrębnego (oddzielonego od innych zjawisk społecznych), jest niefilozoficzne, gdyż rozmaite strony zjawisk społecznych oddziałują na

1) Cours de philosophie positive, 4-te wyd. T. IV, str. 197.

siebie wzajemnie i nie można ich zrozumieć dokładnie, badając każdą oddzielnie".¹⁾ Istotnie w tej (świadomej i rozmyślnej u Ad. Smitha) jednostronności tkwi źródło błędów ekonomii politycznej, które, im bardziej rażące, z tem większą dogmatycznością narzucane były społeczeństwu, jako jedyne zdrowe przepisy polityki ekonomicznej.

Nie tylko nie możemy podzielić sądu, zwykle tak umiarkowanego i statecznego J. St. Milla w stosunku do krytyki ekonomii wygłoszonej przez Comte'a, lecz przeciwnie podziwiamy głębię, z jaką umiał on wnikać tak wcześnie w zasadnicze błędy manczesteryzmu wytknięte znacznie później przez specjalistów a dziś powszechnie uznane. „Ogólny kierunek ekonomii społecznej, czytamy u Comte'a,... pociąga za sobą podniesienie do godności dogmatu usunięcia jakiegokolwiek działalności regulującej... przeznaczonej do wspomoczenia samorzutnego wysiłku społeczeństwa... W każdym wypadku zatrwajającym doktryna ta nie umie odpowiedzieć na najbardziej naglące wymagania praktyki, niczem prócz jałowego powtarzania tej negacyi systematycznej, na wzór innych części filozofii rewolucyjnej”. Lub nieco dalej: „Nie zastanawiając się nad tem, że wszystkie zagadnienia ludzkie, rozważane z pewnego stanowiska praktycznego, redukują się do kwestyi czasu, mają oni (ekonomiści) śmiałość odpowiadać na wszelkie skargi,... że po przemijającym zaburzeniu nastąpi istotne polepszenie... odpowiedź to naprawdę śmieszna, w której zapominają, zdaje się, że życie ludzkie nie ma trwania bezgranicznego”. „Czy np. liczni kopiści, którzy ucierpieli wskutek przewrotu przemysłowego, skutecznego przez wprowadzenie druku, doznaliby dostatecznej ulgi na myśl (choćaby

¹⁾ J. St. Mill. A. Comte et le positivisme, str. 85.

i niewątpliwą), że w następnym pokoleniu będzie tyleż robotników żyjących z pracy drukarskiej, a za kilka stuleci nawet więcej?" ¹⁾

Przekonamy się niżej, że nauka ekonomii nawet u najlepszych jej przedstawicieli i reformatorów, zbyt głęboko zostaje uwieczniona w wyobrażeniach i nałogach myśli wytworzonych przez komercyjny typ społeczeństwa i że to właśnie stanowi przyczynę odrazy do niej duchów konsekwentnych i społecznych, jak Comte lub Ruskin, który przy tylu różnicach w typie umysłowym zbiega się z twórcą pozytywizmu w tem potępieniu zasadniczem ekonomii dzisiejszej.

9. Kurs filozofii pozytywnej nie tylko zamykał pierwszy okres twórczości Comte'a; zawierał on także przejście do drugiego. Widzieliśmy, istotnie, że już opracowując socyologię Comte zmienił swoją higienę umysłową na „podmiotową”. Z drugiej strony idee zawarte w Systemacie polityki pozytywnej są tylko dalszym rozwinięciem tego, co już znajdujemy w końcowej części Kursu. Zdawałoby się więc, że nie ma wątpliwości co do jedności myśli zasadniczej w obu fazach działalności literackiej Comte'a: przedmiotowej i podmiotowej.

Mimo to jednak, a wbrew wyraźnym i zadokumentowanym oświadczeniom samego twórcy pozytywizmu, cały szereg autorów monografii jemu poświęconych przeciwstawia sobie zasadniczo utwory tych dwu faz, wielu z nich zupełnie ignoruje drugą, a niektórzy nawet widzą w niej objawy zboczenia umysłowego. ²⁾

¹⁾ Cours. T. IV, str. 200 i 202 - 203.

²⁾ Myśl tej dwoistości wygłoszoną przez Littré'go odnajdujemy nawet w badaniach najnowszych. Tak np. u Allengri'ego (Sociologie d'Aug. Comte), który wszakże zwrócił uwagę na pomijane zwykle, a tak ważne do rozstrzygnięcia tej kwestyi artyku-

Nie dość na tem. Wśród adeptów pozytywizmu wytworzyły się jeszcze za życia mistrza dwa odłamy, które się rozwijały niezależnie od siebie, a z których jeden opiera się na teoretycznej części jego pism, a więc na Kursie przedewszystkiem negując zupełnie gałęzie związane z praktyką; drugi, nie negując tej części, główny nacisk jednak kładzie na ideach reformy społecznej, religii ludzkości i etyki pozytywistycznej. Są to dwa typy pozytywizmu: filozoficzny i religijny, o których już nadmieniałem przy wyliczaniu źródeł, a które wypadnie nam niebawem poznać bliżej.

Aby wyjaśnić ten punkt sporny, wysłuchajmy przedewszystkiem samego Comte'a. W dodatku do IV tomu Systematu polityki pozytywnej Comte umieścił kilka rozprawek młodzieńczych szkicuujących cały plan prac późniejszych, a które już po części poznaliśmy, zaopatrując je w taką uwagę:

„Jeśli ktoś w całokształcie pracy mojej nie ujmie koniecznego związku istniejącego między podstawą filozoficzną a budową prawidłową, temu się wyda, że obie części mego zawodu postępują w rozmaitych kierunkach. Potrzebnem więc jest specjalne wykazanie, że druga nie jest niczem więcej, jak tylko urzeczywistnieniem przeznaczeń wytkniętych przez pierwszą. Celem tego dodatku jest wykazanie, że od samego początku dążyłem do utworzenia nowej władzy duchowej, którą zakładam obecnie. Całokształt pierwszych moich prób doprowadził mię do przekonania, że owa czynność społeczna musiała być poprzedzona przez pra-

ły z doby młodzieńczej Comte'a, nmieszczone w dodatku do *Système de politique positive*. Lévy Bruhl uwzględnia w swoim wykładzie wyłącznie Kurs nie zaprzeczając jedności doktryny, „której całość ma ciągle na myśli” (*La philosophie d'Aug. Comte*, str 17).

cę umysłową, bez której nie możnaby było utrwalić doktryny przeznaczonej do zakończenia rewolucyi zachodniej. Taki jest powód, dla którego poświęciłem pierwszą połowę zawodu swego na skonstruowanie z wyników wiedzy filozofii, prawdziwie pozytywnej, jedynej możliwej podstawy religii powszechnej. Skoro jednak te podwaliny zostały założone, winienem był poświęcić pozostałą część mego życia przeznaczeniu społecznemu, które mi się wydawało pierwotnie dostępnem bezpośrednio”.

Można zasadnie zaprzeczać, iżby przyszła misya arcykapłana Ludzkości była już w młodzieńczym wieku i w dobie Kursu przewidywana przez Comte'a. Dostyć jest wszakże zastanowić się głębiej nad znaczeniem, jakie nadał Comte całemu systematowi pozytywizmu, a zwłaszcza przeczytać wymienione młodzieńcze szkice, zarysowujące już plan działalności twórczej wypełniającej całe późniejsze życie, aby dostrzedz, jak ściśle związana jest religia Ludzkości z całokształtem jego poglądów.

Pozytywizm w myśli Comte'a obejmuje cały zakres życia jednostki i ludzkości, nie tak wszakże, jak to czyni filozofia. Pozytywizm nie jest tylko teorią wszechświata, ale i samą wiedzą o nim: Kurs filozofii pozytywnej — to encyklopedia filozoficzna wszystkich umiejętności zasadniczych. Nie jest również pozytywizm tylko filozofią religii, lecz samą religią ze wszystkimi dogmatami i szczegółowemi przepisami kultu; nie jest tylko filozofią moralności, prawa i państwa, ale etyką i polityką praktyczną; słowem, jak Comte mówi, jest systematyzacją wszystkich objawów życia.

Pozytywizm składa się głównie z filozofii i z polityki, które są z konieczności nierozdzielne, jedna bowiem stanowi podstawę, druga — cel jednego systematu

powszechnego, łączącego ściśle rozum z uspołecznieniem". 1)

„Taką więc jest misja zasadnicza pozytywizmu: uogólnić wiedzę rzeczywistą i usystematyzować sztukę uspołecznienia”. 2)

Czy takie pojmowanie zadań wytworzyło się dopiero później, jako dodatek, nie harmonizujący z pierwotną tendencją kursu?

Przeciwnie, wszystko dowodzi, że pierwszą i zasadniczą myślą Comte'a było stworzenie religii społecznej; że studia naukowe, których wynikiem był Kurs, stanowiły tylko czasowe odstępianie dla przygotowania się do tego celu. W liście do Blainville'a z d. 27 lutego 1826 r. Comte pisał: „Pogląd mój na socyologię, jako na fizykę społeczną, oraz wykryte przeze mnie prawo trzech następujących po sobie stanów umysłu ludzkiego stanowią jedną i tę samą myśl rozważaną z dwóch odmiennych stanowisk: metody i wiedzy. Założywszy to, wykażę, że ta myśl jedyna zadawalnia bezpośrednio i zupełnie wielką potrzebę społeczną, obecną rozważaną ze stanowiska dwojakiego: jako potrzebę teoretyczną i praktyczną. Wykażę następnie, że co z jednej strony dąży do skonsolidowania przyszłości, przywracając porządek i karność wśród intylogencyi, z drugiej zmierza do nporządkowania terażniejszości, o ile to możliwe, dając mężom stanu podstawę do praktyki racjonalnej”. 3)

Comte posiadał umysł tak dalece praktyczny, że nie tylko wyrzucił ze swojej systematyzacji wszystkie zagadnienia, które uważał za nierozwiązalne, ale nawet

1) *Politique positive. Préambule générale* T. I, str. 2.

2) *Ibid.* str. 3.

3) Drukowany w *Revue Occidentale* 1881, t. I, str. 288.

z wiedzy ścisłej chętnie usuwał wszystko, co zdaniem jego nie może mieć wpływu na losy ludzkości. Za taką np. uważa astronomią gniazd stałych:

„Oczywista, bezowocność głównych usiłowań ku temu celowi skierowanych od stulecia blisko, nie zniechęciła nawet astronomów do tej jałowej rutyny, o której bezcelowości wszakże zaczyna już domyślać się ogół”.¹⁾

Słowa te napisane były w kilkanaście lat po zmierzaniu przez Herschela pierwszej paralaksy gwiazdy stałej, a zaledwie na kilka lat przed odkryciem analizy widmowej, która miała utorować drogę do poznania budowy chemicznej i oceny wieku najodleglejszych gwiazd!

I to usposobienie chociaż potęgujące się z wiekiem, było właściwością Comte'a od lat najmłodszych. Już w r. 1819 w liście do Valata (z d. 28 września) tak charakteryzował umysłowość swoją: „Prace moje należą i będą należały do dwóch dziedzin: naukowej i politycznej. Przywiązywałbym bardzo mało znaczenia do pracy, gdybym nie myślał ustawicznie o jej użyteczności dla rodzaju ludzkiego; mógłbym z równym zajęciem trudzić się nad odcyfrowywaniem bardzo skomplikowanych logogryfów”.

Taki umysł więc, który już na początku swego zawodu, podniósł bakonowskie hasło: „wiedza to potęga”, w przeciwstawności do helleńskiego, niezrażonego niczem dążenia ku prawdzie dla samej prawdy, widząc potęgę duchowieństwa, widząc masę wysiłku i najlepszych uczuć skierowanych na praktyki bezużyteczne, widząc liczne umysły błakające się po labiryntach scholastycznych dogmatyki średniowiecznej, nie mógł nie zastanowić się nad tem, jak dalece użytecznem było-

¹⁾ Politique positive, I, str. 509.

by dla ludzkości, gdyby popędy te zostały skierowane ku jej dobru; gdyby na pytania, z tęsknotą zadawane, dać odpowiedzi zgodne z wiedzą dzisiejszą; gdyby praktyki religijne skierować ku utrwaleniu zasad owej wiedzy i dogmatów uspołecznienia, ku rozwojowi uczuć wyższych zwróconych ku ludzkości. Z drugiej zaś strony dla Comte'a jedynym źródłem złego, które nazywał „chorobą zachodnią”, była anarchia umysłowa; jedynym lekiem—ujednostajnienie wierzeń.

Taki był punkt wyjścia, a zgodny z nim był cel pracy całego życia Comte'a. Celem tym było stworzenie religii pojętej w duchu Saint-Simona—jako syntezy umysłowości współczesnej, religii obejmującej w sobie całą wiedzę i wszystkie zdobycze cywilizacji, wykwit wszystkiego, co dały wieki. Pozytywizm jest jednym wielkim systematem religijnym, którego dogmatami są prawdy naukowe, aspiracjami — ideały ludzkości.

Na miejscu więc powagi, opartej na mglistej tradycji, wiążącej się z wierzeniami pozaświatowymi, stawia Comte powagę opartą na wiedzy—myśl, którą już znalazł gotową u Saint-Simon'a, a której hołdował również i Hoene-Wroński, z wielu względów w życiu i twórczości przypominający Comte'a.

Idea rządu przez rozum, oddająca najmądrzejszym powagę w rozstrzygnięciu zagadnień, a władzę w życiu czynnym, idea ujawniająca się już w Rzeczypospolitej Platona, u wymienionych przed chwilą mężów jest spuścizną racjonalizmu XVIII stulecia. Filozofia oświaty obrała rozum za najwyższą władzę w sprawach ludzkich, za sędziego nieomylnego i bezapelacyjnego, za lekarza na wszystkie klęski ludzkości. Nie więc naturalniejszego, jak to wytknięcie dwojakiej drogi do oddziaływania rozumu na ludzkość: przez wychowanie, jako przygotowanie odpowiednie jednostek

przez władzę spoczywającą na powadze zamiast przy-
musu—jako kierownictwo społeczne.

Przyjmując wszakże jedność całej doktryny Comte'a można mieć różne poglądy na względną doniosłość obu jej części, a historycznie przynajmniej, możemy przyznać całą słuszność opinii p. Lévy-Bruhl'a, gdy twierdzi, że nie w tej drugiej części dzieła „Comte okazał się najbardziej oryginalnym a myśl jego najpłodniejszą”. Polityka pozytywna, powiada on, dąży do rozwiązania zagadnień, do zadość uczynienia potrzebom, którymi przepelniona była atmosfera początku stulecia, a na które odpowiedzieli już saint-simoniści przed r. 1830. „Nauka Comte'a opóźniła się o lat trzydzieści w stosunku do innych prób tego rodzaju, gdyż Comte chciał oprzeć swoją „organizację społeczną” na filozofii i na etyce a ten wysiłek spekulacyjny pochłoniął najlepszy czas jego młodości i dojrzałości... Gdy dzieło to ukazuje się w latach 1851—1854, nowe pokolenie, wychowane w odmiennych okolicznościach politycznych i społecznych, przygląda mu się okiem roz-targnionem”. ¹⁾

10. Religia ludzkości różni się od wszystkich poprzednich tem, że nie przyjmuje żadnego Boga pozaświatowego. Narówni z powagą, na której spoczywa wiara religijna, zmienia się i przedmiot adoracyi: zostaje nim Ludzkość, t. j. Wielka Istota, trwająca pomimo zmiany jednostek i pokoleń. Jej to bowiem należy się wdzięczność za wszystkie dobrodziejstwa, z których korzystamy w życiu, gdyż człowiek jest przede-wszystkiem wytworem społeczeństwa. Obok Ludzkości przedmiotem czci ma być Ziemia pod nazwą Wielkiego Fetysza (Grand Fétiche) i Przestrzeń pod nazwą Wielkiego Ośrodka (Grand Milieu), jako wa-

¹⁾ Lévy-Bruhl, l. c. str. 19.

runki niezbędne życia ludzkiego i najbardziej na nie wpływające.

W skład Wielkiej Istoty wchodzi ludzie minionych wieków, obecnie żyjący i ci, którzy przyjdą na świat. Lecz tylko ci wśród nich, którzy łączność tę czują i ujawniają w czynie. Pasożyci społeczni są wykluczeni z udziału w Ludzkości. „Wszelkie pożyteczne i dobrowolne współpracownictwo dla urzeczywistnienia przeznaczeń ludzkich czyni z istoty współpracującej rzeczywisty składnik tego złożonego bytu, stosownie do godności i uzdolnienia jednostki”.

W tej idei ujawnia się najpotężniej żywioł uspołeczniający nauki Comte'a. Złanie się z Ludzkością podniesione jest do najwyższej godności do znaczenia aktu równoznaczącego z tym, który wszystkie religie uważały za szczyt ich aspiracji: do połączenia się z Bogiem. Ponieważ zaś z dwóch składników religii: wierzeń i miłości do ostatniej przywiązuje Comte największą wagę, więc kult Ludzkości staje się najwyższym i jednocześnie najbardziej uszlachetniającym zadaniem. Kult ten objawia się w trzech kierunkach, stosownie do trzech władz zasadniczych: „nasze badania, aby ją poznać; nasze uczucia, aby ją miłować; nasze czyny, aby jej służyć”. Socjologia więc staje się nie tylko nauką, czyniącą zadość naszej żądzy poznania lub praktycznym potrzebom: jest ona rozumową formą kultu Najwyższej Istoty, a zarazem wskazówką dla formy czynnej tego kultu.

Zaznaczmy tu jeszcze drugą cechę o charakterze uspołeczniającym w idei kultu Ludzkości. Robotnik pracujący nad gmachem użytecznym dla ogółu, kamieniarz wykuwający dla niego głązy, bierze w większym stopniu udział w Wielkiej Istocie niż sybaryta, któremu odziedziczone bogactwa pozwalają zajmować się „artyzmem ducha”: tacy „geniusze bez teki”, zostają

z niej zupełnie wykluczeni, jako bezużyteczne pasożyty. Ta konsekwencya myśli Comte'a, przywracająca godność pracy, a nawet podnosząca współpracowników człowieka ze świata zwierzęcego do zaszczytu udziału w Wielkiej Istocie, konsekwencya, którą chętnie nazwalibyśmy odkupieniem społecznem, wiąże się ściśle z rolą, jaką przypisywał Comte proletaryuszom w przeprowadzeniu nowej fazy życia ludzkości, którą miał być pozytywizm, z tym szacunkiem, jaki dla tej klasy okazywał.

Jak przedmiot kultu religijnego z transcendentnego, pozaświatowego, stawał się immanentnym, w samej rzeczywistości namacalnej bytującym, tak też idea sprawiedliwości najwyższej, której wyrazem jest nieśmiertelność, traciła swój charakter problematycznie pozaświatowy, aby stać się bliską i namacalną. Na miejsce przedmiotowej stanęła nieśmiertelność podmiotowa, w pamięci tej Wielkiej Istoty, a przede wszystkim najbliższych do zmarłego jej składników. Pamięć ta jest tem szersza, tem trwalsza, im więcej zmarły położył zasług, t. j. im w większym stopniu należał do Ludzkości. Im dalej postępuje Ludzkość na drodze cywilizacyi, tem bardziej żyjąca, obiektywna jej część ulega wpływowi nieżyjącej, subiektywnej; rozwój bowiem zależy od całości. Stąd zasada, że umarli rządzą żywym i — przez dzieła i czyny swoje. W ten sposób owo elementarne źródło religij pierwotnych, kult przodków, zostaje podniesiony do idei filozoficznej i głębokiej, idei syntetyzującej w jedność Wielkiej Istoty wszystkie minione i przyszłe jej pokolenia.

Wielka Rewolucya francuska chcąc zaznaczyć nową erę, dobę panowania rozumu i wolności, wprowadziła nowy kalendarz. Myśl tę przejął i Comte dla zaznaczenia doby pozytywistycznej, którą wszakże nie roz-

począł zarozumiałe od chwili powstania własnej nauki, lecz od r. 1789—początku Rewolucyi. Data ta zresztą przyjęta tymczasowo; trwała chronografia miała rozpocząć się od chwili uroczystej inauguracyi społecznej pozytywizmu.

Cóż było naturalniejszego nad myśl zastąpienia paru tysięcy imion nieznanych ogółowi i nic mu nie mówiących przez szereg nazwisk prawdziwych dobroczyńców ludzkości? W trzynastu miesiącach, składających się na rok pozytywistyczny, a podzielonych każdy na cztery tygodnie, daje Comte prawdziwy przegląd zarówno historyzoficzny—okresów, które przebyła podmiotowa część Ludzkości, jako też i indywidualny — imion znakomitych na wszystkich polach twórczości, myśli i czynu.

Mamy więc tu miesiące poświęcone: teokracji (pod nazwą Mojżesza), poezyi starożytnej (Homer), filozofii starożytnej (Arystoteles), nauce starożytnej (Archimedes), cywilizacyi wojskowej (Cezar), katolicyzmowi (św. Paweł), feudalizmowi (Karol W.), epopei nowożytnej (Dante), przemysłowi (Guttenberg), dramatowi (Szekspir), filozofii (Descartes), polityce (Fryderyk II) i wiedzy (Bichat) nowożytnym. Każdy zaś z nich gromadzi, jako patronów dni swoich, odpowiednio dobrane imiona. W miesiącu dwunastym (polityki) znajdujemy imię Kościuszki obok Waszyngtona.

Comte miał słabość, zwłaszcza w późniejszym wieku, do opracowywania przepisów szczegółowych kultu, które przedstawiają najmniej obronną, najbardziej narażoną na pociski dowcipnisiów część jego wielkiego dzieła z drugiej połowy życia. Wszakże jeśli weźmiemy tylko zasady ogólne, znajdujemy w nich same myśli podniosłe i uspołeczniające. „Nie czcimy Wielkiej Istoty w celu mówienia jej komplementów, lecz aby jej służyć doskonalać siebie”. „Kult Ludzkości powi-

nien przyświecać nawet uczonemu we wszystkich jego badaniach”.—Kult Ludzkości objawia się znowuż w trojakiej formie, zgodnie z podziałem władz umysłowych: polityka jest kultem czynnym, moralność uczuciowym, nauka i poezya — kontemplacyjnym. Stąd formuła: „Miłość zasada, porządek podstawą, postęp celem”.

Kult religii Ludzkości jest dwojaki. Prywatny — polega na czci kobiet, mianowicie: matki, żony i córki, których pamięć lub wyobrażenie pełni rolę aniołów stróżów naszego życia. Te trzy istoty są źródłem trzech podstawowych uczuć społecznych: szacunku, przywiązania i dobroci. Modlitwa składa się ze wspomnienia tych osób, któremu usiłujemy nadać jak największą żywość, oraz z wylewu uczuć, do którego może przyczynić się czytanie urywków z najlepszych poetów. Comte z właściwym sobie zamiłowaniem do systematyzacyi wyznaczył ilość godzin, a mianowicie dwie codziennie (rozbite na trzy części: z rana, w środku pracy i przed snem), przeznaczonych na modlitwę, i sam codziennie modlił się do pani de Vaux.

Kult publiczny polega na wspomnieniu znakowitych ludzi, którzy oddali usługi ludzkości, a wyraz swój znajduje w kalendarzu. Do kultu należy pewna ilość świąt i dziewięć sakramentów społecznych. Są to epoki stanowcze w życiu człowieka: 1. la présentation (narodzenie); 2. l'initiation (w 14-ym roku); 3. l'admission (w 21-ym roku); 4. la destination (wybór powołania); 5. le mariage (małżeństwo dla mężczyzn począwszy od 29 r., dla kobiet od 21); 6. la maturité (w r. 42-m); 7. la retraite (w 63-im); 8. la transformation (śmierć); 9. l'incorporation (t. j. wcielenie do Wielkiej Istoty następujące w siedm lat po śmierci). Poprzedza je sąd nad umarłym, nie mający zresztą na celu potępienia, lecz jedynie uznanie zasług. Każdy może przed śmiercią oświad-

czyć, że nie życzy sobie sądu. Kto zaś ulega mu i okaże się godnym, tego załączają do Wielkiej Istoty, t. j. Ludzkości. Odtąd używa on podmiotowej nieśmiertelności w pamięci potomnych, a zwłoki jego przenoszą się do gaju świętego, który otaczać powinien każdą świątynię Ludzkości. Religia powinna przyzwyczaić ludzi, widzieć w tem wystarczającą nagrodę za życie poświęcone na służbę ludzkości. Comte dał także (w 4-ym tomie „*Système de politique positive*”) liturgię i ceremoniał obchodów, ułożył modlitwy i zalecił rodzaj znaku symbolicznego, podobny do znaku krzyża (mianowicie dotykanie punktów czaszki, odpowiadających siedliskom trzech zasadniczych władz umysłowych). Oto początek modlitwy wstępnej: „O Potęgę Najwyższą, któraś dotąd pod innymi imionami prowadziła dzieci swoje, ale która w tem pokoleniu objawiłaś się we właściwej postaci i dałaś się poznać wszystkim wiekom przyszłym, przez sługę twego, Augusta Comte’a, chwalimy cię” i t. d.

Do znamion uspołeczniających, bo występujących przeciwko krzywdzie istniejącej w społeczeństwie dzisiejszem, należy w religii Ludzkości wysoka cześć dla kobiety, w osobach matki, żony i córki, jaka charakteryzuje kult pozytywistyczny: kobieta jest przede wszystkim przedstawicielką Ludzkości. I tu więc występuje idea odkupienia społecznego, podniesienie do wyższości tych składników ludzkości, którym prawo dzisiejsze nie przyznaje nawet równości.

Najbardziej wszakże ujawnia się uspołeczniająca dążność pozytywizmu w samym pojęciu religii. Religia jest dla Comte’a stanem zupełnej harmonii w istnieniu ludzkim, zarówno zbiorowem jak indywidualnem. Stan zupełnej jedności, syntezy i zespolenia jednostek, wynikający z miłości i wiary. Religia pozytywistyczna ogarnia całe nasze istnienie, zadaniem jej opanować wszyst-

kie nasze uczucia, myśli i czynności; utrzymać w związku i udoskonalić Ludzkość.

Zaprzeczenie religii przez negacyjny prąd oświaty w XVIII wieku nie wynikało tylko z wyłączności intelektualizmu, odrzucającego uczuciowość. Łączyło się z tem ściśle dążenie indywidualistyczne; tendencya ku rozerwaniu więzów duchowych, łączących społeczeństwo w całość jednością wierzeń, jednością przedmiotu czci.

Jeśli zastanowimy się nad tą stroną religii, to będziemy zmuszeni uznać trafność historyzoficznej oceny katolicyzmu przez Saint-Simona i Comte'a. W średnich wiekach katolicyzm był spójnią łączącą większą część Europy, pomimo jej rozbicia politycznego, w całość bardzo jednolitą. Świat chrześcijański przeciwstawił się niechrześcijańskiemu, a granice państwowe nie przeszkadzały poczuciu jedności całego Zachodu. Nizki poziom oświaty sprzyjał jednostajności wierzeń, co pociągało za sobą i jednostajność kultu. Wszakże postępy oświaty rychło zerwały tę jedność. Ludzie wykształceni naukowo i filozoficznie nie mogli podzielać „wiarę węglarzy”, a nie dzielając jej, starali się wyłamać z pod przymusu okazywania zewnątrz tego, co nie było przekonaniem wewnętrznym. ¹⁾ Stąd owo różniczkowanie się wierzeń w społeczeństwie, zrywające

¹⁾ Gdy przyjaciel Comte'a Valat w r. 1843 powrócił do katolicyzmu, Comte winnował mu tego kroku, mówiąc, że katolicyzm jest „zystematem naprawdę logicznym i socyalnym”, dodając, że i samby to uczynił, „gdyby kiedykolwiek cofnął się do tego stopnia”; Uważał to wszakże za niemożliwość. „Czy znajdzie się np. dziś - mówił - wśród teologów najbardziej wytrawnych ktoś, ktoby naprawdę wierzył, że ja i tylu innych skazani zostaniemy na męki wieczne za to, żeśmy odrzucili wszelkie dogmaty teologiczne, a przytem sumiennie pełnimy wszystkie wymagania moralne?”.

ostatecznie łączność pomiędzy jego klasami, a sprzyjające ich wrogiej wobec siebie postawie.

Protestantyzm z jego licznymi sektami jest bardziej racjonalną, ale też i bardziej indywidualistyczną formą religii niż katolicyzm, niedopuszczający zboczeń. To też w krajach, gdzie indywidualizm jest najdalej posunięty, jak w Anglii, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki, widzimy, że kościoły grupują ludzi według klas i według stopnia oświaty. Najbardziej wykształceni gromadzą się dokoła wyznań, jak unitarianizm lub kultura etyczna, przedstawiających czysto filozoficzne wierzenia. Zamożne mieszczaństwo ma liczne kościoły wszelkich denominacyj, posiadające wymownych kaznodziei, dobrą muzykę, piękne lokale służące zarazem i za kluby towarzyskie. Lud biedny zadawał się ulicznymi kazaniami Armii Zbawienia i jej śpiewami na placach publicznych. Przeciwnie, w krajach katolickich zachowuje się przynajmniej pozorna jedność religii: kościół jest miejscem, w którym wszystkie klasy spotykają się z sobą; w którym światowa pani nie wstydzi się uklęknąć obok żebraka. Jedność to wszakże tylko pozorna. W rzeczywistości klasy oświecone, których wierzenia coraz bardziej odbiegają od wierzeń tłumów, usuwają się stopniowo od kultu, a dosyć jest wstąpić do kościoła w niedzielę, w którymkolwiek z większych miast Europy, aby przekonać się, jak mało naprawdę jednoczy on rozmaite klasy.

Wpływy estetyczno-uczuciowe, zwłaszcza gdy natrafiają na przygotowane już skądinąd dążenie do zbliżenia się z ogółem społeczeństwa, mogą popchnąć niekiedy jednostki, z natury swojej społecznie usposobione, do zjednoczenia się z masą na polu religijnem; ale zjednoczenie takie nie może się odbyć bez gwałtu nad myślą lub rozdwojenia wewnętrznego.

Religia ludzkości nie pociąga za sobą tej konieczności. Odpowiada ona potrzebom umysłowym szczytów kulturalnych a podniosły jej wpływ najlepiej charakteryzuje następujący sąd J. St. Milla:

„Wielu zauważyło, jaką władzę może mieć nad uczuciem i czynkami człowieka myśl o interesie całej ludzkości. Lecz nie znamy nikogo, ktoby przed Comtem wystawił w całym świetle wielkość tej idei. Dochodzi ona do nieznanych granic przeszłości, obejmuje wielostronną terażniejszość i sięga w nieokreśloną i nieprzewidzianą przyszłość. Stawiając przed umysłem naszym istotę zbiorową, której ani początku ani końca określić nie możemy, idea ta odpowiada poczuciu nieskończoności, tkwiącemu w głębi natury ludzkiej. Największą część w wielobarwnej tkaninie życia zajmuje przeszłość; z nią to najwięcej obcują wyższe umysły; a kochając ją, pragną służyć temu czemu ona służyła—przyszłym pokoleniom. Aby zaś uszlachetniające znaczenie idei Ludzkości mogło mieć całą doniosłość, powinniśmy tak uważać Wielką Istotę, jak gdyby składała się z tych jedynie, którzy godnie spełnili swoje powinności”.

Etyka Comte'a wiąże się ściśle z ideą Ludzkości. Zajmuje ona stanowisko pośrednie między filozofią teoretyczną a polityką. Jak już nadmieniliśmy, Comte uzupełnił w późniejszym wieku swoją klasyfikację, dodając do pierwotnej szóstki siódmą naukę—etyki, pojmując ją wszakże raczej jako psychologię uczuć. Comte krytykuje szkoły etyczne XVIII wieku: wszystkie one powstały przed założeniem pozytywnej nauki o człowieku; wszystkie zapoznają przewagę uczucia w postępowaniu nad motywami intelektualnymi. Księża okazywali się zawsze lepszymi moralizatorami od filozofów, a w szczególności podziwia Comte etykę katolicyzmu, przeciwstawiającą miłość egoizmowi i czyniącą

ca z etyki najpierwszą potrzebę społeczeństwa. Lecz katolicyzm jest nieodwołalnie przeciwny postępowi wiedzy i metodzie pozytywnej. Dogmata jego musiały ulegnąć rozkładowi, co wystawiło na niebezpieczeństwo etykę, a zwłaszcza społeczną: saint-simonizm dążył do zburzenia rodziny, fourieryzm zaprzeczył zasadzie porządkowania namiętności rozumowi.

Etyka pozytywna musi oprzeć się na wiedzy i przybrać jej cechy zasadnicze. Musi więc być względna, zarówno w stosunku do naszego położenia, jak i organizacyi. A jak uznanie względności wiedzy nie znosi różnicy fałszu od prawdy, tak względność etyki nie stoi na przeszkodzie do uznania „dobra”, chociaż czasowego i zmiennego.

Mysłą przewodnią etyki pozytywnej jest wytworzenie przewagi uczuć sympatycznych nad egoistycznymi, altruizmu nad egoizmem. Faktem jest, że człowiek posiada te uczucia; bez nich nie mogłoby istnieć społeczeństwo, gdyż człowiek ulega przedewszystkiem swoim skłonnościom. Tylko metafizycy mogli wymyśleć społeczeństwo oparte na umowie wynikającej z rachuby. Lecz z drugiej strony biologia dowodzi, że instynkty egoistyczne są potężniejsze od altruistycznych.

Przewaga drugich nad pierwszymi osiąga się pod wpływem szeregu warunków podmiotowych i przedmiotowych. Żyjąc w społeczeństwie człowiek rozwija w sobie coraz bardziej uczucia altruistyczne, przez wzajemne oddziaływanie na siebie jednostek. Uczucia sympatii znajdują zadowolenie w sobie samych: można znużyć się pracą, myśleniem, lecz nigdy miłością. Wreszcie same pobudki egoistyczne rozwijają w nas swoją przeciwność: instynkt seksualny staje się źródłem miłości macierzystej; ambicya rodzi oddanie się dobru powszechnemu. Chociaż więc niemożliwym jest

odwrócenie stosunku przyrodzonego altruizmu do egoizmu, można je stawiać jako ideał i zbliżać się do niego w sposób nieograniczony.

Ideałem etycznym jest harmonia osiągnięta między ludźmi przez dobrowolną uległość zasadzie: żyć dla innych (*vivre pour autrui*). Maksymą praktyczną zabezpieczającą tę harmonię jest: żyć jawnie (*vivre au grand jour*); dalszemi następstwami są: stopniowe zastąpienie praw przez obowiązki: nikt niema prawa do niczego prócz swego obowiązku; zasada regulująca stosunek mężczyzny do kobiety: mężczyzna ma obowiązek utrzymywania kobiety, a każdy proletaryusz marzy o czasie, kiedy zniesiona będzie praca kobiet, oraz cześć słabych dla silnych — zasada regulująca stosunek kobiety i dziecka do mężczyzny. Zasady te przerzucają most od etyki indywidualnej do społecznej, której podstawy już poznaliśmy.

12. Sprobujmy teraz streścić w kilku słowach całe dzieło życiowe twórcy pozytywizmu.

Zrażony anarchią myśli i życia współczesnego przychodzi on do wniosku, że źródłem jej jest rozbieżność wierzeń w społeczeństwie i brak jedności poglądów w osobnikach. Dąży więc do ujednostajnienia wierzeń w celu utrwalenia związku społecznego, stworzenia nowego okresu organicznego. Lecz wierzenia te muszą być trwałe, aby nie nastąpił ponowny rozkład, jak w XV wieku rozkład katolicyzmu. Muszą więc być niezaprzeczone przez dalszy postęp światła. Taki charakter mają tylko prawdy naukowe, które są przytem przedmiotowe, t. j. dla wszystkich przekonywające. Wierzenia więc muszą oprzeć się na wiedzy, być „dowiedzionymi”. Ale wiedza ma tę wadę, że zamknięta jest w szeregu specjalności, które, pozbawione syntezy, wytwarzają ów stan dyzharmonii poglądów indy-

widualnych — źródło anarchii społecznej. Aby nadać jej cechy powszechności potrzeba przekształcić wiedzę na filozofię.

Taki jest punkt wyjścia tego olbrzymiego systemu. Widząc że filozofia nie przybiera charakteru wiedzy Comte usiłuje przekształcić wiedzę na filozofię.

Można wszakże zapytać: czy pierwsza z postawionych przesłonek jest nieuniknioną? Czy jedyną drogą zapobieżenia rozkładowi społecznemu wytworzonemu przez rozbieżność myśli jest ujednostajnienie przekonań, a także, czy rozbieżność ta jest jedynym źródłem indywidualizmu prowadzącego do anarchii?

Na drugą część tego pytania odpowiemy szczegółowo w tych rozdziałach, które poświęcone będą analizie indywidualizmu współczesnego i jego filozofii. Co do pierwszej zaś, to już tu zaznaczyć możemy, że sposób proponowany przez Comte'a stoi w sprzeczności z największą może ze zdobyczy, o które walczyła owocnie myśl wyzwoleńcza nowożytna: z prawem wolności myśli i z jedną z najpiękniejszych cech umysłowości ludzkiej: dążenia do prawdy niezależnie od tego jakie będą jej wyniki a gotowość przyjęcia tej prawdy, która trafia do naszego przekonania indywidualnego.

Ujednostajnienie wierzeń o wszystkich rzeczach nie tylko uczyniłoby świat nudnym, lecz, co najgorsza, zabiłoby wszelką myśl badawczą, spowodowałoby owo lenistwo ducha, brak inicjatywy i interesu do poszukiwań samodzielnych, nietolerancję względem odmiennych opinii i duch prześladownictwa, które cechowały myśl średniowieczną, a które z taką subtelnością analizy psychologicznej i z taką grozą erudycyi faktycznej kreśli Lecky w swojej *Historji racjonalizmu*.

Niezmieniłoby to w istocie postaci rzeczy, że zamiast dogmatów sprzecznych z rozumem narzuconoby

ludzkości systemat wierzeń zdobytych drogą naukową. Wszelki bowiem systemat, narzucony jako trwały i niezmienny, ma skłonność do zakrzepnięcia w nieruchomym dogmatyzmie stanowiącym nieprzewycięzoną przeszkodę dla postępu myśli, w wychowaniu zaś ludzkości pierwsze miejsce przypada metodzie myślenia a drugorzędne dopiero treści ideowej. Sam Comte zresztą dał już w ciągu własnego życia dowody tego, jak zabójczo oddziaływa metoda stałych wierzeń na swobodę polotu myśli, w swoich sądach o ewolucyi, o astronomii gwiazd stałych i wielu innych. Cóż dopiero działoby się w umysłach tych, którzy sami nie nie przemyśleli krytycznie i twórczo, tylko przyjmowaliby gotowy systemat dogmatów naukowych?

Droga więc z anarchii przez ujednostajnienie wierzeń nie jest pożądaną. Nie jest i możliwą. Bo te same argumenta, które Comte przytacza przeciw możliwości powrotu do katolicyzmu, uderzają i w systemat wierzeń pozytywnych. Zamiast Kopernika i odkrycia Ameryki przyjdą tu analiza widmowa, ciała promieniotwórcze, elektryczna teoria materyi, aby czynić ustawiczne wyłomy w zaledwie wykończonym gmachu poglądu na świat, a myśl badawcza i twórcza jednostek nie da się ponownie uwięzić w korbach powszechnie przyjętych poglądów.

Nie na drodze jednostajności wierzeń i wogóle nie na drodze rozumowej szukać należy sposobów odtworzenia lub spotęgowania więzi społecznej. Trafniej od Comte'a wytknął drogę ku rozwiązaniu zagadnienia saint-simonizm podnosząc uspołeczniającą rolę uczucia. Miłość pozwala nam czuć bliskość do ludzi, których poglądy rozumowe daleko odbiegają od naszych, a życzliwe poszanowanie indywidualności bliźniego każe z uznaniem i powolnością przyjmować różnice przekonań. Jest to węzeł, jak niżej pokażemy, o wiele pew-

niejszy i trwalszy a bez porównania mniej krępujący, niż pretensya do narzucenia wszystkim jednakowych opinii. Na nim polegała istotna potęga chrześcijaństwa, trwała dopóki mędrkujący teologowie nie przyłożyli wszelkich wysiłków, aby zastąpić szczerze i prawdziwie uczucie błędnymi doktrynami. Do niego odwoływali się reformatorzy religijno-społeczni a Saint-Simon z genialną przenikliwością dostrzegł i podniósł tę myśl w swoim Nowym Chrystyanizmie.

Dążność do ujednostajnienia myśli prowadzi konsekwentnie do chęci reglamentowania czynów. To też J. St. Mill słusznie zarzuca Comte'owi nadmiar reglamentacyi nawet w zakresie teoretycznym. „Są zagadnienia, powiada on, które pozostawiają filozofowi swobodę opinii; do takich należy np. zagadnienie początków wszechrzeczy. Jest to błędem Comte'a że nie chce on nigdy zostawić kwestyi otwartej”.

Ten sam myśliciel wydaje taki sąd ogólny o metodzie pozytywizmu:

„Filozofia pozytywna nie jest nowym wynalazkiem Comte'a, lecz przyjęciem tradycyi wszystkich wielkich umysłów naukowych, których odkrycia uczyniły ludzkość tem, czem jest. Sam Comte nigdy inaczej nie przedstawiał swojej doktryny, ale przez sposób, w jaki ją traktował, uczynił ją swoją”.

Istotnie myślą zasadniczą pozytywizmu jest ta, że wszystko, co stanowi trwałą zdobycz wiedzy, jest dziełem fazy pozytywnej ludzkości, tej doby rekonstrukcyi, którą, jak widzieliśmy, rozpoczyna Comte od chwili powstania nauki w Grecyi. Ale pozytywizm w całości swojej jest czemś więcej niż ta metoda. Jest olbrzymią próbą systematyzacyi całokształtu życia ludzkiego. Filozofia opiera się tu na wiedzy, jako na silnym głęboko w grunt wrosłym korzeniu, a gałęzmi swemi sięga

w dziedzinę czynu i życia uczuciowego, ogarniając etykę, politykę i religię. Stan organiczny, do którego on dąży, przedstawia się nam jako smutny ideał nieruchomości reglamentacji. Lecz wydając sąd ten powinniśmy pamiętać o tem, że wszystkie stany szczęśliwości przyszłej, wymarzonej przez najrozmaitsze utopie, muszą się tak przedstawiać; muszą być stanami równowagi społecznej, stanami, na których postęp spocznie, jeśli nie na zawsze to przynajmniej na czas dłuższy. Wszakże i Wilhelm Morris nazwał swój ideał przyszłego społeczeństwa „Epoką spoczynku”.

Oddać wiedzę na usługi życia przez jej zjednoczenie w pogląd na świat filozoficzny łączący syntezę przedmiotową, t. j. naukową, z natury rzeczy niekompletną, z podmiotową, opartą na uczuciu; przez uczynienie wykształcenia encyklopedycznym i syntetycznym; przez poddanie wszystkich zakresów czynności a przede wszystkim polityki pod kierunek tego poglądu na świat - takie jest olbrzymie zadanie postawione przez pozytywizm, taka jego zasługa w dziejach myśli i czynu. Zadanie to bowiem zostało w znacznej mierze rozwiązane. Jak bankierzy, akcyonariusze, kolejarze dzisiejsi są nieświadomymi spadkobiercami saint-simonistów, tak w całej formacji umysłowej współczesnej odnajdujemy niezaprzeczone wpływy pozytywizmu. Zasadnicze myśli jego wsiąkły głęboko w świadomość wykształconego ogółu. Stały się one podstawą jego wykształcenia, tą atmosferą filozoficzną, którą oddychają kulturalne warstwy społeczeństwa, nie zdając sobie z tego sprawy, jak nie czujemy, że oddychamy powietrzem. Ale nie tylko na myśl ogółu: pozytywizm oddziałał najpotężniej na filozofię naukową współczesną. Obraca się ona dokoła jego myśli zasadniczej w zakresie teoretycznym: myśli wytworzenia poglądu na świat filozoficznego z pierwiastków umiejętności poszczególnych.

Niżej pokaże się, że wszystkie usiłowania w tym kierunku można ująć jako próby krytycznego uzasadnienia pozytywizmu, jako wykroczenia (nie prawne) po za pozytywizm—czem jest materializm XIX w.—lub wzniesienie się ponad pozytywizm—taką jest filozofia oparta na krytyce poznania. A i w dziedzinie praktycznej oddziaływania jego są potężne. Nie dość na tem: same błędy pozytywizmu pochwycone zostały i posłużyły za myśl podstawową niektórych nowszych prądów filozoficznych.

Jeśli więc systemat Comte'a, w tej postaci w jakiej wyszedł z umysłu swego twórcy, należy pod wielu względami do historyi, to podstawowe myśli jego żyją nietylko w świadomości ogółu, w której żyć będą, ale i jako pobudki lub ideje przewodnie nowokształtujących się prób filozoficznych. I w tem znaczeniu pozytywizm należy niezawodnie do filozofii współczesnej.

Prof. Dr. K. Twardowski

TREŚĆ.

Przedmowa	5
---------------------	---

KSIEGA I.

ROZDZIAŁ I.

PRZEDMIOT I ZAKRES HISTORII FILOZOFICZNEJ PODSTAW UMYSŁOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ.—MOMENTY WPŁYWAJĄCE NA ICH WYTWORZENIE.	13
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

1. Umysłowość współczesna a historia XIX w.—2. Umysłowość współczesna i doktryny filozoficzne.—3. Odkąd zaczyna się historia umysłowości współczesnej? 4. Filozofia i życie: ich wzajemne oddziaływanie.—5. Wpływ warunków osobistych twórcy na doktryny filozoficzne. — 6. Dwa zagadnienia podstawowe umysłowości współczesnej.

ROZDZIAŁ II.

PRZYGOTOWANIE HISTORYCZNE ZAGADNIENIA PRAKTYCZ- NEGO	26
-------------------------------------------------------------------	----

1. Związek poglądów najbardziej abstrakcyjnych z bezpośrednimi wpływami czasu i otoczenia.—2. Następstwo po sobie zagadnień podstawowych w filozofii starożytnej i zależność tego następstwa od oddziaływań między życiem a filozofią. Badania kosmologiczne zrywają jedność wierzeń. 3. Badania antropologiczne prowadzą w dobie sofistów do powierzchownego sceptycyzmu i indywidualizmu. 4. Sokrates zwycięża anarchię umysłową wytykając moment społeczny, jako probierz w zakresie myśli i czynu. — 5. Cyrenaicy i cynicy, jako wyraziciele poglądów odmiennych klas społeczeństwa.—6. Plato usiłuje restytuować i podnieść do szczytu zasadę uspołecznienia. — 7. Rozkład cywilizacji starożytnej pod wpływem indywidualizmu; próba oparcia solidarności na zasadzie pozaświato-

wej.—8. Rozwiązanie zagadnienia przez chrześcijaństwo.—9. Hellenizacja i indywidualizacja chrześcijaństwa.—10. Tradycja starożytności i tradycja chrześcijańska w średniowiecznych walkach o wyzolenie.—11. Zwycięstwo hellenizmu i indywidualizmu przez Odrodzenie.—12. Racyonalizacja prądu socjalistycznego; dążenie ku syntezie.—13. Pierwsza synteza indywidualizmu z socjalizmem w twórczości Russa.—14. Rewolucja francuska i zagadnienia przez nią postawione.—15. Restauracja komplikuje zagadnienia.—16. Przeciwność indywidualizmu i socjalizmu w religii i w etyce.—17. Taż przeciwność w teorii społeczeństwa; chwilowe przymierze obu prądów.

ROZDZIAŁ III.

PRZYGOTOWANIE HISTORYCZNE ZAGADNIENIA TEORETYCZNEGO. 56

1. Uniwersalizm i pluralizm jako teoretyczne odpowiedniki socjalizmu i indywidualizmu.—2. Filozofia i nauki specjalne w czasach nowożytnych.—3. Zagadnienie poznania w filozofii starożytnej. Platonizm Augustyna. Nominalizm.—4. Zagadnienie to w czasach nowożytnych. Empiryzm i racjonalizm. Okazyonalizm. Dwa światy. Locke i Berkeley. Leibniz i Hume.—5. Krytyka Kanta. Treść i forma w ujęciu. Doświadczenie i kategorie. Ideje rozumu.—6. Burząca i twórcza strony dzieła Kanta. Określenie oświaty. Idea dojrzałości człowieka. Myśl ogółu miernikiem.—7. Przejście do idealizmu Fichte, Schelling. Hegel i jego filozofia; jej wpływy. Kryzys filozofii spekulacyjnej.—8. Paralela początków umysłowości współczesnej z filozofią doby Odrodzenia. Demokratyzm i romantyzm. Pragnienie rzeczywistości. Szkoła i życie.

KSIĘGA II.

ROZDZIAŁ IV.

HENRYK SAINT-SIMON. 92

1. Życie Saint-Simona.—2. Wydania dzieł i bibliografia.—3. Trzy idee główne Saint-Simona; ich stosunek do XVIII i XIX stuleci.—4. Pomysły Saint-Simona w pierwszym okresie twórczości (1803—1818). Ciężenie, człowiek, fizycyzm, religia, wiedza.—5. Plany polityczne i społeczne tego okresu; obowiązek pracy jako logiczna konsekwencja teorii bogactwa Adama Smitha.—6. Druga faza rozwoju Saint-Simona. Ekonomia zamiast polityki. Rola przemysłowców.—7. Trzecia faza rozwoju Saint-Simona; związane z nią plany polityczne. Uczucie jako kierownik. Rola klas w przewrotach politycznych. Plan reformy.—8. Nowe chrześcijaństwo i krytyka kościoła; porównanie z Schleiermacherem. Sąd Renouviere o tem dziele.—9. Dwie zasady socjalizmu Saint-Simona; paralela z „Rzeczpospolitą” Platona.—10. W jakim znaczeniu Saint-Simon był socjalistą?

ROZDZIAŁ V.

SAINT-SIMONIŚCI I ICH DOKTRYNA 136

1. Saint-Simoniści; Bazard; Enfantin; praca wspólna nad „Doktryną”. — 2. Wykład doktryny. Okresy organiczne i krytyczne; przeszłość; program na przyszłość. — 3. Religia saint-simonistów. — 4. Ustrój przyszłości; wychowanie; sztuka. — 5. Saint-Simoniści po 1830 roku. Wyzwolenie kobiety. Rozłam. Bractwo w Menilmontant. Wyjałowienie myśli przez prąd mistyczny. — 6. Prześladowania rządowe. Późniejsze życie Enfantina. Działalność saint-simonistów i wpływ ich na postęp umysłowy i społeczny. — 7. Saintsimonizm w Polsce. Hoene-Wroński, jako przeciwnik saintsimonizmu; cechy pokrewne jego historyozofii z „Doktryną”

ROZDZIAŁ VI.

AUGUST COMTE I POZYTYWIZM 165

1. Życie Comte'a; pierwsze kroki. — 2. Związek z Saint-Simonem; pierwsze prace samodzielne; zerwanie z mistrzem; głębsze przyczyny rozdźwięku. — 3. Wykłady o filozofii pozytywnej i opracowanie Kursu; sprawy osobiste. — 4. Faza podmiotowa. Arcykapłaństwo ludzkości. Śmierć. — 5. Wydania dzieł i literatura. — 6. Punkt wyjścia. Prawo trzech stanów i klasyfikacja nauk. Umiejętności podstawowe. — 7. Socjologia. — 8. Dynamika społeczna i historyozofia; zastosowanie w niej prawa trzech stanów. Obraz przyszłości pozytywistycznej. — 9. Przyjęcie Kursu przez współczesnych i jego wpływy; doniosłość tego dzieła; przewaga stanowiska przyrodniczego; braki w systemacie nauk; krytyka socjologii; ominięcie ekonomii przez Comte'a i pobudki ku temu; zarzuty Milla; stanowisko analogiczne Ruskina. — 10. Polityka pozytywna. Jedność ideowa obu części dzieła Comte'a. — 11. Religia Ludzkości; jej znaczenie społeczne; jej ocena przez Milla. Etyka Comte'a. — 12. Myśl przewodnia pozytywizmu; jego ocena.

PROF. DR. K. TWARDOWSKI



PODSTAWY WYKSZTAŁCENIA WSPÓŁCZESNEGO

WYBÓR DZIEŁ STANOWIĄCYCH POMOC NAUKOWĄ

PRZY SAMOUCTWIE I W SZKOLE

Wydawnictwo, wychodzące pod kierunkiem

Wł. M. Kozłowskiego

Sklada się z szeregu tomów obejmujących bądź całość jakiegokolwiek gałęzi wiedzy, bądź pojedyncze jej rozdziały, oraz poszczególne zagadnienia rozmaitych umiejętności.

Tom I. *Kozłowski Wł. M.* **Klasyfikacja umiejętności.**

II. *Freeman E. E.* **Dzieje Europy.**

III. *Creighton M. A.* **Historja Rzymu.**

IV. *Kozłowski Wł. M.* **Historja filozofji. Cz. I do Kanta.**

V i VI. *Chmielowski P.* **Krytyczno-porównawczy przegląd dziejów piśmiennictwa polskiego.**

VII. *Fyffe C. A.* **Historja Grecji.**

VIII. *Jebb R. C.* **Historja literatury greckiej.**

IX. *Gibbins H. B.* **Historja przemysłowa Anglii.**

X. *Worsfold B.* **O sędzie w literaturze.**

XI. *Freeman E. E.* **Instytucje polityczne Greków, Rzymian i Glermanów. (Polityka porównawcza).**

XII. *Kozłowski Wł. M.* **Filozofja XIX wieku. I. —**

XIII. *Aulard, Carnot, Baz i inni.* **Historja rewolucji francuskiej.** 75

XIV. *Tocqueville A.* **Dawne rządy i rewolucja.**

Cena każdego tomu 60 kop., w oprawie w płótno ang. 80 kop.