

B
WF
UW

29720

K. Kelles-Krauz

29720

*Portrety
Zmarłych Socjologów*



Warszawa, 1907

40
— 50

PORTRETY,

Dr. Kazimierz Kelles-Krauz

29720

PORTRETY
ZMARŁYCH SOCJOLOGÓW.



WARSZAWA.
Nakładem Księgarni Naukowej
1906.



29720

Druk K. Kowalewskiego, Warszawa
Mazowiecka 8.

H-122299

R.

12.11.64

A. 404/64

Ms.

<http://rcin.org.pl>

PRZEDMOWA.

Dziwnym zbiegiem okoliczności, z początkiem nowego wieku śmierć nagle zaczęła kosić wybitnych przedstawicieli socjologii, których działalność nadała odrębny charakter ruchowi umysłowemu drugiej połowy wieku zeszłego. Po mniejszych znakomitych, Lilienfeldzie, Letournaeu, Adolfe Coste, którzy umarli w ciągu r. 1902, przysła kolej na dwu wodzów naczelnych, Spencera i Schöfflego. Obadwaj zmarli w grudniu r. 1903, a zaraz po nich, w ciągu r. 1904, poszli: Włoch Labriola, przedstawiciel materjalizmu historycznego, głowa szkoły psychologicznej — świetny Francuz Tarde, Rosjanin Michajłowski, jeden z twórców „szkoły obiektywnej“, i obiektywista Ratzenhofer, Niemiec-Austryjak.

Wydało mi się, że zestawienie portretów ideowych tych myślicieli może być zajmujące i nie pozbawione pożytku. Włączyłem do nich Lorenza, który również zmarł w ciągu roku zeszłego i, choć z fachu historyk, formułował teorie socjologiczne.

Ci ludzie—to przedstawiciele jednego pokolenia, albo, jeśli chcesz być ściśłym, najwyżej dwu pokoleń. Tarde, Michajłowski, Labriola, Ratzenhofer, Coste byli prawdziwymi rówieśnikami, i każdy zaledwie przekroczył sześćdziesiątkę. Starsi o wiele lat, mniej więcej dziesiątek, Schaeffle, Lilienfeld, Letourneau, stanowią przejście do nestora-Spencera. Zestawiając więc systemy tych pisarzy, poznajemy rzeczywiście treść pokarmu duchowego całej gienracji inteligencji, jeden ważny etap w rozwoju idei społecznych.

Nie daję czytelnikowi obszernych studjów biograficznych i krytycznych, lecz, jak tytuł wskazuje, *portrety*, krótkie charakterystyki, w których usiłowałem uwydatnić najważniejsze cechy poglądów danego myśliciela oraz wykazać ich związek z otaczającymi prądami społecznymi, z jego położeniem klasowym. Pod tym względem zbiorrek niniejszy może więc być uważany jako uzupełnienie i dalszy ciąg mojej pracy: „Rzut oka na rozwój socjologii w XIX wieku“.

K. K.



KAZIMIERZ KRAUZ.

Wspomnienie pośmiertne.

Kazimierz Krauz nie żyje! Jeden po drugim, w kwiecie wieku, w pełni sił twórczych i zdolności, schodzą do grobu szlachetni siewcy światła, nieugięci szermierze postępu.

Po Forszteterze i Mokłowskim—Krauz. Chociaż od dłuższego czasu chory był poważnie, śmierć jego (w sanatorjum pod Wiedniem 23 sierpnia r. b.)—spadła niespodziewanie. Przypuszczać nie chcieliśmy, aby ona tak prędko, tak okrutnie prędko nastąpić mogła. Do ostatniej chwili rozwijał taką żywą i różnostronną działalność, tyle miał energii, zapału i wiary w przyszłość lepszą, takie szerokie zamiary i plany, taki był czynny, potrzebny i dzielny, że śmierć jego wydaje się

jakimś brutalnym aktem przemocy fizycznej nad niezłomną, zda się, potęgą ducha i przytłacza po prostu tym strasznym poczuciem bezsilności.

Kazimierz Krauz (urodzony w Szczebrzeszynie, w Lubelskim, 2 marca 1872) dożył zaledwie trzydziestego czwartego roku... Poznaliśmy się i zbliżyli, jako uczniowie gimnazjum radomskiego. We trzech, ze zmarłym już również Zygmuntem Rostowskim, marzyliśmy, pisali wiersze, zakładali pisemko szkolne, tworzyli związki koleżeńskie. Nadzwyczajne wprost zdolności Krauza zwróciły nań od początku uwagę otoczenia. Ujmująca dobroć i łagodność charakteru, koleżeńskość, spiesząca zawsze z pomocą i zachętą słabszym, szczerość, prostota, wesołość jednały mu serca towarzyszków, którzy się nim po prostu chlubili. Przechodząc z klasy do klasy z odznaczeniami, w innych warunkach byłby on zaszczytem i dumą szkoły, w której się kształcił, ale gimnazjum radomskie opuścić musiał na miesiąc przed ukończeniem kursu, wzięwszy na siebie główną winę w zbiorowym, drobnym zresztą dosyć wykroczeniu koleżeńskim.

Ewolucja umysłowa, która się w nim prędko dokonywała, czyniła go dla szkoły niepożądanym-

Był on pewnego rodzaju Zanem naszej małej, filareckiej drużyny. Po roku dopiero otrzymał w Kielcach patent dojrzałości, zdawszy świetnie egzaminy, jako ekstern, ale mimo starań do uniwersytetu warszawskiego dostać się nie mógł. Po dwu miesiącach prób daremnych wyjechał na dalsze studia do Paryża. Pracował zrazu nad przyrodą, potem przerzucił się głównie do nauk społecznych, a samodzielne badania ekonomiczne i socjologiczne po pewnym czasie zwróciły nań uwagę świata uczonego i otworzyły mu dostęp do katedr uniwersyteckich obcych. Był profesorem w kolegium nauk społecznych w Paryżu, w Uniwersytecie Nowym w Brukseli (który mu przyznał stopień doktora), należał do najczynniejszych członków międzynarodowego Instytutu Socjologicznego, ale wszystko to nie zadowalało go wcale: pragnął być bliżej swoich. W tym celu, chcąc zdobyć doktorat austriacki, aby następnie osiedlić się w Galicji, studjował prawo w Wiedniu, gdzie właśnie rozwinęła się w jego organizmie choroba zabójcza, która go strąciła do grobu w chwili, gdy wreszcie na stałe zamierzał powrócić do kraju.

Był to umysł dziwnie żywy i ruchliwy, ogar-

niający najróżnorodniejsze dziedziny. Niezależnie od badań ekonomicznych i socjologicznych interesował się żywo sztuką, a jedną z ostatnich prac jego jest obszerna rozprawa socjologiczno-estetyczna, wydana w najświeższym tomie „Poradnika dla samouków“ p. t. „Kilka głównych zasad rozwoju sztuki“.

Ale studia i rozprawy naukowe i estetyczne, ale praca badawcza wogóle stanowi dopiero połowę działalności Krauza. Drugą połowę duszy oddał on szlachetnej działalności społecznej i na tym polu również położył zasługi olbrzymie. Był znakomitym mówcą politycznym i wybornym pisarzem ludowym.

W warunkach innych Kazimierz Krauz byłby od lat paru wybitnym profesorem uniwersytetu i posłem do parlamentu. W obu kierunkach mógł on pracować z zapałem, obu tym zadaniom mógłby być podołać w zupełności. W innych warunkach społeczeństwo zajęłoby się ułatwieniem mu dracy, przyczyniłoby się choć trochę do rozwoju bogatych zasobów jego ducha. U nas inaczej! Odepchnięty od wrót wszechnicy, tułać się musiał po świecie, zdobywając utrzymanie przez lat wiele korespondencjami dziennikarskimi i roz-

prawkami naukowemi. Przez całe życie zabijał się pracą nadmierną, wyczerpującą wątki organizm, a jedyna instytucja warszawska, mająca na celu pomoc pracującym naukowo z marnych względów formalnych odmówiła mu przed rokiem zasiłku, gdy się w chorobie ciężkiej do niej zwrócił. Pierwsza lepsza protegowana miernota może liczyć na pomoc, ale Krauz-Radosławski, Krauz-Luśnia, Krauz-Elehard-Esse przez całe życie aż do końca borykać się musiał z warunkami, niepewny o przyszłość najbliższą. Pomoc poważniejszą w ostatnich miesiącach otrzymał jedynie od najbliższych towarzyszków.

W. Bukowiński.

Herbert Spencer



HERBERT SPENCER.

Przy dźwiękach muzyki, wychodzących z pod palców doskonałego pianisty, w zupełnym odosobnieniu od ludzi, jako wybredny arystokrata ducha, sam sobie wystarczający, umarł Herbert Spencer.

Ktoś, kto chciał określić całą jego olbrzymią działalność umysłową, nazwał go niedawno—ostatnim filozofem kapitalizmu; ostatnim—ponieważ kapitalizm już teraz nie ma filozofów i uzasadnienia szuka dla siebie nie w bezinteresownej nauce, tylko w bezpośredniej sile państwowej.

Możemy zgodzić się na tę nazwę, tylko zaznaczymy odrazu, że nie widzimy w niej nic pogardliwego, że nie zawiera się w niej żadna nagana ani ujma. Z naszego punktu widzenia każdy system, każda teoria, choćby napozór najbardziej oderwana lub ścisła i bezinteresowna, odpowiada pewnym warunkom społecznym, wśród których panującym jest pewien system gospodarczy, a z nim pewna klasa, jej interesy, dążenia, skłonności, sympatje i wstręty. W epoce, gdy dwie lub kilka klas, gdy dwa lub kilka systemów gospodarczych, jeden—panujący, drugi—istniejący w zarodkach i rosnący, trzeci—może żywy jeszcze w licznych pozostałościach, ścierają się ze sobą i wypełniają sobą arenę życia publicznego, zjawia się też kilka przeciwstawiających się sobie systemów i teorii:—stara filozofja idealistyczna—Spencer—Marx... To, zwykle zresztą głęboko pod mnóstwem nawarstwień utajone, pochodzenie klasowe nie przeszkadza bynajmniej danemu systemowi być prawdziwym i w oczach członków i przedstawicieli klas i systemów innych—przynajmniej w pewnych swych częściach. Nie przeszkadza ono systemowi być wielkim, epokowym dla swej epoki, potężnym, choć zawiera w sobie nieodwołalny

wyrok jego czasowości i względności; że nie narusza ono wcale bezinteresowności myśliciela, o tym nawet mówić nie warto.

Spencer był więc niezaprzeczenie wcieleniem duchowym, myślącą duszą kapitalizmu. Mieszkaństwo wielko-kapitalistyczne, walcząc długo z ustrojem arystokratyczno-klerykalnym o należne sobie prawa polityczne i wpływ na całość życia społecznego, podkopywało mityczny światopogląd, właściwy temu ustrojowi, za pomocą wniosków, wyprowadzanych z nauk przyrodniczych, których wspaniały rozwój, odbywający się pod wpływem tego idealnego czynnika, zarówno jak pod wpływem żywych olbrzymich potrzeb nowoczesnego przemysłu, jest jego specjalnym historycznym dziełem. Prócz tego rozwinęło ono i uzasadniło ideę jednostki niezależnej od społeczeństwa, niezależnej zarówno pod tym względem, że nie przyjmuje niemo i posłusznie narzucanych mu przez społeczeństwo myśli i uczuć, tylko je krytycznie przesiewa i przerabia, jak też pod tym względem, że w walce o byt i o dobrobyt—liczy na siebie samą i nie liczy się z innymi. Ideę zatem, wręcz przeciwną feodalnej, podług której rzesza, gromada, jest opiekunką jednostki.



ale zarazem—za pośrednictwem swych autorytetów—jej bezwzględną rozkazodawczynią.

W Spencerze obiedwie te najistotniejsze cechy duchowe wybijającego się mieszczaństwa doszły do najwspanialszego rozkwitu. Ale ponieważ żył, myślał i tworzył on w epoce, kiedy dla mieszczaństwa walka ze średniowieczyzną była już raczej wspomnieniem, a terażniejszość nakazywała mu oszańcowywać się z kolei, aby bronić zdobytych stanowisk władczych od nacisku nowego żywiołu, więc—prawem rytmu przez samego Spencera wykazany, prawem dezintegracji, co zawsze po integracji następuje—obiedwie te wielkie idee, zasadnicze w jego filozofji, stanowiące bez przesady jej alfę i omegę, dosłownie jej początek i koniec, u niego objawiły też pierwsze wyraźne, ciężkie ślady rozkładu i zepsucia.

Gdy człowiek usiłuje ogarnąć myślą całość kształtu filozofji syntetycznej Herberta Spencera, ogarnia go zdumienie i cześć dla tego niezmiernego, imponującego gmachu. Gmach ten, zawierający w sobie uporządkowaną i do wniosków doprowadzoną całość spóczesnej wiedzy ludzkiej, wywiera wrażenie silniejsze, czci wymaga głębszej i podziwu, niż Suma Tomasza z Akwinu

naprzykład, z którą może być porównany, a to dla tego, że przedstawia owoc większego wysiłku myśli, która miała do strawienia materiały faktyczny nieskończenie większy i bardziej złożony, niż miał ów hrabia-zakonnik w XIII stuleciu. To ogólne prawo wszechobecnego rytmu, ewolucji, rozwoju, czyli przejścia od „nieokreślonej, niezwartej jednorodności“, dzięki działaniu zewnętrznych różnorodnych sił, do „określonej, zwartej różnorodności“, której granicą naturalną i niezbędną jest równowaga ruchoma sił antagonistycznych, potym dysolucji, rozkładu tak zrównoważonej całości pod nieustającym nigdy i niewyczerpanym działaniem różnorodnych sił otaczających; ten wieczny kołobieg każdej rzeczy, ciężącej ku niedostrzeżalności, z której wyszła, to kolosalne uogólnienie, oparte u dołu na mocnej podstawie zasadniczych pojęć matematycznych, strzelające szczytem aż ku wyżynom psychologii, socjologii i etyki, wskrzeszające samo—tylko o ileż w wyższej, bardziej złożonej formie!—cykl przyrodniczy i dziejowy Jończyków i Stoików—jest i pozo- stanie bezwątpienia jednym z największych pomników myśli ludzkiej. Ale—oto w pomniku tym dwa rażąco rysy zachwiania, rozkładu! Z jednej

strony—agnostycyzm. Mieszczaństwo nie czuje już ani potrzeby, ani odwagi—jak jego poprzednicy w XVIII stuleciu, „zgniecenia bezecnej“ (écra-sez l'infâmel), pobicia światopoglądu kościelnego na całej linii; zawiera z nim ugodę, wypiera go tylko z dziedziny doświadczenia, w której niezbędna jest naukowa celowość czynu, a zgadza się uznać, że poza tą jest jeszcze dziedzina inna, w której może nad temi samemi umysłami ludzkiemi panować coś innego, nie nauka. Dzięki temu mogła—rzecz charakterystyczna!—w Ameryce powstać religijna sekta wyznawców Spencera! To „Niepoznawalne, o którym wiemy, że jest niepoznawalne”, jak się szyderczo wyraża Labriola,—ba! o którym wiemy coś więcej jeszcze: że jest że leży pod mnóstwem tego, co dla nas jest zjawiskiem, pojęcie to może nawet dla naszej epoki zmierzchu i niepewności być najbardziej przekonującym, może być, że nie dość jeszcze rozwinięta filozofja nowej, wzmagającej się i rażno zdobywczej klasy nie wytworzyła jeszcze innego, którymby tamto przewyższyć i zastąpić mogła; ale w każdym razie jest to pojęcie dualistyczne— a jeszcze żaden dualizm w filozofji nie przetrwał długo i nie był wielkim.

Drugi rys zepsucia—w zupełnie innym miejscu systemu: tam, gdzie od przyrody znajduje się przejście do społeczeństwa, gdzie z przesłanek biologicznych wyprowadza się wnioski socjologiczne. Wbrew zasadzie, sformułowanej już przez Augusta Comte'a, a mianowicie: że przy każdym przejściu od jednej, niższej dziedziny zjawisk do bezpośrednio wyższej, zachodzi „wzbogacanie się rzeczywistości“, które nie pozwala na stosowanie w dziedzinie wyższej metod właściwych niższej, ani na wyprowadzanie bezpośrednio dla dziedziny wyższej wniosków z faktów i praw niższej, Spencer stał się protoplastą tej nieznośnej przez swą zarazem zarozumiałość i naiwność szkoły socjo-biologów mieszczańskich, którzy, ignorując najspokojniej cechę zrzeszania się i techniki, rozpatrują życie ludzi w społeczeństwie zupełnie analogicznie do życia dzikich zwierząt w dziewiczej puszczy i głoszą działanie w nim tych samych praw walki o byt i doboru naturalnego, z czego wynika słuszność i potrzeba poświęcania „słabszych“ na ołtarzu „doskonałości gatunku“ oraz bezcelowość i szkodliwość interwencji państwa, ba!—nawet filantropji prywatnej na ich korzyść.

Te ostatnie idee są właśnie u Spencera objawami rozkładu i zwyrodnienia drugiej wielkiej idei historycznej mieszczaństwa: swobody i samodzielności jednostki. Do fanatyzmu po prostu dochodził u Spencera wstręt do wszelkiej normującej, równającej interwencji państwa w sferze walki jednostek o byt, o ile tylko interwencja ta miałyby być czymś więcej, niż „obroną porządku”—oczywiście istniejącego i reprezentującego rezultat walki o byt i zwycięstwa silniejszych. Dzięki temu Spencer stał się nawet—rzecz ciekawa!—jednym z ulubionych teoretyków anarchistów, którzy, zapewne, o konsekwencję wogóle niezbyt dbają i, wbrew pozorom, z rozkoszą zbierają cytaty z „autorytetów“ na poparcie swych poglądów. O ile postęp społeczny w w. XIX wogóle zależał od wpływu systemów ideowych, o tyle można twierdzić, że wpływ Spencera, tego potężnego umysłu, był bardzo szkodliwy, opóźniał i tamował urzeczywistnienie słusznych żądań, aby państwo ograniczało niezdrową fizycznie i duchowo, nadmierną pracę klas biednych. Interes kapitalizmu najdobitniej przemówił w tym miejscu systemu Spencera.

A jednak—a jednak nie tylko ten bezpośredni interes kapitalizmu objawił się w tej niechęci do interwencji państwa. Państwo dzisiejsze z jego brutalnością i niezręcznością, wynikającą z panowania klasy nad klasą, musiało przejmować obawę myśliciela, który w etyce swej za najwyższy ideał, za szczyt ewolucji powszechnej uznał swobodny i wszechstronny rozwój indywidualności. Zdaje się jednak, że w ostatnich latach życia Spencer zaczął wreszcie rozróżniać między tym państwem a społecznieniem, którego pragnęli przedstawiciele prądów antykapitalistycznych, zaczął rozumieć, że indywidualizm nie ma w nich wrogów, lecz najszczerzych i najpewniejszych przyjaciół. Zdaje się świadczyć o tym ustęp z mowy Leonarda Courtney'a na obrzędzie pogrzebowym filozofa. Courtney, po Morley'u najbliższy przyjaciel Spencera, opowiadał, że ten zacięty wróg nowych prądów na krótko przed śmiercią odezwał się do jednej ze swych uczennic, która stała się ich zwolenniczką: „Zaczynam mniemać, że choć odmiennymi drogami, ale dążymy do jednego celu“. Zresztą byli na pogrzebie także Sidney i Beatrice Webbowie, historycy trade-unionizmu, którzy również do najbliższego kółka starego

Spencera należeli. Jeśli powyższe słowa istotnie były wyrzeczone, to świadczyłyby one o zmianie w poglądach Spencera na pewne prądy i zagadnienia praktyczne, ale zmiana ta byłaby tylko słusznym zastosowaniem ogólnej idei już dawno wypowiedzianej przez niego, a mianowicie:

„W społeczeństwie proces równoważenia się objawia się w zatargach między zachowawcami (którzy twierdzą, że społeczeństwo powinno panować nad jednostką) i reformatorami (którzy twierdzą, że jednostka powinna być wolną wobec społeczeństwa); *lecz zdania te mniej są od siebie oddalone, niż przypuszczaćby można*. Proces ten u nas zaszedł już tak daleko, że wahania się są stosunkowo mało znaczące; będzie się on odbywał dalej, aż póki równowaga między siłami przeciwnymi zbliży się możliwie najbardziej do doskonałości. Ustanowienie równowagi będzie urzeczywistnieniem takiego stanu przyrody człowieka i jego organizacji, w którym jednostka nie będzie miała innych pożądań niż te, jakie zaspokoić będzie mogła, nie wychodząc ze swego zakresu, społeczeństwo zaś nie będzie zakładało innych ograniczeń prócz tych, któreby jednostka szanowała dobrowolnie.“

Jeśli to prawda, że zmarłym—a szczególnie wielkim zmarłym—należy pamiętać tylko dobro, to wypiszmy te piękne słowa na grobie Herberta Spencera.

Albert Schäffle



ALBERT SCHÄFFLE.

W sam dzień Bożego Narodzenia r. 1903 umarł w Sztutgarcie, stolicy swej rodzinnej Wirtembergji, znakomity ekonomista i socjolog, a w swoim czasie także niepospolity polityk, Albert Schäffle, przeżywszy lat 73. My znamy go tylko z jego króciutkiej pracy „Kwintesencja socjalizmu“, bo ona jedna została przełożona na język polski, jak zresztą i na wiele innych języków. Była to najpopularniejsza, najbardziej rozpowszechniona praca Schäfflego, nie dająca jednak wyczerpującego pojęcia o jego poglądach.

Albert Schäffle był uczniem Karola Marlo (Winkelblecha), owego dość oryginalnego połu-

dniowo - niemieckiego profesora, który, będąc z zawodu chemikiem i technikiem, przejął się ideami Fouriera i Ludwika Blanca, a z drugiej strony, rzecz ciekawa, Malthusa, i, jako owoc swych rozmyślań nad niedomaganiem ludzkości społecznej, stworzył dziwaczną utopję drobno-mieszczańsko-socjalistyczną. Marlo był przeciwnikiem wielkiego kapitalizmu, którego spustoszenia wymownie opisywał, a zarazem przeciwnikiem różnych półśrodków, doradzanych dla złagodzenia cierpień klasy pracującej, jak np. oszczędności, ponieważ, jak twierdził, te półśrodki, pomagając robotnikom wegetować w ciężkich czasach, zmniejszając śmiertelność pośród nich, utrudniają im tylko walkę o lepsze zarobki i warunki życia. Jednocześnie jednak nie dążył do zniesienia wielkiego kapitalizmu, tylko do stopniowego złagodzenia i ograniczenia jego złych stron przez gospodarkę państwową w niektórych gałęziach, a szczególnie przez spółdzielczą, a raczej przymusowo-cechową formę przedsiębiorstw, w której każdy byłby zarazem przedsiębiorcą i robotnikiem; prócz tego domagał się wprowadzenia całego systemu przymusowych ubezpieczeń, tak, aby nikt nie miał prawa się że-

nić, dopóki nie wykaże oszczędności, obróconych na ubezpieczenie, i aby przy każdym dziecku obowiązany był ubezpieczenie odpowiednio powiększać...

Schäffle, przy całej swej ogromnej i systematycznej wiedzy, przy całej praktyczności konkretnych reform społecznych naszej doby, w których brał udział jako teoretyk, nigdy nie zdołał całkowicie pozbyć się sprzeczności, tkwiących w powyższej utopji Marlo-Winkelblecha.

Bardzo młodo, bo już w r. 1860, został rzeczywistym profesorem ekonomji politycznej na uniwersytecie w Tybindze, a wkrótce potem—posłem do Izby niższej parlamentu wirtemburskiego. Schäffle był demokratą południowo-niemieckim, czyli gorącym obrońcą samodzielności państw niemieckich, które chciał widzieć połączone jedynie dość luźnym węzłem federalizmu. Jako taki, był ostrym nieprzyjacielem Bismarcka i jego polityki, mającej na celu centralistyczną hegemonję Prus, a tym samym, jak i inni domokraci południowo-niemieccy, znani pod datującą z r. 1848 terminologią „wielko-Niemców“, sympatyzował z Austrią, która miała być przeciw wagą Prus—tymbardziej, że właśnie wtedy zaczęła wchodzić

na drogę konstytucyjną. To przyczyniło się do powołania Schöfflego już w r. 1868 na katedrę ekonomji politycznej do Wiednia, gdzie go czekał tak rýchło—Kapitol, a zaraz potem—skała Tarpejska.

Tu Schöffle dał dowód żywej wrażliwości na nowe objawy życia społecznego. Gdy w r. 1869 umysłami przyzwyczajonej do drzemania burżuazji austryjackiej wstrząsnęła pierwsza wielka demonstracja robotników, domagających się głosowania powszechnego, gdy odpowiedziała ona drakońskimi procesami, Schöffle tymczasem wystąpił z szeregiem odczytów programowych, które wydał w r. 1870 w formie dużej książki p. t. „Kapitalizm i socjalizm.“ Chciano na Schöfflego nakleić etykietkę: „socjalista feodalny,“ utożsamiającą go z licznymi w pierwszej połowie XIX stulecia pisarzami arystokratycznymi, którzy, ganiąc okrucieństwo i bezrząd kapitalizmu, zwracali tęskny wzrok ku organizacji cechowej i patronalnej wieków średnich; potomków tej szkoły mamy w dzisiejszych „chrześcijańsko-socjalnych“. Ale Schöffle w rzeczywistości nic nie miał z nimi wspólnego; był to raczej radykalizujący drobnomieszczanin — co prawda, radykalizujący po nie-

miecku, nie po francusku. W owych odczytach potępia on zarówno feodalizm, zarówno poddaństwo, jak system cechowy, i wyraża przypuszczenie, że kapitalizm właśnie dla tego takie robi spustoszenia wśród mas pracujących, że masy te wciągnięte zostały w jego straszne tryby prosto ze stanu upodlenia i ciemnoty, w jakim się znajdowały za feodalizmu. Programem jego nie jest też zniesienie kapitalizmu, gdyż, jak twierdzi, życie gospodarcze i społeczne nie może się obejść bez własności prywatnej, wolnej konkurencji i pracy najemnej, lecz zrównanie sił dwóch stron, przeciwstawiających się i dopełniających nawzajem w kapitalizmie: kapitału i pracy. Osiągnąć je chciał za pomocą zaopatrzenia pracujących w prawa polityczne, a na polu czysto-ekonomicznym—przez system zrzeszeń wytwórczych, tworzących federacje, i przez częściową, nie wszechmocną interwencję państwa. Żądał też rozpoczęcia szeregu reform społecznych po uprzednim przeprowadzeniu bezwzględnie bezstronnych i szczerych, na wzór angielski, ankiet. Powiedział też parę gorzkich prawd kościołowi, który powinien by pierwszy pracować na tym polu, tymczasem—nic nie robi.

Tak radykalnego—na owe czasy—człowieka mianował hr. Hohenwart ministrem handlu i rolnictwa w swoim gabinecie, który rządził Austrią, jak wiadomo, od lutego do listopada 1871 r. Epizod ten w życiu Schöfflego posiada pewne, choć dość dalekie, podobieństwo do udziału Milleranda w ministerjum Waldeck-Rousseau. Zasiadając obok Grocholskiego, obok Czechów, Habietinka i Jireczka, i paru Niemców mniejszego znaczenia pod batutą tak zdeklarowanego przywódcy feodałów i klerykałów, Schöffle był z pewnością między nimi najradykalniejszy, Co go skłoniło do wejścia w towarzystwo? Idea federalizmu, której, jak widzieliśmy, hołdował w dziedzinie zarówno politycznej, jak ekonomicznej. Hohenwart, jak wiadomo, objąwszy rządy Przedlitawji po upadku centralistyczno-niemieckiego gabinetu Hasnera i niezdecydowanego Potockiego, pragnął zadość uczynić żądaniom Czechów, aby uznano ich prawo państwowe, jak również rezolucji sejmowej Smolki, domagającej się samorządu Galicji; pragnął wogóle przekształcić Austro-Węgry na związek kilku prawie samodzielnych państw, mających tylko delegacje dla spraw wspólnych. Plan ten upadł, jak wiadomo, wskutek protestu

kanclerza Beusta, założonego w imię interesów zewnętrznych państwa oraz Madziarów, którzy obawiali się rozbudzenia narodowości słowiańskich u siebie i nie chcieli, jak dotychczas nie chcą, być jedną z wielu, tylko jedną z dwóch części równouprawnionych. Hohenwart pragnął oczywiście przy tej sposobności upiec swą pieczeń feodalną i klerykalną; dla tych celów zamierzał położyć kres rządowi liberalnego mieszczaństwa niemieckiego, choćby przy pomocy pewnych żywiołów ludowych, i dla tego wciągnął Schöfflego. Ale Schöfflego tak samo, jak Hohenwarta, sądzić nie można. Zapewne, wielkim złudzeniem była nadzieja, że demokratą może pracować razem z feodałami; faktycznie też nie udało mu się skłonić hrabiego do wniesienia projektu głosowania powszechnego, ani nawet udzielenia prawa wyborczego robotnikom. Jedyne drogą rozporządzenia administracyjnego zdołał nieco obniżyć cenzus, doliczając podatki autonomiczne do państwowych. Jedyne też pozytywne dzieło Schöfflego-ministra na polu społecznym było ulaskawienie skazanych za demonstracje. Ale chęci miał on niezaprzeczenie dobre i mądre. Chcąc federalizm i autonomję połączyć z kon-

sekwentną demokracją, najbardziej ze wszystkich mieszczańskich polityków austrijackich zbliżał się, zdaniem naszym, do programu reformy państwa, przyjętego dziś przez lewicę społeczną. Ten uczciwy Niemiec nie cofał się przed sprawiedliwym czynem: jako minister poczt, pierwszy zaprowadził w Czechach druki i stemple czeskie zamiast wyłącznie wtedy panujących — niemieckich.

To też cała niemiecka, burżuazyjna prasa znienawidziła go i uważać zaczęła za zdrajcę narodu. Schäßle jednak nie zważał na to; znacznie już później pisał w swej obronie, że nie widzi absolutnie przyczyny, dla której on, uczciwy i rozumny Niemiec, miałby szanować panowanie plutokratycznej kliki niemieckiej, jaką była ówczesna większość parlamentu, nad resztą Niemców i nad innymi narodami. Zepsutym dziennikarstwem gardził on z całego serca; jego przedstawicieli nazywa „tłuszczą w cylindrach“, i fach ich śmiało porównywał z prostytutką. Prasa odpłacała mu złośliwym milczeniem. Przeniósłszy się do Sztutgartu, poświęcił Schäßle całe życie pracy naukowej, która wyraziła się w szeregu ważnych dzieł.

Z tych dwa wcielają niejako dwie zasadniczo sprzeczne strony indywidualności społeczno-politycznej Schöfflego. W „Kwintesencji socjalizmu“ wyłożył on bezstronnie i na podstawie gruntownej wiedzy teorię naukowo - reformatorską, którą mieszczaństwo znało dotychczas tylko ze stronnych karykatur. Schäfle i tu nie podaje się wcale za zwolennika socjalizmu, lecz żąda, aby przeciwnika tego poważnie poznano. Wypowiada się też za daleko idącą interwencją państwa w zakresie życia gospodarczego w celu usunięcia zaburzeń i ochrony słabszych.

Mieszczaństwo bynajmniej nie było wdzięczne Schöfflemu za tę próbę oświecenia go. Zrobiono z byłego ministra—po prostu socjalistę. W Niemczech podczas praw wyjątkowych umieszczono jego broszurę na liście książek zakazanych—co prawda, tylko przez dwa dni. Rozpowszechniły ją i czytały wcale nie te sfery, dla których ją autor przeznaczył. Wobec tego Schöffle w kilka lat potem wydał nową broszurę p. t. „Bez nadzieiność demokracji społecznej“ w formie listów do pewnego męża stanu (Hohenwarta), w której gwałtownie napadł na partję społeczno-demokratyczną. Określając jej cele jako „absolutny ko-

lektywizm w gospodarstwie, republikanizm w polityce, przyrodniczo zabarwiony materjalizm w filozofji, świat poprawiający optymizm w etyce i ateizm w religji“, odrzuca je wszystkie, odmawia im widoków urzeczywistnienia się i żąda, aby ich absolutnie nie mieszano z pozytywną szkołą praktycznej reformy społecznej, która wcale nie myśli znieść spółzawodnictwa, zysku i ryzyka, niezbędnych do osiągnięcia należytej wytwórczości. W związku z temi znanemi i oklepanemi myślami najlepiej jego „socjalizm“ (*sit venia verbo!*) charakteryzuje ustęp z jego głównego, wielkiego dzieła p. t. „Budowa i życie ciała społecznego“. W tomie III maluje on ustrój przyszłości — swoją utopję — i zapytuje: „Skoro kult bogów domowych zamienił się na kościół, wychowanie domowe — na szkołę, obok badań prywatnych mamy akademje i instytuty, gdy z dawnych urzędników dworskich wykluś się system służby publicznej, gdy sztuce nie szkodzą muzea i galerje publiczne, gdy państwo daje dziś jednostkom sąd i obronę w zatargach wzajemnych, zamiast żeby, jak dawniej, robiły to rody, to dla czego mrzonką by być miało uspołecznienie pewnych procesów gospodarczych produkcji i obiegu, mających fak-

tycznie społeczne rozmiary i znaczenie, dla czego kapitał prywatny nie miałby się stać zbiorowym, usługi, oddawane przez osoby prywatne prywatnym—służbą publiczną, płaca najemna — pensją zawodową?“ Jak widzimy, Antoniego Mengera z jego „Nową teorią państwa“, gdzie całe zagadnienie przekształcenia społecznego pojęte jest jako sprawa zmiany *prawa* prywatnego na publiczne, można do pewnego stopnia uważać za ucznia Schäfflego.

Wymienione dzieło: „Budowa i życie ciała społecznego“—jest to ogromna, uczona i ciężka encyklopedia nauk społecznych. Schäffle przeprowadza tam konsekwentnie teorię, upodabniającą społeczeństwo do organizmu biologicznego, nie cofając się przed bardzo naciąganymi porównaniami, nie uważa jednak społeczeństwa za organizm rzeczywisty, tylko w szerszym znaczeniu tego słowa za organizację, za ustrój. Uległ on, jak i Spencer, wpływowi nauk przyrodniczych, ale, rzecz charakterystyczna dla Niemców wogóle, wychowanych w szacunku dla państwa i jego roli regulującej, wziął z nich dla socjologii nie teorię walki o byt i doboru naturalnego, tylko harmonję i spólzależność organiczną. Nie bę-

dziemy się tu znów rozwodzili nad teorią organizmu społecznego, której Schäffle był jednym z głównych przedstawicieli, bo o tej teorii pisano już wiele, i nie tu na to miejsce. Zresztą, wbrew niektórym wielbicielom Schäfflego, sądzimy, że jego znaczenie naukowe polega nie przede wszystkim i nie najbardziej na tym systemie nauki i filozofii społecznej: na to przyszedł on zapóźno. Albert Schäffle, który do końca życia redagował pismo *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, żywo zajmował się sprawami konkretnej reformy społecznej, a przede wszystkim — kwestją mieszkaniową, i jeszcze przed dwoma laty ostro wystąpił przeciwko reakcyjnym projektom celnym junkiertwa i burżuazji niemieckiej, ma zapewnione poczesne miejsce w historii, jako jeden z pierwszych i najwybitniejszych „socjalistów z katedry“, czy tam „socjal-polityków“, jak się oni dziś chętniej nazywają. Dzisiejsi tak liczni przedstawiciele tego gatunku mają z pewnością wszystkie wady, których nie brakowało Schäfflemu, ale mogliby się uczyć od niego odwagi, szczerości, no — i poczucia sprawiedliwości narodowej...

Paweł Lilienfeld



PAWEŁ LILIENFELD.

Ten filantrop był to szwedzki szlachcic w rosyjskiej służbie. Nazywam go filantropem dla kilku powodów: raz dla tego, że był przez siedmnaście lat — w erze reform — gubernatorem kurlandzkim, a następnie, do końca życia (1902) senatorem; po wtóre, że na tych stanowiskach pisał książki; po trzecie, że istotnie wszystkie jego dzieła odznaczają się jakimś pastorskim namaszczeniem, jakimś poczuciem spełniania posłannictwa i obdarzania ludzkości dobrodziejstwem przy wygłaszaniu takich naukowych prawd, jak: próżniactwo jest zgubne, a praca — wysoce pożyteczną.

Lilienfeld-Toal — także było jego całkowite nazwisko—wydał najpierw w r. 1860, po rosyjsku, pod pseudonimem Lilejewa „Główne zasady ekonomji politycznej“, oraz, pod inicjałami P. L. w r. 1872, „Myśli o nauce społecznej przyszłości“. Mając czas w Kurlandji, rozwinął następnie te „Myśli“ w wielkie pięciotomowe dzieło, które ogłosił po niemiecku w Mitawie i Hamburgu (1873—1881). Tomy te noszą następujące tytuły: społeczeństwo ludzkie, jako organizm rzeczywisty; prawa społeczne; psychofizyka społeczna; fizjologia społeczna; próba teologii naturalnej.

Na palcach prawdopodobnie możnaby policzyć ludzi, którzy czytali to dzieło w całości, przypuszczam, że byliby to sami mój niemieccy, no, i jeden Francuz, odnowiciel organicyzmu, jego najmłodszy i może ostatni obrońca, René Worms. Jednocześnie z „Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft“ wyszło „Bau und Leben des sozialen Körpers“ Schöfflego, które bądź co bądź czytano więcej, a choć Schöffle sam stwierdził publicznie zupełną niezależność Lilienfelda od niego, to jednak szersze koła socjologiczne wiedziały o Lilienfeldzie tylko tyle, że jest on, wraz z Schöfflem, przedstawicielem właściwej teorii or-

ganizmu społecznego. Dopiero Worms, zakładając w r. 1893 międzynarodowy instytut socjologiczny, wyrwał starego senatora z zapomnienia i odosobnienia, namówił do udziału w kongresach, przeprowadził jego wybór na jednorocznego prezesa tego instytutu. W szeregu rozpraw, drukowanych w pierwszych czterech tomach „Annales“ instytutu, Lilienfeld przypomniał młodszemu pokoleniu swą teorię, wyłożył ją na nowo spróbował na jej podstawie zbudować system grafiki społecznej, a wreszcie wydał w Paryżu po francusku nową książkę p. t. „Patologja społeczna“, w której streścił cały swój system i zastosował go specjalnie do „chorób organizmu społecznego“.

Lilienfeld jest istotnie jedynym pomiędzy starszemi właściwym przedstawicielem teorii organizmu społecznego. Spencer mówi wprawdzie o „supra-organizmie“, ale przede wszystkim chodzi mu o niezależność jednostki, której nie myśli wcale przyznawać roli prostej komórki. Schäffle widzi w ustroju społecznym tylko skupienie, podobne do organizmu biologicznego, lecz nie rzeczywisty organizm. Fouillée rad przyjmuje dla społeczeństwa tak ponętną nazwę organizmu,

ale Francuz—racjonalista chce zarazem, żeby ten dziwny organizm był—umownym! Jeden Lilienfeld kategorycznie i z całą powagą i przekonaniem stawia twierdzenie, które z młodszych — na najrozmaitsze tony popularyzuje Nowikow, a netydycznie, z gorliwością godną lepszej sprawy, rozwija Worms, że społeczeństwo ludzkie jest rzeczywistym organizmem, istotą żyjącą. U Lilienfelda więc można się przypatrzeć pobudkom społecznym i charakterowi tego pojęcia.

Lilienfeld jest w każdym calu umiarkowanym liberałem, zapatrzonym we wzór Anglii, Anglii raczej nawet torysowskiej, niż reformatorskiej; rosyjskim liberałem starej daty, trochę Manłowem, trochę „pienkosnimatiem“, który w swym zacisznym i wygodnym gabinecie troszczy się mocno i o dobro państwa, i o dobrobyt, a jeszcze więcej o moralność mas ludowych. Budować się prawdziwie można, gdy się czyta jego uwagi o „pasorzytnictwie społecznym“ i o tym, w jaki sposób wielki właściciel ziemski i wielki kapitalista mają postępować, żeby nie być pasorzytani. „Rząd chciwy i stronny; szlachta próżniacza, kosztem państwa się wzbogacająca; klasa finansowa, przemysłowa i handlowa, wyzyskująca dla swego

interesu ciemnotę, namiętności i nieodzowne potrzeby klasy robotniczej”; dalej zaraz, po sprawiedliwości:—„robotnicy leniwi, nieumiejętni, nędzni, żyjący kosztem swych towarzyszy pilnych, czynnych i przewidujących; literatura, sztuka, prasa, przez nieocenionych swych przedstawicieli wyzyskująca złe skłonności części publiczności, żeby się z bogacić”, no, naturalnie lichwiarze itp.— to wszystko pasorzyty społeczne. Ale landlord, jeśli tylko nie staje się winnym osławionego absenteizmu, jeśli żyje wśród swoich „wasali i dzierżawców“ i pomocą materjalną oraz wpływem moralnym przyczynia się do ich szczęścia, to zdejmuje z siebie piętno pasorzytnictwa; i ten sam rezultat osiąga kapitalista, zawdzięczający swój majątek nawet hazardowym spekulacjom, jeśli oddaje się dobroczynności publicznej, jest mecenasem sztuk i nauk, albo — zakłada wielkie przedsiębiorstwo przemysłowe... Lilienfeld uważa za objaw patologiczny istnienie nielicznych, wielkich majątków wśród masy nędznego proletariatu i rozumie dobrze nawet to, na co zamyka oczy wielu przedstawicieli burżuazji wojującej w Europie, że robotnik, żyjący z dnia na dzień i sprzedający za bezcen swą pracę, nie może być

uważany za wolnego ekonomicznie ani politycznie. Wprawdzie występuje on stanowczo przeciw socjalizmowi i komunizmowi, a nawet przeciw tak starym hasłom, jak prawo do życia i prawo do pracy, twierdząc, że uznanie tych haseł właśnie zniszczyłoby w robotnikach chęć do pracy; wprawdzie uważa za obowiązek rządu bronić społeczeństwo od przemocy związków zawodowych, ale nie poświęca on przecież całkowicie i spokojnie robotnika na ołtarzu rozwoju przemysłu i konkurencji indywidualnej. Ma to bardzo za złe klasycznej ekonomii politycznej i wyobraża sobie idealny ustrój społeczny, jako zbiorowisko najrozmaitszych stopni zamożności od najniższego, z zachowaniem dla wszystkich pracujących ludzi rzeczywistej możliwości i swobody wznoszenia się po szczeblach drabiny. Naturalnie, nie zadaje sobie trudu wskazania, jak to urządzić; mówi coś o solidarności, ale w najlepszym razie rozumie przez nią—kooperację.

Zwykły polityk wygłasza takie dobre rady po prostu, jako same sobie wystarczające; mąż stanu, który ma dużo czasu i korzysta z niego, żeby nabrać poloru nauki, wygłasza te same poglądy, które sobie wytworzył jedynie i wyłącznie

na podstawie danych społecznych, ale dodaje im przesłanki naukowe, mianowicie przyrodnicze. Biologia bowiem, będąc niewątpliwie uznana za naukę pozytywną, niezmiernie imponuje tym, którym już nie wystarcza czysto religijne uzasadnienie przykazań społecznych. Odgrywała też ona, jak wiemy, ważną rolę w rozwoju mieszczańskiego liberalizmu, jako środek rozkładu domowego i budowy nowego światopoglądu. Nasz światły filantrop i filozof także sięga po skarby nauk przyrodniczych; ale taki, jakim go poznaliśmy, nie zapożyczy od nich teorii walki o byt, doboru naturalnego, słuszności przeżywania silniejszych; przeważnie, zupełnie trafnie zwraca uwagę na to, że jeżeli człowiek jest komórką organizmu społecznego, to nie można stosować do niego praw walki o byt odosobnionych indywidualów pewnego gatunku zwierzęcego, lecz tylko sprawę spółzycia i udoskonalania się komórek w organizmie. Dalej, jego teoria organizmu społecznego ma jedną wybitną, że tak powiemy, humanitarną, właściwie filantropijną cechę: gdy inni organicyści zaliczają pewne jednostki do mózgu społecznego, a inne do bardziej podrzędnych systemów: mięśniowego, kostnego i t. d., wyprowadzając stąd

naturalną konieczność trwałego i hierarchicznego podziału pracy, Lilienfeld, pomimo wszystkie swe śmieszności, od organicyzmu i filantropji nieodłącznych, wzbudza dla siebie pewien szacunek i sympatję przez to, że nie odważa się żadnej jednostce ludzkiej odebrać charakteru istoty przedewszystkim duchowej, i przez to zasadniczo równej wszystkim innym ludziom. Wyraża się to w taki sposób, że podług niego organizm społeczny, będąc rzeczywistym organizmem, jest jednak odmienny i wyższy od organizmu zwierzęcego, a mianowicie dzięki tej okoliczności, że każda jego komórka jest już istotą myślącą, z wyrobionym systemem nerwowym, więc i organizm społeczny posiada tylko system nerwowy, nie posiada zaś wcale systemu mięśniowego, kostnego i t. d. Menejusz Agrippa nie pożywiłby się zatem u Lilienfelda: nie miałyby z kogo zrobić żołądka, rąk i nóg ciała społecznego. Oprócz systemu nerwowego organizm społeczny, tak samo jak biologiczny, posiada substancję międzykomórkową, która jest rezultatem zastosowania energii systemu nerwowego do przedmiotów i sił natury zewnętrznej, asymilacji dóbr tej natury w celu odżywiania organizmu. W ten sposób Lilienfeld

rozstrzygnął trudne dla organicystów zagadnienie wprowadzenia rzeczy materialnych do organizmu społecznego, złożonego z ludzi, a nie mogącego oczywiście istnieć bez tych rzeczy.

Podobnie jak każdy organizm musi się odżywiać (fizjologia), posiadać jakąś określoną formę (morfologia) i coś, w czym się wyraża jego jedność, tak i życie społeczeństwa można abstrakcyjnie podzielić na trzy sfery: ekonomiczną, prawną i polityczną. Prawo ewolucji postępowej społeczeństw w każdej z tych sfer formułuje Lilienfeld, jak następuje:

W sferze ekonomicznej: wzrost własności, idący ręką w rękę z powiększaniem się wolności gospodarczej.

W sferze prawnej: szczegółowsze i dokładniejsze odgraniczenie praw indywidualnych i zbiorowych z coraz większą możliwością ich urzeczywistnienia.

W sferze politycznej: większa jedność działania połączona z większymi swobodami politycznymi.

Każda z tych formuł ma być tylko zastosowaniem ogólnego prawa ewolucji w przyrodzie, które polega na większej integracji i jednocześnie

większym zróżniczkowaniu wewnętrznym i sił działających.

W rzeczywistości każda z tych formuł nosi na sobie po prostu i najwyraźniej piętno społeczne, piętno dążeń i stanowiska społecznego autora. Formuły same są, co prawda, tak ogólnikowe, że stanowisko to chyba właśnie w ich ogólnikowości się odbija, a zresztą każdy mógłby się na nie zgodzić, jako na prostą próbę pogodzenia potrzeb jednostki z potrzebami ogółu, siły ruchu i siły inercji—interpretując je tylko po swojemu. Wszak i socjalista nawet mógłby uznać, że prawo rozwoju ekonomicznego i ideał przyszłości—ciągłe powiększanie się ilościowe „własności“, pojętej jako ilość dóbr dostępnych, nie jako wyłączone do nich prawo, wraz ze wzrostem wolności, która przecież najściślej zależy od dobrobytu i od świadomego zarządu produkcją. Ale właśnie w interpretacji wystąpi zawsze stanowisko i dążenie społeczne danego autora. Pod tym względem najciekawsza jest interpretacja formuły politycznego rozwoju przez samego Lilienfelda. Nie trzeba myśleć, żeby Lilienfeld nie był radykalny: przeciwnie, on się zdobywa nawet na ostre słowa moralnego oburzenia i politycznej krytyki

na myśl, że potomstwo kochanki jakiegoś monarchy lub księcia ma nosić tytuł arystokratyczny! Ale poza tym — nie może się on doszukać jakiegoś prawa ewolucji *form* politycznych, na mocy którego jakakolwiek forma rządu miałaby być wyższa od innej, np. forma rządu Anglii od— powiedzmy—Turcji... Forma rządu bowiem da się porównać tylko do *typu* gatunkowego zwierzęcia, a żaden biolog jeszcze nie zdołał zbudować hierarchii typów, rozstrzygnąć, czy też jest wyższy od wilka naprzykład. Idzie tylko o większe zróżniczkowanie i lepsze spółdziałanie organów, a to można osiągnąć przy każdym typie. Chorobliwą rzeczą jest tylko *atypja*—zamieszanie, odbieganie od ustroju narodowego i historycznego bez przyjęcia nowego, określonego. Te poglądy, wygłoszone na drugim kongresie socjologicznym, wywołały nawet ciętą odpowiedź ze strony starego akademika Emila Wormsa, bardzo umiarkowanego, ale bądź co bądź republikanina...

Jakkolwiek bądź, zarówno w tym przykładzie, jak w wielu innych jasno widać, że cały szkielet teorii społecznej buduje się z materiałów czysto społecznych, a później dopiero obwiesza go się luźno przystającym płaszczem analogii biologicz-

nej. Jak dalece ta analogia jest czcza i zbyteczna, o tym właśnie przy czytaniu pism Lilienfelda, jej gorącego zwolennika, najlepiej przekonać się można: całe długie ustępy, całe rozprawy o różnych kwestjach społecznych, o własności i t. p., ciągną się bez najmniejszej wzmianki o organizmie, bez powoływania się na prawa biologiczne. Tam zaś, gdzie się przeprowadza analogję, ma ona wyłącznie wartość upiększenia literackiego — mniejsza, że wątpliwej wartości artystycznej. Publicyści, którzy lubują się w górnołotnych i pseudo-naukowych porównaniach, mogliby korzystać z Lilienfelda, jako z podręcznika alegorji — tym bardziej, że nikt go nie zna... Ale zupełnym złudzeniem jest, jakoby prawa rozwoju organicznego były drogowskazem, daną poprzednio przesłanką, z której się bezstronnie i logicznie wyprowadza wnioski, dotyczące społeczeństwa — albo choćby pomocą pośrednią w odkrywaniu praw społecznych.

Na czym więc polega wartość tej analogji dla pewnych socjologów i dla czego tak oni przy niej obstają? Odpowiedź na to wypadnie dość odmiennie w każdym poszczególnym wypadku. Co do Lilienfelda, to dla niego formuła, że społe-

czeństwo jest organizmem, oznacza następujące ważne postulaty:

Przedewszystkim, w organizmie panuje i musi panować solidarność komórek, nie zaś bezwzględna walka o byt między nimi.

Po wtóre, siedliskiem dobrobytu lub choroby w organizmie są komórki, i tylko przez uzdrowienie komórek może być uzdrowiony organizm; i w społeczeństwie więc naprawa powinna się zaczynać od naprawy jednostki, od udoskonalenia samego siebie.

Już z tego powodu reformy prawodawcze są mniej ważne i potrzebne. Przeciw nim przemawia i to, że są one „sztuczne“, gdy tymczasem w organizmie wszystko musi się odbywać drogą „naturalną“.

Dla czego interwencja prawodawcza ma być sztuczną, skoro jest jedną ze stałych, wszędzie spotykanych funkcji „organizmu społecznego“, tego nam organicyści nie tłumaczą. Dość, że podług nich wszelkie „naruszanie ciągłości“ — czytaj: żółwiej powolności — w rozwoju społecznym jest „złamaniem prawa naturalnego“. Nad tym się nie zastanowią ani na chwilę, co to jest za „prawo natury“, które może być łamane, a nawet bardzo

często bywa łamane? Wyobraźmy sobie np. łamanie prawa ciężkości! Ale bo też u organicystów przez prawo natury rozumie się nie to, co jest, lecz to, co podług nich powinno być — i tylko dla większej powagi nadaje się temu życzeniu, nakazowi lub radzie nazwę „niezłomnego prawa natury“.

Charakterystyka Lilienfelda byłaby niezupełną, gdybyśmy nie wspomnieli o jego „teologii naturalnej“. Uznaje on za niezbędne pogodzić religję z nauką i uważa, że to wcale łatwo. Religja mówi, że człowiek powstał z prochu; nauka wyprowadza życie z substancji nieorganicznej! Religja każe wierzyć w grzech pierworodny; nauka uznaje dziedziczność! Trójca spotyka się w nauce na każdym kroku. Pan Jezus, uciekając się do przypowieści o drzewach, chwastach, figach, ziarnach gorczycy i t. d., używał naukowej metody indukcji, a nawet analogji biologicznej. Lilienfeld wywodzi to wszystko nadzwyczaj poważnie. A co najważniejsza, religja pierwsza sformułowała teorię organizmu społecznego, ponieważ kościół jest uważany za ciało Chrystusa, które się rozwija, różniczkuje i t. d. Dowody: list św. Pawła do Efezów (I, 22, 23), do Koryntów (XII, 27),

do Rzymian (XII, 4, 5), i wiele innych. Sakramenty, które są łącznikiem kościoła, składają się: ze słów, czyli refleksów społecznej substancji nerwowej, i z rzeczy, czyli z substancji międzykórkowej. Dosłownie: *Path. sociale*, str. 286. *Et voilà!*

Gabrjel Tarde



GABRIEL TARDE.

Gabrjel Tarde był to świetny stylista francu-
ski,—socjolog, prawnik, antropolog, kryminolog,
psycholog, ekonomista, statystyk, archeolog, fi-
lozof i poeta w jednej osobie. Zaczął od skrom-
nego stanowiska sędziego śledczego w jakimś
zapadłym miasteczku południowej Francji, gdzie
z nudów pisał z początku wiersze, potem paro-
ma ciekawymi artykułami zwrócił na siebie uwa-
gę Ribota, redaktora *Revue philosophique*; później
przeniósł się do Paryża, gdzie otrzymał posa-
dę naczelnika wydziału statystycznego w mini-
sterjum sprawiedliwości i po długim szeregu

dział ¹⁾ skończył jako profesor w „Collège de France“, tej jedynej w swoim rodzaju, wolnej, choć przez rząd utrzymywanej, akademji, gdzie wykładają największe umysły Francji: po Micheletach i Bernardach — Renani i Berthelotowie. Akademia nauk etycznych i politycznych obrała też przed dwoma coś laty Tarde'a swoim członkiem.

Jeśli przytoczyliśmy te główne daty z życia naszego socjologa, to nietylko dla tego, żeby przy tej sposobności zaznaczyć, jak to w demokra-

.....

¹⁾ Philosophie pénale. Criminalité professionnelle. Criminalité comparée. Crimes des foules. Positivisme et pénalité. L'opinion et la foule. Transformations du pouvoir. Transformations du droit. Essais et mélanges de sociologie. Etudes pénales et sociales. Etudes de psychologie sociale. Les lois sociales, esquisse d'une sociologie. *Les lois de l'imitation. La logique sociale. L'opposition universelle.* Uprzedzamy z góry czytelnika, że nasza krótka charakterystyka — bo nie piszemy przecie wyczerpującej monografji — opiera się głównie (acz nie wyłącznie) na trzech ostatnich dziełach, które są najważniejszymi, ponieważ w nich Tarde rozwinął obszernie swe *ogólne* poglądy socjologiczne i filozoficzne.

tycznych warunkach francuskich każdy prawdziwy talent, choćby zagrzebany w jakimś Sarlat, ostatecznie dość prędko wybije się i zajmie stanowisko sobie należne, ale głównie dla tego, że dostarczają nam one odrazu psychologicznych danych do zrozumienia niektórych stron teorii Tarde'a. Tak np. całe życie pozostał on prawnikiem, zamiłowanym w symetrii i mechanicznym porządku wśród mnóstwa różnorodnych faktów, sędzią, dla którego każda luka, każde zamieszanie w raz rozpoczętej linii rozumowania musi być czymś złym. Jakie społeczeństwo jest, podług Tarde'a, idealnie doskonałym? Takie, w którym myśl, powzięta przez kogoś wybitnego, najprędzej i bez przeszkód się rozpowszechni, plan jakiegoś gienjusza najdokładniej urzeczywistni się bez zmian przy przechodzeniu naśladowczym od jednostki do jednostki. Dopatrując się czegoś w rodzaju społeczeństwa w każdym zrzeszeniu (do czego jeszcze powrócimy) — od hipotetycznych monad w atomie, atomów w cząsteczce, cząsteczek w komórce, komórek w organizmie, aż do zrzeszenia najwyższych istot organicznych w społeczeństwie ludzkim, Tarde wypowiada myśl, że molekula jest społeczeństwem o wiele

starszym od ludzkiego, a więc i doskonalszym pod tym względem, że osiągnęła już zupełną jednostajność i mechaniczną prawidłowość ruchów atomów i stosunków ich wzajemnych — stan, który dla ludzkości, w części przewidywany przez Milla, jest jeszcze ideałem odległym ¹⁾. Oczywiście puścizna po całej autorytarnej, centralistycznej i literacko-klasycznej przeszłości królewskiej Francji, której świetność wciąż jeszcze panuje nad umysłami...

Z drugiej strony, Tarde przez całe życie pozostał poetą, jakkolwiek po „Contes et poèmes“ (1879) już wierszy nie pisał, a przynajmniej nie drukował. W poezjach jego występuje przede wszystkim zamiłowanie do nadzwyczajności, które się wyraża np. w idealizowaniu wieków średnich, jako czasów „burzliwych, pieniących się i żywych, płodnych w porywy, świat zbawiające“, kult miłości i — jako czynnik równie ważny — skłonność do filozofowania na granicach metafizyki, a właściwie już zupełnie w jej dziedzinie. Wszystkie te czynniki odnajdujemy na pierwszym

¹⁾ Les monades et la science sociale, w „Revue Internat. de Sociologie,“ 1893.

planie w filozofii i socjologii Tarde'a. Miłość np. staje się u niego wprost jakimś źródłem wszechrzeczy, w takim niemal znaczeniu, jak u niektórych filozofów greckich. W społeczeństwie, w naturze żywej zarówno jak „nieżyjącej“ (dla Tarde'a zresztą niema natury nieżyjącej), wszystko się sprowadza do „powtarzania powszechnego“. A powtarzanie się ciągłe, bez zmęczenia, z przyjemnością, czegoż jest cechą, jeśli nie miłości? Trzeba więc chyba przypuścić, że na dnie stworzenia leży nieprzebrana jakaś jej kopalnia ¹⁾. W specjalnym artykule, drukowanym przed laty w *Prawdzie*, mieliśmy sposobność wykazać, że Tarde w swych pracach naukowych powtarza czasami dosłownie myśli, rzucone w poezjach, które w tych pracach naukowych, sądzone z innego punktu widzenia, podług innych wymagań, zamiast ujmować, dziwią i gniewają. Oto np. poeta, wpatrzony w bezmiar niebios, pyta się niespokojnie:

Po cóż to rzeczywistość w bezmiarze możliwym?
I po co gwiazdy świecą wśród niezmiernej próż-
[ni? ²⁾

¹⁾ Les lois de l'imitation, str. 397.

²⁾ Contes et poèmes, str. 250.

Myśl o jakimś „bezmiarze możliwego“, ciemnym, nieznanym, groźnym, wśród którego rzeczywistość jest tylko drobnym, jasnym punkci-kiem, jak gwiazda na czarności niebios, u poety nie razi nas, przeciwnie, wprawia w pewien nastrój, przejmuje może pewnym dreszczem. Ale co mamy z nią począć, kiedy ją powtarza nowożytny filozof, nadając kategorii możliwego pozór bytu realnego, tylko jakby nieco słabszego, niż właściwa rzeczywistość, drugoplanowego, czy znajdującego się pod spodem? „Rzeczywiste da się pojąć tylko wtedy, gdy się je powiąże z bezmiarem możliwego, czyli warunkowo koniecznego, wśród którego pływa ono, niby gwiazda w przestrzeni nieskończonej“ ¹⁾. O co tu właściwie chodzi? Otóż wiadomo, że T. nie może sobie dać rady ze zjawiskiem, kardynalnym dla niego, bo dającym początek każdej z nieskończonych fal naśladowniczych, mianowicie z wynalazkiem, odkryciem, wogóle—nowością. Raz próbuje ujmować kolejność nowości w jakieś, zresztą bardzo chwiejne i mgliste prawa, kiedy indziej za-przecza wszelkiej prawidłowości wynalazków,

¹⁾ Les lois de l'imitation, str. IV (przedmowa).

a przynajmniej wszelkiej możliwości jej wykrycia ¹⁾. Skąd to pochodzi, zobaczymy dalej. Tarde'owi potrzebna jest koniecznie wolność wybitnych jednostek od powszechnej prawidłowości społecznej. Ale metafizyczna kategoria urealnionej możliwości pozwala się wywinąć na poczekaniu: „Gdybyśmy znali wszystkie wynalazki, tak rzeczywiste, jak urojone, to zapewne dałoby się je ustawić w prawidłowe szeregi, niby ciała chemiczne podług pewnych teorii.“ Lecz przeszkadzają temu „luki nieurzeczywistnionego“ ²⁾. Człowiek - pozytywista przeciera oczy, czy dobrze przeczytał: jak można mówić o *poznaniu* możliwego, i to w przeszłości, a więc tego, co już nie stało się i nie stanie? I jak można uważać właśnie to możliwe za jakiś rezerwoar, z którego od czasu do czasu wyłania się kawałek rzeczywistości?—za przestrzeń, w której wynalazki, niby utajone komety, biegają po nieznanym linjach, aż któryś *przypadkiem* wpadnie na *styczną* ³⁾ ziemi

¹⁾ Por. w naszym „Socjologicznym prawie retrospekcji“, str. 26.

²⁾ La logique sociale, str. 177.

³⁾ Les lois de l'imit., str. 24 etc.

i ukaże się niespodzianie ludziom jako błysk gienjusza? Lecz tak jest. Tarde po prostu czasem aż kokietuje czytelnika poetyzowaniem, dowolnością, zabawą w socjologii. *Hypotheses fingo* — mówi sam o sobie w rozprawie: „Les monades et les sciences sociales,“ w której rozwodzi się nad społeczeństwem - molekułą, społeczeństwem-organizmem itd.; „oddawałem się przez czas pewien z przyjemnością, acz nie bez zawodu, łatwej czynności zbierania antytez, jak do zielnika“—wyznaje w przedmowie do „Opposition universelle“. I jest to, niestety, tylko pomieszenie nauki społecznej z poezją, dla obu szkodliwe. Raz jednak było inaczej: nie, żeby poezja przyniosła jakiś pożytek socjologii, ale Tarde siłą swego poetycznego talentu potrafił na socjologicznym tle naukowym wyhaftować piękną, wzorzystą epopeję. Kto pożąda poezji niezwykłej, podobnej z charakteru do fikcji astronomicznych Flammariona np., ale bez porównania piękniejszej, niech czyta dziwną utopję Tarde'a p. t. „Fragmenty dziejów przyszłych“—dziejów ludzkości, która po wygaśnięciu słońca uratowała się od zguby zamieszkaniem w głębi globu ziemskiego, w cudnych, jednostajnie ciepłych, dowol-

nie oświetlonych, pysznie zdobionych galerjach. Oprócz estetycznych piękności, próba ta ma też pewne znaczenie naukowe. Tarde chciał mianowicie, przez fikcyjne postawienie ludzkości w takich sztucznych warunkach, zbadać, co by się z nią stało, gdyby była pozbawiona otoczenia roślinnego i zwierzęcego, żyjącego, lecz niższego, i wykazać, że pierwiastek uspołecznienia, wymiany idei i stanów duchowych, doszedłby wtedy do najwyższego rozwoju.

Rzecz bardzo charakterystyczna, że, aby wyzwolić społeczeńskość, aby osiągnąć najwyższy stopień życia duchowego — sztuki a, nawiasem mówiąc, i piękności fizycznej, Tarde musiał w fikcji swojej usunąć z życia ludzkości coś, zdaniem naszym, daleko ważniejszego i szkodliwszego, niż „półspołeczne“ obcowanie ze światem roślinnym i zwierzęcym: indywidualną walkę o byt, konieczność ciężkiej pracy zawodowej, musiiał w swym społeczeństwie przyszłości, nawet jeszcze przed nastaniem „ery podziemnej“, przypuścić — uspołecznienie środków produkcji i niemal — Lafargue'owskie „prawo do lenistwa.“ Ale na coś podobnego pozwolił sobie, trzeba odrazu zaznaczyć, tylko Tarde-poeta... W innych swych

pismach okazuje się on zawsze stanowczym, często zawziętym lub wzgardliwym przeciwnikiem realnych dążeń do podobnego ideału. Miłość, nie nienawiść, wiara, nie negacja, harmonja, nie przeciwieństwo — to jego gwiazdy przewodnie. Indywidualizm — nietykalne palladium. Jak stanowisko klasowe wpływa niepostrzeżenie na pozornie najdalsze od niego, najbardziej bezinteresowne wywody socjologiczne, a nawet filozoficzne, to w jednym poszczególnym wypadku, w zagadnieniu „powszechnej przeciwstawności“ mieliśmy już sposobność wykazać ¹⁾. Tu uogólnimy tę naszą metodę. Albowiem oczywiście, jeśli chodzi o *rozumienie* Tarde'a — jak każdego innego myśliciela — to jego skłonności i nałogi sędziowskie, urzędnicze, poetyczne itp. grają pewną rolę, ale podrzędną: one sprawiają zewnętrzne zabarwienie myśli, owe połyki, któremi dany system się mieni; źródło głównego prądu myślowego, przyczyna jego kierunku tkwi głębiej: w klasowości myśliciela, która jest formą *konkretną* „środowiska“ Taine'owskiego. Sądzymy

¹⁾ Pojęcie przeciwieństwa u Tarde'a, „Przeгляд filozoficzny.“ 1902.

zaś, że zrozumieć bieg jego myśli i określić stanowisko w rozwoju nauki i myśli społecznej wogóle, to jedynie godny socjologa sposób oceny wybitnego myśliciela, który zeszedł z areny, nie zaś proste, z góry potępienie i odrzucenie; jesteśmy przekonani, że i sama owocna krytyka tylko przez takie wniknięcie w umysł badany może być osiągnięta.

Tarde jest gorącym indywidualistą. Ale wyraz ten ma tyle znaczeń! U Tarde'a indywidualizm teoretyczny w tym się przedewszystkim wyraża, że opiera się on stanowczo wszelkiemu uosobianiu zrzeszeń. Życie wszelkiego skupienia można, zdaniem jego, pojąć i wytłumaczyć jedynie przez badanie jego części składowych i ich wzajemnego oddziaływania, nie zaś odwrotnie; tak samo i w zrzeszeniu ludzkim — przez jednostki tłumaczy się całe społeczeństwo, bo jednostki są w nim sprawczyniami wszystkiego — oczywiście, przynajmniej na pierwszy rzut oka, przeciwieństwo znanej maksymy Comte'a, że człowiek tłumaczy się i powstaje przez ludzkość. Znana jest polemika Tarde'a z innym wybitnym socjologiem francuskim, prof. Durkheimem, tak zawzięta, że doprowadziła aż do osobistego zer-

wania: Durkheim twierdził mianowicie, że wierzenia, nakazy i instytucje społeczne są czymś obiektywnym, od jednostek niezależnym, z zewnątrz i z góry niejako na nie przemożnie działającym. Tarde gwałtownie protestował przeciw tej „ontologii“, metafizyce społecznej. Oczywiście, zdawał sobie i on znakomicie sprawę z tego, że sam fakt skupienia jest źródłem czegoś nowego, czegoby nigdy nie było, gdyby te same jednostki i w tej samej liczbie pozostały odosobnione; ale dowodzi też, że socjolog nie ma nigdy i nie potrzebuje mieć do czynienia z psychologią ludzi odosobnionych, tylko z psychologią społeczną, która przecie nie jest psychologią jakiejś nowej istoty, tak się mającej do jednostek, jak organizm do komórek, lecz psychologią jednostek, właśnie zrzeszonych i nawzajem na siebie oddziaływających; to coś nowego pojawia się jedynie przez jednostki i w jednostkach. W gruncie rzeczy cały ten spór łatwo się daje rozstrzygnąć; rację mają obaj zapaśnicy. Nie ulega wątpliwości, że dane środowisko społeczne kształtuje każdego, nawet największego, człowieka, i że nakazy, wierzenia, instytucje społeczne grają względem każdego z nas rolę czegoś zewnętrznego, sa-

modzielnego i potężnego. Lecz zarówno środowisko wogóle, jak każda instytucja w szczególności, występują zawsze względem nas w formie jakichś określonych ludzi, jednostek; zgoda powszechna, która ich istnienie i siłę poręcza, niezgoda, która sprawia ich słabość i upadek — to stany ducha jednostek również; i jeśli chcemy zbadać powstawanie danego środowiska i danych instytucji społecznych, jeśli chcemy zrozumieć proces ich przekształcania się, to jedynie *pewną* metodą będzie—obserwowanie procesów duchowych ludzi żywych; oczywiście, nie jesteśmy nigdy w stanie zbadać wszystkich, lecz osiągamy dostateczne przybliżenie pewności, badając takie objawy stanów jednostkowych, jak te, które dają się ująć statystycznie, dalej — jak głosowania, bunty, wybory, dzieła literackie i artystyczne, stopień ich powodzenia itp. Dla tego też sądzimy, że ostatecznie Tarde, choć również jednostronny, ma większą rację, gdy przypomina, że odkrycie Newtona, iż ciążenie ciał niebieskich ku sobie jest rezultatem ciążenia wszystkich mas, z których się one składają, że to rozbitcie na proch dawnych, niewzruszonych całości astronomicznych było przewrotnym punktem wyjścia

postępów astronomji, fizyki, chemji; że podobnie rewolucyjne znaczenie miało, dzięki odkryciu komórki, rozbitcie choroby, *entitas* dawnych lekarzy, na zaburzenia elementów; i gdy żąda, aby podobnie postępowało w socjologii, dając sam piękny przykład swym sprowadzeniem wszystkich, pozornie stałych i jednoczesnych antytez społecznych do faktycznych, kolejnych stanów ducha jednostek ¹⁾. — Tarde wyraźnie sprzeciwia się pogładowi, jakoby przyczyną różnych zjawisk społecznych był t. zw. „gienjusz rasy, łono narodu (*entrailles du peuple*, wnętrzości)“; zamiast tego „czynnika nadludzkiego a bezimiennego“ wysuwa — inicjatywę ludzi wybitnych, naśladowaną przez masy ²⁾.

Gienjusz rasy, łono macierzyńskie ludu? Coś nam to przypomina: oczywiście, sławną szkołę historyczną prawa, oczywiście—„duch obiektywny“ Hegla, i poglądy Comte'a, i cały kontr-rewolucyjny kierunek filozofji społecznej z pierwszej

¹⁾ „Oppos. univ.“ str. 12—84. Cytowane całkowicie w artykule „Pojęcie przeciwieństwa u Tarde'a.“

²⁾ „Les monades et la science sociale.“

połowy XIX wieku. Zatem z tym to wrogiem kruszy kopję Tarde, ta walka powoduje też jego jednostronność, [gwałtowną niechęć do uznania faktu podporządkowania jednostki społeczeństwu, przesadę w ocenie roli jednostek wybitnych? Tak jest; i to pozwala nam określić jego stanowisko klasowe i zrozumieć jego dalsze antypatje i sympatje.

Wiemy, że jeśli w w. XVIII wznoszące się mieszczaństwo rewolucyjne opierało swój światopogląd na krytycznym rozumie ludzkim i na prawie indywidualnym, mało przytym ceniąc warunki realne, które właśnie trzeba było zniszczyć, to myśliciele kontr-rewolucji, Restauracji, chcąc spętać znów zbuntowaną jednostkę, wykazywali nietylko względność i historyczność rozumu ludzkiego, ale przede wszystkim zależność jednostki od rzeczy, od społeczeństwa, któremu, wszystko zawdzięczając, nie ma ona względem niego w żadnych danych warunkach konkretnych żadnych praw, lecz jest jedynie narzędziem tej wyższej woli ¹⁾. Natomiast warstwy mieszczaństwa, które

¹⁾ Dla zrozumienia tej, tutaj krótko wypowiedzianej, myśli musimy odesłać do naszego „Rzutu oka na rozwój socjologii w XIX w.“ nakład *Prawdy*.

nie miały udziału w z bogacaniu się kapitalistycznym i panowaniu politycznym, których potrzebą zatem było nie zachowywanie, lecz przeciwnie — krytyka i burzenie form istniejących, mianowicie średnie i szczególnie drobne mieszczaństwo, z których każde posiadało odpowiednie warstwy, inteligencji zawodowej, choć nie mogły całkowicie się oprzeć przemożnemu wpływowi panujących idej socjologii kontr-rewolucyjnej, jednak trzymały się głównie dawnych zasad racjonalistycznych, na których mogły oprzeć prawo jednostki krytycznej względem rzeszy. Z tego to głównie źródła wypłynął prąd socjologii zwanej dziś psychologiczną, powstała szkoła, rehabilitująca jednostkę, szczególnie wybitną, gienjalną, inicjatorską, a sprowadzająca rzeszę, masę, ogół do znaczenia pojęcia logicznego — *flatus vocis*, jak mówili średniowieczni nominaliści. Tarde sam powołuje się na tych ostatnich: mówi on, że stosunek powtórzenia do zmiany jest jedną z form stosunku ogółu do szczegółu, treści całego sporu realistów z nominalistami. Dla tych ostatnich jedyną rzeczą prawdziwą są faktyczne indywidua, czyli przedmioty, rozpatrywane z ich strony różnicowej; „realiści“ zwracają uwagę tyl-

ko na cechy wspólne jednostek. „Liberalizm indywidualistyczny — dodaje Tarde — jest zastosowaniem nominalizmu, socjalizm — realizmu ¹⁾. Oczywiście, „realizmem“ średniowiecznym tchnęła w daleko jeszcze większym stopniu szkoła kontr-rewolucyjna. Tarde występuje przeciw niemu; możemy w nim widzieć przedstawiciela *nie*panujących warstw drobnego mieszczaństwa.

Moglibyśmy — gdyby przecież od czasów Restauracji tak wiele się nie zmieniło, szczególnie we Francji, gdzie wszystkie warstwy mieszczaństwa biorą już dziś udział w panowaniu. Tak; ale wszakże wiemy, że forma przeżywa długo treść, i że walki idei i teorii bywają jak owe walki cieniów po skończonej, krwawej bitwie wojsk rzeczywistych. Szkoła indywidualistyczno-psychologiczna walczy wprawdzie dziś już (przynajmniej na Zachodzie), z cieniami, gdy się tak gwałtownie opiera idei podporządkowania jednostki społeczeństwu: idea ta straciła swe znaczenie kontr-rewolucyjne, i co najwyżej możnaby niektórym jej obrońcom w dziedzinie nauki socjologicznej zarzucić, że pod społeczeństwem zbyt bezwzględ-

¹⁾ Les lois de l'imitation, str. 7.

nie pojmują tylko państwo i prawo w ich formie przyjętej, a więc względnej, przemijającej i ciasnej. Z pewnością, czuje to instynktownie Tarde, gdy polemizuje z „ontologami.“ Ale pamiętajmy, że dziś szkoła indywidualistyczno-psychologiczna walczy na dwóch frontach: jeśli z tyłu niepokoją ją mdłe cienie, to z przodu musi odierać ataki żywiołu nowego, w którym też i Tarde dojrzał głównego przedstawiciela wrogiego „realizmu.“ Nie bez słuszności: i to ma także swe źródło historyczne. Nowa klasa, zrywając z ideologią mieszczaństwa, ostatecznie w początkach zajmowała stanowisko, pod pewnymi względami podobne do szkoły kontr-rewolucyjnej. Bo też dążenie mieszczańskie do rozpętania jednostki objawiało się nietylko w liberalizmie i demokracji politycznym, ale bardziej jeszcze w wyścigu kapitalistycznym, niszczącym dawne, gminne formy bytu. Te nieliczne, rozpętane jednostki, traktujące ogół pozostałych, trzeba byłoby poddać normie ogólnej. Może też z początku niektóre teorie „organizacji pracy“ miały wygląd zbyt anti-indywidualistyczny, dawały się pomieszać z teoriami kontr-rewolucyjnymi... Ale to zmieniło się gruntownie i oddawna. Oddawna zo-

stało dowiedzione, że ten „realizm“ nie jest bynajmniej zaprzeczeniem, lecz wyzwoleniem jednostki, urzeczywistnieniem jej praw do bogatego życia indywidualnego. I nie tylko w zakresie społecznej nauki stosowanej, ale i czystej teorii, tak z tą pierwszą ściśle związanej, przedstawiciele tego „realizmu“ nie mają doprawdy nic wspólnego z metafizyczną „ontologią“ różnych idei absolutnych.

Niedawno Mehring wydał w czterech wielkich tomach wyczerpane lub niewydane dotąd pisma młodzieńcze K. Marksa i Engelsa z pożytecznymi i ciekawymi (choć niezawsze) komentarzami ¹⁾: warto tam się przypatrzeć, jak ci twórcy nowej teorii skwapliwie chwytają sposobność wyzwolenia się od uosobień społecznych zarówno starego Hegła, jak młodych heglistów z lewicy Bauerowskiej, przyjmując z zapałem „humanizm“ Feuerbacha, czyli sprowadzanie całego biegu dziejów do „człowieka żywego z całym bogactwem jego potrzeb i czynności.“ Aż Mehring uważa za potrzebne — naszym zdaniem,

¹⁾ „Aus dem litterarischen Nachlass von etc.“ Stuttgart, 1902.

całkiem niepotrzebnie — zwrócić uwagę Engel-
sowi, że zanadto postponuje prawo historyczne
dla indywidualnego... Tarde byłby z pewnością
zdumiony—ba! nie uwierzyłby, gdyby się o tym
dowiedział. Nie wiedział; całą teorię materia-
lizmu historycznego wziął nadzwyczaj powierzch-
ownie tylko i po prostu nie mógłby zrozumieć,
jakim sposobem teoria ta może mieć pretensję
do zadowalania praw jednostki tak w objaśnie-
niu, jak w urządzeniu życia społecznego. O pra-
wa te nie przestawał walczyć z widmem „reali-
zmu“: dla tego tak często zdaje się, że to Donki-
szot walczy z wiatrakami. Zresztą, walka prze-
sunęła się na nieco inny grunt. Nowy „realizm“
jest realizmem przedewszystkim w tym znacze-
niu, że krytykę, rozkład, przemianę teraźniejszo-
ści opiera nie na pojęciu rozumu przyrodzonego
i niezmiennego, lecz na sprężynach realnych,
działających w samej tej teraźniejszości; stąd na-
turalnie jego ścisły determinizm społeczny i pod-
porządkowanie wszystkich zjawisk społecznych
jednej ich dziedzinie (jak wiadomo, ekonomicz-
nej), która w swym niepowstrzymanym rozwoju
pociąga całe społeczeństwo za sobą. Lecz Tarde
(jak wielu innych socjologów) tkwi ideowo w ży-

ciu klasy, która tego nowego rozwoju nie pragnie, przeciwnie, obawia go się; socjolog przeto usiłuje rozluźnić zależność wyższych zjawisk społecznych od podstawowych, osłabić determinizm społeczny, wyjąć z pod niego, co się da — usunąć właśnie jednostki wybitne, wynalazców, nowatorów. Ich czynności wynalazcze nie dadzą ująć się w żadne prawa, zależą od przypadku, a od nich znów zależą wszystkie fale naśladownictwa, czyli — cała treść życia społeczeństwa...

Gdybyśmy chcieli tu powtórzyć to, co już powiedzieliśmy dość obszernie w owym artykule „Pojęcie przeciwieństwa” o zamiłowaniu Tarde’a do harmonji, niechęci do negacji i wszelkiej walki, to moglibyśmy powiedzieć: oto więc działanie czynnika klasowego, najważniejszego w rozwoju myśli naszego socjologa. Jeśli wreszcie chcemy zupełnie go zrozumieć, to uwzględnimy jeszcze czwarty czynnik, tkwiący w środowisku narodowym Francuza, a nawet po części cechujący, jeśli nie obecną, to niedawną chwilę w rozwoju wszechświatowym wiedzy i myśli, chwilę, pozostającą jeszcze pod urokiem Comte’a, wydającą Spence-
ra... Mamy na myśli nieodpartą dążność do tworzenia systemów, wyczerpujących całą wiedzę

spółczesną, opartych na całokształcie nauk niższych, na biologji, fizyko-chemji; Tarde, jako Francuz, miał jeszcze specjalną predylekcję do mechaniki, matematyki. Usiłował on też stworzyć taki system, chociaż różne jego części budował dorywczo, nie w należyтым porządku, jak dwaj wyżej wymienieni twórcy systemów, jakkolwiek nigdy nie mógł sobie dać rady z przeszkodami, które mu stawiała jego własna natura poetycka i marzycielska. „Powszechnie powtarzanie” przedstawiało mu się w trzech formach: wibracji w naturze nieorganicznej, dziedziczności — w biologji, naśladownictwa — w ludzkości. Nieustanne prądy, falowania, częściowo powrotne, przebiegają tedy wszystkie trzy wielkie dziedziny kosmosu we wszystkich kierunkach, spotykają się, zwalczają, godzą, znów dzielą i łączą, tworzą w każdym atomie i cząsteczce, w każdej komórce i organizmie, w każdym mózgu ludzkim najrozmaitsze kombinacje. Tarde bada właśnie prawa, rządzące rozpowszechnianiem się tych fal powtarzania w społeczeństwie oraz ich starciami, bada też kierunek ruchu ogólnego, który jest tych wszystkich zdarzających się prądów rezultatem. Ale każdy taki prąd powtarzań ma

jakiś punkt wyjścia, którego odkrycie jest w każdym wypadku najważniejszym zadaniem badacza: nowe pchnięcie ruchu w pewnym kierunku, nowy nabytek biologiczny (gatunek, rodzaj czy częściowa zmiana) w społeczeństwie — wynalazek lub odkrycie, dzieło pewnego, inicjatywą obdarzonego mózgu. Skąd się biorą te nowości, ta sól życia wszelkiego? Zapewne, bywają one wynikiem skrzyżowania się dwu lub kilku poprzednich prądów powtarzania; ale co je właściwie sprawia, dla czego w danej właśnie chwili wytryska iskra nowości, to w gruncie rzeczy tajemnice, które sprowadza się do pierwotnej różnorodności monad..

Na tym punkcie przeciwstawia się Tarde Spencerowi. Wogóle sędzę, że gdyby Tarde już za życia uchodzić był mógł za coś w rodzaju Anti-Spencera, to byłoby to mu sprawiało przyjemność. Wiele rzeczy raziło go nieprzyjemnie u tego systematyka teorii wielkiego mieszczaństwa kapitalistycznego. Jak już widzieliśmy, jego indywidualizm znajdował sobie pewne oparcie tylko w różnorodności pierwotnej, i dla tego nie chciał Tarde uznać wielkiego, społecznego, przyrodniczo-filozoficznego uogólnienia Spence-

ra, że bieg świata posuwa się od jednolitości ku różnolitości, od prostego do złożonego: jednolitość wogóle jest podług niego fikcją, złudzeniem, a proste tylko dla tego prostym — że go nie znamy... Co dla nas ważniejsza, i w socjologii zajmuje Tarde stanowisko przeciwne Spencerowi. Spencer, jak wiadomo, jako spadkobierca ruchu przyrodniczego, tak właściwego wznoszącemu się mieszczaństwu, dał początek obu szkołom biologicznym w socjologii: organistycznej i darwinistycznej. Przytym, jeśli nawet on starał się o uwzględnienie specjalnie społecznego charakteru, odróżniającego i wznoszącego społeczeństwo ponad dziedzinę biologji, to jego epigonowie często prawie zupełnie tego zaniebdywali. Otóż Tarde, zwolennik harmonji, oczywiście, bezwzględnej walki o byt, jako czynnika doskonalenia się społeczeństwa, nie uznaje. Teorja organizmu społecznego jest mu po prostu wstrętną ze swym sprowadzaniem żywej jednostki do roli komórki ¹⁾; pamiętam, jak podczas dyskusji nad poglądami naszego Krusińskiego w towarzystwie socjologicz-

¹⁾ Ob. jego b. ciekawą krytykę tej teorji w t. IV „Annales de l'Inst. de Sociologie.“

nym, paryskim, którego Tarde był wówczas prezesem, oburzał się on i zdumiewał, że ktoś, zajmujący względem społeczeństwa stanowisko krytyczne, że przeciwnik militaryzmu itp. może używać wyrażenia i pojęcia „duszy społecznej“, która unicestwia indywiduum! A wreszcie Tarde kładzie zawsze jak największy nacisk na element czysto społeczny w społeczeństwie. Dopiero sam fakt zrzeszenia, uspołecznienia i wzajemne oddziaływanie kształtuje właściwych ludzi, robi ich tym, czym są, czym różnią się od zwierząt. Tarde odrzuca ekonomiczne określenie społeczeństwa, jako skupienia opartego na wymianie usług, bo w takim razie najprawdziwsze społeczeństwo zachodziłoby między chłopem a jego bydłem domowym, i określa społeczeństwo, jako zgromadzenie ludzi, którzy się wzajemnie naśladowują, albo, jeśli w danym czasie nie naśladowują się, to dzięki dawnemu naśladownictwu są do siebie podobni. Ba! nawet samą naturę włącza on niejako do społeczeństwa. Wszelkie zjawisko natury — mówi ¹⁾—człowiek widzi przez okulary, zabarwione

¹⁾ „Les lois de l'imitation,“ str. 49, 66—75 136 itd.

najrozmaitszemi czynnikami społecznymi; wszelka potrzeba organiczna, nawet potrzeba jedzenia lub płodzenia, odczuwana jest pod charakterystyczną formą, uświęconą przez otoczenie społeczne, itd.

Socjolog nasz wpada nawet w przesadę, bo, uduchowiwszy w ten sposób nawskróś stosunek społeczny, pogardliwie już traktuje nie tylko warunki naturalne, ale i podkład ekonomiczny, który przecie jest już społecznym i psychicznym. Wogóle, znajdziemy u niego mnóstwo błędów, czasami — naiwności. Ale z drugiej strony to, co powiedzieliśmy kiedyś o szkole psychologicznej w socjologii, że jest ona cennym, acz chaotycznym laboratorium bardzo godnych uwagi pomysłów, stosuje się w pierwszej linii do Tarde'a. Po dziełach jego rozsypane jest mnóstwo myśli zdrowych, świeżych, bystrych, czasami — gienjalnych. Samej teorii naśladownictwa trzeba tylko dać podstawę ekonomiczną, ściągnąć ją z obłoków na ziemię, a straci ona swą tajemniczość i niezupełność i oddawać będzie usługi może nie mniejsze od „Hegla, postawionego na nogach“; dalej metoda „anatomiczna“ w socjologii, [rozbi-
janie pozornych całości i jedności na procesy

indywidualne; ilościowość wiary i pragnienia „polaryzacja“ społeczeństw podług przeważającej kategorii wierzeń i pragnień; „serja historyczna stanów logicznych“; interferencja dziedzin wyższych z niższymi; przeżywanie potrzeb wyższych, ich powstawanie z niższych itd. itd. — nie mamy miejsca na dalsze wyliczanie, ale twierdzimy, że i zwolennik materializmu ekonomicznego, do którego się Tarde mimowoli często zbliża, znajdzie u niego wiele myśli, godnych przetrwania i zużytkowania. Sądzimy też, że żaden pracownik na polu socjologii nie może obejść się bez znajomości Tarde'a. Czytanie zaś jego dzieł polecamy — zapewne, nie wszystkim, nie początkującym, lecz tym, którzy pragną doskonałej i przyjemnej gimnastyki umysłowej i którzy zdolni są czytać krytycznie, odróżniać szczerę złotą, którego tam nie ma, od świeżącego próchna.

Adolf Coste



ADOLF COSTE.

To był socjolog zdrowego rozsądku.

Służył mu całe życie (1842—1901) piórem i czynem. Był synem kupca, a wnukiem prostego stolarza. Sam nie odbył żadnych wyższych studiów, prowadził długi czas praktyczne interesy pieniężne, aż wreszcie skromny dobrobyt pozwolił mu oddać się wyłącznie ulubionym studjom ekonomicznym i społecznym. Pojmował je też przedewszystkim praktycznie. Wydał szereg rozpraw o organizacji kredytu i hipotek, był referentem gieneralnym komisji pozaparlamentarnej w celu przygotowania projektu podatku docho-

dowego. Drogą statystyki doszedł do zagadnień społecznych; jego broszury z zakresu statystyki rolnej oraz głównie badania nad stosunkowym udziałem pracy i kapitału we wzroście bogactw od lat 50-iu są cenione. Wydał też podręcznik ekonomji politycznej oraz kilka dziełek z kategorii tak zwanych umoralniających, które i we Francji bogaci fundatorzy konkursów przeznaczają specjalnie dla ludu. Pisząc o alkoholizmie i oszczędności, jako „dylemacie społecznym“, o społecznych warunkach szczęścia i siły lub „najpewniejszych“ sposobach osiągnięcia bogactwa i szczęścia, Coste tak dobrze umiał utrafić w przeciętne pojęcia i ton, panujące w średnich sferach mieszczaństwa, że dziełka te były nagradzane i pelecane przez ministerjum oświaty. Sam, dorobiwszy się, jak to mówią, własną pracą niewielkiego majątku i żyjąc spokojnie i normalnie, Coste szanował bardzo pracę, chciał szczerze usunąć z jej drogi przeszkody do bogactwa i wierzył najzupełniej, że to jest łatwe i możliwe w granicach istniejącego ustroju.

Dzięki powstaniu towarzystwa socjologicznego w Paryżu i zetknięciu się tam z przedstawicielami różnych szkół nauki społecznej, ten prak-

tyk finansista, praktyk ekonomista i praktyk statystyk zapragnął nagle być socjologiem. Okazało się, że już w domu ojcowskim podlegał wpływowi pozytywizmu Comte'a i Saint-Simonizmu. Przetrawił jeszcze raz te teorje, zestawił je i starał się pogodzić z najważniejszymi dla siebie wynikami ekonomji politycznej, doprowadził swe poglądy do wielkiego stopnia jasności przez przeciwstawienie ich różnym innym teorjom socjologicznym i można powiedzieć prawie, że stworzył swój własny system. Wyłożył go w dwu dziełach, wydanych jedno po drugim tak krótko przed śmiercią, że są jakby jego testamentem i godnym zakończeniem spokojnego, harmonijnego życia: „Zasady socjologii obiektywnej“ oraz „Doświadczenie narodów i oparte na nim przewidywania przyszłości“. Wydał je zaszczytnie znany Alcan w swej bibliotece filozofji społecznej. Pierwsze z nich, krótkie, treściwe, wzorowo jasne i przejrzyste, dające się czytać z prawdziwą przyjemnością, jest ważniejsze, bo zawiera właściwy wykład systemu; drugie—mieści ogromny materiał faktyczny, historyczny i statystyczny, na poparcie twierdzeń pierwszego.

Jeśli nazywam Coste'a socjologiem zdrowe-

go rozsądku, to nie chcę go wcale przez to ośmieszyć, ani poniżyć i jestem przekonany, że sam on miałby to sobie za zaszczytną nazwę. Był to bowiem zdrowy rozsądek, oparty na dużej i sumiennej wiedzy, zdrowy rozsądek umysłu wcale niezacieśnionego, chociaż oczywiście klasowo ograniczonego i dobrowolnie ograniczającego swe zadania, stosownie do własnych sił, z których zdawał sobie sprawę. Zapewne, ten zdrowy rozsądek byłby mu był, jak zwykle bywa, złym przewodnikiem w pewnych sferach wyższych, ale on też zupełnie świadomie do tych sfer się nie zapuszczał, ograniczył swój system do tych dziedzin, w których, jeśli się rozporządza znacznym dobrem sumiennie przejranych faktów i zwykłą logiką, to można się ostatecznie obejść bez wielkiego polotu i wyjątkowej przenikliwości.

Coste, jak już wiemy, przez całe życie miał do czynienia z bardzo konkretnymi faktami życia i mógł obserwować stopniowe działanie sił masowych, które, składając się z mnóstwa fakciók, są jednak takie potężne. Z drugiej strony, jako Francuz, spotykał się częściej, niż każdy inny, w sferze nauk moralnych i politycznych z absolutnymi zasadami, racjonalistycznie sformuło-

wanemi, które się gwałtem chce narzucić życiu, choćby się ono jak najbardziej szyderczo przeciw temu buntowało. We wszystkich akademjach pa-
nuje jeszcze we Francji stara teoria ekonomicz-
na nieinterwencji państwa, laissez-faire'yzmu.
W dzisiejszym stadjum rozwoju kapitalistycznego
nie odpowiada ona już nawet interesom masy
średniego posiadającego mieszczaństwa. Prze-
ciwnie, wobec groźnych zamachów proletariatu
na własność—proletariatu, siły zupełnie kon-
kretnej, a nie jakichś ideologów, wojujących fra-
zesem i abstrakcją—potrzebna się stała teoria
godzenia walczących klas za pomocą interwencji
państwa, spółdzielącej z systemem stowarzy-
szeń—jedna z odmian dzisiejszej, jak się wyraża-
ją w Niemczech, polityki socjalnej.

Coste w dziedzinie społeczno-ekonomicznej
był właśnie zwolennikiem takich poglądów opar-
tych na rozumieniu siły konkretnych faktów,
a więc przeciwnikiem starego ekonomicznego ra-
cjonalizmu. W dziedzinie politycznej także sta-
nowisko klasowe, z którego wynika niechęć do
zbyt wielkiej siły ludu i do zbyt radykalnych prze-
wrotów, kazały mu być przeciwnikiem racjoni-
zmu bezwzględnego, który w tej dziedzinie od cza-

sów Rousseau'a jest podstawą skrajnych demokratycznych programów. Dla tego to zapewne tak mu się podobała w pozytywizmie Comte'a zasada względności i tolerancji, która przenika też cały jego system. Przekonywając się na każdym kroku o sprzeczności racjonalistycznych zasad etyki, ekonomji i polityki z konkretną rzeczywistością i wierząc zresztą, że pogodzenie rzeczywistości z temi właśnie zasadami byłoby zgubnym, Coste postawił sobie za zadanie sformułować naukę społeczną, która byłaby przedewszystkim nauką faktów, nauką doświadczenia, a dopiero przez to podstawą wskazówek etycznych i wogóle praktycznych. Należy on do tej wielkiej szkoły socjologów już nierewolucyjnego mieszczaństwa, która przedewszystkim kładzie nacisk na determinizm społeczny, ba! nawet na automatyzm procesów masowych, na względną bezsilność jednostki w porównaniu z potęgą tradycji i ciągłości społecznej.

Tymczasem w spólczesnej atmosferze francuskiej spotkał się Coste z zupełnie innym prądem terazniejszej socjologii mieszczańskiej, prądem świetniejszym, błyskotliwszym, którego głównym przedstawicielem jest Tarde, szkołą

która, czując, że konsekwentny determinizm socjologiczny służy dzisiaj dążeniom do gruntownego przekształcenia społecznego, wywyższa, wyolbrzymia rolę jednostek wybitnych, jednostek wynalazczych, nie dających się zamknąć w granicach tego determinizmu, mogących zawsze przynieść coś niespodziewanego, reprezentujących zasadę wolności—i wyższości nad ogół—arystokracji ducha. Teorie te tak są zgodne z umysłowami tradycjami Francuzów i ostatecznie tak spokrewnione z owym racjonalizmem etycznym i politycznym, o którym mówiliśmy wyżej, że cieszyłyby się we Francji uznaniem i powodzeniem nawet, gdyby nie miały rzecznika tak świetnego, imponującego i ujmującego, jak Tarde. Coste miał w nich więc, że użyjemy tego pospolitego wyrażenia, nielada orzech do zgryzienia. Co z tym fantem zrobić? Wielcy ludzie ze swemi światy przekształcającymi ideami, bohaterstwa, porywy artystyczne, genialne systemy—wszystko to nie chce za żadną cenę podlegać determinizmowi skromnych masowych faktów, ba! wtrąca się i grozi zburzeniem tego tak niezbędnego determinizmu. Coste bowiem nie boi się konieczności ewolucyjnej, ani automatyzmu masowego; na to,

żeby nie doszły one do konsekwencji przewrotowych, ma on, jak zobaczymy, inne środki, w nim żyje jeszcze—albo już—ta faza mieszczaństwa, kiedy przeciwnie, boi się *ono* dowolności reformatorskiej i pragnie, żeby uznano konieczność historyczno-przyrodzoną tego, co się stało i co jest. Jakże więc wybrnąć z trudności? Jak zaspokoić codzienne potrzeby zwykłych ludzi, a nie obrazić bogów z Olimpu? Trudność rozwiązuje Coste w najprostszy sposób: idąc po linii najmniejszego oporu. Tak powstają teorie socjologiczne! Oto, powiada on, należy odróżniać dwie nauki społeczne: socjologję i ideologję. Zaraz też te względy i pobudki praktyczno-klasowe, któreśmy rozwinęli powyżej, a które tkwią tylko w głębi duszy, nie przelewają się na papier, ani może nie formułują się jasno, znajdują sobie szatę czysto naukową. Już bowiem Comte przy końcu życia odczuwał potrzebę zbudowania nowej nauki moralności i estetyki, którą w swej klasyfikacji umieszczał wyżej od socjologji; Littré chciał to nazwać „subiektywną teorią ludzkości“. Spencer bardzo niepotrzebnie, zdaniem Coste’a, poprawiał klasyfikację nauk Comte’a, umieszczając psychologję przed socjologją, albowiem psycho-

logja zajmuje się zjawiskami świadomości, a tymczasem świadomość indywidualna bardzo małą gra rolę w odbywaniu się wielu najważniejszych procesów społecznych i dopiero na ich tle wykwita u stosunkowo nielicznych jednostek, umięających się przeciwstawić społeczeństwu, dać mu w jakiegokolwiek dziedzinie jakiś wzór do naśladowania, coś wyższego i nowego. A zatem niech ta świadomość indywidualna będzie przedmiotem osobnej nauki ideologii, czyli psychologii nie fizjologicznej, lecz społecznej: ale przed nią, bezpośrednio po biologii, umieścmy i zbudujmy socjologję właściwą, socjologję obiektywną, zajmującą się procesami masowemi. Do niej należy rozwój ludności, wzrost bogactw i siły, różniczkowanie się funkcji i postęp solidarności twszystkich części społeczeństwa, rozwój instytucji politycznych, religji i moralności. Wszystkie te fakty są ściśle spólzależne i ulegają jak najwyraźniej pewnym określonym prawom. Natomiast sztuki piękne i poezja, metafizyka i czysta nauka, bezwzględność teorji i czynów etycznych czyli kategoryczne imperatywy i bohaterstwa, jednym słowem wszystko to, co w przeciwstawieniu do utilitaryzmu można nazwać idealizmem spo-

łecznym, to nie znajduje się w ścisłym związku ze stanem i stopniem rozwoju każdego danego społeczeństwa, ani w zależności od tamtych innych zjawisk masowych, pojawia się nagle i niespodziewanie, wydaje się niemal przypadkowym, jest dziełem nie masy, lecz ludzi wybitnych, powiedzmy wielkich—niejako komet, które nagle pojawiają się w spokojnym i normalnym układzie planetarnym. Coste ani zauważył tutaj, że raz na miejsce pojęcia zjawiska psychologicznego podstawił pojęcie ściśle określonej świadomości indywidualnej, przeciwstawiającej się społeczeństwu, że drugi raz na miejsce świadomości indywidualnej podstawił idealizm, utożsamiając jednocześnie utylitaryzm z masowością, nieświadomością i społecznością, że wreszcie wyzuł zupełnie z idealizmu i moralność codzienną i religję ogólnie obowiązującą. Jest on szczęśliwy, że w ten sposób dał sobie radę z niedogodnymi wielkimi ludźmi, z butnym indywidualizmem i z ich rzeczniczką w socjologii, tak naokoło poważaną—szkołą psychologiczną. Materializm historyczny, dzieło umysłu gienjalnego, refleks nowej, naprzód pracy klasy, której istota ruchu polega na tożsamości wodzów z masą, falami swego determinizmu, tak

syntetycznie godzącego się z wolnością, ogarnia wszystkie dziedziny życia aż do sztuki włącznie i wszystkie inowacje aż do najgienjalniejszych. Coste niema ani cienia tej śmiałości, jest o wiele skromniejszy. On przyznaje wielkim ludziom, czystym myślicielom, sławnym bohaterom, artystom i wszystkim, kto się po to zgłosi, cały pożądaný indeterminizm: tylko wyprasza ich z honorami poza granice swej szarej zwykłej socjologii. Wielcy są, ale niech nie przeszkadzają. Obliczył, że od trzech tysięcy lat, kiedy na widowni świata przesunęło się może 12 miliardów ludzi— „wielkich“ było najwyżej tysiąc; inni są, mniej więcej, zwyczajni. Do nich stosuje się całkowicie determinizm. Prawda, wielcy ludzie, gienjuszowie i nowatorowie wpływają na społeczeństwo, ale tylko wtedy, kiedy automatyczny masowy rozwój dojdzie do pewnego stopnia, wpływ ten umożliwiającego. Niech to bada ideologia, socjologia zadowoli się tym automatycznym dojrzewaniem społeczeństwa, boć to i stokroć ważniejsze. Coste zgadza się nawet uznać, że hen—odległym celem społeczeństwa, światłem, do którego ono dąży, jest bezwzględna zasada moralna, dzieło wielkich uogólniających umysłów; ale w praktyce mo-

ralność, jak i wszystko, jest stopniowa i względna. Stosunek Coste'a do tak zw. wielkich ludzi jest zupełnie podobny do tego półracjonalizmu, który jego zdaniem panuje dziś w dziedzinie religii; w zakresie faktów dobrze zbadanych — tam fizyczno-chemicznych, tu ekonomicznych i ustrojowych — nie uznaje się cudu, ale go się zupełnie z umysłowości nie wypiera. Bogowie królują jeszcze na Olimpie. Ale w tym małym, zwyczajnym człowieku, jakim jest nasz socjolog zdrowego rozsądku, tkwi przecież jakaś wielka duma zbiorowości; „niema potęgi tak nieodpartej, jak wiatr“ — mówi w jednym miejscu, zdobywając się nawet na artystyczną siłę wyrażenia. „Wzburza on ocean, porusza olbrzymie okręty, wykorzenia stuletnie drzewa, obala wielkie gmachy... A jednak czymże jest? Jednoznacznością cząsteczek powietrza i niedostrzegalnych pyłków“. A w innym miejscu także właściwie rehabilituje szarą masę ludzi przeciętnych, dowodząc, zdaniem moim, bardzo słusznie, że nowe idee i instytucje rozpowszechniają się nie drogą ślepego niewolniczego naśladownictwa wielkich ludzi, lecz wskutek tego, że każdy prawie człowiek samodzielnie odkrywa i wynajduje, tylko warunki ota-

czające są takie, że każdemu podsuwają mniej więcej jednakowe odkrycie lub wynalazek.

Pozbywszy się w ten sposób niedogodnych wielkich ludzi i nadzwyczajnych zdarzeń, Coste przeprowadza już zasadę determinizmu społecznego z całą konsekwencją i rzeczywiście umie bardzo dobrze i bardzo przekonująco do czynników socjologicznych sprowadzać takie zjawiska ideowe, które racjoniści pozostawiają zwykle zawieszonemi w powietrzu. Prawdziwie na uwagę zasługuje jego analiza pojęć równości i nierówności, moralności, wolności itp. Przeprowadza on tu najzupełniej ulubioną zasadę względności. Zdaniem jego wszelkie społeczeństwo opiera się i opierać musi na jakiejś nierówności; tylko, że nikt nie odczuwa nierówności w sposób przykry, nie cierpi wskutek niej, dopóki znajduje się ona w zgodzie z pojęciem sprawiedliwości i konieczności, panującym w danej epoce i odpowiadającym funkcjom społecznym; dopiero gdy funkcje się zmieniły i wytworzył się stan nieprzystosowania form nierówności do nich, wówczas nierówność ta staje się ogromnie dotkliwą, pojawia się dążenie do równości i po pewnym czasie, jako jego skutek — nowa forma nierów-

ności, która się znowu spotyka z powszechną zgodą. Zupełnie to samo stosuje się do haseł i form wolności, sprawiedliwości, a wreszcie, najogólniej, do moralności. Moralność jest po prostu sformułowaniem istniejących, powszechnie uznanych i niezakłóconych jeszcze funkcji społecznych. Przywileje: urodzenia, służby wojskowej, kastowości urzędniczej, władzy królewskiej, majątku wreszcie, miały w różnych epokach swą rację bytu i traciły ją następnie, wywołując przez to poczucie nierówności, niesprawiedliwości i niewoli. Mybyśmy powiedzieli, że były one koniecznym wyrazem danego w każdym ustroju kierownictwa produkcji, a co za tym idzie i rządu społeczeństwa. Na podstawie faktów historycznych Coste kreśli następujący szereg rozwojowych stopni ludzkości: pierwsze stadium jest legendarne, oparte na podaniach, w rodzaju homerowskich. Ojciec rodziny jest w nim wszystkim, łączy w sobie wszystkie kierownicze funkcje. Wzrost i skupienie ludności, wyrażające się w istnieniu miasta, panującego nad wieloma wsiami, wywołuje podział funkcji społecznych na rząd, religię i produkcję. Rząd ten jest wojskowy, produkcja — domowa. Co do religii, to Coste w dość

ładny sposób przerabia prawo trzech stanów Comte'a: w miejsce fetyszyzmu, metafizyki i pozytywizmu stawia on serję pojęć bio-morficznych, socjo-morficznych i ideo-morficznych, czyli racjonalistycznych. W pierwszym stadjum społecznym człowiek, znajdując się pod bezpośrednim rządem i wpływem ojca rodziny, przypisuje tej każdej rzeczy i każdemu zjawisku osobną żywą wolę, bezpośrednio w nich istniejącą. Po przejściu do ustroju miejskiego, kiedy wielość części składowych społeczeństwa i jego władz staje się widoczną, człowiek stwarza też społeczeństwo bogów, którego hierarchja kończy się z czasem na monoteizmie. W dalszych stadjach rozwoju społecznego pojawia się niezależna od religji wiedza najpierw matematyczna, później fizyczna i wreszcie organiczna, a równolegle religja staje się coraz bardziej racjonalistyczną. Jak w tej dziedzinie wierzeń, tak też i w rządzie i produkcji odbywa się zróżniczkowanie w ten sposób, że w każdym nowym okresie do dawnych przybywa jakaś nowa funkcja. W okresie trzecim, panowania jednego większego miasta nad wieloma miastami, rząd jest już nietylko wojskowy, ale i cywilny, obok produkcji domowej rozwijają się rękodzieła

i handel; w czwartym okresie, odpowiadającym utworzeniu się wielkich nowożytnych państw przybywa jeszcze władza prawodawcza oraz produkcja mechaniczna. Jakaż jest konieczna przyczyna całego tego rozwoju i zróżniczkowania? Nie widzi jej Coste ani w postępie idei, ani też w następstwie wynalazków technicznych, lecz w czynniku zupełnie naturalnym i automatycznym, we wzroście ludności. Stanowi to cechę charakterystyczną jego systemu, myśl, którą uważa on za własną, oryginalną (choć przyznaje, że wypowiedzieli ją w nieco innych formach Kowalewski i Loria), i na którą największy kładzie nacisk. Obmyśla on nawet ciekawy w każdym razie system socjometrii, który polega na tym, że stopień siły i wysokość rozwoju danego państwa mierzy się przez kombinację wskaźnika ludności absolutnej i wskaźnika stosunku ludności wielkich miast do ogólnej. Im większa ludność i jej skupienie, tym większe musi być zróżniczkowanie, a więc i udoskonalenie czynności społecznych, tym silniejsza wymiana usług i myśli, tym urodzajniejsza gleba postępu. Że sam fakt wzrostu ludności może odgrywać bardzo silną rolę motoru społecznego, a szczególnie mógł ją odgrywać w początkach

ludzkości przez to, że wzrost zarówno potrzeb, jak sił roboczych, wywoływał zmiany w intensywności, a dalej i w formie produkcji, na to każdy się zgodzi, ale Coste przez czynnik ludnościowy rozumie nietylko wzrost ludności wskutek naturalnego rozmnażania się, lecz także wszelkie podboje albo dobrowolne łączenie się grup społecznych, a z drugiej strony, porównywając świat starożytny z nowożytnym, każe uwzględniać tylko ilość ludności czynnej, czyli biorącej udział w życiu publicznym, z pominięciem niewolników, obcych otaczającemu społeczeństwu. A tak pojęty czynnik ludnościowy nie może oczywiście być uważany za pierwotny motor wszelkiego rozwoju społecznego, przeciwnie, jest to suma zjawisk społecznych przeważnie wtórnych, będących już następstwem czynników ekonomicznych i politycznych. Dla tego tłumaczenie rozwoju ekonomicznego i politycznego przez Coste'a pomimo wielu trafnych uwag często szwankuje; dla tego nie znajdujemy u niego dobrze wysnutej gienezy ani nowożytnych pojęć mieszczańskich o państwie, ani tymbardziej pierwszych początków własności, klas i państwa. Tu zresztą trzeźwość i zdrowy rozsądek znowu przychodzą z pomocą

Coste'owi. Jego socjologia popełnia drugą samo-amputację: ogranicza się wyłącznie do czasów historycznych, a całą olbrzymią dziedzinę badań nad komunizmem pierwotnym i wogóle ludami pierwotnymi zupełnie świadomie wyrzuca za nawias, ponieważ są to rzeczy rzekomo bajeczne i bez znaczenia.

Możemy się spodziewać, że trzeźwość tym bardziej nie opuści naszego socjologa, gdy będzie szło o przewidywania przyszłości, oparte na doświadczeniu narodów. Jednakowoż nie odmawia on sobie odrobiny marzenia. Spodziewa się, że nastąpi nowe skupienie ludności przez połączenie się istniejących państw w jedną wielką federację, a równoległe z tym nowe zróżniczkowanie polityczne przez rozwój władzy sądowej, zaprowadzającej sprawiedliwość między ludźmi, religijne — przez rozwój wiedzy o organizmach wypierającej resztki cudowności, wytwórcze—przez zużytkowanie sił organicznych. Śmiało można powiedzieć, że wszystkie te przewidywania, a szczególnie pierwsze, dotyczące rozwoju funkcji sądowej, wynikają przedewszystkim z potrzeby symetrii, nie zaś z trafnej oceny faktów. Ważniejsze jest to, co Coste mówi o przyszłym no-

wym ukształtowaniu się normalnego pojęcia nierówności, solidarności i własności. Przeciwno dążeniom rewolucyjnym stworzył on sobie dostateczną klępę bezpieczeństwa w specjalnej teorii przeżytków. Zdaniem jego mianowicie, nigdy żadna forma czynności ludzkich, żadna instytucja społeczna nie ginie zupełnie; rozwój polega nie na całkowitym zastępowaniu form starych nowymi, jak podług Coste'a myślą rewolucjoniści, lecz na przybywaniu coraz to nowych funkcji, no i przesuwaniu się ku nim środka ciężkości. Dla tego nigdy ani absolutna demokracja zapanować nie może, ani zupełnie zginąć religja i własność. Tak się jednak uspokoiwszy, Coste z całą pogodą ducha patrzy na niezbedne i nieuniknione zmiany najważniejszych instytucji, które przyszłość przynieść musi Wyższość, oparta na majątku, wrodzone prawo majątku do kierowania tak rządem społecznym, jak produkcją, są już dzisiaj odczuwane, jako krzywdząca nierówność; nadchodzi czas, kiedy uznawana będzie wyłącznie wyższość umysłowa przy zupełnej równości punktu wyjścia dla wszystkich ludzi, warunków rozwoju i wychowania, które ich czekać będą przy urodzeniu. Ma to być osiągnięte przez coraz większy

rozwój własności ruchomej, walorów, akcji i wogóle wszelkiego rodzaju udziałów w bogactwie zarówno narodowym, jak i wzrastającego mnóstwa różnych prywatnych stowarzyszeń. Niema przytym najmniejszego powodu, dla którego dziedziczność majątków miałaby się ostać, skoro nie ostała się dziedziczność innych przywilejów. „O ile niektórzy rewolucjoniści — dobrze, że autor dodaje: niektórzy! — błędzą, chcąc znieść własność, która jest niezniszczalna, o tyle zachowawcy łudzą się, wierząc w wieczystość jej przywilejów“. Był to więc socjolog uczciwego, zdrowego rozsądku. Przeciętny; ale jakiegoż trzeba społeczeństwa, ażeby tacy byli przeciętni!

Mikołaj Michajłowski

WIKIPIEDZIA



MIKOŁAJ MICHAJŁOWSKIJ.

Gdy w wieku XVIII-ym we Francji potężnie rozwijające się, a nie mające jeszcze władzy państwowej, mieszczaństwo chciało strząsnąć ze siebie i ze społeczeństwa cały system odwiecznych nakazów społecznych i tylko długim trwaniem uświęconych obowiązków, wówczas rozwinęła się teoria rozumu absolutnego, dającego prawo każdej krytycznej jednostce przeciwstawić się całej przeszłości, zarówno jak teraźniejszej inercji i ciemnocie mas nieświadomych.

Gdy w piątym lat dziesiątku zeszłego stulecia mieszczaństwo niemieckie, które poprzednio tyle pomogło żywiołom kontra-rewolucyjnym,

monarchji i szlachcie, do zbudowania potrzebnej im teorii absolutnej przewagi „ducha obiektywnego“, nakazów rzeszy nad odrębnymi dążeniami jednostki, z kolei ekonomicznie i kulturalnie zmęźniało i szukało politycznego wyrazu dla tego faktu, gdy i ono także podjęło ostrzejszą walkę z potęgami przeszłości, wówczas pojawiły się teorie lewicy heglowskiej (Bauerów, nie Marksa), które idealizowały szkoły filozoficzne starożytności, wyzwalające jednostkę, i ciemnemu, biernemu tłumowi przeciwstawiały „bohaterów“-myślicieli, jedynie zdolnych do prowadzenia ludzkości naprzód.

W podobnym położeniu powstały i podobny mają charakter teorie socjologiczne tego świetnego pisarza, jakim był Mikołaj Michajłowski, tego długoletniego przedstawiciela i wyraziciela poglądów i dążeń postępowej inteligencji rosyjskiej, o którym jeden z jego wielbicieli i uczniów mówi, że podczas wahadłowych zmian nastroju i jednostronnych zapędów, jakim ulegała ta inteligencja, on umiał zawsze stać na straży całości i wszechstronności ideału, który tej warstwie musiał być drogim. Gdy po uwłaszczeniu włościan, część inteligencji, pozbawiona chwilowo celu

i dogmatu społecznego, oddała się, śladem Pisarewa, wyłącznemu doskonaleniu własnego umysłu, Michajłowski przypominał jej prawa uczucia i obowiązki względem ludu, rozwijając teorie spólzależności dwóch stron prawdy: „prawdy-prawdziwości“ i „prawdy-sprawiedliwości“; gdy znowu namiętność „narodników“ w swej bezgranicznej idealizacji cierpiącego, krzywdzonego, lecz nie zepsutego ludu, kazała inteligencji całym się w nim rozplęwać i objawiała zupełną obojętność, a nawet pogardę, dla swobodnego rozwoju umysłowego i politycznego, o ile i dopóki nie jest on własnością, a nawet pragnieniem całego ludu, wówczas Michajłowski przeprowadzał znowu różnicę między „interesami“ ludu, a jego „wierzeniami“, które nie obowiązują, tak jak pierwsze, i z siłą mówił: „Jeżeli do mego pokoju wdrze się życie rosyjskie ze wszystkimi jego osobliwościami i potłucze mi drogie popiersie Bielińskiego i popali mi moje książki, to ja nie poddam się i ludziom ze wsi, będę się bronił, jeśli naturalnie nie będę miał rąk związanych. I gdyby nawet ogarnął mnie duch największej słodyczy i poświęcenia, to jednak powiedziałbym przynajmniej: Przebacz im, Boże prawdy i spra-

wiedliwości, albowiem nie wiedzą, co czynią! Czyli, że tym samym protestowałbym“.

Już z tego widać, że ta inteligencja rosyjska w jakimś niezwykłym, nienormalnym znajdowała się położeniu. W bólach i zwątpieniach rozstrzygać musiała zagadnienia, które nigdy nie stawały przed inteligencją postępową krajów zachodnio-europejskich. Bo też nie była to inteligencja mieszczańska, jaką wytwarza rozwijający się kapitalizm; nie był to z drugiej strony także proletariąt inteligentny; obiedwie te warstwy pojawiły się w Rosji dopiero później. W czasach kiedy Michajłowski rozpoczął swą działalność i które raz na zawsze potężnym swym piętnem określiły jego umysłowość, inteligencja postępową w Rosji była to, jak on sam powiedział, „pokutująca szlachta“—szlachta, z pod której usunęła się nagle ekonomiczna podstawa życia i która żałowała za odwieczne grzechy swej klasy; wszystko złe, co ją spotykało, przyjmowała jako zasłużoną pokutę za straszną mękę chłopca (znane wyrażenie: „biją? cóż z tego? wszak i chłopca biją!“) i całym swym życiem chciała ludowi odpłacić za winy przodków, niosąc im szczęście i światło. Warstwa ta, oprócz swej własnej idei, swego na-

tchnienia i poświęcenia, nie widziała żadnej siły społecznej, któraby działała w tym samym kierunku, zmierzała ku ogólnemu dobrobytowi i swobodzie. Rozwój ekonomiczny, który tak widocznie spóldziałał z inteligencją zachodnio-europejską, że mogła ona śmiało wierzyć w postęp nieograniczony i wszechstronny, będąc dla tej inteligencji rosyjskiej czymś klasowo-obcym, nie miał też dla niej tajemnic, nie miał więc i uroków: patrząc właśnie na społeczeństwa europejskie, widziała ona jasno, bo nie miała żadnego powodu nie widzieć, że ten postęp odrywa pracownika od narzędzia pracy i odbywa się przez długi czas na korzyść drobnej części społeczeństwa, a na krzywdę mas ludowych. Ludzie ci byliby chcieli siłą swej argumentacji przekonać Rosję, ażeby ominęła ten okres bolesnego kapitalizmu i wzniosła się odrazu na wyższy stopień ustroju społeczno-ekonomicznego, i zaczęli później, jak na świętokradców, patrzeć na innych Ludzi pokrewnych przekonań, którzy dowodzili, że rozumowaniem nie można zawrócić prądu dziejowego...

Z tego łzami serdecznymi zroszonego gruntu, na tym niezwykle dramatycznym tle wyrosła

cała tak zwana „socjologia subiektywna“ Michajłowskiego, której przedstawicielem i obrońcą jest także bardziej akademicki i mniej utalentowany Karejew, ale której drugim twórcą był także sławny autor „Listów historycznych“ Ławrow. Na tym tle społecznym można zrozumieć, dla czego istotą tej socjologii jest „walka o indywidualność“, o „żywą osobistość“ — i oddanie tej indywidualności w pełną poświęcenia służbę ludowi; dla czego jedno ze studjów Michajłowskiego nosi tytuł „Bohaterowie i tłum“ i dla czego bohaterami są twórcy, nowatorowie, wynalazcy, bojownicy czynnego postępu, których tłum naśladuje i przez to wznosi się na coraz wyższe szczeble kultury i uspołecznienia. W studjum tym Michajłowskij na osiem lat wyprzedził pokrewną teorię naśladownictwa Tarde'a. Rosjanie szczycą się tym, że wyprzedził on także teorię idej - sił Fouillé'ego, postępu czynnego i antropoteleologii Lester'a Ward'a. Punktem środkowym całej jego działalności pisarskiej, jako socjologa, jako krytyka literackiego i publicysty, jest zawsze kult żywej osobistości. „Dla tego, mówi Karejew, był on wrogiem teorii organizmu społecznego, ponieważ zamienia ona człowieka na prostą komór-

kę z podrzędnym znaczeniem środka; dla tego odrzucał darwinizm społeczny, że w tej teorii jednostka ludzka jest tylko indywiduum fizycznym, walczącym z innymi; dla tego zwalczał materializm ekonomiczny, że jego zwolennicy widzą w jednostce tylko bierny produkt środowiska“. Przynajmniej tak tę ostatnią teorię rozumiał Michajłowski — i inaczej nie mógł i nie chciał jej rozumieć.

Nie chciałbym być źle pojętym. Wyprowadzenie wszelkiej teorii ze społecznego środowiska, z klasowego podkładu wydaje mi się niezmiernie ważnym, wprost koniecznym do jej zrozumienia, ale nie zawiera w sobie jeszcze bynajmniej jej ostatecznej i wyczerpującej oceny, nawet z punktu widzenia potrzeb i dążeń duchowych i społecznych pewnej określonej innej klasy. Każda dana sytuacja społeczna, każda dana walka klasowa posiada skutek złożoności historii i społeczeństwa tyle częściowych analogii w przeszłości i w krajach otaczających, że jakaś teoria, wypracowana w epoce albo w kraju, w których jeszcze danej klasy nie było albo nie wywierała ona silniejszego wpływu na umysłowość ogólną, może zawierać niezmiernie cenne pier-

wiastki dopełniające dla światopoglądu danej klasy. Jeden z wielbicieli Michajłowskiego, Kudrin. zadaje sobie pytanie, czym byłby mistrz jego w Europie zachodniej? Cóż się dzieje w Europie, gdy Michajłowski zaczyna pisać? „Burżazyjna inteligencja z jakąś okrutną kokieterją wyznaje ewangeliję zoologicznego gryzienia się ludzi między sobą, albo też, uśmiechając się z miłą sytą, rozwija teorię obiektywnego postępu na podstawie nieskończonej ewolucji i przechodzenia od prostoty do złożoności. A tymczasem teoretycy czwartego stanu opracowują prawie wyłącznie kwestje ekonomiczne i społeczno-polityczne i z nielicznymi wyjątkami niechętnie i tylko pobieżnie zajmują się naukami przyrodniczymi“. Otóż tu właśnie Michajłowski byłby podjął rzuconą przez burżuazyjnych socjologów rękawicę rzekomej naukowości, i dzięki temu już w latach 60-tych czwarty stan wiedziałby, że właśnie ścisłe i konsekwentne przyrodoznawstwo potępi uwiecznienie terażniejszego podziału pracy, odrzuca zamianę żywego człowieka na bezmyślne kółko mechanizmu, czy tam komórkę organizmu społecznego. Idea indywidualności integralnej, nieokaleczonej różnemi przymusowemi amputa-

cjami społecznymi, została by oparta na podstawie samej ewolucji, syntetycznie pogodzona z ideą koniecznego i prawidłowego biegu rzeczy. Istotnie trzeba przypuszczać, że ta strona była bardzo zaniedbana w teoriach czwartego stanu, i że to, co w tej dziedzinie zrobili, n. p. Józef Potocki u nas, a jeszcze znacznie przed nim Michajłowski, jest daleko bogatsze, żywsze, cenniejsze i lepiej dopełnia całości światopoglądu, niż analogiczne, znacznie późniejsze prace takich krytyków darwinizmu społecznego i organicyzmu, jak Ferri, Woltmann i t. p. Ale nie było przypadkiem, że teoretycy czwartego stanu w początkach w Europie Zachodniej te kwestje pozostawili na stronie jako obojętne, nie było też przypadkiem, że podjęła je krytycznie postępową inteligencja w Polsce, a tymbardziej w Rosji. Te obrazy i tęcze wywołane zostały, rzec można, przez promienie odległego słońca, odbijające się w moczarach. Właśnie ta inteligencja zmuszona walczyć bezpośrednio nie z mieszczaństwem kapitalistycznym, lecz dopiero z temi siłami społecznymi, które ono właśnie pokonało, musiała sobie bardzo wysoko cenić naukę ścisłą i filozofję przyrodniczą, które tak wielką odegrały rolę w historii refor-

matorskich walk mieszczaństwa, nie mogła tej filozofji pozostawić na stronie, lecz musiała ją przerobić tak, ażeby była w zgodzie i przymierzu z jej miłością ludu i dążeniami do szczęścia całego ogółu.

Michajłowski już w r. 1869 napisał znakomitą krytykę systemu Spencera, z której ci wszyscy nowsi krytycy wiele nauczyćby się mogli. Bierzże on zasadniczą formułę Spencera: rozwój od jedności do różnorodności i wykazuje z jednej strony, że wbrew rzekomemu absolutnemu obiektywizmowi Spencera dla niego rozwój ten jest czymś dobrym, pożądanym, że coraz większe zróżniczkowanie jest dla niego ideałem, oczywistą oznaką wyższości jednej istoty nad drugą. Stosuje się to i do społeczeństwa, bo Spencer traktuje społeczeństwo, jako całość, jako organizm i w gruncie rzeczy, choć się w pewnych sytuacjach do tego przyznać nie chce, jako istotę. Z lubością więc opisuje wszystkie liczne zróżniczkowania, jakie zachodzą w łonie społeczeństwa. A tu nagle Michajłowski pyta zadowolonego socjologa: dobrze, ale co się przez ten czas dzieje z jednostką? Powtórzone pytanie Rousseau'a, w gruncie rzeczy takie same, pomimo pozornego

przestawienia terminów. Cywilizacja się rozwija, ale ginie szczęście jednostki, które posiadała ona wtedy, kiedy społeczeństwo było jednorodne. Spencer zupełnie nie widzi i bardzo mu z tym wygodnie, że gdy społeczeństwo staje się coraz bardziej różnorodnym, to każda jednostka w nim musi jednocześnie stawać się coraz bardziej wewnętrznie jednorodną. Podział pracy dochodzi do rezultatów potwornych, do tego, że pewien robotnik przez całe życie robi tylko jedną sprężynę zegarka albo zawsze tę samą dziurkę w igle ale to jest tylko krańcowy punkt, a natura zjawiska pozostaje tą samą, gdy widzimy ludzi, którzy całe życie pracują fizycznie, innych, pracujących wyłącznie umysłowo, jeszcze innych, oddających się używaniu i sztuce, kiedy jedni całe życie rządzą, inni zawsze są rządzeni i t. d. Wszystko to są objawy postępu różnorodności w społeczeństwie, ale jednocześnie zmniejszania się różnorodności w człowieku. Przez zaniechanie funkcji zanikają i organy, jednostka ludzka uwstecznia się i ubożeje, jeśli nie zawsze fizycznie, to z pewnością psychicznie; ubóstwo to trzeba naturalnie przyjmować względnie, w stosunku do zasobów społecznych, z którychby korzystać mog-

ła. Gdy dziki człowiek buduje sobie chatę, to czynne są najrozmaitsze jego mięśnie, a także umysł, uwaga, wynalazczość, nawet zmysł estetyczny i t. d. Gdy robotnik nowoczesny pracuje w fabryce mechanicznej, to za pomocą jednego tylko dość prostego ruchu całe życie wytwarza jeden rodzaj gwoździ do jakichś odległych i nieznanymi budowli. To uwstecznienie i zubożenie jednostki wskutek tyle sławionego podziału pracy w dziedzinie społecznej i technicznej jest dla Spencera obojętne, ponieważ uważa on społeczeństwo za organizm, a jednostkę za komórkę, co najwyżej za organ. Ale jest to po prostu nadużywanie przyrodniczego prawa ewolucji, ponieważ prawo to stosuje się do organizmów żywych, a społeczeństwo nie jest organizmem żywym i nikt tego nie dowiódł. Sam Spencer stwierdza przecież tę główną różnicę między organizmem społecznym a biologicznym, że w tym ostatnim całość czuje i jest świadoma, nie komórka, a w pierwszym czuje człowiek pojedynczy, nie całość. I Michajłowski rzuca zwolennikom teorii organizmu społecznego pyszny rzeczywiście zarzut. — „Nie posunęliście się, powiada, w swej analogji nigdy do tego, żeby organizm społeczny

tak samo musiał umierać, jak zwierzę“. Otóż gdyby społeczeństwo rzeczywiście stało się organizmem, gdyby jednostki, zstąpiwszy do rzędu komórek lub cząstkowych i jednostronnych organów, utraciły zdolność rozwoju i łatwość przystosowania się, to takie społeczeństwo, znieruchomiawszy, byłoby istotnie skazane na śmierć, która czeka wszelki organizm!

Michajłowski jest wielbicielem spółdziałania. Podział pracy jest także rezultatem spółdziałania, ale oprócz takiego spółdziałania, zwanego „złożonym“, istnieje także „kooperacja prosta“, która nie pociąga za sobą podziału pracy a także potęguje siły ludzkie. Terminologia ta nie jest oczywiście dość jasna; Michajłowski ma na myśli taką kooperację, która nie pociąga za sobą trwałego podziału pracy, przedewszystkim klasowego, nie przykuwa raz na zawsze jednostek i całych grup i pokoleń do pewnych jednostronnych czynności. Istocie człowieka odpowiada tylko ten drugi typ kooperacji, przy którym może on zachować swoją wszechstronność i integralność, jako dojrzała jednostka. Dla tego formułą postępu pożądanego, ideałem przyszłości jest „podział pracy jak najdoskonalszy i jak

najbardziej urozmaicony pomiędzy organami człowieka, lecz jak najmniejszy pomiędzy ludźmi samymi, jak największa różnorodność wewnętrzna żywej jednostki, lecz jak największa jednorodność społeczeństwa“, przez którą Michajłowski rozumie po prostu — brak przywilejów, brak przegród społecznych.

Kiedyś w początkach ludzkości pojawiały się słabe i dorywcze zarodki kooperacji prostej, lecz przeważała kooperacja złożona. Michajłowski daje ciekawy i oryginalny zarys rozwoju ideowego ludzkości w zależności właśnie od różnych form spółdziałania: używa on najzupełniej metody materializmu historycznego, jakkolwiek go później ostro zwalczali był zwalczany przez jego zwolenników. Z drugiej strony jego serja stanów ideowych jest pod pewnym względem także przeróbką serji Comte'a, opartej na następstwie fetyszyzmu, metafizyki i pozytywizmu. Człowiek pierwotny wszystkie zjawiska natury uważa za celowe, tak samo, jak objawy swojej czynności, i w sobie samym widzi cel i przedmiot całej przyrody. Jest to okres *objektywno-antropocentryczny*. Z nastaniem podziału pracy, z coraz większym postępem „kooperacji złożonej“, człowiek

przedewszystkim nie skierowywa już swoich własnych czynności bezpośrednio na swój użytek, widzi, że pracuje dla innych, że służy komuś, a gdy tego kogoś i znać przestaje, to zaczyna wierzyć, że służy *czemuś*, że on jest środkiem dla jakiegoś poza nim istniejącego celu. Dzieje się tak tymbardziej, że i praca umysłowa wyodrębnia się od fizycznej, że ci, którzy jej nie znają, widzą w niej coś wyższego i niedostępnego, a ci, którzy się nią zajmują — kapłani, mędracy, wodzowie — skłonni są wierzyć, że reszta tłumu nie posiada nawet odpowiednich zdolności, jest po prostu w tym lub owym znaczeniu bezduszna. Podział pracy wydziela w jakieś odrębne istoty prawo, moralność, państwo religję, sztukę, naukę, i każda z tych istot, wskutek jednostronności odpowiedniej grupy społecznej, staje się sama sobie celem, a z ludzi robi bierne narzędzie. Ten okres ideowości *odśrodkowej* jest naturalnym zresztą następstwem pierwotnej teleologii obiektywnej, bo skoro natura w swej wielkości posiada jakieś cele, to oczywiście nie pozostanie długo tym celem mały nędzny człowiek; okaże się, że natura, a także społeczeństwo, mają swe własne odrębne cele, dla których człowiek jest tylko

środkiem. Lecz człowiek nie jest z pewnością celem natury, z taką teleologią trzeba zerwać raz na zawsze; ona właśnie nie pozwala poznać, że człowiek nie jest także środkiem dla niczego, co stoi poza nim, lecz jest sam sobie własnym celem, sam sobie stawia cele i własną czynnością cele te urzeczywistnia w granicach, przez naturę danych. To jest istota nowego antropocentryzmu, nowej *teleologii subiektywnej*. Ona zapanuje w świadomości ludzi z nastaniem idealnej kooperacji, która przywróci każdemu człowiekowi integralność i samowiedzę, lecz dzisiaj już trzeba wszelkimi siłami ją rozpowszechniać, albowiem jest ona warunkiem pożytecznej działalności społecznej.

Michajłowski i socjologię obiektywną przez Comte'a, rozwijaną przez Spencera, uważa także za owoc ideologii okresu odśrodkowego: oznacza ona, że ze społeczeństwa zrobiono abstrakcję, istotę, i przypisano jej własne życie, rozwój i cele, wobec których jednostka jest niczym.

Powołując się na drugi okres umysłowej twórczości Comte'a i na to, że żaden rzekomo obiektywny socjolog nie umiał się konsenkwentnie utrzymać na tym stanowisku, lecz każdy ocenia

zjawiska, chwali je lub gani, a więc posiada jakiś własny ideał społeczny, Michajłowski głośi, jako konieczne dopełnienie, subiektywizm w socjologii. O to właśnie toczyła się namiętna walka pomiędzy nim a krytykami, wychodzącymi z zasady materializmu historycznego. To zatręło sympatję, która wydawała się pomiędzy nimi nieuniknioną, i wywołało z obudwu stron wiele niesprawiedliwości.

W gruncie rzeczy zaś cała walka opierała się na wielkim nieporozumieniu. Jeśli Michajłowski twierdzi, że człowiek sam stawia sobie cele i tworzy swoją historję, a nie tworzy jej jakieś abstrakcyjne społeczeństwo; jeśli twierdzi, że samo obiektywne zbadanie praw rozwoju społecznego nie jest jeszcze źródłem etycznych popędów i ideałów człowieka, lecz że geneza ich jest inna, i że, jakakolwiek jest, ludzie powinni i muszą działać zgodnie z temi popędami i ideałami; że wreszcie te popędy i ideały żywych ludzi są same potężnym i niezbędnym czynnikiem w rozwoju i postępie społecznym, to przecież wszystko to są twierdzenia po prostu elementarnie zgodne z materializmem historycznym, chociaż może ten i ów marksista rosyjski w zapędzie polemicznym

nie dość jasno to wypowiadał. Ale w całym sporze w gruncie rzeczy nie o to chodziło: pod maską subiektywizmu i obiektywizmu walczono w rzeczy samej o rolę „bohaterów” - inteligentów i o „narodnicstwo” w szerszym znaczeniu tego wyrazu, o to, czy Rosja musi i ma wejść na drogę ekonomicznego i socjalnego rozwoju wszystkich krajów, czy też może tego stadium się ustrzec i iść inaczej do przyszłego szczęścia, o to, czy potęga myśli i woli lepszych jednostek może taki skutek osiągnąć, i czy warto, żeby się na to zużywała. Nadzwyczaj łatwo zgodzić się na to, że ideał etyczny, jako taki, choćby np. „największa różnorodność jednostki w najbardziej jednorodnym społeczeństwie”, powstaje u człowieka nie wskutek obiektywnych badań, chociaż mogą go one później wzmocnić, i jest koniecznym ich dopełnieniem, albo nawet konieczną przy nich latarnią. Ale „obiektywiści” mówią co innego: oni każą badać zbiorowe siły, przemagające każdą daną jednostkę i poznać drogi ich rozwoju, ażeby móc wybrać najodpowiedniejsze *środki* do urzeczywistnienia ideału etycznego, określić formy nie tylko dalsze, ale i bliższe, które przy swoim świadomym spółdziałaniu nastać mogą za-

miast takich, które pomimo wszystkich moich wysiłków są niemożliwe. „*Savoir pour prévoir afin de pouvoir*“, jak mówił już Comte, którego, jak wszystkich objektivistów, Michajłowski źle zrozumiał i słabo krytykował. Ze swojemi krytykami rosyjskimi nie mógł on się zgodzić właśnie na to, do jakich bezpośrednich celów dążyć i za pomocą jakich bezpośrednich środków i na jakich żywiolach się oprzeć; a spór, przechodząc, jak zwykle, w sfery abstrakcji, całkiem bezzasadnie toczył się o subiektywizm etycznego ideału.

Pomimo to, nie ulega dla mnie najmniejszej wątpliwości, że postać Michajłowskiego będzie coraz bardziej rosła w pamięci postępowej części społeczeństwa rosyjskiego, a to nietylko dla tego, że podług własnego energicznego wyrażenia lata całe poświęcił on na codzienną męczącą i obrzydliwą walkę z „wszami“, „żeby nie pożarły rosyjskiego życia“, co mu przeszkodziło pisać wielkie systematyczne dzieła naukowe, skróciło życie i nie dało doczekać lepszych czasów, — lecz i dla tego, że jego prace socjologiczne zawierają wiele cennych przyczynków do budowy nowego społecznego światopoglądu.

Antonio Labriola



ANTONIO LABRIOLA.

Antonio Labriola, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli teorii materializmu historycznego, był też czynnym członkiem stronnictwa, tej teorii odpowiadającego. Z punktu widzenia kulturalnego i politycznego był szczerym przyjacielem naszego narodu, i to nie tak, jak niektórzy jego rodacy, na podstawie romansów Sienkiewicza, lub nawet — żał się Boże! — Choińskiego, lecz w imię zasad i ideałów nowożytnych i tego, co w naszej historii tym ideałom odpowiada. To wzbudza w nas dla niego sympatję; ale tu obchodzi on nas tylko jako uczony i myśliciel. A obcho-

dzi tymbardziej, że był to umysł żywy i oryginalny, który przeszedł znakomitą szkołę filozoficzną i dopiero przy końcu prawie życia, zostawszy świadomie marksistą, wiele przyczynił się do postępu i naukowego sformułowania teorii materializmu historycznego. Powinien on być przeto nieodpartym wyrzutem dla tych, którzy wciąż jeszcze z dziwnym uporem i zaślepieniem powtarzają, że materializm historyczny jest doktryną wyłącznie partyjną i taką też ma tylko wartość w świecie naukowym.

Labriola, który dożył niecałych lat 60, był od r. 1871 profesorem uniwersytetu rzymskiego. Wykładał tam przez szereg lat różne przedmioty filozoficzne, a później przeniósł się do historyczno-ekonomicznych; tak np. specjalnemu badaniu poddał historję wieśniaków włoskich i pierwsze w Europie buntu chłopskiego w północnych Włoszech na początku XIV w. pod przewodnictwem bohaterskiego brata Dolcino i jego sekty. Niestety, badań tych nie przeniósł na papier drukowany. Labriola sam opowiada o sobie, że o ile namiętnie lubił wykładać, uczyć żywym słowem, o tyle niechętnie zabierał się do pisania — choć każdy, kto go czytał, przyznać musi, że pisał świet-

nie, jasno i przekonywająco, stylem barwnym, zdobnym zupełnie naturalnie w mnóstwo tryskających z pod pióra wybornych aforyzmów. Ale dla powyższego powodu zostawił tylko szereg niewielkich rozprawek; brał bowiem tylko wtedy za pióro, gdy rzeczywiście już odczuwał gorącą potrzebę publicznego wypowiedzenia się w jakiejś kwestji. Pisał w obronie djalektyki heglowskiej przeciw neokantyzmowi Zellera (1862), o „Doktrynie Sokratesa“ (1871), „Swobodzie moralnej“, „Moralności i religji“ (1873), „Nauczaniu historji“ (1876), dał studjum psychologiczne „Pojęcie wolności“ (1878), dalej „Zagadnienie filozofji historji“ (1887), „Uniwersytet i swoboda nauki“ (1897). W r. 1889 i 1890 dwiema rozprawami uzasadnił swe przejście do nowego światopoglądu społecznego, do którego nawrócił się wszechstronnie, co—rzecz zaszczytna dla rządu włoskiego — nie przeszkodziło mu zajmować do końca życia katedry w Rzymie. I już z punktu widzenia tego światopoglądu wydał trzy rozprawy, które głównie są dla nas cenne i zajmujące: „In Memoria del Manifesto“ (1895), „Del Materialismo storico, Dilucidazione Preliminare“ (1896) i „Discorrendo del Socialismo, Filosofia, Lettere a G. Sorel“ (1899), któ-

re wyszły też po francusku w dwóch książkach ¹⁾ w tłumaczeniu A. Bonneta, redaktora nie wychodzącego już, niestety, miesięcznika naukowego *Devenir Social*. Wogóle, w ostatnich czasach Bonnet i znany ekonomista B. Croce, przyjaciel Labrioli, zaczęli go usilnie namawiać do pisania, Zdawało się, że ich posłucha. Zapowiedział już opracowanie piśmienne kilku swych kursów historyczno-ekonomicznych oraz książkę o Włoszech spółczesnych, które tak mało obcych dobrze rozumie ²⁾. Ale choroba, a w końcu już śmierć, położyły, niestety, kres tym planom.

¹⁾ Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, z przedmową G. Sorela, 1895, i Lettres à G. Sorel, 1899 (Giard i Brière). Część pierwszego dziełka wyszła i po rosyjsku; niemieckie tłumaczenie obydwuch zapowiedział niedawno Fr. Mehring.

²⁾ Labriola tak streszczał swoje pojmowanie: „Ustrój nowożytny w społeczeństwie prawie wyłącznie chłopskim i gdzie samo rolnictwo po większej części jest zacofane — oto źródło tego powszechnego we Włoszech uczucia niedomagania, niestałości i chaotyczności stronnictw, nagłych przejść od demagogji do dyktatury.“ (Essais st. 86).

Jak wskazuje sam tytuł, szkic Labrioli o materializmie historycznym jest tylko „wyjaśnieniem wstępnym“, po którym miał właśnie nastąpić szereg prac szczegółowych. W szkicu tym, którego rękopis, jak mnie zapewniano, czytał jeszcze przed śmiercią stary Fryderyk Engels, autor nasz wywodzi pochodzenie materializmu historycznego ¹⁾ i określa znaczenie jego w historii różnych światopoglądów, stosunek do dawniejszych i współczesnych, a dalej w sposób, zdaniem moim, o wiele szczęśliwszy i bardziej pociągający od Mehringa ²⁾ a nawet Kautsky'ego ³⁾, wyjaśnia cały szereg nieporozumień, które powstają co do materializmu historycznego dzięki klasowo-mieszcząskim nałogom umysłowym, z niezmierną troskliwością naukową odpiera wszelkiego ro-

¹⁾ Rozdział o tym (VII) należy do najładniejszych i najbardziej pouczających w literaturze marksistowskiej.

²⁾ Die Lessing - Legende. Mit einem Anhang über den historischen Materialismus. Stuttgart. 1893.

³⁾ Was kann und will die materialistische Geschichtsauffassung leisten? *Neue Zeit*, 1896, nr. 7—9.

dzaju interpretacje przesadne, określa pojęcia, formułuje twierdzenia zasadnicze.

„Naiwni—mówi—może zechcą na podstawie materjalizmu historycznego dać nam nową interpretację „Boskiej Komedji“ za pomocą rachunków kupieckich chytrych florenckich fabrykantów sukna.

„Tylko kretyn może myśleć, że indywidualna moralność każdego proporcjonalna jest do jego indywidualnego położenia ekonomicznego.“

Albo, skoro już wpadliśmy na aforyzmy, to jeszcze parę z drugiej książki:

„Teorja Marksa nie jest jakąś wulgatą ani preceptystyką do tłumaczenia historji we wszystkich czasach i miejscach“.

A ten, może nieodpowiedni do afiszowania na murach domów, ale odważny i w gruncie rzeczy — prawdziwy:

„Jednym z dziwacznych następstw demokracji przedwczesnej jest, że niczego nie można wyjąć z pod kontroli ludzi niekompetentnych — nawet logiki“

Oczywiście, nie wiem nawet, czy warto zaznaczać (u nas — warto!), że Labriola nie miał tu ani przez chwilę na myśli demokracji politycz-

nej, lecz „przedwczesność“ stosował właśnie do dziedziny nauki, nie mogącej podlegać uchwałom kongresów...

Oto, jak nasz autor formułuje ogólnie zasadniczą myśl materializmu historycznego:

„Gdy dane są warunki rozwoju pracy i właściwych jej narzędzi, to ekonomiczna budowa społeczeństwa, czyli forma wytwarzania bezpośrednich środków do życia, określa, na podstawie sztucznej, *w pierwszym rzędzie i bezpośrednio*, całą resztę praktycznej czynności członków społeczeństwa oraz przemianę tej czynności w procesie, zwanym historją, czyli: tworzenie się, zatargi, walki i wybuchy klas; odpowiednie stosunki regulujące prawne i moralne; przyczyny i sposoby podporządkowania i poddaństwa ludzi wobec ludzi, i odpowiednie wykonanie rządu i władzy—wogóle to, co robi i stanowi państwo. *W drugim rzędzie* budowa ekonomiczna określa kierunek oraz w znacznej części, *pośrednio*, przedmioty wyobraźni i myśli w produkcji artystycznej, religijnej i naukowej.

Co do tych ostatnich, to Labriola jest nawet tak ostrożny — albo może nieostrożny... — że posuwanie się dalej nazywa dobrowolnym wkracza-

niem na drogę absurdu. Albowiem jeśli fakty z kategorii prawno-politycznej są rzeczywiście prawdziwą „objektywizacją stosunków ekonomicznych“, to co do pozostałych nie wolno zapominać, że w wytwórczości artystycznej i religijnej łącznik między warunkami a wytworami jest bardzo złożony, i że ludzie, żyjąc w społeczeństwie, nie przestają przez to żyć także wśród przyrody i otrzymywać od niej podniety i materiału do ciekawości i wyobraźni. Zapewne „dom nie jest jaskinią, rolnictwo—naturalnym pastwiskiem, a apteka—egzorcyzmem“; zapewne, żyjemy na podścielisku sztucznym, które między nas a naturę wstawiła technika; zapewne, wrażenia, odbierane przez nas od natury i bezpośrednio z nich wypływające uczucia, od czasu jak istnieje historia, zawsze były spostrzegane przez nas pod kątem widzenia, danym nam przez społeczeństwo; ale bądź co bądź działają one samodzielnie, krystalizują się w dziedziczności i, odbijając się w wytworach sztuki i religji, *utrudniają* ich całkowite realistyczne zrozumienie.

Wyjaśniając i rozwijając w taki sposób zasadnicze idee socjologiczne marksizmu, Labriola kładzie główny nacisk na dwa punkty, na które

i nam warto zwrócić uwagę: krytykuje mianowicie pojęcia czynników historycznych oraz postępu.

Bardzo często się mówi o przewadze „czynnika ekonomicznego“, o potrzebie „uwzględniania innych czynników“ itp. Otóż to wszystko jest błędem. Pojęcie czynników historycznych pierwszy rozwinął Herder i dziś wszyscy za nim tę wygodną myśl powtarzają. Jest ona wygodna, i nawet trzeba przyznać, że w swoim czasie była konieczna i pożyteczna, stanowiła postęp w dziejopisarstwie. Pierwotny dziejopis bowiem po prostu opowiada zdarzenia jedno po drugim, jak mu do głowy przyjdą; ale później zachodzi i daje się odczuć potrzeba jakiegoś uporządkowania tego chaosu podług pewnych wytycznych ogólnych. Z różnych przyczyn, tkwiących w samym życiu i psychologii ludzkiej, pewne zjawiska — jak np. państwo i prawo — przedstawiają się w formie osób, w formie sił samodzielnych i odrębnych. To uosobienie pewnego całokształtu zjawisk społecznych jest pierwszą abstrakcją historyczną. Później w podobny sposób abstrahuje się i uosabia i inne strony życia społecznego: ekonomję, sztukę itp. Gdy już są tak odosobnione, wtedy szuka się, czy niema między niemi ja-

kiegoś wzajemnego oddziaływania — nigdy między osobami dramatu. Tak np. postępuje Th. Rogers w swej „Ekonomicznej interpretacji historii“

Ale cała ta abstrakcja nie jest wcale bardziej uzasadniona i zgodna z rzeczywistością, niż wogóle *werbalizm*, który ciążył dotąd nad historją i wywoływał szereg fikcji, służących do tłumaczenia złożonego biegu życia, zaczynając od „zazdrości bogów“ starego Herodota, a kończąc na „środowisku“ nowożytnego Taine'a. Trzeba przeciwko „czynnikom historycznym“ z rozdane-
mi rolami wystąpić tak samo, jak przeciw tym nic nie mówiącym frazesom: „logika rzeczy“, „fatalny bieg rzeczy“, które tak często dają się słyszeć. Jest to taki sam konwencjonalizm, przez jaki zresztą musiały przejść wszystkie nauki. Oto „ciepło“ w fizyce; oto „organy i systemy“ w biologji, nie mówiąc już o „sile życiowej“; „władze duszy“ w psychologji aż do Herbarta. Wszystkie te fikcje z dalszym rozwojem każdej nauki ustępują nowemu pojmowaniu rzeczy: „gienetycznemu, ewolucyjnemu i djalektycznemu“: ruchowi atomów, procesowi różniczkowania i całkowania komórek, itd. Labriola tutaj wypowiada zupeł-

nie tę samą myśl, którą rozwija w dziełach swych Tarde — tylko Tarde nie ma tej prostoty, co Labriola, jest świetniejszym stylistą i przytym poetą. Myśl ta — to rozbijanie wszystkich fikcyjnych całości i uosobień na „atomy“, z których się one składają i na które rozkładają. W historii znaczy to: „te bóstwa wyobraźni zastąpić rzeczywistymi, pozytywnymi, w różnych określonych warunkach działającymi, żywymi ludźmi“. Człowiek sam robi swą historję, a nie jakieś poza nim stojące siły czy czynniki. Nie w tym znaczeniu oczywiście człowiek sam robi swoją historję, żeby jego świadomy, celowy plan w całości i dokładnie się urzeczywistniał; tego nigdy nie bywa, przeciwnie, rezultaty w historii nigdy nie odpowiadają zamiarom pojedynczego człowieka, zawsze pokrzyżuje je coś, co wskutek tego człowiek skłonny jest właśnie uosabiać, uważać za „zdrość bogów“ lub też „siłę rzeczy“. Jedną z cech zasadniczych materializmu historycznego jest ciągle podkreślanie tej nadzwyczajnej względności dążeń jednostek. Ale niemniej zasadniczym dla materializmu historycznego jest twierdzenie, że pomimo to wszystko w społeczeństwie i jego historii jest dziełem samych żywych ludzi, ich

krzyżujących się tłumnie osobistych dążeń i wysiłków. A ponieważ człowiek żywy nie da się podzielić na pewną ilość sił odgraniczonych i dopiero oddziaływających na siebie lub nie oddziaływających, tylko jest ciągle jednością, całością, ruchem, falowaniem, więc tak samo rzecz się ma i ze społeczeństwem. Zapewne, idea czynników historyczno-społecznych, choć nie jest prawdziwa, jest jednak czymś więcej, niż prostym błędem. Ona była niezbędną, ona dała możliwość rozwinąć się poszczególnym, specjalnym naukom historycznym i społecznym, dla których jednostronność była w pewnej fazie wprost warunkiem powodzenia i rozwoju. Pojęcie to i teraz może być czasami niezbędne, nie da się wyprzeć i zastąpić w utartym języku historycznym i socjologicznym. Ale, jeśli go się już używa, to ani na chwilę nie wolno zapominać, że jest to prosta konwencja, czcza abstrakcja. Dziś przyszedł czas na powrót do jedności konkretnej pojmowania życia społecznego. Rozwój poszczególnych nauk doszedł do tego punktu, że zrodził potrzebę „wspólnej i ogólnej nauki społecznej, umożliwiającej zjednoczenie procesów historycznych. *I materjalizm historyczny stanowi właśnie szczyt tego zjedno-*

czenia". Fałszem jest, jakoby nasz realizm był „buntem człowieka materialnego przeciw człowiekowi idealnemu“; jest to próba tłumaczenia całego rozwoju ludzkiego wraz z ideałami. Pojmowanie naszej historii jest organicznym. Labriola odrzuca wprawdzie prawie z pogardą cczą analogję organizmu i społeczeństwa, dobrą tylko do zabawy naukowej, ale przyznaje społeczeństwu organiczność w tym znaczeniu, że jest to czynnościowa całość. I otóż z tego punktu widzenia sam „czynnik ekonomiczny“ rozkłada się na „szereg stadjów morfologicznych“, powiązanych mnóstwem powikłanych nici z różnymi innymi czynnościami i zmianami. „W historii jądro i kora stanowią jedno“.

Zupełnie podobne myśli, choć w systematyczniejszy sposób, rozwinął Edward Abramowski ¹⁾. Nie stanowi to nowości: już „Nauka filozofji“ Marksa (1845) zawiera zupełnie wyraźne oświadczenia w tym sensie; ale trzeba przyznać, że Abramowski i Labriola, zupełnie niezależnie od siebie,

¹⁾ Le matérialisme historique et le principe du phénomène social. Paryż, 1898.

słusznie i skutecznie położyli nacisk na tę stronę teorii.

Z tych samych mniej więcej pobudek ideowych wypływa u Labrioli zwalczanie pojęcia postępu w tym znaczeniu, w jakim pospolicie jest spotykane, mianowicie postępu ciągłego i w jednym kierunku, ogarniającego rzekomo całą ludzkość. Prawie zawsze z takim pojęciem łączy się jeszcze pojęcie celowości, narzuconej ludziom z zewnątrz, albo przynajmniej, jeśli już to całkiem nienaukowe twierdzenie pozostawimy na stronie, celowości tkwiącej w samych ludziach i rozwijającej się coraz widoczniej z pierwotnego zarodka, ale określonej, jednej dla całej ludzkości. Labriola i tu przyznaje, że pociąg do takiego pojmowania historii jest prawie nieodparty, szczególnie w epokach, kiedy jakaś forma społeczna szerzy się szybko i widocznie po wielkiej ilości krajów. A tak było właśnie w końcu XVIII i w ciągu XIX wieku, kiedy kapitalizm ogarniał nie tylko Europę, ale wszystkie części świata. Idea postępu, tak wymownie rozwijana przez Condorceta, należy też do ideologii burżuazji i w istocie swej oznacza, że kapitalizm jest jedyną formą produkcji, zdolną do rozszerzenia się po całej

ziemi i do wytworzenia w całym rodzaju ludzkim warunków wszędzie podobnych. I u niektórych zwolenników materializmu historycznego istnieje popęd do zamiany tej teorii na nową ideologię, na nową systematyczną, czyli schematyczną, tendencyjną, z góry determinowaną filozofję historii: *une histoire démontrée, démonstrative et déduite*. Otóż przeciwko tej skłonności trzeba zaprotestować, wszelką ideę celowości, w formie jawnej czy ukrytej, trzeba wykluczyć z nauki społecznej, z nauki historii. „Nasza teoria nie może służyć do przedstawienia całej historii rodzaju ludzkiego w jednej jednolitej perspektywie, jak to robiła filozofja historii tendencyjna i formalistyczna, od św. Augustyna do Hegla, albo lepiej od proroka Daniela do pana de Rougemont. Ona nie zamierza dostarczać widoku umysłowego jakiegoś planu lub celu, lecz jest tylko metodą badania i ujęcia“. Zaprzeczenie ciągłości postępu motywuje Labriola, krótko mówiąc, dwoma głównie argumentami. Po pierwsze, najrozmaitsze narody, kraje, części świata odbywały swoje dzieje przez długi czas zupełnie niezależnie od siebie, często w całkiem odmiennych kierunkach, i dziś też w najrozmaitszych krajach, nawet w jednej

części świata, a więc w podobnych warunkach „tellurycznych“, mamy najrozmaitsze stany społeczne i stopnie i rodzaje ewolucji. Labriola przyznaje, że gdy, jak to się mówi, na arenę dziejową występowały nowe narody, to dawne, ulegające rozkładowi i podbojowi, przekazywały im swą kulturę, ale to stosuje się prawie wyłącznie tylko do techniki materialnej; co się tyczy kultury duchowej, to przekazywanie jej prawie nigdy nie odbywało się bez regresów. I wogóle, w historii mnóstwo jest, często długotrwałych, cofań się. Co ważniejsza — i to jest argument drugi, przemawiający wogóle przeciw całej idei postępu prostolinijnego, w jednym kierunku wszystkich prowadzącego — te cofania się towarzyszyły i towarzyszą jeszcze każdemu postępowi, a to wskutek zasadniczego faktu podziału społeczeństwa na klasy, który przy swym charakterze ekonomicznym i politycznym, sprawia, że to, co jest postępem dla jednej klasy, jest w mnóstwie wypadków cofnięciem się dla innej, albo nawet, jeśli coś jest postępem pod pewnym względem dla kilku antagonistycznych klas jednocześnie, to bywa jednak dla nich, albo dla jednej z nich, pod innymi względami uwstecznieniem. Nie daleko

szukając przykładu—maszyny, które tyle cierpień przysporzyły robotnikom. Albo — w zaraniu dziejów — samo powstanie własności prywatnej z jej niezaprzeczenie zwiększoną produktywnością. Idea postępu właśnie dla tego jest burżuazyjna i właśnie dla tego burżuazja wydać ją musiała, że ignoruje zupełnie te nieodstępnie towarzyszące objawy postępu. I dla tego wszystkiego raczej twierdzić trzeba, iż historia jest nawet nie ruchem wahadłowym, tylko po prostu nieprawidłowym *zygzakiem*, albo właściwiejby było powiedzieć, mnóstwem takich *zygzaków*, które w różnych, niczym nieokreślonych punktach, wielokrotnie się przecinają.

Ale tu Labriola nie pozostaje do końca całkowicie wiernym sobie. Przewiduje czas, kiedy powyższe przyczyny, uniemożliwiające dotychczas postęp prawdziwy, przestaną istnieć, kiedy— jak mówią twórcy materializmu historycznego — „siły obce i obiektywne, które dotychczas rządziły historją, przejdą pod kierownictwo ludzi i ludzie zaczną istotnie świadomie tworzyć swą własną historję” i osiągać skutki zamierzone i przewidywane. A w tym widzi nasz autor, i tym kończy nawet nie bez pewnej uroczystości swą książ-

kę, odpowiedź—ze wszystkiego widać, twierdzącą—na pytanie: „czy w szeregu zdarzeń historycznych tkwi jakiś kierunek i znaczenie?“ Lecz jeśli tak, to idea ta tylko zawartością swoją, lecz nie formą, a przynajmniej tylko częściowo i formą różnić się będzie od mieszczańskiej idei postępu, będącej idealizacją podstaw kapitalizmu i uogólnieniem tendencji ku niemu. Bo też istotnie niewiadomo, dla czego tylko jedna klasa miałaby mieć nieodpartą i naturalną skłonność do wytwarzania idei postępu w warunkach odpowiednich, to znaczy w takich, kiedy właściwa jej forma społeczna faktycznie stopniowo się urzeczywistnia. Nowa klasa, o ile poprzednio, jako zwyciężona, musiała z natury rzeczy postęp negować, o tyle, gdy przychodzą dla niej takie same, jak przed chwilą określone, warunki, może i musi go uznawać. Zapewne, będą różnice i w formie, wynikające z całego charakteru tej klasy. Idea postępu nie będzie tu miała cech tak absolutnych i nie będzie tak z góry, za pomocą złudnej interpretacji, narzucona wszystkim poprzedzającym epokom. Pozbawiona też będzie cechy prostoliniowości: przeciwnie, idea powrotów form przeszłości — uznanych za powroty pozorne—będzie

podkreślona. Naturalnie też, nie może być mowy o jakimkolwiek finalizmie: wszelka idea celowości, czy transcendentalnej czy wewnętrznej (immanentnej), jeśli tylko określonej i ciągłej, musi być odrzuconą, ponieważ jest — w najlepszym razie — poezją. Ale pomimo to zawsze będzie niewątpliwym, że ludzie, żywi, konkretni, pojedynczo i w masie działają celowo. W ciągu pewnej epoki cele różnych części jednego i tego samego pokolenia, nawet w granicach jednej i tej samej klasy, mogą być w szczegółach dość odmienne, a od pokolenia do pokolenia mogą również się modyfikować; jednak wskutek właśnie pewnych wspólnych cech historycznej sytuacji nie może między temi wszystkimi celami nie być czegoś wspólnego, tym bardziej, że w ciągu takiej epoki zwykle dokonywa się żywot pewnej określonej klasy; to też nic dziwnego, że po pewnym czasie ludzie to coś wspólnego zauważą, abstrahują i spostrzegą postęp w tym kierunku; przeciwnie, tak się dzieć musi. Można nawet powiedzieć, że jest jeden taki cel ogólny, który można przypisać ludziom wszystkich epok i krajów, mianowicie — jak największe zaspokajanie potrzeb z jak najmniejszym wysiłkiem, z czego wynika ciągły po-

stęp techniczny. W innych zakresach trudno znaleźć podobny cel wspólny; nie będzie nim nawet sławne „największe dobro największej liczby ludzi“, ani „największy rozwój jednostki w najwyżej rozwiniętym społeczeństwie“ itp. Ale to nie wyklucza prawdziwości twierdzenia postępu, ograniczonego do pewnej części—choćby bardzo znacznej — rodzaju ludzkiego, i do pewnego — choćby bardzo długiego — okresu czasu.

Na tym więc punkcie niezupełnie możemy zgodzić się z Labriolą, i jest jeszcze drugi taki punkt, na którym pomylił on się zdaniem naszym. Przyczyną pomyłki w tym drugim wypadku było—tak samo jak może i w pierwszym — pewne przeholowanie w ostrożności, w krytycyzmie względem własnej teorii. Stwierdza on mianowicie, że nie zawsze możemy odcyfrować i zrozumieć różne formy obyczajowe i ideowe, ich związek z podstawą ekonomiczną. Przyczyną tego jest najpierw, że „konkretna psychologia społeczna czasów dawnych bywa dla nas często nieprzenikniona. Często rzeczy najpospolitsze pozostają niezrozumiałymi, jak np. nieczystość pewnych zwierząt lub pochodzenie niechęci do małżeństwa między osobami daleko spokrewnionymi. Roz-

sądek każe przypuszczać, że przyczyny wielu takich szczegółów pozostaną zawsze ukrytymi. Ciemnota, zabobon, dziwaczne złudzenia, symbolizm, oto, między wieloma innymi, źródła tego pierwiastku nieświadomego, który często znajduje się w obyczajach i który jest dla nas dzisiaj czymś nieznanym i niepoznawalnym“. Otóż na to jeszcze w zasadzie można się zgodzić, jakkolwiek zawsze ryzykowne i szkodliwe jest ferowanie o czymkolwiek bądź wyroków „niepoznawalności“ — sam Labriola protestuje przeciw nim w filozofji — i jakkolwiek właśnie przytoczone przykłady źle są wybrane, ponieważ nauka ciągle szuka rozwiązania zagadek stosunków między światem ludzkim a zwierzęcym, oraz pierwotnych stosunków płciowych, i zaczyna je znajdować. Ale większym błędem jest, co Labriola mówi dalej: „Przyczyną główną wszystkich tych trudności jest późne pojawienie się t. zw. rozumu, wskutek czego najbliższe motywy wytworów ideowych zaginęły lub są ukryte w nich samych“. „Instynktowny rozsądek zwierzęcia rozumnego nie zawsze objawiał się w jasnym zrozumieniu wszelkiej danej sytuacji; ludzie nie zawsze mieli mniej więcej jasną świadomość swego położenia i tego, co

w danym razie było najrozsądniejszym do zrobienia. Więc chociaż koniec końców warunki ekonomiczne zawsze znajdowały, nieraz na różnych, dość krętych drogach, odpowiednio do nich zastosowane formy prawne, polityczne itd., ale formy te bywały czasami szczęśliwe, czasami błędne, czyli nieodpowiednie do danej sytuacji ekonomicznej“, tak że dedukcje od jednych do drugich mogą być bardzo zawodne. Z tegożby zatem wynikało, że związek między nadbudową a podstawą moglibyśmy pojąć tam, gdzie był on rozumny i właściwy, a nie moglibyśmy go pojąć i odkryć w wypadkach, kiedy nie odpowiadał wymaganom celowości rozumnej. A jakież kryterjum tego, co w tych wypadkach rozumne? Oczywiście, nasz rozum dzisiejszy, bo innego nie uznajemy za rozum. Otóż trudno doprawdy pojąć, jak coś podobnego mógł napisać autor, który skądinąd tak doskonale wykazał względność pojęcia rozumu i racjonalności. Przystosowanie się nadbudowy do podstawy odbywa się we wszystkich epokach, nie wykluczając i naszej, „rozumnej“, dwojako, za pomocą nieświadomych odruchów, oraz za pomocą świadomego i celowego kształtowania i przekształcania, zgodnie z pojęciami rozumu

i celowości, właściwymi ludziami danej epoki. Jeden i drugi sposób powstawania nadbudowy społecznej i łączenia się jej z podstawą, musi i może być przedmiotem naszego badania. Nawet odstępstwo od rozumu i celowości — nie naszych oczywiście, lecz owych czasów — powinniśmy starać się pojąć i wytłumaczyć, bo i one nie są przypadkowe, lecz zwykle świadczą o jakimś kryzysie, o jakiejś zmianie. Sam Labriola zresztą mówi tuż zaraz: „i ciemnota także może i musi być wytłumaczona“.

Druga książka Labrioli została napisana z powodu przedmowy G. Sorela do francuskiego wydania *Essais*; pisarz ten, który później oddał się zupełnie modnemu naówczas, szczególnie w Francji, głoszeniu t. zw. „kryzysu marksizmu“, w chwili pisania owej przedmowy był jeszcze zwolennikiem tej teorii i tylko wyrażał ubolewanie, że nie stworzyła ona dotychczas odpowiedniej dla siebie filozofii ogólnej i psychologii. Ten brak uznaje do pewnego stopnia Labriola i, nie porywając się odrazu na jego uzupełnienie jakimś ciężkim traktatem systematycznym, wymienia tylko z Sorelem w szeregu listów mnóstwo myśli na ten temat i tematy pokrewne. Koresponden-

cja ta streścić się nie da, ale czytanie jej jest ogromną przyjemnością umysłową, po prostu właśnie miłym odpoczynkiem po niestrawnych, często pretensjonalnych traktatach. Wzbudza ona z kolei wiele myśli, czasami zdumiewa bystrością i trafnością rozrzuconych uwag. Jak Labriola rozbiera tam ten kilkoletni pęd dziennikarsko-naukowy, który nosił nazwy „kryzysu“, „rozkładu“, „agonji“ itp. marksizmu! Jakże słuszne i świadczące o nie opuszczającej go ani na chwilę, jako zwolennika danej teorii, samokrytyce, są jego uwagi o tym, że marksiści w każdym kraju po za granicami Niemiec strzec się powinni losu, jaki spotkał heglistów! Labriola wychowanie filozoficzne otrzymał właśnie w kole heglistów neapolitańskich, którzy, jako wierni i fanatyczni uczniowie wielkiego dialektyka, choć pisali po włosku, ale mieli zawsze tylko na widoku innych spółwyznawców, heglistów głównie niemieckich, i rozpatrywali dla nich i z nimi takie sprawy i szczegóły ukochanej teorii, które były całkiem oderwane od warunków czasu i miejsca, wskutek czego Włosi nie zwracali na nich najmniejszej uwagi. Marksistom grozi czasami to samo niebezpieczeństwo; jeśli chcą, żeby ich teoria historyczna roz-

„powszechniała się i nawet, żeby się po prostu sama rozwijała, to powinni zastosowywać ją do zagadnień, obchodzących w danym czasie umysłowość danego narodu, i ubierać ją w formę literacką, danemu narodowi właściwą. — Z drugiej strony, jak dowcipnie i głęboko mówi nasz autor o wymaganiach, stawianych przez materializm historyczny dumnej jednostce: „...Wymaga on od swych zwolenników dziwnego rodzaju pokory: w chwili właśnie, kiedy czujemy się związanemi biegiem rzeczy ludzkich, mamy być nie zrezygnowani i posłuszni, lecz przeciwnie — świadomie i rozumnie czynni. Uznać, że historia nas zużywa i że udział nasz w niej, *choć niezbędny*, jest małej wagi w powikłaniu się — co za trudność dla tych, co wspinają się na swe własne ramiona!“...

Cenne są tu również uwagi o modnym przenoszeniu przyrodniczych metod do socjologii, o wierze w „Madonę Ewolucję“ — przez duże E — o Spencerze, którym wielu (Ferri) chce koniecznie „dopełniać“ Marksa, a którego agnostycyzm Labriola uważa przedewszystkim za „rezygnację trwogi“ cofającego się mieszczaństwa. Zdaniem Labrioli, gdyby Marks był kiedy mówił o Spence-rze, to pewno mówiłby tak:

„Oto ostatnia pozostałość deizmu angielskiego z XVIII w.; — oto ostatni wysiłek hipokryzji angielskiej w celu obalenia filozofji Hobbesa i Spinozy; —oto ostatnie przeniesienie transcendentalizmu do nauki pozytywnej; — oto ostatni kompromis między kretynizmem egoistycznym p. Benthama a kretynizmem altruistycznym Rabbiego...; —oto ostatnia próba inteligencji mieszczańskiej uratowania, wraz ze swobodą badań i wolną konkurencją w świecie ziemskim, zagadkowego strzępka wiary w życie zagrobowe...

Co do samej filozofji wreszcie, to jakkolwiek Labriola jest gorącym nieprzyjacielem wszelkich systematów filozoficznych i mówi, że to właśnie było jedną z przyczyn przejścia się jego marksizmem, „który należy do form wyzwolenia się ducha naukowego od filozofji, jako takiej“, to jednak uznaje zupełnie filozofję jako całokształt ogólnych przesłanek i wniosków, tkwiących we wszystkich naukach, uznaje nieodparte dążenie ludzi do zdania sobie sprawy z tych zagadnień ogólnych i zarzuca nawet Engelsowi, że w *Anti-dühringu*, który ma skądinąd za dzieło znakomite, za mało liczył się z nowszą filozofją po Feuerbachu. Otóż Labriola twierdzi, że w marksizmie

pewna tkwi, choć jeszcze nie sformułowana, filozofja ogólna, która przyświecała, czasami — jako instynkt może tylko, przy jego tworzeniu. Najogólniej by ją nazwał „filozofją *praxis*“, czyli filozofją tkwiącą w rzeczach, o których się myśli, filozofją samego czynu, ruchu, pracy, powstawania. Tak samo, jak człowiek sam robi swą historję przez kolejne doświadczenia — przy tym twierdzeniu przyświecał Labrioli duch wielkiego neopolitańczyka Vica — tak też sam człowiek tworzy swoją myśl, myśli i poznaje w miarę tego, jak działa i pracuje, i całe jego działanie i praca jest w jego myśli, i nic tam niema więcej. „Od życia do myśli, nie od myśli do życia“. „Od pracy, która jest poznawaniem w czynie, do poznawania, jako teorii abstrakcyjnej, nie odwrotnie“. Z tego wynika, że główną charakterystyką tej filozofji byłyby też *tendencja do monizmu*, tendencja formalna i krytyczna, nic nie mająca wspólnego z dawnymi monistycznymi teozofjami, a oparta po prostu na tym, że „wszystko daje się pojąć, jako geneza, że to, co daje się pojąć, jest tylko powstawaniem, i że geneza (powstawanie) ma w przybliżeniu cechy ciągłości“. Z tego wynika również wykorzenienie raz na zawsze wszelkiej,

wiecznie sprzecznej, idei niepoznawalnego. „Doświadczać znaczy rosnać, i to, co nazywamy postępem umysłu, nie jest czym innym, jak nagromadzeniem energii pracy“. Poznajemy przez to, że działamy, to, czym i przez co działamy, to *wszystko*, i tylko to. Co w jakikolwiek sposób działa na nas, lub na co my działamy, tego nie możemy nie poznać, a tylko to jest dla nas ważne; co z nami nie ma styczności czynnej, to nie jest „niepoznawalne“, bo jakże możemy o nim twierdzić, że jest niepoznawalne, tylko po prostu — nie istnieje. „Tak odwracając praktycznie zagadnienie poznawalności, ujmujemy całkowicie naukę w ręce, jako *nasze* dzieło. Nowe zwycięstwo nad *fetyszem!*“ Już w innej pracy zwróciliśmy uwagę na znaczenie tej filozofji Labrioli ¹⁾.

Labriola powiedział kiedyś, że „materiaлизм historyczny wkrótce narzuci się wszystkim, ponieważ po prostu niemożliwością się stanie myśleć inaczej; będzie to jajko Kolumba“. Jeśli się tak stanie, to pisma Labrioli znacznie się do tego przyczynią.

¹⁾ Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów, *Głos* r. 1904.

Karol Letourneau



KAROL LETOURNEAU

W paryskiej szkole antropologicznej, od lat blisko 20, regularnie w pewien oznaczony dzień tygodnia, pojawiał się na katedrze czerstwy, niewielkiego wzrostu staruszek i nielicznym, ale wiernym słuchaczom wykładał socjologję, przez którą rozumiał ewolucję rozmaitych stron życia społecznego. Był to doktor medycyny Karol Letourneau, sekretarz towarzystwa antropologicznego. W roku 1902 zabrakło go; po krótkiej chorobie umarł, dożywszy lat 70-ciu. Należał on do specjalnego stowarzyszenia, którego członkowie czaszki swe zapisują zbiorom muzeum antropologicznego; z tą pogardą dla resztek cielesnych i chęcią służenia obiektywnej, przyrodniczej na-

uce nawet po śmierci — łączyło się u niego spokojne przekonanie, że niema innej nieśmiertelności, jak ta, którą działaczowi zapewniają jego czyny, pisarzowi i uczoneму jego dzieła. Zapewne też spokojnie schodził do grobu, patrząc na obfity zaiste plon niezmordowanej pracy swego życia, na te 20 blisko grubych ksiąg, zawierających wielką encyklopedję faktów z różnych epok życia ludzkości. Co rok bowiem z kursu wykładowego w szkole antropologicznej powstawał tom, pod zawsze jednakowym tytułem: Ewolucja — ewolucja jednej ze stron życia społecznego. Wydane zostały w taki sposób dzieła: o rozwoju moralności u różnych ras ludzkich, małżeństwa i rodziny, własności, o rozwoju politycznym, prawnym, literackim, religijnym, o rozwoju niewolnictwa i wychowania, o wojnie, położeniu kobiet u różnych ludów (wydanie pośmiertne), a oprócz tego kilka książek bardziej poświęconych uogólnieniom: przyrodniczym, jak „Psychologia namiętności“ i „Biologia“, filozoficznym — „Nauka i materjalizm“, socjologicznym — „Socjologia“ i „Psychologia ras“. Dzieła o ewolucji nie wychodziły w jakimś logicznym porządku, lecz stosownie do tego, czym się w danym czasie autor zajmował

Logiczny porządek, jego zdaniem własnym, powinienby był być następujący: ewolucja rodziny i małżeństwa, własności, polityczna, prawna, religijna, etyczna. Widzimy stąd, jaki jest podług Letourneau szereg następstwa i zależności zjawisk społecznych i które uważa on za najbardziej podstawowe; zjawiska ekonomiczne zawierają się u niego w stosunkach własności, i przenikliwość jego analizy ekonomicznej nie sięga tak daleko, ażeby od stosunków własności miał wyodrębnić formy produkcji i szukać tych drugich pod pierwszemi. Nie popycha go do tego zresztą jego stanowisko społeczne, nie popychają wnioski, które chce przygotować, a które w istocie rzeczy daleko bardziej go obchodzą w dziedzinie politycznej i religijnej, niż w jakiegokolwiek bądź innej, a tym bardziej ekonomicznej. Jest to bowiem typowy *libre-penseur* francuski.

Każda „evolucja“ jest ułożona podług jednego i tego samego planu: zaczyna się od hipotetycznych początków społeczeństwa; później idą w długim szeregu rozdziałów najrozmaitsze fakty, z mrówczą starannością, ale bez wielkiego wysiłku krytycznego, pozbierane z mnóstwa źródeł etnograficznych, z pierwszej, drugiej albo i trze-

ciej ręki; fakty te, uporządkowane chronologicznie, a po części i geograficznie, prowadzą nas przez szereg form cywilizacyjnych aż do naszych czasów. Letourneau hołduje wyznawanej zresztą przez wszystkich dzisiejszych etnologów zasadzie jedności rodzaju ludzkiego, która pozwala mu zestawiać i zużytkowywać pokrewne dane z różnych końców świata; poza tym jednak jest ogromnie ostrożny i wstrzemięźliwy w swych uogólnieniach. Z przekąsem mówi w jednym miejscu o „wytwornych lecz czczych dysertacjach, o mglistych rozważaniach ogólnych“, na które u niego niema miejsca. Zdaniem jego jest to „żniwo przed zasiewem“. Najpierw nagromadzić trzeba olbrzymi zapas faktów, do czego się też nadaje jego umysł spokojny, zrównoważony, trzeźwy i bez polotu. Uznaje za swoją — maksymę mistrza nowożytnej metody doświadczalnej Bacona: „Trzymajmy się skromnie a nieustannie w obrębie rzeczy samych i nie oddalajmy się od faktów poszczególnych bardziej, niż potrzeba, ażeby ich odbicia i promienie zbiegły się w umyśle, jak się zbiegają w głębi oka“. To ostatnie zastrzeżenie pozwala jednak na pewne uogólnienia, a nawet na tej samej widocznie podstawie pozwa-

ła sobie Letourneau na pewne proroctwa. Nie może się on powstrzymać od tego, żeby przy końcu każdego tomu, po długim opisie form przeszłości i terażniejszości, form, pełnych barbarzyństwa, przemocy i ciemnoty, nie wypowiedzieć przewidywań na przyszłość, która musi być lepszą, sprawiedliwszą i rozumniejszą. Te ostatnie rozdziały wszystkich jego książek składają się na cały system przekonań, program społeczny i teorię przyszłości, które dla myśliciela są najbardziej charakterystyczne.

Tak w dziedzinie rodziny i małżeństwa oraz życia kobiety, po długim, dziś jeszcze nieskończonym szeregu form, w których kobieta mniej lub więcej, tak lub inaczej, jest niewolnicą i własnością mężczyzny, a dzieci w takim samym znajdują się stosunku do ojca, nadchodzi czas, kiedy małżeństwo dwuosobnikowe będzie zawsze rozwiązalne za wspólną zgodą małżonków, a losem i przyszłością dzieci coraz bardziej i coraz wszechstronniej zajmować się będzie samo społeczeństwo. Tak w dziedzinie wierzeń religijnych: ludzkość przeszła przez najrozmaitsze rodzaje animizmu. Fetyszyści ożywiali bezpośrednio każdy przedmiot w przyrodzie; wyższy stopień animi-

zmu, animizm spirytystyczny, polegał na umieszczeniu w przedmiotach, ożywiających je, sobowtorów — duchów; animizm mityczny duchy te zupełnie oddziela, z przedmiotów wyzwala, każe im żyć samodzielnie życiem bogów. Stosunki społeczne nadają mu hierarchję arystokratyczną, monarchiczną. Panteista dokonywa olbrzymiego zjednoczenia, lecz nadaje jeszcze sobowtóra całemu wszechświatu. Wreszcie dziś jeszcze kołacze się uparcie po głowach animizm metafizyczny, który sobowtóry zamienił na czcze formuły i pozbawione wszelkiej treści i życia abstrakcje, ale jednak nie śmie się ich wyrzec. Obejdzie się bez nich dumna i świadoma przyszłość, której to bynajmniej nie przeszkodzi posiadać swój ideał, gorąco go wyznawać i kochać.

Rozwój moralności, czyli stosunku człowieka do innych ludzi, przechodzi najpierw przez fazy zwierzęcą, dzikości i barbarzyństwa. Z początku człowiek zabija i pożera człowieka, zupełnie jak między sobą robią zwierzęta drapieżne; następnie zamienia go na niewolnika i ciągnie korzyści z jego pracy; pańszczyzna, przykucie do gleby wraz z całym odpowiednim sposobem traktowania poddanego jest tylko złagodzeniem niewol-

nictwa; po tych trzech następuje faza moralności przemysłowej, czyli kupieckiej. Następnie zmienia się nagle kryterjum podziału: mamy przeciwstawienie moralności „metafizycznej“, która dziś panuje w połączeniu z wierzeniami religijnymi, i moralności „użytecznej oraz transformistycznej“, której Letorneau hołduje i w której widzi etykę przyszłości. Niewzruszone jego przekonanie o zdolności użyteczności do wytłumaczenia i uzasadnienia wszystkich zjawisk etycznych wywołuje mimowolny uśmiech: wszakże ten racjonalista nawet czyn Winkelrieda najspokojniej wyprowadza z czterech reguł Epikura o szukaniu większej przyjemności, unikaniu większej przykrości i t. d.!

Ciekawsze jest, co mówi o moralności przemysłowej, czyli merkantylnej, w której widzi tylko uświęcanie nowej formy niewolnictwa. Przechodzimy tu do społecznych poglądów francuskiego radykalisty. Kapitalizm sądzi on bardzo surowo; nie należy bynajmniej, pomimo przejęcia się nawskróś światopoglądem przyrodniczym, do tych płytkich darwinistów mieszczańskich, którzy wierzą w bezwzględnie dobroczynne skutki rzekomego doboru naturalnego, odbywającego się

w społeczeństwie wskutek walki o byt. Przeciwnie, stwierdza, że dobór ten bardzo często unicestwia rozwój całych warstw ludności i że jest on nawskróś sztuczny, ponieważ wskutek dziedziczności społeczno-ekonomicznej zapaśnicy wstępują na boisko z bardzo nierównym orężem: jedni uzbrojeni od stóp do głów, choć może słabi i nędzni, drudzy—nadzy i bezbronni. W jednym miejscu polemika ze Spencerem i z jego teorią państwa—stróża nocnego wyrywa naszemu autorowi następującą apostrofę: „Zasztyletować człowieka w celu zabrania mu sakiewki, albo też zatrzymać wielu ludzi w zabójczych kopalniach, gdzie się dba wyłącznie o koszty produkcji—są to czyny najzupełniej porównać się dające. Który z nich jest większym występkiem? Może właśnie nie pierwszy.“

Zarys ewolucji własności rozpoczyna Letourneau, zgodnie ze wszystkimi bezstronnymi badaczami, od wspólnoty i maluje następnie jej stopniowy rozkład, wytworzenie się własności prywatnej i w dalszym następstwie kapitalizmu. Zna on i zużytkowuje tutaj dzieła Marksa—co w sferze tych radykałów jest rzadkością. Gdy jednak dochodzi do zapowiedzi przyszłości, a więc i do

własnego programu społecznego, którego zresztą niepodobna, mianowicie u Letourneau, rozpatrywać odrębnie od politycznego, to spotykamy jakąś przestarzałą i naiwną utopję drobno-mieszcząską.

Rozwój form politycznych badał ten gorący republikanin z największym, zdaje się, zamiłowaniem, i kto wie, czy w tej dziedzinie nie należy przyznać mu istotnej, trwalszej zasługi naukowej. Mieszcząska nauka polityczna, wsławiona wielkimi imionami Grocjusza, Bodin'a, Vica, Monteskjusza i aż do współczesnych nam Pollocków, czerpiąc z dzieł myślicieli starożytnych: z Platona, Arystotelesa, Polibjusza, zbudowała kanoniczną niemal serję form rządu, która zaczyna się od złotego wieku arystokracji, albo, stosownie do poglądów, od okropności tyranji, ale w każdym razie niezmiennie zmierza ku złotej, prawowitej monarchji. Letourneau, nie troszcząc się ani przez chwilę o te wytwory czystej spekulacji, zagłębia się w las faktów etnograficznych i historycznych i wynosi z niego serję, całkiem inaczej wyglądającą, której ogniwa w dodatku znajdują się w pewnej zależności od rozwoju nierówności ekonomicznej. Na początku historii wszystkich ludów

umieszcza Letourneau anarchję; później wytwarza się pierwsza forma organizacji, zarówno ekonomicznej, jak politycznej, którą jest wspólnota rodowa. Panująca w niej równość wszystkich, jednakowe prawo i jednakowy obowiązek udziału w życiu zbiorowym, w zarządzie wspólnych praw, trwają jeszcze, gdy pewna ilość rodów łączy się w plemię. To plemię pierwotne, republikańskie, wskutek zmian ekonomicznych i wyodrębnienia się pewnej ilości znakomitszych rodzin, zamienia się na plemię arystokratyczne, a w dalszym ciągu wyłania się stąd monarchja wybieralna. Niektóre narody—Fenicja, Grecja, Rzym—już na tym stopniu potrafiły po raz pierwszy i na czas pewien przynajmniej powrócić do Rzeczypospolitej w wyższej formie; inne, mniej szczęśliwe, musiały przedtem przebyć długi, u wielu nieukończony jeszcze okres monarchji despotycznej, której utrwaleniu się jak najbardziej sprzyjały wojna i centralizacja, oraz odpowiednio przystosowana religja. Ciekawe przytym podaje Letourneau króciutkie określenie szlachty, która wszędzie potrafiła się doskonale przystosować do monarchji nawet bezwzględnie despotycznej. „Szlachta, powiada, są to ci, którzy uznali za konieczne poniżyć się

z jednej strony, żeby móc panować z drugiej."... Otóż wojnę i centralizację uważa nasz republikańsin za dwie najbardziej wrogie, dwie najbardziej zgubne potęgi, których strzec się powinien, jak ognia, ustrój polityczny przyszłości. Letourneau, Hovelacque i wogóle całe kółko szkoły antropologicznej było zarazem nielicznym już kółkiem autonomistów starego autoramentu, którzyby chcieli byli rozbić Francję na mnóstwo małych, luźnie sfederowanych republik i w ten sposób zniszczyć dzieło kilku stuleci monarchji: mglisty program polityczny Komuny paryskiej. W tych małych państewkach, podobnych do republik greckich, własność pozostałaby indywidualną, ale nie byłaby to własność rzymsko-kapitalistycznego typu, lecz jedynie dożywotnia używalność osobista. Spadkobranie byłoby zupełnie zniesione. Wszyscy obywatele otrzymywaliby od społeczeństwa wykształcenie, w zasadzie jednokowe, zmienne tylko podług wrodzonych zdolności, wszyscy zatem stawaliby zupełnie równi przy punkcie wyjścia spółzawodnictwa społecznego. Spółzawodnictwo to zachować trzeba jako ostrogę pilności. Rezultatem jego musiałaby być pewna nierówność majątkowa, ale nierów-

ność ta nie byłaby niesprawiedliwa i zresztą łagodziłaby ją panująca zasada solidarności, która byłaby „poprawionym powrotem“ do dawnego republikanizmu rodowego. W tych małych państewkach wszyscy spółobywatele znalazliby nawzajem swą wartość moralną, umysłową i wogóle społeczną i podług niej dzieliliby między sobą zarówno własność, jak też znaczenie polityczne, wpływ na sprawy publiczne. Ponad tą idyllą wznosiłby się luźny związek republik, którego wielka rada zajmowałaby się tylko sprawami wspólnymi, takimi, jak np. drogi komunikacji i obrona od najazdu. Armja służyłaby nietylko do obrony, ale i do spełniania ciężkich i nieprzyjemnych, a dla ogółu koniecznych prac przemysłowych w kopalniach i t. p.; byłaby dla młodzieży istotną i obowiązkową szkołą poświęcenia.

Jeśli idzie o ten praktyczny program przyszłości, to Letourneau, zarówno w dziedzinie politycznej, jak ekonomicznej, jest drobnomieszczaninem, który chciałby zatrzymać, a nawet cofnąć koło historii do swych wyidealizowanych, umiarkowanych i uczciwych małych republik. Jakiegokolwiek jednak są te jego motywy praktyczne, istotną jego zasługą na polu nauki politycznej

jest obalenie tak bardzo rozpowszechnionego wśród burżuazyjnych uczonych poglądu, któremu stary Bodin nadał nawet pompatyczne miano *lex regia*, że demokracja musi zawsze doprowadzić do jedynowładztwa. Dowody na to czerpie się pełną ręką z dziejów republik greckich, a teoria ta ma szczególne znaczenie we Francji, gdzie burżuazja liberalna wojuje przykładem dwu Napoleonów. Otóż Letourneau w bardzo prosty i jasny sposób obala ten sofizmat: przyczyną zapanowania tyranów w pewnej liczbie republik greckich nie była wcale równość polityczna, lecz nierówność ekonomiczna, a ściślej mówiąc, rażąca sprzeczność pomiędzy równością i wolnością polityczną a ujarzmieniem społeczno-ekonomicznym tychże obywateli, którzy wskutek tego, rozczarowawszy się do haseł i instytucji wolnościowych, szukali zbawcy i opiekuna, a dostawali się w szpony kłamliwego i samolubnego uzurpatora. Cóż z tego wynika? Tylko tyle, że „forma rządu demokratyczna, jeśli ma istnieć, musi być oparta na sprawiedliwości, że równość polityczna z trudnością da się pogodzić z nierównością ekonomiczną—powyżej pewnej miary przynajmniej....“

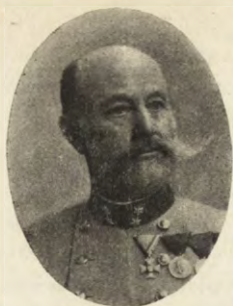
Mniejsza o to ostatnie zastrzeżenie, które

jest zresztą bardzo rozciągle. Pogląd ten odsłonił nam na zakończenie nowe oblicze Karola Le-tourneau, jako najlepszego przedstawiciela typu myślowego radykalnego i wolnomyślnego republikańskiego: jest to ten, który pełni potrzebną i pożyteczną funkcję wyprowadzania następstw z zasad demokracji, z praw człowieka i obywatela, tak, aby się one stopniowo przystosowywały do nowych wymagań życia społecznego, do dzisiejszych haseł odrodzenia.

Rzecz godna uwagi, że do takich samych następstw prowadzi go badanie ewolucji religijnej i gorące pragnienie, ażeby w tej dziedzinie pozytywizm wyparł resztki metafizyki. Gdy mu zarzucają, że religja jest przecie „romansem biedaka”, to odpowiada energicznie: „Ha, to budujcie tak wasz gmach społeczny, ażeby można było w nim mieszkać, nie uciekając się do narkotyków!”

Gustaw Ratzenhofer

Gustaw Kretschmer



GUSTAW RATZENHOFER.

Zmarły w jesieni 1904 r. feldmarszałek-socjolog ma gorącego wielbiciela w prof. Gumplowiczu, a prof. Ludwik Stein nazwał go nawet „austriackim Spencerem“. Uznać to możemy za słuszne w takiej proporcji, w jakiej Austria, przynajmniej pod względem wpływu na umysłowość wszechświatową, znajduje się do—Anglii. Ratzenhofer, może najmniej oryginalny z towarzyszy-socjologów, którzy prawie jednocześnie z nim zamknęli oczy, miał jednak koleje życia najoryginalniejsze. Urodził się w Wiedniu, jako syn prostego zegarmistrza, i sam, po wyuczeniu się tego rzemiosła, miał prowadzić sklepik ojcowski, lecz z biedy, z chęci wzniesienia się na drabinie spo-

łecznej—więc nie z zamiłowania, tylko z interesu, świadomość czego może nie była bez wpływu na jego teorię, [zaciągnął się do wojska. Walczył w r. 1859 i w 1866, ale widząc, że nie awansuje dość szybko, zabrał się do nauki; własnymi zdolnościami i pracą wypełnił braki swego zaledwie elementarnego wykształcenia, skończył wyższą szkołę wojskową i został oficerem sztabu generalnego. Po kampanji bośniackiej, po wydaniu dzieł specjalnych o „Wskazówkach taktycznych wojny francusko-pruskiej“ i o podstawach uzbrojeń państwowych (Staatswehr, wissenschaftliche Untersuchung der öffentlichen Angelegenheiten“, 1884), które zwróciły uwagę nawet Bismarcka, awansował już szybko i od r. 1890 do 1901, czyli aż do emerytury, był, jako feldmarszałek-porucznik, prezesem najwyższego sądu wojskowego.

W tym też okresie dopiero zaczął wydawać dzieła filozoficzne i socjologiczne i wydał ich pięć następujących: „Istota i cel polityki, jako część socjologii i podstawy nauk państwowych“ (3 tomy, 1893). „Wiedza socjologiczna“ (1898). „Monizm pozytywny“ (1899), „Etyka pozytywna“ (1901), „Krytyka rozumu“ (1902). Było to oczywiście wyładowanie dawno nagromadzonego zapasu

wiadomości i rozmyślań. Ratzenhofer zapowiadał jeszcze cały szereg prac, mających uzupełnić i zaokrąglić jego system, albowiem tworzył on świadomie, w całym znaczeniu tego wyrazu, system jednolity całej wiedzy ludzkiej, chcąc na nowych, jak sądził, podstawach dokonać dzieła Comte'a i Spencera.

Jednak do socjologii i filozofii doszedł ten oficer nie bezpośrednio, lecz widoczniej znacznie, niż ktokolwiek inny, nawet z działaczy społecznych, partyjnych—za pośrednictwem interesów dnia, mianowicie interesów politycznych. Już w r. 1877 pod pseudonimem Gustawa Renehra wydał książkę p. t. „Im Donaureich”, w której, jako prawy liberalny Niemiec-Austryjak, wyprzedzając w terminologii („państwo naddunajskie”—liberalny pseudonim „państwa Habsburgów”—dla oznaczenia całości ziem bezimiennej Przedlitawji i korony węgierskiej) i w zasadniczej myśli dzisiejszych Rudolfów Springerów, ubolewał nad zatargami narodowościowymi w łonie państwa, historycznie uzasadniał łączność interesów wszystkich tego państwa narodowości i kierownikom jego dawał praktyczne rady, jak sprzeczności pogodzić mają. Ale sprzeczności nietylko nie go-

dziły się, przeciwnie, coraz bardziej się zaogniały, i „smutne doświadczenie—jak stwierdza Ratzenhofera biograf ¹⁾—że rozumem nie można wywrzeć prawie żadnego wpływu na rozwój społeczny, dało mu poznać, podług własnego wyznania, prawdziwą istotę polityki, nauczyło go, że zjawiska polityczne znajdują się w ścisłym związku przyczynowym pomiędzy sobą i ze zjawiskami etnicznymi, etycznymi, ekonomicznymi, religijnymi i umysłowymi, i że związku tego nie może zerwać żadna woła, żadna mądrość jednostek. Myśli te rozwinął on szeroko w swej „Istocie polityki”.

Wszystko się tu sprowadza do interesu—interesu czysto materialnego. Różnorodność interesów w polityce jest tylko pozorna. Pozornie wydaje się, że wojny religijne mają cele nadzmysłowe, że wojny narodowościowe wywołuje miłość pobratymcza, dynastyczne—próżność monarchów, handlowe—chciwość zysku; w rzeczywistości zaś tym wszystkim, zupełnie tak samo, jak wojnami pierwotnych ludów pasterskich o pastwiska i sta-

¹⁾ Dr. Otto Granzow: Gustaw Ratzenhofer und seine Philosophie. Berlin, 1904.

da, rządzi jedyny, jaki faktycznie istnieje, interes polityczny absolutny; zaspokajanie koniecznych potrzeb materialnych. I tak w całym życiu politycznym. Działają tu wprawdzie, obok popędów „samolubnych czyli materialnych“, i „moralne“ i „umysłowe“, których pochodzenie zaraz poznamy; ale „właściwie mówiąc, nie mają one same przez się siły politycznej, a zyskują ją dopiero wtedy, gdy znajdują się w związku z samolubnymi popędami“, albowiem nikt nie przyłącza się do pewnego kierunku zasadniczego z pobudek etycznych, przekonaniowych, tylko pod wpływem instynktu swego interesu.

Będąc systemem zaspokajania interesów materialnych, polityka znajduje się pod panowaniem „prawa bezwzględnej wrogości“ (Gesetz der absoluten Feindseligheit), ponieważ tak samo, jak w fizyce, dwa ciała nie mogą się znajdować w jednym miejscu, tak i każda istota żywa, dążąc z natury swej do rozwoju swych czynności, do rozrostu, musi napotkać opór innych takichże istot i toczyć z onemi walkę. Ale same doświadczenia tej walki prowadzą do skupienia i spółdziałania pewnych podobnych jednostek przeciwko innym, co staje się podstawą bytu zbiorowych jednostek

politycznych. Te z kolei—rody, państwa, stronnictwa, grupy—wstępują ze sobą w stan „bezwzględnej wrogości“, a natomiast jednostki, które w porównaniu ze skupieniem, do którego należą, nie znaczą nic i zupełnie w nim toną, zaprzestają w łonie skupienia walki pomiędzy sobą, jako osłabiającej grupę nazewnątrż, co staje się głównym źródłem instynktów i odruchów moralnych. Podobnie odbywające się skupianie skupień, jednostek politycznych, z podobnymi skutkami, wytwarza stopniowo cywilizację. Ale powstaje ona jedynie drogą walki; i w szczególności państwo jest zawsze wynikiem podboju plemion osiadłych przez koczownicze, organizacją przymusu i pośredniej lub bezpośredniej niewoli dla celów i interesów materialnych.

Takie pojmowanie genezy i natury państwa oraz stosunku jednostek do skupienia jest oczywiście Gumplowiczowski; i Ratzenhofer bez ogródek uznaje też w Ludwiku Gumplowiczu swego mistrza na polu socjologii, za co mu się znów profesor hradecki sownie wywdzięcza i za życia i we wspomnieniu pośmiertnym—szczerym zachwytem nad dziełami tego swego rówieśnika-

ucznia i nazwą „jednego z najgłębszych myślicieli świata.“

Nam trudno zgodzić się na te superlatywy; ale zanim powiemy dla czego, przyjrzyjmy się jeszcze w streszczeniu filozofii Ratzenhofera, która u niego znowu tak jest wyraźnie, szczerze i otwarcie dorobiona do socjologii, jak socjologia wypłynęła z polityki i jak to w takiej czystości u żadnego innego myśliciela obserwować się nie da. Zdawałoby się, Ratzenhofer na sobie samym chciał dać pouczający przykład swego twierdzenia, że interes intelektualny czerpie swą treść i siłę z „materjalnego”.

Przejęty, jako socjolog, determinizmem niecelowych ¹⁾ sił, zasadą przyrodniczą, Ratzenhofer pełen też jest uwielbienia dla nauk przyrodniczych i wierzy, że socjologia jedynie na ich podstawie może być zbudowana i że w zjawiskach duchowych i społecznych działają zupełnie i jedynie te same siły, co w fizycznych i chemicznych. Wobec tego musi on dla swej socjologii i ściśle z nią zawsze związanej etyki szukać uzasadnienia

¹⁾ „Natura tylko dla tego zdaje nam się osiągać swe cele, że nie ma żadnych”.

w kosmozofji, a co za tym idzie, poruszyć zagadnienie poznania. Otóż całą tę filozofję buduje Ratenhofer na pojęciu pra-siły (Urkraft), którym zastępuje zarówno naturę jak ducha; jej modyfikacjami jedynie są zarówno wszelki ruch, jak życie, świadomość i samowiedza, wskutek czego między rzeczą a poznaniem, między ja i nie-ja, nie może być zasadniczej przepaści. Ta pra-siła posiada „dążenie do wyzyskiwania danych warunków życia“, tkwiące w każdej jej części, a częściami takimi są wszelkie rzeczy, wszelkie istoty. Rezultatem dopiero tego dążenia jest darwinowskie przystosowywanie się, które zresztą jest wzajemne między każdą istotą a otoczeniem. Każda częśćka pra-siły posiada swój własny, „wewnętrzny, wrodzony *interes*“, który jest jej indywidualnością, kieruje jej rozwojem zarówno morfologicznym, jak umysłowym i etycznym. On poprzedza świadomość i budzi ją—już odrazu z odpowiednim kierunkiem – w dziecku, np. po urodzeniu. On to stopniowo, w danych warunkach życiowo-społecznych, przekształca się nawet w owe formy „transcendentalnego samolubstwa“ (indywidualne życie zagrobowe) i „transcendentalnej rezygnacji“ (złanie się ze wszech-

światem), które są istotą wszelkich religii. Nawet i zjawiska estetyczne i poczucie piękna znajdują się w ścisłym związku z interesami, tym bardziej zaś etyczne. Etykę rozpatruje Ratzenhofer rozwojowo, badając i uzasadniając stopniowe tworzenie się popędów altruistycznych z uczuć bólu i niezadowolenia osobistego. W tej, jak nam się zdaje, najprostszej z nauk, tak niepotrzebnie powikłanej przez różnego rodzaju metafizyków, Ratzenhofer jest też najbardziej u siebie w domu, wypowiada jędrne i śmiałe uwagi o szkole, o sądownictwie. Dowodzi, że każdy człowiek może mieć tylko takie poczucie odpowiedzialności, jakie wynika z jego interesów i warunków życia. Fakt ten, zdaniem jego, obala naukowo cały system karny, odbiera mu wszelkie uzasadnienie. „Dzisiejsze sądownictwo karne należy do najszkodliwszych instytucji państwowych; nie przynosi żadnego pożytku, tylko ściąga wiele nieszczęść na głowy ludzi...”

Tak mówi austrijski feldmarszałek... I pomyśleć, że ten sam człowiek przez jedenaście lat stał na czele najwyższego sądu wojskowego, czyli instytucji, która, szczególnie w Austrii, przy istniejącej tu iście przedpotopowej pro-

cedurze i duchu bezwzględnej kastowości wojskowej, jest w całym tego słowa znaczeniu bezmyślną maszyną do zasądzania!... Gdy się czyta takie zdania Ratzenhofera, jego poglądy na państwo, krytykę szkolnictwa, dowodzenie, że idea osobistej nieśmiertelności jest niemoralna i t. p., mimowoli przychodzi chęć zestawić tego pozytywistę z końca XIX w. z proboszczem wiejskim Janem Meslier, owym pierwszym księdzem, który w początkach w. XVIII wyznał, że całe życie nie wierzył w nic, co kościół i państwo do wierzenia podawały. Ale on wyznał to dopiero w testamencie, całe zaś życie, tak samo jak Ratzenhofer, odprawiał sprzeczne ze swym przekonaniem obrzędy. Negacja za życia groziła wówczas—męką. To też za to jakie potężne tony namiętnej nienawiści i namiętnej miłości grzmią w testamencie Mesliera! Dziś, żeby głosić to samo przeczenie, trzeba tylko—zostać emerytem, ba! nawet nie tyle: tylko dygnitarzem—i nie wcielać przeczenia w życie. To też nie można się oprzeć wrażeniu, że nawet to wszystko, co u naszego pozytywisty jest przyrodniczą, filozoficzną i społeczną prawdą i prawdą burzycielską, powleczone jest jakąś szarą powłoką filisterstwa i mało na kogo oddziała.

W Ratzenhoferze-filozofie upatruje jednak Gramzow pokrewieństwo z Schellingiem, L. Stein raczej z wielkim Fichtem, głosicielem czynu jaźni, nie myśli, jako początku wszechrzeczy, i tak samo tożsamości ja i nie-ja. Być to może. Komu innemu, bardziej powołanemu, pozostawiamy ocenę filzofji Ratzenhofera. Nam wolno co najwyżej wypowiedzieć subiektywne wrażenie, że jest to monizm zbyt śmiało i naiwnie prosty, zbyt radykalnie wszystko rozstrzygający. Podobałby się zapewne przeciętnemu francuskiemu wolnomyślicielowi, gdyby tenże odczuwał potrzebę zastąpienia swego łatwego materjalizmu czymś nowym, mniej okrzyczanym.

Jeśli zaś weźmiemy Ratzenhofera, jako socjologa, to tu już mamy prawo i odwagę zastosować do niego tę samą charakterystykę—monizmu zbyt brutalnie prostego, i to właśnie z punktu marksisty. Wprawdzie Gramzow, którego książeczkę zresztą, jako sumienne streszczenie dzieł Ratzenhofera, możemy polecić czytelnikowi, porównywając Ratzenhofera z Marksem, wywyższa pierwszego nad tego osławionego materjalistę: bo „jeśli podług Marksa egoizm, skierowany na materjalne środki egzystencji, stanowi właściwą

causa movens całej historii, to Ratzenhofer uwzględnia obok materialnych i pobudki moralne i intelektualne“ (str. 67). Ale takie pojmowanie Marksa, jakoby nie „uwzględniał“ on popędów moralnych i intelektualnych, świadczy tylko raz jeszcze o ignorancji, albo raczej o nieuleczalnej klasowej niepojętności mieszczańskich krytyków. Przeciwnie, dla Marksa i zwolenników jego „monizmu ekonomicznego“ związek objawów społecznych wyższych lub lepiej wtórnych z podstawowemi jest o wiele bardziej złożony, względna niezależność ich o wiele większa i istotniejsza, niż dla Ratzenhofera, który w swym monizmie przyrodniczym, sprowadzającym wszystko w społeczeństwie do bezpośredniego działania sił przyrody, nie zauważył nawet zagadnienia właściwie socjologicznego: czynnika zrzeszonej techniki. A wszelkie studia, pomijające to zagadnienie, mogą mieć dla socjologii co najwyżej znaczenie ogólnych wstępów. To samo też po części tłumaczy względne niepowodzenie dzieł Ratzenhofera, brak echa, na który skarży się on sam, jak Gumpłowicz. Dla uczonych mieszczańskich, bujających, szczególnie w Niemczech, w obłokach państwa bezinteresownego, nadklasowego,

idealnego i t. p., jest on zbyt szczery, zbyt bezwzględny, zbyt się ośmiela pokazywać im—jak to dowcipnie mówi Loria—wśród koronek gotyckich katedr—djabła materialnego interesu i walki klasowej. Jakże! „Dążenie do wyjścia z nędzy głodowej i przeciwdziałanie uprzywilejowanych—oto oś polityki“. „Nie może być wątpliwości, że stany uprzywilejowane są z natury i zasadniczo reakcyjne“. Ludzie zaś nowi mogą w twierdzeniach tych Ratzenhofera uznać pewną dozę cywilnej odwagi, w całym jego materializmie społecznym—pewną trzeźwość i sumienność bezstronnego uczonego, ale nie przynosi on im nic a nic nowego, przeciwnie dawno znane im prawdy w formie niestosownie uproszczonej, płytszej, mniej ponętnej. Umysłów zaś, coby, jak Gumpowicz, odmawiali istniejącemu ustrojowi wszelkiego wewnętrznego uzasadnienia i wartości, a jednocześnie nie wyznawały nowego ideału konstrukcyjnego—jest i musi być niewiele.

Nie znaczy to, żeby dzieła Ratzenhofera nie miały wartości. Pamiętajmy, że często niespodziane i niezbadane są drogi t. zw. „endosmozy“, lub, jak Anglicy mówią, *permeation*, przenikania nowych idei społecznych do opornych dotychczas

umysłów. Właśnie niedawno czytaliśmy—z nadzwyczajnym doprawdy zaciekawieniem — jak to Amerykanin Lester Ward przekonał właśnie prof. Gumpłowicza o możliwości urzeczywistnienia się pewnych ideałów społecznych — aż za pomocą geologii, bo na niej opiera się jego teoria różniczkowania się i integracji ludzkości.. Dla czegożby nie miał się znaleźć ktoś, kogo nie przekona Marks, bo do niego nie zajrzy albo będzie miał z nim umysł i duszę poprostu niewspółmierne, a kogo za to Ratzenhofer zbliży i popchnie do dziedziny nowych popędów?.. Wszak wszystko to tylko „modyfikacje“ jednej—społecznej —„prasiły.“

Ottokar Lorenz



OTTOKAR LORENZ.

Na wiosnę r. 1904 umarł jeden z najwybitniejszych współczesnych historyków niemieckich, uczeń Rankego jeszcze, profesor uniwersytetu w Wiedniu, a później przez długie lata w Jenie, Ottokar Lorenz. Fachowe pisma wspominały przy tej sposobności o jego licznych pracach z dziedziny średniowiecznej i nowożytnej historii Niemiec. Lecz nas nie ta strona jego działalności interesuje: dajemy mu tutaj miejsce, ponieważ Lorenz wkroczył po części w dziedzinę socjologii i w swej „teorii pokoleń“ ¹⁾ stworzył jedną

¹⁾ Dr. Ottokar Lorenz, Prof. a. d. Univers. in Jena. Die Geschichtswissenschaft in Hauptrich-

z form, dość oryginalną, owej idei cyklu, kołobiegu dziejów, powrotu przeszłości, której różne przejawy, od czasów starożytnych aż do dialektyki marksowskiej i idei Morgana-Engelsa, oddawna staramy się badać i oświetlać. W rzędzie myślicieli nowożytnych, którzy tę ideę pod różnemi formami przyjęli i rozwijali, Lorenzowi nie należy się jedno z najpocześniejszych miejsc, ale przecież próba jego zasługuje na uwagę z wielu względów, które okażą się jasnymi w toku wykładu.

Bardzo ciekawe jest odrazu to, że Lorenz stanowczo odrzuca i krytykuje zwykły podział na okresy: starożytny, średniowieczny i nowożytny. Bada on, w celu krytyki, historję powstania tego podziału. W starożytności dzielono dotychczasowe dzieje ludzkie na cztery okresy, podług monarchji powszechnych: asyryjsko - babilońskiej, medyjskiej, grecko - macedońskiej i rzymskiej. Oprócz tego podziału w użyciu był również podział historii ludzkości na wieki, podobne do ży-

tungen und Aufgaben. T. I. Berlin, 1886. Część IV. Ueber ein natürliches System geschichtlicher Perioden. T. II. Berlin, 1891. Leopold von Ranke, Die Generationenlehre und der Geschichtsunterricht.

cia pojedynczego człowieka. Historyk Florus pierwszy zastosował ten podział do dziejów Rzymu, co się spólczesnym ogromnie podobało. Zdaniem Lorenza, już w tym podziale zawierał się zarodek idei wieku średniego, którym jest młodość pomiędzy dzieciństwem a dojrzałością i starością, lub też dojrzałość między dzieciństwem i młodością z jednej, a starością z drugiej strony. Jednak w rzeczywistości pojawić się mogło pojęcie wieków średnich dopiero wtedy, gdy ludziom zaczęło się zdawać, że żyją oto w jakichś czasach nowych, odmiennych od tego, co dotychczas było. Takie warunki stworzyło dopiero odrodzenie, takie wrażenie nowych czasów miał jak wiadomo, Petrarca we Włoszech w w. XIV, Ulryk von Hutten w Niemczech—w XVI. To też historyk Jerzy Horn z Lejdy, w w. XVII, dzieli dzieje powszechne na stare i nowe. Ale tu spotkał zwykłą trudność znalezienia odpowiedniej granicy. Główną potęgą epoki starożytnej było oczywiście cesarstwo rzymskie: to też ponieważ cesarstwo bizantyńskie było jego bezpośrednim przedłużeniem, było właściwie wciąż tym samym cesarstwem rzymskim, więc „starożytność miała się ostatecznie kończyć dopiero ze zdoby-

ciem Konstantynopola przez Turków w r. 1453. Z drugiej jednak strony na Zachodzie powstało już znacznie dawniej, z chwilą koronacji Karola Wielkiego w Rzymie, *nowe* cesarstwo rzymskie „nacji germańskiej“. Wobec tego Horn, żeby wyjść z kłopotu, nadał okresowi czasu od Karola W. do upadku Konstantynopola nazwę: *imperia et regna medii et recentioris aevi*. Wyrażenia „*medii aevi latinitas*“ używali już przedtym filologowie w celu oznaczenia nietyle okresu historii, ile stanu języka łacińskiego przed powrotem do łaciny klasycznej; to też filolog Krzysztof Cellarius, który był zarazem historykiem, z łatwością przyjął pomysł Jerzego Horna i rozpowszechnił zatym nazwę wieków średnich, oraz podział dziejów na trzy części. Po nim stał się podział już szkolnym; Gatterer i Schlözer trzymali go się w swych historjach powszechnych. Jednakowoż nie umiano dokładnie oznaczyć granic wieków średnich, ani też zgodzić się pod tym względem na jedno. „Justynjan i Karol Wielki, Złota Bulla i Wiklef, zdobycie Konstantynopola i odkrycie Ameryki, schyzma w papieżstwie, Reformacja kościelna i tezy wittenberskie, ba! nawet pokój westfalski i Reformacja francuska uważane były

od czasów sławetnego Cellarjusza za punkty graniczne owych barbarzyńskich, chrześcijańskich, romantycznych, młodzieńczych, legendarnych, pobożnych, papieskich, tępych, okrutnych, feudalnych i ciemnych wieków średnich." ¹⁾

Lorenz w specjalnym rozdziale wykazuje następnie bezsensowność wyboru takich punktów granicznych, jak np. chwila czy rok detronizacji Romulusa Augustulusa albo odkrycie Ameryki, a z drugiej strony—niestosowność takich nieokreślonych, jak „wędrowka ludów“. Wogóle, zdaniem jego, niepodobna odgraniczyć wieków średnich, ani, z jednej strony, od starożytności, ani, z drugiej, od dziejów nowożytnych, albowiem temu stoi na przeszkodzie ciągłość rozwoju hi-

¹⁾ Opowiadają, że raz, gdy Lorenz był rektorem wiedeńskiego uniwersytetu, pewien młody docent, który otrzymał *veniam legendi* o wiekach średnich w Austrii, pytał go, na jakiej dacie ma skończyć? Lorenz, który na punkcie społecznych i politycznych urzędzeń Austrii był dość liberalny i za młodych lat o mało za „przestępstwo prasowe“ nie siedział w więzieniu, miał odpowiedzieć ironicznie: „Wykładaj pan śmiało aż do r. 1875!...”

historycznego, stopniowe, niedostrzeżone przechodzenie jednych form i pierwiastków życiowych w drugie, wreszcie i fakt pomieszczenia w granicach samych t. zw. wieków średnich wielu rozmaitych pierwiastków historycznych, oraz niemożliwość jednego jednolitego dla nich określenia. Argumenty to zresztą dość znane, nie nowe dla tych, co już dawniej usiłowali zapatrywać się na historję z szerszego, socjologicznego punktu widzenia; obalają one nietylko ten mianowicie, ale wszelki podział historii na okresy. Lorenz też wspomina, że Leopold Ranke w swej historii powszechnej, pisanej już w ostatnich latach życia, zaniechał zupełnie podziału na okresy, z drugiej jednak strony nie porzucił myśli o odkryciu podziału, niezależnego od subiektywnego stanowiska badacza, lecz obiektywnie obowiązującego. Mianowicie Ranke miał na myśli charakterystykę okresów dziejowych podług panowania w nich pewnych ogólnych, całość życia ogarniających i określających idej: — myśl, która, co prawda, niedaleko odbiegła od filozofii historii Hegla. Lorenz nie zgadza się na tym punkcie ze swym mistrzem: on należy do tych historyków, dla których działalność jednostek, a szczególnie jedno

stek wybitnych, jest w dziejach rozstrzygającą i dla tego sprzeciwia się podporządkowaniu żywych ludzi, niby narzędzi tylko, abstrakcyjnym „ideom kierowniczym“. Pomimo to jednak nie wyrzeka się myśli o obiektywnej, naturalnej perjodyzacji historii; przeciwnie, oprzeć ją próbuje właśnie na cechach człowieka, jako istoty żyjącej, niezależnej od wszelkich idei i od wszelkich subiektywnych sądów historyka.

Oto mianowicie faktem jest, że trzy pokolenia ludzkie zawsze bezpośrednio się stykają. Dany człowiek odbierał wychowanie, tradycje zasady od ojca, a sam z kolei przekazuje je synowi; dziada swego znał już niewiele i wnuka mało znać będzie, niewielki wpływ na niego wywrzeć potrafi; tymbardziej rzecz się tak ma z pradziadem i prawnukiem. Trzy pokolenia zaś—to jest, mniej więcej, przeciętnie—stulecie. Du Bois Raymond powiada, że stulecie pochodzi z dziesiątki, jako podstawy rachunku, tę zaś podstawę zawdzięczamy liczbie palców u dwu rąk; gdybyśmy więc mieli po sześć palców u każdej ręki, to chiliści byliby się zjawili dopiero około 1728 r. i wtedyby oczekiwali końca świata, powtórnego przyjścia Mesjasza i t. d. Lecz Lorenz sprzeciwia

się temu dowcipnemu pogładowi, jego zdaniem stulecie stało się miarą historii niekoniecznie dla tego, że zawiera dziesięć razy po dziesięć lat, lecz raczej dla tego, że jest jej naturalną miarą, ponieważ składa się z trzech pokoleń. Nasz historyk powołuje się nawet na ustępy u Homera, u Herodota, na Biblię, których autorowie mieli zdawać sobie sprawę z tej właściwości stulecia. Powołuje się też na dawny zwyczaj uroczystego obchodzenia 70 roku życia: wielkie znaczenie tego wieku miało pochodzić stąd, że 70 lat—to suma dwu pokoleń. Że na stulecie przypada prawie regularnie trzy pokolenia, tego dowód znajduje Lorenz w historii najrozmaitszych dynastji: Karlowingów, Hohenzollernów, Habsburgów, Burbonów, Tudorów i Hanowerczyków w Anglji. Dowód ten można przeprowadzić na dynastjach panujących, ponieważ cała genealogja jest w tej dziedzinie prowadzona dokładnie, trudniej o niego dla ogółu ludzi, ale Lorenz przypuszcza to również i uznaje za pośrednio dowiedzione. Stąd zaś, że trzy pokolenia stykają się ze sobą, wpływają na siebie, pochodzi, że każde stulecie posiada zawsze pewne określone zabarwienie, pewne idee, albowiem sposoby myślenia i życia

wspólne są trzem danym pokoleniom. Dowody na to czerpie Lorenz z historii nauk i sztuk. Tak, proces utleniania (przez powietrze) znany był już Boyle'owi, który zmarł w r. 1691. Stahl wymyślił flogiston, i one też panowały aż do Lavoisiera, do r. 1774, czyli około stu lat. Po Huyghensie, Newtonie aż do Foucaulta, czyli przez sto lat przeszło, panowała teoria emanacji światła, wyparszy myśl undulacji, która po upływie stulecia znów powróciła. Również 99 lat upłynęło od narodzin Glucka, którego można uważać za poprzednika Wagnera, do narodzin samego Ryszarda Wagnera. Lorenz widzi w tym wszystkim działanie historycznego *prawa trzech pokoleń*.

Ale posuwa się on jeszcze o krok dalej. Miarą stulecia nie wystarcza mianowicie do podziału historii powszechnej na okresy: byłoby ich za wiele i byłyby za mało imponujące. Skoro więc udało się połączyć pojedyncze pokolenia po trzy w granicach każdego stulecia, czyby nie udało się na wielkiej przestrzeni dziejów połączyć znowu tych trójek po trzy? Istotnie, w rozdziale, odrazu charakterystycznie zatytułowanym: „Naturalna budowa okresów historii“, Lorenz twierdzi, że okresy 300-letni i 600-letni, zawierające po 9

i po 18 pokoleń, są rozstrzygającymi w historii, odpowiadają dokonywaniu się ważnych zmian, i przede wszystkim usiłuje tego dowieść faktami. Bierze historję kościoła: od urodzenia założyciela chrześcijaństwa do Konstantyna upływa lat 300; w r. 600—rządzi kościołem Grzegorz Wielki; r. 900—to początek tak ważnej w jego dziejach ery klunjackiej; w 1200—pojawiają się zakony żebrzące, ta gwardja kościoła, co stanowi nowy punkt zwrotny; w 1500—jezuici. Jeśli wziąć rozwój sekciarstwa, czyli rozkład kościoła, to od Albigenów do Lutra upływa znów trzy stulecia. Sekciarstwo kościelne przechodzi w opozycję społeczną, lecz od „dwunastu artykułów chłopskich“ do ogłoszenia Praw Człowieka i Obywatela mniej więcej lat trzysta ubiega.

Już rozpatrując „prawo trzech pokoleń“, Lorenz samym wyborem przykładów daje do poznania, że upatruje w okresie istnienia pewien kołobieg zjawisk: w okresie tym dokonywa się niejako wyczerpanie energii pewnych idei, tak że pokolenie czwarte już jest wolne od ich panowania i z tej wolności korzysta często w ten sposób, że powraca do idei, poprzednio wyznawanych, przez pokolenie ostatnie przed pierwszym. Tych

cyklów stuletnich jednak szczegółowiej nie bada, natomiast myśl tę wypowiada wyraźnie przy cyklach na większą skalę, trzy—i sześciowiekowych. Weźmy np. dążenie do monarchji uniwersalnej, do ześrodkowania rządów całego świata w jednym ręku, jakie wyraziło się w całej działalności Napoleona I. Przypomina ono takąż dążność Karola V oraz Fryderyka II Hohenstaufena: postaci te oddzielone są od siebie okresami trzywiekowymi. Oczywiście, zastrzega się Lorenz, powtarza się tylko zasadniczy charakter epoki, walka dwu wyżej wymienionych czynników, podniecających się nawzajem, natomiast szczegóły są za każdym razem odmienne, zależą bowiem od działających indywidualności. „Nie możemy spodziewać się, żeby cechy indywidualne w historii politycznej tak się wyraźnie powtarzały, jak w fizjognomjach dziadów i wnuków. Co jednak wyraźnie powraca, to zasady i warunki ogólne, czyli tak zwane, może zbyt ogólnikowo, „idee historyczne“. Podamy jeszcze jeden przykład, nie tak wielki, jak poprzedni: oto w w. XIII kwestja bizantyńska i egipska znajdowały się, zdaniem Lorenza, zupełnie w takim stanie, jak w sześćset

lat potem, gdy Francuzi staczali boje u stóp Piramid.

Może to wszystko być, lecz jakaż tego przyczyna? Na jakiej podstawie opiera się ten „naturalny“ podział historii na okresy? Można twierdzić, że między trzema kolejnymi pokoleniami zachodzi pewien specjalny związek—owoc bezpośredniej ich styczności, lecz czy można między dziewięcioma pokoleniami upatrywać związek charakterystyczny, odmienny od tego, jaki mógłby zachodzić między dziesięcioma, trzynastu, siedemnastu, lub np. pięciu? W każdym razie na poprzedniej podstawie, na bezpośredniej styczności dziadów, ojców i wnuków, już go oprzeć niepodobna. I tu już Lorenz ucieka się do czego innego: do idei wyczerpywania się energii potencjalnej, biologicznej ludzi w ciągu pewnej ilości pokoleń — oczywiście, pokoleń dziewięciu mianowicie, bo to mu właśnie jest potrzebne. Na dowód tego wyczerpania się energii biologicznej przytacza wahanie się zaludnienia Europy. W XII wieku zaludnienie znacznie wzrosło; w XIV daje się zauważyć upadek zaludnienia; w XVI znowu wzrost (wprawdzie niema na to żadnych dowodów statystycznych i tylko „es

lasst sich vermuthen“⁴, w XVII—znów osłabienie. „Z tego zdaje się wynikać, że każde pokolenie 10-e, 11-e i 12-e podobne jest do 1-go, 2-go i 3-go pod względem płodności i mnożenia się, gdy przeciwnie, w pokoleniach od 4-go do 9-go daje się zauważyć stopniowe zmniejszenie, wyczerpywanie się energii“. Od płodności Lorenz bez wahania przechodzi do wartości danego pokolenia wogóle, co mu już pozwala twierdzić, że „okres historyczny sprowadza się do *jakości* pewnych określonych pokoleń.“ Jak to rozumieć? A oto przykład: Rodzina Karlowingów (Pepin, Arnulf) zjawia się na arenie dziejowej w VII stuleciu— w X najwyraźniej się wyczerpuje, a natomiast w Niemczech pojawia się dynastia saska—„nowa potęga (Potenz) *fizyczna*.“ „Ta gieneracja uwalnia się od tradycji karolińskich, szuka nowej formy bytu społecznego“. Zupełnie podobnie w w XII—XIII pojawia się w Niemczech cały szereg rodów historycznych: Wittelsbachowie, Luksemburczycy, Habsburgowie, Nassau, Badeńcy, Hohenzollerni, Wettinowie. Zachodzi tu więc „materjalna zmiana jakości pokoleń, nowa krew, nowa rasa zaczyna być czynną.“ Pojawiła się „gieneracja, dążąca na wyżyny“, a to musi stać się

przyczyną zmiany stosunków politycznych i społecznych. Zupełnie to samo zjawisko obserwujemy w w. XVI. Pojawiają się nowe dynastje: w Hiszpanji (burgundzko-hiszpańsko-szwabska) w Anglji (Tudorów), we Francji (nowa linja Kapetów), a nowe dynastje przynoszą ze sobą nowe dążności. I jeszcze jeden dowód: oto genealog Benoiston de Châteauneuf obliczył, że długość istnienia szlacheckich rodzin francuskich wynosi zwykle lat około trzystu.

Wszystko to Lorenz nazywa w „pewnym znaczeniu—naturalnym systemem historii“, pokłada swe nadzieje w genealogji, że ona system ten rozwinie, umocni, oraz twierdzi, że „jedynie genealogja, jako nauka dziedziczności, może stać się mostem między sposobem myślenia historycznym a przyrodniczym“ — którego dziś tak wszyscy pragną i wyglądają! Jeśli jednak przyjrzymy się temu bliżej, to zobaczymy, że system jest niezmiernie kruchy i że w tym wszystkim więcej pretensjonalności i lekkomyślności, niż zdrowych pomysłów.

Już dr. Jastrow zwrócił uwagę na to, że jednocześnie żyje bardzo dużo pokoleń, ponieważ nowe pokolenie pojawia się nie co lat 30, lecz co

rok, co miesiąc, co dzień wreszcie; niepodobna więc w sposób naturalny, obiektywny, oznaczyć punktu wyjścia podziału na okresy, początku biegu pokoleń, lecz wybór tego punktu wyjścia będzie zawsze dowolny, subiektywny. Na to Lorenz odpowiada, że jednak pomimo to ludzie, żyjący w jednym czasie, choć są różnego wieku, mają pewne wspólne cechy duchowe, tymbardziej, że podlegają na każdym polu wpływowi jednej wybitnej osobistości. Te osobistości wybitne, kierownicze, a nawet całe rody kierownicze, są dla teorii Lorenza niezbędne, ponieważ tylko ich genealogję i daty życia może on znać; dla tego nawet (pomijając już inne, nienaukowe czynniki) temi rodami kierowniczymi są dla niego prawie wyłącznie—dynastje... Co do nas, wiemy, że „osobistości kierownicze“ nie tworzą „idej historycznych“, za których pomocą kierują swymi spóczesnemi, lecz że idee, wytwarzane stopniowo przez całą masę wzajemnie na siebie oddziaływających umysłów pod wpływem potrzeb życiowych, w umysłach wybitnych, wielkich tylko się niejako koncentrują i nabierają potrzebnej jasności i stanowczości. Lecz nie chcemy i my bynajmniej tych idei uosabiać i widzieć w nich

jakieś siły nadludzkie, działające na ludzi same przez się, z zewnątrz; przeciwnie, przyznajemy chętnie, że najczęściej działanie to wyraża się i odbywa się przez wpływ, wywierany na ogół przez ludzi wybitnych i wielkich, a do tych czasami, choć nie często, należą i panujący. Wprawdzie na ogół żyjących społecznie oddziaływać może kilka jednostek wybitnych, np. jeden wielki polityk, jeden wielki filozof, jeden wielki artysta; ale dla uproszczenia sprawy przypuścmy, że przy podziale dziejów na okresy uwzględnia się tylko jedną, najważniejszą z kategorii zjawisk społecznych — Lorenz uwzględnia tylko polityczną — w czym zawierać się będzie także milczące, a naogół słuszne przypuszczenie, że inne kategorie zjawisk, a więc i działalność przypadających na nie wielkich ludzi, zależą w swym rozwoju od jednej, najważniejszej. Przypuścmy dalej, że w obranej dziedzinie zjawisk, jeśli, jak zwykle w rzeczywistości bywa, krzyżują się wpływy kilku lub kilkunastu osobistości wybitnych, to jednak albo zwalczają się one, tak że silniejsze przeważają i w końcu same tylko panują nad umysłami, albo spóldziałają w jednym kierunku, a w takim razie — stręczają się i sumują ostatecznie we wpływie i uro-

ku jednej osobistości, największej. Nie będzie to wszystko dokładnie odpowiadało konkretnej rzeczywistości, ale, powtarzam, przyjmujemy to dla uproszczenia. Mamy więc wpływ jednej wybitnej osobistości na ogół członków społeczeństwa: długość tego wpływu ma być miarą pokolenia, pokolenie zaś składają ci, co temu wpływowi podlegają. Lecz pomijam już to, że podlegają mu ludzie najrozmaitszego wieku, od dzieciństwa aż do starości, ludzie, którzy w poprzednim swym życiu podlegali bezpośrednim wpływom innych wielkich ludzi, reprezentujących inne idee, tacy, którzy te odmienne dawne wpływy odczuli na sobie pośrednio, przez rodziców i dziadów, tacy wreszcie, którzy może nie odczuli ich wcale: – każdy inaczej przyjmie wpływ obecnego wielkiego człowieka i inaczej go też, ze zdolnością działania na dłuższy lub krótszy czas, przekaże swym dzieciom, wnukom, wychowañcom. Trudno jest zatem nadać „pokoleniu” jakąś jednolitość duchową, chybaby poprzestać na jakiejś dość fikcyjnej przeciętności. Co ważniejsza jednak, przynajmniej dla krytyki teorii Lorenza, to że wielcy czy tam wybitni ludzie, „osobistości kierownicze”, żyją niejednakowo długo i niejednakowa też jest

długość ich działalności bezpośredniej, osobistej, a tym bardziej oddziaływania późniejszego, pośmiertnego, na umysły. Jeden działa może przez lat 40, 50, wyjątkowo i dłużej, a potem, prawie zaraz po śmierci, czasem jeszcze za życia, wpływ jego zanika; drugiego działalność bezpośrednia trwa może lat 20, może 10 tylko, albo i krócej, lecz wpływ przedłuża się później na pół wieku, na stulecie, na szereg stuleci czasami. Bywa i odwrotnie, ma się rozumieć. Działalność publiczna Chrystusa trwała tylko trzy lata, apostoła Pawła również niezbyt długo, a wpływ wywarły, dzięki sprzyjającej atmosferze społecznej, przetrwał wieki—wciąż się odnawiając oczywiście. Przykład ten powinienby być przynajmniej dla Lorenza przekonywającym... Dla nas wystarczy powyższe, niezaprzeczone, ogólne stwierdzenie. Co z niego wynika? Że podług wpływu, wywieranego przez wybitne osobistości, nie można następujących po sobie kolejnych, corocznych i t. d. pokoleń ludzi dzielić na różne grupy po jakieś trzydzieści, lecz na zupełnie nierówne, krótkie lub dłuższe, zależnie od długości życia i działalności „wielkich ludzi“ i długotrwałości ich wpływu—przyczym jeszcze w dodatku grupy te zawsze

będą zachodziły jedne w drugie, granice ich będą się zlewały. Gdy się „osobistości kierownicze“ utożsamia prawie zupełnie, jak to właściwie robi Lorenz, z dynastjami, to zadanie jest znacznie ułatwione, ponieważ istotnie w ciągu jednego stulecia umiera zwykle dziad, ojciec, syn wraz z krewnymi bocznymi tych samych stopni; ale pomijając już całą bezsensowność takiego utożsamienia, i w tej dziedzinie niezawsze się tak dzieje; a jeśli Lorenz twierdzi, że zwyczaj rozmnażania się przed 30—35 rokiem życia, o ile zagnieździ się w jakimś rodzie, pociąga za sobą jego upadek, to po pierwsze twierdzenia podobnego jeszcze należałoby bardzo ściśle dowieść, a po wtóre, gdyby nawet ono było prawdą—ów upadek nie przychodzi natychmiast, jest dość czasu na pomieszczenie w granicach jednego—dwu stuleci więcej niż po trzy pokolenia, a więc na zupełne złamanie rzekomego prawa. Zresztą, co do innych wielkich ludzi, to, na szczęście, czy na nieszczęście, nie tworzą oni dynastji, i następstwo ich po sobie w panowaniu nad umysłami niema nic wspólnego z czynnikami genealogicznymi. Jest ono—a wraz z nim i owe wyżej wspomniane nieprawidłowości, niejednakowa długo-

trwałość ich wpływu—zawsze objawem zmienne-
go rozwoju różnych potrzeb ogółu, różnych tego
rozwoju faz, które mogą właśnie trwać dłużej lub
krócej, gdyż tempo rozwoju społecznego nie jest
i nie musi być bynajmniej jednolitym, przeciwnie,
waha się w bardzo szerokich granicach. Czasem
całe stulecia żyją jednemi ideami, mają wciąż te
same potrzeby i wierzenia, i stanowią przeto
właściwie dla historyka jedno „pokolenie”; cza-
sem w jednym stuleciu mieści się wiele punktów
zwrrotnych, a więc i wiele „pokoleń”. Weźmy
wiek XIX we Francji: pokolenie napoleońskie,
pamiętające rewolucję, także, nie pamiętające jej,
pokolenie Restauracji, pokolenie monarchji lip-
cowej, roku 48 i walki z drugim cesarstwem,
i w łonie trzeciej Rzeczypospolitej co najmniej
dwa odrębne pokolenia: to, które wzrosło pod
wrażeniem przegranej wojny, i to, które, jej go-
ryczy nie zaznawszy, ma na widoku tylko dalszy
postęp. Razem—siedm grup ludzi, bardzo do
siebie niepodobnych... Po tym wszystkim, sędzę,
mamy prawo powiedzieć, że twierdzenie Lorenza
jakoby „pokolenie“ (30—35 lat) było „równie do-
brą miarą, jak rok lub metr“, jest tylko—preten-
sjonalnym.

Pomijam już inną trudność, z którą Lorenz tylko w ten sposób daje sobie radę, iż ją po prostu odsuwa: oto, powiada on, pokolenie rachuje się podług mężczyzn, ponieważ kobiety wcześniej rodzą—a zatem więcej ich się mieści w stuleciu. Lecz czy tego nie należałoby raczej uwzględnić, przynajmniej w pewnych okolicznościach? Czyż bowiem kobiety — matki, babki — nie wywierają wpływu na następne pokolenia czasami silniejszego od mężczyzn?

Ale teraz przypuśćmy nawet, że „pokolenie“ dało się określić i ograniczyć po *dowolnym* wyborze jakiegoś punktu wyjścia, i zapytajmy: mamy oto np. sześć pokoleń; dla czegoż to „prawo trzech pokoleń“, czyli łączności duchowej między dziadami, ojcami i wnukami ma działać tylko między pierwszym a trzecim, oraz między czwartym a szóstym pokoleniem? Wszakże zupełnie taka sama łączność zachodzi między drugim a czwartym, trzecim a piątym, piątym a siódmym i t. d. Jeśli pewne idee są wspólne pokoleniom pierwszemu, drugiemu i trzeciemu, to znowu pewne idee są wspólne także drugiemu, trzeciemu i czwartemu, na mocy tego samego oddziaływania każdego danego pokolenia na dwa następne.

Cóż się dzieje wobec tego z podziałem na okresy, opartym na trójkach pokoleń? Trójki te zachodzą jedne na drugie, okresy zlewają się ze sobą i niezbędnym się staje wniosek, że idee panujące zamieniają się stopniowo — już między pierwszym a drugim, drugim a trzecim pokoleniem i t. d., a nie dopiero nagle między trzecim a czwartym. Już to samo wystarcza do obalenia „teorii gieneracyjnej.“

Lekkomyślność jej występuje jednak z całą siłą dopiero przy tworzeniu owych większych okresów 300 i 600-letnich. Tu, jakśmy widzieli, Lorenz porzuca zupełnie podstawę psychologiczną, owo słuszne ostatecznie, lecz niezbyt ważne spostrzeżenie, że między trzema kolejnymi pokoleniami jednej rodziny zachodzi bezpośrednia styczność i łączność duchowa, a natomiast podstawiła po żonglersku — tylko zbyt widocznie — czynnik czysto biologiczny, rzekomo wyczerpującą się „energję rasy“. ¹⁾ Używając wyrazu „rze-

¹⁾ Lorenz chciałby zachować pozór, jakoby łączność trzech pokoleń grała jeszcze rolę i w okresach 9-pokoleniowych; dla tego uważa za niemożliwe zastosowanie takiego podziału na okre-

komo“, nie chcemy przez to bynajmniej z góry rozstrzygać przecząco ważnego zagadnienia biologicznego; protestujemy tylko przeciwko zbyt stanowczemu rozstrzygnięciu i schematycznemu uogólnieniu Lorenza. Z pewnością ród jakiś albo cały szereg spóczesnych sobie rodów może zwyrodnieć i wiele jest tego przykładów w historii i w terażniejszości; można wtedy ostatecznie, jeśli komu na tym zależy, powiedzieć, że wyczerpała się energja rodu. Ale przede wszystkim, muszą zawsze być pewne zewnętrzne, społeczne tego przyczyny, o które się ta energja ściera, i istotnie, historia zwykle je wskazuje: główną jest — uprzywilejowane stanowisko, pociągające za sobą gnuśność, zniewieściałość, utratę zdolności i chęci do walki o byt w formie, jakiej w danej epoce wymaga ustrój społeczny, i wogóle do czynności społecznie niezbędnych lub pożytecz-

sy do historii ludów mahometańskich, ponieważ tam niema monogamji, a więc inny jest stosunek ojców do dzieci! Pomijając już to, że wielożeństwo ani trochę nie przeszkadza wpływowi dziadków i ojców na synów i wnuków—co to ma wspólnego z wyczerpywaniem się energii życiowej w ciągu pewnej ilości pokoleń?

nych My nie zapominamy, że jest i odwrotna przyczyna zwyrodnienia, działająca często szybciej od pierwszej: nędza, zbyt ciężka, i bezowocna oraz długotrwała walka o byt. Ale gdy się ma do czynienia „z osobistościami kierowniczymi“ Lorenza lub z rodami, o których ma nas informować jego „nauka przyszłości“—gienealogja, czyli z dynastjami i szlachtą, to działa zwykle przyczyna pierwsza. Zdarzyć się też nieraz może, że akurat właśnie pokolenia siódme, ósme, dziewiąte są najbardziej zwyrodniałe i że na nich ród się kończy, ale z pewnością niemniej często się zdarza, że przypada to na inne, wcześniejsze lub późniejsze pokolenia. Odwrotnie, w ciągu takiej samej lub innej liczby pokoleń może się odbywać ciągłe udoskonalanie się fizjologiczne i wzrost społeczny rodu. Dwa takie procesy w dwu szeregach rodów mogą się i spotkać ze sobą (acz nie zawsze tak być musi); wtedy wydaje się, jak Lorenz mówi, że nowa, lepsza krew zastępuje pierwszą. Lecz ciekawa rzecz, dla czego ta „nowa“ krew (oczywiście, wiekiem wcale nie młodsza od „starej“) miałaby nieść ze sobą nowe idee? Dzieje się wręcz przeciwnie: stosunki społeczne zmieniają się pod

wpływem ogólnospołecznych czynników, wraz ze zmianą podstawy ekonomicznej, o której Lorenz tak jakby zupełnie nie słyszał—a zmiana ta, do której stare, uprzywilejowane rody, *beati possidentes*, zwykle (choć nie zawsze) nie mogą i nie chcą się przystosować, wysuwa na powierzchnię jednostki wybitne, które dotychczas znajdowały się na stanowiskach podrzędnych albo tonęły w szarej masie, i one stają się założycielami nowych „rodów“. Tym się też tłumaczą niejednokrotne zmiany dynastji w epokach przełomowych, jak w w. XVI, lecz odwrotne tłumaczenie—przełomu przez zmianę dynastji—jest okropnym cofaniem historii pomimo pozoru postępu, zawartego w zastępowaniu abstrakcyjnych „idej“, jako czynników historii, przez „żywe osobistości“.

Daty, przytoczone przez Lorenza na poparcie okresów 300-letnich, są oczywiście dowolnie wybrane, i niewątpliwie możnaby równie łatwo zestawić szeregi wypadków, oddzielonych od siebie dwoma stuleciami lub czterema, lub trzema i pół i t. d. Szkoda nam czasu na to ćwiczenie. Przypuśćmy jednak wreszcie, że istotnie 9 pokoleń—lat trzysta—jest to czas niezbędny do wy-

czierpania się „energji rasowej“ a z nią i idęj panujących i nastania „nowej krwi“; to teraz ostatnie pytanie: czemuż to ta nowa, czy też odnowiona, nowej energji pełna krew, ożywająca pokolenie 10-e, 11-e, 12-e, ma *powracać* do idei pokolenia 1-go, 2-go i 3-go, zamiast przynieść ze sobą coś zupełnie nowego, nigdy dotychczas niebywałego i nieznanego? Sam fakt zaobserwował Lorenz trafnie—i to jest dość ciekawe w jego wywodach; spostrzegł i zaznaczył nawet i to, że gdy idee polityczne czy inne powtarzają się po pewnym czasie w historii, to powtórzenie nie jest nigdy dokładną, ścisłą kópią, lecz zarazem już i pewną odmianą z zachowaniem jednak pewnych cech zasadniczych. Ale wytłumaczenia tego tak ważnego i charakterystycznego zjawiska—nie ma u naszego historyka ani śladu! Zensciło się tu na nim dyletanckie kokietowanie z biologją, które pozwoliło zadowolić swój umysłmglistemi rojeniami o wyczerpywaniu i odnavianiu się energji życiowej, a natomiast brak nie tylko znajomości, lecz i wprost zainteresowania się najważniejszymi dla historyka-socjologa naukami pomocniczymi: ekonomją, szczególnie historją ekonomiczną i psychologją. Nam na tym miejscu

niech będzie wolno przypomnieć, że zjawisko powtórzeń i powrotów w historii już dawno ujęliśmy i staraliśmy się wytłumaczyć na szerokiej podstawie materializmu historycznego. Zjawiska prawne, polityczne, filozoficzne, artystyczne, jednym słowem—„nadbudowy“ społecznej, przystosowują się kolejno i coraz bardziej pośrednio, lecz wszystkie—do podstawy ekonomicznej, jako środek do celu. W miarę jednak wykonywania tych funkcji uniezależniają się one, stają się ze środka same sobie celem i wykluczają w każdej z omawianych dziedzin inne, odmienne pełnienie funkcji. Prócz tego w społeczeństwach klasowych następuje ujednostronnienie całej nadbudowy stosownie do potrzeb jednej klasy panującej. Wyobraźmy sobie dwie takie po sobie następujące fazy społeczne. W drugiej istnieje inna podstawa ekonomiczna i—w czasach historycznych—zwykle też panuje inna klasa. Dawniejsza nadbudowa praktyczna i ideowa została usunięta, wyparta możliwie jak najzupełniej, jednak nigdy całkowicie, gdyż przeżywa ona swą podstawę, żyje szczątkowo—oraz w pamięci—czasami jeszcze długo się broni, toczy walkę. Teraz i w drugiej fazie odbywa się dalszy ruch zmienny pod-

stawy ekonomicznej; zmiany w podstawie wywołują pewne zarodki zmian w nadbudowie, nowe potrzeby polityczne i ideowe. Lecz ustrój istniejący w swej inercji i koniecznej jednostronności uciska te nowe potrzeby, uczucia i idee tym gwałtowniej, im one, w miarę ucisku, wyraźniej występują. Znajdują się one zatem w tym samym położeniu, co potrzeby, uczucia i idee fazy poprzedniej. Pojawia się między jednymi a drugimi prąd sympatji. Lecz nowe są wytworami ustroju istniejącego, noszą jego piętno, cofać się nie chcą i nie mogą. Czerpią wiele z dawnych do swego uświadomienia, lecz te dawne muszą się przytym przekształcać, co się też dzieje stopniowo, krok za krokiem. Ostatecznie między fazą trzecią a pierwszą okazuje się pewne podobieństwo rysów—przeciwnych drugiej ¹⁾.

Gdyby Lorenz zdawał sobie sprawę z tego socjologicznego prawa retrospekcji przewrotowej, to inaczej nieco zapatrywałyby się na podział historii na trzy okresy z wiekami „średnimi“ po środku i upatrywałyby w nim nietyle dzieło zakło-

¹⁾ Por nasze „Socjologiczne prawo retrospekcji“. Warszawa, 1898.

potanego kronikarza i zręcznego filologa, ile rezultat istotnego, przez wielu głęboko odczutego pokrewieństwa między epoką, która we Włoszech zaczynała się mniej więcej w w. XIII—XIV, w innych zaś krajach—odpowiednio później, a społeczeństwem t. zw. starożytności klasycznej we wspólnym przeciwstawieniu do epoki, która nastąpiła z zapanowaniem ludów germańskich. Zagadnienie podziału historii na okresy jest ważne, choćby z punktu widzenia pedagoga oraz systematyka; zasługą jest Lorenza, że je krytycznie poruszył. Lecz rozwiązania i tu można szukać jedynie na drodze racjonalnego pojmowania samej podstawy rozwoju historycznego. Jeśli idzie o ogólne, wszechstronne ujęcie dziejów danego narodu lub całej danej cywilizacji, to za podstawę okresów mogą służyć jedynie ważne zmiany ekonomiczne. Oczywiście, nie będziemy w stanie nigdy oznaczyć jakichś dat zwrotnych, nie zapomnimy nigdy o stopniowości zmian—jakkolwiek może ona mieć bardzo różne tempo. Ale gdy spostrzeżemy życie gospodarcze, oparte na ożywionej wymianie towarów za pomocą pieniędzy, na towarowym, ruchomym charakterze wszelkich dóbr, na dążności do coraz większych przedsię-

biorstw i na uwolnieniu jednostki od różnych ograniczeń, utrudniających jej indywidualną czynność i rolę ekonomiczną—to powiemy niechybnie, że znajduje się ono w epoce nowoczesnej, nie średniowiecznej, i spostrzeżemy, że wszystkie te cechy właściwe są także społeczeństwu z czasów cesarskiego Rzymu (z tą kardynalną i bogatą w następstwa różnicą, że tam i człowiek, niewolnik, jest także towarem), i że, jakkolwiek nigdy nie zostały one całkowicie wyparte i wykorzystane, to jednak w wiekach „średnich“ panowały cechy wręcz przeciwne. Stąd nadzwyczaj doniosłe następstwa i we wszystkich dziedzinach nadbudowy społecznej: z chwilą wzmocnienia się nowej klasy mieszczańskiej, będącej w społeczeństwie średniowiecznym czynnikiem przekształcenia ekonomicznego—czerpanie z arsenału ideowego starożytności rzymskiej (zawierającej w sobie i przetrwoną grecką)—prawa prywatnego, idei politycznych, filozofji, sztuki, i owa cecha wyzwalającego się indywidualizmu w walce z opornymi potęgami ustroju istniejącego. Sam Lorenz przypomina, że w epoce Odrodzenia ludzie czuli, że żyją w jakichś rozpoczynających się czasach nowych; a czy przypadkowym było to, że

jednocześnie czuli się, i to z siłą, o jakiej dziś nie mamy pojęcia, spokrewnionemi ze światem grecko-rzymskim? My wiemy już, że, przeciwnie, tak być musiało. A w takim razie myśl odrębnych „wieków średnich” pomiędzy temi dwoma światami, dawnym i nowym, który jest Odrodzeniem dawnego, musiała się zupełnie naturalnie nasuwać, i taki podział historii ma zupełną rację bytu. Może kiedyś, w przyszłości, gdy społeczeństwo oprze się na nowej „odrodzonej” podstawie ekonomicznej, ludzie nazywać będą „ciemnymi” wiekami średnimi cały wielki okres—społeczeństw klasowych, o których Fichte w wieńczącym przecuciu, choć nie zdając sobie sprawy z przyczyny klasowości, mówił, że żyje w nim dopiero „embrjon ludzkości”... Jeśli stoimy dobrze na podstawie ekonomicznej, na której, niestety, wielu historyków społecznych jeszcze świadomie nie stoi, choć z niej korzystają—to z pewnością potrafimy też określić odrębny charakter zarysowanych okresów. Powiemy więcej: podział historii na trójki okresów bardzo często wskutek wyżej naszkicowanego działania prawa retrospekcji wprost się narzuca badaczom. Do pewnego

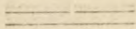
stopnia może to nawet niewinnia Lorenza: - liczba 3 zbyt mocno go kusiła...

W każdym razie niefortunna wycieczka profesora jenańskiego w dziedzinę socjologii zawiera w sobie ważną naukę i ostrzeżenie. Historycy czują coraz bardziej, że ich fach z czysto opisowego musi się stać nauką, i to nietylko w znaczeniu umiejętności wyszukiwania, krytyki i użytkowania źródeł, co zawsze pozostanie jeszcze tylko nagromadzeniem materiału, ale w ten sposób, żeby odkrywać prawa, rządzące dziejami narodów i ich grup (cywilizacji). Moim zdaniem, historia w ten sposób staje się już częścią—i to może najważniejszą—socjologii. Ale w tym poszukiwaniu naukowości niedostatecznie poza swoim fachem uświadomiony historyk spotyka wielką pokusę. Cóż w naszych czasach jest bardziej nauką, co przytym przez dość już długi czas działania na arenie publicznej zdołało zdobyć sobie większe uznanie i powagę, niż nauki przyrodnicze? Do nich więc zwraca się skwapliwie historyk po pomoc i chwyta—najbardziej gotowe, to znaczy najmniej w szczegółach opracowane i najmniej w treść zasobne pojęcia—jak np. Lorenz dziedziczność i rasowość, energię biologicz-

ną i t. p. W dodatku historyk w swych poszukiwaniach spotka się naturalnie przede wszystkim—choćby na sąsiednich katedrach lub w popularniejszych wydawnictwach—z typowo-burżuazyjnemi biologami, którzy już przed nim próbowali oprzeć socjologię na biologii—ale z zupełnym zaniedbaniem tego, co w dziedzinie społecznej jest specyficznym, czysto społecznym, ponad-biologicznym, a co przy stosowaniu zdobytey biologji do socjologii wymaga głębokiej modyfikacji metod i wniosków. Takie przenoszenie żywcm czynników biologicznych do socjologii, a więc i do historii naukowej, jest pojętne, bo łatwe, ale musi prowadzić na bezdroża. Socjolog, a więc i historyk, nie powinni nigdy zapominać, że dziedzina społeczno-ludzka różni się od biologicznej dwoma potężnemi czynnikami: faktem zrzeszenia i techniką, które razem wzięte tworzą środowisko sztuczne, w najgłówniejszej swej istocie—ekonomiczne, a że przez nie dopiero czynniki biologiczne mogą oddziaływać na ludzi, więc ulegają przytym głębokim zmianom, ba! często schodzą na drugi plan i oddane zostają niejako w służbę czynników społecznych—ekonomicznych, politycznych i t. d.

Tak się rzecz ma np i z czynnikami, których badaniem może się zajmować nawet szerszej pojęta genealogja: – nie taka lub inna jakość fizyczna, z czysto biologicznych przyczyn rzekomo wynikająca, określa procesy społeczne, lecz przede wszystkim o jakości tej rozstrzygają warunki społeczne, a następnie—rozwój społeczny zużytkowuje lub odpycha, wysuwa na powierzchnię lub zsuwa z niej ludzi takiej lub owej wartości biologicznej, stosownie do swych potrzeb.

Przykład Lorenza jest ostrzeżeniem, że jedynie gruntowne wykształcenie, wszechstronnie *sojologiczne*, jest w stanie ustrzec historyka, pragnącego wznieść się ponad ciasne szranki fachu, od blichtru naukowości taniej, łatwej—lecz zawodnej.



SPIS RZECZY.

	Str,
Przedmowa	5
Kazimierz Krauz przez W. Bukowińskiego .	7
<i>Herbert Spencer</i>	15
<i>Albert Schäffle</i>	29
<i>Paweł Lilienfeld</i>	43
<i>Gabrjel Tarde</i>	61
<i>Adolf Coste</i>	91
<i>Mikołaj Michajłowski</i>	113
<i>Antonio Labriola</i>	135
<i>Karol Letourneau</i>	165
<i>Gustaw Ratzenhofer</i>	181
<i>Ottokar Lorenz</i>	197

45-
2260/17264

