

4121

SZKICE Z DZIEJÓW
FILOZOFII

Zestawił F. S.



WARSZAWA

Druk K. Kowalewskiego, Mazowiecka, 8.

1900.

V. 2. 45



Дозволено Цензурою
Варшава, 13 апрѣля 1899 г.



4121



Materjaliści XVIII stulecia byli przekonani, iż załatwili się już z idealizmem. Stara metafizyka była pogrzebana. „Rozum“ nie chciał już o niej słyszeć. Wkrótce jednak rzeczy wzięły inny obrót. Już za czasów filozofów francuskich zaczyna się w Niemczech odrodzenie filozofji spekulacyjnej, a podczas pierwszych czterech lat dziesiątków naszego stulecia nie już nie chcą słyszeć o materjalizmie, uważają go za przebrzmiały i pogrzebany. Materjalizm wydaje się całemu światu filozoficznemu i literackiemu takim, jakim wydawał się Goethemu: „szarym“, „cymeryjskim“, „martwym“; „przejmował dreszczem jak upiór“¹⁾. Ze swej strony filozofja spekulacyjna sądziła, iż raz na zawsze zwyciężyła swego współzawodnika.

I należy przyznać, że miała nad nim znaczną wyższość. Badała ona rzeczy w ich rozwoju, w ich powstawaniu, w ich unicestwieniu. Gdy jednak rozważamy rzeczy z tego stanowiska, porzucamy ów punkt widzenia, który tak jest

¹⁾ Patrz księgę jedenastą „Fantazji i prawdy“, gdzie Goethe opisuje wrażenie, jakie na nim wywarł „System przyrody“ Holbacha.

charakterystyczny dla filozofów XVIII wieku i który, usuwając ze zjawisk wszelki wewnętrzny ruch życiowy, przeistacza je w skamieniałości, których naturę i związek trudno pojąć. Hegel, tytan idealizmu XIX stulecia, nie ustaje w zwalczaniu tego punktu widzenia; nie jest on dlań „wolnym i obiektywnym myśleniem, gdyż nie daje przedmiotowi określić się swobodnie z siebie samego, lecz z góry już uważa go za gotowy“¹⁾. Odrodzona filozofja idealistyczna wysławia djametralnie przeciwną metodę, metodę djalektyczną, i stosuje ją z uderzającym powodzeniem. Ponieważ często jeszcze spotykać się będziemy z tą metodą, nie od rzeczy będzie scharakteryzować ją własnymi słowami Hegla, mistrza djalektyki idealistycznej.

„Djalektyka“, powiada on, „zwykle bywa uważana za sztukę powierzchowną, która w określonych pojęciach dowolnie wywołuje zamęt i pozorną tylko grę sprzeczności, tak, iż nie te określenia, lecz ów pozór ma być znikomym, prawdziwym natomiast to, co jest rozumne. Często też djalektyka nie jest niczym więcej, jak subiektywnym rozumowaniem, w którym brak treści zostaje pokryty dowcipem. W swym właściwym znaczeniu djalektyka jest prawdziwą naturą pojęć rozsądkowych, rzeczy i wogóle wszystkiego, co skończone. Refleksja przedewszystkiem wychodzi, poza pojedyncze określenie i wyznacza stosunki tegoż, przyczym zresztą nie traci ono bynajmniej swej samoistnej wartości. Djalektyka

1) Encyklopädie, wyd. przez L. v. Henninga, § 31.

zaś, wychodząc poza nie stale, występuje jako reakcja jednostronności i ograniczoności pojęć rozsądkowych. Wszystko, co skończone, samo się znosi. Metoda dialektyczna jest zatem duszą postępu wiedzy i jedyną zasadą, która do treści jej wprowadza stały związek i konieczność“.

Wszystko, co nas otacza, może służyć za przykład metody dialektycznej. Planeta znajduje się teraz w tym miejscu, tkwi w niej jednak to, że może ona również znajdować się w innym miejscu, i ten swój byt i inobyt urzeczywistnia w ten sposób, że się porusza... Co się tyczy występowania dialektyki w świecie ducha, a zwłaszcza w dziedzinie prawa i moralności, to wystarczy przypomnieć, jak, zgodnie z powszechnym doświadczeniem, krańcowe stopnie jakiegóż stanu lub czynności przechodzą w swoje przeciwieństwo. To też dialektyka ta wielokrotnie uznana została w przysłowiaach. Tak np. mówimy: *summum jus summa injuria*“⁴⁾, co oznacza, iż prawo abstrakcyjne doprowadzone do krańcowości, przechodzi w bezprawie...“ itd.¹⁾.

Metoda metafizyczna materialistów francuskich tak się ma do metody dialektycznej idealizmu niemieckiego, jak matematyka niższa do wyższej. W niższej matematyce pojęcia są ściśle ograniczone i oddzielone wzajem od siebie „przepaścią“: wielokąt jest wielokątem i niczym więcej, koło jest kołem i niczym więcej. Ale już w planimetrji zmuszeni jesteśmy użyć tak zwanej metody granic, która zachwiewa na-

⁴⁾ Ibid. § 81 i dodatek.

sze czcigodne nieruchome pojęcia i w dziwny sposób zbliża je wzajem do siebie. W jaki sposób dowodzimy, iż powierzchnia koła równa się iloczynowi z jego okręgu przez połowę promienia? Mówimy: różnicę pomiędzy powierzchnią prawidłowego wpisanego w koło wielokąta a powierzchnią tegoż koła możemy zmniejszyć dowolnie, przypuściwszy, iż ilość boków będzie dość wielka. Jeżeli oznaczymy przez a , p , r powierzchnię, okrąg i apotę prawidłowego wpisanego w koło wielokąta, to $a = p \cdot \frac{1}{2} r$; lecz a i $p \cdot \frac{1}{2} r$ są wielkościami, które z ilością boków zmieniają się, pomiędzy sobą jednak stale pozostają równymi, granice ich przeto są jednakowe. Jeżeli przez A , C , R oznaczymy powierzchnię, okrąg i promień koła, to A będzie granicą a , C granicą p , a R granicą r , a zatem $A = C \cdot \frac{1}{2} R$. W ten sposób wielokąt staje się kołem. Tak więc koło rozpatrywane jest w procesie swego sta w a n i a się. Jest to już szczególny przewrót w pojęciach matematycznych. Wyższa analiza przewrót ten obiera za punkt wyjścia. Rachunek różniczkowy zajmuje się wielkościami nieskończenie małemi czyli, jak mówi Hegel, zajmuje się wielkościami, które znajdują się w stanie znikania, nie przed ich zniknięciem, gdyż wtedy są one wielkościami skończonemi; nie po ich zniknięciu, gdyż wtedy nie są one niczym¹⁾.

Jakkolwiek dziwacznym i paradoksalnym wydaje się to postępowanie, wyświadcza ono matematyce

1) Wissenschaft der Logik, T. I, ks. 1, str. 42. Norymberga 1812.

nieobliczone usługi, co dowodzi, iż nie jest ono wcale absurdem, jakbyśmy zrazu skłonni byli przypuszczać. Filozofowie XVIII stulecia umieli ocenić zalety tej metody, zajmowali się oni wiele wyższą analizą. Lecz ci sami mężowie, którzy, jak Condorcet, bardzo dobrze umieli posługiwać się tą bronią w swych rachunkach, byliby zdumieni, gdyby im powiedziano, iż ta sama metoda dialektyczna powinna być stosowaną przy badaniu wszystkich zjawisk, któremi zajmuje się wiedza bez względu na to, do jakiej dziedziny one należą. Odpowiedzieliby, iż przynajmniej natura ludzka równie jest stałą i wieczną, jak wypływające z niej prawa i obowiązki człowieka i obywatela. Idealiści niemieccy byli innego zdania. Hegel zapewnia, „iż nie istnieje nic, co nie byłoby stawaniem, stanem przejściowym pomiędzy bytem a niebytem“.

Póki w geologii trzymano się teorii kataklizmów, nagłych przewrotów, które za jednym zamachem odnawiały powierzchnię kuli ziemskiej i usuwały stare gatunki zwierząt i roślin, by zrobić miejsce dla nowych, rozumowano metafizycznie. Gdy porzucano tę teorię, by na jej miejsce wprowadzić pojęcie powolnego rozwoju skorupy ziemskiej pod nieustającym wpływem obecnie działających sił, wtedy obrano stanowisko dialektyczne.

Dopóki w biologii myślano, iż gatunki są niezmiennie, póty rozumowano metafizycznie. Takiego zdania byli materjaliści francuscy. Nawet wtedy gdy usiłowali porzucić je, powracali do niego bezustannie. Dzisiejsza biologja porzuciła je na zawsze. Teorja, ochrzczona imieniem Darwina, jest teorią dialektyczną.

Musimy tu jednak zrobić następującą uwagę. Jakkolwiek zbawienną była reakcja przeciwko dawnym metafizycznym teorjom w naukach przyrodniczych, to jednak wywołała ona w umysłach pożałowania godny zamęt. Uczeni byli skłonni do pojmowania nowych teorji w znaczeniu starego aforyzmu: *natura non facit saltum* i wpadli w inną ostateczność: rozważali wyłącznie procesy stopniowych ilościowych zmian danego zjawiska; przejście jego w inne zjawisko było zupełnie niezrozumiałe. Była to stara metafizyka, przewrócona do góry nogami. Jak dawniej, tak i teraz, zjawiska pozostały przedzielone między sobą nie dającą się zapełnić przepaścią. I ta metafizyka tak się zagnieżdżyła w głowach ewolucjonistów współczesnych, że istnieje dziś pewien zastęp „socjologów“, którzy tracą zupełnie grunt pod nogami za każdym razem, gdy w badaniach swych mają do czynienia z przewrotem. Zdaniem ich przewrót nie da się pogodzić z ewolucją: *historia non facit saltum*. Gdy pomimo tej mądrości w historii zdarzają się przewroty, wielkie przewroty, nie obchodzi ich to bynajmniej, trzymają się uparcie teorji. Tym gorzej dla przewrotów, zakłócających ich spokój; uważają je za „choroby“. Już djalektyczny idealizm potępił i zwalczał ten zamęt w pojęciach. Z powodu powyższego aforyzmu Hegel mówi: „Nie ma skoku w naturze, i zwykły pogląd przypuszcza, iż, gdy ma pojąć jakieś powstawanie lub znikanie, pojął je, gdy je przedstawił, jako stopniowe powstawanie lub znikanie“. Ale djalektyka świadczy najwyraźniej, „iż zmiany bytu wogóle są nie tylko przejściem ilości w inną ilość, lecz przejściem jakości w ilość i odwrot-

nie, są metamorfozą, która stanowi przerwę w stopniowości i stwarza byt, jakościowo różny od poprzedniego. Np. woda przy ochładzaniu nie staje się coraz twardszą, tak, iżby stawała się galaretowatą, a potem stopniowo twardniała aż do konsystencji lodu, lecz twardnieje odrazu;¹⁾ już wtedy, gdy posiada całą temperaturę zamarzania, ale stoi spokojnie, posiada ona jeszcze całą swą płynność, a lekkie wstrząśnienie wprowadza ją w stan twardości. W pojęciu stopniowości powstawania zawiera się wyobrażenie, iż rzecz powstająca istnieje już zmysłowo lub wogóle w rzeczywistości, ale skutek swej małości nie jest jeszcze dostrzegalną, podobnież, jak w pojęciu stopniowości znikania tkwi wyobrażenie, iż niebyt lub inna rzecz, występująca w jej miejsce, również już istnieje, nie daje się jednak jeszcze dostrzec;—i przytym istnieje nie w tym znaczeniu, że inna rzecz zawiera się w istniejącej innej rzeczy sama przez się, lecz że istnieje ona, jako byt, tylko niedostrzegalny^{4 1)}.

A zatem:

1) Wszystko, co skończone, samo się znosi, przechodzi w swoje przeciwieństwo. To przejście dokonywa się przy pomocy szczególnej natury każdego zjawiska; każde zjawisko zawiera siły, które tworzą jego przeciwieństwo.

2) Stopniowe zmiany ilościowe pewnej danej treści ostatecznie przechodzą w różnice jakościowe. Mylilibyśmy się bardzo, gdybyśmy przypuszczali, że natura lub historia nie robią skoków.

¹⁾ Logik, T. I, ks. 1, str. 313.

Oto są cechy charakterystyczne światopoglądu dżalektycznego, których uwydatnienie nie jest tu bez pożytku.

II.

Zastosowana do zjawisk społecznych metoda dżalektyczna wywołała kompletny przewrót. Bez przesady powiedzieć można, iż zawdzięczamy jej pojmowanie dziejów ludzkich, jako procesu, odbywającego się podług pewnych praw. Filozofowie materialistyczni w dziejach tych widzieli tylko świadome postęпки mniej lub więcej mądrych i cnotliwych, przeważnie jednak bardzo mało mądrych i wcale niecnotliwych ludzi. Idealizm dżalektyczny pojął istnienie konieczności tam, gdzie na pierwszy rzut oka występowała tylko ślepa gra przypadku, nieskończona walka indywidualnych namiętności i zamiarów. Nawet Helwecjusz, który swym „domysłem“, iż w historii podobnie jak w naturze, wszystko „samo się przygotowuje i powoduje“ (są to jego własne słowa), zbliżał się już do stanowiska dżalektycznego, objaśniał wydarzenia dziejowe tylko właściwościami jednostek, które posiadają w swych rękach władzę polityczną. Zdaniem jego w dziele swym „O wielkości i upadku Rzymian“ Monteskjusz niesłusznie „zapoznał szczęśliwe zrządzenia przypadku, które przysły z pomocą Rzymowi“. Mówi on, iż „Monteskjusz z nierozsądkiem, zbyt pospolitym u badaczy, pragnął zdać spr-

wę ze wszystkiego i jednocześnie popadł w błąd uczonych gabinetowych, zapominając o ludzkości i zbyt wygodnie przypisując stałe poglądy i jednakowe zasady wszystkim ciałom zbiorowym (Helwecjusz mówi tu o „ciałach“ politycznych, jak np. senat rzymski), podczas gdy często jeden człowiek według swego upodobania kieruje temi poważnemi zgromadzeniami, które nazywają się senatami“¹⁾. Jakże odmienną od tego jest teoria Schellinga, który utrzymuje, iż w historii wolność (t. j. świadome postępowanie człowieka) staje się koniecznością, konieczność wolnością. Za najwyższe zagadnienie filozofji Schelling uważa pytanie: „W jaki to sposób, gdy postępujemy z zupełną wolnością, t. j. świadomością, może u nas powstać coś nieświadomie, coś, do czegośmy nigdy nie zmierzali i do czego wolność, pozostawiona samej sobie, nigdyby nie doprowadziła?“²⁾.

Dla Hegla „dzieje świata są postępem w świadomości wolności, postępem, który winniśmy poznać w jego konieczności“. Według niego, podobnie jak według Schellinga, „w dziejach świata z postępów ludzi wynika jeszcze coś innego, niż to, co oni zamierzają i osiągną, co oni bezpośrednio wiedzą i chcą; służą oni swemu interesowi, ale przez to samo urzeczywistniają coś dalszego, co tkwi w nim, ale nie istnia

¹⁾ Porów. *Pensées et reflexions d'Helvétius* w tomie III *Oeuvres complètes*. Paryż 1818, str. 307.

²⁾ *System des transcendentalen Idealismus*. Tybinga 1800, str. 426 i nast.

ło w ich świadomości i zamiarach¹⁾. Oczywiście z tego punktu widzenia nie „opinia“ ludzi „rządzi światem“, nie w niej należy szukać wytłumaczenia wydarzeń dziejowych. Opinia publiczna w swym rozwoju podlega prawom, które rządzą nią z taką samą koniecznością, jaka określa ruchy ciał niebieskich. Tak rozwiązana została sprzeczność, o którą wciąż rozbijali się filozofowie: 1) opinia publiczna rządzi światem; określa ona wzajemne stosunki członków społeczeństwa, tworzy ona środowisko społeczne; 2) człowiek jest wytworem środowiska społecznego, jego poglądy określają się cechami tego środowiska.

Prawodawstwo uskutecznia wszystko, powtarzali bezustannie filozofowie, i byli głęboko o tym przekonani, iż obyczaje narodu są wytworem jego prawodawstwa. Z drugiej strony również często powtarzali oni, iż zepsucie obyczajów spowodowało ruinę cywilizacji starożytnej. Mamy tu nową sprzeczność: 1) prawodawstwo wytwarza obyczaje, 2) obyczaje wytwarzają prawodawstwo. I podobne sprzeczności stanowiły poniekąd istotę i nieszczęście myśli filozoficznej XVIII stulecia. Nie mogła ich ona ani rozwiązać, ani się od nich uwolnić, ani też zdać sobie sprawę z tego zamętu, w który coraz to znowu widziała się uwikłaną.

Metafizyk rozważa i bada przedmioty jeden po drugim i niezależnie jeden od drugiego. Gdy u czuwa

¹⁾ Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (tom IX dzieł Hegla) wyd. przez E. Gansa, str. 22—30. Pórow. Schelling, l. c., str. 424.

potrzebę wzniesienia się do poglądu ogólniejszego, rozważa on przedmioty w ich oddziaływaniu wzajemnym i tu zatrzymuje się. Nie idzie on dalej i dalej iść nie może, gdyż dla niego przedmioty pozostają oddzielone pomiędzy sobą przepaścią, gdyż obcym mu jest pojęcie o ich rozwoju, tłumaczące zarówno ich powstanie, jak i wzajemne stosunki pomiędzy niemi.

Idealizm dialektyczny przekracza tę nieprzebytą dla metafizyka granicę. Rozpatruje on obie strony stosunku wzajemnego oddziaływania nie jako „coś bezpośrednio danego“, lecz jako „momenty czegoś trzeciego, wyższego, które wtedy jest pojęciem“. Hegel mówi np. o obyczajach i ustroju Sparty: „Gdy rozpatrujemy obyczaje narodu spartańskiego, jako wytwór jego ustroju państwowego i odwrotnie, ten ostatni, jako wytwór jego obyczajów, to wprawdzie pogląd taki może być słuszny, nie zaspakaja nas jednak w rezultacie, gdyż w rzeczywistości nie wyjaśnił nam ani ustroju, ani obyczajów tego narodu, co tylko wtedy jest możliwe, gdy te dwie, zarówno jak wszystkie inne, poszczególne strony, uwydatniające życie i dzieje narodu spartańskiego, uznane zostaną za wpływające z tego pojęcia“¹⁾.

Dla wieków średnich filozofowie francuscy mieli tylko pogardę, a właściwie tylko nienawiść. Feodalizm wydawał się Helwecjuszowi „arcydziełem absurdu“. Hegel, jakkolwiek daleki od romantycznego idealizowania obyczajów i urzędzeń wieków średnich, zapatruje się na okres ten, jako na konieczny element

¹⁾ Encyklopädie, część I, § 156 dodatek.

w rozwoju ludzkości. Co więcej, widzi on już, że sprzeczności życia społecznego wieków średnich wytworzyły społeczeństwo nowożytne.

Filozofowie francuscy widzieli w religji tylko zbiór przesądów, które ludzkość miała do zawdzięczenia swej własnej głupocie i oszukaństwu kapłanów i proroków. Religję umieli oni tylko zwalczać. Nie posuwało to jednak ani na krok naukowego badania religji. Badanie to przygotował idealizm dialektyczny. Wystarczy porównać Straussa „Życie Jezusa“ z „Krytyczną historją Jezusa Chrystusa“ Holbacha.

Gdy filozofowie francuscy badali historję filozofji, czynili to w tym celu, aby zebrać tam argumenty w obronie swych poglądów lub przeciwko systemom swych idealistycznych poprzedników. Hegel nie zwalcza systemów swych poprzedników; zapatruje się on na nie jak na rozmaite stopnie kształtowania się „jednej filozofji“. Każda poszczególna filozofja jest dziecięciem swego czasu, a „ostatnia w czasie filozofja jest rezultatem wszystkich poprzedzających, musi przeto zawierać zasady ich wszystkich, jest ona zatem, jeżeli tylko jest filozofją, najbardziej rozwiniętą, bogatą i konkretną“¹⁾.

„Doskonale prawodawstwo“ było ulubionym przedmiotem badań filozofów XVIII wieku. Każdy z nich miał swą własną utopję. Idealizm dialektyczny wzgardził tego rodzaju badaniami. „Państwo“, powiada Hegel, „jest całością indywidualną, z której niepodobna wyrwać oddzielnej, jakkolwiek niezmier-

1) Encyklopedie, § 13.

nie ważnej, strony, jak ustrój polityczny, by go omawiać w oderwaniu od wszystkich pozostałych stron i czynić przedmiotem wyboru. . Należy pojąć ducha narodu, z którego wszystko w państwie powstaje. Rozwija się on sam w sobie, i w rozwoju jego odróżnić można pewne okresy, a w każdym z tych ostatnich koniecznym jest pewien określony ustrój polityczny, który nie jest przedmiotem wyboru, lecz musi być zgodny z duchem narodu... Następnym i dalszym faktem jest to, iż nie tylko ustrój polityczny określony jest w duchu narodu, lecz iż ten duch narodu sam jest ogniwiem w rozwoju ducha świata, w którym występują poszczególne ustroje“ ¹⁾).

Słowem idealizm djalektyczny zapatrywał się na wszechświat, jako na całość organiczną, która „rozwija się ze swego własnego pojęcia“. Poznać tę całość, wyjaśnić proces jej rozwoju — oto było zadanie, które sobie stawiała filozofja. Szlachetne, wspaniałe, zadziwiające zadanie! Filozofja, która je sobie stawiała, nikomu nie mogła wydawać się „szarą“ albo „martwą“. Przeciwnie! Porywała każdego pełnią swego życia, nieprzepartą siłą swego ruchu, pięknoscią swych lśniących barw. A jednak szlachetne usiłowanie idealistycznej filozofji djalektycznej pozostało niespełnione; nie spełniła go ona, nie mogła go spełnić. Położywszy dla ducha ludzkiego nieobliczone zasługi, idealizm niemiecki upadł, jak gdyby po to, aby dostarczyć dalszego dowodu na rzecz swych własnych nauk i na swym własnym przykładzie dowieść,

1) Philosophie der Geschichte, str. 50 — 51.

iż „wszystko, co skończone, znosi się samo, przechodzi w swoje przeciwieństwo“. W dziesięć lat po śmierci Hegla materializm zjawia się ponownie na scenie rozwoju filozoficznego i do dziś dnia nie przestaje odnosić zwycięstwa nad swym starym przeciwnikiem.

Czym jest owo pojęcie, owa idea absolutna, ów duch świata, o którym spekulacja niemiecka bezustannie mówiła? Czy istnieje sposób poznania tej tajemniczej istności, która, jak sądzono, wszystko porusza i ożywia?

Tak! Sposób istnieje i to bardzo prosty. Wystarczy tylko przyjrzeć się rzeczy nieco uważniej. Gdy tylko to uczynimy, dokonywa się jedno z najdziwniejszych przeobrażeń. Ta idea absolutna, tak nieprzeparta w swym ruchu, tak pełna soków i płodności, matka wszystkiego, co było, jest i będzie w przyszłości, blednie, staje się nieruchomą, okazuje się czystą abstrakcją i, daleka od możliwości wytłumaczenia czegokolwiek, prosi nas pokornie o wytłumaczenie jej samej. *Sic transit gloria... ideae.*

Idea absolutna ze wszystkimi swymi prawami jest tylko uosobieniem naszego procesu myślenia. Gdy odwołujemy się do niej, by wytłumaczyć zjawiska przyrody lub rozwoju społecznego, wtedy porzucamy realny grunt faktów i wkraczamy do państwa cieniów. Właśnie to samo spotkało idealistów niemieckich.

W dziele, które pojawiło się we Frankfurcie nad M. w roku 1845 i wyszło z pod pióra dwóch mężów, którzy sławą swoją wypełnili drugą połowę XIX stulecia, znajdujemy godne uwagi wyjaśnienie „tajemnicy konstrukcji spekulacyjnej“.

„Gdy z rzeczywistych jabłek, gruszek, poziomek, migdałów tworzę sobie ogólne wyobrażenie „owoc“, gdy idę dalej i wyobrażam sobie, iż otrzymane przeze mnie z rzeczywistych owoców wyobrażenie oderwane „owoc“ jest czymś, co istnieje poza mną, więcej jeszcze, że jest prawdziwą istotnością gruszki, jabłka itd., wtedy, wyrażając się spekulacyjnie, uznaję „owoc“ za „substancję“ gruszki, jabłka, migdału itd. Powiadam więc, iż cechą istotną gruszki nie jest to, iż jest ona gruszką, zarówno jak nie jest cechą istotną jabłka to, iż jest ono jabłkiem. Istotną cechą tych rzeczy nie jest ich rzeczywista, dostępna dla zmysłów istność, lecz abstrahowana przeze mnie i podsunęta im istota, istota mego wyobrażenia „owoc“. Uznaję tedy jabłko, gruszkę, migdał itd. jedynie tylko jako formy istnienia, *modi* „owocu“. Mój ziemski, poparty przez zmysły rozum odróżnia wprawdzie jabłko od gruszki a gruszkę od migdału, lecz mój rozsądek spekulacyjny uważa tę zmysłową różnicę za nieistotną i obojętną. Widzi on w jabłku to samo, co w gruszcze, a w gruszcze to samo co w migdale, mianowicie „owoc“. Poszczególne, rzeczywiste owoce są tylko pozorami, których prawdziwą istotą, „substancją“ jest „owoc“¹⁾.

Atoli stanowisko substancji nie było właściwie stanowiskiem spekulacji niemieckiej. „Absolutna substancja“, powiada Hegel, „jest prawdą, lecz nie jest

¹⁾ Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten przez F. Engelsa i K. Marxa. Frankfurt n. M. 1845, str. 79.

ona jeszcze całą prawdą. Musi ona być w sobie czynną, żywą i przez to samo określać siebie, jako ducha". Zobaczymy, w jaki sposób dochodzimy do tego wyższego i prawdziwego stanowiska.

„Jeżeli jabłko, gruszka, migdał, poziomka w rzeczywistości nie są niczym więcej, jak „substancją“, „owocem“, to nasuwa się pytanie: skąd pochodzi, iż „owoc“ ukazuje mi się to jako jabłko, to jako gruszka, to jako migdał; skąd pochodzi ten, pozór różnaitości, który w tak oczywisty sposób przeczy niemu spekulacyjnemu pojęciu jednoci „substancji“, „owocu“? Pochodzi to stąd, odpowiada filozof spekulacyjny, iż „owoc“ nie jest istotą martwą, obojętną, spoczywającą, lecz żywą, w sobie samej się odróżniającą, poruszającą się. Różnaitość zwykłych owoców posiada znaczenie nie tylko dla mego zmysłowego rozumu, lecz i dla samego „owocu“, dla rozsądku spekulacyjnego. Różnaito zmysłowe owoce są to różnaito przejawy życia „jednego owocu“, są to krystalizacje, które tworzy sam „owoc“. A zatym w jabłku np. nadaje sobie „owoc“ byt jabłkowy, w gruszcze gruszkowy. Nie należy więc mówić, jak ze stanowiska substancji: gruszka jest tym owocem, jabłko jest tym owocem, migdał jest tym owocem, lecz: „ten owoc“ przejawia się jako gruszka, ten owoc przejawia się jako jabłko, ten owoc przejawia się jako migdał, różnice zaś, dzielące wzajemnie jabłko, gruszkę, migdał, są to właśnie owe samoodróżnienia „owocu“; poszczególne owoce robią one różniami ogniwami w procesie życiowym „owocu“... Widzimy: jeżeli religja chrześcijańska wie tylko o jednym wcieleniu Boga, to filozofja spekulacyjna posiada tyle wcieleń, ile istnieje rzeczy, podob-

nie) jak tu posiada ona w każdym owocu wcielenie substancji, absolutnego owocu. Główne zatem zadanie filozofa spekulacyjnego polega na stworzeniu bytu prawdziwych zwykłych owoców i na wypowiedzeniu w sposób tajemniczy, iż istnieją jabłka, gruszki, migdały i rodzynki... Rozumie się, iż filozof spekulacyjny w ten tylko sposób urzeczywistnia to nieustanne tworzenie, że istniejące w rzeczywistości cechy jabłka, gruszki itd. przedstawia, jako wynalezione przez siebie określenia, że nadaje nazwę rzeczywistych rzeczy temu, co jedynie rozum oderwany stworzyć może, mianowicie oderwanym formułom rozumowym, że wreszcie własną swą działalność, dzięki której przechodzi od wyobrażenia jabłka do wyobrażenia gruszki, uważa za działalność absolutnego podmiotu, „owocu“¹⁾).

Ta materialistyczna krytyka idealizmu jest równie surową, jak sprawiedliwą. „Absolutna idea“, „duch“ spekulacji niemieckiej były tylko abstrakcją. Abstrakcja jednak, o której się sądzi, iż w ostatecznej analizie rozwiązuje najgłębsze zagadnienia wiedzy, może tylko szkodzić postępowi tej ostatniej, jeżeli zaś myśliciele, którzy odwoływali się do tej abstrakcji, położyli dla myśli ludzkiej, wielkie zasługi, to uczynili to nie dzięki, lecz pomimo abstrakcji, o ile ona nie przeszkadzała im badać prawdziwego ruchu rzeczy. Znajdujemy godne uwagi poglądy w filozofji przyrody Schellinga. Schelling posia-

¹⁾ Die heilige Familie, str. 80 84.
Szkice z dziej. fil.



dał rozległe wiadomości z nauk przyrodniczych. Atoli dla niego „wszechświat materjalny jest tylko ujawnionym światem idei“. Być może, nie przeczył on sobie, gdy utrzymywał, iż „magnetyzm jest powszechnym aktem uduchowienia, zaszczepienia jedności w mnogości, pojęcia w różnicy“ i że „to samo przenikanie podmiotu do przedmiotu, które w świecie idealnym... jest świadomością swego ja, wyraża się tu w bycie“. Ale czy posuwa nas to o jeden krok dalej w poznaniu zjawisk magnetyzmu lub w zrozumieniu ich natury? Nie tylko nie posunęliśmy się dalej, lecz grozi nam niebezpieczeństwo, iż fakty rzeczywiste zapoznamy dla teorii, która może wydać się nam mniej lub więcej dowcipną, ale w każdym razie jest zupełnie dowolną.

To samo stosuje się do dziejów ludzkości. Sir Aleksander Grant powiedział, iż „zapożyczać filozofję z „Dziejów filozofji“ Hegla znaczy to samo, co zapożyczać poezję z Szekspira, t. j. zaciągać dług prawie nieunikniony“. Pod pewnemi względami studjowanie Filozofji historii Hegla, zarówno jak jego Estetyki, Filozofji prawa, Logiki, jest dziś jeszcze koniecznym obowiązkiem. Lecz nie stanowisko idealistyczne nadaje wszystkim tym dziełom ich wartość. Przeciwnie, stanowisko to jest zupełnie jałowe i stwarza tylko zamęt. Tak np. z głębokością myśli, która przyniosłaby zaszczyt badaczowi fachowemu, Hegel opisuje wpływ środowiska geograficznego na rozwój historyczny społeczeństw ludzkich. Czy jednak udaje mu się wytłumaczyć coś, gdy mówi, iż „określony duch narodu, będąc rzeczywistym i z natury wolnym, posiada szczególne cechy geograficzne i klimatyczne“?

lbo—że przytoczymy przykład, którym sam się po-
tuguje—czy posuwa to nas o krok dalej w rozumie-
niu dziejów Sparty, gdy nam mówi, iż obyczaje tego
państwa, zarówno jak jego ustroj polityczny, były tylko
momentami w rozwoju pojęcia?

Niewątpliwie prawdą jest, iż stanowisko filozo-
wów francuskich, przeciwko którym przytacza on ten
przykład (stanowisko wzajemnego oddziaływania, bę-
ące nieprzebytą granicą ich najudatniejszych badań),
nie wytrzymuje krytyki. Nie dość jednakże stanowi-
sko to porzucić. Należy wykazać, o ile pojęcie mo-
że być ukrytą sprężyną ruchu społecznego. A Hegel
nie tylko nigdy nie był w stanie odpowiedzieć na to
prawnione pytanie, lecz zdaje się nawet, iż sam
bardzo mało był zadowolony ze światła rzuconego ja-
kośby przez pojęcie na dzieje ludzkości. Widzi się on
niechętnym stanąć na trwałym gruncie i bacznie ba-
dować stosunki społeczne. Jakoż w końcu kategoryczne
oświadcza, iż „Lacedemon... upadł głównie wsku-
tek nierówności majątkowej. Jest to prawda, ale
prawdzie tej niema ani odrobiny absolutnego idea-
izmu.

Ktoś tłumaczy nam często z zadziwiającą jasno-
ścią mechanizm ruchów zwierzęcych, a potem dodaje
nie mniej zadziwiającą powagą, iż najważniejsza ta-
mnicą wszystkich tych ruchów zawiera się w cieniu,
nieświadczanym przez poruszające się ciała. Takim jest
absolutny idealista. Być może, przez pewien czas bę-
dziemy podzielali poglądy tego idealisty; ale przypusz-
dam, iż w końcu przyswoimy sobie naukę mechaniki
i pożegnamy na zawsze jego „Filozofję mechaniki“.

Tak przynajmniej uczynili różni uczniowie Hegla. Umieli oni bardzo dobrze ocenić korzyści metody wielkiego myśliciela, ale stanęli na stanowisku materialistycznym. Podane powyżej cytaty z dzieła „Die heilige Familie“ dostatecznie dowodzą, jak określona i bezwzględna była ich krytyka spekulacji idealistycznej.

III.

Metoda dialektyczna stanowi najbardziej charakterystyczny rys nowoczesnego materializmu. Różni się on tym zasadniczo od dawnego metafizycznego materializmu XVIII stulecia. Można stąd wnioskować o głębokości poglądów i gruntowności historyków literatury i filozofji, którzy nie zniżyli się do zaznaczenia tej różnicy. Lange podzielił swą „Historję filozofji materialistycznej“ na dwie części: materializm przed Kantem i materializm po Kancie. Każdemu, nie oślepienemu systemem lub rutyną, z konieczności narzucał się inny podział; materializm po Heglu nie jest już tym, czym był przed nim. Czy można jednak spodziewać się czego innego? By móc osądzić wpływ, który idealizm XIX wieku wywarł na rozwój materializmu, należy przede wszystkim zdać sobie dokładnie sprawę, czym ten ostatni stał się w naszych czasach. A tego właśnie Lange nigdy nie uczynił. Jakkolwiek w swym dziele traktuje o wszystkim i wszystkich, nawet o zerach, jak Henryk Czolbe, nie napomyka on ani jednym słówkiem o materia-

liźmie dialektycznym. Uczony historyk materializmu nie przypuszczał wcale, iż za jego czasów istnieją materialści, którzy zasługują na uwagę z innych zupełnie względów, niż pp. Vogt, Moleschott et consortes¹⁾.

Łatwość, z jaką materializm dialektyczny odniósł zwycięstwo nad idealizmem, musi wydać się niezrozumiałą każdemu, kto nie posiada dokładnego pojęcia o zasadniczym zagadnieniu, dzielącym materialistów od idealistów. Pod wpływem przesądów dualistycznych wyobrażamy sobie zwykle, iż w człowieku np. mamy do czynienia z dwiema zupełnie różnymi substancjami: z jednej strony z ciałem, materją, z drugiej zaś z duszą, duchem. Nie wiemy, często nawet nie zapytujemy siebie, jak jedna z tych substancji oddziaływać może na drugą, ale jesteśmy mocno przekonani, iż byłoby „jednostronnym“ objaśniać zjawiska za pomocą jednej tylko z dwóch substancji. Z wielkim zadowoleniem czujemy, iż jesteśmy wyżsi ponad obie

¹⁾ Na punkcie tym zresztą Lange hołdował poglądom i zwyczajom wszystkich uczonych pisarzy „dobrego towarzystwa“. Hettner niejednokrotnie porównywa naukę Diderota z nauką nowoczesnych materialistów. Któż jednak jest dlań przedstawicielem materialistów nowoczesnych? Moleschott. Hettner tak mało wie o stanie materializmu dzisiejszego, iż uważa, że powiedział coś bardzo głęboko, gdy utrzymuje: „Poza te niedostateczne usiłowania (t. j. usiłowania materialistów XVIII stulecia) w etyce do dziś dnia materializm jeszcze nie wyszedł. Jeżeli materializm chce dać dowód swej żywotności, to tu spoczywa jego najbliższe i najważniejsze zadanie“ (Literaturgeschichte des XVII I Jahrhunderts, cz. II. Brunświk 1881, str. 402).

ostateczności i nie jesteśmy ani idealistami, ani materialistami. Jakkolwiek jednak taki sposób zapamiętywania się na kwestje filozoficzne jest ze względu na swój wiek czcigodnym, to w gruncie wszakże jest on godzien filistra. Filozofja nigdy nie mogła zadowolnić się podobną „wielostronnością“. Przeciwnie, usiłowała uwolnić się od dualizmu, tak drogiego duchom eklektycznym. Najwybitniejsze systemy filozoficzne zawsze były monistycznymi, t. j. duch i materia były dla nich tylko dwiema dziedzinami zjawisk, których przyczyna była jedna i niepodzielna. Dla materialistów francuskich „zdolność czucia“ była jedną z właściwości materji. Dla Hegla przyroda była tylko „inobytem“ idei absolutnej. Inobytem jest niejako grzechem pierwotnym idei. Przyrodę tworzy duch, istnieje ona jedynie dzięki jego dobroci. Lecz ten rzekomy grzech pierwotny w żadnym razie nie wyłącza substancjalnej tożsamości natury i ducha. Przeciwnie, przypuszcza on tę tożsamość. Duch absolutny Hegla nie jest ograniczonym duchem filozofji ograniczonych umysłów. Hegel bardzo dobrze wyśmiewał tych, którzy z materji i ducha robią dwie różne substancje, które „są dla siebie wzajem równie nieprzenikliwe, jak każda materia jest nieprzenikliwą względem drugiej i przyjmowaną bywa tylko w jej wzajemnym niebycie, w jej porach; podobnie jak Epikur, wyznaczył bogom siedlisko w porach, ale konsekwentnie nie przypisywał im żadnej wspólności ze światem“. Pomimo swego wrogiego stanowiska względem materializmu cenił w nim Hegel jego ten-

dencję monistyczną¹⁾). Lecz gdy obieramy stanowisko monistyczne, doświadczenie musi rozstrzygnąć, która z dwóch teorii, idealizm czy materjalizm, lepiej tłumaczy zjawiska, które napotykamy, badając przyrodę i społeczeństwa ludzkie. I bardzo łatwo przekonać się można, że nawet w dziedzinie psychologii, nauki, badającej fakty, które nazywamy zjawiskami duchowymi *par excellence*, otrzymujemy lepsze wyniki, uważając przyrodę za coś pierwotnego, procesy zaś duchowe za konieczne następstwa ruchu materji. „Obecnie“, powiada agnostyk Huxley, „nikt będący *au courant* kwestji i znający fakty nie może wątpić, że podstawy psychologii zawierają się w fizjologii układu nerwowego. To, co nazywamy procesami duchowymi, jest sumą czynności mózgowych, a pierwiastki świadomości są produktami działalności mózgu. Być może, niezręcznie i fałszywie wyraził się Cabanis, mówiąc, iż mózg wydziela myśli, jak wątroba żółć; niemniej jednak pogląd, zawarty w tej wielokrotnie potępionej formule, o wiele więcej odpowiada faktom, niż powszechne mniemanie, według którego duch jest istotą metafizyczną, która ma wprawdzie swe siedlisko w głowie, lecz równie niezależną

¹⁾ „W każdym razie należy uznać w materjaliźmie pełne zapału dążenie do wzniesienia się po nad dualizm, przyjmujący dwa światy, jednako substancjalne i prawdziwe, do usunięcia tego rozdarcia pierwotnej jedności“. Encyklopädie, cz. III, § 389 i dodatek. Nawiasem mówiąc, Hegel w swej Historji filozofji w niewielu słowach lepiej ocenił materjalizm francuski i ludzi takich, jak Helwecjusz, niż fachowi historycy materjalizmu.

jest od mózgu, jak telegrafista od obsługiwanego przez się aparatu“ ¹⁾. W dziedzinie nauk społecznych, biorąc ten wyraz w najszerszym znaczeniu, idealizm, jakżeśmy to już zaznaczyli, niejednokrotnie odczuwał swą bezsilność i zmuszony bywał uciekać się do czysto materialistycznego objaśnienia faktów historycznych.

Wielki przewrót filozoficzny, jeszcze raz to zaznaczamy, dokonany w Niemczech w piątym lat dziesiątku naszego stulecia, przygotowany był przez monistyczny charakter idealizmu niemieckiego. Robert Flint powiedział: „Hegeljanizm, jakkolwiek najbardziej rozpowszechniony ze wszystkich systematów idealistycznych, stawia materializmowi tylko bardzo słabą przeszkodę“. Uwaga bardzo słuszna, tylko że zamiast „jakkolwiek“ powinien był Flint napisać „ponieważ“.

Tenże Flint ma słuszność, gdy mówi dalej: „Wprawdzie systemat Hegla stawia ducha przed materją i uważa ją za stadjum procesu duchowego; ponieważ jednak duch postawiony przed materją jest duchem nieświadomym, duchem, który, nie będąc ani podmiotem ani przedmiotem, nie jest duchem rzeczywistym, nie jest nawet upiorem lub widmem ducha, przeto materja pozostaje jednak pierwszą rzeczywistością, pierwszym bytem rzeczywistym, a siła

¹⁾ Hume, sa vie, sa philosophie. Trad. de l'anglais par Gabriel Compayré. Paryż 1880, str. 108. Bardzo słusznie powiedziano, iż agnostycyzm mimo wszystko jest tylko strasznym materializmem, usiłującym zachować pozory.

w materji, tkwiąca w niej dążność do wzniesienia się ponad siebie samą — pierwiastkiem i podstawą ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego¹⁾. Łatwo pojąć, jak ta nieunikniona dla idealizmu niekonsekwencja ułatwiła przewrót filozoficzny, o którym tu mówimy. Zwłaszcza w filozofji historii niekonsekwencja ta dawała się odczuć. „Hegel staje się winnym podwójnej połowiczności, popierwsze, gdy oświadcza, że filozofja jest bytem ducha absolutnego, zastrzegając się jednocześnie przeciw uważaniu rzeczywistej jednostki filozoficznej za ducha absolutnego, powtóre, gdy duchowi absolutnemu, jako takiemu, każe pozornie tylko robić historję. Ponieważ mianowicie duch absolutny uświadamia się w filozofie, jako twórczy duch świata, dopiero *post festum*, przeto jego tworzenie historii istnieje tylko w świadomości, w mniemaniu i wyobrażeniu filozofa, tylko w wyobraźni spekulacyjnej“. Słowa te pochodzą od ojca nowoczesnego materializmu dialektycznego, Karola Marxa.

Doniosłość dokonanego przezeń przewrotu w filozofji wyraził on sam w kilku słowach: „Moja metoda dialektyczna w swym założeniu nie tylko różni się od heglowskiej, lecz jest jej przeciwieństwem. Dla Hegla proces myślenia, który on pod nazwą idei przeistacza nawet w niezależny podmiot, jest demiurgiem rzeczywistości, stanowiącej tylko jego przejaw zewnętrzny. U mnie przeciwnie świat idealny nie jest

¹⁾ Philosophy of History in France and Germany Edynburg i Londyn 1874, str. 503.

niczym innym, jak tylko odbiciem w mózgu człowieka świata materialnego“¹⁾.

Zanim przedstawimy wyniki, do których doszedł Marx za pomocą tej metody, rzucimy okiem na dążenia, które uwidoczniły się w nauce historycznej we Francji za czasów Restauracji.

IV.

Filozofowie francuscy byli przekonani, iż opinia publiczna rządzi światem. Gdy przypominali sobie, iż według ich własnej sensualistycznej teorii człowiek ze wszystkimi swemi poglądami stanowi wytwór środowiska społecznego, zapewniali, iż „wszystkiego dokonywa prawodawstwo“ i sądzili, iż tą krótką i pouczającą odpowiedzią rozwiązali kwestję. „Prawodawstwem“ było dla nich przede wszystkim prawo publiczne, „rząd“ każdego danego kraju. W pierwszych lat dziesiątkach naszego stulecia stanowisko to coraz więcej bywa porzucane. Zjawia się pytanie, czy nie należy raczej w prawie cywilnym szukać źródła urządzeń politycznych²⁾.

¹⁾ Das Kapital. Tom I, wyd. III. Przedmowa do drugiego wydania, str. XIX.

²⁾ Po wydarzeniach końca ubiegłego i początku bieżącego stulecia nie było już tak łatwo wierzyć, iż „opinia publiczna rządzi światem“. Wydarzenia te niejednokrotnie dowiodły jej bezsilności. „Tyle wydarzeń, rozstrzygniętych przez przemoc, tyle zbrodni usprawiedliwionych powode-

Na pytanie to badacze odpowiadają twierdząco. „Badając urządzenia polityczne“, powiada Guizot, „większość pisarzy, uczonych, historyków i publicystów starała się poznać stan społeczeństwa, stopień i rodzaj cywilizacji. Byłoby rozsądniej przedewszystkiem badać samo społeczeństwo, by poznać i zrozumieć jego urządzenia polityczne. Zanim stają się przyczynami, urządzenia te są skutkami. Społeczeństwo wytwarza je, zanim ulega ich wpływom, i zamiast doszukiwać się w systemie lub formach rządu, jakim był stan narodu, należałoby raczej przedewszystkiem zbadać stan narodu, aby wiedzieć, jakim mógł i jakim musiał być rząd... Społeczeństwo, jego skład, warunki istnienia jednostek, słowem, stan osób oto bezwątpienia pierwsze zagadnienie, ściągające na siebie uwagę historyka, który pragnie żyć życiem narodów, publicysty, który pragnie wiedzieć, jak one były rządzone“¹⁾). Mamy tu już całkowity prze-

niem, tyle cnót potępionych, tyle nieszczęścia, znieważonego przez siłę, tyle uczuć szlachetnych, wystawionych na pośmiewisko, tyle podłego wyrachowania, filozoficznie wytłumaczonego—wszystko to wyczerpuje nadzieje nawet tych ludzi, którzy najwierniej służą rozumowi“, tak pisała pani de Staël w roku VIII Rzeczypospolitej. (*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. Tom I, str. IV, Introduction). Wprawdzie wszyscy utopiści z czasów Restauracji i Ludwika Filipa mocno byli przekonani, iż opinia publiczna rządzi światem. Była to kardynalna zasada ich filozofji historii. Nie będziemy jednak zajmowali się tu psychologją utopistów.

¹⁾ *Essais sur l'Histoire de France*, wyd. X. Paryż 1860, str. 73—74. Pierwsze wydanie *Essais* wyszło w roku 1822.

wrót w poglądach historycznych filozofów. Lecz Guizot posuwa się dalej jeszcze w analizie „składu społeczeństwa“. Zdaniem jego u wszystkich narodów nowożytnych stan osób wiąże się ściśle ze stanem własności ziemskiej i wskutek tego badanie stanu własności ziemskiej winno poprzedzać badanie stanu osób. „By rozumieć urządzenia polityczne, musimy znać różne stany społeczne i ich stosunki. By pojąć różne stany społeczne, musimy znać naturę i stosunki własności ziemskiej“¹⁾. Z tego punktu widzenia Guizot bada dzieje Francji za panowania Merowingów i Karolingów. W swej historii rewolucji angielskiej robi on jeszcze dalszy krok, uważając to wydarzenie za epizod walki klasowej w społeczeństwie nowożytnym. Już nie „stan własności ziemskiej“, lecz stosunki własnościowe w ogólności stanowią dlań teraz podstawę ruchu politycznego.

Do podobnych wniosków doszedł Augustyn Thierry. W swych badaniach nad historją Anglii i Francji zapatruje się on na ruch społeczeństwa, jako na ukrytą sprężynę wydarzeń politycznych. Dalekim on jest od poglądu, że opinja publiczna rządzi światem. Dla niego jest ona tylko mniej lub więcej wiernym wyrazem interesów społecznych. Oto przykład, jak on pojmuję walkę parlamentu angielskiego z Karolem I. „Każdy, którego przodkowie znajdowali się w wojsku Zdobywcy, opuszczał swój zamek, by w obozie królewskim objąć dowództwo odpowiednie do jego stanowiska. Mieszkańcy miast i portów

¹⁾ Tamże, str. 75—76.

ndawali się tłumnie do przeciwnego obozu. Próżniacy, ludzie, którzy nie szukali żadnego innego zajęcia, jak tylko używania bez pracy, wstępowali bez względu na sferę, do której należeli, do szeregów królewskich, by tam bronić blizkich sobie interesów, podczas gdy te rodziny z klasy dawnych zdobywców, które oddały się przemysłowi, przyłączyły się do partji ludowej. O te pozytywne interesy obie strony toczyły wojnę. Reszta była tylko pozorem lub pretekstem. Ci, którzy bronili sprawy poddanych, byli przeważnie presbyterjanami, t. j. nie znosili jarzma nawet w religji. Stronnicy partji przeciwnej byli to episkopalni albo papiści, gdyż nawet w formach kultu chcieli znaleźć możność panowania i ściągania z ludzi podatków¹⁾).

Jest to dość jasne; wydaje się jednak jaśniejszym, niż jest w rzeczywistości. Przewroty polityczne są następstwem walki klas, walczących o swe interesy pozytywne, interesy ekonomiczne. Jaka to jednak przyczyna nadaje interesom ekonomicznym danej klasy tę lub inną postać? Jaka jest przyczyna powstawania klas w społeczeństwie? Augustyn Thierry mówi wprawdzie o „przemysśle“, pojęcie to jednak pozostaje u niego niejasnym i, aby wybrnąć z trudnego położenia, przypomina on sobie najazd, zdobycie Anglii przez Normannów. A zatym podbojowi zawdzięczają

¹⁾ Oeuvres complètes de M. Augustin Thierry, tom VI, wyd. X. Paryż 1866, str. 66. Zacytowany artykuł „Vues des révolutions d'Angleterre“ ogłoszony był w „Censeur Européen“ w r. 1817, a więc na kilka lat przed ukazaniem się „Essais“ Guizota.

swe pochodzenie klasy, których walka wywołała rewolucję angielską. „Wszystko to datuje od podboju“ powiada on, „podstawą tego jest podbój“. Lecz cóż to jest podbój? Czyż nie przyprowadza on nas znowu do działalności „rządu“, którą usiłujemy wyjaśnić. A zresztą, pomijawszy to już nawet, sam fakt podboju nie może nam nigdy wytłumaczyć społecznych rezultatów tego podboju. Zanim Galja została podbita przez barbarzyńców, była ona podbita przez Rzymian. Rezultaty społeczne obu podbojów były całkiem różne. Od czego to zależy? Bez wątpienia Gallowie z czasów Cezara znajdowali się w innym położeniu, niż Gallowie V stulecia. Również wątpliwości nie ulega, iż zdobywcy rzymscy wcale nie byli podobni do barbarzyńskich zdobywców, Franków i Burgundów. Czy jednak wszystkie te różnice dadzą się wytłumaczyć innemi podbojami? Możemy wyliczyć wszystkie znane podboje i wszystkie podboje prawdopodobne i jednak wciąż poruszać się będziemy w błędnym kole, wciąż dochodzić będziemy do nieuniknionego wniosku, iż w życiu narodów istnieje coś, jakieś X, jakaś niewiadoma, której „siła“ samych narodów, zarówno jak różnych klas, w ich łonie istniejących, zawdzięcza swe pochodzenie, swój kierunek, swe zmiany. Krótko mówiąc, jasnym jest, iż przyczyną „siły“ jest coś, i właśnie o określenie natury tej niewiadomej chodzi nam tutaj ¹⁾.

¹⁾ Augustyn Thierry zawdzięczał Saint Simonowi najlepsze ze swych poglądów historycznych. Saint Simon zrobił bardzo wiele dla wytłumaczenia ruchu dziejowego ludzkości. Lecz nie powiodło mu się określić owo X, o któ-

Guizot obraca się w tych samych sprzecznościach. Czemu zawdzięczają swe pochodzenie „stosunki własności“ u narodów, o których mowa w „Essais“ Guizota? Postępowaniu zdobywców. „Po podboju Frankowie zostali posiadaczami gruntu... Absolutna niezależność ich własności ziemskiej równie była ich prawem, jak niezależność ich osób. Niezależność ta nie miała wówczas żadnej innej ręką prócz siły posiadacza. Używając swej siły w celu obrony własnej, był on przekonany, iż wykonywa swe prawo“ etc.¹⁾). Niemniej godnym jest uwagi, iż dla Guizota stan osób tylko „u narodów nowożytnych ściśle jest związany ze stanem własności ziemskiej“.

Ani Mignet, ani jakikolwiek inny historyk francuski tej samej epoki (a historycy francuscy owej epoki zasługują na uwagę pod niejednym względem) nie potrafił usunąć tej trudności, przed którą Guizot i Augustyn Thierry zmuszeni byli zatrzymać się. Poznano już bardzo dobrze, iż w stosunkach ekonomicznych społeczeństwa szukać należy przyczyn jego rozwoju. Zrozumiano już bardzo dobrze, iż podstawę ruchów politycznych stanowią interesy ekonomiczne, które sobie w nich drogę torują. A po wielkiej rewolucji francuskiej, tej epickiej walce burżnazji ze szlachtą i duchowieństwem, byłoby trudno nie zrozumieć tego²⁾).

rzym mówimy. Dla niego natura ludzka jest w gruncie dostateczną przyczyną rozwoju ludzkiego. Rozbija się on o ten sam szkopuł, co filozofowie materialistyczni XVIII stulecia.

¹⁾ Guizot l. c., str. 81—83.

²⁾ Liberalni historycy francuscy z czasów Restauracji często mówią o walce klas i, co więcej, mówią o niej

Nie byli oni jednak w stanie wyjaśnić pochodzenia ekonomicznej budowy społeczeństwa. Mówiąc o nim, zwracali się do podboju i powracali znowu do poglądów XVIII stulecia, gdyż zdobywca również jest „prawodawcą“, tylko takim, który przychodzi zzewnątrz.

A zatem: Hegel zmuszony był poniekąd wbrew woli poszukiwać w stosunkach społecznych narodów (we „władaniu“) rozwiązania zagadki ich losów dziejowych. Ze swej strony historycy francuscy z czasów Restauracji świadomie zwracają się do „interesów pozytywnych“, do stanu ekonomicznego, by objaśnić pochodzenie i rozwój różnych form „rządu“. Ale ani jednemu, ani drugiemu, ani filozofowi idealistycznemu, ani pozytywnej nauce historycznej nie udało się rozwiązać wielkiego zagadnienia, które przed niemi z konieczności powstawało: od czego ze swej strony zależy budowa społeczeństwa, od czego zależą stosunki własności? I dopóki to wielkie zagadnienie pozostawało nierozwiązanym, dopóty badania w dziedzinie nauk, zwanych we Francji *sciences morales et politiques*, pozostawały bez prawdziwej naukowej podstawy, i tym rzekomym naukom słusznie można było przeciwstawić nauki matematyczne i przyrodnicze, zwane specjalnie *sciences*, jako jedynie „ścisle“ nauki.

z sympatją. Nie wzdragają się nawet przed rozlewem krwi. „Powtarzam więc, iż konieczną była wojna, t. j. rewolucja“, woła Thiers w uwadze swej Historji Rewolucji francuskiej (Tom I, str. 365 wyd. z r. 1834). „Bóg dał ludziom sprawiedliwość tylko za cenę walki“.

V.

Zadanie materjalizmu dialektycznego było więc z góry określone. Filozofja, która w minionych stuleciach tyle usług wyświadczyła naukom przyrodniczym, musiała uwolnić nauki społeczne z labiryntu sprzeczności. Spełniwszy to zadanie, filozofja mogła powiedzieć: „Spełniłam moją powinność, mogę odejść“, gdyż nauka ścisła powinna była uczynić nadal zbytęcznemi hipotezy filozofów.

Artykuły Marxa i Engelsa w „Deutsch-französische Jahrbücher“ (Paryż 1844); „Die heilige Familie“ tychże autorów; „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“ Engelsa; „Das Elend der Philosophie“ Marxa etc. zawierają już dobrze sformułowany i jasno wyłożony zarys nowych poglądów historycznych. Lecz systematyczny, aczkolwiek krótki, ich wykład znajdujemy w dziele Marxa: „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, Berlin 1859.

„W społecznym odtwarzaniu swego życia ludzie podlegają pewnym określonym, koniecznym, od ich woli niezależnym stosunkom, stosunkom produkcyjnym, które odpowiadają określonemu stopniowi rozwoju materjalnych sił wytwórczych. Suma tych stosunków produkcyjnych tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realny fundament, na którym wznosi się prawny i polityczny gmach i której odpowiadają określone społeczne formy świadomości. Sposób odtwarzania materjalnego życia zawarunkowuje sobą socjalny, polityczny i duchowy proces życia wogóle. To nie świadomość ludzi określa formy ich by-

Szkice z dziej. fil.

3

tu, lecz przeciwnie to ich społeczny byt określa formy świadomości¹⁾.

Czymże są te stosunki produkcji? Są one tym, co prawnicy nazywają stosunkami własności, władaniem, o którym mówili Guizot i Hegel. Teoria Marxa, wyjaśniając pochodzenie tych stosunków, odpowiada właśnie na pytanie, na które przed nim uczeni i filozofowie nie byli w stanie odpowiedzieć.

Człowiek ze swemi „poglądami“ i swym „wyszktałeniem“ jest wytworem środowiska społecznego, jak to już bardzo dobrze wiedzieli materialści francuscy XVIII stulecia, jakkolwiek często o tym zapominali. Rozwój historyczny „opinji publicznej“, jak cała historia ludzkości, jest procesem, odbywającym się według pewnych praw, jak to głosili idealści niemieccy XIX stulecia. Proces ten jednak nie określa się własnościami „ducha wszechświata“, jak sądzili idealści, lecz realnemi warunkami życia ludzkiego. Formy „rządu“, o których filozofowie tyle mówili, mają swe korzenie w tym, co Guizot nazywał krótko społeczeństwem, Hegel zaś społeczeństwem cywilnym. Społeczeństwo cywilne określa się jednak w swym rozwoju rozwojem sił wytwórczych, któremi ludzie rozporządzają. Teoria historyczna Marxa, którą ignoranci uważają za ciasną i jednostronną, w rzeczywistości jest prawowitym wytworem długiego rozwoju idei historycznych. Zawiera je ona wszystkie, o ile posiadają rzeczywistą wartość, i daje im podstawę o wiele

¹⁾ „Zur Kritik“, Przedmowa, przekład polski Winiarskiego.

mocniejszą, niż ta, którą każda z nich miała w czasie swego rozkwitu. Dla tego to jest ona, że użyjemy przytoczonego już wyrażenia Hegla, najbardziej rozwiniętą, bogatą i konkretną.

Filozofowie XVIII stulecia nieustannie mówili o „naturze ludzkiej“, która miała wytłumaczyć dzieje ludzkości i wskazać cechy, którymi powinno się odznaczać „doskonałe prawodawstwo“. Myśl ta jest podstawą wszystkich utopji: kreśląc ustrój doskonałego społeczeństwa, utopiści stale wychodzili z rozważania natury ludzkiej. „Podbój“ Augustyna Thierry’ego i Guizota również doprowadza nas do natury ludzkiej, t. j. do przedstawionej z mniejszym lub większym powodzeniem mniej lub więcej „dowolnej „natury“ zdobywców ¹⁾.

Jeżeli jednak natura ludzka jest czymś stałym, to absurdem jest chcieć za jej pomocą wytłumaczyć

¹⁾ Guizot w przytoczonych wyżej „Essais“ często wyraźnie powołuje się na „potrzeby natury ludzkiej“. Thiers w rozdziale drugim swego dzieła „De la propriété“ usiłuje dowieść, iż „rozważanie natury ludzkiej jest najwłaściwszą metodą, której trzymać się należy przy przedstawieniu praw człowieka w społeczeństwie“. Takiej „metodzie“ nie miały nic do zarzucenia żaden filozof XVIII stulecia. Co więcej, utopiści (pierwszej połowy XIX stulecia), których Thiers zwalczał, również nie mieli jej nic do zarzucenia. Ten lub inny pogląd na naturę ludzką stanowił zawsze podstawę ich rozpraw o ustroju społecznym. Pod tym względem stanowisko utopistów niczym się nie różniło od stanowiska ich przeciwników. Samo się przez się rozumie, że nie przeszkadzało im to „wyprowadzać“ innych praw człowieka, niż np. Thiers.

zmiennie dziejowe losy ludzkości; jeżeli zaś jest ona czymś zmiennym, to musimy zapytać, skąd pochodzą jej zmiany. Idealiści niemieccy, ci mistrzowie logiki, powiedzieli już, iż natura ludzka jest fikcją niebardzo udatną. Ukrytą sprężynę ruchu dziejowego umieścili oni poza człowiekiem, który ich zdaniem podlega potężnym bodźcom tej sprężyny. Tą siłą poruszającą był duch świata, t. j. przepuszczona przez filtr abstrakcji strona natury ludzkiej. Teoria Marxa kładzie kres wszystkim tym fikcjom, wszystkim tym labiryntom, wszystkim tym sprzecznościom. Oddziaływając swą pracą na naturę otaczającą, człowiek sprowadza zmiany w swej własnej naturze. Natura ludzka ma zatem także swoją historję, i, aby zdać sobie sprawę z tej historii, musimy pojąć, w jaki sposób odbywa się oddziaływanie człowieka na naturę otaczającą.

Helwecjusz usiłował wytłumaczyć rozwój społeczeństw ludzkich, opierając się na fizycznych potrzebach ludzi. Próba ta nie mogła się udać, gdyż ściśle biorąc należało rozważać nie potrzeby człowieka, lecz drogi i środki ich zaspokojenia.

Zwierzę tak dobrze, jak i człowiek, ma swe potrzeby fizyczne. Ale zwierzęta nie produkują. Opanowują one tylko przedmioty, których produkcję natura, że się tak wyrazimy, pozostawia sobie. W celu opanowania tych przedmiotów, posługują się one swemi organami: zębami, językiem, członkami itd. Przy stosowanie zwierzęcia do otaczającego je naturalnego środowiska dokonywa się zatem dzięki zmianom w jego budowie anatomicznej. Nie tak rzecz się ma ze zwierzęciem, które dumnie nazywa siebie *homo sapiens*. „Człowiek sam odgrywa wobec przyrody ro-

łę potęgi naturalnej. Dla nadania przedmiotom przyrodzonym użytecznej dla siebie formy, a to w celu przyswojenia ich sobie, puszcza on w ruch wszystkie siły, jakimi przyroda obdarzyła jego ciało, nogi, ręce i głowę¹⁾. Jest on wytwórcą i w procesie wytwarzania posługuje się narzędziami. „Pomijając proste zawładnięcie pewnymi artykułami żywności, znajdowanymi w stanie bezpośrednio spożywalnym, jak np. zrywanie owoców, gdzie za narzędzie służą człowiekowi jego własne organy, widzimy, że wogóle pracownik²⁾ bezpośrednio wchodzi w posiadanie nie samego przedmiotu, lecz środka swej pracy. Przeistacza on więc przedmioty zewnętrzne w organy swej działalności, organy, które dodaje do swych własnych, przedłużając w ten sposób na przekór biblji swój wzrost naturalny“¹⁾. Taka jest istotna różnica pomiędzy walką o byt u ludzi a walką u innych zwierząt: zwierzę, wyrabiające narzędzia (the toolmaking animal), przystosowuje się do otaczającego je środowiska naturalnego, modyfikując swe sztuczne organy. Wobec tych modyfikacji niktą zmiany jego budowy anatomicznej, jako pozbawione wszelkiego znaczenia. Tak np. Darwin opowiada, iż zamieszkali w Ameryce europejczycy niezwykle szybko podlegają zmianom fizycznym. Lecz zdaniem samego Darwina zmiany te są „bardzo nieznaczne“; są one niczym w porównaniu z niezliczonymi zmianami, jakim podlegają sztuczne organy amerykańców. Jak tylko człowiek staje się zwierzęciem, wyrabiającym narzędzia, wstępuje

¹⁾ Das Kapital.

on w nową fazę swego rozwoju: kończy się jego rozwój zoologiczny, zaczyna się rozwój historyczny.

Darwin występuje przeciw pogładowi, jakoby żadne zwierzę nie posługiwało się narzędziami. Przytacza on kilka przykładów, dowodzących, iż dzieje się wprost przeciwnie: w stanie dzikości szympanś posługuje się kamieniem, by rozłupać twardą łupinę owocu; w Indiach oswojone słonie odłamują z drzew gałęzie i używają ich do odpędzania much etc. Wszystko może być prawdą. Lecz przede wszystkim nie należy tu zapominać, iż zmiany ilościowe stają się różnicami jakościowymi. Używanie narzędzi spotykamy u zwierząt tylko w formie zaczątkowej. Wpływ ich na tryb życia zwierząt jest nieskończenie mały; natomiast na tryb życia ludzi zastosowanie narzędzi wywiera wpływ rozstrzygający. W tym znaczeniu mówi Marx, iż „używanie i wytwarzanie środków pracy, jakkolwiek właściwe w zarodku niektórym gatunkom zwierzęcym, są szczególnie charakterystycznymi dla pracy ludzkiej“¹⁾.

Rozumie się, iż mechaniczne środki pracy nie są jedynymi, jakimi człowiek się posługuje. Ale Marx uważa je za najbardziej charakterystyczne. Tworzą one to, co on nazywa kostnym i mięśniowym układem produkcji. Pozostałości ich mają taką samą wartość dla oceny minionych ekonomiczno-społecznych formacji, jak ocalałe kości dla badania zanikłych gatunków zwierzęcych. „Jedna epoka ekonomiczna różni się od drugiej nie tyle tym, co się wytwarza, ile spo-

1) Das Kapital.

sobem wytwarzania i używaniami przy wytwarzaniu środkami pracy“¹⁾). Pełni przesądów idealistycznych historycy i „socjologowie“ przed Marxem nie przeczuwali nawet, jakim cennym środkiem robienia najważniejszych odkryć byłyaby dla nich ta technologia kopalna. „Darwin zwrócił uwagę na dzieje technologii naturalnej t. j. na tworzenie się organów roślinnych i zwierzęcych, jako narzędzi produkcji w życiu roślin i zwierząt. Czy dzieje tworzenia się organów produkcyjnych człowieka w społeczeństwie, tej podstawy materialnej każdej poszczególnej organizacji społecznej, nie zasługują na równą uwagę? I czyż nie dałyby się łatwiej nakreślić wobec tego, że, jak mówi Vico, historia ludzka tym się różni od historii naturalnej, iż jedną robiliśmy, drugiej zaś nie“²⁾).

Współcześni historycy kultury mówią wprawdzie o epoce kamiennej, bronzowej, żelaznej. Podział ten czasów przedhistorycznych oparty jest na materiale, który służył do wytwarzania sprzętów i broni. Czas te dzielą się na różne okresy, np. na okres kamienia ciosanego i kamienia gładzonego. Historycy kultury niezupełnie więc zamykają oczy na technologię kopalną. Na nieszczęście zadawalają się w tej dziedzinie ogólnikami. I tylko w braku innych danych, w braku czegoś lepszego, zapuszczają się w tę dziedzinę. Opuszczają ją, gdy tylko znajdą się we właściwej historii wobec innych danych, które uchodzą za godniejsze człowieka i jego rozsądku. Pod

¹⁾ Das Kapital.

²⁾ Tamże.

tym względem idą wszyscy za przykładem XVIII stulecia. Czynią tak, jak to przed stu laty uczynił Condorcet.

Słynne swe dzieło „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain“ zaczyna Condorcet od opisu rozwoju sił wytwórczych człowieka pierwotnego, od najprostszych „sztuk“ do początków rolnictwa. Idzie on nawet tak daleko, iż oświadcza, że „sztuka wyrabiania broni, przygotowywania pokarmów, wyrabiania niezbędnych ku temu narzędzi, przechowywania na pewien czas środków żywności, robienia zapasów jest pierwszym rysem charakterystycznym, odróżniającym społeczeństwo ludzkie od innych gatunków zwierzęcych“. Pojmuje on zarazem bardzo dobrze, iż „sztuka“ tak ważna, jak rolnictwo, musiała wywrzeć olbrzymi wpływ na budowę społeczeństwa. Lecz już „trzecia epoka“ dziejów ludzkich obejmuje u niego „postęp narodów rolniczych aż do wynalazku pisma alfabetycznego“. Epoka czwarta jest to okres postępu ducha ludzkiego w Grecji do czasu podziału nauk za Aleksandra. Epokę piątą cechuje postęp nauk itd. Niepostrzeżenie zmienia Condorcet zupełnie zasadę podziału i zaraz też staje się widocznym, iż z początku dla tego tylko mówił o rozwoju sił wytwórczych, ponieważ nie mógł inaczej postąpić. Podobnież widzimy, iż „postęp“, dokonany w dziedzinie produkcji i materialnego życia ludzi wogóle, jest dlań tylko miernikiem postępu ducha, któremu pierwszy wszystko zawdzięcza.

Dla Condorceta środki produkcji były skutkiem, zdolności zaś duchowe człowieka, jego duch — przyczyną. I ponieważ, jako metafizyk, nie widział tej dja-

lektyki, która tkwi w każdym procesie zarówno w naturze, jak w społeczeństwie, dzięki której wszelka przyczyna jest przyczyną tylko, 'gdy poprzednio już była skutkiem, a wszelki skutek ze swej strony staje się przyczyną; ponieważ istnienie tej dialektyki spostrzegął on tylko w tych rzeczach, w których ukazywała się ona w szczególnej formie stosunku wzajemnego oddziaływania, przeto wołał naturalnie zwracać się bezpośrednio do przyczyny, gdy tylko mógł to uczynić, gdy nie był zmuszony postąpić inaczej. Duch ludzki był dlań wielkim motorem ruchu dziejowego, i, jak wszyscy filozofowie, przypisywał Condorcet duchowi temu „naturalną dążność do postępu. Jest to bardzo powierzchowne; ale bądźmy sprawiedliwi. Czy współcześni historycy kultury dalekiemi są od stanowiska Condorceta? ¹⁾

Jasnym jest, iż używanie narzędzi, jakkolwiek niedoskonałych, przypuszcza względnie znaczny roz-

¹⁾ Zreztą ekonomiści na tym punkcie nie ustępują historykom kultury. Oto np. co mówi Michał Chevalier o postępach siły wytwórczej pracy. „Siła wytwórcza człowieka rozwija się nieustannie poprzez wszystkie epoki cywilizacji. Rozwój ten stanowi jedną z form, jakie przybiera postępek samego społeczeństwa i przytym nie najmniej zajmującą“. (Wystawa powszechna 1867 r. Sprawozdanie jury międzynarodowego. Wstęp Michała Chevaliera, str. 21 — 22). To więc, co posuwa ludzkość naprzód, jest to postępek, istota metafizyczna, która pomiędzy innymi licznymi formami swemi przybiera także formę rozwoju sił produkcyjnych. Jest to wciąż ta sama stara personifikacja myśli, tworców abstrakcji. Jest to wciąż cień, rzucany przez poruszające się ciała, cień, który ma wytłumaczyć nam tajemnice ich ruchów.

wój zdolności duchowych. Dużo wody upłynęło, zanim nasi małpokszałtni przodkowie zdobyli tyle „ducha“. W jaki sposób zdobyli go oni? Z tym pytaniem zwrócić się należy nie do historii, lecz do zoologii. Za zoologję odpowiedział Darwin. Przynajmniej pokazał on, jak rozwój zoologiczny człowieka mógł dojść do punktu w mowie będącego. Wprawdzie małpoludowy „duch“ w hipotezie Darwina odgrywa dość bierną rolę, gdyż wobec tej hipotezy niema już mowy o jego mniemanej dążności naturalnej do postępu, posuwany zaś jest naprzód tylko dzięki zbiegowi okoliczności, których natura bynajmniej wzniosłą nie jest. Tak np. według Darwina „człowiek nie mógłby dojść do swego obecnego wybitnego stanowiska w świecie bez użycia swych rąk, które są tak zadziwiająco przystosowane do czynności dowolnych“¹⁾. Powiedział to już Helwecjusz. Doskonalenie się kończyn uważane jest (*horribile dictu*) za przyczynę doskonalenia się mózgu i, co gorsza, doskonalily się kończyny nie dzięki duchowi małpoludowemu, lecz pod wpływem otaczającej natury.

Jakkolwiekbydz, zoologja oddaje historii swego *homo*, już jako obdarzonego zdolnościami, potrzebnymi do wynalezienia i użycia najpierwotniejszych narzędzi. Historji zatym pozostaje tylko śledzić rozwój organów sztucznych i wykrywać ich wpływ na rozwój ducha tak, jak to uczyniła zoologja względem organów naturalnych. Jeżeli rozwój tych ostatnich odbywał się pod wpływem otaczającej natury, to łat-

1) The Descent of man etc., cz. I, roz. II.

wo pojąć, iż to samo miało miejsce i z organami sztucznymi.

Mieszkańcy kraju, pozbawionego metali, nie mogą wynaleźć narzędzi, przewyższających narzędzia kamienne. By móc oswoić konia, byka, owcę itp., które odegrały tak wielką rolę w rozwoju sił wytwórczych, człowiek musiał zamieszkiwać kraje, w których one, t. j. ich przodkowie zoologiczni, żyły w stanie dzikości. Sztuka żeglarska z pewnością nie powstawała w stepach itd. Otaczająca natura, środowisko geograficzne, jego ubóstwo lub bogactwo wywarły zatem niezaprzeczonego wpływ na rozwój przemysłu. Poza tym charakter środowiska geograficznego odegrał w dziejach kultury inną jeszcze, o wiele godniejszą uwagi, rolę.

„Nie bezwzględna urodzajność gruntu“, mówi Marx, „lecz jego zróżniczkowanie, rozmaitość wytworów naturalnych tworzy naturalną podstawę społecznego podziału pracy i, zmieniając warunki przyrodzone, wśród których człowiek żyje, zmusza go do urozmaicenia swych własnych potrzeb, zdolności, środków pracy i metod wytwarzania. Konieczność społecznego kontrolowania siły przyrody, rozporządzenia nią, przywłaszczenia jej sobie lub poskromienia za pomocą pracy ludzkiej na wielką skalę odgrywa najbardziej rozstrzygającą rolę w dziejach przemysłu. Jako przykład przytoczyć można regulację wód w Egipcie, Lombardji, Holandji itd. albo w Indjach, Persji itd., gdzie nawodnienie sztucznymi kanałami dostarcza gruntowi nie tylko niezbędnej wody

lecz również wraz z mułem nawozu mineralnego z gór“¹⁾).

Tak więc człowiek w otaczającej go naturze znajduje materiał do wytwarzania organów sztucznych, za pomocą których zwalcza naturę. Charakter otaczającego go środowiska naturalnego określa charakter jego działalności wytwórczej, jego środków produkcji. Środki produkcji zaś określają wzajemne stosunki ludzi w procesie produkcji z równą koniecznością, jak uzbrojenie armji określa całą jej organizację oraz wzajemne stosunki składających ją jednostek. Otóż wzajemne stosunki ludzi w społecznym procesie produkcji określają całą budowę społeczeństwa. Wpływ środowiska naturalnego na tę budowę jest więc niezaprzeczony. Charakter środowiska naturalnego określa charakter środowiska społecznego.

Przykład: „Konieczność obliczania okresów wylewu Nilu stworzyła astronomję egipską, a z nią panowanie kasty kapłanów jako kierowniczki rolnictwa“²⁾).

Lecz jest to tylko jedna strona rzeczy. Musimy

¹⁾ Das Kapital. „Podczas gdy kraje podzwrotnikowe obfitują w bogactwa przyrody, kraje strefy umiarkowanej są najodpowiedniejsze dla rozwoju człowieka“. Géographie physique comparée etc. par Arnold Guyot. Paryż 1888, str. 256.

²⁾ Das Kapital. „W Azji, zarówno jak w Egipcie, cywilizacje rozwijają się na łatwo uprawnych równinach aluwjalnych... w sąsiedztwie wielkich rzek“. Guyot l. c., str. 277. Porów. Metschnikoff, La civilisation et les grands fleuves historiques. Paryż 1889.

uwzględnić jeszcze i drugą, jeżeli nie chcemy dojść do całkiem fałszywych wniosków.

Stosunki produkcji są skutkiem, siły wytwórcze przyczyną. Lecz skutek ze swej strony staje się przyczyną; stosunki produkcji stają się nowym źródłem rozwoju sił wytwórczych. Prowadzi to do podwójnego wyniku.

1. Wzajemne oddziaływanie stosunków produkcji i sił wytwórczych wywołuje ruch społeczny, mający swą logikę i prawa niezależne od środowiska naturalnego.

2. Ponieważ rozwój społeczny posiada właściwą sobie, od wszelkiego bezpośredniego wpływu otaczającej natury niezależną logikę, zdarzyć się może, iż ten sam naród, jakkolwiek zamieszkuje ten sam kraj i jakkolwiek jego cechy fizyczne pozostają prawie bez zmiany, w rozmaitych epokach swej historii posiada urządzenia społeczne i polityczne, bardzo mało do siebie podobne, a nawet zupełnie różniące się pomiędzy sobą. Usiłowano stąd wyciągnąć wniosek, iż otoczenie geograficzne nie posiada znaczenia w dziejach ludzkości. Jest to wniosek zupełnie fałszywy¹⁾. Narody, które zamieszkiwały Anglię za

¹⁾ Również i Voltaire w sposób powierzchowny negował wpływ środowiska geograficznego na społeczeństwa ludzkie, wpływ, zaznaczony przez Monteskjusza. Holbach, uwikławszy się dzięki swej metodzie metafizycznej w sprzeczności, to negował wpływ ten, to znów uznawał go. Wogóle zamęt wnoszony do zagadnienia tego przez metafizyków wszelkich odcieni, jest bezwątpienia najlepszym dowodem słabości ich metody.

czasów Cezara, znajdowały się pod wpływem tego samego środowiska geograficznego, co Anglicy z czasów Cromwella. Lecz współcześni Cromwella posiadali o wiele potężniejsze siły wytwórcze, niż plemiona z czasów Cezara. Środowisko geograficzne wpływało na nich już nie w ten sam sposób, gdyż sami oni na otaczającą naturę oddziaływali w sposób zupełnie odmienny. Siły wytwórcze Anglii XVII stulecia były owocem jej historii, a w tej historii środowisko geograficzne nigdy nie przestawało wywierać swego wpływu na rozwój ekonomiczny kraju, jakkolwiek w sposób stale zmieniający się.

Wzajemny stosunek człowieka i środowiska geograficznego jest nadzwyczaj zmienny. Zmienia się on z każdym krokiem, zrobionym przez rozwój sił wytwórczych człowieka. Wskutek tego oddziaływanie środowiska geograficznego na człowieka daje różne wyniki w różnych fazach rozwoju tych sił. Lecz zmiany w stosunku pomiędzy człowiekiem a miejscem jego zamieszkania nie mają w sobie nic przypadkowego. Wywołują one, jako następstwo, proces podległy pewnym prawom. By zdać sobie sprawę z tego procesu, musimy wziąć pod uwagę, iż środowisko przyrodzone jest ważnym czynnikiem w ruchu dziejowym ludzkości nie przez swe oddziaływanie na naturę ludzką, lecz dzięki oddziaływaniu na rozwój sił wytwórczych.

„Temperatura tego kraju (mowa tu o umiarkowanej strefie Azji) ze względu na naturę pór roku, pomiędzy którymi niema znacznych różnic, musi być bardzo zbliżoną do temperatury wiosennej. Niepodob-

na, aby ludzie w takim kraju byli żwawi i żywi, aby mogli znosić trudy i wysiłki.. Jeżeli azjaci są zrezygnowani, nie odważni, usposobienia mniej wojowniczego i łagodniejszego, niż europejczycy, to głównej przyczyny szukać należy w naturze pór roku. Nie podlegając wielkim zmianom, są one u pierwszych prawie równe i prawie niepostrzeżenie przechodzą od ciepła do zimna. Przy takiej temperaturze ani dusza nie odczuwa tych żywych wzruszeń, ani ciało tych nagłych zmian, które nadają człowiekowi charakter dzikszyszy, niesforniejszy, gwałtowniejszy, niż gdyby żył wśród jednakowej temperatury; gdyż te szybkie przejścia od jednej krańcowości do drugiej budzą ducha człowieka i wyrrywają go ze stanu ospaniałości i niedbalstwa“.

Słowa te napisane zostały bardzo dawno, gdyż pochodzą od Hipokratesa ¹⁾. Lecz i dziś jeszcze jest wielu pisarzy, którzy w ocenie wpływu środowiska geograficznego na ludzkość nie posunęli się dalej. Jakim jest miejsce zamieszkania, taką rasą, moralność, nauka, filozofja, religja i, jako nieunikniony skutek, urządzenia społeczne i polityczne ²⁾.

¹⁾ Des airs, des eaux et des liens, trad. avec texte en regard, de Coray. Paryż 1800, str. 76, 85.

²⁾ „Azja wschodnia wraz z właściwą jej naturą fizyczną posiada również właściwą jej rasę mongolską... Temperament melancholijny zdaje się u niej przeważać, inteligencja miernej wartości gubi się w szczegółach i nie wznosi się nigdy ani do idei ogólnych, ani do głębokich spekulacji w przyrodzownawstwie i filozofji. Zręczny, wynalazczy, pomysłowy w sztukach użytecznych, mających na celu komfort życiowy,

Wydaje się to bardzo słusznym, w rzeczywistości jednak jest równie powierzchowne, jak wszystkie inne usiłowania wytłumaczenia zjawisk rozwoju społecznego za pomocą tego lub innego pojęcia o naturze ludzkiej.

Buckle bardzo dobrze powiedział: wpływ klimatu i gruntu na człowieka jest nie bezpośredni, lecz pośredni. „Następstwa ich były bardzo doniosłe dla ogólnej organizacji społeczeństwa, i z nich powstało wiele ważnych i wielkich różnic pomiędzy narodami, często przypisywanych zasadniczej rozmaitości różnych ras, na jakie ludzkość się rozpada“¹⁾. Buckle

nie umie jednak mongoł uogólniać ich zastosowania. Oddany jest zupełnie sprawom ziemskim; świat idei, świat duchowy pozostaje dlań zamkniętym. Cała jego filozofja i religja ogranicza się na wyrażeniu zasad i prawideł sumienia ludzkiego, bez zachowania których społeczeństwo byłoby niemożliwym. A. Guyot l. c., str. 269.

¹⁾ History of Civilization in England. Lipsk (Brockhaus) 1865 r., T. I, str. 36—37. Zresztą tu, jak i wszędzie, nie powiedział Buckle nic nowego. Na długi czas przed nim i lepiej niż on umiał absolutny idealista Hegel ocenić wpływ natury na człowieka za pośrednictwem sił wytwórczych, a zwłaszcza organizacji społecznej (porów. np. jego Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, wyd. przez Gansa, str. 99—100). Przypuszczanie bezpośredniego wpływu środowiska geograficznego na „naturę ludzką“ czyli, co na jedno wychodzi, na naturę rasy tak słabym jest wobec krytyki, iż ci sami pisarze, którzy je wypowiadają, zmuszeni są co chwila porzucać je. Tak np. do wyrazów powyższych Guyot dodaje: „Głównym siedliskiem rasy mongolskiej jest płaskowzgórze środkowe Azji. Życie koczownicze i ustrój patryjarchalny tych społeczeństw są koniecznymi na-

chętnie pisze się na zdanie J. St. Milla, iż ze wszystkich zwykłych metod omijania kwestji oddziaływania wpływów społecznych i moralnych na ducha ludzkiego najpowszechniejszą jest ta, która różnice w zachowaniu się i charakterze przypisuje różnicom przyrodzonym“. Lecz tenże Buckle, mówiąc o wpływie natury na rozwój historyczny ludzkości, popada w te same błędy, które z takim zapalem i słusnością wytyka innym.

„Trzęsienia ziemi i wybuchy wulkaniczne są częstsze i straszniejsze we Włoszech i na półwyspie hiszpańsko-portugalskim, niż w innych wielkich krajach, i właśnie tam przesady są największe, a klasy przesądne najpotężniejsze. W krajach tych nasamprzód powstała władza duchowieństwa; w nich wystąpiło najgorsze skażenie chrześcijaństwa, a przesady znalazły najmocniejszy i najtrwalszy grunt“¹⁾.

Tak więc według Buckle'a ogólny charakter miejsca zamieszkania wpływa nie tylko na intensyw-

stępstwami jałowej i suchej przyrody zamieszkiwanych przez nie okolic“. Podobnie przyznaje Hipokrates, iż brak odwagi u azjatów w części przynajmniej „jest następstwem praw, którym oni podlegają“ (l. c. str. 86). Rząd narodów azjatyckich jest monarchiczny, powiada on; otóż „ludzie z konieczności są bardzo tchórzliwi, gdy podlegają królowi“ (l. c. str. 117). „O słusności słów moich świadczy fakt, iż nawet w Azji wszyscy ci grecy i barbarzyńcy, którzy rządzą się własnymi prawami, nie podlegają tyranom i przeto pracują sami na siebie, są najbardziej wojowniczymi ludźmi“ (l. c. str. 88).

¹⁾ Tamże, str. 113.

ność uczucia religijnego mieszkańców, lecz również na społeczne stanowisko duchowieństwa, t. j. na całą społeczną budowę społeczeństwa. Lecz to jeszcze nie wszystko.

„Zasługuje na uwagę fakt, iż wielcy malarze i prawie wszyscy wielcy rzeźbiarze, których posiadała Europa w nowszych czasach, pochodzili z Włoch lub z Hiszpanji. W dziedzinie przyrodoznawstwa Włochy bezwątpienia wydały ludzi wybitnych zdolności; lecz liczba ich jest niezmiernie mała w porównaniu z liczbą poetów i artystów“ ¹⁾.

Tu więc fizyczne właściwości kraju wywierają wpływ rozstrzygający na rozwój nauk i sztuk. Czyż najzarliwsi zwolennicy „wulgarnej“ teorii ras wypowiedzieli kiedykolwiek coś bardziej ryzykownego i mniej uzasadnionego?

Naukowa historia rozwoju duchowego ludzkości oczekuje jeszcze opracowania. Tymczasem w dziedzinie tej musimy się kontentować mniej lub więcej dowcipnemi hipotezami. Lecz istnieją hipotezy i hipotezy. Hipoteza Buckle'a o wpływie przyrody nie wytrzymuje krytyki.

W rzeczywistości Grecja starożytna równie słynęła swemi myślicielami, jak artystami. A jednak w Grecji przyroda nie jest chyba mniej majestatyczną, niż we Włoszech lub Hiszpanji. Nawet jeżeli przypuścimy, iż wpływ jej na wyobraźnię ludzką większy jest we Włoszech, niż w ojczyźnie Peryklesa, wystar-

¹⁾ Tamże, str. 114.

czy przypomnieć, iż „Wielka Grtca” właśnie obejmowała południowe Włochy i wyspy sąsiednie, co bynajmniej nie przeszkodziło jej „wydać” wielu myślicieli.

Sztuki piękne mają zarówno we Włoszech nowożytnych i Hiszpanji, jak wszędzie, swą historję. Rozkwit malarstwa włoskiego przypada na bardzo krótki okres, nie przekraczający 50—60 lat¹⁾. I w Hiszpanji malarstwo miało tylko krótki okres rozkwitu. Nie jesteśmy w stanie przytoczyć przyczyny, które właśnie w owym czasie (koniec XV i początek XVI stulecia), a nie w jakimś innym, np. o pół stulecia wcześniej lub później, wywołały rozkwit malarstwa włoskiego; ale wiemy bardzo dobrze, iż przyroda półwyspu włoskiego nie miała z tym nic wspólnego. Przyroda ta była w wieku XV ta sama, co w XIII lub XVII. A jeżeli zmienia się wielkość zmienna, to dzieje się to nie dla tego, iż stała pozostaje niezmienną.

Co się tyczy zdania Buckle'a o wpływie i potęgze duchowieństwa we Włoszech, to zauważymy, iż trudno znaleźć przykład bardziej przeczący twierdzeniu, które miał popierać. Przedewszystkiem rola duchowieństwa w katolickich Włoszech wcale nie jest

¹⁾ „W tym krótkim okresie słynęli najdoskonalsi artyści: Leonardo da Vinci, Michał Anioł, Andrzej del Sarto, Fra Bartolomeo, Giorgione, Tycjan, Sebastjan del Piombo, Correggio. I okres ten jest wyraźnie ograniczony; przekraczając go w jednym lub drugim kierunku, spotykamy tu sztukę niedoskonałą, tam upadającą”. Taine, *Philosophie de l'art*, wyd. V, I, str. 126.

równa roli duchowieństwa w starożytnym Rzymie, jakkolwiek fizyczne właściwości kraju nie podległy żadnym widocznym zmianom. Następnie ponieważ kościół katolicki był organizacją międzynarodową, przeto papież, kierownik „klasy przesądnej“ przeważną część swej potęgi we Włoszech oczywiście zawdzięczał przyczynom, które były obce nie tylko fizycznym właściwościom kraju, lecz także jego własnej budowie społecznej. Niejednokrotnie wypędzany przez ludność rzymską, papież mógł powracać do wiecznego miasta tylko dzięki pomocy państw zaalpejskich. Wyjątkowe położenie Rzymu, jako siedliska głowy kościoła, musiało wywrzeć wielki wpływ na rolę duchowieństwa w całych Włoszech. Nie należy tylko przypuszczać, iż duchowieństwo we Włoszech zawsze było potężniejsze, niż w innych krajach europejskich, np. w Niemczech. Byłoby to wielkim błędem ¹⁾).

Uczeni, którzy zajmowali się historją religji, dotychczas skłonni są do odwoływania się do właściwości rasowych, ilekroć w wierzeniach religijnych jakiegoś narodu napotykają osobliwości, których pochodzenie nie daje się łatwo wytłumaczyć. Pomimo to oczywistość zmusiła ich do stwierdzenia pierwotnego podobieństwa religji dzikich i barbarzyńców, zamieszkujących okolice o najróżnorodniejszym cha-

¹⁾ Już św. Bernard radził papieżowi Eugenjuszowi III, by opuścił Rzymian i zamienił Rzym na świat (*urbem pro orbe mutatam*).

rakterze ¹⁾. Widzą się oni również zmuszonymi do uznania niezmiernego wpływu trybu życia i środków produkcji każdego narodu na charakter jego wierzeń religijnych ²⁾.

¹⁾ „Moglibyśmy przytoczyć niezliczone różnice, zależące od miejsca zamieszkania i właściwości rasy. Nie moglibyśmy jednak wyprowadzić stąd żadnych różnic zasadniczych. Czy nieokrzesana, czy poetyczna, religja ludzi niecywilizowanych wszędzie jest jednakowa. Naturyzm, animizm, wiara w czarownice, fetyszyzm lub bałwochwalstwo, wiara w życie pozagrobowe, wiara w dalsze trwanie form i stosunków życia rzeczywistego, święta umarłych i grzebanie zmarłych zgodnie z temi wierzeniami — oto coś my wszędzie znaleźli“. „Les religions des peuples non civilisés“ par A. Reville. Paryż 1883, II, str. 211, 222.

²⁾ „Na najniższym szczeblu stoi religja australczyków, którzy wprawdzie zajmują się myślistwem, wykazują w nim jednak mało zręczności, oraz buszmenów, żyjących przeważnie z rabunku. Łagodna u koikoinów albo hotentotów i kafrów, zajmujących się głównie pasterstwem, jest religja krwawą i okrutną u pewnych wojowniczych plemion murzyńskich, podczas gdy u tych, które przeważnie zajmują się przemysłem i handlem, nie zaniedbując przytym pasterstwa i rolnictwa, kult bóstwa nosi bardziej ludzki i cywilizowany charakter, przyezym duch handlarski znajduje zwykle swój wyraz w pewnych podstępach w stosunku do duchów. Mity polinezyjszczyków zdradzają natychmiast naród rolników i rybaków“ etc. Tiele, Manuel de l'histoire des religions traduit du hollandais par Maurice Vernes. Paryż 1880, str. 18. „Słowem nie da się zaprzeczyć, iż cykl świąt taki, jakim go ustanawia prawodawstwo jehowistyczne i Deuteronomium, odpowiada rolnictwu, tej wspólnej podstawie życia i religji“. Revue de l'histoire des religions, II, str. 43. Moglibyśmy dowolnie gromadzić takie cytaty, jedną charakterystyczniejszą od drugiej.

Nauka może więc zyskać tylko, gdy pozostawi na uboczu wszystkie niejasne i „hipotetyczne“ rozmyślania o bezpośrednim wpływie środowiska geograficznego na tę lub inną właściwość „ducha ludzkiego“ i przede wszystkim postara się określić udział, jaki środowisko to ma w rozwoju sił wytwórczych, a za pośrednictwem tych sił w całym społecznym i duchowym, słowem w historycznym, rozwoju narodów.

VI.

W filozofii Marxa djalektyka stała się zupełnym przeciwieństwem tego, czym była u Hegla. Dla Hegla djalektyka życia społecznego, jak wogóle wszelka djalektyka skończoności, miała w ostatniej instancji przyczynę mistyczną, naturę nieskończoności, ducha absolutnego. U Marxa zależy ona od przyczyn zupełnie realnych, od rozwoju środków produkcji, któremi społeczeństwo rozporządza. *Mutatis mutandis* Darwin stanął na tym samym stanowisku, by wytłumaczyć pochodzenie gatunków. I jak od czasu Darwina nie potrzebujemy już celem wytłumaczenia rozwoju gatunków odwoływać się do „wrodzonej dążności“ organizmów do „postępu“ (dążności, której istnienie przypuszczali Lamarck i Erazm Darwin), podobnie obecnie w nauce społecznej nie mamy już potrzeby zwracania się do mistycznych „dążności du-

cha ludzkiego“ by zdać sobie sprawę z jego „postępu“. Sposób życia ludzi wystarcza, by wytłuma-
czyć ich sposób czucia i myślenia.

Fichte uskarżał się gorzko, iż „łatwiej przeko-
nać większość ludzi, że są lawą na księżycu, ani-
żeli że są jaźnią“. Każdy filister naszych czasów
również prędzej zgodziłby się, iż jest „lawą na księ-
życu“, niż przyjąłby teorię, podług której jego idee,
poglądy i zwyczaje zawdzięczają swe pochodzenie
stosunkom ekonomicznym jego czasów. Apelowałyby
do ludzkiej wolności, do rozumu i do mnóstwa innych
nie [mniej doskonałych i czcigodnych rzeczy. Fi-
listrzy występując przeciw Marxowi, nie przeczu-
wają nawet, iż ten „ograniczony“ człowiek rozwiązał
tylko sprzeczności, w których conajmniej od stulecia
obracała się nauka.

Weźmy przykład. Czym jest literatura? Literatu-
ra, odpowiadają chórem filistrzy, jest wyrazem społec-
zeństwa. Jest to doskonale określenie, które ma tyl-
ko jedną wadę: jest ono tak niejasne, iż nic nie mówi.
W jakiej mierze literatura jest wyrazem społeczeństwa?
I jak odzwierciadla się, wobec tego iż społeczeństwo
się rozwija, rozwój społeczny w literaturze? Jakie
formy literackie odpowiadają każdej fazie dziejowego
rozwoju ludzkości? Są to nieuniknione a zupełnie
uprawnione pytania, które jednak wspomniane okre-
ślenie pozostawia bez odpowiedzi. Ponieważ nadto
literatura jest wyrazem społeczeństwa, przeto, zanim
mówić będziemy o rozwoju literatury, oczywiście mu-
slimy wyjaśnić sobie prawa rozwoju społecznego oraz
ukryte siły, których one są następstwem Czytelnik

widzi, iż wspomniane określenie dla tego tylko ma pewną wartość, że stawia przed nami zagadnienie, które powstawało już przed filozofami za czasów Voltaire'a oraz przed filozofami i historykami XIX wieku: od czego w ostatniej instancji zależy rozwój społeczny?

Już starożytni bardzo dobrze wiedzieli, iż np. wymowa w znacznej mierze zależy od obyczajów i politycznego ustroju społeczeństwa (porów. przypisywany Tacytowi *Dialogus de oratoribus*). Pisarze ostatniego stulecia wiedzieli o tym równie dobrze. Helwecjusz niejednokrotnie zwracał się do stanu społeczeństwa po wyjaśnienie powstawania każdorazowych upodobań estetycznych u ludzi. W r. 1800 wyszło dzieło pani de Staël-Holstein „De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales“. Za Restauracji i Ludwika Filipa Villemain, Sainte-Beuve i wielu innych głosili, iż rewolucje w literaturze powstają tylko jako skutek rozwoju społecznego. Po drugiej stronie Renu wielcy filozofowie, którzy literaturę i sztuki piękne rozpatrywali, jak wszystko w procesie rozwoju, mieli przy całym swym idealizmie jasne poglądy na ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy każdym dziełem sztuki a środowiskiem społecznym, które wydaje artystę ¹⁾. Wreszcie,

¹⁾ Oto np. co Hegel mówi o malarstwie u holendrów: „Zadowolenie z terażniejszości życia nawet w rzeczach najzwyczajniejszych i najdrobniejszych płynie u nich stąd, iż zmuszeni byli zdobywać sobie ciężkimi walkami i usilną pracą to, co inne narody otrzymują wprost od natury. Z drugiej strony jest to naród rybaków, żeglarzy, mieszczni i chłopów i wskutek tego z góry już wdrożony do liczenia się

by nie powiększać zbytnio tego spisu, przypominamy, iż wybitny krytyk i historyk literatury H. Taine, jako podstawową zasadę swej estetyki naukowej, postawił ogólną regułę, iż „wielka zmiana, dokonywająca się w ludzkich stosunkach, stopniowo wywołuje odpowiednią zmianę w myślach ludzkich“. Zdaje się, iż kwestja jest zupełnie rozwiązana, a droga, którą należy postępować w naukowej historii literatury i sztuk pięknych, jasno wytknięta. A jednak ze zdziwieniem widzimy, iż nasi współcześni historycy literatury duchowy rozwój ludzkości pojmują nie jaśniej, niż to było przed stu laty. Skądże pochodzi ta dziwna filozoficzna jalowość ludzi, którym nie brak ani gorliwości, ani erudycji?

Przyczyny nie trzeba szukać daleko. Lecz aby ją odkryć, musimy przedewszystkim wyjaśnić, na czym polegają zalety i wady współczesnej estetyki naukowej.

Według Taine'a „różni się ona od dawnej tym, iż jest historyczną, nie zaś dogmatyczną, t. j. nie daje przepisów, lecz stwierdza prawa“. Bardzo dobrze. Jak jednak estetyka ta może nami kierować w badaniu literatury i rozmaitych sztuk? Jakie jest jej postępowanie w wykrywaniu praw? Jak zapatruje się na dzieła sztuki?

z wartością wszystkiego, co konieczne i pożyteczne w rzeczach wielkich i małych, wszystkiego, co zdobywać sobie musi wytrwałą pracą“ etc. Vorlesungen über die Aesthetik, wyd. przez H. G. Hotho, II, str. 222. Porów. I, str. 217.

Tu zwracamy się do tego samego pisarza i, aby uniknąć wszelkiego nieporozumienia, przytoczymy jego własne słowa.

Oświadczywszy, iż dzieło sztuki określa się ogólnym stanem ducha i panujących obyczajów i poparłszy to twierdzenie historycznymi przykładami, ciągnie on dalej:

„W różnych przypadkach, któreśmy badali, mogliśmy zauważyć przedewszystkim ogólną sytuację, t. j. ogólne istnienie pewnych dobrych i pewnych złych stron, stan niewoli lub wolności, stan ubóstwa lub bogactwa, pewną formę społeczeństwa, pewien rodzaj religji; wolne, wojownicze i władające niewolnikami miasto w Grecji; ucisk, najazd, rabunek feudalny; natchnione chrześcijaństwo wieków średnich; dwór w wieku XVII; przemysłową i uczoną demokrację w wieku XIX, słowem całokształt stanów, którym ludzie podlegają i poddają się. Sytuacja ta rozwija w nich odpowiednie potrzeby, odpowiednie zdolności, odpowiednie uczucia... Otóż ta grupa uczuć, potrzeb i zdolności, gdy objawi się ona w całości i blasku w jednej duszy, stwarza panującą osobistość, to jest pierwowzór, który współcześni darzą podziwem i sympatją: w Grecji nagiego młodzieńca pięknej postawy, mistrza we wszystkich ćwiczeniach ciała; w wiekach średnich ekstatycznego mnicha i zakochanego rycerza; w wieku XVII skończonego dworzani-
na; w naszych czasach Fausta i Werthera nienasyconego i smutaego. Ponieważ osobistość ta jest ze wszystkich najciekawszą, najważniejszą i najwidoczniejszą, przeto artyści przedstawiają ją publiczności to jako żywą postać, gdy ich sztuka, jak malarstwo,

rzeźbiarstwo, romans, epos i teatr, należy do rodzaju naśladowczego; to rozłożoną na pierwiastki, gdy ich sztuka, jak architektura i muzyka, budzi uczucia, nie stwarzając osób. Całą więc pracę ich można określić w ten sposób, że osobistość tę bądź przedstawiają, bądź się do niej zwracają: zwracają się do niej w symfonjach Beethovena, w ozdobach architektonicznych kościołów; przedstawiają ją w postaci Meleagra i Niobidów starożytności, Agamemnona i Achillesa Racine'a. Tak iż cała sztuka od niej zależy, gdyż cała sztuka tylko tym jest zajęta, by jej się podobać lub ją przedstawiać. Ogólna sytuacja, która wywołuje odpowiednie skłonności i zdolności; panująca, przez przewagę tych skłonności i zdolności stworzona osobistość; tony, formy, barwy lub słowa, które tej osobistości dają życie lub odpowiadają skłonnościom i zdolnościom, z których ona się składa—oto są cztery ogniwa szeregu. Pierwsze ciągnie za sobą drugie, to trzecie, to zaś ostatnie czwarte, tak iż najmniejsza zmiana jednego z tych ogniw, o ile powoduje odpowiednią zmianę w następnych i świadczy o odpowiedniej zmianie w poprzednich, umożliwia przez czyste wnioskowanie przejście od jednego ogniwa do drugiego w jednym i drugim kierunku. O ile mogę sądzić, formuła ta nie pozostawia nic [poza swym obrębem¹⁾].

W rzeczywistości „formuła“ ta pozostawia wiele bardzo ważnych rzeczy poza swym obrębem. Moglibyśmy również poczynić pewne uwagi co do zwią-

¹⁾ Philosophie de l'art, wyd. V. Paryż 1890, I, str. 116—119.

zanych z nią twierdzeń. Tak np. moglibyśmy słusznie utrzymywać, iż w średnich wiekach nie tylko mnich ekstatyczny i zakochany rycerz byli „panującymi osobistościami“¹⁾ Również moglibyśmy twierdzić, iż w naszych czasach nie tylko Faust i Werther są w stanie natchnąć artystów. Jakkolwiek bądź „formuła“ Taine’a oczywiście posuwa nas dalej w rozumieniu dziejów sztuki i mówi nam nieskończenie więcej, niż nieokreślona definicja: „literatura jest wyrazem społeczeństwa“. Posługując się tą formułą, Taine położył wielkie zasługi dla dziejów sztuk pięknych i literatury. Ale przeczytajmy jego najlepsze dzieła, jego Filozofję sztuki, którąśmy tylko co cytowali, jego studjum o Racinie, jego Historję literatury angielskiej i powiedzmy, czy zadawalnia on nas. Z pewnością nie! Przy całym swym talencie, przy wszystkich niezaprzeczonych zaletach swej metody daje nam autor tylko szkice, które nawet jako takie wiele pozostawiają do życzenia. Historja literatury angielskiej jest raczej szeregiem świetnych charakterystyk, niż historją. To, co Taine nam opowiada o starożytnej Grecji, o Włoszech epoki Odrodzenia, o Niderlandach, zaznajamia nas z głównymi rysami sztuki każdego z tych krajów, dziejowego zaś jej pochodzenia nie tłumaczy nam wcale lub tylko w bardzo słabym

¹⁾ Nie mówiąc już o sztuce ludowej, o poezji chłopów i drobnych mieszczan, nawet wojownicy średnich wieków nie zawsze byli „zakochanymi rycerzami“. Bohater słynnej pieśni o Rolandzie „zakochany“ jest tylko w swym mieczu Durendalu.

stopniu. I zauważmy: nie jest to błąd autora, lecz jego stanowiska, jego poglądu na dzieje.

Jak tylko twierdzimy, iż historia sztuki ściśle związana jest z historją środowiska społecznego, jak tylko oświadczamy, iż każda wielka zmiana w stosunkach ludzkich wywołuje odpowiednią zmianę w ludzkich ideach, tym samym uznajemy za konieczne ustanowienie praw rozwoju środowiska społecznego i przyznajemy, iż przede wszystkim musimy zdać sobie dokładnie sprawę z przyczyn, powodujących wielkie zmiany w stosunkach ludzkich, zanim będziemy w stanie sformułować prawa rozwoju sztuki. Słowem winniśmy oprzeć „estetykę historyczną“ na naukowym pojmowaniu dziejów społeczeństw. Czy Taine dokonał tego w sposób zadawalniający? Bynajmniej. Materialista w swej filozofji sztuki, jest on idealistą w swym pojmowaniu dziejów. „Jak astronomja jest w gruncie zagadnieniem mechaniki, a fizjologja zagadnieniem chemji, podobnie historia jest zagadnieniem psychologii ¹⁾.“ Środowisko społeczne, do którego bezustannie się zwraca, rozpatruje on, jako wytwór ducha ludzkiego. Znajdujemy więc u niego tę samą sprzeczność, w którą się uwikłali materialiści francuscy XVIII stulecia: idee ludzkie zawdzięczają swe pochodzenie położeniu człowieka, położenie zaś człowieka zawdzięcza swe pochodzenie w ostatniej instancji ideom ludzkim. A teraz zapytujemy czytelnika, czy łatwo posługiwać

¹⁾ Histoire de la littérature anglaise, wyd. VIII, wstęp, str. XLV.

się metodą historyczną w estetyce, gdy się ma tak niejasny, tak pełen sprzeczności pogląd na historję wogóle? Oczywiście nie. Możemy posiadać nadzwyczajne zdolności, a jednak pozostaniemy dalekiemi od wypełnienia zadania, któreśmy sobie postawili; będziemy zmuszeni zadowolnić się estetyką, która tylko w połowie jest historyczną.

Filozofowie francuscy XVIII stulecia sądzili, iż można wytłumaczyć dzieje sztuki i literatury, opierając się na właściwościach natury ludzkiej. Ludzkość przebiega te same fazy życia, co jednostka: wiek dziecięcy, młodzieńczy, dojrzały itd. Epos odpowiada wiekowi dziecięcemu, wymowa i sztuka dramatyczna młodzieńczemu, filozofja dojrzałemu itd. ¹⁾ Porównanie takie na niczym nie jest oparte. Estetyka „historyczna“ nie przeszkadzała Taine'owi posługiwać się „naturą ludzką“, jako kluczem do otwierania wszystkich drzwi, które nie otwierały się od razu przed analizą. Tylko u Taine'a odwoływanie się do natury ludzkiej przybrało inną postać. Nie mówi on

¹⁾ Pani de Staël posługuje się często tą analogją. „Badając trzy różne epoki literatury greckiej, spostrzegamy w niej bardzo wyraźnie naturalny postęp ducha ludzkiego. W najdawniejszych czasach swych dziejów slynęli grecy swemi poetami. Homer charakteryzuje pierwszą epokę literatury greckiej. W wieku Peryklesa widzimy szybki postęp sztuki dramatycznej, wymowy, moralności i początki filozofji. Za Aleksandra głębokie badanie nauk filozoficznych staje się głównym zajęciem odznaczających się w literaturze mężów etc. l. c. I, str. 7—8. Wszystko to prawda, ale „naturalny postęp ducha ludzkiego“ nie pokazuje nam przyczyny takiego rozwoju.

o fazach rozwoju jednostki ludzkiej, natomiast mówi często, na nieszczęście zbyt często, o rasie. „To co nazywamy rasą“, powiada on, „polega na wrodzonym i odziedziczonym usposobieniu, które człowiek z sobą na świat przynosi“¹⁾. Niema łatwiejszego sposobu omijania trudności, jak przypisywanie więcej skomplikowanych zjawisk działalności tego wrodzonego i odziedziczonego usposobienia. Ale estetyka historyczna cierpi na tym bardzo.

Henryk Sumner Maine był mocno przekonany, iż we wszystkim, co dotyczy rozwoju społecznego, zachodzi głęboka różnica pomiędzy rasą aryjczyków a rasami „innego pochodzenia“. Pomimo to wyraził on godne uwagi życzenie. „Można się spodziewać“, powiada on, „iż w niedługim czasie myśl współczesna zrobi wysiłek, by uwolnić się od przechodzącej widocznie w zwyczaj lekkomyślności, z jaką przyjmowane są teorie rasowe. Wiele z tych teorii zdaje się mieć małą wartość już choćby ze względu na łatwość, z jaką można na nich budować wnioski, znajdujące się w olbrzymiej dysproporcji do pracy umysłowej, zużytej na ich wyprowadzenie“²⁾. Można tylko pragnąć, aby życzenie to jaknajrychlej się urzeczywistniło. Na nieszczęście nie jest to tak łatwo, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Maine mówi, że „wiele, być może większość, różnic, istniejących pomiędzy poddziałami rasy aryjskiej, w rzeczy-

¹⁾ Tamże, str. XXIII.

²⁾ Lectures on the early history of institutions, wyd. szóste, str. 96--97.

wistości przedstawia różnice w stopniu rozwoju“. Nie ulega to zaprzeczeniu. Widocznym jest jednak, że, jeżeli chcemy teorię rasową uczynić zbytęczną, musimy umieć uchwycić wiernie rysy, charakteryzujące rozmaite stopnie rozwoju. Nie jest to jednak możliwe bez wyższego ponad zarzuty poglądu na dzieje. Taine takiego nie posiadał. Czyż wielu jednak jest historyków i krytyków, którzyby go mieli?

Mam w tej chwili przed sobą dra Hermana Klugego „Geschichte der deutschen Nationalliteratur“. Historia ta, dość rozpowszechniona w Niemczech, jako wartość użytkowa nie przedstawia absolutnie nic godnego uwagi. Okresy jednak, na które autor dzieli historję literatury niemieckiej, zasługują na naszą uwagę. Mamy siedm następujących okresów (str. 7—8. wyd. czternaste).[§]

1) Od najdawniejszych czasów do Karola Wielkiego (800). Jest to przeważnie czas starej pogańskiej pieśni ludowej i okres, w którym powstawały legiendy o bohaterach.

2) Od Karola Wielkiego do początku XII wieku (800—1100). W tym czasie dawne narodowe pogaństwo po zaciętej walce ulega chrześcijaństwu. Literatura znajduje się głównie pod wpływem duchowieństwa.

3) Pierwszy okres rozkwitu literatury niemieckiej (1100—1300). Poezja uprawiana jest przeważnie przez rycerzy.

4) Rozwój poezji w rękach stanu mieszczańskiego i rzemieślniczego (1300—1500).

5) Literatura niemiecka w epoce reformacji (1500—1624).

6) Poezja w rękach uczonych. Epoka naśladownictwa (1624—1748).

7) Drugi okres rozkwitu literatury niemieckiej od roku 1748.

Podział ten jest zupełnie eklektyczny, t. j. oparty został nie na jednej zasadzie, co jest koniecznym warunkiem każdej naukowej klasyfikacji i podziału, lecz na kilku niewspółmiernych zasadach. W pierwszych okresach literatura zdaje się rozwijać pod wyłącznym wpływem idei religijnych. Następuje okres trzeci i czwarty, w których rozwój jej określa się budową społeczną, stanowiskiem „uprawiającej“ ją klasy. Od roku 1500 znów idee religijne stają się główną dźwignią rozwoju literatury, zaczyna się epoka reformacji. Ale ta hegemonja idei religijnych trwa tylko 1½ stulecia: w roku 1624 uczeni obejmują rolę demiurgów w literaturze niemieckiej itd. Podział ten jest co najmniej równie wadliwy, jak podany przez Condorceta w jego „Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain“. A przyczyna jest ta sama. Kluge wie równie mało, jak Condorcet, od czego zależy rozwój społeczny i jego następstwo, duchowy rozwój ludzkości. Mamy więc słuszność, gdy utrzymujemy, iż na tym polu postęp naszego stulecia bardzo był skromny.

Wróćmy raz jeszcze do H. Taine'a. „Ogólna sytuacja“, pod której wpływem powstają te lub inne dzieła sztuki, jest to dlań istnienie pewnych dobrych i złych stron, stan wolności lub niewoli, stan ubóstwa lub bogactwa, pewna forma społeczeństwa, pewien rodzaj religji. Ale stan wolności lub niewoli, bogactwa

i ubóstwa, wreszcie forma społeczeństwa są to cechy, charakteryzujące rzeczywistą sytuację ludzi „w społecznym odtwarzaniu ich życia“. Religja jest to fantastyczna forma, w której rzeczywista sytuacja ludzi odzwierciadla się w ich głowach. Jedna jest przyczyną, druga skutkiem. Zwolennicy idealizmu mogą twierdzić wprost przeciwnie, że ludzie zawdzięczają swą sytuację rzeczywistą ideom religijnym, i wtedy uważać będą za przyczynę to, co dla nas jest skutkiem. W każdym razie zgodzą się, iż przyczyny i skutku nie można stawiać w jednej linii, gdy się chce scharakteryzować „ogólną sytuację“ danej epoki, gdyż wywołałoby to niesłychany zamęt: rzeczywistą sytuację ludzi ustawicznie bralibyśmy za jedno z ogólnym stanem ich obyczajów i ducha, innemi słowy, nie wiedzilibyśmy, co należy rozumieć przez wyrazy: sytuacja ogólna. I właśnie to przytrafiło się Taine'owi i prócz niego całemu szeregowi historyków kultury ¹⁾).

¹⁾ Oto np. sąd Karola Blanc'a o malarstwie w Holandji: „Wogóle powiedzieć możemy, iż trzy wielkie przyczyny: niezależność narodowa, demokracja, protestantyzm wycisnęły na szkole holenderskiej jej piętno. Zrzuciwszy jarzmo hiszpańskie, siedm prowincji rozwinęło swe malarstwo, które ze swej strony uwolniło się od obcego stylu... Forma republikańska uwolniła ich od sztuki czysto dekoracyjnej, która panuje na dworach monarszych, od tego co nosi miano malarstwa dekoracyjnego (*peinture d'apparat*). Wreszcie życie rodzinne, rozwijające się pod wpływem protestantyzmu... stworzyło mnóstwo pięknych obrazów rodzajowych, które na zawsze wstawiły malarstwo białawskie, gdyż należało ozdobić ściany tych miłych mieszkań, które

Materjalistyczne pojmovanie dziejów uwalnia nas ostatecznie od wszystkich tych sprzeczności. Jakkolwiek nie daje nam ono żadnej magicznej formuły (byłoby nierozsądnym wymagać tego), któraby nam pozwoliła w mgnieniu oka rozwiązać wszystkie zagadnienia dziejów duchowych ludzkości, to jednak wyprowadza nas z koła zaczarowanego i wskazuje pewną drogę naukowego badania.

Jesteśmy przekonani, iż niejednen z naszych czytelników będzie zdziwiony, jeżeli powiemy, że dla Marxa zagadnienie dziejów w pewnym sensie również było zagadnieniem psychologicznym. A przecież jest to niezaprzeczone. Już w roku 1845 Marx pisał: „Główną wadą każdego dotychczasowego materjalizmu, nie wyłączając Feuerbachowskiego, jest to, iż

stały się przybytkami sztuki“. („Histoire des peintres de toutes époques“ Paryż 1861, I, str. 19—20). Podobnie wyraża się Hegel: „Z wyznania byli holendrzy, co jest rzeczą ważną, protestantami, a jedynie tylko protestantyzm posiada własność przenikania do prozy życia tak, iż niezależna od stosunków religijnych posiada ona samodzielną wartość i rozwija się niczym niekrępowana“ (Aesthetik II, str. 222). Łatwo możnaby pokazać za pomocą cytat z samego Hegla, iż logiczniej byłoby przypuszczać, że nie protestantyzm podniósł „prozę życia“, lecz że przeciwnie „proza życia mieszczkańskiego“, osiągnąwszy pewien stopień rozwoju i siły w walce z „prozą“ lub, jeśli wolicie, z poezją ustroju feudalnego stworzyła protestantyzm. Jeżeli tak jest, to nie należy zatrzymywać się na protestantyzmie, jako na wystarczającej przyczynie rozwoju malarstwa holenderskiego. Musimy się wznieść do czegoś „trzeciego, wyższego“, co stworzyło zarówno protestantyzm holendrów i ich rząd („demokrację“, o której mówi K. Blanc), jak ich sztukę.

pojmuje on rzecz, rzeczywistość, zmysłowość tylko w formie przedmiotu lub rzeczy namacalnej, nie zaś jako ludzką, zmysłową działalność, praktykę, nie podmiotowo. Stąd wynikało, iż strona czynna w przeciwieństwie do materializmu rozwijana była przez idealizm, ale tylko abstrakcyjnie, gdyż idealizm naturalnie nie zna działalności rzeczywistej, zmysłowej, jako takiej“.

Cóż oznaczają te wyrazy, zawierające do pewnego stopnia program materializmu współczesnego? Oznaczają one, iż materializm, jeżeli nie chce pozostać jednostronnym, jak dotychczas, jeżeli nie chce zdradzić swej własnej zasady przez ustawiczny powrót do poglądów idealistycznych, jeżeli przez to samo nie chce w pewnej określonej dziedzinie uznać wyższości idealizmu, musi wszystkim stronom życia ludzkiego dać wytłumaczenie materialistyczne. Podmiotowa strona tego życia jest właśnie psychologiczną, jest to „duch ludzki“, uczucia i idee ludzi. Rozpatrywać tę stronę z punktu widzenia materialistycznego znaczy to, o ile idzie o gatunek, wytłumaczyć historję idei materialnymi warunkami istnienia ludzi, historję ekonomiczną. Marx tymbardziej wskazać musiał rozwiązanie „zagadnienia psychologicznego“, ile że widział jasno, w jak smutnym kole obracał się idealizm, który zajął się tym zagadnieniem.

Tak więc Marx mówi to samo, co Taine, tylko nieco innymi słowy. Zobaczmy, jak należy zmienić „formułę“ Taine'a podług tych innych słów.

Dany stopień rozwoju sił wytwórczych; wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi w społecznym procesie

produkcji, określone przez ten stopień; forma społeczeństwa, wyrażająca te stosunki pomiędzy ludźmi; pewien stan ducha i obyczajów, odpowiadający tej formie społeczeństwa; religja, filozofja, literatura, sztuka, zgodne ze zdolnościami, upodobaniami, skłonnościami, które stan ten stwarza—nie myślimy utrzymywać, że „formuła“ ta nie pozostawia nic poza swym obrębem—o nie! ale ma ona, jak nam się zdaje, niezaprzeczoną wyższość, iż lepiej wyraża związek przyczynowy, zachodzący pomiędzy rozmaitemi „ogniwami szeregu“. Co zaś do „ograniczoneści“ i „jednostronności“, zarzucanej zwykle materialistycznemu pojmowaniu dziejów, to czytelnik nawet śladu ich nie znajdzie.

Już wielcy idealisci niemieccy, nieprzejednani wrogowie wszelkiego eklektyzmu, rozpatrywali wszystkie strony życia narodu, jako określone przez jedną zasadę. Dla Hegla zasadą tą była określoność ducha narodowego, „wspólne piętno religji, ustroju politycznego, moralności, systemu prawnego, obyczajów, nauki, sztuki, a nawet zręczności technicznej“. Materialiści współcześni na tego ducha narodowego zapatrują się, jak na abstrakcję, twór myśli, który nic nie tłumaczy. Marx obalił idealistyczne pojmowanie dziejów. Lecz przez to nie powrócił na stanowisko prostego oddziaływania wzajemnego, które mniej jeszcze wyjaśnia, aniżeli duch narodowy. Jego filozofja historii również jest monistyczna, ale w sensie djamestralnie przeciwnym heglowskiej. I właśnie dla jej

charakteru monistycznego widzą w niej duchy eklektyczne tylko ograniczoność i jednostronność.

Czytelnik zapewne zauważył, iż w modyfikacji formuły Taine'a podług marksowskiego pojmowania dziejów pominięliśmy to, co autor francuski nazywa „panującą osobistością“. Uczyniliśmy to z rozmysłem. Budowa społeczeństw cywilizowanych tak jest skomplikowana, iż ściśle biorąc nie powinniśmy nawet mówić o stanie ducha i obyczajów, odpowiadającym danej formie społeczeństwa. Stan ducha i obyczajów mieszczan często z gruntu przeciwny jest stanowi ducha i obyczajów włościan; duch i obyczaje szlachty bardzo małe przedstawiają podobieństwo do ducha i obyczajów proletariatu. „Osobistość panująca“ w wyobraźni jednej klasy daleką więc jest od panowania w wyobraźni innej klasy: czyż dworzanin z czasów „króla słońca“ mógł być ideałem dla chłopca francuskiego tejże epoki? Taine odpowiedziałby bez wątpienia, iż nie chłop, lecz społeczeństwo arystokratyczne wyrzyło swe piętno na literaturze i sztuce Francji XVII stulecia. Miałby on zupełną słuszność. Historik literatury francuskiej owego stulecia może uważać stan ducha i obyczajów u chłopów za *quantité négligeable*. Przejdźmy jednak do innej epoki i weźmy czasy Restauracji. Czy „osobistość“, która „panowała“ w mózgach arystokracji ówczesnej, była tą samą osobistością, która „panowała“ w mózgach burżuazji? Z pewnością nie. Przez sprzeczność ze zwolennikami starego rządu burżuazja nie tylko odepchnęła od siebie ideały arystokracji, lecz idealizowała ducha i obyczaje epoki cesarstwa, epoki tego samego

Napoleona, którego na kilka lat przedtym tak całkowicie porzuciła¹⁾).

Już przed rokiem 1789 opozycja burżuazji przeciwko duchowi i obyczajom arystokracji znalazła w sztukach pięknych swój wyraz w stworzeniu dramatu mieszczańskiego. „Cóż mnie obchodzą, mnie, spokojnego poddanego państwa monarchicznego XVIII stulecia, rewolucje ateńskie i rzymskie? Jak mogę rzeczywiście interesować się śmiercią tyrana Peleponezu, ofiarowaniem młodej księżniczki w Aulidzie? W tym wszystkim niema dla mnie nic do widzenia, niema nauki moralnej, któraby dla mnie była stosowną“, mówi Beaumarchais w swym „Essai sur le genre dramatique sérieux“. I to, co on mówi, tyle ma za sobą słuszności, iż ze zdziwieniem zapytujemy: Jak mogli nie rozumieć tego zwolennicy tragiedji pseudoklasycznej? Co było dla nich „w tym wszystkim do widzenia“? Jaką naukę moralną znajdowali oni

¹⁾ „Urzędnicy, rzemieślnicy, kramarze, by lepiej zmanifestować swój liberalizm, poczytywali sobie za obowiązek pociemnić twarze i nosić wąsy. Sądziło się, iż przez swą postawę i niektóre szczegóły w odzieży wydawać się będą szczątkami naszej bohaterskiej armji. Subjekci magazynów mód nie poprzestawali na wąsach; by uzupełnić metamorfozę, przypinali do butów brzęczące ostrogi, któremi po wojskowemu pobrzękiwali na brukach i chodnikach bulwarów“. A. Perlet. De l'influence des mœurs sur la comédie, wyd. II. Paryż 1848, str. 52. Mamy tu przykład wpływu walki klas w dziedzinie, która zdaje się zależeć tylko od kaprysu. Byłoby rzeczą bardzo ciekawą rozpatrzyć w specjalnym studjum dzieje mody ze stanowiska psychologii klas.

w tym? A jednak rzecz jest bardzo prosta. W tragiedji pseudoklasycznej pozornie tylko chodziło o „tyranów Peloponezu“ i „księżniczki w Aulidzie“. W rzeczywistości była ona, że użyjemy wyrażenia Taine'a, pięknie wykonanym obrazem arystokratycznego świata i przez tenże świat była podziwiana. Nowy, powstający świat, świat burżuazji, szanował tragiedję tę tylko przez tradycję lub otwarcie przeciwko niej powstawał, ponieważ powstawał również przeciwko „światu arystokratycznemu“. Przewodcy burżuazji widzieli coś ubliżającego godności „obywatela“ w prawidłach starej estetyki. „Wyprowadzać ludzi niskiego stanu w nędzy i nieszczęściu! Pfe!“, woła ironicznie Beaumarchais w „Lettre sur la critique du Barbier de Séville“. „Można ich przedstawiać tylko jako karykatury. Śmieszni mieszczenie, nieszczęśliwi królowie: oto jedynie możliwy dramat.“

Obywatele, żyjący za czasów Beaumarchais'go, byli w większości przynajmniej potomkami mieszczań francuskich, którzy z zapałem godnym lepszej sprawy małpowali szlachtę i z tego powodu byli wyszydzani przez Molière'a, Dancourta, Regnarda i tylu innych. Mamy więc w historii ducha i obyczajów burżuazji, francuskiej przynajmniej, dwie z gruntu różne epoki: epokę naśladowania szlachty i epokę opozycji przeciwko niej. Każda z tych epok odpowiada określonej fazie rozwoju burżuazji. Skłonności i upodobania klasy zależą więc od stopnia jej rozwoju, a więcej jeszcze od stanowiska jej wobec klas wyższych, stanowiska, które bywa określane przez wspomniany rozwój.

Znaczy to, iż walka klas odgrywa wielką rolę w dziejach ideologii. I rzeczywiście, rola ta jest tak ważną, iż pominąwszy społeczeństwa pierwotne, w których niema zupełnie klas, niepodobna zrozumieć historii upodobań i idei społeczeństwa, nie wzięwszy pod uwagę walki klas, która w jego łonie się rozegrywa.

„Duszą całego procesu rozwoju filozofji nowoczesnej“, mówi Ueberweg, „jest nie tylko djalektyka zasad spekulacyjnych, lecz raczej walka i dążność do pogodzenia tradycyjnych i głęboko zakorzenionych w duchu i umyśle przekonań religijnych ze zdobytymi dzięki badaniom nowoczesnym wiadomościami w dziedzinie nauk przyrodniczych i duchowych“¹⁾.

Przy nieco większej uwadze przekonałby się Ueberweg, że same zasady spekulacyjne w każdej danej chwili były tylko wynikiem walki i dążności do pogodzenia, o której mówi. Musiałby iść dalej i zapytać: 1) czy tradycyjne przekonania religijne nie były naturalnym wytworem pewnych faz rozwoju społecznego; 2) czy odkrycia w dziedzinie nauk przyrodniczych i duchowych nie miały swego źródła w poprzednich fazach tego rozwoju; 3) czy wreszcie nie ten sam rozwój, odbywając się w różnych czasach i różnych miejscach z różną szybkością, modyfikując się stosownie do tysiąca okoliczności miejscowych, wywołał walkę pomiędzy zasadami wiary a nowymi, zdobytymi przez myśl nowoczesną poglądami, jako

¹⁾ Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1880, cz. III, str. 174.

też zawieszenia broni pomiędzy dwiema wojującymi potęgami, których zasady spekulacyjne tłumaczą warunki tych zawiesznień broni na „boski język“ filozofji?

Rozpatrywać historję filozofji z tego punktu widzenia znaczy to rozpatrywać ją z punktu widzenia materialistycznego. Ueberweg wprawdzie był materialistą, lecz zdaje się, iż przy całej swej uczoności nie wiedział nic o materializmie dialektycznym. Dał on nam tylko to, co zwykle dają historycy filozofji, prostą następczość systemów filozoficznych: ten system wytworzył tamten, który znów z kolei wytworzył inny itd. Lecz następczość systemów filozoficznych jest tylko faktem, czymś danym, jak dziś mówią, czymś, co wymaga swego wytłumaczenia, a nie może wytłumaczyć „dialektyki zasad spekulacyjnych“. Dla ludzi XVIII stulecia wszystko tłumaczyło się działalnością „prawodawców“¹⁾. My jednak wiemy już, iż ta ostatnia ma swą przyczynę w rozwoju społecznym. Czyż nigdy nie potrafimy powiązać dziejów idej z dziejami społeczeństw, świata idealnego z realnym?

„Jaką filozofję się wybiera“, powiada Fichte, „zależy od tego, jakim się jest człowiekiem“. Czyż to samo nie stosuje się do każdego społeczeństwa, a właściwie do każdej danej klasy społeczeństwa? Czyż nie ma-

¹⁾ Dla czego nauki miewają okresy spoczynku, podczas których umysły nic nie tworzą, kiedy narody zdają się być wyczerpane zbyt wielką płodnością? Ponieważ zniechęcenie często powodowane bywa urojonemi błędami, słabością ludzi, stojących u steru rządu“. *Tableau des révolutions de la littérature ancienne et moderne* par l'Abbé de Cournand. Paryż 1786, str. 25.

my prawa z równie mocnym przekonaniem powiedzieć: jaką filozofję posiada społeczeństwo lub klasa społeczeństwa, zależy od tego, czym jest to społeczeństwo lub ta klasa?

Nie należy przytym nigdy zapominać, iż, jeżeli idee, panujące w danym czasie w pewnej klasie, co do treści określają się stanowiskiem społecznym tej klasy, to co do formy swej związane one są ściśle z ideami, które w poprzedzającej epoce panowały w tej samej lub w wyższych klasach. „We wszystkich dziedzinach ideologicznych tradycja jest wielką potęgą zachowawczą“.

Weźmy aspiracje stanu czwartego. „Ze względu na swą treść są one przedewszystkim wytworem przeciwieństw klasowych, panujących w społeczeństwie współczesnym z jednej strony, oraz anarchji panującej w produkcji z drugiej. Lecz co do swej formy teoretycznej powstają one pierwotnie, jako dalej posunięta, na pozór konsekwentniejsza kontynuacja zasad, ogłoszonych przez wielkich filozofów francuskich XVIII stulecia. Jak każda nowa teoria, musiały one przedewszystkim połączyć się z istniejącym już materiałem ideowym, jakkolwiek ich źródło tkwiło w materialnych faktach ekonomicznych“¹⁾.

Formalny, ale rozstrzygający wpływ istniejącego już materiału ideowego daje się uczuć nie tylko w znaczeniu pozytywnym t. j. nie tylko w tym znaczeniu, iż np. utopiści francuscy pierwszej połowy nasze-

¹⁾ Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Lipsk 1877, str. 1.

go stulecia odwołują się do tych samych zasad, co filozofowie stulecia poprzedzającego. Wpływ ten przybiera również charakter negatywny. Jeżeli Fourier ustawicznie zwalcza to, co nazywał ironicznie zdolną do doskonalenia się zdolnością, to czynił on to dla tego, ponieważ teoria zdolności człowieka do doskonalenia się odgrywała wybitną rolę w teoriach filozofów XVIII wieku. Jeżeli utopiści francuscy po większej części żyją w zgodzie z religją, to dzieje się to z opozycji przeciwko burżuazji, która w młodości była na tym punkcie bardzo sceptyczną. Jeżeli ci sami utopiści wysławiają indyferentyzm polityczny, to dzieje się to z opozycji przeciwko doktrynie, według której „prawodawca dokonywa wszystkiego“. Słowem zarówno w znaczeniu negatywnym, jak pozytywnym, strona formalna teorii utopistów francuskich w jednakowym stopniu określa się naukami filozofów XVIII stulecia, i musimy znać dokładnie te ostatnie, jeżeli chcemy należycie rozumieć utopistów.

Jaki zachodził związek pomiędzy położeniem ekonomicznym burżuazji francuskiej z czasów Restauracji a wyglądem marsowym, jaki lubili sobie nadawać drobni mieszczanie, ówczesni rycerze łokcia? Żaden związek bezpośredni. Wąsy i ostrogi nie zmieniły położenia tego ani na korzyść, ani na niekorzyść. Lecz wiemy już, iż ta dziwaczna moda w sposób pośredni była wytworem stanowiska burżuazji wobec arystokracji. W dziedzinie ideologii wiele zjawisk tylko w sposób pośredni daje się wytłumaczyć wpływem ruchu ekonomicznego. Zapominają o tym bardzo często nie tylko przeciwnicy, lecz i zwolennicy teorii historycznej Marxa.

Ponieważ rozwój ideologii określa się w gruncie rozwojem ekonomicznym, przeto oba te procesy stale wzajemnie sobie odpowiadają: „opinja publiczna“ przystosowuje się do ekonomji. Nie znaczy to jednak iżbyśmy mogli, badając dzieje ludzkości, z jednaką słusnością brać za punkt wyjścia jedną lub drugą stronę, opinję publiczną lub ekonomję. Podczas gdy rozwój ekonomiczny w ogólnych zarysach dostatecznie wytłumaczyć można jego własną logiką, droga rozwoju duchowego znajduje wyjaśnienie tylko w ekonomji. Przykład wyjaśni naszą myśl.

Za czasów Bakona i Kartezjusza filozofja interesowała się bardzo rozwojem sił wytwórczych. „Zamiast filozofji spekulacyjnej, wykładanej w szkołach“, mówi Kartezjusz, „można podać praktyczną, przez którą moglibyśmy poznać siłę i działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, nieba i wszystkich innych otaczających nas ciał tak dokładnie, jak obecnie różne rzemiosła naszych rzemieślników. Wówczas moglibyśmy stosować owe siły i działania w równej mierze do wszystkiego, do czego one się nadają, i w ten sposób stać się panami i posiadaczami przyrody“¹⁾. Cała filozofja Kartezjusza nosi ślady tego wielkiego zainteresowania. Cel dociekań filozofów nowożytnych zdaje się więc być jasno określonym. Sto lat mija. Materjalizm, będący zresztą logiczną konsekwencją nauki Kartezjusza, zyskuje we Francji wielką popularność; pod jego sztandarem kroczy najpostępowsza część burżuazji, wywiązuje się

¹⁾ Discours de la méthode, roz. VI.

gorąca polemika, ale... siły wytwórcze idą w zapomnienie, filozofowie materialistyczni prawie nigdy o nich nie mówią; mają oni inne upodobania; wydaje się, jakoby filozofja znalazła zupełnie inne zadanie. Od czego to zależy? Czy siły wytwórcze Francji były już wtedy dostatecznie rozwinięte? Czy materialści francuscy wzgardzili owym opanowaniem natury przez człowieka, o którym marzyli Bakon i Kartezjusz? Bynajmniej. Ale za czasów Kartezjusza stosunki produkcji we Francji sprzyjały jeszcze rozwojowi sił wytwórczych, podczas gdy w sto lat później stały się dla nich przeszkodą. Należało je zburzyć; aby zaś je zburzyć, należało zaatakować idee, które je uświęcały. Cała energja materialistów, tej awangardy teoretyków mieszczaństwa, ześrodkowała się w tym jednym punkcie, a cała ich nauka przybrała charakter wojujący. Walka z „przesądem“ w imię „nauki“ i z „tyranją“ w imię „prawa naturalnego“ stała się najważniejszym, najpraktyczniejszym (w znaczeniu Kartezjusza) zadaniem filozofji. Bezpośrednie badanie przyrody celem szybkiego pomnożenia sił wytwórczych zeszło na drugi plan. Gdy cel został osiągnięty, gdy przestarzałe stosunki produkcji zostały zburzone, myśl filozoficzna przyjęła inny kierunek, materializm na długi czas stracił swe znaczenie. Ruch filozofji we Francji podąża za zmianami w jej ekonomji.

„Nauka różni się od architektury nie tylko tym, że stawia zamki w powietrzu, ale jeszcze i tym, że buduje pojedyncze piętra mieszkalne gmachów, nie

założywszy uprzednio fundamentów“¹⁾. Podobne postępowanie wydaje się nielogicznym, znajduje jednak usprawiedliwienie w logice życia społecznego.

Filozofowie XVIII stulecia, gdy przypominali sobie, że człowiek jest wytworem otaczającego środowiska społecznego, zaprzeczali wszelkiego wpływu na to środowisko „opinji publicznej“, która według ich zdania w innych razach rządziła światem. Ich logika rozbijała się na każdym kroku o jedną lub drugą stronę tej sprzeczności. Materjalizm dialektyczny rozwiązuje ją z łatwością. Dla materjalisty dialektycznego istotnie opinja ludzka rządzi światem, gdyż u człowieka, jak mówi Engels, „wszystkie pobudki jego czynów muszą przejść przez jego mózg, muszą przeistoczyć się w motywy jego woli“¹⁾. Nie przeszkadza to jednak, by opinja publiczna miała swe źródło w środowisku społecznym, a w ostatniej instancji w stosunkach ekonomicznych. Równie mało przeszkadza to, by każda dana „opinja publiczna“ zestarzała się, jak tylko metody produkcji, które ją wytworzyły, zaczynają się starzeć. Ekonomja urabia „opinję publiczną“, która rządzi światem.

Helwecjusz usiłował analizować „ducha“ z materjalistycznego punktu widzenia, lecz usiłowanie to rozbiło się o zasadnicze błędy jego metody. By pozostać wiernym swej zasadzie: „człowiek jest tylko czuciem“, widział się Helwecjusz zmuszonym do przy-

¹⁾ Zur Kritik der politischen Oekonomie, przekład polski, str. 29.

²⁾ Ludwig Feuerbach, str. 57.

puszczenia, iż najwięksi mocarze ducha, najznakomitsi bohaterowie poświęcenia dla dobra ogółu pracowali jedynie dla rozkoszy zmysłowych, podobnie jak najnędzniejsi sykofanci i najpodlejsi egoiści. Diderot protestował przeciwko temu paradoksowi, uniknął zaś wniosku wyciągniętego przez Helwecjusza, jedynie tylko chroniąc się w dziedzinę idealistyczną. Jakkolwiek interesującym było usiłowanie Helwecjusza w każdym razie jednak skompromitował on materialistyczne pojmowanie „ducha“ w oczach szerokiego ogółu, a nawet wielu „uczonych“. Istnieje przekonanie, iż materialści mogą o przedmiocie tym powtarzać tylko to, co już powiedział Helwecjusz. Wystarczy jednak pojąć „ducha“ materializmu djalektycznego, by się upewnić, iż jest on zabezpieczony od błędów swego metafizycznego poprzednika.

Materializm djalektyczny rozważa zjawiska w ich rozwoju. Lecz z punktu widzenia ewolucjonistycznego równie wielkim jest absurdem utrzymywać, iż ludzie świadomie przystosowują swe idee i uczucia moralne do swych stosunków ekonomicznych, jak twierdzić, że zwierzęta i rośliny świadomie przystosowują swe organy do swych warunków bytu. W obu wypadkach mamy proces nieświadomy, któremu należy dać materialistyczne wytłumaczenie.

Badacz, któremu się powiodło znaleźć wspomniane wytłumaczenie dla pochodzenia gatunków, mówi o „zmyśle moralnym“ co następuje:

„Nie myślę utrzymywać, iż zwierzę towarzyskie w najwłaściwszym tego wyrazu znaczeniu osiągnęło by ten sam zmysł moralny, co i człowiek, gdyby mogło rozwinąć swe zdolności intelektualne do tej samej

działalności i tej samej wysokości, co i my. Podobnie jak różne zwierzęta posiadają zmysł piękna, jakkolwiek podziwiająca całkiem różne przedmioty, mogą one również posiadać zmysł sprawiedliwości i niesprawiedliwości, jakkolwiek prowadzi on do zupełnie różnego postępowania. Gdyby ludzie, że weźmiemy skrajny przykład, byli wychowani zupełnie w tych samych warunkach, co pszczoły, to nie ulega wątpliwości, iż kobiety niezamężne poczytywałyby sobie za święty obowiązek, podobnie jak pszczoły robocze, zabijać swych braci, a matki starałyby się wytępić swe płodne córki, i nikomu nie przychodziłoby na myśl występować przeciwko temu. Niemniej jednak pszczoła w naszym wypadku lub inne zwierzę towarzyskie posiadałoby poczucie sprawiedliwości i niesprawiedliwości albo sumienie. Każda jednostka miałaby wewnętrzne poczucie posiadania pewnych instynktów silniejszych i trwalszych oraz innych mniej silnych i mniej trwałych, tak iż często wywiązywałaby się walka, za jakim popędem jednostka powinna pójść; odczuwałaby ona zadowolenie lub niezadowolenie, a nawet ból, ilekroć porównywałaby minione wrażenia, budzące się ustawicznie w mózgu. W tym wypadku oskarżyciel wewnętrzny mówiłby zwierzęciu, że uczyniłoby lepiej, gdyby poszło raczej za tym, niż za innym popędem; że należało obrać daną drogę, nie zaś inną; pierwsza była właściwą, druga zaś nie.¹⁾

Słowa te ściągnęły na ich autora niejedną nagannę ze strony „czcigodnych“ ludzi. Ilez to jednak do

¹⁾ The descent of man, Londyn 1883, str. 99—100.
Szkice z dziej. fil. 6

wodów na ich poparcie dostarczają nam wszystkie bez wyjątku epoki dziejowe! Filister naprózno wyobraża sobie, iż jest „moralnym“ i oddanym dobru ogółu. W swym pojmowaniu moralności i dobra ogółu nie przekroczy on szranek, stworzonych przez warunki materialne jego bytu niezależnie od jego woli i świadomości. I pod tym względem nie zachodzi żadna różnica pomiędzy członkami różnych klas. Odzwierciadlając w swych pojęciach i uczuciach materialne warunki swego bytu, filister dzieli los wszystkich śmiertelników.

„Na różnych stopniach rozwoju własności, na podstawie społecznych warunków bytu wznosi się cała budowa różnych i we właściwy sposób wytworzonych uczuć, złudzeń, przekonań życiowych i naukowych. Cała klasa stwarza je i urabia z materialnych podstaw swego bytu i z odpowiednich stosunków społecznych. Pojedyncze indywiduum, otrzymując je przez tradycję i wychowanie, wyobrażać sobie może, że one stanowią prawdziwą przyczynę i punkt wyjścia jego działalności“¹⁾.

Niedawno Jan Jaurès przedsięwziął próbę „zasadniczego pogodzenia materializmu ekonomicznego z idealizmem w zastosowaniu do rozwoju dziejowego“. Przychodzi on jednak nieco za późno, albowiem materializm dialektyczny nie pozostawia w tej dziedzinie nic do „pogodzenia“. Nie zamykał on nigdy oczu na uczucia moralne, które odgrywają rolę w dziejach; wytłumaczył tylko pochodzenie tych uczuć. By rzecz

¹⁾ Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte.

tę bliżej wyjaśnić, przytoczymy jeszcze jeden ustęp z tylko co zacytowanego dzieła. Mowa tu o partji społeczno-demokratycznej, która powstała we Francji w roku 1849. „Szczególny charakter demokracji społecznej streszcza się w żądaniu utworzenia demokratyczno-republikańskich instytucji, jako środków mających na celu nie zniesienie dwóch ostateczności: kapitału i pracy najemnej, ale osłabienie istniejących między nimi przeciwieństw i zamianę ich na harmonję. Treść zostaje zawsze ta sama, jakkolwiek różnemi byłyby drogi proponowane dla osiągnięcia celu. Treścią tą jest przekształcenie społeczeństwa na demokratyczny sposób, ale przekształcenie w granicach drobnomieszczanństwa. Nie należy jednak wyobrażać sobie, iż drobnomieszczanństwo chce zasadniczo przeprowadzić swój egoistyczny interes klasowy

Werzy ono raczej, że specjalne warunki jego oswobodzenia są ogólnemi warunkami, które jedynie uratować mogą współczesne społeczeństwo i usunąć walkę klasową. Również nie trzeba wyobrażać sobie, że wszyscy demokratyczni reprezentanci są lub mają za ideał Shopkeepers¹⁾). Mogą oni stać o całe niebo wyżej przez swe wykształcenie i indywidualną pozycję. Przedstawicielami drobnego mieszczanństwa czyni ich to, że w pojęciach niepodobna im przejść poza sferę, której drobnomieszczanin w życiu nie przekracza, że więc teoretycznie dochodzą oni do tych samych postulatów, co drobnomieszczanin i znajdują na takowe to rozwiązanie, do jakiego doprowadza go praktycz-

¹⁾ Drobnik kupcy.

nie materialny interes i stanowisko społeczne. Takim jest wogóle stosunek politycznych i literackich przedstawicieli do klasy, którą reprezentują“.

Wyższość metody dialektycznej materializmu występuje na jaw tam zwłaszcza, gdzie chodzi o rozwiązanie zagadnień natury „moralnej“, przed którymi materializm XVIII stulecia bezwładnie opuszczał ręce. By jednak prawidłowo pojmować rozwiązania, trzeba przede wszystkim uwolnić się od przesądów metafizycznych.

Napróżno powiada Jaures: „Nie chcę stawiać poglądu materialistycznego z jednej strony tej przegrody, idealistycznego zaś z drugiej“. Powraca on właśnie do systemu „przegród“, stawia sobie z jednej strony ducha, z drugiej materję, tu konieczność ekonomiczną, tam uczucia moralne i wygłasza do nich kazanie, usiłując im dowieść, iż powinny się wzajem przeniknąć, jak „w organicznym życiu człowieka mechanizm mózgu i świadoma wola wzajemnie się przenikają“.

Dr Paweł Barth, autor dzieła p. t. „Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann“ (Lipsk 1890) usiłuje obalić teorię Marxa. Dowodzi on, iż autor „Kapitału“ przeczy sobie na każdym kroku. „Co się tyczy końca wieków średnich“, powiada on, to Marx sam dostarczył przeciwko sobie dowodów, uważając za jedną z pierwszych przyczyn pierwotnego „nagromadzenia“ kapitału wypędzenie chłopów angielskich przez panów feudalnych, którzy wobec wzrostu cen wełny zamieniali rolę na pastwiska z nielicznymi pastuchami (tak zw. enclosures), oraz przeistaczanie owych chłopów w wolnych proletariuszów, którzy oddawali się do rozpo-

rządzenia rodzącemu się rękodzielnictwu. Ten przewrót w rolnictwie ostatecznie sprowadza się wprawdzie według Marxa do powstawania rękodzielnictwa wełnianego, lecz podług jego własnego opisu władze feodalne, chciwi landlordowie stają się potężnymi dźwigniami owego przewrotu, t. j. siła polityczna staje się ogniwem w szeregu zmian gospodarczych“.

Zaznaczyliśmy już, iż filozofowie XVIII stulecia byli zdania, że „prawodawca dokonywa wszystkiego“. Gdy jednak w początkach naszego wieku zauważono, iż prawodawca, o którym sądzono, że dokonywa wszystkiego, zostaje ze swej strony wytworzony przez środowisko społeczne, gdy zrozumiano, iż prawodawstwo każdego kraju ma swe źródło w budowie społecznej, zaczęto często wpadać w drugą ostateczność, często nie doceniano roli prawodawcy, podobnie jak przedtem przeceniano ją. Tak np. Say we wstępie do swego „*Traité d'économie politique*“ mówi. „Politykę właściwą, naukę o organizacji społeczeństwa, przez długi czas brano za jedno z ekonomją polityczną, która uczy, jak bogactwa są wytwarzane, dzielone i spożywane. A tymczasem bogactwa są zupełnie niezależne od organizacji politycznej. Przy wszystkich formach rządu państwo może kwitnąć, jeżeli jest dobrze rządzone. Były narody, które wzbogacały się pod monarchiami absolutnemi, upadały pod rządami republikańskimi. Jeżeli wolność polityczna więcej sprzyja rozwojowi bogactw, to dzieje się to tylko pośrednio, podobnie jak sprzyja ona więcej oświacie“. Utopiści posunęli się jeszcze dalej. Oświadczali oni głośno, że reformatora organizacji społecznej nie obchodzi polityka. Obie te ostateczności miały w sobie

to wspólne, iż jednakowo wypływały z niezrozumienia związku, zachodzącego pomiędzy społeczną a polityczną organizacją kraju. Teoria materialistyczna związek ten odkryła i wykazała, jak i dla czego wszelka walka klasowa jest walką ekonomiczną.

We wszystkim tym widzi Barth tylko to jedno, że według Marxa czyn polityczny, akt „prawodawczy“, nie może mieć żadnego wpływu na stosunki ekonomiczne, że każdy taki akt to tylko pozór i że zatym pierwszy chłop angielski, który w końcu wieków średnich pozbawiony został przez swego landlorda gruntu, t. j. swego dotychczasowego stanowiska ekonomicznego, obala całą teorię, jak dom z kart. Marx przeczy sobie zatym w opisie angielskiego „*Clearing of Estates*“; Barth posługuje się tem samym *Clearing* by dowieść, że prawo „posiada byt samoistny“. Ponieważ jednak cel akcji prawnej landlordów angielskich miał odrobinę wspólności z ich interesami ekonomicznymi, przeto Barth występuje z twierdzeniem zaiste wolnym od wszelkiej jednostronności: „Prawo posiada zatym samoistny, własny, jakkolwiek nie niezależny byt“. Samoistny, jakkolwiek nie niezależny! Jest to wielostronne i, co najważniejsza, chroni naszego doktora od wszelkiej „sprzeczności“. Gdy mu dowodzimy, iż prawo warunkuje się ekonomją, odpowiada: ponieważ nie jest ono niezależne. Gdybyśmy mu natomiast oświadczyli, iż ekonomja określa się prawem, zawołałby, że właśnie to samo chciał wyrazić swą teorią samoistnego bytu prawa. To samu mówi on o moralności, religji i wszystkich innych ideologjach. Wszystkie bez wyjątku są samoistne, jakkolwiek nie niezależne. Widzimy, iż jest to stara, wciąż odnawia-

na walka eklektyzmu z monizmem; wciąż te same „przegrody“: tu materja, tam duch, dwie substancje, posiadające byt samoistny, własny, jakkolwiek nie niezależny.

Ale porzućmy eklektyków, by powrócić do monizmu. Pozostaje tu nam jeszcze kilka uwag do zrobienia.

Już dzikie plemiona utrzymują pomiędzy sobą stosunki przyjazne lub wrogie, a jeżeli się nadarza sposobność, to i z ludami barbarzyńskimi i z państwami cywilizowanemi. Stosunki te naturalnie wpływają na budowę ekonomiczną każdej społeczności. Różne gromady znajdują różne środki produkcji i utrzymania w otaczającej przyrodzie. Ich metody produkcji, tryb życia i wytwory są zatem różne. Te to naturalne różnice przy wzajemnym zetknięciu się gromad wywołują wymianę wytworów i, co za tym idzie, stopniowe przeistoczenie tych wytworów w towary, Rozwój produkcji towarowej prowadzi do rozkładu gromad pierwotnych. W łonie rodu powstają nowe interesy, ostatecznie stwarzające nową organizację polityczną. Walka klasowa zaczyna się ze wszystkimi swemi nieuniknionemi następstwami w dziedzinie politycznego, moralnego i intelektualnego rozwoju ludzkości. Stosunki międzynarodowe stają się coraz bardziej powikłane i wywołują zjawiska na pierwszy rzut oka zdające się przeczyć historycznej teorii **Marxa**.

Bardzo ciekawym przykładem tego jest poddaństwo włościan w Prusach Wschodnich, Brandenburgji, na Pomorzu i Szlązku od połowy XVI wieku. W Europie zachodniej rozwój kapitalizmu stale podkopywał feodalne formy wyzysku. We wspomnianym zaś za-

kątku Europy tenże rozwój utrwalił je na czas dość długi.

Niewolnictwo w kolonjach europejskich na pierwszy rzut oka również stanowi paradoksalny przykład rozwoju kapitalistycznego. Zjawisko to, zarówno jak poprzednie, nie może być wytłumaczone logiką życia ekonomicznego krajów, w których ono wystąpiło. By je wytłumaczyć, należy wziąć pod uwagę międzynarodowe stosunki ekonomiczne.

Powróciliśmy tu więc również na stanowisko wzajemnego oddziaływania. Byłoby nonsensem zapominać, iż jest to stanowisko nie tylko zupełnie uprawnione, ale wprost nieuniknione. Lecz również nonsensem byłoby zapominać, iż stanowisko to samo przez się nie nam nie tłumaczy i że zawsze szukać winniśmy czegoś „trzeciego“, „wyższego“. Dla Hegla była nim idea, dla nas zaś położenie ekonomiczne narodów i krajów, których wpływ wzajemny ma być stwierdzony i zrozumiany.

Literatura i sztuki piękne każdego kraju cywilizowanego wywierają mniejszy lub większy wpływ na literaturę i sztuki piękne innych krajów cywilizowanych. Ten wpływ wzajemny stanowi wynik podobieństwa budowy społecznej tych krajów.

Klasa, walcząca ze swemi przeciwnikami, zdobywa sobie stanowisko w literaturze danego kraju. Jeżeli ta sama klasa zaczyna się poruszać w innym kraju, natenczas przyswaja sobie idee i formy stworzone przez jej przodującą siostrzycę. Lecz ona je modyfikuje, wyprzedza lub też pozostaje poza niemi zależnie od różnicy, zachodzącej pomiędzy jej położeniem a położeniem klasy, która posłużyła jej za wzór.

Widzieliśmy, iż środowisko geograficzne wywierało wielki wpływ na rozwój historyczny narodów. Obecnie widzimy, iż stosunki międzynarodowe być może wywierają większy jeszcze wpływ na ten rozwój. Połączone oddziaływanie środowiska geograficznego i stosunków międzynarodowych tłumaczy nam olbrzymie różnice, jakie znajdujemy w losach dziejowych narodów, pomimo iż zasadnicze prawa rozwoju społecznego są wszędzie te same.

Widzimy, iż materialistyczne pojmowanie dziejów nie tylko nie jest „ograniczone“ i „jednostronne“, lecz przeciwnie otwiera nam nieprzejrzone pole do badań. Potrzeba wielkiej pracy, wielkiej cierpliwości, wielkiego zamiłowania prawdy, aby bardzo małą tylko część tego pola dobrze uprawić. Lecz należy ono do nas. Rozpoczętą na nim pracę winniśmy prowadzić dalej, jeżeli nie chcemy, aby teoria ta stała się w naszych głowach czymś „szarym“, „cymeryjskim“, „martwym“.

