

4193

4193

751

skie
Towarzystwo Filozoficzne

E T Y K A

w świetle materialistycznego pojmowania historii.

731

480

KAROL KAUTSKY.



ETYKA

4193

w świetle materialistycznego pojmowania historii.

SZKIC.

Z upoważnienia autora tłumaczył A. Warski.

H-118269



WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

Nr. 731

WARSZAWA.

„BIBLIOTEKA NAUKOWA”.

Wyd. St. Kucharskiego.

1906.

T.4193



29004193000000



chr. inw. 731

PRZEDMOWA.

Jak wiele innych prac marksizmu, tak i praca niniejsza jest dziełem okoliczności — wynikiem polemiki. Spór, jaki we wrześniu roku ubiegłego prowadziłem z ówczesną większością redakcji „Vorwärtsu“, skłonił mnie do poruszenia również jej „tendencji etycznych“¹⁾. Wywody

¹⁾ Polemika z dawniejszą redakcją centralnego organu socjaldemokracji niemieckiej „Vorwärts“, o której wspomina autor, była jednym z objawów kryzysu w stosunkach redakcji do partji, który doprowadził do głośnych zajęć w październiku 1905 r.: do całkowitej reorganizacji składu osobistego redakcji. Rozdźwięk pomiędzy berlińskim organem centralnym — prowadzonym w duchu bądź wyraźnie umiarkowanym, oportunistycznym, bądź wogóle bez wszelkiego określonego kierunku — a wybitnym, skrajnie rewolucyjnym kierunkiem większości partji, zwłaszcza berlińskiej organizacji, stanowił od długich już lat bolączkę partyjną. Źródło tej fatalnej rozbieżności partji robotniczej z jej własnym organem leżało w tym, że „Vorwärts“ znajdował się w rękach małej grupy liberalów, będących wprawdzie szczerymi socjalistami, ale socjalistami tego dziwnego nabożeństwa, które cechuje zazwyczaj żywiły burżuazyjno-inteligienckie. Prawdziwie literacki indywidualizm, nie liczący się z powstaniem organu partyj-

moje były z jednej strony tak źle zrozumiane, z drugiej zaś były powodem tak licznych żądań, abym swój pogląd na etykę wyłożył szczegółowo i systematycznie, że uważałem za potrzebne naszkicować przynajmniej w krótkości rozwój etyki na podstawie materialistycznego pojmowania historii. Opieram się przytym na filozofji materialistycznej, jak ją stworzyli z jednej strony Marx i Engels, z drugiej zaś na swój sposób, ale w tym samym duchu — Józef Dietzgen. Za rezultaty natomiast, do których doszedłem, sam tylko odpowiedzialny jestem.

Z początku zamiarem moim było tylko napisać na ten temat artykuł w „Neue Zeit“. Ale przy żadnej zamierzonej pracy nigdy się tak nie przeliczyłem, jak przy niniejszej, i to nietylko pod względem jej objętości. Rozpocząłem ją w październiku, ponieważ myślałem sobie, że teraz nastąpi dla partji kilka miesięcy spokoju, które bę-

nego, brak wszelkiego zrozumienia dla ducha, potrzeb i życzeń właściwego proletarjackiego rdzenia partji, brak zdania w najważniejszych zagadnieniach taktyki partyjnej—oto, to cechowało sposób prowadzenia „Vorwärts'u“ przez całe lata. Szereg zjazdów partyjnych zajmował się tą sprawą, wszelkie jednak deliberacje pozostawały bez skutku, ponieważ porozumienie się z redaktorami, z ducha i istoty swej obcemi potrzebom rewolucyjnego ruchu robotniczego, było wykluczone. Mianowicie, w ostatnich czasach, gdy i sytuacja międzynarodowa — wybuch rewolucji w caracie — i sytuacja w Niemczech zaostrzały się coraz bardziej i nastrój mas stawał się coraz rewolucyjniejszym, a kierunek oportunistyczny tracił z dniem każdym na mocy, stanowisko organu centralnego stawało się coraz niemożliwszym. Nieuniknione ostre starcie między wyrazicielami partji a redakcją „Vorwärtsu“ nastąpiło w znamienny sposób w związku z kwestją *strejku powszechnego*. Przedmiot ten, budzący najgorętsze zainteresowanie masy robotniczej, był przez literatów centralnego organu traktowany po macosz-

dzie można poświęcić pracy teoretycznej. Zjazd partyjny w Jenie miał tak harmonijny przebieg, że nie prędko spodziewałem się konfliktu w łonie naszej własnej partji. Z drugiej strony na początku października zdawało się, że w rewolucji rosyjskiej następuje pauza — okres gromadzenia i organizowania sił rewolucyjnych.

Ale, jak wiadomo, stało się zupełnie inaczej. Podrzędna kwestja osób stała się powodem ożywionego sporu, który wprawdzie ani na chwilę nie wstrząsnął partją, ale za to funkcjonariuszów partyjnych, zwłaszcza berlińskich, kosztował wiele czasu, spokoju i trudu. Jeszcze większego nakładu czasu i pracy, ale też, zaiste, daleko ważniejszego wymagała rewolucja rosyjska, która właśnie w październiku niespodziewanie przyjęła największe rozmiary i osiągnęła swój szczyt dotychczasowy. Pełen sławy ruch ten absorbował naturalnie i poza granicami Rosji uwagę

mu, a rozpoczęta raz z tego powodu dyskusja niebawem wkroczyła na pole ogólnej krytyki „Vorwärtsu“, przyczym *Kautsky* wygłosił teorię, iż literaci z centralnego organu reprezentują specjalny gatunek *socjalizmu etycznego-estetycznego*, w przeciwieństwie do *historyczno-ekonomicznego* socjalizmu marxowskiego. Spór o stosunek etyki do socjalizmu nie odegrał wprawdzie sam przez się wielkiej roli w dyskusji, która miała charakter przedewszystkim praktyczny, ale miał tę cenną stronę, że nasunął *Kautsky'emu* myśl zbadania problemu etycznego ze strony zasadniczej i naukowej. Sama dyskusja rzeczowa zakończyła się, jak wiadomo, po zjeździe partyjnym w Jenie, usunięciem się sześciu redaktorów umiarkowanej tendencji i oddaniem organu centralnego socjaldemokracji niemieckiej na usługi tego rewolucyjnego czysto proletarjackiego kierunku, który zwłaszcza pod tchnieniem rewolucji obecnej w caracie spotęgowal się w Niemczech i w całej Europie.

Tłumacz.

wszystkich rewolucyjnych elementów. Było to czas wspinały, ale bynajmniej nie zbyt odpowiedni do pisania dzieła o etyce. Tymczasem wszakże byłem już tym przedmiotem zajęty i nie mogąc się od niego oderwać, ukończyłem swą pracę pomimo rozmaitych przerw, spowodowanych berlińską burzą w szklance wody i orkanem na oceanie rosyjskim. Mam jednak nadzieję, że ten burzliwy okres porodu nie pozostawił na pracy niniejszej zbyt widocznych śladów.

Kiedy wreszcie była już ukończona, powstała nowa kwestja. Wyrosła ona daleko poza ramy artykułu, a jednak z całego swego układu nie była właściwie książką. Praca ta bowiem jest krótkim szkicem mego biegu myśli, podaje tylko nieliczne fakty i argumenty na dowód i dla ilustracji moich wywodów.

Pytałem się samego siebie, czy nie należałoby mej pracy przerobić i rozszerzyć przez dodanie tych argumentów i faktów. Ale gdyby to miało być zrobione gruntownie, gdyby wszystkie zatracone kwestje miały być dokładnie wyjaśnione, znaczyłoby to odłożyć na długi czas wydanie książki; dla wykonania bowiem tego potrzeba kilku lat spokojnej, nieprzerwanej pracy. Ale zdążamy do okresu, w którym, kto wie na jak długo, wykluczona będzie dla każdego socjaldemokraty wszelka spokojna praca naukowa, w którym działalność nasza będzie nieustanną walką. Nie chciałem jednak odkładać na zbyt długo wydania niniejszej pracy, gdyż wobec wielkiego wpływu, jaki etyka Kanta zdobyła sobie we własnych naszych szeregach, uważałem za rzecz pilną i niezbędną wyłożyć stosunek, jaki zdaniem moim istnieje pomiędzy materialistycznym pojmowaniem historii i etyką.

W ten sposób zdecydowałem się teraz jeszcze ogłosić książeczkę niniejszą. Aby jednak wskazać, że nie powiedziałem tu jeszcze wszystkiego, co miałbym do powiedzenia o etyce, i że zamierzam w czasach spokojniejszych traktować ten przedmiot obszerniej, nazywam pracę tę zwyczajną próbą, szkicem.

Kiedy nastąpią te spokojniejsze czasy, tego w chwili obecnej, jak już zauważyłem, przewidzieć nie sposób. Teraz bowiem zbiry Rosji pilnie pracują nad tym, aby dorównać takim postaciom, jak Alba i Tilly z okresu walk religijnych szesnastego i siedemnastego wieku — ale nie pod względem wielkich czynów wojennych, lecz brutalnych morderstw. Zachodnio-europejscy obrońcy kultury, porządku i wszelakich innych najświętszych dóbr ludzkości witają to z zapałem jako powrót do stosunków prawnych. Ale jak żołdakom Habsburgów nie udało się pomimo chwilowych powodzeń uczynić Niemiec Północnych i Holandji na nowo krajami katolickimi, tak i kozakom Rosji nie uda się odbudować porządku absolutystycznego. Absolutyzm jest jeszcze w stanie szerzyć spustoszenie w Rosji, ale nie jest już w stanie rządzić nią.

W każdym razie rewolucja rosyjska daleka jest jeszcze od swego końca — nie może się ona skończyć, dopóki żądania chłopów w Rosji nie zostaną zaspokojone. Im dłużej zaś trwa, tym bardziej wzrasta wrzenie wśród mas proletariatu Europy Zachodniej, tym bliższe staje się niebezpieczeństwo katastrofy finansowej, tym prawdopodobniejszym, że i w Europie Zachodniej zacznie się era najostrzejszych walk klasowych.

Nie jest to okres, sprzyjający teoretycznej pracy pisarzy rewolucyjnych. Ale tej prawdopodobnej przeszkody

dla naszej pracy teoretycznej w najbliższych latach nie potrzebujemy wcale żałować. Zubożenie materialistycznego pojmowania historii polega nie tylko na tym, że pozwala nam lepiej niż dotąd *wyjaśniać* historję, lecz i na tym, że pozwala nam lepiej niż dotąd ją *robić*. A to ostatnie jest jeszcze ważniejsze od pierwszego. Z postępów praktyki płyną postępy naszego poznania i w postępie praktyki umacnia się postęp naszego poznania. Ale żaden światopogląd nie jest w tak wielkim stopniu filozofją *czynu*, jak materializm dialektyczny. Wyższości naszej filozofji spodziewamy się dowieść nie tylko przez zapładnianie nauki, lecz również przez zapładnianie czynu.

I książeczka niniejsza służyć ma nie samej przyjemności poznania, lecz *walce*, — walce, w której rozwinąć musimy zarówno najwyższą siłę etyczną jak i najwyższą jasność poznania, jeżeli chcemy zwyciężyć.

K. Kautsky.

Berlin — Friedenau, styczeń 1906.

1. Etyka świata starożytnego i chrześcijaństwa.

W historii filozofji kwestja etyki występuje na plan pierwszy najprzód u Greków po wojnach perskich. Odparcie perskiego kolosu despotycznego oddziałało nagle na mały lud Hellenów w sposób podobny, jak niedawne odparcie kolosu despotyzmu rosyjskiego na lud japoński. Za jednym zamachem lud Grecji stał się potęgą świata ówczesnego, władcą okrążającego go morza a przez to i panem handlu. I jak teraz z całą siłą wdzierać się zacznie wielki przemysł kapitalistyczny do Japonji, która dotąd znała tylko jego początki, tak po wojnach perskich Grecja, mianowicie Ateny stały się punktem centralnym ówczesnego handlu wszechświatowego, kapitał handlowy oparował ludem całym i potargał wszystkie tradycyjne stosunki społeczne i poglądy, które panowały dotąd nad każdym Grekiem i kierowały jego czynami. Każdy z nich przeniesiony został nagle w nowy świat społeczny — i to w świat tymbardziej nowy, im wyższe stanowisko zajmował w społeczeństwie, — w którym stracił wszelkie oparcie tradycyjne i ujrzał się pozostawionym zupełnie sobie samemu. A jednak, pomimo pozornego braku wszelkich reguł życia, każdy odczuwał nietylko potrzebę określonych

reguł postępowania, lecz mniej lub więcej wyraźnie odczuwał również, że w duszy jego działa jakiś regulator postępowania, który pozwalał mu odróżniać dobre od złego, dążyć do dobra, odpychać zło. Ten regulator okazał się wszakże potęgą nadzwyczaj tajemniczą. Jakkolwiek z całą siłą działać mógł w duszy niejednego człowieka, jakkolwiek rozróżnianie między dobrym a złym mogło być dokonywane od razu, bez żadnego namysłu, i ujawniać się jak najwyraźniej — gdy jednak zbadać chciano, na czym właściwie polega istota tego regulatora i na jakich podstawach buduje swoje sądy, wtedy zarówno sam regulator, czynny w duszy każdego człowieka, jak i jego sądy, które wydawały się tak prostymi i naturalnymi, okazywały się zjawiskami, które daleko trudniej było pojąć, aniżeli każde inne zjawisko na świecie.

Widzimy też, jak w filozofji greckiej od czasu wojen perskich etyka, to jest badanie tego tajemniczego regulatora postępowania ludzkiego, badanie prawa moralności, występuje na plan pierwszy. Do owego czasu filozofja była w pierwszej linii *filozofją natury*. Zadaniem jej było zbadanie i wyjaśnienie praw związku przyczynowego w naturze. Od tego jednak czasu natura budziła coraz mniej zainteresowania wśród filozofów. *Człowiek*, to jest etyczna natura człowieka, stał się centralnym punktem badań. Filozofja natury przestaje czynić dalsze postępy, nauki przyrodnicze oddzielają się od filozofji, każdy postęp filozofji starożytnej polega odtąd na badaniu duchowej istoty człowieka i jego moralności.

Już sofisci zaczęli od tego, że nie wiele cenili poznanie natury. Jeszcze dalej od nich poszedł Sokrates, który sądził, że drzewa nie mogłyby go niczego nauczyć, a tylko ludzie w mieście. Plato zapatrywał się na filozofję natury jako tylko jeszcze na zabawkę.

I metoda filozofji stała się przez to inną. Filozofja natury z konieczności zwraca się do obserwacji świata ze-

wnętrznego. Natomiast w jaki sposób poznana być może moralna natura człowieka, jeżeli nie przez obserwowanie własnego ja? Zmysły mogą ludzić, każdy inny człowiek może nas mylić. Ale sami nie okłamujemy się, jeżeli chcemy sobie prawdę powiedzieć. W ten sposób za jedyne pewne poznanie zaczęło nakoniec uważane być takie, które człowiek tworzył z siebie samego.

Ale nietylko *przedmiot i metoda*, lecz również i *zadanie* filozofji stało się odtąd zupełnie inne. Filozofja natury z konieczności dążyła do zbadania *niezbędnych związków* pomiędzy *przyczyną a skutkiem*. Jej punktem widzenia była *przyczynowość*. Etyka natomiast zajmuje się *wolą i obowiązkiem* człowieka, celami, do których ma dążyć. Jej więc punktem widzenia jest myśl o celowości, punkt widzenia *teologii*.

Nowe te poglądy nie u wszystkich jednak występowały jednakowo wyraźnie.

Były dwie drogi, prowadzące do wyjaśnienia istniejącego w nas prawa moralności.

Można było szukać jego podstawy w widocznych sprężynach postępowania ludzkiego, a takimi sprężynami okazało się dążenie do szczęśliwości duchowej lub do przyjemności. Ale w warunkach produkcji towarowej, produkcji, wykonywanej przez producentów prywatnych, zewnętrznie od siebie nawzajem niezależnych, szczęśliwość duchowa lub przyjemność oraz niezbędne ich warunki są również rzeczą prywatną. Szukano zatem podstawy prawa moralnego w dążeniu każdego do indywidualnej przyjemności lub szczęścia. Dobrym jest to, co jednostce daje przyjemność, sprzyja jego szczęściu; złym to, co sprządza skutki odwrotne. Ale jakże przytym możliwym jest, że ludzie chcą zła, że nie każdy we wszystkich okolicznościach chce tylko dobrego czynu? Wyjaśniano to w ten sposób, że istnieją rozmaite rodzaje przyjemności i szczęścia. Zło powstaje wtedy, kiedy człowiek woli niższy stopień przy-

jemności lub szczęścia, kiedy chwilowemu, szybko przemijającemu rodzajowi poświęca trwały rodzaj szczęścia lub przyjemności, a więc z nieświadomości lub krótkowidztwa. Tak według Epikura przyjemności duchowe są wyższe od fizycznych, ponieważ trwają dłużej i stwarzają niezamąconą przyjemność. Uważa on przyjemność spokoju za wyższą od przyjemności ruchu. Spokój duchowy jest dlań szczęściem najwyższym. Dlatego niewstrzeźliwość przy każdym używaniu przyjemności jest godną potępienia; dlatego też postępowanie egoistyczne jest złym, gdyż poważanie, miłość i pomoc sąsiadów zarówno jak pożytek ogółu, do którego należą, są czynnikami, które niezbędne są dla mego własnego pożytku, dla mego własnego szczęścia, którego jednak nie osiągnę, jeżeli bezwzględnie troszczę się tylko o siebie samego.

Takie pojmowanie etyki miało tę korzyść, że zdawało się zupełnie „naturalnym“, najłatwiej połączyć się dawało z potrzebami filozoficznymi tych, którzy zadowolić się chcieli poznaniem świata, poznawalnego przez nasze zmysły, i według których istota ludzka była tylko częścią tego świata. Z drugiej strony to właśnie pojmowanie etyki wytworzyć musiało ze swojej strony owo materialistyczne pojmowanie świata. Oparcie etyki na dążeniu do przyjemności lub szczęścia jednostki albo na egoizmie oraz materialistyczny pogląd na świat nawzajem się warunkowały i wspierały. Związek dwóch tych elementów najdoskonalej ujawnia się u Epikura (r. 341 do 270 przed Nar. Chr.). Jego materialistyczna filozofja natury uzasadniona została wprost celem etycznym. Jedno tylko materialistyczne pojmowanie natury, zdaniem jego, jest w stanie wyzwolić nas od strachu, jaki wzbudzają w nas głupie przesady, i dać nam ów spokój duchowy, bez którego niemożliwe jest prawdziwe szczęście.

Wszystkie natomiast elementy, które wrogo odnosiły się do materializmu, musiały również odrzucać jego etykę

i odwrotnie: kogo ta etyka nie zadowalała, temu nie wystarczył również materializm. I ta etyka egoizmu lub dążenia do szczęścia własnego *ja* dawała dość powodów do krytyki. Przedewszystkim nie wyjaśniała ona, w jaki sposób prawo moralne występuje jako moralny *przymus*, jako *obowiązek* czynienia dobra, a nie tylko jako prosta *rada*, przy wyborze pomiędzy rozsądniejszym rodzajem szczęścia i mniej rozsądnym. A szybkie, stanowcze wydanie sądu moralnego o dobrym i złym zupełnie niepodobne jest do zastanowienia przy wyborze pomiędzy rozmaitemi rodzajami przyjemności lub korzyści. Wreszcie, można odczuwać obowiązek moralny również w takich wypadkach, kiedy najdowolniejsze nawet rozumowanie nie jest w stanie widzieć przyjemności i korzyści w wypełnianiu tego obowiązku. Kiedy naprzykład wzdramam się kłamać, jakkolwiek pobudzam przez to nazawsze przeciwko sobie opinię publiczną, narażam swój byt lub nawet ściągam na siebie karę śmierci, to nie może być mowy o żadnej choćby najbardziej oddalonej przyjemności lub szczęściu, któreby nieprzyjemność lub ból chwilowy mogły w końcu zamienić w swoje przeciwieństwo.

Ale co krytycy owi podawali dla wyjaśnienia tego zjawiska? W rzeczywistości nic, jakkolwiek — według ich zdania — bardzo wiele. Ponieważ prawa moralnego nie mogli wyjaśnić drogą naturalną, to było to dla nich najpewniejszym i niezbitym dowodem, że człowiek żyje nietylko w świecie naturalnym, lecz i poza granicami natury, że działają w nim nadnaturalne siły, że duch jego jest czymś niezemskim. Z tego pojmowaaia etyki wyrósł idealizm filozoficzny i monoteizm, nowa wiara w Boga.

Ta wiara w Boga była zupełnie innego rodzaju, aniżeli poprzednie wielobóstwo; odróżniała się ona od ostatniego nietylko liczbą bóstw, powstała nie drogą zredukowania ich do bóstwa jedyne.

Wielobóstwo było próbą wyjaśnienia zjawisk natury. Bogowie byli uosobieniem sił naturalnych; nie stali zatym ponad naturą, lecz w niej samej, stanowili jej części. Filozofja naturalna rugowała ich w miarę, jak w zjawiskach naturalnych odkrywała inne, nie osobowe przyczyny i rozwijała pojęcie prawa naturalnego, niezbędnego związku pomiędzy przyczyną a skutkiem. Bogowie mogli sobie w filozofji czas jakiś prowadzić dalej swój żywot tradycyjny, ale tylko jako osobliwy rodzaj nadludzi, którzy nie odgrywali już więcej żadnej roli czynnej. I u Epikura, pomimo jego materializmu, starzy bogowie jeszcze żyli, ale byli to bogowie dymisjonowani, zamienieni w bezczynnych widzów.

Również i niematerialistyczny kierunek etyki w filozofji, reprezentowany najlepiej przez *Platona* (427 do 347 roku przed Nar. Chr.), kierunek, którego strony mistyczne daleko jednak wyraźniej rozwinięte zostały przez neoplatonistów, głównie przez *Plotina* (204 do 270 roku po Nar. Chr.) — i ten również kierunek nie potrzebował więcej starych bogów dla wyjaśnienia zjawisk natury i traktował ich tak samo, jak materialści. Ich pojęcie bóstwa wynikało nie z potrzeby wyjaśnienia otaczającej nas natury, lecz z potrzeby wyjaśnienia etycznego, duchowego życia wewnętrznego ludzi. W tym celu potrzeba im było uznać istnienie ducha, stojącego poza naturą i nad nią, a więc poza granicami przestrzeni i czasu — ducha, stanowiącego kwintesencję wszelkiej moralności i panującego nad naturą materialną tak samo, jak arystokratyczni filozofowie panowali nad tłumem pracowników ręcznych. I jak ci filozofowie uważali się sami za szlachetnych, a robotnicy ręczni uchodzili w ich oczach za niski gmin, tak samo i natura stała się niską i podłą, duch natomiast wzniosłym i dobrym. Człowiek ma nieszczęście należenia jednocześnie do obydwuch światów — do świata materji i świata ducha. Jest więc napół zwierzęciem, napół aniołem, waha się pomiędzy dobrym i złym. Ale jak Bóg

panuje nad naturą, tak samo pierwiastek etyczny w człowieku posiada moc pokonywania pierwiastku naturalnego, żądź ciała i tryumfowania nad niemi. Zupełne szczęście jest jednak dla człowieka niemożliwe, dopóki przebywa na tym padole nędzy, w którym skazany jest borykać się z własnym złym ciałem. Dopiero gdy się pozbywa ciała i duch jego wraca do swego praźródła, do Boga, dopiero wtedy udziałem jego staje się żywot nieograniczonego szczęścia.

Jak widzimy, tu Bóg odgrywa zupełnie inną rolę, aniżeli w pierwotnym wielobóstwie. Bóg jedyny jest nie uosobieniem zjawiska natury zewnętrznej, lecz usamodzielnieniem istoty duchowej człowieka. Jak ta ostatnia jest jednolitą, tam samo i nowe bóstwo jest jedno. W swojej najdoskonalszej postaci filozoficznej jedyny Bóg nie ma już żadnych innych funkcji prócz tej, że wyjaśnia pochodzenie prawa moralnego, na tym kończy się jego zadanie. Nie do niego należy wtrącanie się do biegu świata na wzór starych bogów, tu, przynajmniej dla filozofów, wystarcza zupełnie uznanie prawa związku pomiędzy przyczyną i skutkiem.

Wprawdzie, im bardziej pogląd ten był popularyzowany, im bardziej stawał się religią ludu, tym bardziej jedyny najwyższy wszechobejmujący i wszechpotężny duch przyjmował znowu rysy osobowe; tym bardziej czynny brał udział w sprawach tego świata i tym bardziej wkradali się nanowo starzy bogowie. Wystąpili teraz jako pośrednicy pomiędzy Bogiem a ludźmi, jako święci i aniołowie. Ale i w tej formie popularnej zachowała się pogarda natury i pogląd, że istota duchowa człowieka, mianowicie etyczna, jest pochodzenia nadnaturalnego i stanowi najnieomylniejszy dowód istnienia świata nadnaturalnego.

Pomiędzy obiema krańcowościami, Platonem i Epikurem, możliwe były różnorodne stopnie pośrednie. Między ostatnimi najważniejszą była *filozofja stoików*, założo-

na przez *Zenona* (341 do 270 przed Nar. Chr.). Jak filozofja Platona, tak i ta zwracała się przeciw wyprowadzaniu prawa moralnego z przyjemności i egoizmu oddzielnej, znikomej jednostki; uznawała w nim potęgę wyższą, stojącą ponad jednostką i zdolną pchać człowieka do czynów, które sprowadzają dlań ból i cierpienie, a nawet śmierć. Ale w przeciwieństwie do Platona, widziała w prawie moralnym nie coś nadnaturalnego, lecz produkt natury. Cnota wynika z poznania natury; człowiek osiąga szczęście, jeżeli działa zgodnie z naturą, to jest zgodnie z wszechświatem, czyli z rozumem świata. Poznać naturę i zgodnie z nią postępować rozumnie, to jest cnotliwie, poddawać się dobrowolnie jej konieczności, nie troszcząc się o indywidualną przyjemność lub nieprzyjemność — oto droga do szczęścia, którą kroczy mędrzec. Poznanie natury jest tylko środkiem w celu poznania cnoty. Sama zaś natura wyjaśniana jest u stoików z moralnych punktów widzenia. Praktycznym rezultatem etyki stoików jest nie dążenie do zaspokajania żądz, lecz pogarda dla żądz, pogarda dla dóbr świata. Ale to pogardzanie światem ma w końcu służyć temu samemu celowi, który i dla *Zenona*, jak dla *Epikura*, był celem najwyższym: spokojowi duszy człowieka. Etyka ich obydwóch wynika z dążenia do spokoju.

Temu stanowisku etyki stoików pomiędzy etyką Platona i *Epikura* odpowiadał również obraz świata, kreślony przez filozofję stoicyzmu. Wyjaśnienie zjawisk naturalnych nie jest jej obojętnym, ale natura przedstawia się w niej jako osobliwy materializm monoteistyczny, posiadający boską prąsile, z której pochodzi również dusza ludzka. Ale ta prąsila, to jest praogień, jest materialną, znajduje się nie poza naturą, lecz w niej samej, a dusza jest śmiertelna, chociaż posiada dłuższe istnienie, aniżeli ciało ludzkie. W końcu i ona pochłoniętą zostaje przez praogień.

Stoicyzm i platonizm stały się wreszcie elementami chrystjanizmu i w tej formie pokonały epikureizm materialistyczny. Materializm jego mógł zadowalać tylko klasę

lub społeczeństwo, które zadowalała rzeczywistość, które w rzeczywistości tej znajdowały swe szczęście i nie odczuwały potrzeby zmiany warunków społecznych.

Natomiast odrzucony być musiał przez klasy, dla których ta rzeczywistość była złą i bolesną, przez upadające klasy starej arystokracji zarówno jak przez klasy wyzyskiwane, dla których terażniejszość i przyszłość na tym świecie musiały być jednakowo beznadziejne, jeżeli świat materialny, to jest świat doświadczeń, miał być jedynym i jeżeli nie należało polegać na wszechmocnym duchu, któryby potrafił zburzyć cały ten świat. Wreszcie materializm musiał być odrzucony przez całe społeczeństwo, kiedy to ostatnie tak dalece upadło, że nawet cierpiały na tym klasy panujące, że nawet one doszły do przekonania, że dobro pochodzi nie ze świata rzeczywistego, produkującego tylko zło. Jedyną alternatywą było pogardzać światem, jak stoicy, albo oczekiwać zbawiciela z tamtego świata, jak Chrystus.

Nowy element do chrześcijaństwa wniosła wędrówka narodów, stwarzając na miejsce upadłego społeczeństwa państwa rzymskiego nowe społeczeństwo, w którym stare, słabe resztki rzymskiej produkcji i rzymskiej filozofji, zmieszane z młodzieńczo-świeżą materją germańską i z jej naiwnym, zadowolonym z życia światopoglądem, wytworzyły nowy osobliwy układ życia.

Z jednej strony kościół chrześcijański stał się węzłem, łączącym nowe twory państwowe: tu napozór znalazła znowu potwierdzenie nauka, że duch jest silniejszy od materji, gdyż inteligencja duchowieństwa chrześcijańskiego okazała się dość silną do ujarznienia surowej potęgi barbarzyńców germańskich. A ta surowa potęga, pochodząca ze świata materialnego, uchodziła również w oczach przedstawicieli chrześcijaństwa za źródło wszelkiego zła, które należało utrzymywać w karbach za pomocą ducha; natomiast sam duch ten był dla nich źródłem wszelkiego dobra.

W ten sposób nowa sytuacja społeczna przyczyniała się tylko do umocnienia filozoficznej podstawy chrystjanizmu i jego etyki. Ale z drugiej strony ta nowa sytuacja wniosła w społeczeństwo element zadowolenia życiowego i wiary we własne siły, których brakowało mu w czasie powstawania chrześcijaństwa. Samemu nawet duchowieństwu chrześcijańskiemu — przynajmniej w jego masie — świat nie wydawał się więcej padolem nędzy, i ono przejęte było radością używania, pogodnym duchem epikureizmu, i to epikureizmu zgrubiałego, który nie miał nic wspólnego z jego pierwotną, starożytną filozofją. Pomimo to duchowieństwo musiało się trzymać etyki chrześcijańskiej, ale już nie jako wyrazu swych własnych uczuć moralnych, lecz jako źródła utrzymania panowania swego nad ludem. Wszystko popychało je do uznawania dalej filozoficznej podstawy tej etyki, samodzielności i wyższości ducha świata rzeczywistego. W ten sposób zmieniona sytuacja społeczna z jednej strony stwarzała nowe pobudki do etyki materialistycznej, produkując z drugiej strony szereg powodów do trzymania się tradycyjnej etyki chrześcijańskiej. Stąd wynikała owa etyka podwójna, która stała się cechą chrześcijaństwa, owo zewnętrzne uznawanie etyki, która tylko po części jest wyrazem naszych rzeczywistych uczuć etycznych i woli, a przez to i regulatora naszego postępowania. Innemi słowy, *obluda moralna* stała się odtąd stałym zjawiskiem społecznym, które nigdzie nie występuje tak wyraźnie, jak w chrześcijaństwie.

Ale etyka i religja uchodziły teraz za nierozwiązalnie związane zjawiska. Wprawdzie prawo moralne było logicznym twórcą Boga jedyne, ale w chrześcijaństwie raczej Bóg występuje jako twórca prawa moralnego. Bez wiary w Boga, bez religji niema moralności. Każda kwestja etyczna stała się kwestją teologii, a ponieważ najpierwotniejszą, najbardziej naiwną formą wszelkiego buntu socjalnego jest bunt moralny, uczucie niemoralności istniejącego porządku społecznego, to i każdy bunt socjalny przyjmował formę kry-

tyki teologicznej, do czego przyczyniła się jeszcze ta okoliczność, że kościół był w wiekach średnich największym środkiem panowania, duchowieństwo rzymskie najgorszą i najszerszą klasą wyzyskiwaczy, tak że każde powstanie przeciw jakiegokolwiek formie wyzysku w pierwszej linii trafiało zawsze w kościół.

I gdy od czasów Odrodzenia zbudziła się znowu myśl filozoficzna, kwestje etyki długo jeszcze pozostawały kwestjami teologii.

Zuriane Bay erowent
mej pójłogę ze 20 let
menie zuntare 20 jaw
filozofii: vonroj ETKM

II. Etyka epoki oświecenia.

Od czasu Odrodzenia zaczęło się znowu ożywiać badanie natury, a wraz z nim filozofja, która odtąd aż do wieku osiemnastego była przeważnie filozofją natury i jako taka rozszerzyła nasze poznanie daleko poza granice, osiągnięte w świecie starożytnym, opierając się na postępach, któremi Arabowie wieków średnich w naukach naturalnych wyprzedzili wiedzę grecką. Szczytem tej epoki filozoficznej jest nauka *Spinozy* (1632 do 1677 r.).

U myślicieli tej epoki etyka stała na drugim planie, podporządkowana była poznaniu natury, którego sama stanowiła tylko część. Ale wystąpiła znowu na plan pierwszy, gdy szybkie powstawanie kapitalizmu w wieku osiemnastym stworzyło w Europie zachodniej podobną sytuację, jaką stworzył rozkwit gospodarczy po wojnach perskich w Grecji: nagły przewrót starego porządku ekonomicznego i wraz z tym rozkład tradycyjnych organizacji społecznych i poglądów moralnych. Rozpoczęło się, mówiąc językiem nowożytnym, przewartościowanie wszystkich wartości i wraz z nim pilna praca myśli i badanie istoty i podstawy moralności. Ale obok tego rozpoczęło się również pilne badanie istoty nowej metody produkcji. Jednocześnie z wy-

stąpieniem na pierwszy plan etyki rozpoczyna się nowa nauka, nieznaną światu starożytnemu, specjalne dziecko kapitalistycznej produkcji towarowej, mająca za zadanie wyjaśnić ją: *ekonomija polityczna*.

Ale w etyce znajdujemy znowu trzy istniejące obok siebie kierunki, wykazujące niejedną paralelę z trzema kierunkami starożytności, platonowskim, epikurejskim i stoickim: antimaterjalistyczny — tradycyjna etyka chrześcijańska — i materjalistyczny, pomiędzy niemi zaś kierunek pośredni. Żądna życia i używania, potężniejąca burżuazja, a przynajmniej jej elementy najbardziej postępowe, mianowicie intelektualne, czuły się teraz dość silnymi, aby wystąpić otwarcie i odrzucić wszystkie obłudne osłony, do których dotąd zmuszał je panujący chrystjanizm. I jakkolwiek szarą i nędzną mogła się nieraz wydawać rzeczywistość, to jednak potężniejąca burżuazja czuła, że najlepsza część rzeczywistości, przyszłość należy do niej, i czuła w sobie siłę zamienienia tego padołu nędzy w raj ziemski, w którym ludzie swobodnie iść będą mogli za swojemi popędami. W rzeczywistości oraz w naturalnych popędach ludzi myśliciele jej widzieli zarodki wszelkiego dobra, a nie wszelkiego zła. Ten nowy kierunek myśli znalazł jednak z początku wdzięczną publiczność nie tylko wśród najbardziej postępowych warstw burżuazji, ale i wśród szlachty dworskiej, która wówczas zdobyła sobie taką nieograniczoną władzę w państwie, że w pogoni za rozkoszą życia również odrzucić mogła wszelką obłudę chrześcijańską, tymbardziej, że głęboka przepaść dzieliła ją od masy ludowej. Na mieszczan i chłopów patrzyła jak na istoty niższego gatunku, dla których filozofja jej jest absolutnie niedostępną i niezrozumiałą, tak, że mogła ją śmiało rozwijać, bez obawy, że przez to mogłaby osłabić narzędzie swego panowania — religję i etykę chrześcijańską.

Te warunki nowego światopoglądu i etyki najbardziej rozwinięte były we Francji. Tam też znalazły swój najjaskrawszy i najśmielszy wyraz. Jak w epoce starego epi-

kureizmu, tak samo w epoce oświecenia, w epoce filozofów jak *Lametrie* (1709 do 1751), *Holbach* (1723 do 1789) i *Helvetius* (1715 do 1771), etyka egoizmu, korzyści lub pożądań znajdowała się w najściślejszym związku logicznym z ówczesną filozofją materialistyczną. Świat, jaki znamy z doświadczenia, był dla niej jedynym światem, jaki w rachubę brać można.

Przyczyny tego nowego epikureizmu miały wiele podobieństwa do przyczyn epikureizmu starego, tak samo i rezultaty, do których doszły. Pomimo to w jednym punkcie zasadniczym stary epikureizm różnił się gruntownie od nowego. Stary epikureizm nie objawiał się jako przewrót tradycyjnych poglądów religijnych; umiał się do nich zastosować. Nie był bowiem nauką klasy rewolucyjnej, głosił nie walkę, lecz spokój używania. Raczej idealizm platonowski i teizm były nauką przewrotu tradycyjnych poglądów religijnych, nauką klas niezadowolonych.

Inaczej przedstawia się filozofja epoki oświecenia. Wprawdzie i ona miała swoje źródło konserwatywne, szczęście widziała w spokojnym używaniu, o ile była wyrazem potrzeb szlachty dworskiej, która z panującego w państwie absolutyzmu ciągnęła środki swej egzystencji. Ale w gruncie rzeczy była to filozofja najinteligientniejszych i najbardziej rozwiniętych oraz najsmielszych elementów wybijającej się burżuazji. To zaś nadało jej charakter rewolucyjny. Znajdując się z góry w sprzeczności z tradycyjną religją i etyką, filozofja ta, w miarę jak burżuazja wzrastała w siłę i świadomość swej potęgi, rozwijała się coraz bardziej w filozofję *walki*, w światopogląd, który zupełnie był obcy starymu epikureizmowi; w filozofję walki przeciw duchowieństwu i tyranom, — walki o nowe ideały.

Według materialistów francuskich, rodzaj i forma poglądów moralnych oraz poziom popędów moralnych zależą od stosunków życiowych ludzi, mianowicie od konstytucji państwa i od wychowania. Powoduje ludźmi zawsze

interes własny. Ale ten interes może stać się w najwyższym stopniu interesem socjalnym, jeżeli społeczeństwo jest tak zorganizowane, że interes własny zlewa się z interesem ogółu, że popędy każdego człowieka służą dobru ogólnemu. Prawdziwa zaś cnota polega na trosce o dobro powszechne, może tylko tam kwitnąć, gdzie człowiek, popierając interes własny, popiera tym samym interes ogółu, gdzie nie może szkodzić ogółowi, nie szkodząc sobie samemu.

Tylko nieświadomość własnych stałych i wyższych interesów jednostki, nieznanomość najlepszej formy państwa, społeczeństwa, wychowania umożliwia warunki, prowadzące z konieczności do kolizji pomiędzy interesami dobra ogólnego a interesami jednostki. Należy tylko położyć koniec tej nieświadomości, wynaleźć formę państwa, społeczeństwa, wychowania, odpowiadającą rozumowi, a szczęście i cnota zostaną na zawsze mocno utrwalone.

Widzimy tu rewolucyjną jądro francuskiej filozofii materialistycznej, zrzucającej na państwo istniejące winę wszystkich grzechów, winę sprzeczności pomiędzy interesami ogółu a jednostek. To podnosi ją ponad poziom starożytnego epikureizmu, ale to zarazem jeszcze bardziej osłabia pozycję jej etyki.

Chodziło tu bowiem nietylko o to, aby znaleźć najlepszą formę państwa i społeczeństwa. Należało również *walczyć* o te formy, wystąpić przeciw potęgom panującym i zmiążyć je, aby ugruntować państwo cnoty. Do tego jednak potrzebne są wielkie siły moralne, a skąd się te siły mają wziąć, jeżeli istniejące społeczeństwo jest tak złe, że nie daje się rozwinąć żadnej cnoty, żadnej moralności? Czyż bowiem nie musi najprzód istnieć wyższa moralność, zanim powstać może wyższe społeczeństwo? Czyż nie musi najprzód żyć w nas ideał moralności, zanim porządek moralny nie stanie się faktem? Ale skąd się bierze ten ideał moralny w świecie pełnym grzechów?

Na to nie otrzymujemy żadnej odpowiedzi zadowalającej.

Anglicy starali się w wieku osiemnastym wyjaśnić prawo moralności nieco odmiennie od Francuzów. Naogół okazali się mniej śmiało i więcej skłonni do kompromisów, co wogóle odpowiada historii Anglii od czasu reformacji. Jej położenie wyspiarskie sprzyjało od tego czasu wyjątkowo jej rozwojowi ekonomicznemu. Ono to pchało ją do rozwoju żeglugi, która w siedemnastym i osiemnastym wieku dzięki systemowi kolonialnemu stanowiła najszybszą drogę z bogactwa. Ono to uchroniło Anglię od wszystkich ciężarów i spustoszeń wojen lądowych, które wyczerpywały siły państw kontynentalnych. Dzięki temu Anglija w siedemnastym i osiemnastym wieku wzbogaca się szybciej od wszystkich innych państw Europy i ekonomicznie staje na ich czele. Ale jeżeli nowe klasy, nowe antagonizmy klasowe i wraz z tym nowe kwestje społeczne występują w jednym kraju na jaw wcześniej, aniżeli w innych, to nowe klasy po większej części mało tu jeszcze dochodzą do świadomości swego położenia, opanowane są jeszcze bardzo przez stare formy myślenia, tak, że i antagonizmy klasowe ukazują się w nierozwiniętych jeszcze formach. Dzięki temu w kraju takim z początku nie dochodzi do ostatecznego rozstrzygnięcia walki klasowej, ani do radykalnego złamania siły klas starych, które dopiero co panowały tam nieograniczenie i we wszystkich krajach wokoło znajdują się jeszcze w pełni swego rozkwitu. Nowe klasy są tu jeszcze niezdolne do samowładztwa, ponieważ tylko z trudnością orjentują się w społeczeństwie, prerażają się nowością swych własnych dążeń i same jeszcze szukają oparcia i punktów wyjścia w stosunkach tradycyjnych.

Dlatego też zdaje się to być powszechnym prawem rozwoju społecznego, że kraje, które przodują innym w rozwoju ekonomicznym, skłonne są do kompromisów, do rozwiązań radykalnych.

Tak Francja w wiekach średnich stała obok Włoch na czele rozwoju ekonomicznego Europy. To też pierwsza doszła do antagonizmu z papieżem, jej władza państwowa pierwsza przeciw niemu powstała. Ale właśnie dlatego, że powstała pierwsza, nie doszła do założenia własnego kościoła państwowego, potrafiła tylko zmusić papieża do kompromisu, który z małymi przerwami trwał dotąd. Natomiast później najradykałniejszymi bojownikami przeciw władzy papieskiej stały się dwa państwa, które pod względem ekonomicznym pozostawały najbardziej zacofanymi — Szkocja i Szwecja.

Od czasu reformacji na miejsce Francji i Włoch jako przodowniczka w rozwoju ekonomicznym wystąpiła Anglja i wraz z nią Szkocja, i ówczesne walki klasowe w tych krajach zakończyły się w formie kompromisu. Właśnie dlatego, że w Anglii siedemnastego wieku kapitał wzmógł się szybciej, aniżeli gdzieindziej, że doszło tam pierwiej, aniżeli w innych krajach Europy do walki kapitału przeciw arystokracji feudalnej, walka ta skończyła się kompromisem, wskutek czego feudalna własność gruntowa jest dziś jeszcze w Anglii silniejszą, aniżeli w jakimkolwiek innym kraju Europy — za wyjątkiem może Austro-Węgier. Z tego samego powodu, z powodu tak szybkiego rozwoju ekonomicznego, walka klasowa pomiędzy proletariatem a burżuazją wybuchła najprzód w Anglii. Wybuchła w czasie, w którym proletariusze i kapitaliści przemysłowi nie wyzbyli się jeszcze form myślenia drobnomieszczaństwa, w którym wielu i to nawet bardzo zdolni badacze mieszały obie te klasy jako jedną klasę „przemysłowców“, w którym typ świadomego, na przyszłości swej klasy opierającego się proletariusza, zarówno jak typ magnata przemysłowego, nieograniczenie panującego w państwie, nie był jeszcze rozwinięty. W ten sposób walka obydwu tych klas po krótkim, burzliwym wzlocie ugrzęźła w kompromisie, dzięki któremu panowanie burżuazji nad proletariatem w Anglii na długie dziesiątki lat było bar-

dziej nieograniczone, aniżeli w jakimkolwiek innym kraju produkcji nowożytnej.

Oczywiście, skutki tego prawa, jak i każdego innego, przez uboczne tendencje przeciwne mogą być tłumione, a przez sprzyjające wzmocnione. Ale w każdym razie prawo to działa tak dalece, że należy wystrzegać się popularnego pojmowania materializmu historycznego, według którego kraj, przodujący w rozwoju ekonomicznym, jakoby musiał zawsze najwyraźniej i najenergiczniej ujawniać również odpowiednie rozwojowi temu formy walki klasowej.

Materializm tedy i ateizm, zarówno jak etyka uległy w Anglii duchowi kompromisu, który opanował ją od siedemnastego wieku. Walka demokratycznych, wybierających się klas przeciw monarchicznej władzy państwowej, niezależnej od burżuazji i oddanej szlachcie feudalnej, przeciw monarchji z jej szlachtą dworską i jej kościołem państwowym zaczęła się w Anglii przeszło sto lat wcześniej, aniżeli we Francji, w czasie, kiedy chrześcijański sposób myślenia obalony został dopiero w nielicznych umysłach. Podczas gdy we Francji walka przeciw kościołowi panującemu stała się walką pomiędzy chrystjanizmem a materializmem ateistycznym, w Anglii była to tylko walka demokratycznych sekt chrześcijańskich przeciw sekcje, zorganizowanej w formie kościoła panującego. I podczas gdy we Francji w epoce oświecenia większość inteligencji i klas pod jej wpływem będących myślały materialistycznie i ateistycznie, w Anglii inteligencja szukała kompromisu pomiędzy materializmem i chrystjanizmem. Wprawdzie pierwszą swą jawną formę nowy materializm znalazł w Anglii, w nauce *Tomasza Hobbesa* (1588 do 1679); wprawdzie w Anglii znaleźli się myśliciele w kwestiach etyki, którzy śmiałością myśli prześcignęli nawet najśmielszych Francuzów, jak *Mandeville* (1670 do 1733), który moralność uznał za narzędzie panowania, za wynalazek służący do ujarznienia klas pracujących i w grze-

chu widział źródło wszelkiego dobra społecznego. Ale na sposób myślenia własnego narodu idee takie wywierały mało wpływu. Chrześcijański sposób myślenia pozostał cechą przyzwoitości, i jeżeli nie odczuwać, to w każdym razie udawać tę prawomyślność chrześcijańską musiał każdy uczony, który nie chciał wpaść w konflikt ze społeczeństwem.

Dzięki temu Anglicy zachowali się bardzo krytycznie wobec etyki materialistycznej, która prawo moralne oprzeć chciała na egoizmie, na korzyści indywidualnej. Wprawdzie i w Anglii intelektualni przedstawiciele rozwijającej się burżuazji starali się wyjaśniać prawo moralne jako zjawisko naturalne, ale zrozumieli, że przymusowa siła moralności nie da się wyjaśnić z samego tylko rozważania korzyści indywidualnej i że zbyt sztucznymi były konstrukcje, które nakazy moralne połączyć miały z popędami egoistycznymi, a tymbardziej zrobić z ostatnich energiczne sprężyny pierwszych. Dlatego też wyraźnie odróżniali w człowieku popędy sympatji obok egoizmu, uznali istnienie *zmysłu moralnego*, pchającego człowieka do czynów dla szczęścia swych bliźnich. Po Szkocie Hutcheson (1694 do 1747) naukę tę szczególnie reprezentował wielki ekonomista *Adam Smith* (1723 do 1790). W wielkich swych dwóch dziełach głównych badał on działanie obydwu sprężyn postępowania ludzkiego. W „Teorii uczuć moralnych“ (1759) za punkt wyjścia wziął sympatję, jako najważniejsze ogniwo, wiążące społeczeństwo ludzkie; jego zaś „Badanie istoty bogactwa narodowego“ bierze za punkt wyjścia egoizm, materialny interes jednostki, jako sprężynę postępowania ludzkiego. Dzieło to ukazało się dopiero 1776 roku, ale zawarte w nim zasady Smith wyłożył ustnie w Glasgowie już w r. 1752 lub 1753. Jego więc teoria egoizmu oraz teoria współczucia nie wyłączają się nawzajem, lecz przeciwnie uzupełniają się.

Jeżeli ci Anglicy przeciwstawiali egoizm zmysłowi moralnemu, to w stosunku do materialistów było to zbli-

zeniem się do platonizmu i chrystjanizmu. Ale od tych kierunków poglądy ich różniły się bardzo. Jeżeli bowiem podług nauki chrześcijańskiej człowiek jest zły z natury; jeżeli podług nauki platonowskiej nasze popędy naturalne stanowią w nas istotę niemoralną, a moralność jest czymś nad- i pozanaturalnym, to dla szkoły angielskiej wieku osiemnastego zmysł moralny znajdował się wprawdzie w przeciwieństwie do egoizmu, ale zarówno jak ostatni jest tylko popędem naturalnym. I sam egoizm uważany był przez nich nie za popęd zły, lecz za zupełnie uprawniony, który dla szczęścia społeczeństwa ludzkiego jest również niezbędny, jak współczucie dla bliźnich. Zmysł moralny był taki sam, jak każdy inny zmysł człowieka, swego rodzaju jego zmysłem szóstym.

Co prawda, i ten pogląd, zarówno jak pogląd materialistów francuskich, nie rozwiązywał trudności zagadnienia, lecz tylko odsuwał ją dalej. Na pytanie bowiem, skąd się bierze u człowieka ten szczególny zmysł moralny, Anglicy nie mieli żadnej odpowiedzi. Właściwy był, według nich, człowiekowi z natury. Mogło to im, którzy operowali jeszcze ideą twórey światów, wystarczyć za odpowiedź, gdyż nie czyniło tej idei zbytęcną.

Zadanie dalszego rozwoju naukowego etyki w tym położeniu rzeczy zdawało się jasnym. Szkoła francuska, zarówno jak angielska, zdziałała wiele dla psychologii i historycznego wyjaśnienia oddzielnych uczuć moralnych i poglądów. Ale żadnej z nich nie udało się wyjaśnić całej moralności jako produktu zjawisk, leżących w sferze naszego doświadczenia. Należało więc pójść dalej od szkoły angielskiej i zbadać przyczyny zmysłu moralnego; należało pójść dalej od szkoły francuskiej i odsłonić źródło ideału moralnego.

Ale rozwój historyczny nie jest prostoliniowy, lecz dialektyczny, posuwa się naprzód w przeciwieństwach. Najbliższy krok filozofji pod względem etyki uczyniony został nie w tym kierunku, lecz w przeciwnym. Zamiast

wprowadzić etyczną istotę człowieka jeszcze bardziej niż dotąd w ramy powszechnej przyczynowości naturalnej, znowu wyprowadziła ją zupełnie z jej obłębu.

Krok ten uczyniła filozofja *niemiecka* w osobie *Kanta* (1724 do 1804). Ulubionym dziś hasłem jest: *powrót do Kanta!* Ale kto przytym ma na oku etykę kantowską, ten mógłby również słusznie zawołać: *powrót do Platona!*

III. Etyka Kanta.

1. Krytyka poznania.

Kant stanął na tym samym gruncie, co materialści. Uznawał on, że świat, poza nami leżący, jest światem rzeczywistym i że punktem wyjścia wszelkiego poznania jest doświadczenie zmysłowe. Ale nasze poznanie doświadczałne jest produktem, złożonym z tego, co otrzymujemy drogą doświadczenia zmysłowego, i z tego, co wydaje z siebie nasza własna zdolność poznawcza; innymi słowy, nasze poznanie świata zależy nie tylko od właściwości świata zewnętrznego, lecz również od właściwości naszej własnej zdolności poznawczej. Dla poznania zatem świata również niezbędnym jest zbadanie naszej zdolności poznawczej, jak i zbadanie świata zewnętrznego. Zbadanie pierwszej jest zadaniem filozofji; ta ostatnia jest nauką nauki.

Niema w tym nic, czego by nie mógł podpisać żaden materialista, ani co by już pierwszej, za wyjątkiem zdania ostatniego, nie zostało powiedziane również przez materialistów. Ale, zaiste, tylko w ten sposób, jak oddzielne zdania materialistycznego poglądu na historję wygłoszone zostały już przed Marxem, jako poglądy, które nie działają

dalej zapładniająco. Dopiero Kant uczynił z nich podstawę całej swojej nauki. Dzięki niemu dopiero filozofja stała się rzeczywiście nauką nauki, której zadaniem jest nie wyklądać określoną filozofję, lecz samo filozofowanie, sam proces poznawania, metodę myślenia, za pomocą krytyki poznania.

Ale Kant poszedł dalej, i właśnie jego największy czyn filozoficzny, badanie zdolności poznawczej, stał się zarazem jego grzechem pierworodnym.

Ponieważ doświadczenie naszych zmysłów ukazuje nam świat nie takim, jakim jest *sam w sobie*, lecz tylko takim, jakim jest *dla nas*, jakim się nam *wydaje* dzięki naturze naszej zdolności poznawczej, to świat sam w sobie musi być innym od świata, jaki się nam ukazuje. Dlatego Kant odróżnia świat zjawisk, świat „phaenomenów“, od świata rzeczy samych w sobie, świata „noumenów“. Zaiste, ten ostatni nie jest dla nas poznawalny, leży poza granicami naszego doświadczenia i dlatego nie potrzeba wcale zwracać sobie nim głowy; możnaby go poprostu używać jako wyraz faktu, że nasze poznanie świata ograniczone jest zawsze rodzajem naszej zdolności poznawczej, jest zawsze względnym, że istnieć mogą dla nas prawdy tylko względne, a nie absolutne, nie poznanie skończone, lecz tylko nieskończony proces poznania.

Ale na tym Kant nie poprzestał. Uczuwał niepomowaną chęć rzucenia wzrokiem w ów nieznany, niezbadany świat rzeczy samych w sobie, aby choć przecucie jego zdobyć.

I w samej rzeczy, doszedł do tego, że o tym świecie niepoznawalnym wygłosił zupełnie określone zdania. Drogę ku temu ujrzał w krytyce naszej zdolności poznawczej.

Krytyka ta, oddzielając od doświadczenia wszystko, co pochodzi od zmysłów, ma dojść do wykrycia czystych form poznania i pojmowania, które tkwią w naszej „du-szy“ z góry, *a priori*, jeszcze przed wszelkim doświadczeniem.

W ten sposób odkrył on idealność przestrzeni i czasu. Nie mają to być pojęcia, zdobyte drogą doświadczenia, lecz tylko formy światopoglądu, tkwiące w naszej zdolności poznawczej. Świat poznawać możemy tylko w formie wyobrażeń przestrzeni i czasie. Ale poza obrębem naszej zdolności poznawczej nie istnieje żadna przestrzeń ani żaden czas. W ten sposób Kant dochodzi do tego, że o świecie zjawisk samych w sobie, o owym świecie zupełnie niepoznawalnym, wypowiada zdanie bardzo określone, mianowicie, że świat ów jest *bez przestrzeni i bez czasu*.

Ten logiczny rozwój wniosków jest bez wątpienia najmniejszym czynem ducha ludzkiego. Ale to bynajmniej nie znaczy, że jest zupełnie bez zarzutów. Przeciwnie, można temu niesłychanie wiele zarzucić i rzeczywiście podniesiono przeciw temu zarzuty nader ciężkiej wagi. Uznanie idealności przestrzeni i czasu w myśl Kanta prowadzi do niedających się rozwikłać sprzeczności.

Niewątpliwym jest, że wyobrażenia nasze o przestrzeni i czasie zależne są od natury naszej zdolności poznania, ale oznacza to, jakbym sądził, tylko tyle, że poznawane przez nas mogą być te tylko zjawiska świata, które w naszej zdolności poznawczej wywołują wyobrażenia przestrzeni i czasu. Idealność czasu i przestrzeni oznaczałaby wówczas, tak samo jak rzecz sama w sobie, tylko określoną granicę naszego poznania. Zjawiska zaś takie, które nie mogą przyjąć formy wyobrażeń przestrzeni i czasu — gdyby rzeczywiście takie zjawiska istnieć miały, o czym nie wiemy, — są dla nas nieuchwytnymi, jak ultrafioletowe i ultraczerwone promienie dla naszej zdolności wzrokowej.

Ale nie tak sądzi Kant. Ponieważ przestrzeń i czas są wyłącznymi formami, w których moja zdolność poznawcza w stanie jest poznawać świat, to sądzi on, że przestrzeń i czas są formami, które istnieją wyłącznie w mojej zdolności poznawczej, którym nie odpowiadają żadne zjawiska świata rzeczywistego. W dziele swoim „Prolego-

mena zu jeder künftigen Metaphysik“ Kant porównywa raz wyobrażenie przestrzeni z wyobrażeniem kolorów. To porównanie wydaje się nam bardzo słusznym, ale nie dowodzi wcale tego, co chce Kant. Jeżeli cynober wydaje mi się czerwonym, to jest to napewno zależne od natury mojej zdolności wzrokowej. Poza nią niema żadnego koloru. To, co wydaje mi się kolorem, wywoływane jest falami eterycznymi określonej długości, uderzającymi moje oko. Gdybyśmy fale te w stosunku do koloru uważać chcieli za rzecz samą w sobie — w rzeczywistości, oczywiście, tak nie jest — to nasza zdolność wzrokowa byłaby nie zdolnością widzenia rzeczy samych w sobie, nie takimi, jakimi są, lecz zdolnością widzenia ich takimi, jakimi nie są; nie zdolnością *poznania*, lecz zdolnością *łudzenia się*.

Ale inaczej ma się rzecz, jeżeli nie jeden, lecz wiele kolorów rozpatrujemy, jeżeli *odróżniamy* jeden od drugiego. Każdy z nich wywoływany jest przez inne, określonej długości fale. Różnicom w kolorach odpowiadają różnice w długości fal eterycznych. Te *różnice* tkwią nie w mojej zdolności wzrokowej, lecz w świecie zewnętrznym. Zdolność wzrokowa powoduje tylko tyle, że te różnice docho-
dzą do świadomości mojej w określonej formie, w formie koloru. Jako środek do zauważenia tych różnic, zdolność wzrokowa jest rzeczywiście zdolnością poznania, a nie łudzenia. Te różnice nie są samymi tylko zjawiskami. To, że dostrzegam kolor zielony, czerwony i biały, tkwi w mojej zdolności wzrokowej. Ale to, że kolor zielony jest czymś innym od czerwonego, wskazuje na coś, co tkwi nazewnątrz mnie, jest dowodem istnienia rzeczywistych różnic rzeczy.

Prócz tego jednak osobliwość mojej zdolności wzrokowej powoduje, że przez to poznaję tylko drgania eteru. Wszystkich innych oddziaływań na mnie świata zewnętrznego poznać przez to nie mogę.

Jak ze zdolnością wzrokową w szczególności, tak ma się sprawa ze zdolnością poznawczą wogóle. Ta ostatnia może mi dostarczać tylko wyobrażenia przestrzeni i czasu, to jest, ukazywać mi tylko takie stosunki rzeczy, które w stanie są wywoływać w mózgu moim wyobrażenia przestrzeni i czasu. Na wrażenia innego rodzaju, gdyby takie istnieć miały, nie reaguje. Moja zdolność poznawcza powoduje dalej, że te wrażenia dochodzą do świadomości w poszczególny sposób. O tyle kategorie przestrzeni i czasu ugruntowane są we właściwościach mojej zdolności poznawczej. Ale *stosunki* i *różnice* rzeczy samych, które ukazują mi się w poszczególnych wyobrażeniach przestrzeni i czasu, tak, że rozmaite rzeczy ukazują mi się jako wielkie i małe, bliskie i oddalone, wcześniejsze lub późniejsze, są *rzeczywistymi* stosunkami i różnicami świata zewnętrznego, zależą nie od rodzaju mojej zdolności poznawczej.

Jeżeli zatym danej rzeczy samej w sobie poznać nie możemy, jeżeli pod tym względem nasza zdolność poznawcza jest zdolnością niepoznawania, to jednak rzeczywiste różnice rzeczy poznać możemy. Te różnice nie są samymi tylko zjawiskami, jakkolwiek pojmowanie ich zdobywamy za pośrednictwem zjawisk; istnieją one poza nami i mogą być przez nas poznane, jakkolwiek w określonych tylko formach.

Kant natomiast sądził, że nie tylko przestrzeń i czas są dla nas formami myślenia, lecz że również i *różnice* przestrzeni i czasu w zjawiskach wynikają tylko z naszej głowy, że nie są wyrazem żadnej rzeczywistości. Gdyby tak było rzeczywiście, to również wszystkie zjawiska wypływałyby tylko z naszej głowy, gdyż wszystkie przyjmują formę przestrzeni i czasu, wtedy nie moglibyśmy nic wiedzieć o świecie, poza nami leżącym, nawet o tym, że istnieje. Gdyby jednak istniał świat poza nami, wtedy, dzięki idealności przestrzeni i czasu, nasza zdolność poznawcza tworzyłaby nie jednostronny, niedostateczny mechanizm, który nam umożliwił tylko jednostronne pozna-

nie świata, lecz tworzyłyby w swoim rodzaju doskonały mechanizm, mianowicie taki, któremu nie brak niczego, aby wykluczyć dla nas wszelkie poznanie świata. A wtedy byłby to w każdym razie mechanizm, do którego określenie „zdolność poznawcza“ pasuje jak pięść do oka.

Kant mógł sobie bardzo energicznie powstawać przeciw „mistycznemu“ idealizmowi Berkeleý'a, pragnąc go wyrugować za pomocą swojego idealizmu „krytycznego“. Ale jego własna krytyka przyjmuje obrót, który znosi jego własne zasady, mianowicie, że świat istnieje rzeczywiście i poznany być może tylko drogą doświadczenia, i z jednej strony wyrzuconemu mistycyzmowi otwiera szeroką bramę tryumfalną, przez którą mistycyzm szumnie wkracza z drugiej strony.

2. Prawo moralne.

Założeniem Kanta było, że świat istnieje rzeczywiście poza nami, a nie tylko w naszej głowie, i że poznanie jego zdobyte być może tylko na podstawie doświadczenia. Jego czynem filozoficznym miało być zbadanie warunków doświadczenia, granic naszego poznania. Ale to właśnie badanie stało się dlań pokusą do wyjścia poza te granice i do odkrycia świata niepoznawalnego, o którym wyraźnie dowiedział się, że jest zupełnie innym, aniżeli świat naszych zjawisk, że jest zupełnie bez przestrzeni i czasu i przez to również bez przyczynowości.

Ale po co potrzebne było to karkołomne salto mortale ponad granice poznania, które pozbawiło go wszelkiego gruntu pod nogami? Nie mogło tu być żadnego powodu logicznego, gdyż dzięki temu właśnie skokowi wpadł w sprzeczności, które zbiły własne jego założenie. Był to powód historyczny, który wzbudził w nim potrzebę uznania świata nadzmysłowego,—potrzebę, którą za wszelką cenę zadowolić musiał.

Jeżeli Francja wieku osiemnastego była o sto lat w tyle poza Anglią, to o tyleż zacofane były Niemcy w porównaniu z Francją. Podczas gdy burżuazja angielska nie potrzebowała więcej materializmu, gdyż i bez niego, na podstawie religijnej dała sobie radę z feudalną władzą absolutyzmu i jego kościołem, burżuazja niemiecka nie czuła się jeszcze dość silną, aby otwarcie podjąć walkę przeciw tej władzy i jej kościołowi. Cofnęła się tedy również ze strachem przed materializmem. Ten ostatni w osiemnastym wieku przyszedł do Niemiec, jak i do Rosji, nie jako filozofja *walki*, lecz jako filozofja *używania*, w formie, zastosowanej do potrzeb „oświeconego“ despotyzmu. Wyrósł on na dworach monarszych w bezpośrednim sąsiedztwie z najbardziej ograniczoną ortodoksją. Wśród mieszczaństwa zaś, nawet wśród jego najśmielszych i najbardziej niezależnych bojowników pozostała resztką świadomości chrześcijańskiej, której pozbyć się nie mogli.

Dzięki takiemu stanowi umysłów filozofja angielska musiała być sympatyczną dla filozofów niemieckich. I rzeczywiście na Kancie wywarła ona silny wpływ. Nie przypominam sobie, aby w którymkolwiek z dzieł swoich wspominał nazwisko jakiegoś materialisty francuskiego z osiemnastego wieku. Natomiast ze szczególnym zamilowaniem cytuje Anglików z siedemnastego i osiemnastego wieku, jak Locke, Hume, Berkeley, Priestley.

Między niemiecką a angielską filozofją istniała jednak wielka różnica. Anglicy filozofowali w okresie najszybszego praktycznego rozkwitu, w okresie wielkich walk praktycznych. Praktyka zabierała im wszystkie siły duchowe; filozofja ich była również opanowana praktycznymi punktami widzenia. Ich filozofowie byli więkzemi dzięki swym pracom ekonomicznym, politycznym, przyrodniczym, aniżeli filozoficznymi.

Myśliciele niemieccy nie mieli wokoło siebie żadnej praktyki, któraby mogła im przeszkodzić całą siłą swej myśli skoncentrować na nagłębszych i najbardziej abstrak-

cyjnych zagadnieniach wiedzy. Dlatego też nie mieli sobie podobnych poza granicami Niemiec. Nie polegało to na żadnej germańskiej właściwości rasowej, lecz na stosunkach czasu. W szesnastym i w trzech pierwszych ówczesnych siedemnastego wieku spotykano najgłębszych myślicieli filozoficznych we Włoszech, Francji, Holandji, Anglii, a nie w Niemczech. Dopiero zacisze polityczne w ciągu stulecia po wojnie trzydziestoletniej spowodowało przewagę Niemiec w filozofji, tak samo jak „Kapitał“ Marxa powstał w okresie reakcji po 1848 roku.

Ale myśliciela takiego, jak Kant, pomimo jego sympatii do Anglików, nie mogła zadowolić ich filozofja Zajął wobec niej stanowisko krytyczne, tak samo jak wobec materjalizmu.

Najsłabszym wszakże punktem jednej i drugiej filozofji musiała mu się wydać *etyka*. Uważał za rzecz niemożliwą połączyć w nieunikniony związek przyczynowy prawo moralne z naturą, to jest ze „światem zjawisk“. Wyjaśnienie prawa moralności wymagało innego świata, bezprzestrzeniowego i beczasowego świata czystego ducha, świata wolności w przeciwieństwie do świata zjawisk, opawanego przez żelazny łańcuch przyczyn i skutków. Z drugiej zaś strony uczucia chrześcijańskie w pietyzmie wychowanego Kanta musiały wzbudzić w nim również potrzebę uznania świata, w którym możliwym był Bóg i nieśmiertelność¹⁾. Ponieważ musiał przyznać, że w świecie naszego doświadczenia Bóg i nieśmiertelność są zupełnie zbytecznymi pojęciami, więc szukał dla nich świata poza naszym doświadczeniem, a te potrzeby jego najzupełniej zadowolili bezprzestrzeniowy i beczasowy świat rzeczy samych w sobie.

¹⁾ Jako curiosum zauważymy tu, że dowcipnemu wyrażeniu Ed. Bernsteina: „Kant contra Cant“, przeciwstawić można fakt, że sam Kant był Cantem. „Przodkowie jego pochodzili ze Szkocji... Ojciec jego, z zawodu siodlarz, pisał się jeszcze po szkocku Cant; dopiero nasz filozof wcześniej zmienił początkową literę, aby uniknąć fałszywego wymawiania swego nazwiska (Zant)“. (Kuno Fischer, Die Geschichte der neuen Phi-

Najlepszy wszakże dowód istnienia Boga i nieśmiertelności w tym świecie zaświatowym czerpał Kant z prawa moralności. Znajdujemy więc u niego znowu, jak u Platona, że odrzucenie naturalistycznego wyjaśnienia prawa moralności i uznanie osobnego świata duchów lub— jeżeli kto woli—świata duchowego, nawzajem się podpierają i czynią się niezbędnymi.

W jaki jednak sposób mógł Kant poczynić dalsze spostrzeżenia w tym świecie duchowym? Krytyka czystego rozumu umożliwiła mu powiedzieć o nim tylko tyle, że jest bezprzestrzeniowy i bezczasowy. Teraz wszakże należało tę bezprzestrzeniowość nappełnić treścią. I na to znalazł Kant radę.

Niepoznawalny świat rzeczy samych w sobie staje się przynajmniej w części poznawalny, jeżeli uda się uchwycić choć jedną rzecz samą w sobie. I taką rzecz samą w sobie znajdujemy u Kanta. Jest nią osobowość człowieka. Dla siebie samego jestem jednocześnie zjawiskiem i rzeczą samą w sobie. Mój czysty rozum jest rzeczą samą w sobie. Jako część świata zmysłów podlegam łańcuchowi przyczyn i skutków, a więc konieczności; jako rzecz sama w sobie, jestem wolny, to jest, czyny moje zależą nie od przyczyn, działających w świecie zmysłów, lecz od tkwiącego we mnie prawa moralności, które pochodzi z czystego rozumu i woła we mnie nie: „jesteś zmuszony“, lecz: „jesteś obowiązany“. Ta obowiązkowość byłaby jednak nonsensem, gdyby nie odpowiadała jej możność spełnienia obowiązku, gdybym nie był wolny.

losophie, III, str. 52). Rodzina jego była bardzo pobożna, i wpływu tego Kant nigdy w sobie nie przezwyciężył. Ale niemniej od Kanta również słowo „Cant“ znajduje się w związku w elewacją purytańską. Słowo to oznacza rodzaj śpiewu religijnego (cantata, kantyczka. *Przyp. tłum.*), dalej purytański, religijny i wreszcie każdy bezmyślnie, z przyzwyczajenia powtarzany frazes. Bernstein w swoich „Voraussetzungen“ przywoływał Kanta na pomoc przeciw materialistycznemu „Cantowi partyjnemu“.

Moralna wolność człowieka jest, zaiste, orzechem trudnym do zgryzienia. Ciągnie ona za sobą nie mniej sprzeczności, niż idealność czasu i przestrzeni. Ta bowiem wolność wyraża się w czynach, należących do świata zjawisk, czyny zaś te, jako takie, wpadają w łańcuch przyczyny i skutku, są niezbędne. Te same więc czyny są jednocześnie wolne i konieczne. Ponadto jednak wolność pochodzi z *bezczasowego* świata „pojęciowego“, przyczyna i skutek natomiast istnieją zawsze w określonym *okresie czasu*. Ten sam w czasie określony czyn ma zatem przyczynę zarówno pozbawioną czasu jak i określoną danym czasem.

Jakim więc jest teraz to prawo moralne, które z tamtego świata rzeczy samych w sobie, ze „świata rozumu“, przenosi swoje działanie w świat zjawisk, w „świat zmysłów“ i podbija sobie ten świat? Ponieważ pochodzi ze świata rozumu, to podstawa jego tkwić może również tylko w czystym rozumie. Prawo moralne może być tylko czysto formalnej natury: musi bowiem pozostać zupełnie wolnym od wszelkiego stosunku do świata zmysłów, któryby natychmiast wniósł w nie stosunek przyczyny i skutku, podstawę woli, któraby zniosła jego wolność.

„Ale—mówi Kant w swojej Krytyce praktycznego rozumu—prócz materji prawa tkwi w nim tylko forma prawodawcza. A więc forma prawodawcza, o ile tkwi w maksymie, jest jedynym, co tworzyć może podstawę wolnej woli“.

Stąd wyciąga następujące „zasadnicze prawo czystego rozumu praktycznego“:

„Czyń tak, aby maksyma twojej woli mogła w każdym czasie służyć jednocześnie jako zasada powszechnego prawodawstwa“.

Nadzwyczaj nowym to „prawo zasadnicze“ nie jest. Stanowi ono tylko filozoficzny przekład starego przysłowia: nie czyń drugiemu, co tobie nie miło. Nowym w tym jest tylko oświadczenie, że przysłowie to stanowi objawienie

świata pojęciowego; objawienie, które z największym nakładem myśli filozoficznej należało odkryć jako zasadę, obowiązującą nie tylko człowieka „lecz rozciągającą się na wszystkie istoty śmiertelne, obdarzone rozumem i wolą, ba, nawet na istotę nieskończoną, jako rozum najwyższy“.

Niestety, ugruntowanie tej zasady, obowiązującej również „rozum najwyższy“, wykazuje fatalną dziurę. Zasada ta musi „być niezależną od wszystkich warunków, należących do świata zmysłów“, ale łatwiej to powiedzieć, niż wykonać. Jak niemożliwym jest za pomocą pompy powietrznej stworzyć przestrzeń, zupełnie pozbawioną powietrza; jak przestrzeń ta zawsze zawierać musi powietrze, choćby w stopniu tak rozrzedzonym, że staje się dla nas nieuchwytnym, tak samo niemożliwym jest ująć myśl, niezależną od wszystkich warunków świata zmysłowego. I prawo moralne nie może uniknąć tego losu.

Już samo pojęcie prawa moralnego zawiera w sobie warunki, należące do świata zmysłów. Nie jest to prawo „czystej woli“ samej w sobie, lecz prawo, określające moją wolę w stosunku do moich *bliźnich*, których ma z góry na myśli; ale ci bliźni są dla mnie „zjawiskami“, częściami świata zmysłów.

Ale jeszcze więcej ma na myśli sama forma prawa moralnego: „Czyn tak, aby maksyma twojej woli mogła w każdym czasie służyć jednocześnie jako zasada powszechnego prawodawstwa“. Ma ona z góry na myśli nie tylko innych ludzi prócz mnie samego, lecz również życzenie, aby ci ludzie zachowywali się w określony sposób. Mają oni postępować tak samo, jak prawo moralne nakazuje *mnie* postępować.

To z góry ma na myśli, jako rzecz możliwą i pożądaną, nie tylko społeczeństwo, lecz również już pewien *określony stan społeczny*.

Że na dnie jego „rozumu praktycznego“ rzeczywiście kryje się potrzeba takiego społeczeństwa i określa jego bez-

przestrzeniowe i bezczasowe prawo moralne, to Kant sam zdradza w jednym miejscu swojej „Krytyki praktycznego rozumu“, gdzie polemizuje przeciw wyprowadzeniu prawa moralnego z żądzy:

„Dziwna rzecz, jakim sposobem ludziom rozumnym mogło przyjść do głowy za powszechne prawo praktyczne ogłaszać żądę szczęścia, a więc i maksymę, według której każdy stawia sobie to ostatnie za regułę swojej woli, na tej tylko podstawie, że ta żądza jest powszechna. Ponieważ powszechne prawo naturalne czyni wszystko *jednogodnym*, to gdyby tej maksymie nadano znaczenie prawa powszechnego, nastąpiłoby właśnie najkrańcowsze przeciwieństwo *jednogodności*, najgorsza sprzeczność oraz zupełne unicestwienie samej maksymy i jej celu. Wtedy bowiem wola wszystkich nie byłaby skierowana do jednego i tego samego przedmiotu, lecz każdy miałby swój własny przedmiot (swoją własną pomyślność), który wprawdzie może przypadkowo być w zgodzie z zamiarami innych, myślących tylko o sobie, ale wcale nie wystarczy na to, aby być prawem, gdyż wyjątki, które okolicznościowo robić można, są bez końca i wcale nie mogą być ujęte w określoną regułę powszechną. W ten sposób otrzymuje się *harmonję*, podobną do tej, jaką opisuje pewna pieśń satyryczna o parze małżeńskiej, uniemożliwiającej sobie nawzajem życie: O, przedziwna harmonjo, co on chce, to chce również ona“. (Wyd. Kirchmanna, 1869, s. 31).

Żądza zatem dlatego nie może być maksymą, zdatną na zasadę powszechnego prawodawstwa, że wywoływać może dysharmonję socjalną. Prawo moralne ma za zadanie stworzyć społeczeństwo harmonijne. A takie społeczeństwo musi być możliwym, inaczej bowiem byłoby nonsensem chcieć je stworzyć.

▽ Prawo moralne Kanta ma więc z góry na myśli społeczeństwo harmonijne, jako pożądane i również jako możliwe. Ale ma ono również z góry na myśli, że prawo moralne jest środkiem do stworzenia takiego społeczeństwa, że rezultat ten osiągnięty być może za pomocą reguły, którą pojedyncza jednostka sama sobie nakłada. Widzimy, jak gruntownie ludzi się Kant, gdy sądzi, że jego

prawo moralne jest niezależne od wszelkich warunków świata zmysłowego i stanowi zatym zasadę, rozciągającą się na wszystkie bezprzestrzeniowe i beczasowe duchy, nie wyłączając samego Pana Boga.

W rzeczywistości prawo moralne Kanta jest rezultatem bardzo konkretnych potrzeb społecznych. Naturalnie, ponieważ jest wynikiem dążenia do społeczeństwa harmonijnego, to można z niego wyprowadzić również ideał społeczeństwa harmonijnego, i w ten sposób udało się zrobić z Kanta założyciela socjalizmu. P. Cohen powtarza to znowu w najświeższym swym dziele „Ethik des reinen Willens“ (1905). W rzeczywistości jednak Kant jest bardziej oddalony od socjalizmu, aniżeli materializm francuski osiemnastego wieku. Podczas gdy według tego ostatniego moralność zależy od stanu państwa i społeczeństwa, tak, że reformę moralności poprzedza reforma państwa i społeczeństwa, i walka przeciw niemoralności rozwijała się w walkę przeciw panującym stosunkom, — u Kanta społeczeństwo, istniejące w czasie i przestrzeni, zależy od prawa moralności, istniejącego poza obrębem przestrzeni i czasu i stawiającego swoje wymagania jednostce, a nie społeczeństwu. Jeżeli moralność jednostki jest niedostateczną, to winy szukać należy nie w państwie i społeczeństwie, lecz w okoliczności, że człowiek nie jest skończonym aniołem, a napół zwierzęciem, psutym wciąż nanowo przez swoją naturę zwierzęcą, przeciw której walczyć może tylko za pomocą wewnętrznego udoskonalania się. Społeczeństwo może się polepszyć tylko w ten sposób, że każda jednostka się polepszy.

Jak widzimy, osobliwe formy przyjmuje socjalizm, skoro za założyciela jego uważać będziemy Kanta. Ta osobliwość nie znika bynajmniej, gdy przystępujemy do dalszego rozważania jego prawa moralności. Z prawa tego wynika świadomość *osobowości* i *godności* człowieka oraz twierdzenie następujące:

„Czyni tak, aby w każdym czasie w działaniach twoich ludzkość, zarówno w twojej własnej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka, była zarazem celem, a nigdy wyłącznie środkiem“.

„W tych słowach“, mówi Cohen (j. w. str. 303, 304), „wypowiedziana została najgłębsza i najpotężniejsza myśl kategorycznego imperatywu; zawierają one w sobie program moralny *nowych czasów i całej przyszłej historii wszechświatowej*... Idea uwzględniania ludzkości przedewszystkim jako celu staje się ideą socjalizmu przez to, że każdy człowiek określony tu jest jako cel ostateczny, bezpośredni“.

Program „całej przyszłej historii wszechświatowej“ jest tu dość ciasno ujęty. „Bezczasowe“ prawo moralności, według którego człowiek ma zawsze być celem, a nie tylko środkiem, samo posiada cel tylko w takim społeczeństwie, w którym jedni ludzie mogą być użyci przez innych tylko jako środek. W społeczeństwie komunistycznym znikła ta możliwość a wraz z nią i niezbędność kantowskiego programu „całej przyszłej historii wszechświatowej“. Ale co wtedy stanie się z tą ostatnią? To, że nie będziemy w przyszłości mieli żadnego socjalizmu albo żadnej historii wszechświatowej.

Kantowskie prawo moralności było protestem przeciw bardzo konkretnemu społeczeństwu feudalnemu z jego stosunkami zależności osobistej. Rzekomo „socjalistyczne“ twierdzenie, stwierdzające osobowość i godność człowieka, daje się tak samo pogodzić z liberalizmem lub anarchizmem, jak ze socjalizmem i zawiera myśl, również mało nową, jak cytowane powyżej twierdzenie o prawodawstwie powszechnym. Jest ono filozoficznym sformułowaniem idei „wolności, równości i braterstwa“, którą rozwinął już Rousseau i którą zresztą można już było odnaleźć w chrześcijaństwie pierwotnym. Kantowską jest i tu również tylko szczególna forma uzasadnienia tego twierdzenia.

Godność osobowości ludzkiej wywnioskowana jest mianowicie stąd, że człowiek jest częścią świata nadzmysłowego, że jako istota moralna stoi poza obrębem natury i ponad naturą. Osobowość jest „wolnością i niezależnością

cią od mechanizmu całej natury“, tak, że „osoba, jako należąca do świata zmysłów, poddana jest swej własnej osobowości, o ile należy jednocześnie do świata pojęciowego“. Niema więc w tym nic dziwnego, „ że człowiek, jako *należący do obydwuch światów*, rozpatrywać musi swoją własną istotę, w stosunku do swojego drugiego i najwyższego powołania, nie inaczej jak ze czcią, a prawa tej swojej istoty z najwyższym szacunkiem“ (j. w. str. 104, 105).

W ten sposób doszlibyśmy znowu i szczęśliwie do starego chrześcijańskiego uzasadnienia równości wszystkich ludzi, która wynikać ma z tego, że wszyscy jesteśmy dziećmi Boga.

3. Wolność i konieczność.

Ale jakkolwiek odrzucić musimy pojęcie dwóch światów, do których — według Platona i Kanta — należy człowiek, to jednak słusznym jest, że człowiek żyje jednocześnie w dwóch różnych światach i że prawo moralności istnieje w jednym z nich, w tym mianowicie, który nie jest światem doświadczenia. Pomimo to jednak i ten drugi świat nie jest nadzmysłowym.

Dwa światy, w których człowiek żyje, są to: świat *przeszłości* i świat *przyszłości*. Granicę obydwuch tych światów stanowi *teraźniejszość*. Całe doświadczenie człowieka leży w przeszłości, wszelkie doświadczenie jest przeszłym. I wszystkie związki przyczynowe, które wykazuje mu doświadczenie przeszłe, z nieodmienną koniecznością leżą przed nim albo raczej poza nim. Nie można już nic w nich zmienić, człowiek nie może już z nimi nic innego zrobić, jak tylko uznać ich konieczność. W ten sposób świat doświadczenia, świat poznania jest również światem konieczności.

Inaczej natomiast ma się rzecz z przyszłością. Względem niej nie posiadam najmniejszego doświadczenia. Napozór wolna, leży przede mną nie jako świat, który mam

zbadać jako człowiek poznania, lecz jako świat, w którym mam się utrzymać jako człowiek *czynu*. Wprawdzie doświadczenia przeszłości mogą rozszerzyć na przyszłość; wprawdzie mogą wnioskować, że ta ostatnia jest również uwarunkowana koniecznością jak pierwsza; ale jeżeli tylko pod warunkiem uznania konieczności mogę poznać świat, to działać w nim będę tylko pod warunkiem uznania pewnej wolności. Nawet wtedy, kiedy na postępowanie moje wywierany jest przymus, pozostaje mi jeszcze wybór, czy mam się poddać przymusowi, czy nie, pozostaje mi jako środek krańcowy ująć przymusu za pomocą dobrowolnej śmierci. Spełnić czyny, znaczy zawsze wybierać pomiędzy rozmaitemi możliwościami, choćby pomiędzy możliwością spełnienia i niespełnienia czynu, znaczy przyjąć lub odrzucić, bronić lub zwalczać. Wybór zaś oznacza z góry możliwość wybierania tak samo, jak rozróżnianie pomiędzy rzeczą do przyjęcia lub odrzucenia, pomiędzy dobrym i złym. Sąd moralny, będący nonsensem w stosunku do świata przeszłości, do świata doświadczenia, w którym nie ma już nic do wyboru, w którym panuje konieczność żelazna, nieunikniony jest w świecie niedoświadczonej przyszłości, w świecie wolności.

Ale nietylko samo poczucie wolności jest warunkiem czynu, lecz również określone cele. Podczas gdy w świecie przeszłości panuje następstwo przyczyny i skutku (kausalizm), w świecie czynu, w świecie przyszłości panuje myśl celowości (teleologja).

Poczucie wolności staje się dla czynu niezbędnym warunkiem psychologicznym, który nie może być zniesiony przez żadne poznanie. Nawet najkrańcowy fatalizm, nawet najgłębsze przeświadczenie, że człowiek jest niezbędnym produktem swych stosunków, nie może zdziałać, abyśmy zaprzestali kochać i nienawidzić, bronić i zwalczać.

Wszystko to jednak nie jest monopolem człowieka, lecz stosuje się również i do zwierzęcia. To ostatnie po-

siada również wolność chcenia w tym sensie, w jakim posiada ją człowiek, mianowicie jako subiektywne, nieuniknione poczucie wolności, które pochodzi z nieznamości przyszłości i z konieczności czynnego oddziaływania na tę przyszłość. I tak samo zwierzę rozporządza pewnym zrozumieniem związku pomiędzy przyczyną i skutkiem. Wreszcie nie jest mu również obcą myśl celowości. Pod względem rozumienia przeszłości i konieczności oraz pod względem przewidywania przyszłości i nakreślania sobie celu swych czynów człowiek dziki daleko mniej odróżnia się od zwierzęcia, aniżeli od człowieka kulturalnego.

Określanie sobie celu nie jest jednak czymś, co znajduje się poza obrębem konieczności, poza granicami przyczyny i skutku. Chociaż stawiam sobie cele tylko dla przyszłości, dla świata pozornej wolności, to jednak samo stawianie sobie celu, począwszy od momentu, w którym stawiam go sobie, tak samo jak każda myśl, której staję się świadomym, należy do przeszłości i dlatego pod względem konieczności poznane być może jako skutek określonych przyczyn. Nie zmienia w tym nic ta okoliczność, że *osiągnięcie* celu leży jeszcze w przyszłości, w obrębie niepewności, a więc — w tym sensie — w obrębie wolności. Choćby osiągnięcie celu leżało najdalej przed nami, samo stawianie celu jest produktem przeszłości. W obrębie wolności leżą tylko te cele, które nie zostały jeszcze postawione, o których nie jeszcze nie wiemy.

Świat celów zamierzonych nie jest zatem światem wolności w przeciwieństwie do świata konieczności. Przyczyny każdego celu, który sobie stawiamy, tak samo jak każdego środka, który stosujemy do jego osiągnięcia, są już dane i mogą być poznane pod warunkami, które z konieczności wywołują postawienie celu i stosowanie środków.

Ale świata konieczności i świata wolności nie można rozróżniać tylko jako przeszłość i przyszłość; różnica między nimi jest często zarazem różnicą między naturą a spo-

leczeństwem albo, mówiąc ściślej, między społeczeństwem a resztą natury wogóle, której społeczeństwo stanowi tylko odrębną osobliwą część.

Spójrzmy na naturę w znaczeniu ciaśniejszym jako na różną od społeczeństwa oraz na stosunek obydwuch do przyszłości, a znajdziemy zaraz znaczną różnicę. Warunki naturalne zmieniają się znacznie powolniej, aniżeli warunki społeczne. Przytym te ostatnie w okresie, w którym ludzie zaczynają filozofować, w okresie produkcji towarowej, są nadzwyczaj zagmatwane, podczas gdy w naturze istnieje mnóstwo zjawisk prostych, w których prawo przyczynowości może być stosunkowo łatwo dostrzeżone.

Stąd wynika, że pomimo pozornej wolności postępowania naszego w przyszłości, postępowanie to w naturze wcześniej uznawane jest przez nas za konieczne. Jakkolwiek ciemną jest przyszłość, to jednak wiem z pewnością, że po lecie nastąpi zima, że jutro wszędzie słońce, że jutro będę uczuwał głód i pragnienie, a w zimie potrzebę ogrzania się i t. d., i postępowanie moje nigdy nie będzie skierowane do tego, aby ująć tych konieczności naturalnych, lecz do tego, aby się do nich zastosować. W ten sposób, pomimo pozornej wolności uznaję postępowanie swoje w stosunku do natury za konieczne. Właściwość natury zewnętrznej oraz mojego własnego ciała wytwarzają konieczności, które narzucają mi wolę i postępowanie, określone doświadczeniem, a więc dające się z góry poznać.

Zupełnie inaczej ma się rzecz ze stosunkiem do moich bliźnich, z moim postępowaniem społecznym. Tu zewnętrzne i wewnętrzne konieczności, określające moje postępowanie, nie są tak łatwo dostrzegalne. Tu nie napotykam również nadzwyczajnych sił naturalnych, którym musiałbym się poddawać, lecz czynniki równorzędne, ludzi takich samych jak ja, których natura nie obdarzyła większą potęgą, aniżeli mnie samego. W stosunku do nich czuję się wolnym, ale i oni również wydają mi się wolnymi w swoich stosunkach do bliźnich. W stosunku do

nich uczuвам miłość i nienawiść, o nich i o swoim stosunku do nich wydaję sądy moralne.

Świat wolności i prawa moralnego jest zatym innym, aniżeli świat przyznanej konieczności, ale nie jest to świat bezprzestrzeniowy i bezczasowy, ani nadzmysłowy, lecz tylko szczególna częśćka świata zmysłów, widziana pod szczególnym kątem widzenia. Jest to świat widziany w swym powstawaniu, świat, na który mamy wpływać, przekształcać, jest to przedewszystkim świat stosunków społecznych.

Ale co dzisiaj jest przyszłością, jutro stanie się przeszłością; to, co dziś odczuwamy jako postępowanie wolne, jutro uznane będzie za postępowanie konieczne. Przez to samo jednak tkwiące w nas prawo moralne, które kierowało tym postępowaniem, przestaje wydawać się bezprzyczynową przyczyną; wchodzi [w dziedzinę doświadczenia, może być poznane jako konieczny skutek jakiejś przyczyny—i tylko jako takie może wogóle być poznane, może stać się przedmiotem nauki. Przenosząc prawo moralności ze świata zmysłowego w świat nadzmysłowy, Kant nie rozwinął jego poznania naukowego, lecz naodwrot zamknął mu wszystkie drogi. Tę przeszkodę usunąć potrzeba przedewszystkim, trzeba przejść nad Kantem, jeżeli zagadka prawa moralnego ma się stać bliższą rozwiązania.

4. Filozofja pojednania.

Etyka stanowi słabą stronę filozofji kantowskiej. A jednak dzięki właśnie swej etyce filozofja ta święciła największe swoje tryumfy historyczne, ponieważ zadowolila bardzo wielkie potrzeby swego czasu.

Materjalizm francuski był filozofją *walki* przeciw wszystkim tradycyjnym formom myślenia, a wraz z tym również przeciw stosunkom, które się za nimi ukrywały. Jego niepojednana walka z chrystjanizmem uczynila go

hasłem walki nie tylko przeciw kościołowi, ale i przeciw wszystkim związanym z nim potęgom socjalnym i politycznym.

Kantowska krytyka czystego rozumu wyrzuca również ze świątyni wiedzy cały chrystjanizm: ale odkrycie pochodzenia prawa moralnego, dokonane przez krytykę praktycznego rozumu, otwiera mu nanowo drzwi naościę. W ten sposób filozofja z oręża walki przeciw istniejącym formom myślenia i społeczeństwa staje się, dzięki Kantowi, *środkiem pogodzenia sprzeczności*.

Ale narzędziem rozwoju jest *walka*. *Pogodzenie zaś sprzeczności* oznacza zastój w rozwoju. Dlatego też filozofja kantowska stała się czynnikiem konserwatywnym.

Największe z niej korzyści wyciągnęła przedewszystkim *teologja*. Filozofja ją uwolniła z fatalnego położenia, w jakie wpadła tradycyjna wiara naskutek rozwoju nauki, uwolniła ją w ten sposób, że umożliwiła pojednanie nauki z religją.

„Żadna inna nauka“, mówi Zeller, „nie odczuła w tak wysokim stopniu wpływu filozofji kantowskiej, jak *teologja*. Tu właśnie znalazł Kant najbardziej przygotowany grunt dla swoich zasad i jednocześnie w dotychczasową metodę myślenia wniósł pogłębienie i ulepszenie, które tak bardzo potrzebne były teologii“. (*Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz*, 1873, str. 519).

Szczególniej po wybuchu rewolucji francuskiej odczuwano najbardziej potrzebę takiej teologii, która byłaby w stanie podjąć walkę z materjalizmem i wyrugować go ze sfer wykształconych. Zeller pisze też dalej:

„Pogląd religijny Kanta bardzo zadowolil moralne i intelektualne potrzeby współczesne; warstwom oświeconym podobał się naskutek swej zgodności z rozumem, swej niezależności od zjawisk pozytywnych, swego czysto praktycznego kierunku; warstwom religijnym naskutek swej surowości moralnej i godności swych pojęć o chrystjanizmie i jego założycielu“. Odtąd teologja niemiecka stanęła na gruncie Kanta, „jego teologja moralna po kilku latach

stała się podstawą, na której prawie bez wyjątku poruszała się cała teologia protestancka w Niemczech, a po większej części nawet *katolicka*... Dzięki temu, że większość teologów niemieckich w ciągu prawie pół wieku opierała się na niej, filozofja kantowska wywierała nadzwyczaj trwały i bardzo szeroki wpływ na wykształcenie powszechne“.

Vorländer w swojej „Historji filozofji“ (Lipsk 1903) cytuje następujące oświadczenie jednego z nowych teologów, Ritschl'a:

„Dlatego też rozwój metody poznania etyki, dokonany przez Kanta, posiada zarazem znaczenie *praktycznego odrodzenia protestantyzmu*“ (II, str. 476).

Wielka rewolucja francuska stworzyła grunt dla wpływu Kanta, i wpływ ten najsilniejszy był w ciągu dwóch dziesięcioleci po panowaniu teroru. Potym wpływ ten coraz bardziej zanikał. Burżuazja czwartego dziesięciolecia wieku dziewiętnastego nabrała również w Niemczech siły i odwagi do stanowczej walki przeciw istniejącym formom państwa i myślenia i do bezwarunkowego uznania świata zmysłów za jedyny świat rzeczywisty. W ten sposób po dialektyce heglowskiej pojawiły się nowe formy materjalizmu, mianowicie głównie w Niemczech właśnie dlatego, że burżuazja niemiecka pozostawała wciąż jeszcze w tyle poza burżuazją Francji i Anglii, że nie zdobyła jeszcze władzy państwowej; miała jeszcze za zadanie obalić tę władzę, potrzebowała więc filozofji walki, a nie filozofji pojednania.

W ostatnich wszakże dziesięcioleciach duch walki znacznie w niej opadł. Jeżeli nie zdobyła wszystkiego, do czego dążyła, to zdobyła jednak wszystko, co potrzebne jest do jej rozwoju. Nowe wielkie walki, energiczny atak na panujący stan rzeczy mogą jej przynieść daleko mniej korzyści, aniżeli wielkiemu jej wrogowi, proletarjatowi, który groźnie wyrasta przeciw niej i ze swojej strony wymaga filozofji walki. Proletarjat ten tym łatwiej skłania się ku materjalizmowi, im bardziej rozwój świata zmysłów

uwidocznia niemożliwość porządku panującego i konieczność zwycięstwa proletariatu.

Burżuazja natomiast skłania się coraz bardziej ku filozofji pojednania i dlatego budzi ona kantjanizm do nowego życia. To ożywienie kantjanizmu zainaugurowane zostało w okresie reakcji po roku 1848 przez rozpoczynającą się wówczas szerzyć wpływ *Schopenhauera*.

W ostatnich jednak dziesięcioleciach etyka kantowska wtargnęła również do ekonomji i socjalizmu. Ponieważ prawa rozwoju społeczeństwa burżuazyjnego, odkryte przez ekonomję klasyczną, okazywały się coraz wyraźniej prawami, które walkę klasową i upadek porządku kapitalistycznego czynią koniecznością historyczną, ekonomja burżuazyjna szuka schronienia w kantowskim prawie moralności, które, stojąc poza obrębem przestrzeni i czasu, ma być w stanie pogodzić antagonizmy klasowe i powstrzymać rewolucję, rozwijającą się w przestrzeni i czasie.

Obok etycznej szkoły ekonomicznej obdarzono nas również socjalizmem etycznym, odkąd w naszych własnych szeregach wyłoniło się dążenie do złagodzenia antagonizmów klasowych i do zbliżenia się ku pewnej przynajmniej części burżuazji. I ta również polityka pojednania rozpozczęła się pod hasłem: powrót do Kanta! oraz przy odwróceniu się od materializmu, przeczącego wolności woli.

Pomimo katerycznego imperatywu, z jakim kantowskie prawo moralne zwraca się do każdego pojedynczego człowieka, *historyczną, społeczną* tendencją jego od samego początku aż do dnia dzisiejszego było dążenie do złagodzenia, do pogodzenia antagonizmów, a nie do ich usunięcia za pomocą walki.

IV. Etyka darwinizmu.

1. Walka o byt.

Kant tak samo, jak Platon, podzielił człowieka na dwie części: na naturalną i nadnaturalną, na zwierzęcą i anielską. Ale dążenie do poglądu na cały świat wraz z naszymi funkcjami duchowymi jako na świat rzeczywisty i jednolity i do wyrugowania z niego wszystkich czynników nadnaturalnych, czyli innemi słowy materialistyczny sposób myślenia miał tak silne oparcie w samych warunkach, że Kantowi nie mogło się udać usunąć raz na zawsze tego sposobu myślenia. A wspaniały rozkwit nauk przyrodniczych, którego szybkie tempo rozpoczęło się właśnie po śmierci Kanta, przyniósł mnóstwo nowych odkryć, które coraz bardziej zapełniały przepaść pomiędzy człowiekiem a resztą natury i które między innymi pozwalały również poznać, że pozornie anielska połowa człowieka da się zauważyć w świecie zwierząt, że jest więc natury zwierzęcej. Z początku wszakże etyka materializmu wieku XIX, o ile materializm ten z istoty swojej był przyrodniczy, zarówno w swoich otwartych, śmiałych formach niemieckich, jak i w swoich bardziej ukrytych i bojaźliwych angielskich a teraz i francuskich formach, nie poszła dalej

poza granice, w których obracała się etyka wieku XVIII. Tak *Feuerbach* opierał moralność na dążeniu do szczęśliwości. Natomiast *August Comte*, twórca pozytywizmu, przejął od Anglików rozróżnianie pomiędzy uczuciami egoistycznymi i moralnymi czyli „altruistycznymi“, jednakowo tkwiącymi w naturze ludzkiej.

Wielki i stanowczy postęp zrobiony został dopiero przez *Darwina*, który w dziele swoim o pochodzeniu człowieka dowiódł, że uczucia altruistyczne nie są właściwością wyłącznie natury ludzkiej, że znajdujemy je również w świecie zwierzęcym, oraz że tu i tam wynikają z jednakowych przyczyn, w gruncie rzeczy tych samych przyczyn, które stworzyły i rozwinęły wszystkie zdolności istot obdarzonych ruchem własnym. W ten sposób zerwana została ostatnia prawie przegroda, dzieląca człowieka od zwierzęcia. Darwin nie zajmował się dalej temi odkryciami swojemi, a jednak należą one do największych i najplodniejszych odkryć ducha ludzkiego, pozwalających rozwinąć również nową krytykę poznania.

Rozpatrując świat organiczny, przedewszystkiem znajdujemy w nim w przeciwieństwie do świata nieorganicznego jedną osobliwość: *celowość*. Wszystkie istoty organiczne są mniej lub więcej zbudowane celowo. Cel, któremu służą, nie tkwi jednak poza niemi. Świat jako całość nie ma celu. Cel tkwi w każdym indywiduum: części jego są tak ukształtowane i takimi obdarzone właściwościami, że służą całości, jednostce. Cel i podział pracy nawzajem się warunkują. Istotą organizmu jest tak samo podział pracy jak i celowość. Podział pracy odróżnia organizm od jednostek nieorganicznych, jak na przykład kryształy. Te ostatnie są również jednostkami o formach określonych; rosną, jeżeli znajdują niezbędną materję wzrostu w niezbędnych warunkach, ale wszystkie ich części są zupełnie jednakowo zbudowane. Najniższy natomiast organizm jest pęcherzykiem, daleko niepozorniej i prościej zbudowanym aniżeli kryształ, ale pęcherzykiem, którego

strona zewnętrzna jest inną, posiada inne funkcje, aniżeli strona wewnętrzna.

Dziwnym się wydaje, że podział pracy jest celowy, to jest służy jednostce, umożliwia lub przynajmniej ułatwia jej egzystencję. Ale dziwnym byłoby, przeciwnie, gdyby jednostki się utrzymywały i rozradzały bez celowego podziału pracy, co utrudniałoby lub uniemożliwiałoby im egzystencję.

Jaką jednak pracę wykonywać mają organy? Pracą tą jest *walka o byt*, to jest nie walka z innymi organizmami tego samego rodzaju, lecz walka z całą naturą. Natura znajduje się w stanie ciągłego ruchu, ciągłej przemiany swych form a w tym wiecznym procesie zmian tylko te jednostki mogą przez pewien czas zachować swoje formy, które są w stanie rozwinąć specjalne organy dla *ochrony* przeciw wpływowi zewnętrznym, zagrażającym bytowi jednostki, oraz dla *zastąpienia* części składowych, z konieczności oddawanych ciągle światu zewnętrznemu. Najłatwiej i najlepiej zachowują się te jednostki i grupy, których *narządza do ochrony* i do zdobycia *pożywienia* są najbardziej celowe, to jest, najlepiej *zastosowane* do świata zewnętrznego, którego groźby należy odpiierać, którego źródła *pożywienia* należy zdobywać. Nieprzerwany proces dopasowywania i doboru organów najbardziej celowych w walce o byt wytwarza w warunkach, stanowiących regułę na ziemi od powstania na niej organizmów, coraz większy podział pracy. Im bardziej posunięty jest podział pracy w organizmie, tym organizm ten wydaje się nam doskonalszy. Ciągłe udoskonalanie się świata organicznego jest zatem dotychczas rezultatem walki o byt — i zapewne w dalekiej przyszłości stanowić będzie jej skutek, dopóki warunki naszego planety nie ulegną istotnej zmianie. Co prawda, nie mamy żadnego powodu zapatrywać się na ten proces udoskonalania jako na niezbędne prawo wieczne, gdyż to znaczyłoby przypisać światu cel, którego w nim odkryć nie możemy.

Rozwój ten nie zawsze też odbywać się musi z jednakową szybkością. Mogą się czasowo zdarzać okresy, w których rozmaite organizmy osiągają — każdy w swoim rodzaju — dla danych warunków najwyższy stopień celowości, najlepiej do warunków tych są dopasowane. Dopóki te warunki trwają bez zmiany, organizmy takie nie będą się więcej rozwijały, lecz osiągnięta forma przyjmie typ stały, który rozradzać się będzie bez zmiany. Dal-
szy rozwój nastąpi dopiero wówczas, kiedy otoczenie znacznie się zmieni, kiedy natura nieorganiczna ulegnie zmianom, psującym równowagę świata organicznego. Takie jednak zmiany od czasu do czasu wciąż nanowo następują, bądź jako nagłe potężne zmiany pojedyncze, bądź jako liczne zmiany niedostrzegalne, których suma ostateczna również sprowadza zupełnie nowe sytuacje, jak naprzykład zmiany prądów morskich, podniesienie się lądu, a może i położenia planety we wszechświecie, które zmieniają klimat, gęste lasy przemieniają w pustynie piaszczyste, kraje gorące zamieniają w pokryte lodowcami i naodwrot. Te zmiany pociągają za sobą konieczność nowego dopasowania się do zmienionych warunków; wytwarzają wędrówki, które stawiają organizmy w nowe warunki i nowe walki o byt pomiędzy starymi mieszkańcami i nowymi przybyszami, wyćpiają źle dopasowane i niezdolne do zastosowania się jednostki i typy, wytwarzają nowe podziały pracy, nowe funkcje, nowe organy lub zmieniają stare. Przy tym nowym procesie dopasowywania się nie zawsze utrzymują się przy życiu organizmy najwyżej rozwinięte. Każdy podział pracy pociąga za sobą pewną jednostronność. Wysoko rozwinięte organy, dobrze dopasowane do pewnego sposobu życia, stają się do innego sposobu życia mniej zdolne, aniżeli organy mniej rozwinięte, lecz zato bardziej wielostronne, o większej zdolności dopasowywania się. Widzimy też często, że wymierają wyżej rozwinięte rodzaje zwierząt i roślin, a niższe rozwijają się dalej w organizmy wyższe. Również i człowiek pochodzi prawdo-

podobnie nie od najwyższej rozwiniętych małp, nie od małpoludów, znajdujących się na wymarciu, lecz od niżej stojącego rodzaju czwororękich.

2. Zdolność ruchu i zdolność poznania.

Już bardzo wczesnie organizmy podzieliły się na dwie wielkie grupy: na takie, które rozwinęły w sobie organy ruchu, oraz takie, które tych organów są pozbawione — na zwierzęta i rośliny. Jasnym jest, że zdolność ruchu stanowi potężny oręż w walce o byt. Ona to umożliwia szukanie pożywienia, unikanie niebezpieczeństwa, umieszczanie potomstwa w miejscach najbardziej zabezpieczonych i zaopatrzonych najlepiej w pożywienie.

Ale *zdolność ruchu* wymaga niezbędnie *zdolności poznania* i naodwrot. Jeden z tych czynników bez drugiego jest zupełnie bezużyteczny. Tylko w połączeniu stanowią oręż w walce o byt. Zdolność ruchu nie ma żadnego znaczenia, jeżeli nie idzie w parze ze zdolnością poznania świata, w którym mam się poruszać. Na co zdałyby się nogi jeleniowi, gdyby nie posiadał zdolności poznania swych wrogów i źródeł pożywienia? Z drugiej strony zdolność poznania dla rośliny byłaby bezpożyteczną. Gdyby trawa mogła widzieć zbliżającą się krowę, słyszeć, wąchać, nie pomogłoby to jej wcale uniknąć zagłady.

Zdolność ruchu i duch są więc z konieczności wzajemnie związane, jedno bez drugiego jest nieużyteczne. Bez względu na to, skąd te zdolności pochodzą, występują zawsze i rozwijają się razem. Niema zdolności ruchu bez zdolności poznania i naodwrot. Wspólnie służą jednemu celowi, zabezpieczeniu i ułatwieniu egzystencji jednostki.

Jako środek, *ale tylko jako środek do tego celu*, zdolności te i ich organy rozwijają się i udoskonalają w walce o byt. Największa nawet zdolność poznania nie odznacza się żadnymi właściwościami, które nie byłyby pożytecznym

oreżem w walce o byt. Stąd wynika jednostronność i osobliwość naszej zdolności poznania.

Poznać rzeczy *same w sobie* może nie jednemu filozofowi wydawać się zadaniem bardzo ważnym; dla bytu naszego jest to zupełnie obojętne, bez względu na to, co pod rzeczą samą w sobie rozumieć można. Natomiast dla każdej istoty, obdarzonej ruchem, jest rzeczą nadzwyczaj ważną dobre *rozróżnianie* rzeczy, poznanie ich *stosunków* wzajemnych. Im większą jest pod tym względem zdolność poznania, tym większe oddać może usługi. Dla egzystencji drobnego ptaszka jest rzeczą zupełnie obojętną, co oznaczać mogą same w sobie owe rzeczy, które zjawiają się w formie jagód, jastrzębia, chmur deszczowych. Ale niezbędnym jest dla jego egzystencji, aby mógł wyraźnie odróżniać jagody, jastrzębia i chmury od innych przedmiotów swojego otoczenia, gdyż tylko to daje mu możliwość znalezienia sobie pożywienia, uniknięcia wroga, schronienia się zawczasu do gniazda. Zdolność poznawcza zwierząt musi zatem być nieuniknienie zdolnością rozróżniania w przestrzeni.

Ale również niezbędnym jest poznanie zjawisk w czasie a mianowicie poznanie ich jako łańcucha przyczyn i skutków. Ruch bowiem jako przyczyna może tylko wtedy pociągnąć za sobą skutek zachowania bytu, kiedy osiąga poszczególne skutki bliższe lub dalsze, a osiąga te skutki tym łatwiej, im lepiej dana jednostka poznała nieunikniony związek tych skutków z ich przyczynami. Nie wystarcza, aby nasz ptak umiał odróżniać jagody, jastrzębia i chmury od innych przedmiotów w przestrzeni; musi on również wiedzieć, że spożycie jagód ma za skutek zaspokojenie głodu, że zjawienie się jastrzębia pociąga za sobą skutek, że pierwszy lepszy, schwytyany przez niego mały ptak zostanie pożarty, że gromadzenie się chmur wywołuje jako skutek burzę, deszcz, grad.

Najniższe nawet zwierzęta, jeżeli tylko posiadają choć cień zdolności odróżniania i ruchu, rozwijają również w so-

bie pewne czucie przyczynowości. Gdy się poruszy ziemię, jest to dla dżdżownicy oznaką grożącego niebezpieczeństwa i powodem do ucieczki.

Jeżeli zatem zdolność poznania ma być zwierzęciu pożyteczna w jego ruchach, to musi być tak zorganizowana, aby była w stanie wskazywać mu różnice w czasie i przestrzeni oraz związki przyczynowe.

Więcej jeszcze. Wszystkie części ciała służą tylko *jednej* jednostce, tylko *jednemu* celowi—utrzymaniu jednostki przy życiu. Podział pracy nie może nigdy posunąć się tak daleko, aby części pojedyncze stały się samodzielnymi, gdyż to doprowadziłoby do zaniku jednostki. Podział pracy działać będzie tym doskonalej, im te części są ściślej związane ze sobą, im bardziej jednolita jest komenda. Stąd wynika niezbędność jednolitej świadomości. Gdyby każda część ciała posiadała swoją własną zdolność poznania, albo gdyby każdy zmysł pośredniczący w poznaniu świata zewnętrznego posiadał własną swoją świadomość, to każdorazowe poznanie tego świata i współdziałanie pojedynczych części ciała byłyby nadzwyczaj utrudnione, korzyści podziału pracy zniknęłyby lub zamieniłyby się w przeszkody, ustałaby pomoc, którą sobie wzajemnie udzielają zmysły albo organy ruchu, na jej miejsce nastąpiłoby wzajemne przeszkadzanie sobie.

Wreszcie, zdolność poznania musi również obejmować możność gromadzenia doświadczeń i porównywania. Dla ptaka naszego istnieją dwie drogi poznania, jakie pożywienie jest dla niego najlepsze i gdzie je najłatwiej znaleźć; jacy wrogowie są dla niego niebezpieczni i jak ich unikać. Najprzód własne doświadczenie a dalej obserwowanie praktyki starszych ptaków, posiadających już doświadczenie. Każda jednostka może się tym łatwiej utrzymać w walce o byt, im większe są jej doświadczenia oraz im lepiej doświadczenia te są uporządkowane. Do tego jednak potrzebny jest dar *pamięci* i zdolność porównywania poprzednich wrażeń z następnymi, ujmowania ich cech

wspólnych, ogólnych odłączania cech istotnych od mniej ważnych, jednym słowem: *myślenie*. *Obserwacja* za pośrednictwem zmysłów daje nam poznać *różnice*, cechy poszczególne, *myślenie* zaś wspólne—*ogólne* cechy zjawisk.

„Cechy ogólne“, powiada Dietzgen, „stanowią treść wszystkich pojęć, wszelkiego poznania, wszelkiej wiedzy, wszelkich aktów myśli, W ten sposób analiza zdolności myślenia przedstawia ją jako zdolność badania cech ogólnych z cech szczegółowych“.

Wszystkie te cechy zdolności poznania są już rozwinięte i w świecie zwierzęcym, jakkolwiek nie w tak wysokim stopniu jak u człowieka i jakkolwiek są dla nas często trudne do poznania, gdyż nie zawsze jest rzeczą łatwą odróżniać czyny świadome, wynikające z poznania, od czynów mimowolnych i nieświadomych, od prostych ruchów refleksyjnych i instynktowych, odgrywających również u człowieka wielką jeszcze rolę.

Jeżeli jednak z jednej strony wszystkie te właściwości poznania, niezbędnie towarzyszące zdolności do ruchu, znajdujemy już w świecie zwierzęcym, to z drugiej strony w tych samych właściwościach znajdujemy granice, których przekroczyć nie może nawet najrozleglejszy umysł najbardziej rozwiniętego kulturalnego człowieka.

Siły i zdolności zdobyte jako oręż w walce o byt mogą naturalnie być użyte w innych celach niż zabezpieczenie bytu, jeżeli organizm rozwinął już dość wysoko swe zdolności ruchu i poznania, jak również swoje życie instynktowe, o którym zaraz mówić będziemy. Muskuly, rozwinięte w celu chwytania zdobyczy i odpierania wroga, mogą być użyte przez jednostkę również do zabawy i tańca. Ale szczególny swój charakter otrzymują siły te i zdolności tylko dzięki walce o byt, która je rozwija. Zabawa i taniec nie wytwarzają same żadnych osobnych muskułów.

To samo stosuje się do sił i zdolności duchowych. Jako niezbędne uzupełnienie zdolności ruchu w walce o byt

rozwinęte w tym kierunku, że umożliwiają organizmowi jak najbardziej celowe obracanie się w świecie, mogą jednak stać się użytecznymi również i dla innych celów. Należy tu czyste poznanie bez żadnej praktycznej myśli ubocznej, bez oglądania się na możliwe skutki praktyczne. Ale nasze zdolności duchowe zostały rozwinięte w walce o byt nie w tym celu, aby stać się organem czystego poznania, lecz tylko organem, regulującym nasze ruchy za pomocą poznania. O ile pod tym ostatnim względem funkcjonuje on doskonale, o tyle niedoskonałym jest pod względem pierwszym. Będąc od samego początku jak najściślej połączone ze zdolnością ruchu, nasze zdolności poznania udoskonalają się tylko w związku ze zdolnością ruchu i tylko w tym związku udoskonalane być mogą. Udoskonalenie ludzkich zdolności poznania i samego poznania jest również jak najściślej związane z udoskonaleniem praktyki życia ludzkiego, jak to zobaczymy dalej.

Praktyka również jest rękojmią pewności naszego poznania. Jeżeli poznanie czyni mnie zdolnym do osiągnięcia z największą pewnością określonych skutków, których wywołanie leży w mojej mocy, to stosunek przyczyny i skutku przestaje być dla mnie prostym przypadkiem lub prostym pozorem, prostą formą poznania, za jaką uważać go może czyste myślenie. Poznanie tego stosunku staje się dzięki praktyce poznaniem czegoś *rzeczywistego* i zarazem poznaniem *pewnym*.

Granice praktyki wyrażają również granice pewności naszego poznania.

Jeżeli teoria i praktyka znajdują się w zupełnej zależności wzajemnej i tylko przez wzajemne przenikanie się mogą wydać nawiższy rezultat, możliwy każdorazowo do osiągnięcia, to jest to tylko nieuniknionym skutkiem okoliczności, że ruch i zdolność poznania od najwcześniejszych swych początków rozwijać się musiały razem. Podział pracy w biegu rozwoju społeczeństwa ludzkiego doprowadził do tego, że naturalna jedność obydwu tych czynników zo-

stała rozerwana, że stworzone zostały klasy, z których jednym przypadł w udziale przeważnie ruch, a innym przeważnie poznanie. Wskazaliśmy już na to, że odzwierciedleniem tego stanu rzeczy w filozofji było stworzenie dwóch światów: duchowego wyższego i cielesnego niższego. Ale u żadnej jednostki obie te funkcje nie dały się naturalnie nigdy w zupełności oddzielić, a dzisiejszy ruch proletariatu pełną siłą działa w tym kierunku, aby położyć koniec temu podziałowi na klasy, a przez to również i filozofji dualistycznej, filozofji czystego poznania. Nawet najgłębsze najbardziej abstrakcyjne poznanie, stojące napozór jak najdalej od praktyki, wpływa na tę ostatnią i samo znajduje się pod jej wpływem; uświadomić sobie zaś ten wpływ należy również do zadań krytyki poznania ludzkiego. Jak przedtym tak i nadal poznanie w ostatniej linji pozostaje zawsze orężem w walce o byt, środkiem nadania naszym ruchom form i kierunków jak najbardziej celowych, bez względu na to, czy to będą ruchy w naturze, czy też w społeczeństwie.

„Filozofowie, powiada Marx, tylko tłumaczyli rozmaicie świat, chodzi wszakże o to, aby go *zmienić*“.

3. Instykt samozachowania i rozradzania.

Obie zatym zdolności, zdolność ruchu i poznania, są nierozzerwalnie połączone jako oręż w walce o byt. Jedna rozwijała się wraz z drugą i w miarę wzmaganą się siły tego oręża zmniejszają się inne zdolności, pierwotniejsze, teraz mniej potrzebne, jak na przykład płodność i żywotność. Z drugiej strony, w miarę jak te ostatnie zmniejszają się, wzrastać musi znaczenie pierwszych czynników w walce o byt, walka ta musi sprzyjać większemu ich rozwojowi.

Ale zdolność ruchu i poznanie same przez się nie tworzą jeszcze dostatecznej broni w walce o byt. Na co

przydadzą mi się w tej walce najsilniejsze mięśnie, największa zwinność stawów, najsubtelniejsze zmysły, największy rozum, jeżeli nie czuję w sobie popędu do wykorzystania ich dla mego dobra, jeżeli widok pożywienia, poznanie niebezpieczeństwa pozostawia mnie obojętnym i nie wywołuje we mnie żadnego ruchu? Zdolność ruchu i poznania stają się tylko wtedy bronią w walce o byt, gdy wraz z niemi występuje również samozachowawczy popęd organizmu, działający w ten sposób, że każde dla istnienia organizmu ważne poznanie wytwarza natychmiast wolę do wykonania ruchu niezbędnego dla jego egzystencji i przez to zarazem ruch ten wywołuje.

Zdolność ruchu i poznania bez popędu samozachowawczego nie mają znaczenia dla bytu jednostki, z drugiej strony sam ten popęd jest bezskuteczny bez owych dwóch czynników. Wszystkie te trzy czynniki są jak najściślej z sobą związane, warunkują się nawzajem i rozwijają się nawzajem. Ze wszystkich popędów zwierzęcych popęd samozachowawczy jest najpierwotniejszy i najniezbędniejszy. Bez niego żaden rodzaj zwierzęcy, obdarzony zdolnością ruchu i poznania, nie mógłby się nawet przez krótki czas utrzymać. Popęd ten panuje nad całym życiem zwierzęcia. Rozwój społeczny, który jednym klasom pozostawia pielęgnowanie zdolności poznania, a innym klasom — rozwijanie ruchu praktycznego i który wśród pierwszych wytwarza dążność do wywyższania czystego „ducha“ ponad grubą „materję“, czasami zachodzi tak daleko w izolowaniu zdolności poznania, że ta ostatnia od pogardy dla „trywjalnej“ praktyki, służącej do utrzymania życia, przechodzi do pogardy samego życia. Ale ten rodzaj „poznania“ nigdzie jeszcze nie był w stanie pokonać popędu samozachowawczego i obezwładnić praktyki służącej do utrzymania życia. Choćby można było nawet filozoficznie wyjaśnić niejedno samobójstwo, to jednak przy każdym praktycznym akcie negacji życia znajdujemy w końcu jako

przyczynę chorobę, albo rozpaczliwe stosunki społeczne, a nie naukę filozoficzną. Przez samo filozofowanie popęd samozachowawczy nie da się pokonać.

Ale jakkolwiek jest to najpierwotniejszy i najbardziej rozpowszechniony ze wszystkich popędów, wytworzonych przez walkę o byt, to nie jest to jednak popęd jedyny. Służy on tylko do samozachowania *jednostki*. Ale choćby ta ostatnia istnieć mogła jak najdłużej, musi w końcu zaniknąć, nie pozostawiając nawet śladu swej indywidualności, jeżeli się nie rozradza. Tylko te gatunki organizmów utrzymują się w walce o byt, które pozostawiają potomstwo.

Wśród roślin i zwierząt niższych rozradzanie się jest zjawiskiem, niewymagającym żadnej zdolności ruchu i poznania. Ale zmienia się to wśród zwierząt, skoro tylko rozradzanie staje się płciowym, wymagającym udziału dwóch jednostek, które muszą się połączyć, aby złożyć na jednym miejscu, poza obrębem ciała jaja i nasienie, albo wcielić nasienie w ciało jednostki opatrzonej w jaja. To wymaga woli, popędu do wzajemnego odnalezienia się, do połączenia się. Bez tej woli rozradzanie nie może się odbyć, im silniejsza jest ta wola w okresach czasu pomyślnych dla rozradzania, tym lepiej będzie się ono odbywało, tym pomyślniejsze będą widoki otrzymania potomstwa, utrzymania gatunku. Natomiast widoki te są słabe u jednostek i gatunków, u których popęd rozrodczy jest słabo rozwinięty. Począwszy zatem od pewnego stopnia rozwoju, dobór naturalny w walce o byt rozwinąć musi w świecie zwierzęcym wyraźny popęd rozrodczy i coraz bardziej go wzmacniać.

Ale popęd ten niezawsze wystarcza do otrzymania licznego potomstwa. Widzieliśmy już, że w miarę wzrostu zdolności ruchu i poznania liczba zarodków, produkowanych przez jednostkę, oraz jej żywotność mają tendencję do zmniejszania się. Z drugiej strony im większy jest podział pracy, im bardziej złożony jest organizm, tym

dłuższego potrzeba czasu do jego rozwoju i dojrzewania. I wtedy nawet, gdy część tego czasu przypada na okres przebywania płodu w organizmie macierzyńskim, to jednak ma to swoje granice. Już z samych tylko względów przestrzeni ciało to nie jest w stanie nosić w sobie organizmu dojrzałego, musi ono wydać z siebie młode, zanim to ostatnie dosięgnie dojrzałości.

Ale młode zwierzęta najpóźniej dochodzą do ruchu samorzutnego i do zdolności poznawczej i najczęściej bywają jeszcze bardzo słabo rozwinięte, gdy opuszczają osłaniającą powłokę jajka albo ciała macierzystego. Jajko, wypchnięte przez matkę, jest całkiem pozbawione ruchu i poznania. Dlatego to troska o potomstwo staje się ważną funkcją matki, jakoto: ukrywanie i obrona jajek i noworodków, karmienie potomstwa i t. d. Podobnie jak popęd rozrodczy, tak i miłość potomstwa, zwłaszcza miłość macierzyńska, rozwija się w świecie zwierzęcym, jako środek niezbędny do zabezpieczenia dalszego trwania gatunku.

Z indywidualnym popędem samozachowawczym te popędy nie mają nic wspólnego; a nawet często z nim się scierają i mogą dojść do takiej siły, że go przytłumią. Rzecz jasna, że wśród jednakowych skądinąd okoliczności, te osobniki i gatunki mają najlepsze widoki rozradzania się i przekazania potomstwu swoich własności i popędów, w których popęd samozachowawczy nie zdoła przytłumić popędu rozrodczego i popędu do obrony potomstwa.

4. Popędy społeczne.

Obok tych popędów, właściwych zwierzętom wyższym, walka o byt w niektórych gatunkach zwierzęcych rozwija jeszcze inne szczególne popędy, zależne od ich swoistego trybu życia, np. popędy wędrowcze, których tu bliżej rozierać nie będziemy. Tutaj obchodzi nas jeszcze

tylko jeden rodzaj popędów, nader ważnych dla naszego przedmiotu: *popędy społeczne*.

Współzycie jednakowych organizmów w większych skupieniach jest zjawiskiem, które możemy śledzić już w ich najprostszych zaczątkach, mikrobach. Zjawisko to wyjaśnia się już przez sam fakt rozradzania. Gdy organizmy nie mają ruchu samorzutnego, to z natury rzeczy potomstwo skupia się około rodziców, chyba że ruchy zewnętrzne, jak prądy wodne, wiatry i t. p. roznoszą zarodki w dal. Wiadomo, że jabłko pada niedaleko od jabłoni, i jeśli nie zostanie zjedzone a padnie na grunt urodzajny, z małych ziarenek powstaną młode drzewka, które otoczą stare drzewo. Ale i u zwierząt z ruchem samorzutnym jest rzeczą naturalną, że młode pozostają w pobliżu starych, jeśli stosunki zewnętrzne nie staną się powodem do oddalenia się od nich. Współzycie osobników tego samego gatunku, najpierwotniejsza forma życia społecznego, jest zarazem najpierwotniejszą formą życia wogóle. Rozejście się organizmów, mających wspólne pochodzenie, jest dopiero aktem późniejszym.

Takie rozchodzenie się może mieć najrozmaitsze przyczyny. Przyczyną najbliższą i najskuteczniejszą jest chyba brak żywności. Każda miejscowość może tylko ograniczonej liczbie osobników dostarczać pożywienia. Jeśli więc pewien gatunek zwierzęcy rozmnoży się tak, że obszar, dostarczający mu żywności, już dla niego nie wystarcza, wtedy nadmiar osobników albo musi umrzeć z głodu, albo emigrować. Poza pewną liczbę ilość organizmów tego samego gatunku, żyjących w jednej miejscowości, nie może wzrastać.

Ale istnieją także pewne gatunki zwierzęce, dla których odosobnienie, rozejście się osobników albo stad, żyjących z osobna, stanowi pewną korzyść w walce o byt; tak np. dla gatunków kotów, które czyhają na zdobycz, aby ją jednym skokiem zniemacka pochwycić. Taki sposób zdobywania żywności byłby dla nich bardzo utrudnio-

ny, a nawet uniemożliwiony, gdyby się włóczyły w większych stadach. Pierwszy skok na upatrzoną zdobycz rozpedziłyby zwierzynę dla innych osobników. Dla wilków przeciwnie, które nie napadają znienacka na zdobycz, lecz ścigają ją aż do zupełnego jej znużenia, skupienie się w stada może być korzystne; jeden napędza zwierzynę drugiemu, który jej zagradza drogę. Ale kot najskuteczniej poluje samotnie.

Z drugiej strony, są także zwierzęta, które szukają odosobnienia, ponieważ tym sposobem najmniej się rzucają w oczy, najłatwiej mogą się ukrywać, najprędzej mogą ujść nieprzyjaciółom. Tak np. prześladowania ze strony człowieka sprawiły, że niektóre zwierzęta, które dawniej żyły towarzysko, dziś napotykają się już tylko w odosobnieniu, jak bóbr w Europie. Jest to dla niego jedynym sposobem uniknięcia wzroku ludzkiego.

Ale obok tego istnieją liczne zwierzęta, które z życia społecznego odnoszą korzyść. Rzadko bywają to zwierzęta drapieżne. Wspomnieliśmy przed chwilą o wilkach. Ale i wilki polują stadami tylko wtedy, gdy żywność jest rzadka, mianowicie w zimie. Latem przeciwnie, gdy zdobywanie żeru jest łatwiejsze, żyją parami. Natura drapieżcy zawsze skłania się do walki i gwałtu, a zatem i do niezgodności z osobnikami tego samego gatunku.

Zgodniejsze są zwierzęta roślinożerne wskutek sposobu zdobywania sobie żywności. Już to samo ułatwia im zbieranie się razem, albo raczej pozostawanie razem całego potomstwa. Ale to również zachęca je do zbierania się albo pozostawania razem, ponieważ są bezbronnejsze, a przez większą liczebność otrzymują nowy oręż w walce o byt. Połączenie pewnej liczby sił słabych do wspólnego działania może wytworzyć siłę nową, większą. Wtedy zaś w takim połączeniu wybitne siły jednostek wychodzą wszystkim na dobre. Jeśli osobniki najsilniejsze teraz walczą za siebie, to walczą zarazem za słabsze; jeśli osobniki najdoświadczniejsze troszczą się o swoje bezpieczeństwo, poszukują

pastwisk dla siebie, to czynią to zarazem dla mniej doświadczonych. A teraz staje się także możliwym przeprowadzenie pewnego podziału pracy między połączonymi osobnikami; a taki podział, jakkolwiek przemijający, umacnia ich siły i ich bezpieczeństwo. Jest rzeczą niemożliwą z całkowitą uwagą rozglądać się naokoło a zarazem spokojnie zajadać. A w czasie snu naturalnie kończy się wszelkie rozglądanie się na otoczenie. Ale w zjednoczeniu wystarcza jeden stróż, aby reszcie zapewnić bezpieczeństwo w czasie snu albo żerowania.

Przez podział pracy połączenie osobników staje się jakby jednym ciałem o różnych organach do celowego współdziałania — a tym celem jest zachowanie ciała zbiorowego; — staje się *organizmem*. To jednak nie znaczy, żeby nowy organizm, społeczeństwo, był jednym ciałem w tym samym znaczeniu, co zwierzę albo roślina; lecz jest organizmem swoistego rodzaju, różniącym się od organizmu zwierzęcego albo roślinnego o wiele bardziej jeszcze, niż zwierzę od rośliny. Organizmy zwierzęce i roślinne składają się z komórek bez ruchu samorzutnego i bez własnej świadomości; a społeczeństwo, przeciwnie, składa się z osobników, posiadających ruch samorzutny i własną świadomość. A jeśli organizm zwierzęcy, jako całość, posiada ruch samorzutny i świadomość, to społeczeństwo nie posiada ich tak samo, jak roślina. Ale osobniki, tworzące społeczeństwo, mogą pojedynczym swoim członkom powierzyć funkcje, przez które siły społeczne poddają się jednolitej woli i wywołują jednolite ruchy społeczeństwa.

Z drugiej strony osobnik a społeczeństwo pozostają między sobą w związku o wiele luźniejszym, niż komórka a organizm całkowity w roślinie lub zwierzęciu. Osobnik może się odłączyć od społeczeństwa i może się przyłączyć do innego społeczeństwa, jak tego dowodzi wychodztwo. A to dla komórki jest niepodobieństwem; dla niej odłączenie od całości jest śmiercią, jeśli pominiemy niektóre komórki swoistego rodzaju, jak nasiona i jajka w procesach

zapłodnienia. Z drugiej strony, i społeczeństwo może bez trudności, bez wszelkiej przemiany materji albo zmiany formy, wcielać w siebie nowe osobniki, co dla ciała zwierzęcego jest rzeczą zupełnie niemożliwą. Nareszcie osobniki, tworzące społeczeństwo, mogą w pewnych warunkach zmieniać organa i organizację społeczeństwa, gdy tymczasem coś podobnego w organizmie zwierzęcym albo roślinnym zupełnie zachodzić nie może.

Więc jeśli społeczeństwo jest organizmem, to jednak nie jest organizmem zwierzęcym; a toby chciał zjawiska, właściwe społeczeństwu, np. polityczne, wyjaśniać z praw organizmu zwierzęcego, popełniłby taką samą niedorzeczność, jak gdyby kto chciał właściwości organizmu zwierzęcego, np. ruch samorzutny i świadomość, wywodzić z praw bytowania roślinnego. Nie znaczy to naturalnie, żeby nie miało być nic wspólnego między różnymi rodzajami organizmów.

Jak organizm zwierzęcy, tak i społeczny tym lepiej wytrwa w walce o byt, im bardziej jednolite będą jego ruchy, im mocniejsza będzie spójność, im większa harmonja jego części. Ale społeczeństwo nie ma stałego kościca, podpierającego części miękkie, nie ma skóry, zamykającej całość, nie ma krwioobiegu, odżywiającego wszystkie części, nie ma serca, regulującego ten krwioobieg, nie ma mózgu, nadającego jednolitość jego poznaniu, woli i ruchom. Jego jednolitość i harmonja, jakoteż jego spoistość mogą wpływać jedynie z działania i woli jego członków. A ta jednolitość woli będzie tym bardziej zapewniona, im bardziej wynikać będzie z jakiego silnego popędu.

W gatunkach zwierzęcych, u których spoistość społeczna stała się skutecznym orężem w walce o byt, ta walka wytwarza popędy społeczne, socjalne, które w niektórych gatunkach i w niektórych osobnikach wyrastają do zdumiewającej potęgi, tak, że zdołają nawet przytłumić popęd samozachowawczy i rozrodczy, skoro z niemi się zetną.

Zaczątek popędów społecznych upatrywać możemy w zainteresowaniu, które już samo pożycie wspólne wywołuje w osobniku dla jego towarzyszków, do których towarzysztwa przywykł z młodości. Z drugiej strony, rozradzanie się i troska o potomstwo musiały już wytworzyć krótsze lub dłuższe bliższe stosunki pomiędzy różnymi osobnikami tego samego gatunku. A podobnie jak te stosunki zapewne dały pierwszy pchnięcie do utworzenia społeczeństwa, tak prawdopodobnie popędy, odpowiadające tym stosunkom, dały powód do rozwinięcia popędów społecznych.

Te popędy same mogą stosownie do różnych warunków życiowych różnych gatunków być różne, ale cały szereg popędów jest koniecznym warunkiem uprzednim do dobrobytu wszelkiego rodzaju społeczeństwa. Przedewszystkiem naturalnie *bezinteresowność*, całkowite oddanie się dla dobra ogółu. Następnie *waleczność* w obronie wspólnych interesów; *wierność* dla wspólnoty; poddanie się woli ogółu, a więc posłuszeństwo czyli *karność*; *szczerłość* i *prawdziwość* względem społeczeństwa, którego bezpieczeństwu możnaby bardzo zaszkodzić, gdyby się je wprowadzało w błąd, np. przez fałszywe sygnały. Następnie *ambicja*, t. j. wrażliwość na pochwałę i naganą społeczeństwa. To wszystko są popędy społeczne, które napotykamy już wyraźnie w społeczeństwach zwierzęcych, niektóre częstokroć w bardzo wysokim stopniu.

A te popędy społeczne — wszak to nie innego, jak najwznioślejsze cnoty, a ich treść — to prawo moralne. Co najwyżej brak między nimi jeszcze miłości sprawiedliwości, t. j. dążenia do równości. Co prawda, dla rozwoju tej cnoty w społeczeństwach zwierzęcych niema miejsca, ponieważ one znają tylko nierówności przyrodzone, indywidualne, a nie znają nierówności socjalnych, wywołanych przez stosunki społeczne. Wzniosłe prawo moralne, że towarzysz nigdy nie powinien być tylko środkiem do osiągnięcia pewnego celu, to prawo, które nasi Kantjanie uważają za najpotężniejszy dorobek gienjuszu Kanta i za „pro-

gram moralny czasów nowszych i wszelkiej przyszłości w dziejach świata“, to prawo w społeczeństwach zwierzęcych rozumie się samo przez się. Dopiero rozwój społeczeństwa ludzkiego wytworzył stosunki, w których członkowie społeczeństwa stali się tylko środkiem dla innych.

Co Kantowi wydawało się jeszcze wytworem wyższego świata duchów, jest wytworem świata zwierzęcego. Jak ściśle popędy społeczne są powiązane z walką o byt i jak bardzo początkowo służą tylko do zachowania gatunku, to widać choćby z tego, że ich działanie często rozciąga się tylko na takie osobniki, które są korzystne dla zachowania gatunku. Cały szereg zwierząt, które narażają swe życie, aby uratować towarzyszków młodszych albo słabszych, zabija bez wahania towarzyszków chorych albo starych, którzy stali się zbyt ciężki dla zachowania gatunku i tylko są ciężarem dla społeczeństwa. „Zmysł moralny“, „sympatja“ nie rozciąga się na takie żywy. Wielu dzikich postępuje podobnie.

Popędem zwierzęcym, a niczym innym jest prawo moralne. Stąd pochodzi jego tajemnicza natura, ten głos w naszym wnętrzu, nie powiązany z żadnym bodźcem zewnętrznym, z żadnym widocznym interesem; ten demon albo Bóg, którego od Sokratesa i Platona aż do Kanta czuli w sobie owi etyce, którzy nie chcieli wywodzić etyki z samolubstwa albo z rozkoszy. Z pewnością jest to popęd tajemniczy, ale nie bardziej tajemniczy, niż miłość płciowa, niż miłość macierzyńska, niż popęd samozachowawczy, niż wogóle istota organizmu i tyle innych rzeczy, należących jedynie do „świata zjawisk“, przez nikogo nie uważanych za wytwory świata nadzmysłowego.

Ponieważ zaś prawo moralne jest popędem zwierzęcym, równej wagi, jak popęd samozachowawczy i popęd rozrodczy, stąd pochodzi jego narzucanie się, któremu ulegamy bez namysłu, stąd pochodzi nasza szybka decyzja w pojedynczych wypadkach, czy pewien postępek jest dobry czy zły, cnotliwy czy zdrożny; stąd pochodzi stanow-

czość i energia naszego sądu etycznego, i stąd także trudność uzasadnienia go, skoro rozum zacznie analizować postęпки i dopytywać się o ich powody. Wtedy to ostatecznie dochodzimy do przekonania, że wszystko pojąć — znaczy wszystko wybaczyć, że wszystko jest konieczne, a nie jest dobre i złe.

Nie z naszej władzy poznawczej, lecz z naszego życia popędowego pochodzi wraz z prawem moralnym także sąd etyczny, jakoteż poczucie *obowiązku i sumienia*.

W niejednym gatunku zwierzęcym popędy społeczne osiągają taką moc, że stają się silniejsze od wszystkich innych. Skoro tamte popędy staną w kolizji z niemi, wtedy przeciwstawiają się im z wielką przewagą, jako nakazy *obowiązku*. To jednak nie przeszkadza, żeby w takim razie *chwilowo* pewien szczególny popęd, np. popęd samozachowawczy albo rozrodczy, mógł się stać silniejszym od popędu społecznego i przytłumić go. Ale skoro minie niebezpieczeństwo, moc popędu samozachowawczego natychmiast maleje, podobnie i moc popędu rozrodczego po dokonany spółkowaniu. A popęd społeczny pozostaje w całej swej mocy, znów bierze górę w osobniku i oddziaływa teraz na niego, jako głos *sumienia i skruchy*. Niema nie mylniejszego, jak upatrywanie w sumieniu głosu bojaźni przed towarzyszami, przed ich opinią albo nawet przed ich przemocą fizyczną. Sumienie działa także pod względem postępków, o których nikt nie wie, a nawet postępków, które otoczeniu wydają się chwalebniemi, może również działać jako wstręt do postępków, których dokonano z obawy towarzyszków i opinii publicznej.

Opinia publiczna, pochwała i nagana są z pewnością czynnikami bardzo wpływowemi. Ale ich skuteczność opiera się już na pewnym popędzie społecznym, ambicji; one nie mogą wywołać popędów społecznych.

Nie mamy żadnego powodu do przypuszczenia, jakoby sumienie ograniczało się tylko do człowieka. Odkrywalibyśmy je i u człowieka o wiele trudniej, gdyby każdy nie

odczuwał jego działania w sobie samym. Wszak sumienie jest siłą, która nie występuje na jaw oczywiście i niedwuznacznie, lecz działa tylko w najgłębszym wnętrzu naszej istoty. A mimo to niektórzy badacze doszli do tego, że i u zwierząt przypuszczają pewien rodzaj sumienia.

Tak Darwin w swej książce o pochodzeniu człowieka powiada:

„Oprócz miłości i sympatji, zwierzęta wykazują jeszcze inne przymioty, powiązane z instynktami społecznymi, które u człowieka nazwalibyśmy moralnemi; a ja zgadzam się z Agassizem, że psy posiadają coś bardzo podobnego do sumienia. Psy posiadają z pewnością pewną siłę panowania nad sobą, a ta siła zdaje się niezupełnie być skutkiem obawy. Jak Braubach zauważył, pies wstrzyma się od kradzieży żywności w nieobecności pana“.

Jakkolwiek sumienie i poczucie obowiązku są skutkiem trwałej przewagi popędów społecznych u niektórych gatunków zwierzęcych, jakkolwiek właśnie te popędy najrównomierniej i najtrwalej kierują osobnikami takich gatunków, gdy tymczasem siła innych popędów podlega pewnym wahaniom, stosownie do różnych czasów i sytuacji, to jednak i siła popędów społecznych nie jest całkiem wolna od wszelkich wahań. Jednym z najbardziej swoistych zjawisk jest to, że zwierzęta społeczne, gdy są połączone w większej liczbie, okazują też silniejsze popędy społeczne. Jest np. znanym zjawiskiem, że w bardzo licznym zebraniu wieje zupełnie inny duch, niż w nielicznym, że większa liczebność zebranych już sama przez się wpływa podniecająco na mowę. W większej masie ludzie są nie tylko waleczniejsi — to możnaby wytłumaczyć przez silniejsze oparcie, które każdy upatruje w swoich towarzyszach — lecz są także bezinteresowniejsi, skłonniejsi do poświęceń, bardziej entuzjastyczni. Co prawda, są potym także aż nazbyt często trzeźwiejsi, tchórzliwsi, samolubniejsi, skoro znów poczują swoje osamotnienie. A to się tyczy nie tylko ludzi, lecz także zwierząt społecznych.

Tak np. Espinas w swej książce „O społeczeństwach zwierzęcych“ przytacza pewne spostrzeżenie Forela. Ten zauważył, co następuje:

„Odwaga każdej mrówki tego samego gatunku wzrasta w stosunku prostym do liczby jej towarzyszek albo przyjaciółek i również maleje w stosunku prostym, im bardziej jest odosobniona od swoich towarzyszek. Każdy mieszkaniec bardzo ludnego mrowiska jest o wiele odważniejszy, niż równy mu pod innymi względami mieszkaniec drobnego mrowiska. Ta sama robotnica, która wśród towarzyszek da się zabić dziesięć razy, okaże się nadzwyczaj bojaźliwą, będzie unikała najmniejszego niebezpieczeństwa, będzie uciekała nawet przed mrówką o wiele słabszą, skoro się znajdzie sama na dwadzieścia kroków od swego mrowiska“.

Z silniejszym poczuciem społecznym niekoniecznie się wiąże wyższa zdolność poznawcza. Wogóle zdaje się, że każdy popęd ma nawet tendencję do zamącenia wiernego poznania świata zewnętrznego. Czego sobie kto życzy, w to chętnie wierzy, ale czego się obawia, to często zbyt łatwo powiększa. Popędy działają w tym kierunku, że niejedna rzecz łatwo wydaje się niepomiernie wielką albo blizką, a inną się przeocza. Wiadomo, jak popęd rozrodczy zaślepia i ogłusza niektóre zwierzęta, przynajmniej chwilowo. Popędy społeczne, nie występujące tak ostro i intensywnie, wogóle mniej zamącają zdolność poznawczą, ale jednak w pewnych warunkach mogą bardzo na nią wpływać. Przypomnijmy sobie np. skutki wierności i karności u owiec, które idą naoslep za prowadyrem, dokądkolwiek je prowadzi.

Prawo moralne w nas może tak samo sfalszować nasze poznanie, jak każdy inny popęd. Ono samo ani nie jest wytworem mądrości, ani nie rodzi mądrości. To, co w nas ma być najwznioślejszym i najbardziej boskim, ma tę samą naturę z tym, co w nas jest uważane za najpodlejsze i najbardziej djabelskie. Prawo moralne ma tę samą naturę, co popęd rozrodczy. Niema nic śmieszniejszego, jak przesadne wysławianie tamtego a pogardliwe

potępienie tego. Ale niemniej błędzilby, ktoby mniemał, że człowiek może i powinien iść bez ograniczenia za wszystkimi swojemi popędami, że wszystkie popędy są jednakowo dobre. To jest o tyle słuszne, że o żadnym nie można powiedzieć, ażeby był godnym potępienia. Ale to nie znaczy, żeby popędy nie mogły często stawać na przekór jeden drugiemu. Jest rzeczą wprost niemożliwą, żeby człowiek bez wszelkiego ograniczenia szedł za wszystkimi swojemi popędami, ponieważ same nawzajem się ograniczają. A który popęd w pewnej chwili weźmie górę, i jakie skutki to zwycięstwo pociągnie za sobą dla osobnika i jego społeczeństwa, to zależy od wielu okoliczności; tutaj nie pomoże nam ani etyka rozkoszy, ani etyka prawa moralnego, pozostająca poza przestrzenią i czasem.

Skoro zaś prawo moralne uznamy za popęd społeczny, wytworzony w nas, jak wszystkie popędy, przez walkę o byt, wtedy świat nadzmysłowy utraci silną swą podstawę w myśleniu ludzkim. Naiwne bóstwa politeizmu już przez filozofję natury zostały strącone ze swych tronów. Jeśli pomimo to mogła powstać nowa filozofja, która wiary w Boga i świat nadzmysłowy nie tylko nie stłumiła, lecz w wyższej formie jeszcze mocniej utwierdziła, jak to w starożytności uczynił Platon, a w przeddzień rewolucji francuskiej Kant, to przyczyną tego zjawiska było zagadnienie prawa moralnego, do którego wyjaśnienia nie wystarczało wywodzenie go ani z rozkoszy, ani z „poczucia moralnego“, — jedyne „naturalne“ wyjaśnienie przyczynowe, które zdawało się być możliwym. Dopiero darwinizm położył koniec wywołanej przez to dwudzielności człowieka na naturalnego, zwierzęcego i nadnaturalnego, niebiańskiego.

Ale przez to całe zagadnienie etyczne nie było jeszcze rozwiązane: Jakkolwiek popęd etyczny, obowiązek i sumienie, oraz podstawowe typy cnót dają się wytłumaczyć z popędów społecznych, to jednak te popędy nie wystarczają, gdy chodzi o wyjaśnienie *ideału etycznego*. Tego ideału w świecie zwierzęcym nie można odkryć choćby

najdrobniejszego zarodka. Tylko człowiek może sobie stawić ideały i dążyć do nich. Skądże one pochodzą? Czy są człowiekowi z samego początku zakreślone, jako nieodwołalne nakazy przyrody albo odwiecznego rozumu, jako nakazy, których człowiek nie wytworzył, lecz które przeciwstawiają się człowiekowi jako potęgi, panujące nad nim, wskazujące mu jego cele, do których ma coraz to bardziej się zbliżać? Takie w gruncie rzeczy było zapatrywanie wszystkich myślicieli osiemnastego stulecia, zarówno ateistów jak teistów, materialistów jak idealistów. To zapatrywanie nawet w ustach najśmielszego materializmu przybierało tendencję do przypuszczenia nadprzyrodzonej opatrności, która wprawdzie w przyrodzie już nic nie miała do czynienia, ale jeszcze unosiła się nad społeczeństwem ludzkim. Idea ewolucji czyli rozwoju, uznająca pochodzenie człowieka ze świata zwierzęcego, sprawiła, że ten rodzaj idealizmu w ustach materialisty stał się skończoną niedorzecznością. Tymczasem, zanim jeszcze Darwin uzasadnił swoją epokową teorię, już była powstała owa nauka, która odśłoniła także tajemnicę ideału etycznego. Była to nauka *Engelsa i Marxa*.

V. Etyka marxizmu.

1. Podstawy materialistycznego pojmowania dziejów.

Szybkie postępy nauk przyrodniczych od czasu rewolucji francuskiej ściśle się łączą z rozkwitem, który od tego czasu otrzymał kapitalizm. Wielki przemysł kapitalistyczny coraz to bardziej opierał się na zastosowaniu nauki przyrody i dlatego miał wszelki powód do dostarczania jej ludzi i środków. A nowa technika dostarczała naukom przyrodniczym nie tylko nowych przedmiotów do stosowania, lecz także nowych narzędzi i metod. Nareszcie ożywione stosunki międzynarodowe dostarczyły im nowego materiału w ogromnej masie. Tym sposobem nabyła mocy i środków do zwycięskiego przeprowadzenia idei rozwoju.

Ale bardziej jeszcze, niż nauki przyrodnicze, dla nauk o społeczeństwie, czyli tak zwanych nauk duchowych, rewolucja francuska stanowiła epokę. Bo w naukach przyrodniczych już przedtem idea rozwoju u niejednego myśliciela przebiegała bardzo silnie. W naukach duchowych przeciwnie przed rewolucją tę ideę można było napotykać tylko w bardzo szczupłych zaczątkach. Dopiero od czasu rewolucji mogła się w nich rozwijać.

Nauki historyczne—filozofja, prawoznawstwo, historia, ekonomja polityczna—przed rewolucją były dla wybijającej się burżuazji przedewszystkim środkiem walki przeciwko wrogim dla niej panującym potęgom politycznym i społecznym, które miały swe korzenie w przeszłości. Dyskredytowanie przeszłości, przeciwstawianie jej celów burżuazji jako czegoś nowego, czegoś, co miało przyjść, jako jedyne rozumne i dobre, było głównym zadaniem tych nauk.

To się zmieniło od czasów rewolucji. Ona bowiem wogóle dała burżuazji to, czego ta potrzebowała. Ale odsłoniła jej także potęgi społeczne, które dążyły dalej, niż ona sama, które zmierzały poza to, co przyniosła rewolucja. Te nowe potęgi zaczynały wydawać się jej niebezpieczniejszemi, niż resztki powalonej starej potęgi. Porozumieć się z tą ostatnią stało się nakazem przezorności politycznej dla burżuazji. Ale zarazem i jej sąd o przeszłości musiał się stać łagodniejszym.

Z drugiej strony właśnie ideologom rewolucja przyniosła wielkie rozczarowanie. Jakkolwiek dla burżuazji dokonała wielkich rzeczy, jednak pozostała znacznie w tyle za oczekiwaniami harmonijnego królestwa „obyczajów“, powszechnego dobrobytu i szczęścia, jakie łączono z upadkiem starego porządku. Już nie odważano się spodziewać się czegoś nowego; im mniej zadowalająca była terażniejszość, im bardziej odstraszające były wspomnienia najbliższej przeszłości, tej, która wytworzyła tę terażniejszość w fym bardziej korzystnym świetle przedstawiała się odległa przeszłość. To, jak wiadomo, w sztuce wytworzyło romantykę. A podobny kierunek wytworzyło także w naukach duchowych. Zaczęto badać przeszłość, nie w tym celu, aby ją *potępiać*, ale aby ją *rozumieć*; nie aby ją przedstawiać jako obłęd, lecz aby ująć jej rozumność.

Ale praca rewolucji była zbyt gruntowna, ażeby można było serjo pomyśleć o przywróceniu stosunków, które ona obaliła. Choćby przeszłość była rozumna, to jednak

trzeba było uznać, że stała się nierozumną, bo niemożliwą. A wskutek tego to, co było społecznie rozumnym i koniecznym, przestało się wydawać pojęciem nieodmiennym. Tym sposobem powstało pojęcie rozwoju społecznego.

To dotyczyło najpierw zbadania przeszłości *niemieckiej*. W Niemczech bowiem opisany powyżej proces odbył się najwyraźniej. Tam rewolucyjny sposób myślenia nie przeniknął tak głęboko, nie zapuścił tak głęboko korzeni, jak we Francji, rewolucja także nie dokonała tak gruntownego przewrotu, o wiele mniej wstrząsnęła potęgą i poglądy przeszłości i wystąpiła wreszcie bardziej jako żywioł pułstoszący, niż jako oswabadzający.

Ale do studjowania dawnych dziejów niemieckich przyłączyło się badanie podobnych okresów. W Ameryce młoda społeczność Stanów Zjednoczonych na początku wieku dziewiętnastego doszła już do tego, że tam rozwinęła się osobna klasa inteligencji i osobna amerykańska beletrystyka i nauka. Co zaś najbardziej wyróżniało Amerykę od Europy, było to ściśle współzycie cywilizacji kapitalistycznej białych z barbarzyństwem indjańskim. To współzycie stało się przedmiotem, najbardziej pociągającym zarówno beletrystykę, jak naukę. Wkrótce po romantyce niemieckiej powstał amerykański romans indjański, a wkrótce po historycznej szkole prawa, po odrodzeniu dawnego świata baśni i podań, oraz lingwistyki porównawczej w Niemczech, powstało naukowe badanie stósunów społecznych i językowych Indjan w Ameryce.

A już przedtym usadowienie się Anglików w Indiach Wschodnich wywołało możliwość, a nawet konieczność zbadania języków, obyczajów, praw tego kraju. Do Niemiec na początku wieku dziewiętnastego doszła znajomość sanskrytu, przez co zostały założone podwaliny językoznawstwa porównawczego, które znów ze swej strony pozwoliło głębiej wnikać w życie narodów indoeuropejskich w czasach najpierwotniejszych.

To wszystko zaś umożliwiło teraz inne traktowanie sprawozdań cywilizowanych podróżników o ludach natury, jakoteż wykopalisk w postaci broni i narzędzi wymarłych ludów, niż to się działo niegdyś, kiedy pojmowano je tylko jako osobliwości. To wszystko stało się teraz materiałem do przedłużania wstecz odkrytych już ogniw łańcucha społecznego i do wypełnienia niejednej z jej szczyrb.

Ale w całej tej pracy historycznej brak było przedmiotu, który dotychczas panował nad całym dziejopisarstwem: brak było wybitnej osobistości ludzkiej. W źródłach pisanych, z których ongi czerpano wyłącznie znajomość dziejów ludzkości, było zapisane tylko to, co było nadzwyczajne, ponieważ to jedynie opowiadaczowi wypadków owego czasu wydawało się godnym pamięci. Któż chciałby opowiadać, co było powszednie, co cały świat wiedział! Człowiek nadzwyczajny, zjawiska nadzwyczajne, jak wojny i rewolucje, to jedynie zdawało się być godnym przekazania potomności. To też dla tradycyjnego dziejopisarstwa, które nic nie czyniło poza mniej lub więcej krytycznym przepisywaniem przekazanych źródeł, wielki człowiek był jedynym motorem historii: w wieku feudalnym król, wódz naczelny, założyciel religji i kapłan. W wieku osiemnastym inteligienca mieszczańska właśnie tym żywiołom nadała piętno sprawców wszelkiego zła na świecie, a zato wyniosła filozofów i prawodawców na piedestał jedynych przedstawicieli prawdziwego postępu. Ale wszelki postęp zdawał się być tylko zewnętrznym, tylko prostą zmianą kostjumów. Ów czas, w którym źródła historyczne zaczęły płynąć obficie, czas zwycięstwa Greków nad najazdem perskim, stanowił właśnie punkt kulminacyjny rozwoju społecznego. Od tego czasu społeczeństwo w krajach śródziemnomorskich zaczęło się rozpręgać, schylało się powoli do upadku aż do czasów barbarzyństwa z epoki wędrowek narodów. Tylko powoli narody Europy odciążały się znowu pod względem społecznym, a nawet w wieku osiemnastym jeszcze nie o wiele przekroczy-

ły poziom starożytności klasycznej, i ta starożytność mogła jeszcze pod niejednym względem w polityce, filozofji, a zwłaszcza w sztuce uchodzić za wzór do naśladowania.

Cała historia przedstawiała się przeto jako ciągle wznoszenie się i spadanie, jako ciągle powtarzanie tego samego obiegu, a ponieważ jednostka zawsze może sobie stawiać wyższe cele, niż rzeczywiście osiąga, ponieważ więc zwykle doznaje „rozbicia“, zatym obieg ten przedstawiał się jako okrutna tragikomedja, w której nawet najszlachetniejsi i najsilniejsi byli skazani do ról nieszczęśliwych.

Zupełnie inaczej przedstawiała się prahistorja. Ona, jak jej oddzielne gałęzie, historia prawa, językoznawstwo porównawcze, ludoznawstwo, w świadectwach, które opracowują, odnajdują zapisane nie to, co nadzwyczajne i indywidualne, lecz to, co powszednie i zwyczajne. Ale właśnie w tym prahistorja może śledzić linię postępowego rozwoju. A im bardziej wzrasta jej materiał, im bardziej zdoła porównywać jednorodne z jednorodnym, tym bardziej odkrywa, że ten rozwój nie jest przypadkowy, lecz prawidłowy. Materiałem zaś, którym rozporządza, są z jednej strony fakty *techniki*, z drugiej strony fakty *prawa i obyczaju*, fakty *religij*. Ustaleniem prawidłowości nie było tu nic innego, jak zaprowadzenie stósunku przyczynowego pomiędzy techniką a poglądami prawnymi, obyczajowymi i religijnymi, bez opierania się na nadzwyczajnych wypadkach i osobnikach.

A ten związek został jednocześnie odkryty z innej strony, ze strony *statystyki*.

Dopóki *gmina* była najważniejszą instytucją ekonomiczną, statystyka prawie że nie była potrzebna. W gminie stósunki zwykle z łatwością można było objąć wzrokiem. A choćby tam ułożono jaką statystykę, nie mogła chyba zachęcać do spostrzeżeń naukowych, ponieważ przy małej liczbie faktów prawidłowość niedostatecznie się uwydatniała. To musiało się zmienić, skoro kapitalistyczny sposób wytwórczości utworzył państwa nowożytne, które

nie stanowiły jedynie, jak państwa dawniejsze, skupień gmin i okręgów, lecz ciała jednolite z ważnymi funkcjami ekonomicznymi. Oprócz tego zaś, kapitalistyczny sposób wytwórczości rozwinął w państwie nie tylko rynek wewnętrzny, ale obok niego także rynek zewnętrzny. A to wytworzyło związki szeroko rozgałęzione, których niepodobna było ogarnąć bez pomocy statystyki. Założona w celach praktycznych poboru podatków i rekrutów, systemu celnego, oraz towarzystw ubezpieczeniowych, obejmowała coraz szersze zakresy i nareszcie dostarczyła materiałów spostrzeżeń masowych, które wykazały pewne prawa, które musiały uderzyć uważnych przerabiaczy tego materiału. W Anglii już pod koniec wieku siedemnastego od czasów Pettego doszło do „arytmetyki politycznej“, przyczym jednak dowolne oceny odgrywały jeszcze wielką rolę. Na początku wieku dziewiętnastego jednak metoda obliczeń statystycznych już była tak wydoskonalona, i zakres statystyki już był tak różnorodny, że można było z największą pewnością wykrywać prawidłowość w postępowaniu większych mas ludności. Belgijczyk *Quetelet* tym sposobem spróbował w czwartym dziesięcioleciu minionego wieku przedstawić fizjologję społeczeństwa ludzkiego.

Jako to, co określało zmiany postępowania ludzkiego, znajdowano zaś zawsze zmiany materialne, najczęściej *ekonomiczne*. Tak np. ustalono zależność wzrostu i spadku zbrodni, samobójstw, zawartych małżeństw od wzrostu albo spadku cen zboża.

Nie idzie zatem, żeby pobudki ekonomiczne miały być np. same przyczyną, że małżeństwa wogóle bywają zawierane. Wszak nikt popędu rozrodczego nie będzie uważał za pobudkę ekonomiczną. Ale *zmiana* w liczbie małżeństw zawieranych corocznie zależy od zmiany położenia ekonomicznego.

Obok tych wszystkich nowopowstałych nauk, wspomnieć nareszcie należy o pewnej zmianie charakteru jednej części nowszego dziejopisarstwa. Rewolucja francuska tak

wyraźnie wystąpiła jako walka klasowa, że uznać to musieli nie tylko jej dziejopisowie, lecz pewna część historyków wzięła stąd pochop do zbadania roli walk klasowych także w innych okresach dziejów i do odkrywania w nich sprężyn rozwoju społecznego. Klasy zaś ze swej strony są wytworem *ekonomicznej* budowy społeczeństwa, a z niej również pochodzą *przeciwieństwa*, a zatym walki klasowe. To, co skupia każdą klasę, co ją oddziela od innych klas, co określa jej przeciwieństwo do nich, jest to jej swoisty *interes klasowy*, nowy rodzaj interesu, o którym ani jeden etyk wieku osiemnastego nie miał wyobrażenia, do jakiegokolwiek należał kierunku.

Wraz z temi odkryciami i zdobyczami, które, co prawda, często występowały tylko ułankowo i bynajmniej nie całkiem jasno, w piątym dziesięcioleciu wieku dziewiętnastego dane już były wszystkie istotne pierwiastki materialistycznego pojmowania dziejów. Oczekiwały one tylko na mistrzów, którzy je mieli ogarnąć i połączyć w jednolitą całość. Tego zaś dokonali, jak wiadomo, Engels i Marx.

Tylko dla tak głębokich myślicieli, jak oni, taka praca była możliwa. O tyle była ona ich osobistym dziełem. Ale żadnemu Engelsowi, żadnemu Marxowi nie udałaby się była w wieku osiemnastym, zanim wszystkie te nauki dostarczyły dostatecznej liczby nowych wyników. Z drugiej strony, taki gienjusz, jak Helvetius albo Kant, mógłby był także odkryć materialistyczne pojmowanie dziejów, gdyby za ich czasów dane były naukowe warunki uprzednie do jego powstania. Nareszcie zaś i Engels i Marx, pomimo ich gienjuszu i prac przygotowawczych, dostarczonych przez nowe nauki, nie byłiby i w piątym dziesięcioleciu wieku dziewiętnastego zdołali odkryć materialistycznego pojmowania dziejów, gdyby nie byli stanęli na stanowisku *proletariatu*, gdyby nie byli *socjalistami*. To było również nieodzownym, aby odkryć to pojmowanie dziejów.

W tym znaczeniu jest ono filozofją proletarjacką, a poglądy jemu przeciwne są filozofją mieszczańską.

Przyjęcie idei rozwoju do nauk społecznych przypadło na czas reakcji, kiedy dalszy rozwój społeczeństwa chwilowo nie podlegał wątpliwości, a idea rozwoju służyła tylko do wyjaśnienia rozwoju dotychczasowego, a przez to pod pewnym względem do jego usprawiedliwienia, niekiedy nawet do apoteozy czasów minionych. Podobnie, jak w romantyce, tak i w szkole historycznej prawoznawstwa. w całym badaniu przeszłości, nawet w badaniach sanskrytu — przypomnijmy sobie np. o buddyzmie Schopenhauera — w pierwszych dziesięcioleciach wieku przeszłego wieje duch reakcyjny. Podobnie i w owej filozofji, która z idei rozwoju tej epoki uczyniła punkt środkowy swego systemu, w filozofji Hegla. Ona również miała być tylko wniebowzięciem rozwoju dotychczasowego, który teraz miał otrzymać ostateczne swoje zakończenie w monarchji z łaski bożej. Jako reakcyjna, ta filozofja musiała jednak być także *idealistyczną*, ponieważ terażniejszość, rzeczywistość, w zbyt wielkiej pozostawała sprzeczności z jej tendencjami reakcyjnymi.

Skoro rzeczywistość, t. j. społeczeństwo kapitalistyczne, znów doszła do tego, że wobec tych tendencji rzeczywistość się utrwałała, idealistyczna filozofja rozwoju stała się niemożliwą. Została pokonana przez mniej lub więcej otwarty materializm. Ale tylko ze stanowiska proletarjackiego było rzeczą możliwą przetłumaczyć teraz ideę rozwoju społecznego na język materialistyczny, t. j. w terażniejszości uznać rozwój społeczny, odbywający się według koniecznych praw przyrody. Burżuazja musiała zamknąć się przed wszelką myślą o dalszym rozwoju społecznym i odrzucić wszelką filozofję rozwoju, badającą rozwój przeszłości nietylko w tym celu, aby go rozumieć, lecz także, aby poznać tendencje do nowego społeczeństwa *przyszłości* i ukuć *broń* dla *walki terażniejszości*, walki, mającej na celu przyspieszenie tej przyszłej formy społecznej.

Skoro okres reakcji duchowej po wielkiej rewolucji został pokonany, a burżuazja znów nabrała pewności siebie i potęgi i położyła koniec wszelkiej romantyce artystycznej i filozoficznej, ażeby ogłosić panowanie materializmu, to jednak nie mogła przejść do materializmu historycznego. Jakkolwiek ten materializm miał silne podstawy w stosunkach czasu, to jednak w tych stosunkach było niemniej uzasadnione to, że mógł on się stać jedynie filozofją proletariatu, że nauka, o ile ta była na usługach burżuazji, musiała go odrzucić, i to tak dalece odrzucić, że nawet socjalistyczny autor historii materializmu, Albert Lange, wymienia tam Karola Marxa tylko jako ekonomistę, nie jako filozofa.

Idea rozwoju, powszechnie przyjęta w naukach przyrodniczych, a także bardzo płodna dla niektórych specjalnych gałęzi nauk duchowych, pozostawała martwą dla ich całokształtu, o ile one przedstawiały naukę mieszczańską. To też burżuazja w swej filozofji nie mogła wyjść poza Hegla. Wpadła ona w materializm, pozostający znacznie w tyle za materializmem wieku osiemnastego, ponieważ był to materializm czysto przyrodniczy, nie postawił wcale własnej teorii społeczeństwa. A gdy ten ograniczony materializm już jej nie dogadzał, wróciła się znów do dawnego kantjanizmu, oczyszczonego z wszystkich braków, które były zwalczane przez nauki przyrodnicze, ale nieoczyszczonego z jego etyki, która stała się teraz tamą, wystawioną naprzeciw materialistycznej teorii rozwoju społecznego.

W naukach ekonomicznych burżuazja waha się pomiędzy takim pojmowaniem dziejów, które wprawdzie uznaje rozwój społeczeństwa, ale odrzuca konieczne prawa tego rozwoju, a takim pojmowaniem, które wprawdzie uznaje konieczne prawa społeczne, ale odrzuca rozwój społeczny i w psychologii odosobnionego człowieka pierwotnego upatruje już wszystkie kategorie ekonomiczne społeczeństwa nowożytnego. Z tym pojmowaniem łączy się

jeszcze pojmowanie przyrodnicze, usiłujące prawa społeczne sprowadzić do praw biologji, t. j. organizmów roślinnych i zwierzęcych, co w gruncie rzeczy jest to samo, jak zaprzeczenie wszelkich własnych praw rozwoju społecznego.

Odkąd burżuazja stała się zachowawczą, już tylko ze stanowiska proletarjackiego jest możliwa materialistyczna teoria rozwoju społecznego.

Prawda, że nowy materializm dialektyczny jest materializmem swoistym, który zasadniczo się różni od materializmu czysto przyrodniczego. Dlatego niektórzy z jego przyjaciół wypowiedzieli życzenie, żeby dla uniknięcia nieporozumień zastąpiono wyraz „materializm“ przez jaki inny.

Ale jeśli Marx i Engels zatrzymali nazwę materializmu, stało się to zapewne z tego samego powodu, dla którego nie chcieli swego manifestu komunistów przechrzcić na manifest socjalistów. Nazwa socjalizmu ukrywa dziś tak rozmaite towary, a wśród nich i bardzo marne, jak socjalizm chrześcijański i narodowy różnego rodzaju; nazwa zaś komunizmu oznacza niedwuznacznie i jasno cel proletariatu, walczącego w walce rewolucyjnej o swoje wyzwolenie.

Podobnie i nazwanie materializmu dialektycznego, dialektycznym „monizmem“ albo „krytycyzmem“ albo „realizmem“ zatarłoby wszelkie przeciwieństwo do świata mieszczańskiego. Nazwa „materializm“, przeciwnie, od czasów panowania chrześcijaństwa oznacza filozofję *walki* przeciwko potęgom panującym. Dlatego ta nazwa jest wykleta przez burżuazję, ale właśnie dlatego my, zwolennicy proletarjackiej filozofji wszechstronnego rozwoju, mamy wszelki powód do zatrzymywania właśnie tej nazwy dla naszej filozofji, zwłaszcza, że i pod względem rzeczowym jest uzasadniona.

A pojmowanie etyki, wypływające z tej filozofji, można nazwać pojmowaniem materialistycznym.

2. Organizm społeczeństwa ludzkiego.

a). *Rozwój techniczny.*

Przypatrzny się teraz ze stanowiska materialistycznego pojmowania dziejów człowiekowi na tym stadium, na którym go pozostawiliśmy w poprzednim rozdziale, na granicy, oddzielającej go od reszty świata zwierzęcego. Cóż to go wznosi ponad ten świat? Czy między nim a tym światem istnieją tylko różnice stopnia, czy też różnica istoty? Ani jako stworzenie myślące, ani jako moralne, człowiek w istocie swej nie różni się od zwierzęcia. Ale może różnica polega na tym, że człowiek *produkuje*, t. j. materiały znalezione w przyrodzie, przez zmiany form i miejsca przystosowuje do swoich celów? Otóż i taką czynność napotykamy już w świecie zwierzęcym. Pominąwszy niektóre owady, jak pszczoły i mrówki, i u zwierząt ciepłokrwistych, a nawet u niektórych ryb, napotykamy pewne rodzaje czynności produkującej, zwłaszcza w wytwarzaniu gniazd i mieszkań, budowli ziemnych i t. p. A jakkolwiek wiele w tej czynności produkcyjnej jest skutkiem odziedziczonych instynktów i zdolności, to jednak często stosuje się tak celowo do różnych okoliczności, że i świadomość, poznanie związków przyczynowych, musi tu również odgrywać pewną rolę.

A może człowieka ponad zwierzę wynosi używanie narzędzi? I to również nie. U małp napotykamy przynajmniej już zaczątki używania narzędzi, jak gałęzi do obrony, kamieni do rozłupywania orzechów i t. p. Ich inteligencja, jakoteż rozwinięcie nóg w kształt rąk uzdalnia do tego małpy.

A więc nie *produktowanie środków spożywczych* i nie *używanie narzędzi* odróżnia człowieka od zwierzęcia. Ale co człowiekowi wyłącznie jest właściwe, jest to *produktowanie narzędzi*, służących do produkcji, do obrony, do napaści. Zwierzę w najlepszym razie umie narzędzie w przyrodzie

znaleźć, ale nie umie go *wynaleźć*. Umie produkować na swój bezpośredni użytek, umie zakładać mieszkania, gromadzić zapasy żywności; ale myśl jego nie sięga tak daleko, żeby produkować rzeczy, nie służące do bezpośredniego spożycia, lecz służące do produkcji środków spożywczych.

Wraz z produkcją środków produkcji rozpoczyna się uczłowieczenie człekozwierza; przez to odłącza się od reszty świata zwierzęcego, ażeby założyć swoje własne królestwo, królestwo o swoistym rodzaju rozwoju, nieznanym zgoda w pozostałej przyrodzie, nie znajdującym tam nic podobnego.

Dopóki zwierzę produkuje tylko za pomocą organów, danych mu przez przyrodę, albo używa tylko narzędzi, dostarczanych mu przez przyrodę, dopóty nie wychodzi poza środki, których mu przyroda dostarcza. Rozwój jego odbywa się tylko tym sposobem, że jego własny organizm się rozwija, że jego własne organa się przekształcają — a w tym i mózg; jest to proces powolny i nieświadomy, dokonywany się wskutek walki o byt, którego zwierzę swoją świadomą czynnością żadnym sposobem nie może przyspieszyć.

Przeciwnie zaś, wynajdowanie i produkowanie narzędzia — używamy tu tego wyrazu w najszerszym znaczeniu — znaczy, że człowiek świadomie i umyślnie sam sobie nadaje nowe organa, albo swoje organa przyrodzone wzmacnia lub przedłuża, tak, że to samo, co te organa produkują, może produkować lepiej i łatwiej, ale zarazem, że może osiągać rezultaty, których osiągnięcie przedtem było dla niego zupełnym niepodobieństwem. A ponieważ człowiek jest nietylko zwierzęciem, obdarzonym wysoką inteligencją i rękami — co jest koniecznym warunkiem do używania i produkcji narzędzi — lecz nadto był napewno zwierzęciem towarzyskim z samego początku, więc wynalazek i wytworzenie jakiego narzędzia przez osobnika szczególnie uzdolnionego — jakiegoś Marxa albo Kanta al-

bo Arystotelesa, mieszkającego na drzewie podzwrotnikowego lasu pierwotnego — wraz z jego śmiercią nie zagięły. Jego horda przyjęła jego wynalazek i prowadziła go dalej, przezeń zyskała znaczną korzyść w walce o byt, tak, że jej potomstwo i sąsiedztwo lepiej prosperowały, niż inni członkowie gatunku. Wszelka dalsza przenikliwość i wynalazczość, nagromadzona w hordzie, odtąd służyła na to, żeby wydoskonalić ten wynalazek i czynić nowe odkrycia.

Jeśli pewien stopień inteligencji i rozwój ręki stanowił konieczny warunek do wynajdowania i wytwarzania narzędzi, to charakter społeczny człowieka był warunkiem do ciągłego nagromadzania nowych i udoskonalania starych wynalazków, a więc do ciągłego rozwijania techniki. Tak powolny, nieświadomy i nieznaczny przebieg rozwoju organizmów w walce o byt, panujący w całym pozostałym świecie organicznym, odtąd coraz to bardziej pozostaje w cieniu na korzyść przemiany *świadomej*, przystosowania i udoskonalenia organów, na korzyść rozwoju, który w swych pierwocinach, według miary nowożytnej, był jeszcze nieukończenie powolny i nieznaczny, ale mimo to już wówczas szedł o wiele szybszym tempem, niż rozwój, uskuteczony tylko przez dobór naturalny. Postęp techniczny odtąd stanowi podstawę całkowitego rozwoju ludzkości. Na nim to, a nie na jakiejś iskrze boskiej, polega wszystko. czym człowiek różni się od zwierzęcia.

Każdy pojedynczy krok na tej drodze rozwoju technicznego jest świadomy i zamierzony. Każdy wypływa z dążenia do sztucznego powiększenia sił ludzkich ponad miarę, zakreśloną przez przyrodę. Ale każdy z tych postępów technicznych pociąga z koniecznością za sobą skutki, które przez ich sprawców nie były zamierzone i nie mogły być zamierzone, ponieważ ci nie mogli ich przewidzieć, skutki, które podobnie jak skutki doboru naturalnego, możnaby nazwać przystosowaniem do środowiska, ale do środowiska, które człowiek sam sztucznie zmie-

nił. A w tych przystosowaniach świadomość, poznanie nowego środowiska i jego potrzeb, odgrywa także ważną rolę, ale ta rola nie należy do samodzielnej, kierowniczej siły popędowej.

b). *Technika i tryb życia.*

W celu unaocznienia sobie tego, cośmy powiedzieli, wyobraźmy sobie, jakie to musiało pociągnąć za sobą skutki, gdy człowiekowi pierwotnemu udało się pierwsze narzędzia, gdy kamień i kij, używane już przez małpę, połączył w młot, siekiere, albo włócznię. Samo się przez się rozumie, że poniższe przedstawienie rzeczy może być tylko hypotetycznym, ponieważ nie posiadamy świadectw o tym całym przebiegu. Ale to przedstawienie ma też służyć nie za dowód, lecz tylko za ilustrację. Podamy je przeto w formie jak najprostszej, pominiemy np. zupełnie wpływ, jaki na człowieka pierwotnego wywrzeć musiało rybołówstwo.

Odkąd człowiek pierwotny posiadał włócznię, potrafił polować i na grubszą zwierzynę. Jeśli dotychczas jego pożywienie składało się przeważnie z owoców drzew i z owadów, a prawdopodobnie i z jaj ptasich i piskląt, to teraz mógł powalić i większe zwierzęta; odtąd mięso stało się ważniejszym dla jego wyżywienia. Największa zaś liczba większych zwierząt przebywa na ziemi, nie na drzewach; więc myśliwstwo ściągnęło człowieka z jego sfer napowietrznych na ziemię. Nie dość na tym. Najbardziej przydatne do polowania zwierzęta, t. j. przeżuujące, zrzadka tylko napotykają się w lesie pierwotnym; przenoszą nad niego obszerne łąki, prerje. Im bardziej człowiek stawał się myśliwym, tym bardziej wychodził z podzwrotnikowego lasu pierwotnego, w którym człowiek pierwotny był zamknięty.

To przedstawienie rzeczy, jak już powiedzieliśmy, opiera się tylko na przypuszczeniach. Przebieg rozwoju

mógł też być odwrotny. Podobnie jak wynalazek narzędzia i broni mógł człowieka skłonić do wyjścia z lasu pierwotnego na obszerne łąki z rzadkim zadrzewieniem, tak samo naodwrot przyczyny, wypierające człowieka pierwotnego z jego pierwotnych siedzib, mogły być powodem do wynalezienia broni i narzędzi. Przypuśćmy n. p., że liczebność ludzi przerosła obszar, dostarczający pożywienia, albo że okres lodowy zsunął lodowce płaskowzgórza środkowo-azjatyckiego daleko w dół i wyparł mieszkańców jego dolin z ich lasów pierwotnych daleko w stepy, które z nimi sąsiadowały; albo że wzrastająca posucha klimatu coraz to bardziej przerzedzała lasy pierwotne i w nich coraz to więcej wyłaniała łąk. We wszystkich tych przypadkach człowiek pierwotny był zniewolony do wyrzeczenia się swojego życia nadrzewnego i do poruszania się coraz to bardziej na ziemi; teraz też był zmuszony coraz bardziej poszukiwać żywności zwierzęcej i nie mógł się już tak bardzo żywić owocami drzew. Nowy tryb życia skłonił go do częstszego używania kamieni i kijów i tym sposobem doprowadził go do wynalazku pierwszych narzędzi i broni.

Jakikolwiek przebieg rozwojowy przyjmiemy, czy pierwszy czy drugi—a obydwie mogły niezależnie od siebie odbywać się w różnych punktach,—z każdego z nich jasno wynika ścisła zależność wzajemna pomiędzy nowymi środkami produkcji a nowym trybem życia i nowymi potrzebami. Każdy z tych czynników z koniecznością wytwarza drugi, każdy koniecznie staje się przyczyną zmian, które ze swej strony znów kryją w swym łonie nowe zmiany. Tak każdy wynalazek niechybnie wywołuje skutki, które dają pochop do innych wynalazków, a przez to znów do nowych potrzeb i do nowego trybu życia, które ze swej strony znów wywołują nowe wynalazki i t. d.—jestto nieprzerwany łańcuch rozwoju bez końca, rozwoju, który staje się tym bardziej urozmaiconym i tym szybszym, im da-

lej się pòsuwa i im bardziej wskutek tego wzrasta moźliwość i łatwość nowych wynalazków.

Przyjrzyjmy się teraz następstwom, które pociągnąć za sobą musiało powstanie myśliwstwa, jako źródła wyżywienia człowieka, oraz jego wyjście z podzwrotnikowego lasu pierwotnego.

Obok mięsa, człowiek teraz zamiast owoców drzew, przyjął do swego jadłospisu korzonki, oraz owoce traw, zboże, kukurydzę. A przez to znów utworowano drogę do dalszego postępu. W lesie pierwotnym uprawa roślin jest niemożliwa, wytrzebiecie lasu pierwotnego przechodziło siły człowieka pierwotnego. A ten człowiek nie mógł wcale wpaść na ten pomysł. Żył owocami drzew; a zasadzanie drzew owocowych, które dopiero po wielu latach wydają owoce, wymaga już wysokiego stopnia kultury i życia osiadłego. Natomiast uprawa traw na łąkach i stepach jest o wiele łatwiejsza, niż w lesie pierwotnym, i może być wykonywana choćby najprostszymi narzędziami. A pomysł uprawiania traw, które często już po kilku tygodniach wydają owoce, mógł też o wiele łatwiej się nasunąć, niż pomysł zasadzania drzew owocowych. Przyczyna i skutek są tak do siebie zbliżone, że ich związek łatwiej daje się ogarnąć, i nawet koczowniczy człowiek pierwotny mógł się spodziewać, że będzie mógł czas między siewem a żniwem przepędzić w pobliżu uprawionego gruntu.

Z drugiej zaś strony człowiek po porzuceniu podzwrotnikowego lasu pierwotnego był o wiele bardziej narażony na zmiany klimatu, niż w swej pierwotnej siedzibie. W gęstym lesie wahania temperatury między dniem a nocą są o wiele mniejsze, niż na płaszczyźnie, w której w dzień panuje żar słoneczny, a w nocy silne promieniowanie i ochłodzenie. Burze w lesie pierwotnym o wiele słabiej występują, niż na obszarze bezleśnym, a przeciwko deszczom i gradom płaszczyzna bezleśna o wiele mniej daje osłony, niż nieprzenikliwa pokrywa listna w lesie. Tym sposobem człowiek, wyparty w stepy, musiał odczuwać po-

trzebę przytułku i odzieży, potrzebę zupełnie obcą człowiekowi pierwotnemu w podzwrotnikowym lesie pierwotnym. Jeśli już mały człekokształtne dla wypoczynku nocnego budują sobie formalne gniazda, to człowiek musiał posunąć się do budowania ścian i dachów ochronnych albo do wyszukiwania przytułku w jaskiniach. Z drugiej strony, sam się nasuwał pomysł okrycia się skórą zabitego zwierzęcia, która pozostała po wyjęciu z niej mięsa. A potrzeba osłony przed zimnem zapewne też wywołała dążenie do posiadania ognia. Jego zastosowanie techniczne mógł dopiero powoli poznawać, gdy go już dawno używał. Ciepło zaś, przezeń wydawane, odrazu dało się odczuwać. Jakim sposobem człowiek doszedł do posiadania ognia, tego może nigdy nie będziemy wiedzieli napewno. Ale jest rzeczą pewną, że człowiek w podzwrotnikowym lesie pierwotnym nie potrzebował go, jako źródła ciepła, a nawet nie miał możliwości utrzymywania go tam wśród nieustannej wilgoci. Tylko w okolicy suchszej, gdzie miejscami można było znaleźć większą ilość suchego paliwa, mchu, liści, gałązek, mogły powstać pożary, które człowieka zaznajomiły z ogniem—może od uderzenia pioruna, prędzej jeszcze przez iskry z krzemienia, pierwszego materiału człowieka do wyrobu narzędzi, albo też wskutek gorąca, powstałego n. p. przy wierceniu dziur w twardym drzewie.

Widzimy, jak całe życie człowieka, jego potrzeby, jego siedziby, jego środki wyżywienia zmieniły się, i jeden wynalazek ostatecznie pociągnął za sobą liczne inne, skoro raz został dokonany, skoro udało się sporządzenie włóczni albo siekiery. We wszystkich tych zmianach świadomość odgrywała wielką rolę, ale była to świadomość innych pokoleń, a nie tych, które wynalazły włócznię lub siekiere. A *zadania*, które wtedy stanęły przed świadomością późniejszych pokoleń, nie były postawione przez świadomość pokoleń dawniejszych, lecz nasuwały się z koniecznością same przez się, skoro wynalazek był dokonany.

Ale zmiana siedzib, potrzeb, zdobywania żywności, całego trybu życia nie wyczerpuje jeszcze skutków wynalazku.

c). *Organizm zwierzęcy i społeczny.*

Podział pracy pomiędzy organami organizmu zwierzęcego ma pewne granice, ponieważ te organa są przyrośnięte do organizmu, ten nie może ich dowolnie zmieniać, i liczba ich jest ograniczona. Z drugiej strony przez to samo jest zakreszona granica dla różnorodności działań, do których organizm jest zdolny. Jest n. p. niepodobieństwem, żeby ten sam członek jednakowo doskonałym sposobem mógł służyć do chwytania, biegania i latania, pominiawszy już dalszą specjalizację.

Narzędzie, przeciwnie, człowiek może zmienić. Potrafi je przystosować do jednego określonego celu. Skoro ten cel spełniło, wtedy kładzie je na bok, aby mu nie przeszkadzało w innych pracach, do których używa zupełnie innych narzędzi. Jak ograniczona jest liczba jego członków, tak jest nieograniczona liczba jego narzędzi.

Lecz nie tylko *liczba* organów organizmu zwierzęcego jest ograniczona, ale także *siła*, z jaką każdy z nich może być poruszany. W żadnym razie nie może przechodzić siły samego osobnika, do którego te organa należą, lecz zawsze musi być mniejsza, ponieważ osobnik musi odżywiać wszystkie organa, nie tylko ten, który właśnie porusza. Siła zaś, poruszająca narzędziem, nie jest bynajmniej ograniczona do siły jednostki ludzkiej. Ponieważ narzędzie nie jest związane z osobnikiem ludzkim, więc kilka osobników może się połączyć, aby nim poruszać, mogą nawet użyć innych sił, jak siły ludzkiej, n. p., sił zwierząt połączonych, wody, wiatru, pary.

Tym sposobem w przeciwstawieniu do organizmu zwierzęcego, rozwój sztucznych organów człowieka jest nieograniczony, przynajmniej według miary ludzkiej. Ten

rozwój znajduje swoje granice tylko w ilości sił poruszających, dostarczanych człowiekowi przez słońce i ziemię.

Ale oddzielenie sztucznych organów człowieka od jego osoby ma jeszcze inne następstwo. Jeśli do organizmu zwierzęcego jego organa są przyrośnięte, znaczy to, że każdy osobnik rozporządza temi samymi organami. Wyjątek stanowią jedynie organa rozrodcze. Tylko w tej dziedzinie istnieje podział pracy u organizmów wyższych. Wszelki inny podział pracy w społeczeństwie zwierzęcym polega, przeciwnie, tylko na tym, że pewne osobniki na pewien czas biorą na siebie szczególne funkcje, n. p. funkcję stróżowania, prowadzenia i t. p., nie używając do tego osobnych organów, któreby były różne od organów innych osobników.

Wynalazek narzędzia zaś pozwala na to, żeby w społeczeństwie pewne osobniki mogły używać osobnych narzędzi wyłącznie albo przynajmniej o tyle więcej od innych osobników, że lepiej nimi umieją władać niż inni. Tym sposobem dochodzimy do takiej formy *podziału pracy* w społeczeństwie ludzkim, która jest zupełnie innego rodzaju, niż jej nieudolne zaczątki w społeczeństwach zwierzęcych. W tych pomimo podziału pracy osobnik pozostaje istotą w sobie, posiadającą wszystkie organa, których potrzebuje na swe wyżywienie. W społeczeństwie ludzkim zaś staje się to zjawiskiem tym radszym, im dalej w nim się posuwa podział pracy. Im bardziej ten podział jest rozwinięty, tym większą staje się liczba organów, któremi społeczeństwo rozporządza w celu zdobywania środków do życia i dalszego prowadzenia swojego trybu życia. Tym szerszym staje się także panowanie społeczeństwa nad przyrodą, ale zarazem tym bezradniejszym staje się osobnik poza społeczeństwem, tym bardziej zależnym od niego. Społeczeństwo zwierzęce, jako wytwór przyrody, nie wyrwa swych członków ze związku z naturą. Przeciwnie, dla osobnika ludzkiego społeczeństwo tworzy świat zupeł-

nie swoisty, różny od reszty przyrody, świat, który, jak się zdaje, o wiele głębiej przenika jego byt, niż sama przyroda, wobec której w społeczeństwie czuje się tym silniejszym, im dalej postępuje podział pracy.

A ten podział pod względem praktycznym jest zarówno nieograniczony, jak postęp techniczny wogóle; granice swoje napotyka jedynie w rozszerzeniu rodzaju ludzkiego.

Jeśliśmy powyżej się przekonali, że społeczeństwo zwierzęce jest organizmem zupełnie swoistym, różnym od organizmu roślinnego i zwierzęcego, to teraz przekonujemy się, że i społeczeństwo ludzkie stanowi znów organizm zupełnie swoisty, różniący się zasadniczo nie tylko od osobnika roślinnego i zwierzęcego, lecz także od społeczeństwa zwierzęcego.

Przedewszystkim trzeba tu uwzględnić dwie różnice. Widzieliśmy powyżej, że osobnik zwierzęcy sam posiada wszystkie organa, których potrzebuje do swego istnienia, gdy tymczasem osobnik ludzki przy daleko posuniętym podziale pracy sam dla siebie poza społeczeństwem żyć nie może — Robinsonowie, produkujący wszystko o własnych siłach bez wszelkich środków, napotykać się tylko w książkach dla dzieci, oraz w pracach naukowych ekonomji mieszczańskiej, które sądzą, że najlepszą drogą do odkrycia praw społeczeństwa jest zupełne pomijanie społeczeństwa. Człowiek w całej swej istocie jest zależny od społeczeństwa, ono nad nim panuje, tylko z natury społeczeństwa można rozumieć naturę człowieka.

A natura społeczeństwa podlega ciągłym zmianom, bo, w odróżnieniu od społeczeństwa zwierzęcego, społeczeństwo ludzkie podlega rozwojowi wskutek postępów techniki. Społeczeństwo zwierzęce prawdopodobnie rozwija się w miarę, jak się rozwija gatunek zwierzęcy, który je tworzy. O wiele szybciej odbywa się przebieg rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Ale niema nic mylniejszego, jak pojmowanie go nakształt rozwoju osobnika, rozróżnianie w nim

stadjów młodości, dojrzałości, upadku i śmierci. Dopóki nie wyczerpią się źródła siły, któremi rozporządza ziemia, dopóki więc nie zniknie podstawa postępu technicznego, nie należy oczekiwać upadku i śmierci naturalnej społeczeństwa ludzkiego, lecz raczej dalszego jego rozwoju w miarę postępu techniki, i w tym znaczeniu społeczeństwo ludzkie jest nieśmiertelne.

Wszelkie społeczeństwo wytwarza się przez aparat techniczny, którym rozporządza, oraz przez ludzi, którzy nim poruszają, i najrozmaitsze stosunki społeczne, które w tym celu ludzie zawierają. Dopóki ten aparat techniczny się udoskonala, dopóki ludzie, którzy nim poruszają, nie maleją ani pod względem liczebności, ani pod względem siły umysłowej i fizycznej, nie może być mowy o upadku, o zamieraniu społeczeństwa.

Coś podobnego nie zdarzyło się też dotychczas w żadnym społeczeństwie, jako stan trwały. Chwilowo, co prawda, zdarza się wskutek pewnych właściwości, które poznamy później, że stosunki społeczne, które wynikły z potrzeb społecznych, niejako kosztują i stają się zaporą postępu aparatu technicznego i wzrostu członków społeczeństwa pod względem liczebności i siły umysłowej i fizycznej, że nawet wywołują ruch wsteczny. Ale to, mówiąc językiem historycznym, nigdy długo trwać nie może; prędzej czy później okowy, krępujące rozwój, pryskają, czy to wskutek ruchów wewnętrznych, rewolucji, czy też — a to dotychczas zdarzało się częściej — wskutek bodźców zewnętrznych, wojen. Przytym społeczeństwo niekiedy zmieniało część swoich członków, albo swoje granice, albo swoje imię, a obserwatorowi wydawało się wtedy, że społeczeństwo, które wykazywało już pewne rysy starości, już zupełnie zamarło. W rzeczywistości jednak, jeśli chcemy zapożyczyć obrazu z organizmu zwierzęcego, przechodziło tylko chorobę, z której później wyszło z odnowioną siłą. Tak np. społeczeństwo cesarstwa rzymskiego nie zamarło, lecz odmłodzone przez germańską krew barbarzyńską, po

wędrowce narodów, zasilone częścią nowych członków, rozpoczęło ulepszanie i wykończanie swojego aparatu technicznego.

3. Przemiany siły popędów społecznych.

a). *Mowa.*

Jeśli społeczeństwo ludzkie, w przeciwieństwie do zwierzęcego, znajduje się w ciągłym procesie rozwojowym, to i ludzie w nim wciąż muszą się zmieniać. Zmiana warunków życiowych musi oddziaływać na naturę człowieka, podział pracy musi niejednym z jego organów silniej rozwijać, niejednym przekształcać. Tak np. rozwój małpoczelka z owocożernego, w mięso i roślinożernego, skoro był zmuszony poszukiwać żywności na powierzchni ziemi, musiał być połączony z przemianą jego tylnych rąk w nogi. Z drugiej strony, od czasu wynalezienia narzędzia ani jedno zwierzę nie podlegało tylu, tak rozmaitym i tak szybkim zmianom, jak człowiek; ani jedno zwierzę nie miało do rozwiązywania tak wielkich i wciąż zmieniających się zagadnień, dotyczących przystosowania się do środowiska, jak człowiek; ani jedno nie było zmuszone do takiego używania swej świadomości, jak on. Już na początku owej kariery, na którą wszedł po wynalezieniu pierwszego narzędzia, miał wielką przewagę nad innymi zwierzętami przez swoją zdolność do przystosowywania się i przez swoją zdolność poznawczą, a w dalszym przebiegu swych dziejów musiał obydwie te przymioty doprowadzić do szczytu.

Jeśli zmiany w społeczeństwie są zdolne przekształcić organizm człowieka, jego ręce, nogi, jego mózg, to tym bardziej i tym szybciej są zdolne przekształcić jego świadomość, jego poglądy na to, co jest pożyteczne a co szkodliwe, co jest dobre a co złe, co jest możliwe a co niemożliwe.

Skoro człowiek swoje wyniesienie ponad zwierzęcość rozpoczął wraz z wynalazkiem narzędzia, nie potrzebował wprawdzie wytwarzać umowy społecznej, jak sądzono w wieku osiemnastym i jak pewni teoretycy jurystyczni sądzą jeszcze w wieku dwudziestym. Człowiek wstępuje w swój rozwój człowieczy już jako zwierzę społeczne o wybitnych popędach społecznych. Pierwszym skutkiem etycznym społeczeństwa ludzkiego musiał być pewien wpływ na *sile* tych popędów społecznych. Stosownie do charakteru społeczeństwa, te popędy były albo wzmocnione, albo osłabione. Niema nic mylniejszego nad pogląd, jakoby popędy społeczne regularnie musiały się wzmacniać, w miarę jak społeczeństwo się rozwija.

W początkach rozwoju ludzkiego, co prawda, zapewne tak było rzeczywiście. Bodźce, które już w świecie zwierzęcym rozwijały popędy społeczne, społeczeństwo ludzkie zachowało w całej pełni, ale dodało do nich jeszcze nowe wskutek *wspólności pracy, współdziałania w pracy*. To współdziałanie musiało wywołać konieczność nowego narzędzia obcowania społecznego, porozumiewania się społecznego, konieczność *mowy*. Zwierzęta społeczne mogą poprzestawać na niewielu środkach porozumiewania się, na głosach wabienia, radości, bojaźni, trwogi, gniewu i t. p. wykrzyknikach. Wszak u nich każdy osobnik stanowi całość, która może istnieć sama przez się. Ale takie wykrzykniki nie wystarczają, skoro trzeba działać wspólnie, albo wydzielać różne roboty, albo wymieniać różne produkty. Nie wystarczają dla osobników, które są bezradne bez współdziałania innych osobników. Podział pracy jest niemożliwy bez mowy, któraby wyrażała nie tylko uczucia, ale także rzeczy i zdarzenia; podział pracy może się rozwijać tylko, w miarę jak mowa się rozwija, i sam ze swej strony wytwarza jej potrzebę.

W mowie samej oznaczenie *czynności*, i to czynności ludzkiej, jest rzeczą pierwotną, oznaczenie rzeczy jest póź-

niejsze. Czasowniki są starsze od rzeczowników; tamte tworzą pierwiastki, z których te się wywodzą.

Oto, co powiada Łazarz Geiger:

„Jeśli kto zapyta, dlaczego światło i kolor dla pierwszego stadium języka nie były przedmiotami, nadającymi się do nadania im nazwy, a takim przedmiotem było namazywanie farby, to odpowiedź polega na tym: że człowiek najpierw nadawał nazwy tylko swoim czynnościom albo czynnościom innych ludzi, że zważał na to, co się odbywało w nim samym albo w najbliższym, interesującym go otoczeniu, kiedy jeszcze nie miał poczucia ani pojęcia o tak wysokich rzeczach, jak światło i ciemność, blask i błyskawica. Jeśli przesledzimy pojęcia, któreśmy (w książce Geigera) już w tak wielkiej liczbie przytoczyli, przekonamy się, że one w swych początkach sprowadzają się do bardzo ograniczonego zakresu *ruchów ludzkich*. Dlatego pojęcia przedmiotów przyrody tak dziwną drogą okólną wychodzą z poglądu na *czynność ludzką*, która je objawia w jakikolwiek sposób, a często wytwarza tylko coś zdaleka podobnego. Stąd to drzewo (Baum) znaczy właściwie „coś odartego z kory“, ziemia (Erde) „coś startego“, a zboże, na niej rosnące (Korn), „coś wyluszczonego“. Dlatego ziemia i morze, a nawet i niebo, poprzez pojęcie chmury, mają nazwę od tego samego wyobrażenia podstawowego „czegoś startego“ albo „namazanego“, „kleistego“ (Der Ursprung der Sprache, str. 151 — 153).

Taki przebieg rozwoju mowy nie zadziwi nas, skoro jako pierwsze zadanie mowy przyjmiemy porozumiewanie się ludzi przy wspólnych *czynnościach* i *ruchach*. Ta rola mowy, jako pomocnicy w procesie produkcji, wyjaśnia nam także np., dlaczego język początkowo posiadał tak mało nazw na oznaczenie kolorów. Gładstone i inni wnioskowali stąd, że Grecy homerowscy i inne narody pierwotne nie umiały jeszcze rozróżniać kolorów. Niema nic mylniejszego, jak to. Próby wykazały, że narody barbarzyńskie mają bardzo rozwinięty zmysł barw. Ale *technika farb* była jeszcze mało rozwinięta, liczba farb, które umiano wyrabiać, była jeszcze bardzo mała; dlatego i liczba nazw na oznaczenie kolorów była mała.

„Skoro człowiek dojdzie do tego, że używa pewnego barwnika, wtedy nazwa tego barwnika z łatwością przyjmie dla niego

charakter przymiotny. Tym sposobem powstają pierwsze nazwy kolorów". (Grant Allen, *The colour sense*, str. 254).

Grant Allen wskazuje i na to, że i dziś jeszcze nazwy kolorów wzrastają, w miarę jak technika farb się rozwija. Nazwy kolorów służą przedewszystkiem celom *techniki*, a nie celem *opisu przyrody*.

Rozwoju mowy ludzkiej zgoła nie można rozumieć bez rozwoju sposobu wytwórczości. Od sposobu wytwórczości także zależy, czy jaki język pozostanie gwarą miejscową drobnej hordy, czy też stanie się językiem wszechświatowym, którym mówić będą setki milionów.

A wraz z rozwojem języka zyskuje się niezmiernie skuteczny środek zespolenia społecznego, ogromne umocnienie i jaśniejsze uświadomienie popędów społecznych. Obok tego, rozwój języka wytwarza naturalnie jeszcze zupełnie inne skutki, staje się najpotężniejszym środkiem zachowywania nabytych wiadomości, rozszerzania ich i przekazywania pokoleniom późniejszym; język dopiero umożliwia tworzenie pojęć, myślenie naukowe, sprowadza rozwój wiedzy, a przez to opanowanie przyrody przez naukę.

Teraz dopiero człowiek osiąga panowanie nad przyrodą, a wraz z nim pozorną niezależność od jej wpływów zewnętrznych, która w nim budzi ideę wolności. O tym powiemy w tym miejscu choć kilka słów.

Bardzo trafnie powiada Schopenhauer:

„Dla zwierzęcia istnieją tylko wyobrażenia *poglądowe* (intuicyjne), a więc również tylko *poglądowe* bodźce: dlatego zależność aktów jego woli od bodźców jest oczywista. U człowieka ta zależność również istnieje, nim również bodźce (z zastrzeżeniem jego charakteru indywidualnego) kierują z najściślejszą koniecznością; ale te bodźce zazwyczaj nie są wyobrażeniami *poglądowymi*, lecz *abstrakcyjnymi*, t. j. pojęciami, myślami, które jednak są wynikiem dawniejszych poglądów, a więc wpływów zewnętrznych. To zaś nadaje mu *względną* wolność, t. j. w porównaniu ze zwierzęciem. Bo nim nie powoduje, jak zwierzęciem, otoczenie *poglądowe*, obecne, lecz jego myśli, abstrahowane z dawniejszych doświad-

czeń i otrzymane przez pouczenie. Dlatego bodziec, który i nim powoduje z koniecznością, dla widza nie jest odrazu, wraz z czynnością, widoczny; człowiek go nosi w swojej głowie. To zaś nadaje jego postępowaniu wogóle, a nawet wszystkim jego ruchom charakter, różniący się wyraźnie od ruchów zwierzęcia: jest on pociągany jakby cieńszymi, niewidocznymi nitkami; dlatego wszystkie jego ruchy noszą na sobie piętno czegoś zamierzonego i umyślnego, nadającego im pozór niezależności, wyróżniający ruchy człowieka bardzo widocznie od ruchów zwierzęcia. A te wielkie różnice całkowicie zależą od zdolności abstrahowania, tworzenia pojęć. (Preisschrift über die Grundlage der Moral, 1860, str. 148).

Zdolność zaś tworzenia pojęć abstrakcyjnych zależy ze swej strony od *języka*. Prawdopodobnie do utworzenia pierwszych pojęć dał powód pewien brak w mowie ludzkiej. W przyrodzie istnieją tylko rzeczy pojedyncze, a język jest zbyt ubogi, aby każdy osobnik mógł otrzymać osobną nazwę. Człowiek więc jest zmuszony wszystkim istotom podobnym nadawać tę samą nazwę, a przez to wykonywa nieświadomie już pewną czynność naukową: łączenie rzeczy jednorodnych, dzielenie różnych. To też język stał się nie tylko organem *porozumiewania się* ludzi między sobą, lecz nadto organem *myślenia*. Nawet nie przemawiając do innych, lecz myśląc tylko dla siebie samych, musimy każdą myśl przyoblekać w określone słowa.

Jeśli jednak przez to wszystko język nadaje człowiekowi w porównaniu ze zwierzęciem względną wolność, to rozwija przecież tylko na wyższej podstawie to, co już rozpoczęła budowa mózgu.

U zwierząt niższych nerwy ruchu są wprost połączone z nerwami czucia; tutaj każdy bodziec zewnętrzny natychmiast i bezpośrednio wywołuje ruch. Powoli jednak rozwija się jeden główny węzeł nerwowy w ośrodek całego układu nerwowego, odbierający wszystkie bodźce i niekoniecznie odsyłający je zaraz do nerwów ruchowych, lecz zdolny do ich gromadzenia i opracowywania. Tym sposobem zwierzę wyższe gromadzi doświadczenia, które mo-

że zużytkować, oraz popędy, które w pewnych razach może nawet przekazać dziedzicznie swemu potomstwu.

Tym sposobem już tutaj za pośrednictwem mózgu związek pomiędzy bodźcem zewnętrznym a ruchem się zaciemnia. Dzięki językowi, umożliwiającemu udzielanie doświadczeń innym, jako też pojęcia abstrakcyjne, poznanie naukowe i przekonania, związek między czuciem a ruchem w wielu razach zupełnie się zaciemnia.

Coś podobnego zachodzi i w ekonomji. Najpierwotniejszą formą obiegu towarów jest wymiana towarów, t. j. produktów, służących do spożycia osobistego albo produkcyjnego. Tutaj z obydwu stron jeden przedmiot spożywczy się oddaje, a drugi odbiera. Cel wymiany, spożycie, jest tu oczywisty.

To jednak zmienia się wraz z nastaniem pierwiastku, pośredniczącego w obiegu, t. j. *pieniędzy*. Teraz można sprzedawać, nie kupując natychmiast, podobnie jak mózg umożliwia to, że bodźce działają na organizm, nie wywołując natychmiastowego ruchu. A podobnie jak mózg umożliwia nagromadzenie pewnego skarbu doświadczeń i popędów, który można nawet przekazywać dziedzicznie potomstwu, tak można również, jak wszyscy wiemy, z pieniędzy nagromadzić skarby. I podobnie, jak nagromadzenie owego skarbu doświadczeń i popędów przy nastaniu koniecznych warunków społecznych ostatecznie umożliwia rozwój nauki i opanowanie przyrody przez umysł ludzki, tak nagromadzenie skarbów pieniężnych przy nastaniu pewnych warunków społecznych umożliwia przemianę pieniędzy w kapitał, który produktywność pracy ludzkiej podnosi niezmiernie i w ciągu niewielu stuleci bardziej przekształca świat, niż to dawniej działo się w ciągu setek tysięcy lat.

A podobnie jak istnieją filozofowie, którzy sądzą, że te żywioły, które pośredniczą w związku między czuciem a ruchem, jak mózg, mowa, władza poznawcza i idee, są nie tylko środkiem do bardziej celowego i skuteczniejszego

go ukształtowania tego związku dla osobnika i społeczeństwa, a więc do widocznego powiększenia ich sił, lecz że same przez się są samodzielnymi wytwórcami sił, a może nawet stwórcami świata: tak również istnieją ekonomiści, którzy wmawiają w siebie, że pieniądz, pośredniczący w obiegu towarów i jako kapitał dający możność niezmiernego spotęgowania ludzkich sił produkcyjnych, jest sprawcą tego obiegu, jest twórcą tych sił, jest wytwórcą wszelkich wartości, które są produkowane ponad plon najpiętniejszej pracy ręcznej.

Teorja, dowodząca produktywności kapitału, polega na toku myśli, zupełnie analogicznym z tokiem myśli, który dowodzi wolności woli, oraz z przypuszczeniem prawa moralnego, które, niezależnie od czasu i przestrzeni, ma kierować naszymi postępkami w czasie i przestrzeni.

Było zupełnie logicznie, że Marx zwalczał jedno dowodzenie, zarówno jak drugie.

b). *Wojna i własność.*

Dalszy środek, obok wspólności pracy i języka, do umocnienia popędów społecznych, wytwarza rozwój społeczny przez nastanie *wojny*.

Nie mamy żadnego powodu do przypuszczenia, że człowiek pierwotny był wojowniczym zawadką. Być może, że hordy małpoczeków, napotykające się w gałęziach drzew na obfitych żerowiskach, pobiły się nieraz i jedna drugą odpędziła. Ale żeby przytym miało dojść do zabójstwa przeciwnika, na to u dzisiejszych małp nie mamy przykładu. O samcach goryłów wprawdzie opowiadają, że niekiedy tak zawzięcie walczą między sobą aż dochodzi do zabójstwa, ale to są walki o samice, a nie o żerowiska.

Postać rzeczy się zmienia, skoro człowiek się stanie myśliwym, mającym w swym rozporządzeniu broń, zdatną do zabijania, a zarazem przyzwyczajonym do przelewania

krwi, do odbierania życia. Do tego dołącza się jeszcze jedna okoliczność, na którą już Engels zwrócił uwagę, wyjaśniając ludożerstwo: niepewność źródeł wyżywienia. Żywność roślinna w lesie podzwrotnikowym znajduje się w wielkiej obfitości. Na równinach łąkowych, przeciwnie, owoce i korzonki nie wszędzie się znajdują, a zdobycie zwierzyny jest w znacznej mierze rzeczą przypadku. Stąd to zwierzęta drapieżne nabyły zdolność niezmiernie długiego znoszenia głodu. Żołądek ludzki zaś nie jest tak wytrzymały. Więc potrzeba łatwo popycha jedno plemię dzikich do walki na śmierć i życie z plemieniem sąsiednim, które zdobyło dobry obszar myśliwski; więc wściekłość wojownicza i dręczący głód popychają ostatecznie do tego, żeby wroga nie tylko *zabić*, ale i *pożreć*.

Tym sposobem rozwój techniczny rozpętał walki, które małpoczękowi były zupełnie obce, walki nie ze zwierzętami innego gatunku, lecz z członkami tego samego gatunku, walki, częstokroć krwawsze niż z lampartem i panterą, od których przynajmniej większe małpy bardzo dobrze umieją się bronić, gdy są połączone w większe stada.

Niema nic mylniejszego nad mniemanie, jakoby postępująca wciąż kultura i wzrastająca wiedza z konieczności sprowadzały z sobą także większe poczucie ludzkości. Można by przeciwnie powiedzieć, że małpa jest bardziej humanitarna, bardziej ludzka, niż człowiek. Mord i zabójstwo członków tego samego gatunku ze względów ekonomicznych — to wytwór kultury, techniki broni. A i dziś jeszcze wydoskonaleniu tej techniki ludzkość poświęca znaczną część swej pracy umysłowej.

Tylko w szczególnych warunkach i w szczególnych klasach przy dalszym postępie kultury wytwarza się to, co nazywamy złagodzeniem obyczajów. Postępujący wciąż podział pracy wydziela zabijanie zwierząt i ludzi — polowanie, rzeźnictwo, trawienie zbrodniarzy, wojnę — szczególnym klasom, które wtedy w obrębie cywilizacji uprawiają dzikość i okrucieństwo, jako swój zawód albo jako sport.

Inne klasy zupełnie się pozbywają konieczności, a często nawet możliwości przelewania krwi, jak np. chłopi-wegieta-rjanie w dolinach rzecznych Indji, którym sama przyroda nie pozwala utrzymywać wielkich stad bydła, a dla których wół, służący do pociągu, albo krowa, dająca mleko, są rzeczą zbyt drogocenną, ażeby mogli się zdecydować na ich zabijanie. Również i większość mieszkańców miast w państwach europejskich od czasu upadku republik miejskich i powstania wojsk najemnych, oraz rzemiosła rzeźniczego jest zwolniona od konieczności zabijania istot żyjących. Zwłaszcza klasy inteligentne były tutaj od kilku stuleci tak odzwyczajone od wszelkiego przelewu krwi, że przelew krwi budził w nich ostatecznie zgrozę, co przypisywały swej wyższej inteligencji. Ale w ciągu ostatnich dziesięcioleci powszechna powinność wojskowa stała się znów ogólnym urządzeniem większości państw europejskich, a wojny stały się znów wojnami narodowymi, a przez to złagodzenie obyczajów wśród naszej inteligencji się skończyło. Ta inteligencja odtąd znów znacznie zdziczała; kara śmierci, którą jeszcze w szóstym dziesięcioleciu wieku dziewiętnastego powszechnie potępiano, teraz wśród inteligencji nie znajduje przeciwników, a zwierzęcość wojen kolonialnych, która jeszcze przed półwiekiem, przynajmniej w Niemczech, swoich sprawców byłaby pokryła wieczną hańbą, teraz bywa uniewinniana, a nawet wysławiana!

W każdym razie wojna wśród narodów nowożytnych nie odgrywa już tej roli, którą odgrywała niegdyś wśród koczujących plemion myśliwskich i pasterskich. Jeśli jednak wojna z jednej strony wytwarza okrucieństwo i krwiożerczość w stosunku do nieprzyjaciół, to z drugiej strony jest potężnym środkiem do wzmocnienia spistości w obrębie plemienia, społeczeństwa. Im większe są niebezpieczeństwa, grożące jednostce ze strony nieprzyjaciela, tym zależniejszą się czuje od swego społeczeństwa, od swego plemienia, od swego pokolenia, które jedynie potrafi ją obronić wspólnymi siłami. Tym większym staje się zna-

czenie społeczne, które nadają jednostce cnoty bezinteresowności albo waleczności, narażającej życie dla społeczeństwa. Im bardziej krwawe są wojny między jedną hordą a drugą, tym bardziej musi wśród nich działać system doboru, tym lepiej musi się utrzymywać ta horda, która posiada ludzi nietylko najsilniejszych, ale i najprzeznieszych, najwaleczniejszych, najskłonniejszych do poświęcenia i najbardziej karnych. Tym sposobem wojna w owych czasach pierwotnych różnemi drogami dąży do wzmocnienia popędów społecznych w człowieku.

Ale wojna sama w przebiegu rozwoju społecznego zmienia swoje formy. Jej przyczyny również się zmieniają.

Jej pierwsza przyczyna, niepewność źródeł wyżywienia, ustaje, skoro rolnictwo i chów bydła bardziej się rozwinęły. Ale teraz nastąpiła nowa przyczyna wojny: *posiadanie bogactw*. Nie chodziło tu o posiadanie prywatne, lecz o posiadanie plemienia. Obok plemion w okolicach bogatych, napotyamy plemiona w okolicach nieurodzajnych; obok koczujących, zręcznych w władaniu bronią a ubogich pastuchów, napotyamy rolników osiadłych, odzwyczajonych od władania bronią, których gospodarstwo wytworzyło obfitą nadwyżkę i t. d. Wojna teraz staje się rabunkiem i obroną przed rabunkiem, i tym w gruncie rzeczy pozostała po dziś dzień.

Ale i ten rodzaj wojny działa pokrzepiająco na popędy społeczne, dopóki własność w plemieniu jest jeszcze przeważnie wspólna. Przeciwnie, umocnienie popędów społecznych przez wojnę coraz to bardziej ustaje, im bardziej w wspólnocie wytwarzają się klasy, klasy o sprzecznych interesach, z własnością prywatną, im bardziej wojna staje się sprawą klas panujących, dążących do tego, żeby rozszerzyć swój system wyzyskiwania albo zająć miejsce innej klasy panującej w kraju sąsiednim. Dla klas poddanych w takich wojnach już nie chodzi o kwestję ich bytu, niekiedy nawet nie o kwestję poprawy lub pogorszenia

warunków życiowych, lecz jedynie o to, kto ma być ich panem. Z drugiej strony, wojsko teraz staje się albo wojskiem, składającym się z arystokratów, w którym masa ludowa nie bierze żadnego udziału, albo, gdy ta masa w nim uczestniczy, wojskiem najemnym lub zaciężnym, to jest powstałym z poboru przymusowego, pozostającym pod komendą klasy panującej i narażającym swoje życie nie dlatego, aby bronić swej własności, swych żon i dzieci, lecz dlatego, aby walczyć w obronie interesów obcych, często wrogich dla siebie. Takie wojska są trzymane w kupie nie przez popędy społeczne, lecz przez obawę nieprzeblaganie okrutnego prawa karnego. Takie wojska są rozdwojone przez nienawiść mas do wodzów, przez obojętność, a nawet nieufność wodzów do podkomendnych.

Na tym stopniu wojna przestaje dla wielkich mas ludowych być szkołą uczuć społecznych. A w klasach panujących, wojowniczych wojna staje się teraz szkołą dumnego wynoszenia się nad klasy podwładne, ponieważ przyzwyczajają traktować te klasy tak samo, jak prostego żołnierza w wojsku, zmuszać je do bezopornej uległości dla samowładnej komendy i bezwzględnie rozporządzać ich siłami, a nawet ich życiem.

Ten rozwój wojny jest, jakżeśmy już powiedzieli, następstwem rozwoju własności, który znów wypływa z rozwoju techniki.

Każdym przedmiotem, który jest wytwarzany albo z którego pomocą coś się wytwarza w społeczeństwie, musi ktoś rozporządzać i móc rozporządzać, czy to będzie jednostka, czy grupa, czy całe społeczeństwo. Sposób tego rozporządzania wpływał najpierw sam przez się z natury rzeczy i z natury sposobu produkcji, oraz z natury wytworów. Kto sam sobie zrobił broń, ten sam jej używał; podobnie, kto sobie sporządził jaką część ubrania albo ozdobę; natomiast wynikało samo przez się, że dom, który horda wspólnymi siłami zbudowała dla siebie, był też wspólnie przez nią zamieszkiwany. Różne rodzaje użytkowania

różnych rzeczy były więc dane z góry, powtarzały się z pokolenia do pokolenia i stały się stałymi zwyczajami.

Tym sposobem powstało prawo zwyczajowe, które zostało rozszerzone jeszcze wskutek tego, że ilekroć powstał spór o sposób użytkowania albo o osoby, które miały rozporządzać jaką rzeczą, zawsze o tym rozstrzygali zebrani członkowie społeczeństwa. Prawo nie wynikło z jakiegoś z góry obmyślanego prawodawstwa albo z jakiejś umowy społecznej, lecz ze zwyczaju, polegającego na warunkach technicznych, albo, gdzie ten zwyczaj nie wystarczał, z pojedynczych wyroków rozjemczych społeczeństwa, wyrokującego od wypadku do wypadku. Tym sposobem powoli wytworzyło się różnolite prawo własności do różnych środków produkcji i do produktów społeczeństwa.

Ale z początku przeważała własność wspólna, zwłaszcza o ile chodziło o środki produkcji, o wspólnie wykarczowane grunta, o urządzenia irygacyjne, o domy, a zapewne i o stada bydła i wiele innych rzeczy. Ta własność wspólna musiała również niezmiernie umacniać popędy społeczne, interesowanie się wspólnotą, ale zarazem i poddawanie się jej, zależność od niej.

Zupełnie inny wpływ wywiera, przeciwnie, własność prywatna pojedynczych rodzin albo osobników, skoro dojdzie do takich rozmiarów, że zaczyna wypierać własność wspólną. To się stało, gdy wskutek wzrastającego podziału pracy różne rzemiosła zaczęły się wydzielać z rolnictwa, w którym dotychczas były zajęciem ubocznym, gdy stały się samodzielnymi i coraz bardziej się rozgałęziały.

Ten rozwój oznaczał rozszerzenie zakresu społeczeństwa przez podział pracy, rozszerzenie liczby tych ludzi, którzy tworzą społeczeństwo przez to, że jeden pracuje dla drugiego, a więc wzajemnie w swym bycie są zależni jeden od drugiego. Ale to rozszerzenie pracy społecznej nie postępuje w ten sposób, żeby zakres pracy *wspólnej* miał się rozszerzać, lecz w ten sposób, że z pracy *wspólnej* wydzielają się pojedyncze prace i stają się pracą prywatną samo-

dzielnych producentów, wytwarzających to, czego sami nie spożywają, i wzamian za to od innych wytwórców otrzymują to, co im jest potrzebne do spożycia.

Tym sposobem teraz produkcja wspólna i wspólne środki produkcji większych społeczeństw, które zaspokajały same główne swoje potrzeby, np. wspólnot okolicznych, a przynajmniej wspólnot domowych, ustępują coraz bardziej przed produkcją jednostkową i własnością jednostkową pojedynczych osobników albo stadeł wraz z dziećmi, produkujących towary, t. j. wytwarzających produkty nie na użytek własny, lecz na sprzedaż, dla rynku.

Wskutek tego zaś zjawia się w społeczeństwie, obok własności prywatnej, która istniała już przedtem, choć nie w tak wysokiej mierze, jeszcze nowy czynnik, mianowicie *walka konkurencyjna* różnych producentów jednostkowych tego samego rodzaju, walczących między sobą o udział w rynku.

Konkurencję, a także wojnę często uważają za formy walki o byt, napełniająca całą przyrodę. Faktycznie jednak tak konkurencja, jak wojna, powstały z technicznego postępu ludzkości i należą do jej cech szczególnych. Różnią się od walki o byt w świecie zwierzęcym przez to, że walka o byt jest walką jednostek albo całych społeczeństw z otaczającą przyrodą, walką przeciw żywym albo martwym siłom przyrody, walką, w której najlepiej się zachowują i rozradzają osobniki i społeczeństwa najlepiej przystosowane do każdorazowego środowiska. Ale walka o byt nie jest walką na śmierć i życie przeciwko innym osobnikom tego samego gatunku — z wyjątkiem niektórych zwierząt drapieżnych, u których jednak ten rodzaj walki odgrywa tylko bardzo podrzędną rolę w walce o byt, oraz z wyjątkiem doboru płciowego. Tylko u człowieka, dzięki jego wydoskonalonym narzędziom, występuje na plan pierwszy walka przeciw osobnikom tego samego gatunku, jako środek do utrzymania się w walce o byt. Ale i tutaj zachodzi ogromna różnica między wojną a walką konkurencyjną.

Wojna jest walką, wybuchającą między dwoma różnymi społeczeństwami, oznaczającą przerwę w produkcji i nie mogącą przeto być urządzeniem stałym. Wojna także, przynajmniej tam, gdzie jeszcze niema wielkich różnic klasowych, wytwarza najsilniejszą spójnię społeczną, więc ogromnie potęguje popędy społeczne. Konkurencja, przeciwnie, jest walką między *jednostkami*, i to między osobnikami *tego samego społeczeństwa*. Ta walka jest regulatorem, co prawda, bardzo dziwnym regulatorem, nadającym ruch wspólnej pracy społecznej różnych pojedynczych producentów i dążącym bezwiednie do tego, żeby ostatecznie ci producenci prywatni wytwarzali zawsze to, co społeczeństwu jest potrzebne, t. j. potrzebne w danych stosunkach społecznych. Jeśli wojna stanowi chwilową przerwę w produkcji, to walka konkurencyjna jest jej stałym i koniecznym towarzyszem, skoro ta produkcja jest produkcją towarową.

Jak wojna, tak i konkurencja jest wielkim marnotrawstwem sił, ale jest zarazem środkiem do wymuszenia najwyższego wyteżenia wszystkich sił produkcyjnych i ich jak najszybszego ulepszenia. Ma więc bardzo wielkie znaczenie ekonomiczne dopóty, aż wytworzy tak olbrzymie siły produkcyjne, że ramy produkcji towarowej staną się dla niej równie ciasne, jak niegdyś ramy pierwotnego gospodarstwa społecznego albo spółkowego stały się zbyt ciasne dla wzrastającego podziału pracy. Nadprodukcja, oraz sztuczne ograniczenie produkcji przez związki przedsiębiorców świadczą o tym, że minęły już czasy, gdy konkurencja, jako bodziec produkcji, sprzyjała rozwojowi społecznemu.

Ale i to konkurencja czyniła zawsze tylko tym sposobem, że napędzała do możliwie największego rozszerzenia produkcji. Natomiast walka konkurencyjna wśród pojedynczych członków tego samego społeczeństwa w każdym razie działała wprost zabójczo na popędy społeczne. Bo w tej walce każdy tym łatwiej się utrzyma, im mniej się

kieruje względami społecznymi, im bardziej baczy jedynie na swój własny interes. To też w wysoko rozwiniętej produkcji towarowej człowiek bardzo łatwo uznaje egoizm za jedyny naturalny popęd człowieka, a popędy społeczne uważa albo za wyrafinowany egoizm, albo za wynalazek klechów ku opanowaniu ludzi, albo za nadprzyrodzone misterjum. Jeśli w dzisiejszym społeczeństwie popędy społeczne jeszcze zachowały pewną siłę, zawdzięczać to należy tej okoliczności, że powszechna produkcja towarowa jest jeszcze zjawiskiem bardzo młodym, ma zaledwie sto lat, oraz że w miarę, jak samorodny komunizm demokratyczny zanika, a wskutek tego i wojna przestaje być źródłem popędów społecznych, tym silniej wytryska nowe ich źródło, *walka klasowa* wybijających się klas wyzyskiwanych, wojna, prowadzona nie przez żołnierzy najemnych, nie przez panów wszechwładnych, lecz przez ochotników, walczących w interesie swej klasy, nie w obronie interesów obcych.

4. Zakres działania popędów społecznych.

a). *Międzynarodowość.*

O wiele bardziej jeszcze, niż *stopień naprężenia*, w przebiegu rozwoju społeczeństwa zmienia się *zakres*, w którym działają popędy społeczne. Etyka tradycyjna upatruje w prawie moralnym siłę, regulującą stosunek człowieka z człowiekiem. Wychodząc od osobnika, nie od społeczeństwa, ta etyka zupełnie przeocza, że prawo moralne reguluje nie stosunki człowieka z każdym innym człowiekiem, lecz tylko stosunki człowieka z ludźmi *tego samego społeczeństwa*. Że ono stosuje się tylko do takich ludzi, to zaraz zrozumiemy, skoro sobie uprzytomnimy początek popędów społecznych. Te są środkiem do powiększenia spistości społecznej, do umocnienia siły społeczeństwa. Zwierzę od-

czuwa popędy społeczne tylko dla członków własnego stada, inne stada są mu mniej więcej obojętne.

U społecznych zwierząt drapieżnych napotykamy wprost nieprzyjaźń w stosunku do osobników innego stada. Tak np. w Konstantynopolu psy-parjasy każdej ulicy bardzo zazdrośnie czuwają nad tym, żeby żaden inny pies nie wszedł do obszaru, przez nie zajętego. Natychmiast go odpędzają albo nawet rozdzierają.

Podobne stosunki powstają wśród hord ludzkich, skoro u nich powstaną myśliwstwo i wojna. Jędną z najważniejszych form walki o byt staje się teraz walka hordy przeciw hordzie tego samego gatunku. Człowiek, nie będący członkiem własnego społeczeństwa, staje się teraz wprost wrogiem. Popędy społeczne mają swe znaczenie nie tylko dla niego, ale i *przeciw* niemu. Im one są silniejsze, tym mocniej horda się skupia przeciw wrogowi zewnętrznemu, tym energiczniej go zwalcza. Cnoty społeczne, gotowość do pomagania, poświęcenie, miłość prawdy i t. d., stosują się tylko do towarzysza, a nie do członka innej organizacji społecznej.

Wzięto mi to niegdyś bardzo za złe, gdy te fakty stwierdziłem w piśmie „Neue Zeit“, i moje stwierdzenie tak wytłumaczono, jakoby tu chciałem ustanowić szczególną socjalno-demokratyczną zasadę moralną, w przeciwstawieniu do wiecznego prawa moralnego, żądającego bezwzględnej prawdziwości względem każdego. W rzeczywistości zaś tylko wypowiedziałem to, co od czasu ucłowieczenia naszych przodków zawsze żyło w piersi ludzkiej, jako prawo moralne, mianowicie, że wobec wroga cnoty społeczne nie są nakazane. A niema chyba żadnego powodu do oburzania się stąd właśnie na demokrację socjalną, ponieważ niema stronnictwa, pojmującego pojęcie społeczeństwa w szerszym zakresie, niż demokracja socjalna, stronnictwo międzynarodowe, wciągające do zakresu solidarności wszystkie narody, wszystkie rasy.

Jakkolwiek prawo moralne stosuje się tylko do członków własnego społeczeństwa, to jednak zakres tego społeczeństwa nie jest raz na zawsze określony. Ten zakres raczej wzrasta w miarę, jak postępuje podział pracy, jak rośnie wytwórczość pracy ludzkiej, jak się udoskonalają środki komunikacji między ludźmi. Powiększa się ilość ludzi, których pewien obszar może wyżywić, którzy na pewnym obszarze mogą pracować dla siebie nawzajem i razem jedni z drugimi, którzy tym sposobem są połączeni w społeczeństwo. Ale zarazem powiększa się i ilość obszarów, których ludzie żyją w połączeniu, ażeby pracować dla siebie nawzajem i tworzyć zjednoczenie społeczne. Nareszcie wzrasta i rozległość obszarów, pozostających między sobą w stałych stosunkach społecznych i tworzących trwałą organizację społeczną ze wspólnym językiem, wspólnymi obyczajami, wspólnymi prawami.

Po śmierci Aleksandra Macedońskiego ludy wschodniego zlewiska śródziemnomorskiego już tworzyły grupę międzynarodową z językiem międzynarodowym, greckim. Po rozszerzeniu się państwa rzymskiego wszystkie kraje naokoło całego morza Śródziemnego utworzyły jeszcze szerszą grupę międzynarodową, w której różnice narodowe były zatarte i która uważała się za przedstawicielkę ludzkości. Nowa religja tej grupy, która zajęła miejsce dawnych religji narodowych, z samego początku była religją wszechświatową z jednym Bogiem, ogarniającym cały świat, z Bogiem, przed którym wszyscy ludzie byli równi. Ta religja zwracała się do wszystkich ludzi, ogłosiła ich wszystkim braćmi, dziećmi jednego Boga.

Ale faktycznie i tutaj prawo moralne ma znaczenie tylko dla członków własnej grupy kulturalnej, dla „chrześcijan“, dla „wiernych“. A punkt ciężkości chrześcijaństwa w przebiegu wędrówki ludów przesunął się coraz dalej na północ i zachód. Na wschodzie i południu utworzyła się nowa międzynarodowa grupa kulturalna z własną moral-

nością, grupa islamu, która w Azji i Afryce rozszerzała się podobnie, jak chrześcijańska w Europie.

Ale teraz ta ostatnia grupa dzięki kapitalizmowi rozszerza się coraz bardziej w grupę uniwersalną, obejmującą buddystów, muzułmanów, parsów, zwolenników bramanizmu zarówno, jak chrześcijan, którzy coraz bardziej przestają być prawdziwymi chrześcijanami.

Tym sposobem wytwarza się podstawa do ostatecznego urzeczywistnienia owego poglądu etycznego, który wypowiedziało już chrześcijaństwo, lecz bardzo przedwcześnie, wskutek czego nie mogło go urzeczywistnić i pogląd ten dla całej masy chrześcijan pozostał pustym frazesem, poglądu, że wszyscy ludzie są równi, że popędy społeczne, cnoty moralne powinny się stosować w jednakowy sposób do wszystkich ludzi. Ta podstawa do moralności ogólnoludzkiej wytwarza się nie przez moralną poprawę ludzi, cokolwiekbyśmy przez ten wyraz rozumieli, lecz wskutek rozwoju sił produkcyjnych ludzi, wskutek rozszerzenia społecznego podziału pracy, udoskonalenia komunikacji. Ale ta nowa moralność i dziś jeszcze jest bardzo daleka od tego, żeby miała być ogólną moralnością wszystkich ludzi choćby w krajach najbardziej posuniętych pod względem ekonomicznym. Jest ona po dziś dzień głównie moralnością proletariatu, posiadającego świadomość klasową, owej części proletariatu, która w swych uczuciach i myślach oddaliła się od masy pozostałej ludności i w przeciwieństwie do burżuazji wytworzyła swoją własną etykę.

Prawda, że właśnie kapitał wytwarza podstawę materialną moralności ogólnoludzkiej, ale on wytwarza tę podstawę tylko dzięki temu, że nieustannie deprecjuje tę moralność. Narody kapitalistyczne grupy społeczeństwa europejskiego rozszerzają tę grupę przez to, że rozszerzają obszary swojego wyzysku, co jest możliwe tylko drogą gwałtu. Tworzą więc podstawę przyszłego pokoju wszechświatowego przez wojnę wszechświatową, podstawę powszechnej solidarności wszystkich narodów przez powszech-

ne wyzyskiwanie wszystkich narodów, podstawę do wciągnięcia wszystkich kolonji w zakres kultury europejskiej przez ujarznienie wszystkich kolonji najbezwzględniejszymi środkami najbrutalniejszego barbarzyństwa. Dopiero proletarjat, nie uczestniczący w wyzysku kapitalistycznym, lecz zwalczający go wszędzie, na podstawie, wytworzonej przez kapitał, utworzy nową formę społeczną, w której równość wszystkich ludzi wobec prawa moralnego, z pobożnego życzenia stanie się rzeczywistością.

b). *Podział na klasy.*

Ale jeśli rozwój ekonomiczny tym sposobem dąży do tego, żeby coraz bardziej rozszerzać zakres społeczeństwa, w obrębie którego ujawniają się popędy i cnoty społeczne, aźby nareszcie ogarnął całą ludzkość, to jednocześnie ten sam rozwój w obrębie społeczeństwa wytwarza nietylko prywatne interesy szczegółowe, które chwilowo mogą bardzo osłabić popędy społeczne, lecz zarazem szczególne warstwy społeczne, które w obrębie swego ściślejszego zakresu niezmiernie potęgują popędy i cnoty społeczne, ale jednocześnie bardzo zwążają zakres ich działania wobec innych członków całości społeczeństwa, a przynajmniej wobec wrogich warstw szczegółowych czyli klas.

Tworzenie się klas jest również wytworem podziału pracy. Już społeczeństwo zwierzęce nie jest wytworem całkowicie jednorodnym. W jego łonie napotykamy już różne grupy, mające odmienne znaczenie dla wspólnoty i we wspólnocie. Ale to ugrupowanie polega jeszcze na różnicach zupełnie naturalnych. Tu uwydatnia się najpierw różnica *płci*, następnie różnica *wieku*. W obrębie każdej płci napotykamy grupy dzieci, podrastających, dorosłych i nareszcie starców. Wynalazek narzędzia służy najpierw do umocnienia rozdziału między niektórymi z tych grup, wydzielając niektórym z nich osobne narzędzia. Tak np.

myśliwstwo i wojna przypadają mężczyznom, którzy łatwiej mogą się wałęsać, niż kobiety, które są zawsze obarczone swojemi dziećmi. To, a nie słabsza obronność, uczyniło zapewne z myśliwstwa i wojny u większości ludów monopol mężczyzn. Gdziekolwiek w dziejach lub podaniach napotykamy myśliwców albo wojowników żeńskich, są to zawsze *dziewice*. Nie brak kobietom siły, wytrwałości i odwagi, ale *macierzyństwo* nie da się pogodzić z niestałym życiem myśliwca i wojownika. Ale ponieważ macierzyństwo zmusza kobietę raczej do pozostawiania w jednym miejscu, więc przypadają jej najpierw te zadania, które wymagają pewnej osiadłości, jak uprawa płodów rolnych, pielęgnowanie domowego ogniska.

Zależnie od znaczenia, jakie z jednej strony myśliwstwo i wojna, a z drugiej strony rolnictwo i gospodarstwo domowe mają w społeczeństwie, oraz zależnie od udziału, jaki każda z płci bierze w tych zajęciach, zmienia się też znaczenie i powaga mężczyzny i kobiety w społeczeństwie. Ale i znaczenie różnych stopni wieku zależy od sposobu produkcji. Gdzie przeważa myśliwstwo, które sprowadza wielką niepewność źródeł wyżywienia i częste długie wędrówki, tam starzy ludzie stają się często ciężarem dla społeczeństwa. Często ich zabijają, niekiedy nawet zjadają. Inaczej się dzieje, skoro ludzie prowadzą życie osiadłe, skoro chów bydła i rolnictwo dają obfitszy plon. Teraz starcy mogą spokojnie pozostawać w domu, i nie brak dla nich żywności. A teraz już także wielka suma doświadczeń i wiedzy jest nagromadzona w społeczeństwie, dopóki zaś nie wynaleziono pisma, albo dopóki pismo nie stało się wspólną własnością wszystkich, te nagromadzone skarby przechowują starcy. Są oni wtedy przekazicielami tego, co można nazwać początkiem nauki. Więc teraz nie są uważani za szkodliwy ciężar, lecz są w wielkiej czci, jako przedstawiciele wysokiej mądrości. Pismo, a tymbardziej druk odbiera starcom przywilej skupiania w sobie sumy wszystkich doświadczeń i podań społeczeństwa. A ciągle

rewolucjonizowanie wszelkich doświadczeń, które się staje właściwością nowożytnego sposobu produkcji, sprawia, że wszelkie dawne podania stają się wrogiem nowości. Nowość z góry uchodzi za coś lepszego, a to, co stare, za coś przestarzałego, a zatem za coś złego. Starość staje się teraz tylko przedmiotem politowania, ale nie nadaje już przywilejów. Dziś niema większej pochwały dla starca, jak ta, że jest jeszcze młody, że jeszcze odczuwa to, co nowe.

Więc podobnie jak znaczenie płci, tak i znaczenie różnych stopni wieku zmienia się w społeczeństwie wraz z różnemi sposobami produkcji.

Dalszy podział pracy wytwarza potym dalsze różnice w obrębie każdej płci, a zwłaszcza między mężczyznami. Kobieta z początku właśnie wskutek podziału pracy coraz to bardziej przywiązuje się do gospodarstwa domowego, którego rozległość, zamiast wzrastać, zmniejsza się, ponieważ coraz więcej gałęzi produkcji od niego się oddziela i staje się sferą działania mężczyzn. Postęp techniczny, podział pracy, podział na różne zawody aż do ostatniego stulecia ograniczał się prawie wyłącznie do mężczyzn, tylko niektóre odbicia tego postępu dotknęły także gospodarstwa domowego i kobiet.

Im bardziej postępuje podział na różne zawody, tym zawilszym staje się też organizm społeczny, którego organami są te zawody. Sposób ich współdziałania w podstawowym procesie społecznym, t. j. w procesie gospodarczym, czyli innymi słowy: sposób produkcji nie jest bynajmniej czymś przypadkowym. Jest on zupełnie niezależny od woli pojedynczych osobników i jest z koniecznością określony przez dane warunki materialne. A wśród tych warunków znów technika jest czynnikiem najważniejszym, jest tym czynnikiem, którego rozwój wywołuje rozwój sposobu produkcji. Ale nie jest czynnikiem jedynym.

Weźmy jeden przykład. Niejednokrotnie rozumiano materialistyczne pojmowanie dziejów tak, jakoby pewna

technika oznaczała odrazu pewien sposób produkcji, a nawet pewną formę społeczną i polityczną. A ponieważ tego twierdzić nie można, ponieważ w różnych formach społeczeństwa napotyamy te same narzędzia, więc twierdzą, że materialistyczne pojmowanie dziejów jest błędne; że stosunki społeczne nie są określane jedynie przez technikę. Ten zarzut jest słuszny, ale on nie dotyka materialistycznego pojmowania dziejów, lecz tylko jego karykatury, wskutek pomieszania techniki i sposobu produkcji.

Oświadczone np., że pług stanowi podstawę gospodarstwa włościańskiego; a w jakich to różnych formach społeczeństwa napotyamy pług!

Bez wątpienia. Ale przypatrzmy się bliżej, od czego to zależą różnice różnych form społeczeństwa, powstałych na podwalinie włościańskiej.

Weźmy np. włościaństwo, mieszkające nad brzegami jednej z owych wielkich rzek międzyzrotnikowych albo podzwrotnikowych, które perjodycznie występują z brzegów, niosąc z sobą zgubę albo urodzajność gleby. Potrzeba wtedy budowli wodnych, aby wody w jednym miejscu zatrzymywać, w innym odprowadzać. Jedna wieś nie zdoła takich budowli wykonać sama. Musi się połączyć cały ich szereg, każda musi dostarczać robotników, trzeba ustanawiać wspólnych urzędników, których zadaniem będzie kierowanie robotnikami w urządzaniu i utrzymywaniu w porządku robót. Im większe są budowle, tym więcej wsi w nich uczestniczy, tym większa jest liczba robotników zaciężnych, których muszą dostarczać, tym większe muszą być szczegółowe wiadomości, potrzebne do kierowania takimi robotami, tym większa potęga i wiedza kierujących urzędników w porównaniu z masą ludności. Tym sposobem na podstawie gospodarstwa włościańskiego wyrasta tu kasta kapłanów albo urzędników, jak w nizinach rzecznych Nilu, Eufratesu, Hoangho.

Inny rodzaj rozwoju napotyamy tam, gdzie w kra-
nie żyznej i łatwo dostępnej osiedli się kwitnące gospo-

darstwo włościańskie w pobliżu łupieżczych koczowników. Konieczność odpierania tych koczowników zmusza włościan do wytworzenia dla swej obrony oddziału zbrojnego, co znów stać się może różnym sposobem. Albo część włościan przykłada się do rzemiosła wojennego i wydziela się z pośród innych, którzy im wzamian dają swą pracę. Albo też sami sąsiedzi łupieżcy są zjednywani przez płacenie haraczu do zachowywania pokoju i do obrony swych nowych pupilów przed innemi łupieżcami. Albo nareszcie sąsiedzi zdobywają krainę i pozostają w niej, jako panowie włościan, na których nakładają haracz, dla których jednak zarazem są obrońcami. Ale skutek jest zawsze ten sam: powstanie szlachty feudalnej, ujarzmiającej i wyzyskującej włościaństwo.

Niekiedy łączą się pierwsza i druga droga rozwoju: wtedy do kasty kapłanów albo urzędników dołącza się kasta wojowników.

Inaczej znów kształtuje się rozwój włościaństwa nad morzem z dobrymi przystaniami, sprzyjającymi żegludze, oraz z poblizkimi obcemi wybrzeżami, zamieszkanemi przez ludność zamożną. Tam obok rolnictwa wytwarza się rybołówstwo, które wkrótce przekształca się w korsarstwo i handel morski. W przystani szczególnie korzystnie położonej gromadzą się łupy i towary kupieckie, powstaje miasto bogatych kupców. Tutaj włościanin otrzymuje rynek zbytu dla swoich produktów, powstają dla niego dochody pieniężne, ale również i wydatki pieniężne, zobowiązania pieniężne, długi. Wkrótce staje się parobkiem-dłużnikiem miejskich posiadzców pieniędzy.

Ale korsarstwo i handel morski, jakoteż wojny morskie sprowadzają do kraju liczny tani materiał niewolniczy; miejscy posiadacze pieniędzy teraz, zamiast dalszego wyzyskiwania swych włościańskich dłużników, zaczynają ich wypędzać z ich posiadłości, zamieniać te posiadłości w wielkie plantacje i zamiast gospodarstwa włościańskiego, zaprowadzać gospodarstwo niewolnicze, przyczym narzędzia

i sprzęty rolnicze, technika rolnictwa, nie potrzebują się wcale zmieniać.

Nakoniec napotyamy czwarty typ rozwoju włościańskiego w krajach górzystych, mało dostępnych. Gleba jest tam jałowa i trudna do uprawy. Obok rolnictwa, przeważa hodowla bydła, ale oboje nie wystarczają do wyżywienia wielkiego przyrostu ludności. A u podnóża gór nęcą do siebie żyzne, dobrze uprawne krainy. Więc włościanie-górale próbują je zdobyć i wyzyskiwać, albo, gdzie natrafią na opór, wynajmować swój nadmiar ludności jako żołnierzy. Ich doświadczenie wojenne, w połączeniu z jałowością i niedostępnością kraju, znów się przyczynia do uchronienia ich od obcego najazdu, do którego już ich ubóstwo niezbyt zachęca. Tam też zachowuje się jeszcze dawna demokracja włościańska, kiedy już naokoło oddawna całe włościanstwo stało się zależnym od panów feudalnych, klechów, kupców i lichwiarzy. Niekiedy taka domorośla demokracja w krainie sąsiedniej, którą zdobyła, zaprowadza sama surowe rządy wyzyskiwaczy, w dziwnym przeciwieństwie do swej własnej, wysoko cenionej wolności. Tak n. p. stare kantony ojczyzny Wilhelma Tella przez swoich starostów w Tessynie w przeciągu XVII i XVIII wieku wykonywały rządy, których ciemństwo i ucisk śmiało mogą się równać z uciskiem bajecznego Gesslerera.

Jak widzimy, bardzo różnorodne sposoby produkcji i podziały na klasy dają się pogodzić z gospodarstwem włościańskim. Ale do czego można sprowadzić te różnice? Przeciwnicy materialistycznego pojmowania dziejów sprowadzają je raz do przemocy, to znów do różnaitości idei, wytwarzających się wśród różnych ludów. Jest zaś rzeczą pewną, że przy wytwarzaniu wszystkich tych sposobów produkcji przemoc odgrywała wielką rolę, przemoc, którą, jak wiadomo, Marx nazwał akuszerką każdego nowego społeczeństwa. Ale skąd pochodzi ta rola przemocy, skąd to pochodzi, że właśnie jedna warstwa ludności przez nią zwycięża, a druga nie zwycięża, oraz, że przemoc wywołuje

właśnie takie, a nie inne skutki? Na te wszystkie pytania teoria przemocy nie daje nam odpowiedzi. A podobnie i przy teorii idei pozostaje tajemnicą, skąd te idee pochodzą, które właśnie w krainie górzystej wytwarzają wolność, a w krainie nadrzecznej kastę kapłańską, nad morzem gospodarstwo pieniężne i niewolnicze, a w krainie pagórkowatej poddaństwo feudalne.

Jakśmy widzieli, te różnice w rozwoju tego samego gospodarstwa włościańskiego polegają na różnicach w środowisku naturalnym i społecznym, w którym się odbywa to gospodarstwo. Stosownie do przyrody kraju, stosownie do charakteru jego sąsiadów gospodarstwo włościańskie przy tej samej technice staje się podstawą bardzo różnych form społecznych. A te poszczególne formy społeczne, obok czynników naturalnych, stają się dalszymi podstawami, kształtującymi swoiście polegający na nich dalszy rozwój. Tak n. p. Giermanowie, gdy w czasie wędrówki narodów wtargnęli do rzymskiego państwa uniwersalnego, napotkali tam cesarstwo z jego biurokracją, z urządzeniami miejskimi, z kościołem chrześcijańskim, jako warunki społeczne, które, o ile się dało, wcieliili do swego sposobu wytwórczości.

Te wszystkie warunki geograficzne i historyczne trzeba przestudjować, gdy się chce rozumieć poszczególne sposoby produkcji jakiego kraju w pewnej chwili dziejowej. Sama znajomość techniki tu nie wystarcza.

Jak widzimy, materialistyczne pojmowanie dziejów nie jest owym prostym szablonem, za jaki je zwykle uważają jego krytycy. Ale podane tu przykłady wyjaśniają nam zarazem, jak powstają różnice klasowe i przeciwieństwa klasowe wskutek rozwoju ekonomicznego.

Różnice nie tylko pomiędzy osobnikami, lecz także pomiędzy poszczególnymi grupami w obrębie społeczeństwa istniały już w świecie zwierzęcym, jak to już zauważyliśmy; były to różnice siły, znaczenia, a może i położenia materialnego osobników i grup. Takie różnice mają swą

podstawę już w samej przyrodzie i chyba nigdy nie zanikną całkowicie, także i w społeczeństwie socjalistycznym. Wynalazek narzędzi, podział pracy i jego następstwa, słowem, rozwój ekonomiczny przyczynia się jeszcze do powiększenia takich różnic albo do wytworzenia nowych. W każdym jednak razie te różnice nie mogą przekroczyć pewnej granicy, bardzo ciasnej, dopóki praca społeczna nie daje pewnej nadwyżki ponad to, co jest potrzebne do utrzymania członków społeczeństwa. Dopóki to nie nastąpi, kosztem społeczeństwa nie może być żywność żaden próżniak, nikt nie może otrzymywać znacznie większej części produktów społecznych, niż ktokolwiek inny. A jednocześnie właśnie w tym stadium wskutek wzrastającej nieprzyjaźni różnych plemion między sobą i wskutek krwawych rozstrzygań ich zatargów, jakoteż wskutek wspólnej pracy i wskutek wspólnej własności powstaje tyle nowych czynników, przez które umacniają się popędy społeczne, że przypadkowe drobne zawiści i niesnaski pomiędzy rodami, kategorjami wieku i zawodami nie wywołują rozdzielenia we wspólnocie, podobnie jak tego nie czynią niesnaski pomiędzy osobnikami. Pomimo początków podziału pracy, które już na tym stadium napotykaemy, społeczeństwo ludzkie nie było chyba nigdy bardziej zwarte i jednolite, jak w czasie pierwotnej wspólnoty rodowej, który poprzedzał początek przeciwieństw klasowych.

Ale postać rzeczy się zmienia, skoro praca społeczna wskutek swej wzrastającej wydajności zacznie dawać nadwyżkę. Teraz dla poszczególnych osobników i zawodów staje się rzeczą możliwą stale przywłaszczać sobie znacznie większy udział w wytworach społecznych, niż inni potrafią zachować dla siebie. Pojedyncze indywidua tylko rzadko, tylko chwilowo i wyjątkowo zdołają same przez się to uskutecznić; przeciwnie, nietrudno będzie pewnym zawodom, jakimkolwiek sposobem znajdującym się w korzystnych warunkach, n. p. takim, które nadają szczególną jaką wiedzę albo szczególną siłę orężną, przywłaszczać sobie

stale nadwyżkę społeczną. Własność produktów zaś ściśle się wiąże z własnością środków produkcji; kto te posiada, może też rozporządzać tamtymi. A więc dążenie do zmonopolizowania nadwyżki społecznej przez jedną klasę uprzywilejowaną wywołuje w niej również dążenie do zmonopolizowania, do wyłącznego posiadania środków produkcji. Formy zaś tego wyłącznego posiadania mogą znów być bardzo różne: czy to wspólna własność panującej klasy albo kasty, czy też własność prywatna poszczególnych rodów albo osobników tej klasy.

Czy tym, czy innym sposobem cała masa ludu pracującego bywa wywłaszczana, wtrącana do stanu niewolników, poddanych, najemników; a wraz ze wspólną własnością środków produkcji i ich wspólnym używaniem rozrywa się najsilniejszy węzeł, który łączył społeczeństwo pierwotne.

A jeśli różnice społeczne, które mogły się wytworzyć w łonie tego społeczeństwa, były zawarte w bardzo ciasnych granicach, to różnice klasowe, które teraz mogły powstawać, w praktyce nie znajdowały żadnych granic. Mogą one wzrastać z jednej strony wskutek postępu technicznego, powiększającego wciąż nadwyżkę wytworów pracy ludzkiej ponad miarę, potrzebną do samego wyżywienia społeczeństwa; a z drugiej strony wskutek rozszerzenia wspólnoty przy równej albo nawet zmniejszającej się liczbie wyzyskiwaczy, tak, że ilość pracujących i dostarczających nadwyżkę wzrasta na każdego wyzyskiwacza. Tym sposobem różnice klasowe mogą wzrastać bez końca i do rozmiarów potwornych, a wraz z nimi rosą i przeciwieństwa społeczne.

W miarę, jak ten rozwój postępuje, społeczeństwo coraz to bardziej się rozdwaja, a walka klasowa staje się najważniejszą, najpowszechniejszą, najtrwalszą formą walki o byt osobnika w społeczeństwie ludzkim; w tej samej mierze popędy społeczne wobec całości społeczeństwa tracą wiele ze swej siły, ale tym silniejsze stają się w obrębie

klasy, której dobrobyt dla wielkiej masy osobników staje się coraz bardziej identycznym z dobrem ogólnym.

A zwłaszcza w klasach wyzyskiwanych, uciskanych, wybijających się walka klasowa umacnia tym sposobem popędy i cnoty społeczne. Bo one w tej walce muszą całą swą osobowość narażać o wiele intensywniej, niż klasy panujące, które często mają możliwość powierzenia swej obrony, czy to orężem wojennym, czy orężem duchowym, najemnikom. A oprócz tego, klasy panujące często bywają wewnętrznie rozdwojone przez walki, które toczą między sobą o nadwyżkę społeczną i o środki produkcji, któremi ta nadwyżka się wytwarza. Jedną z najsilniejszych przyczyn takiego rozdwojenia poznaliśmy w walce konkurencyjnej.

Wszystkie te czynniki, przeciwdziałające popędom społecznym, w klasach wyzyskiwanych nie znajdują dla siebie albo żadnego gruntu, albo tylko grunt nieznaczny. Im mniejszy jest ten grunt, im bardziej wydziedziczone są klasy wybijające się, im bardziej muszą polegać wyłącznie na własnych siłach, tym silniej wszyscy ich członkowie odczuwają swoją solidarność wobec klas panujących, tym silniej rozwijają się ich popędy społeczne w stosunku do własnej ich klasy.

5. Ustawy moralności.

a). *Zwyczaj i konwenans.*

Widzieliśmy, jak rozwój ekonomiczny do czynników moralnych, otrzymanych jeszcze ze świata zwierzęcego, dodaje czynnik wielkiej zmienności; jak siłę popędów i cnot społecznych w różnych czasach i jednocześnie w różnych klasach tego samego społeczeństwa kształtuje różnie, jak zarazem zakres działalności popędów i cnot społecznych to rozszerza, to zęża, z jednej strony od drobnej hordy

rozciąga na całą ludzkosć, a z drugiej strony w obrębie społeczeństwa ogranicza do jednej klasy.

Ale ten sam rozwój ekonomiczny wytwarza jeszcze pewien szczególny czynnik moralny, nie istniejący wcale w świecie zwierzęcym, i ten czynnik jest najzmienniejszy ze wszystkich, ponieważ nietylko jego siła i zakres jego działalności, ale i treść jego podlega najsilniejszym zmianom. Tym czynnikiem są *ustawy moralności*.

W świecie zwierzęcym napotyamy wprawdzie już silne *uczucia* moralne, ale nie napotyamy określonych *przepisów* moralnych, skierowanych do osobnika. To wymaga już wykształconej *mowy*, zdolnej do oznaczania nietylko *uczuć*, ale i *rzeczy*, a przynajmniej *czynności*, mowy, jakiej w świecie zwierzęcym niema śladu, gdyż jej potrzeba rozpoczyna się dopiero wraz z wspólną pracą. Teraz dopiero staje się rzeczą możliwą stawiać jednostkom określone *żądania*. Jeśli te *żądania* powstają z potrzeb osobistych, wyjątkowych, to wraz z wypadkiem osobistym, wyjątkowym znów znikną. Jeśli zaś powstają z potrzeb, mających swą podstawę w stosunkach społecznych, to wciąż powracać będą, dopóki trwać będą te stosunki; a w pierwocinach społeczeństwa, w których rozwój był niezmiernie powolny, trwanie niektórych stosunków społecznych można obliczać na setki tysięcy lat. Żądania społeczne, stawiane jednostce, powtarzały się wtedy tak często, tak regularnie, że stały się zwyczajem, do którego pewne osobniki nakoniec były uzdolnione przez odziedziczenie, jak n. p. pies myśliwski do pewnych rodzajów polowania, tak że dość było kilku bodźców, aby zwyczaj powstawał również i w potomkach, jak n. p. uczucie wstydlivosti, zwyczaj okrywania pewnych części ciała, których obnażenie uchodzi za niemoralne.

Tym sposobem powstają w społeczeństwie wymagania, stawiane osobnikowi, wymagania tym liczniejsze, im są bardziej zawile, które nareszcie na mocy zwyczaju, bez długiego zastanowienia, zostają uznane za nakazy moralne.

Z tego charakteru zwyczajowego niektórzy etyce materialistyczni wnioskowali, że cała istota moralności polega tylko na zwyczaju. Ale zwyczaj jednak bynajmniej jej nie wyczerpuje. Najpierw bowiem wskutek zwyczaju tylko takie poglądy stają się nakazami moralnymi, które wymagają pewnych względów na społeczeństwo ze strony osobnika, które regulują jego zachowywanie się w stosunku do innych ludzi. Jeśli kto przeciw temu zarzuci, że istnieją także „występki“ samotne, uchodzące za niemoralne, to ich pierwotne potępienie zapewne również powstało w interesie społeczeństwa. Tak n. p. onanizm, gdyby się stał powszechnym, musiałby mocno uszczuplić otrzymanie licznego potomstwa, a takie potomstwo dawniej, kiedy Malthus jeszcze nie był przemówił, uchodziło zawsze za jedną z najważniejszych podstaw dobrobytu i postępu społeczeństwa.

To też w biblii (1 Mojż., 38) Onan został zabity przez Jehowę za to, że nasienie swoje uronił na ziemię, zamiast spełnić swój obowiązek i spółkować z żoną swego zmarłego brata, aby mu zbudzić potomka.

Normy etyczne mogły też tylko dlatego stać się zwyczajami, że odpowiadały głębokim, wciąż się powtarzającym potrzebom społecznym. Nareszcie sam zwyczaj nie może nam wyjaśnić siły poczucia obowiązku, które nieraz okazuje się potężniejszym od wszelkich nakazów samozachowania. Zwyczajowość moralności sprawia tylko, że pewne normy są bez roztrząsania uznawane za moralne; ale nie wytwarza popędów moralnych, wymuszających przeprowadzenie wymagań, uznanych za normy moralne.

Tak n. p. zwyczaj sprawia, że uchodzi za nieprzyzwoitość, jeśli dziewczyna w koszuli nocnej pokaże się mężczyźnie, choćby ta szata sięgała do stóp i otaczała szyję, gdy tymczasem nie obraża przyzwoitości, gdy dziewczyna wieczorem na balu ukazuje się przed wszystkimi w sukni bardzo wyciętej, albo gdy w kąpieli morskiej w mokrym kostjumie kąpielowym przechodzi przed lubieżnymi oczyma

lustrujących ją rozpusztników. Ale tylko siła popędów moralnych może sprawić, że moralna dziewczyna za żadną cenę nie poddałaby się temu, co konwenans, moda, zwyczaj, słowem: społeczeństwo napiętnowało jako bezwstyd, że niekiedy przekłada śmierć nad to, co uważa za hańbę.

Inni etycy jeszcze dalej się posuwali w pojmowaniu norm etycznych, jako prostych zwyczajów, i uważali je za proste mody konwencjonalne, opierając się na spostrzeżeniu, że każda forma społeczna, każdy naród, a nawet każda klasa ma swoje szczególne poglądy etyczne, często sprzeczne jedne z drugimi, tak, że niema bezwzględnie ważnej normy etycznej. Z tego wnioskowano, że moralność jest zmieniającą się wciąż modą, której hołduje tylko bezmyślny motłoch filistrów, ponad którą zaś nadczłowiek może i powinien się wznieść, jak ponad wszystko, co jest cechą stada.

Ale popędy społeczne nietylko nie są bynajmniej czymś konwencjonalnym, lecz są czymś głęboko uzasadnionym w naturze człowieka, jako zwierzęcia społecznego; również i ustawy moralne nie są czymś dowolnym, lecz wynikają z potrzeb społecznych.

Naturalnie, niepodobna w każdym wypadku wykazać związku pomiędzy określonymi poglądami etycznymi a stosunkami społecznymi, z których te poglądy wypływały. Osobnik przyjmuje normy etyczne od swego środowiska społecznego bez wszelkiej świadomości ich przyczyn społecznych. Norma etyczna staje się dla niego zwyczajem i wtedy wydaje mu się wpływem jego własnej istoty duchowej, danym mu samorzutnie, bez wszelkiego korzenia praktycznego. Tylko badanie naukowe zdołało powoli dla całego szeregu wypadków wyjaśnić związek między pewnymi formami społecznymi a pewnymi ustawami etycznymi, ale wiele rzeczy jest jeszcze niewyjaśnionych. Formy społeczne, z których pochodzą normy etyczne, mające wartość jeszcze później, należą często do zamierzchłej przeszłości. A oprócz tego, aby zrozumieć jakie wymaganie etyczne,

trzeba znać nie tylko potrzebę społeczną, która je wywołała, ale i szczególny sposób myślenia społeczeństwa, które je wytworzyło. Każdy sposób produkcji jest powiązany nie tylko z pewnymi narzędziami, z pewnymi stosunkami społecznymi, lecz także z pewną treścią poznawczą i z pewną zdolnością poznawczą, z pewnym poglądem na przyczyny i skutki, z pewną logiką, słowem: z pewnym sposobem myślenia. A pojmować dawniejsze sposoby myślenia jest bardzo trudno, jeszcze o wiele trudniej, niż pojmować potrzeby innego społeczeństwa, niż własne.

Jednak związek między ustawami moralności a potrzebami społecznymi stwierdzono już w tak licznych przykładach, że można go uważać za prawidło ogólne. Jeśli zaś ten związek istnieje, to zmiana społeczeństwa musi też pociągnąć za sobą zmianę niejednej ustawy etycznej. Więc zmiana ustaw moralnych nie powinna nas zadziwiać, lecz raczej byłoby rzeczą dziwną, gdyby wraz ze zmianą przyczyny nie zmieniał się także skutek. Te zmiany są konieczne, konieczne właśnie dlatego, że każda forma społeczna do swego istnienia potrzebuje pewnych ustaw, do niej przystosowanych.

Wiadomo, jak różne i zmienne są normy etyczne. Podamy tu tylko jeden przykład, w celu ilustracji moralności, odmiennej od moralności dzisiejszego społeczeństwa europejskiego.

Fridtjof Nansen podaje w dziesiątym rozdziale swego „Życia Eskimów“ bardzo udatny opis moralności eskimskiej, z którego tu przytaczamy kilka wyjątków:

„Jednym z najpiękniejszych i najwydatniejszych rysów charakteru Eskimów jest chyba ich uczciwość... Dla Eskima jest to rzeczą najdzwyczejnej wagi, żeby mógł polegać na swoich współludziach i sąsiadach. A żeby zaś to wzajemne zaufanie, bez którego wszelkie współdziałanie w walce o byt byłoby niemożliwe, miało pewną trwałość, jest rzeczą konieczną, żeby jeden postępował uczciwie z drugim... Z tej samej przyczyny Eskimowie, zwłaszcza mężczyźni, nie lubią kłamać. Wzruszającym dowodem tej ich właściwości jest

następujący rys, opowiedziany przez Delagera: „Jeśli mają komu innemu opisać jaką rzecz, bardzo się wystrzegają, żeby jej nie odmalować w świetniejszych kolorach, niż zasługuje. A nawet jeśli kto chce coś kupić, czego wcale nie widział, to sprzedający, choćby chciał się tej rzeczy pozbyć, opisuje ją mniej dobrze, niż jest rzeczywiście“.

Etyka reklamy nie została jeszcze wynaleziona dla Eskimów. Co prawda, to wszystko dotyczy tylko ich obcowania między sobą. W stosunku do obcych nie są tak surowi.

„Bijatyki i tym podobne brutalności wcale u nich się nie zdarzają. Morderstwo jest również wielką rzadkością“, a gdzie się zdarza, nie jest skutkiem zatargów ekonomicznych, lecz skutkiem miłostek. „Uważają za rzecz okrutną zabijać innych ludzi. Więc wojna w ich oczach jest czymś niezrozumiałym i wstrętnym, ich język nie ma nawet wyrazu na jej oznaczenie; żołnierze i oficerzy, uczący się rzemiosła zabijania ludzi, są dla nich prawdziwymi rzeźnikami ludzi“.

„Tym z naszych przykazań, przeciwko któremu Grenlandzcy cy najwięcej grzeszą, jest szóste przykazanie... Cnota i wstydlivość nie są w Grenlandji bardzo poważane... Wielu (na wybrzeżu zachodnim) nie upatruje w tym żadnego wstydu, gdy niezamężna dziewczyna ma dzieci... Gdyśmy byli w Godthaabie, były tam w sąsiedztwie dwie dziewczyny w stanie błogosławionym, ale bynajmniej tego nie ukrywały... ba, zdawało się, że były prawie dumne z tego widocznego dowodu, że nimi nie wzgardzono. Ale i o wybrzeżu wschodnim powiada Holm, że tam nie uchodzi za hańbę, jeśli kobieta niezamężna ma dzieci...“

„Egede powiada także, że kobiety uważają to za szczególne szczęście i za wielki zaszczyt, gdy mogą mieć ścisły stosunek z angekkiem, t. j. z jednym z tańszych proroków i uczonych; ten sam autor dodaje: „ba, wielu mężów jest z tego bardzo zadowolonych i nawet płacą angekokowi za to, żeby spał z ich żonami, zwłaszcza, jeśli sami z nimi nie mogą spłodzić dzieci“.

„Wolność kobiet eskimskich jest zatym bardzo różna od wolności, przyznawanej kobiecie giermańskiej. Przyczyna polega prawdopodobnie na tym, że dla Giermanina zachowanie dziedzictwa, rodu i drzewa gienealogicznego zawsze odgrywało wielką rolę, a dla Eskima to wszystko nie ma żadnego znaczenia, ponieważ nie ma do przekazania swym spadkobiercom, albo przynajmniej bardzo mało, a głównie zależy mu na tym, żeby mieć dzieci...“

„Na pierwszy rzut oka taka moralność wydaje się nam naturalnie bardzo złą. Ale to nie znaczy, żeby miała być taką i dla

Eskima. Wogóle powinniśmy się wystrzegać, żeby z naszego stanowiska w czambuł nie potępiać poglądów, które u jakiegoś ludu rozwinęły się w ciągu wielu pokoleń i wskutek wielu doświadczeń, choćby te poglądy jak najbardziej się nie zgadzały z naszymi. Pojmowanie dobra i prawa jest na ziemi nadzwyczaj różne. Jako przykład przytoczę to, co się zdarzyło Nilsowi Egedemu: gdy pewnej dziewczynie eskimskiej mówił o miłości dla Boga i bliźnich, dziewczyna oświadczyła: „Ja już dowiodłam, że kocham swych bliźnich, bo pewna stara kobieta, która była chora a nie mogła umrzeć, prosiła mnie, żebym ją za pieniądze zaprowadziła na tę stromą skałę, z której zawsze rzucają się ci, którzy nie chcą żyć dłużej. A ponieważ ja kocham swoich bliźnich, więc zaprowadziłam ją tam za darmo i zepchnęłam ją ze skały“.

„Egede mniemał, że to był zły uczynek, i powiedział jej, że zabiła człowieka. Ona odrzekła, że nie, że przeciwnie miała wielką litość dla staruszki i płakała, gdy ona spadła ze skały. Czy więc nazwać to uczynkiem dobrym, czy złym?”

Widzieliśmy już, że przy skąpych źródłach wyżywienia z łatwością występuje konieczność zabijania starych i chorych członków społeczeństwa i że ta konieczność tym zabójstwom nadaje piętno czynu moralnego.

„Gdy tenże Egede innym razem mówił o tym, że Bóg karze złych, odrzekł mu pewien Eskim, że on również należy do tych, którzy złych karzą, bo sam zabił trzy stare baby, które były czarownicami“.

„Ta sama różnica w pojmowaniu dobra i zła okazuje się również w stosunku do szóstego przykazania. Eskim uznaje takie przykazanie: Bądźcie płodni i mnożcie się — za wyższe od przykazania czystości. Do tego ma tym większy powód, że jego rasa z natury jest mało płodna“.

Nareszcie przytoczymy jeszcze urywek z listu, napisanego przez nawróconego Eskima do Pawła Egedego, który w połowie wieku osiemnastego działał w Grenlandji jako misjonarz i zastał moralność eskimską prawie jeszcze nietkniętą przez wpływy europejskie. Ten nawrócony Eskim słyszał był o wojnach kolonialnych między Anglikami a Holendrami i dał wyraz swojemu wstrętowi do takiej „niełudzkości“:

„Bylebyśmy mieli tyle żywności, żebyśmy się mogli najeść, i zdobyli dość skór, żeby się osłonić od zimna, jesteśmy zadowoleni, a ty sam wiesz, że nie troszczymy się o dzień jutrzejszy. Nie chcielibyśmy więc toczyć wojny o morze, choćby to było w naszej możliwości... I my możemy powiedzieć, że morze, omywające nasze wybrzeże, należy do nas, że do nas należą również pływające w nim wieloryby, konie morskie, foki i łososie; ale nie mamy nic przeciw temu, żeby i inni zabierali sobie z tego wielkiego zapasu tyle, ile zechcą. Posiadamy to wielkie szczęście, że z natury nie jesteśmy tak chciwi, jak oni... Zaiste, rzecz dziwna, Kochany Pawle! Wasz naród wie, że jest Bóg, stwórca i zachowawca wszech rzeczy, że po tym życiu albo będą zbawieni, albo potępieni, wedle tego, jak się sprawowali, a jednak żyją jak gdyby im przykazano być zlemi, jak gdyby grzeszenie dawało im korzyści i zaszczyty. Moi ziomkowie nic nie wiedzą ani o Bogu, ani o djable, a jednak sprawują się przyzwoicie, obcuja z sobą z miłością i zgodą, dzielą wszystko między siebie i wspólnie zdobywają sobie środki utrzymania“.

Tutaj ujawnia się przeciwieństwo moralności pierwotnego komunizmu i moralności kapitalistycznej. Ale jeszcze inna różnica tu się wyłania: w społeczeństwie Eskimów praktyka i teoria moralności są zgodne; w społeczeństwie kapitalistycznym pomiędzy jedną a drugą jest szeroka przepaść. Przyczynę tego zjawiska zaraz poznamy.

b). *Sposób produkcji i jego nadbudowa.*

Normy etyczne zmieniają się wraz ze społeczeństwem, ale nie bez przerwy, nie w jednakowy sposób i nie w równej mierze, jak potrzeby społeczne. Są one bez roztrząsania uznawane i odczuwane jako normy, dlatego, że stały się *zwyczajami*. A skoro jako zwyczaje zapuściły korzenie, wtedy długo mogą prowadzić byt samoistny, gdy tymczasem postęp techniczny a zarazem rozwój sposobu produkcji, oraz przemiana potrzeb społecznych posuwa się dalej.

Z ustawami moralności rzecz się ma tak samo, jak z pozostałą, bardziej zawiłą nadbudową ideową, wznoszącą się ponad sposobem produkcji. Ta nadbudowa może się

oderwać od swej podstawy i przez pewien czas prowadzić byt samoistny.

Odkrycie tego faktu wprawiło w zachwyt wszystkie owe żywioty, które nie mogą się otrząsnąć z potężnego wpływu myśli Marxowskiej, a jednak odczuwają pewien wstręt do następstw rozwoju ekonomicznego, które na sposób Kanta chciałyby ducha, jako samoistną sprężynę, przemycić do rozwoju organizmu społecznego. Więc bardzo dogodnie dla nich było uznanie tego faktu, że czynniki duchowe społeczeństwa czasami mogą w nim działać samoistnie. Przez to spodziewano się nareszcie odnaleźć pożądane wzajemne oddziaływanie: ekonomja działa na ducha, a duch na ekonomję; oboje, ich zdaniem, panują nad rozwojem społecznym albo tym sposobem, że raz czynniki ekonomiczne, a w okresie późniejszym znów rozpęd duchowy posuwa społeczeństwo naprzód, albo też tym sposobem, że obydwaj czynniki obok siebie i wspólnie wytwarzają produkt wspólny, że, innemi słowy, nasze chęci i pragnienia twarą konieczność ekonomiczną przynajmniej niekiedy z własnej siły mogą przełamać i zmienić.

Bez wątpienia, istnieje pewne wzajemne oddziaływanie między ekonomją a jej nadbudową duchową — moralnością, religją, prawem, sztuką i t. d. — nie mówimy tu o działalności duchowej wynalazcy, gdyż ta działalność należy do techniki, w której przecież, obok narzędzia, i duch odgrywa pewną rolę; technika jest świadomym wynajdowaniem i stosowaniem narzędzi przez człowieka myślącego.

Jak inne czynniki ideologiczne, tak i moralność zdoła popierać rozwój ekonomiczny i społeczny. Wszak na tym właśnie polega jej znaczenie społeczne. Ponieważ zaś pewne ustawy społeczne wypływają z pewnych potrzeb społecznych, tym bardziej ułatwiać będą współdziałanie społeczne, im bardziej są przystosowane do swoistej właściwości społeczeństwa, które je wytwarza.

Moralność więc oddziaływa na życie społeczne dodatnio. *Ale to się dzieje tylko dopóty, dopóki od niego jest zależna,*

dopóki odpowiada potrzebom społecznym, które ją wytwarzają.

Skoro zaś moralność wobec społeczeństwa przybierze byt samoistny, skoro przez nie już nie jest określana, jej oddziaływanie przyjmuje inny charakter. O ile się dalej rozwija, jej rozwój staje się czysto formalnym, logicznym. Skoro się zamknie przed wpływami zmiennego świata zewnętrznego, nie może już wytwarzać nowych poglądów, lecz tylko poprzednio nabyte tak porządkować, żeby z nich zniknęły sprzeczności. Wyrównanie sprzeczności, zdobycie jednolitego poglądu, rozwiązywanie zagadnień, nasuwanych przez te sprzeczności — oto działalność myślącego umysłu. Przez to może jednak tylko utrwalić zdobytą nadbudowę ideologiczną, nie może jej wznieść ponad nią samą. Jedynie powstawanie nowych zagadnień, nowych sprzeczności może wywołać rzeczywisty dalszy rozwój. Ale umysł ludzki nie wytwarza z samego siebie sprzeczności i zagadnień; wytwarzają je w nim tylko wpływy świata otaczającego.

Więc skoro ustawy moralne otrzymają byt samoistny, przestają być pierwiastkiem postępu społecznego. Kostnieją, stają się pierwiastkiem zachowawczym, zaporą postępu. Tym sposobem w społeczeństwie ludzkim — co w społeczeństwie zwierzęcym jest niepodobieństwem — moralność z niezbędnego, spajającego ogniwa może się stać środkiem nieznośnego skrępowania życia społecznego. Jest to również oddziaływanie wzajemne, ale bynajmniej nie po myśli naszych etyków antymaterialistycznych.

Przeciwieństwa pomiędzy pewnymi ustawami moralnymi a pewnymi potrzebami społecznymi mogą już w społeczeństwie pierwotnym osiągnąć pewną siłę; wtedy stają się jeszcze głębsze wskutek powstania przeciwieństw klasowych. Jeśli w społeczeństwie bezklasowym trwanie przy pewnych ustawach moralnych jest tylko rzeczą przyzwyczajenia, jeśli do ich pokonania potrzeba jedynie przezwyćżyć moc przyzwyczajenia, to odtąd popieranie pewnych ustaw moralnych staje się także sprawą interesu, często

bardzo potężnego. A teraz zjawiają się i środki przemocy, przymusu fizycznego, aby klasy wyzyskiwane utrzymać w uległości, a te środki przymusowe również są oddawane na usługi „moralności“, ku przestrzeganiu norm etycznych, zachowywanych w interesie klas panujących.

Bez takich środków przymusowych społeczeństwo bezklasowe może się obejść. Wprawdzie i w nim popędy etyczne nie zawsze wystarczają do zniewolenia każdego osobnika do zachowywania ustaw moralnych; wszak siła popędów moralnych w różnych osobnikach jest bardzo różna, a tak samo i siła innych popędów, popędu samozachowawczego i rozrodczego. Nie zawsze pierwsze biorą górę; ale jako środek przymusu, kary, odstraszenia dla innych, w takich razach w społeczeństwie bezklasowym wystarcza *opinia publiczna*, opinia społeczeństwa. Ona wprawdzie nie wytwarza w nas prawa moralnego, poczucia obowiązku. Sumienie i wtedy w nas działa, gdy nikt nas nie śledzi i gdy moc opinii publicznej jest zupełnie wyłączona; sumienie w pewnych warunkach w społeczeństwie, przepełnionym przeciwieństwami klasowymi i sprzecznymi normami moralnymi, może nas nawet zniewalać do działania naprzekór opinii publicznej większości.

Ale opinia publiczna w społeczeństwie bezklasowym działa jako wystarczający środek policji, publicznego przestrzegania norm etycznych. Osobnik wobec społeczeństwa jest tak mały, że wcale nie ma siły do postępowania naprzekór jego głosowi jednomyślnemu. Ten głos działa całkiem przygniatająco, wskutek czego nie potrzeba tam dalszych środków przymusowych i karnych dla zabezpieczenia spokojnego przebiegu życia społecznego. I dziś jeszcze, w społeczeństwie klasowym, widzimy, że opinia publiczna własnej klasy, albo, jeśli ją kto porzucił, tej klasy lub tego stronnictwa, do którego się kto przyłączył, jest potężniejsza od wszystkich środków przymusowych państwa. Więzienie, nędzę, śmierć przekłada się często nad hańbę.

Ale opinia publiczna jednej klasy nie oddziałuje na klasę przeciwną. Wprawdzie społeczeństwo, dopóki w nim nie ma przeciwieństw klasowych, potęgą swojej opinii może jednostkę trzymać na wędzidle i zmuszać do przestrzegania swoich nakazów, jeśli popęd społeczny w piersi jednostki do tego nie wystarcza. Ale opinia publiczna nie pomaga nic, skoro nie osobnik staje naprzeciw społeczeństwa, lecz klasa naprzeciwko klasy. Wtedy klasa panująca musi używać innych środków przymusowych, jeśli chce się utrzymać, środków przewagi fizycznej albo ekonomicznej, wyższej organizacji, ale również i wyższej inteligencji. Do żołnierzy, policjantów i sędziów przyłączają się teraz jeszcze klechy, jako środki panowania, a właśnie organizacji kościelnej przypada teraz szczególne zadanie zachowywania moralności tradycyjnej. To połączenie religii z moralnością dokonywa się tym łatwiej, że nowe religie, powstałe w czasie upadku pierwotnego komunizmu i społeczeństwa rodowego, pozostają w silnym przeciwieństwie do starych religii natury, których korzenie sięgają czasów bezklasowych, i które nie mają osobnej kasty kapłańskiej. W dawnych religjach bóstwo i etyka bynajmniej nie były z sobą połączone. Nowe religie powstały przeciwnie na gruncie owej filozofji, która jak najściślej łączy etykę z wiarą w bóstwo i w życie zagrobowe, podpierając jeden czynnik przez drugi. Odtąd religja i etyka, jako środki panowania, są ściśle z sobą zjednoczone. Wprawdzie prawo moralne jest wytworem społecznej natury człowieka; wprawdzie każdorazowe normy etyczne są wytworem szczególnych potrzeb społecznych; wprawdzie ani jedno, ani drugie nie mają nic wspólnego z religją. Ale ten rodzaj etyki, który w ludzkiej naturze trzeba zachowywać w interesie klas panujących, potrzebuje w rzeczy samej nieodzownie religji i całej organizacji kościelnej, jako swojej podpory. Bez tej podpory ta etyka rozpadłaby się jeszcze szybciej, niż to się i tak dzieje.

c). *Moralność stara i nowa.*

Ale im dłużej przeżyte ustawy moralne zachowują swą moc, gdy tymczasem rozwój ekonomiczny postępuje naprzód i wytwarza nowe potrzeby społeczne, wymagające nowych norm etycznych, tym większą staje się sprzeczność pomiędzy panującą moralnością społeczeństwa a życiem i dążeniami jego członków.

Lecz ta sprzeczność w różnych klasach wyraża się różnym sposobem. Klasy zachowawcze, te, których istnienie opiera się na dawnych warunkach społecznych, mocno się trzymają starej moralności. Ale tylko w teorii. W praktyce zaś nie mogą się bynajmniej oprzeć wpływowi nowych warunków społecznych. Znana sprzeczność między teorią moralną a praktyką tu się zaczyna. Tę sprzeczność niektórzy uważają za prawo natury moralności; jej wymagania wydają się czymś pożądanym, ale niewykonalnym. Ale sprzeczność teorii i praktyki w moralności może tu znów przybrać dwojaką formę. Klasy i osobniki, mające poczucie swej siły, otwarcie stawiają się ponad wymaganiami tradycyjnej moralności, których konieczność dla innych uznają. Klasy i osobniki, czujące się słabymi, przeciwnie, potajemnie przekraczają przykazania moralne, które głoszą publicznie. Tym sposobem ta faza, stosownie do sytuacji historycznej, wytwarza w klasach upadających albo *cynizm*, albo *obłudę*. A zarazem, jak widzieliśmy, właśnie w tych klasach łatwo zanika siła popędów społecznych wskutek umocnienia się interesów klasowych, oraz możności wyręczania się w staczanych walkach przez najemników, bez potrzeby narażania swej własnej osoby.

To wszystko w klasach zachowawczych, zwłaszcza panujących, wytwarza owe zjawiska, które obejmujemy nazwą niemoralności.

Etycy materialistyczni, dla których ustawy moralne są tylko modami konwencjonalnymi, zaprzeczają możliwości

takiej niemoralności, jako zjawiska społecznego. Ich zdaniem, ponieważ wszelka moralność jest względna, więc i to, co nazywamy niemoralnością, jest tylko odmiennym od naszego rodzajem moralności.

Z drugiej zaś strony etycy idealistyczni z tego faktu, że istnieją klasy i społeczeństwa całkiem niemoralne, wyciągają wniosek, że musi istnieć moralność wieczna, niezależna od przestrzeni i czasu, że istnieje niezależna od zmiennych stosunków społecznych miara, którą można mierzyć moralność każdego społeczeństwa i każdej klasy.

Niestety jednak właśnie ten pierwiastek moralności ludzkiej, który, choć wcale nie niezależny od przestrzeni i czasu, jest jednak starszy od zmiennych stosunków społecznych, mianowicie popędy społeczne, jest tym pierwiastkiem, który moralność ludzka ma wspólny ze zwierzęcą. To zaś, co w moralności jest specyficznie ludzkie, to jest normy etyczne, podlega ciągłym zmianom. To jednak nie dowodzi, żeby jaka klasa albo grupa społeczna nie mogła być niemoralna, to dowodzi tylko, że, przynajmniej co się tyczy norm etycznych, niema bezwzględnej moralności zarówno, jak niema bezwzględnej niemoralności. I niemoralność pod tym względem jest pojęciem względnym. Za bezwzględną niemoralność można uważać tylko zupełny brak *popędów i cnót społecznych*, które człowiek przyjął od zwierząt społecznych.

Jeśli zaś niemoralność uważać będziemy za wykroczenie przeciwko ustawom moralności, wtedy nie jest ona odstępstwem od określonej, ważnej dla wszystkich czasów i krajów miary moralności, lecz tylko sprzecznością praktyki moralnej z własnymi zasadami moralnymi, jest przekroczeniem norm etycznych, które sami uznajemy za konieczne i których przeto wymagamy. Jest więc niedorzecznością, jeśli kto pewne normy moralne jakiego narodu albo klasy, uznawane jako takie, uważa za niemoralne dlatego, że są sprzeczne z naszymi własnymi normami moralnymi. Niemoralność może zawsze być tylko odstępstwem

od moralności własnej, nigdy od obcej. To samo zjawisko, np. wolne spółkowanie płciowe albo obojętność pod względem własności, w jednym razie może być wytworem zgnilizny moralnej w społeczeństwie, uznającym ściśle jednożeństwo i największą świętość własności za konieczne; a w drugim razie może być wytworem wysoce moralnym bardzo zdrowego organizmu społecznego, którego potrzeby nie wymagają ani ścisłej własności prywatnej kobiety, ani własności prywatnej pewnych środków konsumpcji i produkcji.

d). *Ideał moralny.*

Jeśli zaś wzrastająca sprzeczność między zmiennymi warunkami społecznymi a przestarzałą moralnością wyraża się u klas zachowawczych, zwłaszcza panujących, przez wzrastającą niemoralność, przez wzrost obłudy i cynizmu, łączący się często jeszcze z osłabieniem popędów społecznych, to ta sprzeczność prowadzi do zupełnie innych wyników w klasach wyzyskiwanych i wybijających się. Ich interesy pozostają w zupełnym przeciwieństwie do podstawy społecznej, która utworzyła moralność panującą. One nie mają najmniejszego powodu do zachowywania jej, lecz mają wszelki powód do występowania przeciw niej. Im bardziej są świadome swego przeciwieństwa do panującego porządku społecznego, tym bardziej wzrasta ich oburzenie moralne, tym bardziej starej, tradycyjnej moralności przeciwstawiają nową, którą pragną przeprowadzić jako moralność całego społeczeństwa. Tym sposobem w klasach wybijających się w górę powstaje ideał moralny, który staje się coraz śmielszym, im więcej siły nabierają te klasy. A jednocześnie, jak już widzieliśmy, właśnie w tych klasach szczególnie się rozwija moc popędów społecznych wskutek walki klasowej, tak, że wraz ze śmiałością nowego ideału moralnego wzrasta i entuzjazm dla niego. Więc ten sam rozwój, który w klasach zachowawczych i upadających

wytwarza wzrastającą niemoralność, wywołuje w klasach wybijających się wzrastającą wciąż sumę zjawisk, które obejmujemy nazwą *idealizmu etycznego*, którego nie należy mieszać z idealizmem filozoficznym. Właśnie te wybijające się klasy skłaniają się często do materializmu filozoficznego, któremu klasy upadające opierają się od chwili, gdy sobie uświadomiły fakt, że rzeczywistość wydała na nie wyrok śmierci, że mogą się spodziewać ratunku tylko od potęg nadprzyrodzonych, boskich albo etycznych.

Treść nowego ideału etycznego nie zawsze jest zupełnie jasna. Wypływa ona nie z jakiegokolwiek głębokiego *poznania* naukowego organizmu społecznego, który twórcom ideału częstokroć jest mało znany, lecz z głębokiej *potrzeby* społecznej, z gorącej *tesknoty*, energicznego *pragnienia* czegoś *innego*, niż to, co istnieje, czegoś, co jest *przeciwieństwem* porządku istniejącego. To też i ten ideał moralny w gruncie rzeczy jest tylko czymś negatywnym, jest tylko *przeciwieństwem* moralności panującej.

Odkąd zaś istnieje społeczeństwo klasowe, moralność panująca, skoro się wytworzy ostre przeciwieństwo klasowe, osłania wciąż *niewolę*, *nierówność*, *wyzysk*. To też ideał moralny klas wybijających się w czasach historycznych, jak się zdaje, zawsze pozostawał ten sam, był zawsze tym, który rewolucja francuska objęła w tych słowach: wolność, równość, braterstwo. Zdawało się, że ten ideał jest niezależnie od czasu i przestrzeni wryty w każdej piersi ludzkiej, że jest zadaniem rodzaju ludzkiego z samego początku dążyć do tego ideału moralnego, że rozwój ludzkości polega na powolnym zbliżaniu się do tego ideału, który jej nieustannie przyswieca.

Ale skoro się przypatrzymy bliżej, zobaczymy, że zgodność ideału moralnego różnych okresów historycznych jest tylko bardzo powierzchowna, że za tą zgodnością ukrywają się wielkie różnice celów społecznych, odpowiadające różnicom każdorazowych sytuacji społecznych.

Gdy porównamy tylko chrześcijaństwo, rewolucję francuską i dzisiejszą demokrację socjalną, znajdziemy, że wolność i równość dla każdej z nich oznaczały coś innego, stosownie do ich stanowiska względem *własności i produkcji*. Chrześcijaństwo pierwotne żądało równej własności w tym znaczeniu, że wymagało równego jej *podziału* między wszystkich w celu spożywania. A przez wolność rozumiało zwolnienie od wszelkiej pracy, jakie służy liliom polnym, które nie przędą i nie tkają, a jednak są pięknie odziane i rozkoszują się życiem.

Rewolucja francuska rozumiała znów przez równość — równość *prawa własności*. Własność prywatną samą uznawała za świętą. A prawdziwą wolnością była dla niej wolność jak najzyskowniejszego użytkowania z własności w życiu gospodarczym.

Demokracja socjalna nareszcie ani nie składa się na własność prywatną, ani nie żąda jej podziału. Żąda jej uspołecznienia, a równość, do której ona dąży, to równe prawo wszystkich do produktów pracy społecznej. Nareszcie wolność społeczna, której ona żąda, nie jest to ani zwolnienie od pracy, ani wolność dowolnego rozporządzania środkami produkcji i produkowania, lecz ograniczenie koniecznej pracy przez pociągnięcie do niej wszystkich zdolnych do pracy i przez jak najrozleglejsze zastosowanie maszyn i metod, oszczędzających pracę ludzką. Tym sposobem praca konieczna, która nie może być wolną, lecz musi być społecznie uregulowaną, ma być dla każdego zredukowana do pewnego minimum, i każdemu ma być zapewniony wystarczający czas wolny, ku wolnej działalności artystycznej i naukowej, ku wolnemu używaniu życia. Wolność społeczna — wolność polityczną tu pomijamy — przez możliwe skrócenie koniecznego czasu roboczego: oto wolność, jaką ma na myśli nowożytny socjalizm.

Jak widzimy, ten sam ideał moralny wolności i równości może obejmować bardzo różne ideały społeczne. Ale zewnętrzna zgodność ideału moralnego różnych czasów

i krajów nie jest następstwem prawa moralnego, niezależnego od czasu i przestrzeni, danego człowiekowi ze świata nadprzyrodzonego, lecz jest tylko skutkiem tego, że przy wszystkich różnicach społecznych rysy podstawowe panowania klasowego w społeczeństwie ludzkim zawsze pozostawały te same.

Jednak nietylko z przeciwieństwa klasowego może powstać nowy ideał moralny. I w obrębie klas zachowawczych mogą istnieć pojedyncze osobniki, tylko luźno powiązane społecznie ze swoją klasą i nie rozwijające w sobie świadomości klasowej. A przytym takie osobniki posiadają silne popędy i cnoty społeczne, które każą im nienawidzić wszelkiej obłudy i wszelkiego cynizmu, posiadają także wysoką inteligencję, która im pozwala jasno poznać sprzeczność pomiędzy tradycyjnymi ustawami moralnymi a potrzebami społecznymi. Takie osobniki muszą również dojść do zakładania sobie nowych ideałów moralnych. Ale czy te ideały otrzymają siłę społeczną, to zależy od tego, czy się schodzą z ideałami klasowymi, czy nie. Bo tylko walka klasowa, a nie odosobnione dążenia kujących plany na własną rękę, posiada siłę posuwania społeczeństwa naprzód i przystosowywania go do potrzeb bardziej rozwiniętych sił produkcyjnych. I o ile ideał moralny wogóle może być urzeczywistniony, można to osiągnąć tylko przez przekształcenie społeczeństwa.

Co prawda, szczególnie jakaś fatalność sprawiała dotychczas, że ideał moralny nigdy nie był osiągnięty. To pojmujemy łatwo, gdy się przyjrzymy jego powstawaniu. Ideał moralny nie jest niczym więcej, jak zbiorowiskiem pragnień i dążeń, wywołanych przeciwieństwem do istniejących stosunków. Jako sprężyna walki klasowej, jako środek do skupiania i podniecania sił klas wybijających się do walki z istniejącym porządkiem, jest on potężną dźwignią ku pokonaniu tego porządku istniejącego. Ale nowy porządek społeczny, który ma zająć miejsce starego, nie zależy od ukształtowania ideału moralnego, lecz od danych

warunków materialnych, od techniki, od środowiska naturalnego, od rodzaju sąsiadów i przodków istniejącego społeczeństwa i t. d.

Nowe społeczeństwo mogło zatem bardzo się różnić od ideału społecznego tych, którzy je sprowadzili, i to tym bardziej, im mniej oburzenie moralne łączyło się ze znajomością tych warunków materialnych. Ideał kończył się też dotychczas zawsze rozczarowaniem, okazywał się złudzeniem, skoro spełnił swój obowiązek historyczny i posłużył jako podnieta do zburzenia starego porządku.

Widzieliśmy powyżej, jak w klasach zachowawczych wyłania się przeciwieństwo między teorią moralną a praktyką, wskutek czego moralność wydaje się im czymś, czego wszyscy wymagają, ale czego nikt nie pełni, czymś, co przechodzi siły istot ziemskich, co tylko istoty nadziemskie mogą wykonać. Tutaj w klasach rewolucyjnych widzimy powstawanie innego rodzaju przeciwieństwa pomiędzy teorią moralną a praktyką, przeciwieństwa między ideałem moralnym a rzeczywistością, wytworzoną przez rewolucję społeczną. Tutaj moralność znów się ukazuje jako coś, do czego wszyscy dążą, czego nikt nie osiąga, jako coś niedościgniętego dla istot ziemskich. Nic dziwnego przeto, że etycy sądzili, iż etyka jest pochodzenia nadziemskiego, iż nasza istota zwierzęca, przylegająca do ziemi, jest temu winna, że możemy obraz moralności tylko, pełni tęsknoty, zdaleka uwielbiać, nigdy nie mogąc go ująć.

Z tych wyżyn niebiańskich ściąga moralność na ziemię materializm historyczny. Poznajemy jej pochodzenie ze świata zwierzęcego i widzimy, jak jej zmiany w społeczeństwie ludzkim zależą od zmian, przez nie przebywanych, pod wpływem rozwoju technicznego. A ideał moralny odsłania nam się teraz w swym charakterze czysto negatywnym, jako przeciwieństwo do istniejącego porządku moralnego, a jego znaczenie okazuje się sprężyną walki klasowej, środkiem do skupiania i podniecania sił klas re-

wolucyjnych. A zarazem i ideał moralny obdziera się ze swej siły kierowniczej. Nie od naszego ideału moralnego, lecz od określonych, danych warunków materialnych zależy kierunek, który rozwój społeczny przyjmuje w rzeczywistości. Te warunki materialne już w dawniejszych okresach do pewnego stopnia kierowały wolą moralną, celami społecznymi wybijających się klas, ale zwykle nieświadomie. Albo jeśli już istniało świadome kierownicze poznanie społeczne, jak w wieku osiemnastym, to jednak wpływało ono niesystematycznie i niekonsekwentnie na kształtowanie się celów społecznych.

Dopiero materialistyczne pojmowanie dziejów zrzuciło z tronu ideał moralny, jako czynnik kierowniczy rozwoju społecznego, i pouczyło nas, żebyśmy swoje cele społeczne wywodzili wyłącznie z poznania danych podstaw materialnych. A przez to pierwszy raz w dziejach świata wskazało drogę, jak można unikać pozostawiania rzeczywistości rewolucyjnej w tyle za ideałem społecznym, jak można unikać złudzeń i rozczarowań. Czy ich rzeczywiście się uniknie, to zależy od stopnia osiągniętego poznania praw rozwoju i ruchu organizmu społecznego, jego sił i narządów.

Przez to ideał moralny nie jest pozbawiony swego działania w społeczeństwie, lecz to działanie jest tylko sprowadzone do właściwej miary. Jak *popęd* społeczny, moralny, tak i *ideał* moralny nie jest *celem*, lecz *siłą* albo *bronią* w społecznej walce o byt; ideał moralny jest szczególną bronią dla szczególnych stosunków walki klasowej.

Także demokracja socjalna, jako organizacja proletariatu, w swej *walce klasowej* nie może się obejść bez ideału moralnego, bez oburzenia moralnego na wyzysk i panowanie klasowe. Ale ten ideał nie ma nic do czynienia w socjalizmie *naukowym*, w naukowym badaniu praw rozwoju i ruchu organizmu społecznego w celu poznania *koniecznych* dążeń i celów proletariackiej walki klasowej.

Co prawda, w socjalizmie badacz jest zawsze zarazem bojownikiem, a człowiek nie da się sztucznie rozciąć na dwie połowy, z których jedna nie miałaby nic wspólnego z drugą. Tak n. p. i u Marxa w jego badaniu naukowym niekiedy się przebijają wpływ ideału moralnego. Ale on zawsze usiłuje, i słusznie, wyrzucić go z badania, o ile może. Bo ideał moralny w nauce staje się źródłem błędów, skoro ma uroszczenie do wskazywania jej celów. Nauka zawsze powinna się zajmować tylko poznawaniem tego, co konieczne. Może wprawdzie niekiedy dochodzić do przepisywania tego, co być powinno, ale to powinno zawsze być tylko następstwem zrozumienia tego, co jest konieczne. Musi się zaś wyrzec poszukiwania takiej powinności, której nie można uznać za konieczność, uzasadnioną w „świecie zjawisk“. Etyka zawsze powinna być tylko *przedmiotem* nauki; nauka powinna badać popędy moralne, jak i ideały moralne i wyjaśniać je; ale nie powinna od nich przyjmować żadnych wskazań o rezultatach, do których powinna dojść. Nauka stoi ponad etyką, jej wyniki nie są ani moralne, ani niemoralne, podobnie jak konieczność nie jest ani moralna, ani niemoralna.

Jednak i przy zdobywaniu i rozszerzaniu poznania naukowego moralność nie jest wyłączona. Nowe poznanie naukowe oznacza często naruszenie poglądów tradycyjnych, zakorzenionych, zamienionych w trwałe przyzwyczajenia. W społeczeństwach, zawierających w sobie przeciwieństwa klasowe, nowe poznanie naukowe, zwłaszcza nowe poznanie stosunków społecznych, oznacza najczęściej zarazem i naruszenie interesów pojedynczych klas. Wynajdować i rozszerzać poznanie naukowe, niezgodne z interesami klas panujących—jest to wypowiedzieć im wojnę. Takie poznanie wymaga nie tylko wysokiej inteligencji, lecz także zdolności i chęci do walki, niezależności od klas panujących, a przede wszystkim także silnego poczucia moralnego: silnych popędów społecznych, bezwzględного pożądanía wiedzy

i szerzenia prawdy, gorącego pragnienia służenia klasom uciskanym a wybijającym się w górę.

Ale i to pragnienie może prowadzić na bezdroża, jeśli występuje nietylko negatywnie, jako odpieranie urzędów panujących poglądów do powszechnej wartości i jako podnieta ku pokonaniu przeszkód, stawianych przez przeciwne interesy klasowe rozwojowi społecznemu, lecz jeśli pozatym chce występować w roli kierowniczej i poznaniu społecznemu wskazywać określone cele, których osiągnięciu to poznanie ma służyć.

Przez to zaś, że świadomy cel walki klasowej w socjalizmie naukowym z ideału moralnego zamienia się na ideał ekonomiczny, nie traci on nic z swej wielkości. Bo to, co dotychczas wszystkim odnowicielom społeczeństwa przyswiecało, jako ideał moralny, a czego oni nie mogli osiągnąć, to teraz po raz pierwszy ma dane sobie warunki ekonomiczne, to teraz po raz pierwszy w dziejach świata może być poznane, jako konieczny rezultat rozwoju ekonomicznego: *zniesienie klas*. Nie jest to zniesienie wszelkich różnic zawodowych, nie zniesienie podziału pracy, ale zniesienie owych różnic i przeciwieństw społecznych, które powstają z własności prywatnej środków produkcji i z wyłączonego przywiązania masy ludu do produkcyjnej czynności materialnej. Środki produkcji stały się tak potężne, że już dziś rozsadzają ramy własności prywatnej. Produkcyjność pracy tak potężnie wzrosła, że już dziś jest możliwe znaczne skrócenie czasu roboczego dla wszystkich robotników. Tym sposobem wytwarzają się podstawy do zniesienia nie podziału pracy, nie zawodów, lecz do zniesienia przeciwieństwa bogatych i ubogich, wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych, nieuków i uczonych.

A jednocześnie i podział pracy tak daleko się posunął, że obejmuje i tę dziedzinę, która w ciągu tylu tysiącoleci była przed nim zamknięta: ognisko domowe. Kobieta jest od niego odrywana i wciągana w zakres podziału

pracy, który tak długo był wyłącznym monopolem mężczyzn. Przez to naturalnie nie zacierają się przyrodzone różnice, zachodzące między mężczyzną a kobietą; to może również nie przeszkadzać, żeby nadal istniała niejedna różnica towarzyska, jakoteż niejedna różnica wymagań etycznych, stawianych mężczyźnie i kobiecie, albo żeby powstały nowe różnice; ale to z pewnością zatrze wszystkie owe różnice w państwie i społeczeństwie, które wynikały z przywiązania kobiety do prywatnego gospodarstwa domowego i z jej wyłączenia od zawodów podziału pracy. W tym sensie popieramy nietylko zniesienie wyzyskiwania jednej klasy przez drugą, ale i zniesienie *poddania kobiety pod władzę mężczyzny*.

A jednocześnie i gospodarstwo wszechświatowe przybiera takie rozmiary, międzynarodowe stosunki gospodarcze stają się tak ściśle, że stąd powstaje podstawa, na której po obaleniu własności prywatnej środków produkcji będzie możliwe przewyciężenie przeciwieństw narodowych, *zaprzestanie wojen* i zbrojeń wojennych, a zatem *pokój wieczysty* między narodami.

Gdzież może być ideał moralny, odsłaniający piękniejsze widoki! A jednak te widoki wyłoniły się z trzeźwych rozważań ekonomicznych, a nie z upojenia ideałami moralnymi wolności, równości, braterstwa, sprawiedliwości, humanitarności!

A te widoki nie są też oczekiwaniem stosunków, które nastąpić *powinny*, których tylko sobie *życzymy* i *pragniemy*, lecz widokami stosunków, które nastąpić *muszą*, które są *konieczne*. Naturalnie, konieczne nie w znaczeniu fatalistycznym, że jakaś wyższa potęga sama nam je dać musi, lecz konieczne, nieuniknione w tym znaczeniu, jak jest rzeczą nieuniknioną, że wynalazcy ulepszają technikę, że kapitaliści w swej nienasyconej żądzy zysku przewracają całe życie gospodarcze, jak jest rzeczą nieuniknioną, że robotnicy najemni dążą do skrócenia czasu roboczego i do

wyższej płacy, że się organizują, że zwalczają klasę kapitalistów i ich władzę państwową, jak jest rzeczą nieuniknioną, że dążą do władzy politycznej i obalenia panowania kapitalistów. Socjalizm jest nieunikniony, ponieważ nieunikniona jest walka klasowa i nieuniknione jest zwycięstwo proletariatu.

