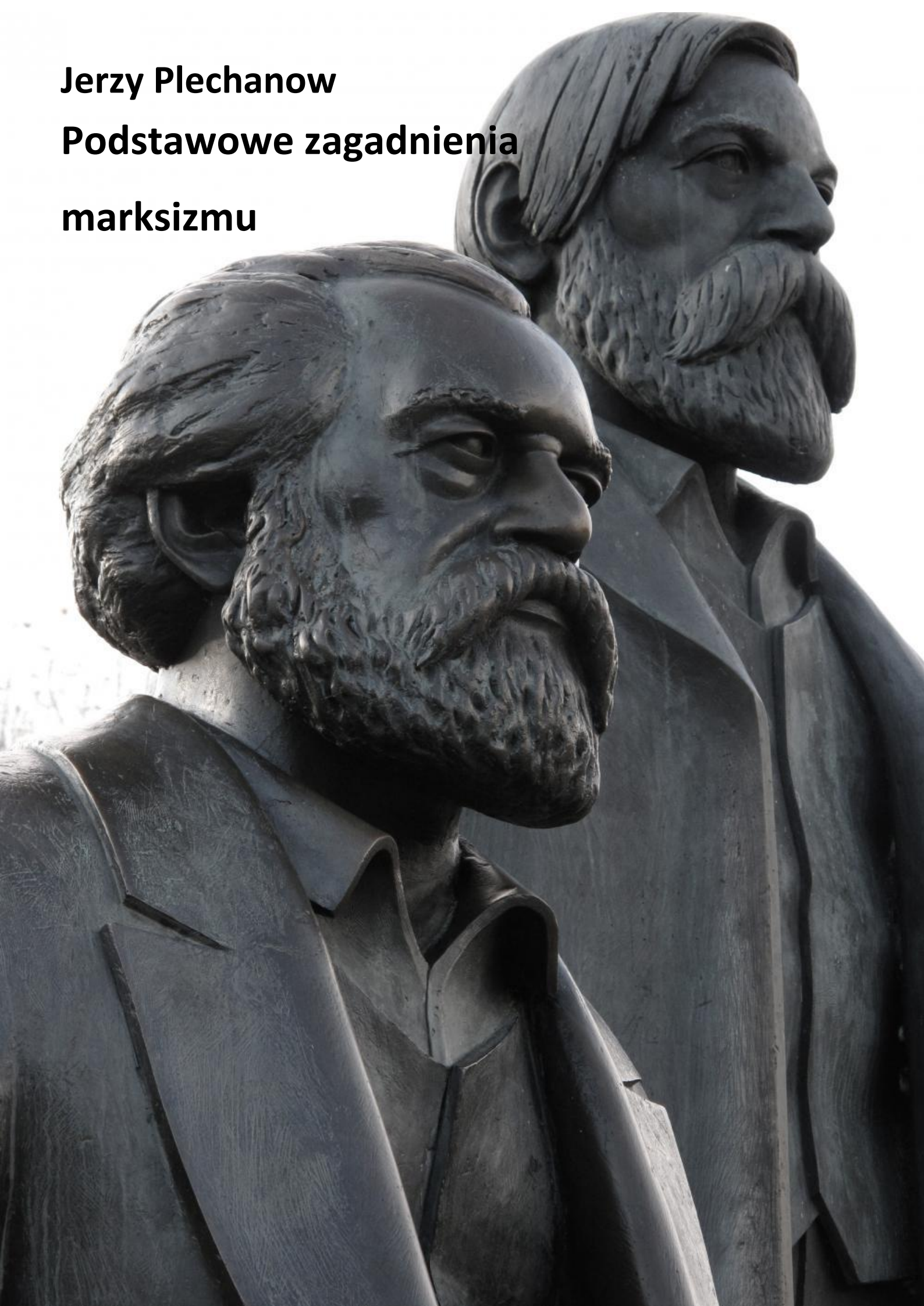


Jerzy Plechanow

Podstawowe zagadnienia

marksizmu



<http://maopd.wordpress.com/>

Praca Plechanowa „Podstawowe zagadnienia marksizmu”, napisana w r. 1908, ukazała się po raz pierwszy w języku polskim w r. 1925 w Moskwie w Spółdzielni Wydawniczej „Trybuna”; drugie wydanie polskie ukazało się w Warszawie nakładem wydawnictwa „Znicz” w r. 1936, trzecie — nakładem Spółdzielni Wydawniczej „Książka” w Warszawie w r. 1946 i tamże, w r. 1947 — wydanie IV. Niniejsze piąte wydanie jest przejrzane i poprawione.



Maoistowski Projekt Dokumentacyjny

2012

Marksizm — to całkowity światopogląd. Wyrażając się zwięźle — jest to materializm współczesny, stanowiący najwyższy obecnie stopień rozwoju tego poglądu na świat, którego podstawy zostały założone już w starożytnej Grecji przez Demokryta, a po części nawet przez jego poprzedników, myślicieli jońskich; tzw. hilezoizm nie jest niczym innym jak materializmem naiwnym. Stworzenie teorii współczesnego materializmu stanowi głównie i bezsprzecznie zasługę Karola Marksa i jego przyjaciela Fryderyka Engelsa. Historyczna i ekonomiczna strona tego światopoglądu, czyli tzw. materializm historyczny i ściśle związany z nim całokształt poglądów na zadania, metodę i kategorie ekonomii politycznej oraz na ekonomiczny rozwój społeczeństwa, w szczególności zaś społeczeństwa kapitalistycznego, jest w swych podstawach dziełem prawie wyłącznie Marksa i Engelsa. To, co wnieśli do tej dziedziny ich poprzednicy, musi być traktowane jedynie jako przygotowawcza praca zbierania materiałów, częstokroć bogatych i nader cennych, jednak jeszcze nie usystematyzowanych, nie naświetlonych jedną wspólną myślą i dlatego nie ocenionych jeszcze i nie wykorzystanych w ich istotnym znaczeniu. To zaś, czego dokonali w tej samej dziedzinie europejscy i amerykańscy zwolennicy Marksa i Engelsa jest jedynie mniej lub więcej trafnym rozwinięciem poszczególnych, nieraz wprawdzie w najwyższym stopniu ważnych zagadnień. Oto, dlaczego nie tylko wśród „szerokiej publiczności”, która dotychczas nigdy nie dorastała do głębokiego zrozumienia nauk filozoficznych, lecz nawet wśród ludzi uważających siebie za wiernych zwolenników Marksa i Engelsa, i to nie tylko w Rosji, lecz i w całym cywilizowanym świecie, terminem „marksizm” często określa się właśnie tylko te dwie wymienione przez nas strony współczesnego światopoglądu materialistycznego. W tym wypadku rozpatruje się je jako zupełnie niezależne od „filozoficznego materializmu”, niemal jako przeciwstawne mu. Ponieważ zaś te dwie strony, dowolnie wyrwane z całego zespołu poglądów, pokrewnych im i stanowiących ich teoretyczne uzasadnienie, w rezultacie nie mogą jednak wisieć w powietrzu, przeto ludzie, którzy dokonali nad nimi tej operacji, z natury rzeczy odczuwają potrzebę „uzasadnienia marksizmu” od nowa, przez połączenie go — znowu zupełnie dowolnie i najczęściej pod wpływem nastrojów filozoficznych, panujących w danej chwili wśród ideologów burżuazji — z tym lub innym filozofem: z Kantem, z Machem, z Avenariusem, z Ostwaldem, a w ostatnich

czasach z Józefem Dietzgenem. Poglądy filozoficzne J. Dietzgena zrodziły się co prawda zupełnie niezależnie od wpływów burżuazyjnych i są w znacznym stopniu pokrewne filozoficznym poglądom Marksa i Engelsa. Lecz te ostatnie są bez porównania bardziej zwarte i bogate w treść i już przez to samo nie mogą być przez naukę Dietzgena uzupełnione, lecz chyba tylko częściowo spopularyzowane. Dotychczas nie uczyniono jeszcze próby „uzupełnienia Marksa” Tomaszem z Akwinu. Lecz nie jest wykluczona możliwość, że mimo niedawnej encykliki papieża przeciwko modernistom świat katolicki wysunie kiedyś ze swego środowiska myśliciela, zdolnego dokonać tego teoretycznego wyczynu.

I

Konieczność „uzupełnienia” marksizmu wywodami tego lub innego filozofa motywuje się zwykle tym, że Marks i Engels nie sformułowali nigdzie swych poglądów filozoficznych. Lecz powoływanie się na tę okoliczność jest mało przekonujące. Pomijamy już to, że gdyby te poglądy istotnie nie były w ogóle sformułowane, to nawet i wówczas nie byłoby żadnej logicznej podstawy do zastępowania ich poglądami pierwszego lepszego myśliciela, zajmującego przeważnie zupełnie odmienne od nich stanowisko. Należy jednak pamiętać, że rozporządzamy zupełnie wystarczającą literaturą, ażeby stworzyć sobie wierny obraz filozoficznych poglądów Marksa i Engelsa¹.

Poglądy te w swej ostatecznie skryształizowanej postaci zostały wyłożone dość obszernie, choć w formie polemicznej w pierwszej części książki Engelsa „Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce” (Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft). W doskonałej broszurze tegoż autora „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej”² zostały wyłożone już w pozytywnej formie poglądy stanowiące filozoficzne podstawy marksizmu. Krótką, lecz jaskrawą charakterystykę tychże poglądów w ich stosunku do

¹ Filozofii Marksa i Engelsa poświęcił swą pracę p. Wł. Weryho: Marks als Philosoph (Marks jako filozof). Bern i Lipsk, 1904. Lecz trudno sobie wyobrazić coś bardziej niezadowolającego.

² Broszura ta z dodatkiem „Marks o Feuerbachu” została wydana w polskim przekładzie przez „Książkę” w Warszawie w r. 1923. Nowe wydanie: „Książka”, Łódź 1946 r. —Red.

agnostycyzmu dał Engels w przedmowie do angielskiego przekładu broszury „Rozwój socjalizmu naukowego” (przetłumaczona na język niemiecki i wydrukowana pod tytułem „O materializmie historycznym” w „Neue Zeit” nr nr 1 i 2, 1892—1893)³. Co się tyczy Marksa, to dla zrozumienia strony filozoficznej jego nauki niezmiernie ważne są: po pierwsze — charakterystyka dialektyki materialistycznej — w odróżnieniu od idealistycznej dialektyki Hegla — podana przezeń w przedmowie do drugiego wydania pierwszego tomu „Kapitału”, po drugie — znaczna ilość poszczególnych uwag, poczynionych przezeń mimochodem w tymże tomie. Bardzo istotne pod pewnymi względami są również niektóre stronicy „Nędzy filozofii”. Wreszcie proces rozwoju poglądów filozoficznych Marksa-Engelsa z dostateczną wyrazistością występuje w ich wczesnych utworach, ponownie wydanych przez F. Mehringa pt. „Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx” itd., Stuttgart 1902 r. W swej dysertacji „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie”, jak również w niektórych artykułach, przedrukowanych przez Mehringa w pierwszym tomie wspomnianego wydania, młody Marks staje przed nami jeszcze jako czystej krwi idealista szkoły heglowskiej; w artykułach zaś, które weszły obecnie do tegoż tomu, a ukazały się po raz pierwszy w „Rocznikach Niemiecko-Francuskich” („Deutsch-Französische Jahrbücher”), Marks jak również współpracownik tychże „Roczników” Engels stoją już mocno na gruncie Feuerbachowskiego „humanizmu”. Wydana w roku 1845 i przedrukowana obecnie w drugim tomie wydania Mehringa książka pt. „Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki” świadczy, że obaj jej autorzy, tj. Marks i Engels, uczynili kilka znacznych kroków naprzód w kierunku dalszego rozwinięcia filozofii Feuerbacha. W jakim kierunku rozwijali oni tę filozofię, widać z owych jedenastu tez o Feuerbachu, napisanych przez Marksa na wiosnę roku 1845 i wydrukowanych przez Engelsa w dodatku do wspomnianej broszury „L. Feuerbach”. Słowem, materiałów tu nie brak — trzeba tylko umieć z nich korzystać, tj. trzeba przygotowania, by je zrozumieć. Współcześni zaś czytelnicy nie mają tego właśnie przygotowania i dlatego z nich korzystać nie umieją.

Dlaczego się tak dzieje? Składa się na to wiele przyczyn. Jedną z głównych stanowi niezmiernie małe rozpowszechnienie: po pierwsze — znajomości

³ Patrz zbiorek pt. „Marks i Engels o materializmie historycznym”, „Książka” 1947 r. — Red.

filozofii Hegla, bez czego trudno przyswoić sobie metodę Marksa, a po wtóre — znajomości historii materializmu; brak tej znajomości nie pozwala współczesnym czytelnikom wyrobić sobie jasnego sądu o nauce Feuerbacha, który był w filozofii bezpośrednim poprzednikiem Marksa i który w znacznym stopniu opracował podstawę filozoficzną tego, co można nazwać światopoglądem Marksa-Engelsa.

„Humanizm” Feuerbacha uważa się zazwyczaj obecnie za coś bardzo niejasnego i nieokreślonego. F. A. Lange, który w ogóle znacznie przyczynił się do rozpowszechnienia wśród „szerokiej publiczności” i w świecie naukowym całkowicie mylnego poglądu na istotę materializmu i na jego historię, zupełnie nie uznaje „humanizmu” Feuerbacha za naukę materialistyczną. Za przykładem F. A. Langego poszli pod tym względem prawie wszyscy, którzy pisali o Feuerbachu w Rosji i za granicą. Nie uniknął jego wpływu widocznie i P. A. Berlin, według którego „humanizm” Feuerbacha jest jakimś materializmem „nieczystym”⁴. Przyznajemy, że niezbyt jasny jest dla nas pogląd na tę sprawę Fr. Mehringa, najlepszego, a bodaj i jedyne go znawcy filozofii wśród niemieckich socjaldemokratów. Dla nas natomiast jest zupełnie jasne, że Marks i Engels widzieli w Feuerbachu właśnie materialistę. Prawda, że Engels wytyka Feuerbachowi brak konsekwencji, nie przeszkadza mu to jednak ani trochę uznawać, że podstawowe założenia jego filozofii były materialistyczne. Inaczej zresztą nie może zapatrywać się na nie człowiek, który zadał sobie trud gruntownego zapoznania się z nimi.

II

Wiemy doskonale, że to, co powiedzieliśmy zapewne zadziwi wielu i to bardzo wielu naszych czytelników. Lecz nie obawiamy się tego, gdyż miał słuszną starożytny myśliciel twierdząc, że zdziwienie jest matką filozofii. Aby zaś czytelnicy nasi nie pozostali, że tak powiemy, w stadium zdziwienia, proponujemy im przede wszystkim, by zadali sobie pytanie, co właściwie

⁴ Patrz jego ciekawą książkę „Germania nakanunie rewolucji 1848 g.” (Niemcy w przeddzień rewolucji 1848 r.). Petersburg 1906, str. 228—9.

chciał powiedzieć Feuerbach, gdy kreśląc w niewielu, lecz jaskrawych słowach swoje filozoficzne curriculum vitae pisał: „Bóg był moją pierwszą myślą, rozum — drugą, człowiek zaś — trzecią i ostatnią”. Twierdzimy, że ostatecznie rozstrzygają to zagadnienie następujące nader znamienne słowa tegoż Feuerbacha: „W sporze pomiędzy materializmem a spirytualizmem chodzi o głowę ludzką: skoro tylko poznaliśmy, czym jest materia, z której składa się mózg, szybko zdobędziemy jasny pogląd co do każdej innej materii, co do materii w ogóle”⁵. W innym miejscu twierdzi on, iż jego „antropologia”, czyli „humanizm”, sprowadza się po prostu do twierdzenia, że człowiek przyjmuje za boga swą własną istotę, swego własnego ducha⁶. I ten „antropologiczny” punkt widzenia, nie był, jak zauważa on, obcy już Kartezjuszowi⁷. Cóż to wszystko znaczy? Znaczy to, iż Feuerbach wziął „człowieka” za punkt wyjścia dla swych filozoficznych rozważań tylko dlatego, że spodziewał się, iż wychodząc z tego założenia prędzej dopnie celu, którym było stworzenie sobie właściwego poglądu na materię w ogóle i na jej stosunek do „ducha”. A więc mamy tu do czynienia z metodologicznym podejściem, którego znaczenie uwarunkowane było przez okoliczności czasu i miejsca, tj. przez nawyki myślowe ówczesnych uczonych i w ogóle wykształconych Niemców⁸, bynajmniej zaś nie mamy tu do czynienia z jakąś specyficzną cechą światopoglądu.

Już z przytoczonych przez nas słów Feuerbacha na temat „głowy ludzkiej” widać, iż wtedy, gdy pisał te słowa, zagadnienie „materii, z której składa się mózg” rozstrzygnął on w „czysto” materialistycznym sensie. I to jego rozwiązanie zagadnienia zostało również przyjęte przez Marksa i Engelsa. Stało się ono podstawą ich własnej filozofii, co z najzupełniejszą jasnością widać z nieraz już wzmiankowanych dzieł Engelsa: „Ludwik Feuerbach” i „Anti-Dühring”. Oto, dlaczego musimy bliżej zaznajomić się z tym rozwiązaniem: badając je będziemy jednocześnie badali filozoficzną stronę marksizmu.

W swym artykule „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie” (Tezy przedwstępne do reformy filozofii), który ukazał się w r. 1842 i który jak ze

⁵ Ueber Spiritualismus und Materialismus. Dzieła, X, 129.

⁶ Dzieła, IV, 249.

⁷ Ibidem.

⁸ Feuerbach sam bardzo słusznie stwierdza, że początek wszelkiej filozofii jest zależny od dotychczasowego stanu i poziomu myśli filozoficznej.

wszystkiego widać, wywarł bardzo silny wpływ na Marksa, Feuerbach pisze, że „rzeczywisty stosunek myślenia do bytu jest następujący: byt — to podmiot, myślenie — to orzeczenie”. Myślenie jest uwarunkowane przez byt, a nie byt przez myślenie. Byt jest uwarunkowany przez samego siebie... posiada swą podstawę w samym sobie⁹.

Ten pogląd na stosunek bytu do myślenia, z którego Marks i Engels uczynili podstawę materialistycznego pojmowania historii jest najważniejszym rezultatem krytyki heglowskiego idealizmu, którą w głównych zarysach zakończył już Feuerbach i Której wnioski mogą być sformułowane w krótkich słowach.

Feuerbach doszedł do wniosku, że filozofia Hegla usunęła sprzeczność pomiędzy bytem a myśleniem, występującą ze szczególną wyrazistością u Kanta. Lecz, zdaniem Feuerbacha, usunęła ona tę sprzeczność w ten sposób, że pozostawała ona nadal w jej obrębie, tj. m jednym z jej elementów, mianowicie w myśleniu.

U Hegla myślenie jest właśnie bytem: „Myśl to podmiot, byt — to orzeczenie”¹⁰. Z tego więc wynika, że Hegel — i w ogóle idealizm — usuwa sprzeczność jedynie przez usunięcie jednego z jej składowych elementów, tj. bytu, materii, przyrody. Ale usunięcie jednego ze składowych elementów nie jest równoczesne z rozwiązaniem tej sprzeczności. „Teoria Hegla, głosząca, że naturę «określa» idea, jest tylko przetłumaczeniem na filozoficzny język teologicznej nauki o tym, że przyroda stworzona została przez boga, rzeczywistość, materia — przez oderwaną niematerialną istotę¹¹. I odnosi się to nie tylko do absolutnego idealizmu Hegla. Transcendentalny idealizm Kanta, według którego świat zewnętrzny otrzymuje swe prawa od rozsądku, nie zaś rozsądek od świata zewnętrznego, jest jak najbardziej spokrewniony z teologicznym poglądem, iż boski rozum podyktował światu jego prawa¹². Idealizm nie ustanawia jedności bytu i myślenia i nie może jej ustanowić; idealizm jedność tę rozszczepia. Punkt wyjścia idealistycznej filozofii — «ja», jako podstawowa zasada filozoficzna — jest całkowicie błędny. Punktem wyjścia prawdziwej filozofii winno być nie «ja»,

⁹ Dzieła, II, 265.

¹⁰ Dzieła, II, 261.

¹¹ Ibidem, 262

¹² Ibidem, 295.

lecz «ja» i «ty». Tylko ten punkt wyjścia umożliwia wyrobienie sobie słusznego sądu o stosunku pomiędzy myśleniem a bytem, podmiotem a przedmiotem. Ja jestem «ja» dla mnie samego, a jednocześnie — «ty» dla innego. Ja — to podmiot i równocześnie przedmiot. I należy nadmienić ponadto, iż ja — to nie owa oderwana istota, którą operuje idealistyczna filozofia, ja — to istota rzeczywista; moje ciało należy do mej istoty, więcej nawet — moje ciało, jako całość, jest właśnie mym ja, moją rzeczywistą istotą. Myśli nie oderwana istota, ale właśnie ta rzeczywista istota, to ciało. Tak więc, wręcz przeciwnie, niż to twierdzą idealisci, rzeczywista, materialna istota jest podmiotem, a myślenie — orzeczeniem. I to jest jedynie możliwe rozwiązanie owej sprzeczności pomiędzy bytem a myśleniem, nad którym bezskutecznie biedził się idealizm. Tu nie zostaje usunięty żaden z elementów sprzeczności: oba są zachowane ujawniając swą istotną jedność. „To, co dla mnie, czyli subiektywnie, jest aktem czysto duchowym, niematerialnym, niezmysłowym, to, samo w sobie, obiektywnie jest aktem materialnym, zmysłowym”¹³. Proszę zwrócić uwagę na to, że przez to Feuerbach zbliża się do Spinozy, którego filozofię z wielką sympatią wykladał jeszcze w tym okresie, gdy zaledwie zapowiadało się jego zerwanie z idealizmem, czyli wtedy, gdy pisał swą historię nowej filozofii. W r. 1845 w swych Grundsütze („Zasady”) bardzo trafnie zauważył on, że panteizm — to teologiczny materializm, to zaprzeczanie teologii w ramach teologicznego punktu widzenia. Na tym pomieszaniu materializmu z teologią polegała niekonsekwencja Spinozy, która nie przeszkodziła mu jednak znaleźć „słusznego, przynajmniej dla owego czasu, wyrazu dla materialistycznych pojęć czasów nowożytnych”. Dlatego Feuerbach nazywa Spinozę „Mojżeszem nowożytnych wolnomyślicieli i materialistów”¹⁴. W r. 1847 Feuerbach zapytuje: „Czym jest przy uważnym rozpatrzeniu to, co Spinoza logicznie, czyli metafizycznie nazywa substancją, a teologicznie bogiem?” i na pytanie odpowiada kategorycznie: „Niczym innym tylko przyrodą”. Za główny brak spinozizmu uważa on to, że zmysłowa „antyteologiczna istota przyrody nabiera u niego cech istoty oderwanej, metafizycznej”. Spinoza usunął dualizm boga i przyrody, gdyż uznał działanie przyrody za działanie boga. Lecz właśnie dlatego, iż działanie staje się w jego oczach działaniem boga, bóg pozostaje u niego jakąś odrębną od

¹³ Dzieła, 350.

¹⁴ Dzieła, II, 291.

przyrody istotą, leżącą u jej podstawy. Bóg staje się podmiotem, przyroda — orzeczeniem. Filozofia, wyzwolona ostatecznie z tradycji teologicznych, winna usunąć tę poważną wadę słusznej w zasadzie filozofii Spinozy. „Precz z tą sprzecznością! — woła Feuerbach. — Nie: Deus sive Natura (bóg lub przyroda), lecz: aut Deus, aut Natura (albo bóg, albo przyroda), taka jest istota prawdy”¹⁵.

Tak więc „humanizm” Feuerbacha nie jest niczym innym, tylko spinozizmem, wyzwolonym od teologicznego obciążenia. I właśnie ten punkt widzenia spinozizmu, wyzwolonego przez Feuerbacha od obciążenia teologicznego, przyjęli Marks i Engels zrywając z idealizmem.

Lecz wyzwolić spinozizm od obciążenia teologicznego znaczyło to samo, co ujawnić jego istotną, materialistyczną treść. A więc spinozizm Marksa-Engelsa był właśnie najnowszym materializmem”.

Dalej. Myślenie nie jest przyczyną bytu, lecz jego skutkiem lub ściślej jego właściwością. Feuerbach pisze: „Folge und Eigenschaft” (skutek i właściwość). Doznaję wrażeń i myślę bynajmniej nie jako podmiot, przeciwstawny przedmiotowi, lecz jako podmiot-przedmiot, jako rzeczywista, materialna, istota. I przedmiot jest dla mnie nie tylko rzeczą doznawaną, lecz również podstawą, niezbędnym warunkiem mego doznawania. Świat przedmiotowy znajduje się nie tylko poza mną; jest on również we mnie, w mojej własnej skórze. Człowiek — to część przyrody, część bytu; dlatego nie masz miejsca na sprzeczność pomiędzy jego myśleniem a bytem. Przestrzeń i czas istnieją nie tylko dla myślenia. Są one też formami bytu. Są one — formami mego postrzegania. Lecz są one nimi jedynie dlatego, że ja sam — jestem istotą istniejącą w czasie i przestrzeni, że doznaję i odczuwam właśnie tylko jako taka istota. W ogóle prawa bytu są zarazem i prawami myślenia.

Tak głosił Feuerbach¹⁶. I to samo, choć nieraz innymi słowami, utrzymywał Engels w swojej polemice z Dühringiem. Już choćby z tego widać, jak ważna część filozofii Feuerbacha stała się trwałą częścią składową filozofii Marksa-Engelsa.

¹⁵ Dzieła, II, 350.

¹⁶ Dzieła, II, 334 i X 184—186.

Jeśli Marks rozpoczął opracowanie swego materialistycznego pojmowania dziejów od krytyki heglowskiej filozofii prawa, mógł to uczynić tylko dlatego, iż krytyki spekulatywnej filozofii Hegla dokonał już Feuerbach.

Nawet krytykując Feuerbacha w swych tezach, Marks nieraz rozwija i uzupełnia jego własne myśli. Oto przykład z dziedziny „gnoseologii”. Według Feuerbacha człowiek, nim zacznie myśleć o przedmiocie, doświadcza na sobie jego działanie, postrzega go, odczuwa. Marks ma na względzie tę myśl Feuerbacha, gdy pisze: „Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu — łącznie z feuerbachowskim — jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie obiektu czyli postrzeżenia, nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie”. Tym brakiem materializmu tłumaczy się, mówi dalej Marks, ta okoliczność, iż Feuerbach w swej „Istocie chrześcijaństwa” uważa za prawdziwie ludzką tylko działalność teoretyczną. Można to innymi słowami wyrazić w następujący sposób: Feuerbach wskazuje na to, że nasze „ja” poznaje przedmiot, jedynie poddając się jego oddziaływaniu¹⁷. Marks zaś oponuje: nasze „ja” poznaje przedmiot oddziaływując nań ze swej strony. Myśl Marksa jest zupełnie słuszna; już Faust powiedział: „na początku był czyn”. Oczywiście, że w obronie Feuerbacha można odrzec, że przecież i w procesie naszego-oddziaływania na przedmioty poznajemy ich właściwości jedynie o tyle, o ile one ze swej strony oddziałują na nas. W obu wypadkach doznawanie poprzedza myślenie, w obu wypadkach najpierw doznajemy ich właściwości, a dopiero już potem myślimy o nich. Lecz Marks bynajmniej nie przeczył temu. Chodziło mu nie o bezsprzeczny fakt, iż doznawanie, poprzedza rozważanie lecz o to, że człowieka pobudzają do rozważań głównie te wrażenia, których on doznaje oddziaływując na świat zewnętrzny. Ponieważ zaś to oddziaływanie na świat zewnętrzny dyktuje mu jego walka o swój byt, przeto teoria poznania ściśle wiąże się u Marksa z jego materialistycznym poglądem na dzieje kultury ludzkiej. Nie darmo ten sam myśliciel, który wysunął przeciwko Feuerbachowi omawianą przez nas tezę, napisał w pierwszym tomie swego „Kapitału”: „oddziaływując na otaczającą go przyrodę człowiek zmienia swą własną naturę”. Twierdzenie to ujawnia cały swój głęboki sens tylko w świetle marksowskiej

¹⁷ Dem Denken — pisze on — geht das Sein voran, ehe Du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität. (Dzieła, II, 253). (Byt poprzedza myślenie, zanim uświadomisz sobie jakąś właściwość, wpieryw ją odczuwasz).

teorii poznania. Przekonamy się poniżej, jak dalece potwierdza tę jego teorię historia rozwoju kultury i nawet między innymi językoznawstwo. Ale mimo wszystko należy przyznać, że gnoseologia Marksa w najprostszej linii pochodzi od gnoseologii Feuerbacha, lub jeśli kto chce, że jest ona właściwie gnoseologią Feuerbacha, lecz tylko pogłębianą za pomocą dodanej do niej przez Marksa genialnej poprawki.

Dodajmy mimochodem, iż ta genialna poprawka została podpowiedziana przez „ducha czasu”. W dążeniu do ujęcia współdziałania przedmiotu z podmiotem właśnie od strony podmiotu występującego w roli czynnej, uwydatniał się nastrój społeczny okresu, w którym kształtował się światopogląd Marksa-Engelsa. Rewolucja roku 1848 była już wówczas nie za górami...

III

Naukę o jedności podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu, jednakowo właściwą zarówno Feuerbachowi jak Marksowi-Engelsowi, rozwijali również najwybitniejsi materialści wieku XVII i XVIII.

W innym miejscu¹⁸ wykazaliśmy, iż Lamettrie i Diderot doszli — choć należy dodać, że każdy swoją odrębną drogą - do światopoglądu, który był „rodzajem spinozizmu”, tzn. spinozizmem, pozbawionym obciążenia teologicznego, wypaczającego jego istotną treść; łatwo by było wykazać, że o ile chodzi o jedność podmiotu i przedmiotu, Hobbes jest również bliski Spinozie. Zaprowadziłoby to nas jednak zbyt daleko, a zresztą nie jest to tak bardzo konieczne. Bodajże ciekawsze dla czytelnika będzie stwierdzenie faktu, że każdy naturalista, choć trochę zajmujący się zagadnieniem stosunku myślenia do bytu, dochodzi obecnie do tej nauki o ich jedności, z którą zapoznaliśmy się u Feuerbacha.

Gdy Huxley pisał: „W naszych czasach nikt, kto stoi na gruncie nauki współczesnej i zna fakty, nie będzie wątpił w to, iż podstaw psychologii należy doszukiwać się w fizjologii „systemu nerwowego” oraz że tak zwana działalność

¹⁸ Patrz artykuł „Bernstein a materializm” w naszej książce „Krytyka naszych krytyków”.

ducha „stanowi zespół funkcji mózgowych”¹⁹, wyrażał on tę samą myśl, co i Feuerbach, tylko że wiązał z tymi słowami znacznie mniej jasne pojęcia i właśnie dlatego, że pojęcia te były znacznie niżej jasne, mógł on próbować łączenia swego, tylko co wskazanego przez nas poglądu ze sceptycyzmem filozoficznym Hume'a²⁰.

Jak samo i „monizm” Haeckla, który narobił tyle hałasu, nie jest niczym innym jak czysto materialistyczną — i w gruncie rzeczy bliską feuerbachowskiej — nauką o jedności myślenia i bytu. Lecz Haeckel bardzo słabo znał historię materializmu i dlatego uważał za potrzebne zwalczać jego „jednostronność”, gdy powinien był raczej zadać sobie trud zaznajomienia się z jego teorią poznania w tej postaci, jaką jej nadał Feuerbach i Marks; ochroniłoby to jego samego od jednostronności i wielu błędów, ułatwiających jego przeciwnikom walkę z nim na gruncie filozofii.

Zupełnie bliski najnowszego materializmu — materializmu Feuerbacha-Marksa-Engelsa — jest August Forel w różnych swych pracach np. w referacie: „Gehirn und Seele” („Mózg i dusza”), wygłoszonym na 66-ym zjeździe niemieckich przyrodników i lekarzy w Wiedniu (26 września r. 1894)²¹. W niektórych miejscach Forel nie tylko wypowiada tam myśli bardzo podobne do myśli Feuerbacha, lecz — co jest wprost zadziwiające — układa swoje wywody zupełnie tak samo, jak układał swą argumentację Feuerbach. Zdaniem Forela każdy dzień dostarcza nam przekonywujących dowodów, że psychologia i fizjologia mózgu są jedynie dwoma rozmaitymi sposobami ujmowania „jednej i tej samej rzeczy”. Czytelnik pamięta przytoczony wyżej i odnoszący się do tego zagadnienia identyczny pogląd Feuerbacha. Pogląd ten można tu uzupełnić w następujący sposób: „Ja — pisał Feuerbach — to psychologiczny obiekt dla samego siebie, lecz fizjologiczny — dla innego ja”²². Koniec końców podstawowa myśl Forela sprowadza się do twierdzenia, iż świadomość jest „wewnętrznym refleksem działalności mózgu”²³. A to już jest pogląd wyraźnie materialistyczny.

¹⁹ „Hume, sa vie, sa philosophie”, p. 108.

²⁰ Ibidem, str. 110.

²¹ Porównaj też rozdział trzeci jego książki „L’ame et le systeme nerveux, hygiene et. pathologie” (Dusza a system nerwowy, higiena i patologia). Paryż 1906.

²² Dzieła, II, 348 — 349.

²³ Die Psychischen Fähigkeiten der Ameisen itc. München 1901, str. 7.

Idealiści i kantyści różnych odcieni i odmian oponując materialistom twierdzą, iż bezpośrednio dana jest nam właśnie tylko psychiczna strona tych zjawisk, o których mowa, u Forela i Feuerbacha. Ten punkt widzenia niezwykle jaskrawo sformułował Schelling, mówiąc, iż „duch na zawsze pozostanie wyspą, na którą z dziedziny materii można dostać się tylko za pomocą skoku”. Forel doskonale wie o tym, lecz dowodzi w sposób przekonujący, że gdybyśmy poważnie postanowili nie opuszczać granic tej wyspy, to nauka byłaby wprost niemożliwa. „Każdy człowiek — pisze on — obracałby się jedynie w sferze psychologii swego subiektywizmu (hütte nur die Psychologie sednes Subjektivismus) ... i musiałby stanowczo zwątpić o istnieniu świata zewnętrznego oraz innych ludzi”²⁴. Lecz takie powątpiewanie jest absurdem”. „Wnioskowanie na podstawie analogii, indukcja naukowo-przyrodnicza, porównanie doświadczeń naszych pięciu zmysłów dowodzą nam istnienia świata zewnętrznego, innych ludzi oraz ich psychologii. Dowodzą nam również tego, że psychologia porównawcza, psychologia zwierząt, wreszcie nasza własna psychologia byłaby dla nas niezrozumiała i pełna sprzeczności, gdybyśmy rozpatrywali ją bez związku z działalnością naszego mózgu; przede wszystkim przeczyłaby ona prawu zachowania energii”²⁵.

Feuerbach nie tylko ujawnia sprzeczności, w które nieuchronnie wpadają ludzie odrzucający materialistyczny punkt widzenia, lecz ponadto wykazuje, jaką drogą idealisci dostali się na swą „wyspę”. Pisze on: Ja jestem „ja” dla samego siebie, a „ty” dla innego. Lecz takim „ja” jestem jedynie jako istota zmysłowa (czyli materialna. — J. P.). Abstrakcyjny zaś rozsądek izoluje ten byt dla siebie jako substancję, atom, „ja”, bóg; dlatego związek bytu dla siebie z bytem dla innego — jest dlań przypadkowy. Cokolwiek myślę bez udziału zmysłów (ohne Sinnlichkeit), myślę bez jakiegokolwiek związku”²⁶. Temu nadzwyczaj ważnemu rozumowaniu towarzyszy u Feuerbacha analiza tego procesu abstrakcji, który doprowadził do powstania heglowskiej logiki jako nauki ontologicznej²⁷.

²⁴ Die Psychischen Fähigkeiten, str. 7—8.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Dzieła, II, 322.

²⁷ „Der absolute Geist Hegels ist nichts Anders als der abstrakte, won sich selbst abgesonderte, sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als abstraktes endliches Wesen”. Dzieła, II, 263.

Gdyby Feuerbach rozporządzał już tymi wiadomościami jakich dostarcza nam współczesna etnologia, mógłby dodać, iż idealizm filozoficzny pochodzi historycznie od animizmu, właściwego ludom pierwotnym. Wskazał na to już E. Taylor²⁸ i z tym zdaniem zaczynają się już częściowo liczyć niektórzy historycy filozofii — choć na razie jeszcze raczej jako z curiosum niż jako z kulturalno-historycznym faktem, posiadającym olbrzymie znaczenie teoretyczno-poznawcze²⁹.

Wszystkie te rozważania i dowody Feuerbacha nie tylko były dobrze znane Marksowi i Engelsowi i uważnie przez nich przemyślane, lecz również niewątpliwie przyczyniły się w znacznym stopniu do wytworzenia ich własnego poglądu na świat. Jeśli później Engels w najbardziej pogardliwy sposób traktował niemiecką filozofię po Feuerbachu, to działo się tak dlatego, iż jego zdaniem wskrzeszała ona tylko dawne błędy filozoficzne, wykryte już przez Feuerbacha. Tak też w istocie było. Ani jeden z najnowszych krytyków materializmu nie przytoczył ani jednego dowodu, którego by nie obalił albo sam Feuerbach, albo jeszcze przed nim francuscy materialści; lecz „krytykom Marksa” — E. Bernsteinowi, K. Schmidtowi, B. Crocemu itd. „nędzny eklektyczny bigos” najnowszego niemieckiego mędrkowania wydaje się zupełnie nową potrawą; żywili się oni nim i widząc, że Engels nie uważał za potrzebne zajmować się nim, wyobrażali sobie, iż „unika” on rozpatrzenia tej argumentacji, którą z dawien dawna już zbadał i uznał za zupełnie bezwartościową. Jest to stara, lecz zawsze nowa historia. Myszy nigdy nie przestaną myśleć, iż kot jest znacznie silniejszy od lwa.

Uznając zadziwiające podobieństwo — a po części tożsamość — poglądów Feuerbacha i A. Forela, musimy jednak stwierdzić, iż jeśli ten ostatni posiada znacznie większy zasób wiedzy naukowo-przyrodniczej, to Feuerbach przewyższał go gruntowną znajomością filozofii. Dlatego Forel popełnia błędy, jakich u Feuerbacha nie spotykamy. Forel swą teorię nazywa psychofizjologiczną

²⁸ La civilisation primitive, Paryż 1876, tom II, str. 143. Należy jednak zauważyć, że u Feuerbacha znajdujemy iście genialny w tym względzie domysł. Píše on: „Pojęcie przedmiotu początkowo jest tylko pojęciem innego «ja». Tak więc człowiek w dzieciństwie uważa wszelkie przedmioty za samodzielne, samowolne istoty. Toteż pojęcie przedmiotu w ogóle wyraża się za pośrednictwem pojęcia przedmiotowego ja”.

²⁹ Patrz T Gomperz: „Les penseurs de la Grece” trad. par Aug Raymont Lausanne 1905, tom II, str. 414—415.

teorią tożsamości³⁰. W zasadzie nie można nic mieć przeciwko temu, gdyż wszelka terminologia jest rzeczą umowną, ponieważ jednak teoria tożsamości niegdyś stanowiła podstawę określonej idealistycznej filozofii, przeto Forel uczyniłby lepiej, gdyby otwarcie i śmiało ogłosił swą naukę jako materialistyczną; widocznie jednak zachował on pewne przesady w stosunku do materializmu i dlatego wybrał inną nazwę. Oto, dlaczego uważamy za potrzebne zanotować, iż tożsamość m rozumieniu Morela nie ma nic wspólnego z tożsamością m sensie idealistycznym.

„Krytycy Marksa” tego nawet nie wiedzą. K. Schmidt w polemice z nami przypisał materialistom właśnie idealistyczną teorię tożsamości. W rzeczywistości zaś materializm uznaje jedność podmiotu i przedmiotu, bynajmniej zaś nie ich tożsamość. I to również wyjaśnił dokładnie ten sam Feuerbach.

Według Feuerbacha jedność podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu ma sens tylko wówczas, gdy za podstawę tej jedności przyjmujemy człowieka. Ma to znowu jakieś swoiste „humanistyczne” brzmienie i większość tych, którzy studiowali Feuerbacha, nie uważała za potrzebne nieco lepiej wniknąć w to, w jaki sposób człowiek stanowi podstawę jedności wskazanych przeciwieństw. W rzeczywistości Feuerbach rozumie to następująco: „Tylko tam — powiada on — gdzie myślenie jest nie podmiotem dla siebie, lecz orzeczeniem rzeczywistej (tj. materialnej. — J. P.) istoty, tam tylko myśl nie jest czymś oderwanym od bytu”³¹. A teraz zapytujemy: gdzież, w jakich systemach filozoficznych myślenie jest „podmiotem dla siebie”, czyli czymś niezależnym od fizycznego istnienia myślącego indywiduum? Odpowiedź jest jasna: w systemach idealistycznych. Idealiści najpierw przekształcają myślenie w samodzielną, niezależną od człowieka istność („podmiot dla siebie”), zaś potem oświadczają, iż w niej, w tej istności, rozwiązuje się sprzeczność pomiędzy bytem a myśleniem właśnie dlatego, że ta niezależna od materii istność posiada odrębny, niezależny byt”. I istotnie sprzeczność rozwiązuje się w niej, gdyż cóż to takiego — ta istność? Myślenie. I to myślenie istnieje — jest — niezależnie od czegokolwiek bądź

³⁰ Patrz jego artykuł: „Die psycho-physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat” w dziele zbiorowym pt „Festschrift”, I. Rosenthal, Lipsk 1906, cz. 1, str. 119 — 132.

³¹ Dzieła. II, 340.

innego. Lecz to rozwiązanie sprzeczności jest czysto formalne. Osiąga się je jedynie dzięki temu, że jak wyżej zaznaczyliśmy, zostaje usunięty jeden z elementów sprzeczności: mianowicie niezależny od myślenia byt. Byt staje się zwykłą właściwością myślenia i kiedy mówimy, iż dany przedmiot istnieje, znaczy to tylko, że istnieje on w myśleniu. Tak pojmował to zagadnienie na przykład Schelling. Dla niego myślenie było ową absolutną zasadą, z której nieuchronnie wynikał świat rzeczywisty, czyli przyroda i „skończony” duch. Lecz w jaki sposób wynikał? Co oznaczało tu istnienie świata rzeczywistego? Nic innego jak istnienie w myśleniu. Dla Schellinga wszechświat był jedynie samowiedzą ducha absolutnego. I to samo widzimy u Hegla. Feuerbach nie poprzestał na takim czysto formalnym rozwiązaniu sprzeczności pomiędzy myśleniem a bytem. Dowodził on, iż nie istnieje i istnieć nie może myślenie niezależne od człowieka czyli od rzeczywistej, materialnej istoty. Myślenie jest czynnością mózgu. Lecz mózg tylko dopóty jest organem myślenia, dopóki związany jest z głową i ciałem ludzkim”³².

Widzimy teraz, w jakim sensie człowiek stanowi u Feuerbacha podstawę jedności bytu i myślenia. Stanowi on ją w tym sensie, że sam nie jest niczym innym jak tylko istotą materialną, posiadającą zdolność myślenia. Jeśli zaś jest on taką istotą, to, rzecz jasna, że nie zostaje zeń usunięty żaden z elementów sprzeczności: ani byt, ani myślenie, ani „materia”, ani „duch” — ani podmiot, ani przedmiot. Elementy te właśnie łączą się w nim jako w podmiocie-przedmiocie. „Jestem i myślę... jedynie jako podmiot-przedmiot” — mówi Feuerbach.

Być — nie znaczy to bynajmniej istnieć w myśli. Pod tym względem filozofia Feuerbacha jest o wiele jaśniejsza niż filozofia J. Dietzgena. „Udowodnić, że coś istnieje — zauważa Feuerbach — znaczy udowodnić, iż istnieje ono nie tylko w myśli”³³. I to jest zupełnie słuszne. Lecz przecież stąd wynika, iż jedność pomiędzy myśleniem a bytem bynajmniej nie oznacza i nie może oznaczać ich tożsamości.

Tu występuje przed nami jedna z najważniejszych cech, odróżniających materializm od idealizmu.

³² Dzieła, II, 362 — 363.

³³ Dzieła X, 187

IV

Kiedy mówi się, że Marks i Engels byli przez jakiś czas zwolennikami Feuerbacha, to niektórzy chcą przez to powiedzieć, iż po upływie tego okresu światopogląd Marksa-Engelsa uległ gruntownej zmianie i stał się zupełnie różnym od światopoglądu Feuerbacha. Jak widać, tak stawia sprawę K. Diehl, który uważa, iż wpływ Feuerbacha na Marksa zwykle bywa mocno przeceniany³⁴. Jest to wielki błąd. Gdy Marks i Engels przestali być zwolennikami Feuerbacha to bynajmniej nie zrezygnowali z bardzo znacznej części jego ściśle filozoficznych poglądów. Najlepszym tego dowodem są tezy, w których Marks krytykował Feuerbacha. Tezy te bynajmniej nie obalają podstawowych twierdzeń filozofii Feuerbacha. Wnoszą one jedynie do tych twierdzeń poprawki i co ważniejsze, domagają się bardziej konsekwentnego, niż się to dzieje u Feuerbacha, zastosowania ich do wyjaśnienia otaczającej człowieka rzeczywistości, szczególnie zaś do jego własnej działalności. Nie myślenie określa byt, lecz byt określa myślenie. Ta myśl stanowi podstawę całej filozofii Feuerbacha. I tę sama myśl biorą Marks i Engels za podstawę materialistycznego pojmowania dziejów. Materializm Marksa i Engelsa jest nauką znacznie bardziej rozwiniętą aniżeli materializm Feuerbacha. Lecz materialistyczne poglądy Marksa i Engelsa rozwijały się w kierunku wskazanym przez logikę wewnętrzną filozofii Feuerbacha. Dlatego też poglądy te — szczególnie ich strona filozoficzna — zawsze będą się wydawały niedostatecznie jasne temu, kto nie dołoży starań, by wyjaśnić sobie, jaka mianowicie część wspomnianej filozofii stała się składowym elementem światopoglądu założycieli naukowego socjalizmu. I gdy, czytelniku, natkniesz się na człowieka, który trudzi się nad znalezieniem „filozoficznego uzasadnienia” materializmu dziejowego, to możesz być pewien, że ten „głęboko sięgający” śmiertelnik posiada poważne braki we wspomnianej właśnie dziedzinie.

Lecz pozostawmy w spokoju tych mędrców. Już w swojej trzeciej tezie o Feuerbachu Marks podejmuje najtrudniejsze z zadań, jakie należało rozwiązać w dziedzinie historycznej „praktyki” człowieka społecznego posługując się danym

³⁴ „Handwörterbuch der Staatswissenschaften”, V. str. 708.

przez Feuerbacha słusznym twierdzeniem o jedności podmiotu i przedmiotu. Teza ta głosi: „Materialistyczna nauka głosząca, że ludzie są wytworami warunków i wychowania... zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany”. Skoro zadanie to zostało rozwiązane, „tajemnica” materialistycznego pojmowania dziejów została odkryta. Lecz Feuerbach nie mógł go rozwiązać. W dziedzinie historii pozostawał on, jak i francuscy materialści wieku XVIII, z którymi miał dużo wspólnego — idealistą”. Tu Marks i Engels musieli budować od nowa, posiłkując się teoretycznym materiałem, nagromadzonym podówczas przez nauki społeczne, przeważnie zaś przez historyków francuskich z okresu Restauracji. Ale i tutaj filozofia Feuerbacha mimo wszystko dawała im pewne cenne wskazówki. Feuerbach pisze: „Sztuka, religia, filozofia i nauka są jedynie przejawami lub objawieniami istoty człowieka”³⁵. Wynika stąd, że „istota człowieka” zawiera w sobie wyjaśnienie wszelkiej ideologii, czyli że rozwój tej ostatniej jest uwarunkowany przez rozwój „istoty ludzkiej”. Czymże jest ona? Feuerbach odpowiada: „Istota człowieka polega jedynie na wspólności, na jedności człowieka z człowiekiem”³⁶. Brzmi to bardzo niejasno i tu mamy przed sobą granicę, której Feuerbach nie przekroczył. Lecz właśnie od tej granicy zaczyna się dziedzina odkrytego przez Marksa-Engelsa materialistycznego pojmowania dziejów: ono wskazuje nam właśnie przyczyny, które warunkują w procesie rozwoju człowieka „wspólnotę, jedność człowieka z człowiekiem”, czyli wzajemne stosunki między ludźmi. Ta granica nie tylko dzieli Marksa od Feuerbacha, lecz również świadczy o jego, pokrewieństwie z nim.

Szósta teza o Feuerbachu głosi, że istota ludzka to całokształt wszystkich stosunków społecznych. Jest to bardziej ściśle aniżeli to, co mówił sam Feuerbach: lecz tu bodaj wyraźniej niż gdziekolwiek bądź indziej ujawnia się ścisły związek genetyczny światopoglądu Marksa z filozofią Feuerbacha.

Kiedy Marks pisał tę tezę, wiedział on już nie tylko, w jakim kierunku należało szukać rozwiązania zadania, lecz znał już samo rozwiązanie. W swej „Krytyce heglowskiej filozofii prawa” wykazał on, że wzajemne stosunki ludzi w społeczeństwie, „stosunki prawne, jak również formy życia państwowego, nie

³⁵ Dzieła, II, 343.

³⁶ Dzieła, II, 344.

mogą być objaśnione ani same przez się, ani przez tak zwany ogólny rozwój ducha ludzkiego, lecz tkwią korzeniami swymi w materialnych warunkach życia ludzkiego, którego całokształt Hegel, za przykładem Anglików i Francuzów z XVIII wieku, określił mianem społeczeństwa obywatelskiego: anatomii zaś społeczeństwa obywatelskiego należy doszukiwać się w jego ekonomice".

Teraz pozostawało już tylko wyjaśnić pochodzenie i rozwój ekonomiki, by otrzymać całkowite rozwiązanie zadania, z którym materializm nie mógł sobie dać rady w ciągu całych stuleci. Objaśnienie to dali właśnie Marks i Engels.

Jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, iż mówiąc o całkowitym rozwiązaniu tego wielkiego zadania, mamy na myśli jedynie jego ogólne, algebraiczne rozwiązanie, którego materializm nie mógł znaleźć w ciągu stuleci. Jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, że mówiąc o tym całkowitym rozwiązaniu mamy na myśli bynajmniej nie arytmetykę rozwoju społecznego, lecz jego algebrę: nie wskazanie przyczyn poszczególnych zjawisk, lecz wskazanie tego jak należy podchodzić do wykrycia tych przyczyn. Oznacza to, że materialistyczne pojmowanie dziejów posiadało przede wszystkim znaczenie metodologiczne. Rozumiał to doskonale Engels, gdy pisał: „Potrzebne nam są nie tyle nagie wyniki, ile samo badanie (das Studium); wyniki są niczym, jeśli przyjmować je niezależnie od prowadzącej do nich drogi rozwojowej”³⁷. Lecz tego niekiedy nie rozumieją ani „krytycy” Marksa, którym, jak to się mawia, Bóg wybaczy, ani niektórzy z jego „zwolenników”, co już jest znacznie gorsze. Michał Anioł mówił o sobie: „Moja wiedza zrodzi mnóstwo nieuków”. I to jego proroctwo, niestety, sprawdziło się. Obecnie nieuków rodzi miedza Marksa. Winić o to należy oczywiście nie Marksa, lecz tych, którzy w jego imieniu prawią bzdury. Ale aby uniknąć tych bzdur, trzeba właśnie zrozumieć metodologiczne znaczenie materializmu dziejowego.

V

³⁷ Nachlass, I, 477.

W ogóle jedną z najważniejszych zasług Marksa i Engelsa wobec materializmu stanowi opracowanie przez nich właściwej metody. Ześrodkowawszy swe wysiłki na zwalczaniu spekulatywnych elementów filozofii Hegla, Feuerbach nie docenił i nie wykorzystał należycie jej dialektycznego elementu. Pisze on: „Prawdziwa dialektyka to nie jest bynajmniej dialog odosobnionego myśliciela z samym sobą; polega ona na dialogu pomiędzy »ja« a »ty«”³⁸. Lecz po pierwsze, u Hegla dialektyka również nie posiadała charakteru „dialogu odosobnionego myśliciela z samym sobą”, a po wtóre — uwaga Feuerbacha słusznie określa punkt wyjścia filozofii, lecz nie jej metodę. Brak ten uzupełnili Marks-Engels, którzy zrozumieli, że błędem byłoby, zwalczając spekulatywną filozofię Hegla, ignorować jego dialektykę. Niektórzy krytycy twierdzili, że po zerwaniu z idealizmem Marks początkowo również odnosił się do dialektyki z wielką obojętnością. Lecz sąd ten, posiadający pewien pozór wiarygodności, obala wspomniany wyżej przez nas fakt, że już w „Deutsch-Französische Jahrbücher” Engels pisał o metodzie, jako o duszy najnowszego systemu poglądów³⁹.

W każdym razie druga część „Nędzy filozofii” nie pozostawia ani cienia wątpliwości co do tego, że w okresie swej polemiki z Proudhonem Marks doskonale rozumiał znaczenie dialektycznej metody i umiał się nią dobrze posługiwać. Zwycięstwo Marksa nad Proudhonem w tym sporze było zwycięstwem człowieka umięjącego myśleć dialektycznie nad człowiekiem, który mimo że nie potrafił zrozumieć istoty dialektyki, próbował zastosować jej metodę do analizy społeczeństwa kapitalistycznego. Przy tym omawiana druga część „Nędzy filozofii” dowodzi, że już wówczas dialektyka, która u Hegla posiadała charakter czysto idealistyczny i pozostała taką u Proudhona — o ile w ogóle ją sobie przyswoił — została przez Marksa oparta na podstawie materialistycznej.

Później, charakteryzując swą materialistyczną dialektykę, Marks pisał: „Według Hegla proces myślenia, który on nawet przekształca w podmiot samodzielny pod nazwą idei, jest demiurgiem (twórcą) rzeczywistości stanowiącej jedynie jego przejaw zewnętrzny. Według mnie zaś, przeciwnie, idea nie jest niczym innym

³⁸ Dzieła, II, 345.

³⁹ Engels miał na myśli nie siebie osobiście, lecz wszystkich w ogóle swych współideowców „Wir bedürfen”, pisał on; do liczby zaś jego współideowców niewątpliwie należał i Marks.

jak materią, przeniesioną do głowy ludzkiej i przetworzoną w niej"⁴⁰. Charakterystyka ta świadczy o zupełnej zgodzie z Feuerbachem — po pierwsze — co do poglądu na heglowską „ideę”, a po wtóre, co do stosunku myślenia do bytu. „Postawić na nogi” heglowską dialektykę mógł tylko człowiek, przekonany o słuszności podstawowego założenia filozofii Feuerbacha: nie myślenie określa byt, lecz byt określa myślenie.

Wielu utożsamia dialektykę z nauką o rozwoju — i rzeczywiście jest ona taką nauką. Lecz dialektyka gruntownie różni się od wulgarnej „teorii ewolucji”, zbudowanej całkowicie na tej zasadzie, że ani przyroda, ani historia nie czynią skokom oraz że wszelkie zmiany na śmiecie dokonują się tylko stopniowo. Już Hegel wykazał, że w ten sposób pojmowana nauka o rozwoju jest śmieszna i nie wytrzymuje krytyki.

„Gdy kto chce zrozumieć powstanie lub zniknięcie czegoś — pisze on w pierwszym tomie swej „Logiki” — to zazwyczaj wyobraża sobie, że wyjaśnia zagadnienie przez pojęcie stopniowości tego powstania lub zaniku, jednakże zmiany bytu dokonują się nie tylko w drodze przejścia jednej ilości w inną, lecz również w drodze przejścia różnic jakościowych w ilościowe i odwrotnie, tego przejścia, które przerywa stopniowość stawiając na miejsce jednego zjawiska inne”⁴¹. Za każdym zaś razem, kiedy przerywa się stopniowość, następuje skok. Hegel za pomocą całego szeregu przykładów wykazuje, jak często odbywają się skoki i w przyrodzie, i w historii — i ujawnia dalej śmieszny błąd logiczny, zawarty w samym założeniu wulgarnej „teorii ewolucji”. „Podstawą nauki o stopniowości — zauważa on — jest założenie, że to, co powstaje, już w rzeczywistości istnieje i jest niewidzialne tylko wskutek swoich drobnych rozmiarów. Tak samo, mówiąc o stopniowym zaniku, ludzie wyobrażają sobie, że niebył danego zjawiska lub nowe zjawisko, które ma je zastąpić, już istnieje jakkolwiek na razie jest jeszcze niewidoczne... Lecz w ten sposób usuwa się wszelkie pojęcie powstawania i zanikania... Objasnić powstawanie lub zanikanie za pomocą stopniowości zmian, znaczy to sprowadzać całe zagadnienie do nudnej tautologii i wyobrażać sobie to, co powstaje lub zanika

⁴⁰ Patrz: K Marks, Dzieła Wybrane t. I, str. 351. (Z posłowania do drugiego niemieckiego wydania „Kapitału”). — Red.

⁴¹ „Wissenschaft der Logik”, erster Band, Nürnberg 1812, str. 313—314.

już w gotowym stanie" (czyli jako już powstałe lub już nie istniejące zjawiska. — J. P.)⁴².

Ten dialektyczny pogląd Hegla o nieuchronności skokom w procesie rozwoju całkowicie przyswoili sobie Marks i Engels. Engels szczegółowo rozwija go w swej polemice z Dühringiem, przy czym i to zagadnienie „stawia na nogi”, czyli opiera na materialistycznej podstawie.

Tak np. wskazuje on, że przejście jednej postaci energii w drugą nie może dokonać się bez skoku. We współczesnej chemii szuka on dowodu na dialektyczne twierdzenie o przekształcaniu się ilości w jakość. W ogóle prawa dialektycznego myślenia znajdują u niego potwierdzenie w dialektycznych właściwościach bytu. Byt i tu określa sobą myślenie.

Nie wchodząc w bardziej szczegółową charakterystykę dialektyki materialistycznej (o jej stosunku do tego, co można nazwać niższą logiką na zasadzie analogii z niższą matematyką, patrz przedmowę do naszego przekładu broszury „Ludwik Feuerbach”) przypominamy czytelnikowi, iż w ciągu ostatnich dwudziestu lat teoria upatrująca w procesie rozwoju wyłącznie tylko stopniowe zmiany zaczęła tracić grunt pod nogami nawet w biologii, w której dawniej bodaj powszechnie ją uznawano. Pod tym względem pracom Armanda Gauthier i Hugo de Vriesa sądzono było widocznie zapoczątkować nową erę. Wystarczy wskazać, że stworzona przez de Vriesa teoria mutacji jest nauką o rozwoju gatunków skokami (patrz jego dwutomowe dzieło: „Die Mutations-Theorie”, Leipzig 1901 — 1903; jego referat: „Die Mutationen und die Mutations-Perioden bei der Entstehung der Arten”, Leipzig 1901, oraz jego wykłady na uniwersytecie w Kalifornii, wydane w przekładzie niemieckim pod tytułem: „Arten und Varietateu und ihre Entstehung durch die Mutation” (Berlin 1906).

Zdaniem tego wybitnego przyrodnika słabą stroną teorii Darwina o pochodzeniu gatunków jest właśnie myśl, że to pochodzenie można wytłumaczyć za pomocą stopniowych zmian⁴³. Ciekawa również i bardzo trafna jest uwaga de Vriesa, że

⁴² Co do zagadnienia „skoków”, patrz naszą broszurę: „Gorie g Tichomirowa” (Kłopoty p. Tichomirowa), Petersburg, wyd. M. Małych str. 6—14 (Uwaga Plechanowa). W niniejszej broszurze str. 97—107. — Red.

⁴³ Die Mutationen, str. 7—8.

panowanie teorii stopniowych zmian w nauce o pochodzeniu gatunków wywierało ujemny wpływ na doświadczalne badania odnośnych zagadnień⁴⁴.

Wskazanim byłoby dodać do tego, co następuje. We współczesnym przyrodoznawstwie, przeważnie wśród neolamarksistów, rozpowszechnia się dość szybko nauka o tzw. ożywionej materii, czyli o tym, że materia w ogóle, zwłaszcza zaś materia zorganizowana, posiada w pewnym stopniu wrażliwość. Nauka ta uważana jest przez niektórych uczonych za całkowicie przeciwstawną materializmowi (patrz np. książkę R. H. Francego „Der heutige Stand der Darwinischen Frage”, Leipzig 1907), jednak w istocie rzeczy, należycie pojęta, stanowi jedynie przekład na język najnowszego przyrodoznawstwa materialistycznej teorii Feuerbacha o jedności bytu i myślenia, przedmiotu i podmiotu⁴⁵. Można z całą pewnością twierdzić, że Marks i Engels, gdyby zapoznali się z tą nauką, ustosunkowaliby się do wskazanego, co prawda jeszcze na razie bardzo słabo rozwiniętego, kierunku w przyrodoznawstwie z najwyższym zaciekawieniem.

Hercen słusznie twierdzi, że filozofia Hegla, którą wielu uważało przede wszystkim za konserwatywną, jest istną algebrą rewolucji⁴⁶. Tylko że u Hegla algebra ta pozostawała bez wszelkiego zastosowania do palących zagadnień życia praktycznego. Element spekulatywny z konieczności nadawał filozofii wielkiego absolutnego idealisty cechę konserwatyzmu. Zupełnie co innego widzimy w materialistycznej filozofii Marksa. Rewolucyjna „algebra” występuje w niej z całą niezwykłą siłą swej dialektycznej metody. Marks mówi: „Dialektyka w swej zmistyfikowanej postaci stała się modą niemiecką, gdyż wydawało się, że będzie mogła uświetnić rzeczywistość. W swej racjonalnej postaci jest ona zgryzotą i postrachem burżuazji i jej doktrynerskich rzeczników, gdyż w swym pozytywnym pojmowaniu istniejącej rzeczywistości zawiera zarazem rozumienie jej negacji, jej nieuniknionej zagłady, gdyż każdą formę dokonaną ujmuje w ciągłości ruchu, a więc również z jej strony przemijającej, gdyż przed niczym nie chyli czoła i w swej istocie jest krytyczna i rewolucyjna”⁴⁷.

⁴⁴ Arten etc., str. 421.

⁴⁵ Nie należy zresztą zapomnieć, że ku nauce o „ożywionej materii” skłaniało się wielu materialistów francuskich XVIII w., nie mówiąc już o Spinozie.

⁴⁶ Patrz: Fr. Engels „Ludwik Feuerbach”.

⁴⁷ Marks, Dzieła wybrane” t. I. „Książka” 1947 str. 352 (z postłowa do II niemieckiego wydania „Kapitału”). — Red.

Patrząc na zagadnienie dialektyki materialistycznej z punktu widzenia historii literatury rosyjskiej, rzecz można, że ona pierwsza dała niezastąpioną i wystarczającą metodę rozwiązania zagadnienia racjonalności wszystkiego, co rzeczywiste — zagadnienia, które tak nękało naszego genialnego Bielińskiego⁴⁸. Dopiero dialektyczna metoda Marksa, zastosowana do badania życia rosyjskiego, wykazała nam, co było w nim rzeczywiste, a co tylko rzeczywistym się wydawało.

VI

Podjmując wykład o materialistycznym pojmowaniu dziejom stajemy przede wszystkim jak widzieliśmy, wobec zagadnienia, jakie są rzeczywiste przyczyny rozwoju stosunków społecznych. Wiemy już, że „anatomie społeczeństwa cywilnego” określa jego ekonomika. Lecz co określa tę ekonomikę?

Marks odpowiada na to w sposób następujący: „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki — w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna”⁴⁹.

A więc ta odpowiedź Marksa sprowadza całe zagadnienie rozwoju ekonomii do tego, jakie przyczyny warunkują rozwój sił wytwórczych, znajdujących się w rozporządzeniu społeczeństwa. W tej zaś ostatecznej postaci zagadnienie to rozwiązuje się przede wszystkim, przez wskazanie na właściwości środowiska geograficznego.

Już Hegel w swej filozofii historii podkreśla doniosłą rolę, jaką odgrywa „geograficzny podkład historii powszechnej”. Ponieważ jednak przyczynę

⁴⁸ Patrz nasz artykuł: „Bieliński a rozumna rzeczywistość” w książce „20 lat”.

⁴⁹ Patrz przedmowę do „Zur Kritik der politischen Oekonomie”, przekład polski pt. „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej”. Dzieła wybrane K. Marksa, t. I, str. 369—370. — Red.

wszelkiego rozwoju stanowi u niego w ostatecznym wyniku idea, ponieważ tylko mimochodem i tylko w wypadkach drugorzędnych — jakby wbrew swej woli — uciekał się on do materialistycznego tłumaczenia zjawisk, przeto wypowiedziany przezeń niezmiernie trafny pogląd na doniosłe znaczenie historyczne środowiska geograficznego nie mógł go doprowadzić do tych wszystkich bardzo ważnych wniosków, które z tego poglądu wypływają. Wnioski te wyciągnął w całej pełni dopiero materialista Marks⁵⁰.

Właściwości środowiska geograficznego określają charakter zarówno tych przedmiotów w przyrodzie, które służą człowiekowi do zaspokojenia swych potrzeb, jak również i tych, które on sam wytwarza w tym samym celu. Gdzie nie było kruszców, plemiona miejscowe nie mogły własnymi siłami wyjść poza okres, nazywany wiekiem kamiennym. Podobnie i na to, by pierwotni rybacy i myśliwi mogli przejść do hodowli bydła i do rolnictwa, niezbędne były odpowiednie właściwości środowiska geograficznego, czyli w danym wypadku — odpowiednia fauna i flora. L. G. Morgan zauważył, że brak nadających się do oswojenia zwierząt na zachodniej półkuli oraz specyficzne różnice, zachodzące we florze obu półkul, spowodowały znaczne różnice w procesie rozwoju społecznego ich mieszkańców⁵¹. Waitz powiada o czerwonoskórych Ameryki Północnej: „Nie posiadają oni wcale zwierząt domowych. Jest to bardzo ważna okoliczność, gdyż stanowi ona główną przyczynę, która zmusza ich do pozostawania na niższym stopniu rozwoju”⁵². Schmeinfurth podaje, że gdy w Afryce z powodu przeludnienia jakiejś miejscowości część jej ludności się przesiedla, zmienia ona czasem swój sposób życia w zależności od warunków geograficznych: „Plemiona uprawiające dotąd rolnictwo zaczynają zajmować się myślistwem, a plemiona zajmujące się hodowlą bydła przechodzą do rolnictwa”⁵³. Według jego też słów, mieszkańcy obszarów obejmujących znaczną część Afryki centralnej, posiadającej bogate pokłady żelaza, „z natury rzeczy zaczęli trudnić się wydobywaniem żelaza”⁵⁴.

⁵⁰ Feuerbach, Jak powiedzieliśmy już, pod tym względem nie posunął się dalej niż Hegel.

⁵¹ *Die Urgesellschaft*, Stuttgart 1891, str. 20—21.

⁵² „Die Indianer Nordamerika”, str. 91.

⁵³ „Au coeur de l’Afrique”, Paris 1875, tom I, str. 219.

⁵⁴ „Au coeur de l’Afrique”. t. II, str. 94. Co do wpływu klimatu na rolnictwo, patrz też u Ratzla: „Die Erde und das Leben”, Leipzig und Wien, 1902, tom. II, str. 540—541.

Lecz na tym nie koniec. Już na najniższych stopniach rozwoju plemiona ludzkie wchodzi z sobą w stosunki wzajemne przez wymianę niektórych swoich wytworów. W ten sposób rozszerzają się granice środowiska geograficznego, wpływającego na rozwój sił wytwórczych każdego z tych plemion oraz przyspiesza się bieg tego rozwoju. Lecz rozumie się, iż mniejsza lub większa łatwość powstania i zachowania podobnych stosunków również zależy od właściwości otoczenia geograficznego: już Hegel mawiał, że morza i rzeki zbliżają do siebie ludzi, góry zaś ich rozdzielają. Wprawdzie morza zbliżają ludzi tylko na stosunkowo wyższych szczeblach rozwoju sił wytwórczych; na niższych zaś — morza, wedle trafnej uwagi Ratzla, bardzo poważnie utrudniają stosunki pomiędzy rozdzielonymi przez nie plemionami⁵⁵. Lecz mimo wszystko nie ulega wątpliwości, że im różnorodniejsze są właściwości środowiska geograficznego, tym bardziej sprzyja ono rozwojowi sił wytwórczych. „Nie bezwzględna żyzność gleby — pisze Marks — lecz jej zróżnicowanie, różnorodność jej naturalnych płodów stanowi naturalną podstawę społecznego podziału pracy i zmusza człowieka przez różnorodność otaczających go warunków przyrodzonych do urozmaicenia swych własnych potrzeb, zdolności, środków i sposobów wytwarzania”⁵⁶. Niemal słowo w słowo za Marksem powtarza Ratzel: „Rzeczą najważniejszą nie jest możliwie największa łatwość zdobywania pokarmu, lecz wzbudzenie w człowieku pewnych skłonności, przyzwyczajień i wreszcie potrzeb”⁵⁷.

Tak więc właściwości środowiska geograficznego warunkują rozwój sił wytwórczych; rozwój zaś sił wytwórczych warunkuje w dalszym ciągu rozwój ekonomicznych, a za nimi i wszelkich innych stosunków społecznych. Marks wyjaśnia to w sposób następujący: „W zależności od charakteru środków produkcji różne będą oczywiście stosunki społeczne, w jakie wchodzi względem siebie wytwórcy, warunki, w jakich wymieniają oni swą działalność i uczestniczą w całości produkcji. Z wynalezieniem nowego narzędzia wojny, broni palnej, zmieniła się z konieczności cała wewnętrzna organizacja armii. Przekształciły się stosunki, w których jednostki składają się na armię i mogą

⁵⁵ „Anthropogeographie”, Stuttgart 1882, str. 29.

⁵⁶ Das Kapital, I Band, III. Auflage, str. 524—526.

⁵⁷ Völkerkunde, I Band, Lipsk 1887, str. 56.

działać jako armia, zmienił się również wzajemny stosunek między różnymi armiami"⁵⁸.

Ażeby objaśnienie to uczynić jeszcze bardziej pogładowym, przytoczymy przykład. Mazajowie, plemię w Afryce wschodniej, zabijają swych jeńców dlatego, że — jak powiada Ratzel — to plemię pasterskie nie posiada jeszcze techniczne] możliwości korzystania z ich pracy przymusowej. Sąsiadując zaś z tymi pastuchami plemię rolnicze Wakamba posiada możliwość wykorzystania tej pracy i dlatego zachowuje jeńcom życie czyniąc ich niewolnikami. Powstanie niewolnictwa wymaga tedy osiągnięcia pewnego stopnia rozwoju sił społecznych, który by umożliwił wyzyskiwanie pracy niewolnikom⁵⁹. Lecz niewola jest to taki stosunek wytwórczy, którego ukazanie się zapoczątkowuje podział na klasy społeczeństwa, które przedtem znało tylko podział według płci i wieku. Gdy niewolnictwo dochodzi do pełnego rozwoju, wyciska ono swe piętno na całej ekonomice społeczeństwa, a — za pośrednictwem ekonomiki — na wszystkich pozostałych stosunkach społecznych i przede wszystkim na ustroju politycznym. Mimo znacznych różnic, jakie zachodziły pomiędzy starożytnymi państwami pod względem urządzeń politycznych, główna ich cecha polegała na tym, że każde z nich było organizacją polityczną, wyrażającą i broniącą interesów jedynie ludzi wolnych.

VII

Wiemy już teraz, że rozwój sił wytwórczych, określający w ostatecznym wyniku rozwój wszelkich stosunków społecznych, uwarunkowany jest przez właściwości

⁵⁸ Patrz: „Praca najemna i kapitał”. „Książka” 1948, str. 31. — Red.

⁵⁹ „Völkerkunde”, 1, 83. Należy jednak zauważyć, że to niewolnictwo sprowadza się niekiedy, na początkowych szczeblach rozwoju, do przymusowego włączania jeńców do społecznej organizacji zwycięzców, na równych z nimi prawach. Nie ma tutaj korzystania z pracy dodatkowej jeńca, lecz tylko wspólna korzyść, wynikająca ze współpracy z nim. Taka jednak forma niewolnictwa wymaga już istnienia pewnych sił wytwórczych i pewnej organizacji wytwórczości.

środowiska geograficznego⁶⁰. Lecz skoro dane stosunki już powstały, to wywierają one ze swej strony znaczny wpływ na rozwój sił wytwórczych.

W ten sposób to, co początkowo jest skutkiem z kolei staje się przyczyną. Pomiędzy rozwojem sił wytwórczych a ustrojem społecznym powstaje wzajemne oddziaływanie, przybierające w rozmaitych okresach najróżnorodniejsze formy.

Należy również pamiętać, że jeśli dany stan sił wytwórczych warunkuje istniejące w danym społeczeństwie stosunki wewnętrzne, to od tego również stanu zależą ostatecznie i jego stosunki zewnętrzne. Każdemu danemu szczeblowi rozwoju sił wytwórczych odpowiada określony charakter uzbrojenia, sztuki wojennej, a wreszcie i prawa międzynarodowego, ściślej mówiąc, międzyspołecznego, czyli m. in. i między plemiennego. Plemiona zajmujące się myślistwem nie mogą stwarzać większych organizmów politycznych właśnie dlatego, że niski poziom ich sił wytwórczych zniewala je do rozpraszania się niewielkimi grupami społecznymi w poszukiwaniu środków egzystencji. A im bardziej rozpraszają się te grupy społeczne, tym bardziej nieuniknione staje się rozstrzygnięcie za pomocą mniej lub bardziej krwawej walki nawet takich zatargów, które w społeczeństwie cywilizowanym łatwo można by było rozstrzygnąć w sali sędziego pokoju. Eyre powiada, że kiedy kilka plemion australijskich schodzi się w określonej

⁶⁰ W związku z tym zagadnieniem przytaczamy nast. wypowiedź Stalina: „Niewątpliwie w skład pojęcia „warunki materialnego życia społeczeństwa” wchodzi przede wszystkim otaczająca społeczeństwo przyroda, środowisko geograficzne, które jest jednym z niezbędnych i stałych warunków materialnego życia społeczeństwa i oczywiście wpływa na rozwój społeczeństwa. Jaką rolę odgrywa środowisko geograficzne w rozwoju społeczeństwa? Czy środowisko geograficzne nie jest tym głównym czynnikiem, który decyduje o obliczu społeczeństwa, o charakterze ustroju społecznego ludzi, o przejściu od jednego ustroju do drugiego?”

Materializm historyczny odpowiada na to pytanie przecząco.

Środowisko geograficzne jest bezsprzecznie jednym ze stałych i niezbędnych warunków rozwoju społeczeństwa i wpływa oczywiście na rozwój społeczeństwa — przyspiesza rozwój społeczeństwa lub go opóźnia. Ale wpływ środowiska geograficznego nie jest wpływem decydującym, ponieważ zmiany i rozwój społeczeństwa odbywają się bez porównania szybciej aniżeli zmiany i rozwój środowiska geograficznego. W ciągu trzech tysięcy lat minęły jeden po drugim w Europie trzy różne ustroje społeczne: ustrój wspólnoty pierwotnej, ustrój niewolniczy i ustrój feudalny, we wschodniej zaś części Europy w ZSRR, nastąpiły jeden po drugim nawet cztery ustroje społeczne. Tymczasem w ciągu tego okresu warunki geograficzne Europy albo zupełnie się nie zmieniły, albo też zmieniły się tak nieznacznie, że geografia nawet o tym nie wspomina. Jest to zupełnie zrozumiałe. Jakikolwiek poważniejsze zmiany środowiska geograficznego wymagają milionów lat, podczas gdy dla najpoważniejszych nawet zmian ustroju społecznego ludzi wystarczy kilkuset lub paru tysięcy lat.

Wynika stąd jednak, że środowisko geograficzne nie może być główną przyczyną, decydującą o rozwoju społecznym, albowiem to, co pozostaje prawie bez zmiany w ciągu dziesiątków tysięcy lat, nie może być główną przyczyną rozwoju tego, co ulega zasadniczym zmianom w ciągu setek lat ...

... Cóż jest w takim razie głównym czynnikiem w systemie warunków materialnego życia społeczeństwa, czynnikiem, który stanowi o obliczu społeczeństwa, o charakterze ustroju społecznego, o rozwoju społeczeństwa od jednego ustroju do drugiego?

Za taki czynnik materializm historyczny uważa sposób zdobywania środków do życia, niezbędnych dla istnienia ludzi, sposób produkcji dóbr materialnych — żywności, odzieży, obuwia, mieszkania, opału, narzędzi produkcji itp. — niezbędnych dla życia i rozwoju społeczeństwa” (Patrz. „O materializmie dialektycznym i historycznym”, „Książka” 1946, str. 26—27. — Red.)

miejsowości dla pewnych celów, to takie zbliżenia nigdy nie bywają długotrwałe: jeszcze zanim zmusi ich do rozejścia się brak pożywienia lub konieczność zajęcia się tropieniem zwierzyny, już powstają między nimi wrogie starcia, prowadzące, jak wiadomo, bardzo szybko do bitwy⁶¹.

Każdy zrozumie, że takie starcia mogą wynikać z najróżnorodniejszych przyczyn. Jest jednak charakterystyczne, że większość podróżników przypisuje je przyczynom ekonomicznym. Gdy Stanley zapytał kilku krajowców podzwrotnikowej Afryki, skąd wynikają ich wojny z sąsiednimi plemionami, odpowiedziano mu: „Nasi chłopcy pójdą na polowanie; sąsiedzi zaczną ich przepędzać; wówczas napadamy na sąsiadów, a oni na nas, i bijemy się, dopóki nam to się nie znudzi lub dopóki jedna zo stron nie zostanie zwyciężona”⁶². Podobnie powiada Burton: „Wszystkie wojny w Afryce wywoływane są tylko przez dwie przyczyny: kradzież bydła lub porywanie ludzi”⁶³. Ratzel uważa za możliwe, że w Nowej Zelandii wojny pomiędzy krajowcami nieraz były powodowane zwykłą chęcią posmakowania mięsa ludzkiego⁶⁴. Jednak znaczna skłonność krajowców do ludożerstwa tłumaczy się ubogą fauną tego kraju.

Każdy wie, jak bardzo wynik wojny zależy od stanu uzbrojenia każdej z walczących stron. Ich uzbrojenie zaś uzależnione jest od stanu ich sił wytwórczych, ich ekonomiki i panujących u nich stosunków społecznych, wyrosłych na gruncie ekonomiki⁶⁵.

Stwierdzić, że takie a takie narody lub plemiona zostały podbite przez inne narody — nie oznacza wcale wyjaśnić, dlaczego społeczne następstwa ich

⁶¹ Ed. J. Eyre: „Manners and Customs of the Aborigines of the Australia” (Zwyczaje i obyczaje krajowców australijskich), London 1847, str. 243.

⁶² „Dans les tenebres de l’Afrique” (W mrokach Afryki), Paris 1890, tom II, str. 91.

⁶³ Burton, „Voyage aux grands lacs de l’Afrique orientale”, (Podróż do wielkich jezior Afryki wschodniej), Paris 1862, str. 666.

⁶⁴ Völkerkunde, I, str. 93.

⁶⁵ Doskonale wyjaśnił to Engels w rozdziałach „Anti-Dühringa”, poświęconych analizie „teorii gwałtu”. Patrz również książkę „Les maitres de la guerre”, par le lieutenant - colonel Rousset, professeur de l’Ecole Superieure de la Guerre, Paris 1901. Autor tej książki, wykładającej poglądy generała Bannala, powiada: „Stan społeczny każdej epoki historycznej posiada przemożny wpływ nie tylko na organizm wojenny narodu, lecz i na charakter, na zdolności i dążenia wojskowych. Pospolici generałowie stosują pospolite metody, używają zwykłych środków i zwyciężają lub ponoszą porażki zależnie od okoliczności. Co się tyczy wielkich wodzów, to ci podporządkowują swemu geniuszowi środki i sposoby walki” (str. 2). Jak? — To właśnie jest najciekawsze. Okazuje się; że „kierując się czymś w rodzaju intuicji, przekształcają oni i środki, i sposoby zgodnie z odpowiednimi prawami ewolucji społecznej, której stanowczy wpływ na technikę sztuki wojennej tylko oni należycie oceniają” (na te same stronie); znaczy to, że trzeba tylko wykryć związek przyczynowy pomiędzy „ewolucją społeczną” a ekonomicznym rozwojem społeczeństwa, aby wytłumaczyć w duchu materialistycznym pozornie najbardziej niespodziewane sukcesy sztuki wojennej. Sam Rousset niemal dochodzi do takiego objaśnienia. Zarys historyczny najnowszej sztuki wojennej, napisany przezeń na podstawie niewydanych prac gen. Bannala, jest bardzo podobny do tego, jaki znajdujemy u Engelsa. Miejscami podobieństwo zbliża się do całkowitej tożsamości.

podboju były właśnie takie, a nie inne. Społeczne następstwa zdobycia Galii przez Rzymian znacznie różniły się od następstw społecznych, spowodowanych przez opanowanie tegoż kraju przez Germanów. Następstwa społeczne podboju Anglii przez Normanów były całkiem inne niż następstwa społeczne, wynikłe z opanowania Rosji przez Mongołów. We wszystkich tych wypadkach odmienność następstw była uwarunkowana w ostatniej instancji przez różnice, zachodzące w ustroju ekonomicznym społeczeństwa podbitego — z jednej strony, i społeczeństwa, które tego podboju dokonało — z drugiej. Im bardziej rozwijają się siły wytwórcze danego plemienia czy narodu, tym bardziej wzrasta przynajmniej możliwość lepszego uzbrojenia się do walki o byt.

Jednakże to ogólne prawo posiada wiele zasługujących na uwagę wyjątków. Na niższych szczeblach rozwoju sił wytwórczych różnica w uzbrojeniu plemion znajdujących się na bardzo rozmaitych szczeblach rozwoju ekonomicznego — na przykład: pasterzy koczowniczych i osiadłych rolników — nie może być tak znaczna, jaką staje się później. Poza tym dalszy proces rozwoju ekonomicznego, wywierając znaczny wpływ na charakter danego narodu, osłabia czasem do takiego stopnia jego wojowniczość, iż staje się on niezdolny do oporu wobec nieprzyjaciela, bardziej zacofanego pod względem ekonomicznym, lecz za to bardziej wdrożonego do wojny. Dlatego właśnie pokojowe plemiona rolnicze nieraz ulegały podbojowi narodom wojowniczym. Ratzel zaznacza, że najtrwalsze organizacje państwowe tworzą się u narodów „na pół kulturalnych” wskutek skojarzenia — w drodze podboju — obu tych pierwiastków: rolniczego i pasterskiego⁶⁶. Mimo całej na ogół trafności tej uwagi, należy jednak pamiętać, że nawet w takich wypadkach — dobry tego przykład stanowią Chiny — zacofani pod względem ekonomicznym zdobywcy stopniowo w zupełności ulegają wpływowi bardziej rozwiniętego pod względem ekonomicznym pokonanego narodu.

Środowisko geograficzne wywiera silny wpływ nie tylko na pierwotne plemiona, lecz również i na tak zwane narody kulturalne. „Konieczność wprowadzenia kontroli społecznej nad którąkolwiek z sił przyrody w celu jej wyzyskania na wielką skalę, w celu podporządkowania jej człowiekowi za pomocą

⁶⁶ Völkerkunde, str. 19.

zorganizowanych wysiłków ludzkich — powiada Marks — odgrywa w historii przemysłu najbardziej decydującą rolę. Takie było znaczenie regulacji wody w Egipcie, w Lombardii, w Holandii lub też w Persji i w Indiach, gdzie nawadnianie za pomocą sztucznych kanałów dostarcza glebie nie tylko wody niezbędnej, lecz jednocześnie i mułu, mineralnego nawozu z gór. Tajemnica przemysłowego rozkwitu Hiszpanii i Sycylii pod panowaniem Arabów tkwiła w zbudowanym przez nich systemie kanałów irygacyjnych⁶⁷.

Naukę o wpływie środowiska geograficznego na historyczny rozwój ludzkości często sprowadzano do uznania bezpośredniego wpływu „klimatu” na człowieka społecznego: uważano, że jedna „rasa” pod wpływem „klimatu” stawała się wolnościową; inna — skłoną do cierpliwego poddawania się władzy mniej lub więcej despotycznego monarchy; trzecia — zabobonną i dlatego zależną od duchowieństwa itd. Taki pogląd przeważa na przykład jeszcze u Buckle'a⁶⁸. Według Marksa środowisko geograficzne wpływa na człowieka za pośrednictwem stosunków produkcji, które powstały w danej miejscowości na podstawie danych sił wytwórczych i których pierwszy warunek rozwoju stanowią właściwości tego środowiska. Współczesna etnologia coraz częściej przyjmuje ten punkt widzenia. Równolegle zaś z tym coraz mniejszą rolę w historii „kultury” przypisuje ona „rasie”. „Władanie określonym dorobkiem kulturalnym nie ma nic wspólnego z rasą” powiada Ratzel⁶⁹.

Lecz skoro został osiągnięty dany poziom „kulturalny”, to niewątpliwie wpływa on na fizyczne i psychiczne właściwości „rasy”⁷⁰.

⁶⁷ „Kapitał”, tom I, 3 wyd. niem. str. 524—526.

⁶⁸ Porównaj jego „History of Civilisation in England”, t. I, Leipzig 1865, str. 36—37. Według Buckle'a jedną z czterech przyczyn naturalnych, mających wpływ na cechy charakteru narodu — „ogólny wygląd kraju” (the general Aspect of Nature) wpływa głównie na wyobraźnię, a silnie rozwinięta wyobraźnia rodzi przesady które z kolei hamują rozwój wiedzy. Częste trzęsienia ziemi w Peru wpłynąwszy na wyobraźnię krajowców wywarły swój wpływ i na ustrój polityczny. Jeśli Hiszpanie i Włosi są zabobonni, wynika to znowu z trzęsień ziemi i wybuchów wulkanicznych (ibidem, str. 112—113). Ten bezpośredni psychologiczny wpływ bywa szczególnie silny na najniższych szczeblach rozwoju kulturalnego. Lecz nauka współczesna stwierdza, przeciwnie, uderzające podobieństwo w wierzeniach religijnych u pierwotnych plemion, znajdujących się na jednakowym poziomie rozwoju ekonomicznego. Pogląd Buckle'a, zapożyczony przezeń od uczonych wieku XVIII został wypowiedziany już przez Hipokrata (patrz „Des airs, des eaux et des lieux”, traduction de Coray, Paris 1800, paragr. 76, 85, 86, 88 itd.).

⁶⁹ Völkerkunde, t. I, str. 10. Już Mill, powtarzając słowa „jednego z największych myślicieli naszych czasów”, powiadał: „Spośród wszystkich wulgarnych sposobów uchylania się od zbadania wpływu, wywieranego przez społeczne i moralne skłonności ducha ludzkiego, najbardziej wulgarnie jest przypisywanie różnic w zachowaniu się i w charakterze wrodzonym człowiekowi różnicom naturalnym” („Podstawy ekonomii politycznej”, t. I, str. 390).

⁷⁰ O rasie patrz ciekawą pracę J. Finota: „Le prejugé des races”, Paris 1905. Waitz powiada: „Niektóre plemiona Negrów są rażącem przykładem związku jaki zachodzi pomiędzy głównym zajęciem a charakterem narodowym”. „Anthropologie der Naturvolker”, t. II, str. 107.

Wpływ środowiska geograficznego na człowieka społecznego jest wielkością zmienną. Uwarunkowany przez właściwości tego środowiska rozwój sił wytwórczych wzmacnia władzę człowieka nad przyrodą i przez to samo wytwarza nowy stosunek pomiędzy nim a otaczającym go środowiskiem geograficznym; współcześni Anglicy reagują na to środowisko zupełnie nie tak, jak reagowały na nie plemiona zaludniające Anglię za czasów Juliusza Cezara. W ten sposób upada ostateczny kontrargument, że charakter ludności danej miejscowości może ulec gruntownej zmianie, pomimo że jej właściwości geograficzne pozostały niezmiennione.

VIII

Stosunki prawne i polityczne, wytworzone przez daną strukturę ekonomiczną⁷¹, wywierają decydujący wpływ na całą psychikę człowieka społecznego. Marks powiada: „Nad rozmaitymi formami życia społecznego, nad społecznymi warunkami istnienia wznosi się cała nadbudowa różnorodnych uczuć i złudzeń, poglądów i pojęć”. Byt określa myślenie. 1 rzecz można, że każdy nowy krok nauki w tłumaczeniu procesu rozwoju dziejowego, stanowi nowy dowód na korzyść tego podstawowego założenia najnowszego materializmu.

Już w r. 1877 Ludwik Noire pisał: „Język i życie rozumu wynikły ze wspólnej działalności, skierowanej ku osiągnięciu wspólnego celu, z pierwotnej pracy naszych przodków”⁷². Rozwijając dalej tę świetną myśl L. Noire wskazywał na to, że początkowo język określa przedmioty obiektywnego świata nie jako kształty, lecz jako kształtowane (nicht als Gestalten, sondern als gestaltete), nie jako czynne, wykonywujące pewne czynności, lecz jako bierne, poddające się działaniu⁷³. I wyjaśnia on to trafnym rozumowaniem, że „wszystkie przedmioty o

⁷¹ O wpływie ekonomiki na układ stosunków społecznych patrz Engelsa: „Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa”, rozdział ósmy; Hildenbranda: „Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen” (Prawo i obyczaje na rozmaitych szczeblach kultury), t. I. Jena 1896. Niestety Hildenbrand słabo opanował materiał ekonomiczny Ciekawa broszura. T. Acheiisa „Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte” (Powstanie i historia prawa), Leipzig 1904, rozpatrując prawo jako wytwór rozwoju życia społecznego nie pogłębia zagadnienia, czym jest uwarunkowany rozwój tego życia. W książce M. A. Vaccaro: „Les bases sociologique du droit et de l'etat”, Paris 1898, jest dużo luźnych uwag rzucających światło na niektóre strony zagadnienia, lecz na ogół sam autor jeszcze nie zorientował się w tej sprawie. Patrz również: Teresa Labriola: „Revisione critica della piu recenti teorie sulle origine del Diritto”, Rzym 1901.

⁷² „Der Ursprung der Sprache”, Moguncja, str. 331.

⁷³ Ibidem, str. 341.

tyle tylko wchodzi w pole widzenia człowieka, czyli stają się dlań przedmiotami, o ile podlegają jego oddziaływaniu i stosownie do tego otrzymują swe określenie, czyli nazwy⁷⁴. Krótko mówiąc, działalność ludzka, zdaniem Noirego, nadaje treść początkowym źródłostowom języka⁷⁵. Jest rzeczą ciekawą, iż Noire znajdował pierwszy załączek swej teorii w myśli Feuerbacha, że istota człowieka zasadza się na społeczności, na jedności człowieka z człowiekiem. O Marksie widocznie nie wiedział on nic, gdyż w przeciwnym razie stwierdziłby, że jego pogląd na rolę działalności w tworzeniu języka bliższy jest poglądom Marksa, który akcentował w swej gnoseologii działalność ludzką w przeciwieństwie do Feuerbacha, operującego głównie „postrzeganiem”.

Nie trzeba chyba przypominać w związku z teorią Noirego, iż charakter działalności ludzkiej w procesie produkcji jest uzależniony od stanu sił wytwórczych. Jest to rzeczą oczywistą. Pożyteczniej natomiast będzie zaznaczyć, że decydujący wpływ bytu na myślenie szczególnie jasno występuje u plemion pierwotnych, których życie społeczne i umysłowe jest bez porównania prostsze aniżeli życie narodów cywilizowanych. Von den Steinen pisze o krajowcach Brazylii centralnej, iż zrozumiemy ich jedynie wówczas, gdy ich będziemy traktować jako wytwór (Erzeugnis) bytu myśliwskiego. „Główne źródło ich doświadczenia stanowiły zwierzęta — pisze on dalej — i przy pomocy tego właśnie doświadczenia... tłumaczyli oni sobie zjawiska przyrody kształtując swój pogląd na świat”⁷⁶. Warunki bytu myśliwskiego określały nie tylko pogląd na świat tych plemion, lecz również ich pojęcia moralne, ich uczucia, a nawet, jak stwierdza ten sam autor, ich smak estetyczny. Zupełnie to samo widzimy u plemion pasterskich. U tych, które Ratzel nazywa jednostronnymi hodowcami bydła, „przedmiotem co najmniej 90% wszystkich rozmów jest bydło, jego pochodzenie, nawyki, zalety i wady”⁷⁷. Takimi „jednostronnymi hodowcami bydła” byli na przykład nieszczęśliwi Hererowie, „uśmierzeni” z takim zwierzęcym okrucieństwem niedawno przez „cywilizowanych” Niemców⁷⁸.

⁷⁴ Str. 347.

⁷⁵ Str. 369.

⁷⁶ „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens”, Berlin 1894, str. 201.

⁷⁷ Ibidem, str. 205—206.

⁷⁸ O „jednostronnych pasterzach” ob. zwłaszcza książkę Fritsche'a: *Eingeborene Süd-Afrikas*, Breslau 1872. Fritsche powiada: „Ideał Kafra, przedmiot, o którym on marzy i który z miłością opiewa w swych pieśniach — to bydło, czyli najcenniejszy jego dobytek. Oprócz tych pieśni spotykamy też pieśni opiewające naczelnika plemienia a i w nich bydło jego odgrywa znowu znaczną

Jeżeli głównym źródłem doświadczenia pierwotnego myśliwego były zwierzęta i jeśli cały swój światopogląd budował on na tym doświadczeniu, to nic dziwnego, że i cała mitologia plemion myśliwskich, zastępująca im na tym szczeblu rozwoju filozofię, teologię i naukę, czerpie swą treść z tego samego źródła. „Mitologię Buszmenów — powiada Andrew Lang — charakteryzuje przede wszystkim wyłączna prawie rola, jaką odgrywają w niej zwierzęta. Oprócz jednej staruszki, zjawiającej się tu i ówdzie w ich niejasnych legendach, w mitologii tej bodajże nigdy nie występuje człowiek”⁷⁹. Wedle słów Br. Smitha bogowie Australijczyków, podobnie jak Buszmenów, którzy jeszcze zachowali byt myśliwski — to przeważnie ptaki i zwierzęta⁸⁰.

Religia plemion pierwotnych jest jeszcze niedostatecznie zbadana. Lecz to, co już o niej wiemy, bezwzględnie potwierdza słuszność zwięzłego twierdzenia Feuerbacha - Marksa, że „nie religia tworzy człowieka, lecz człowiek tworzy religię”. Ed. Taylor powiada: „Jest rzeczą oczywistą, że u wszystkich narodów wzorem dla tworzenia bóstwa był człowiek: wskutek tego ustrój społeczeństwa ludzkiego i jego rząd stają się wzorem, na kształt którego stwarzane bywają społeczeństwo i rząd na niebie”⁸¹. Jest to już bez wątpienia materialistyczny pogląd na religię: wiadomo, że jeszcze Saint-Simon głosił poglądy wręcz przeciwne tłumacząc społeczny i polityczny ustrój starożytnych Greków ich wierzeniami religijnymi. Lecz jeszcze ważniejsze jest to, że nauka zaczyna już ujawniać związek przyczynowy pomiędzy rozwojem techniki ludów pierwotnych a ich poglądem na świat⁸². Pod tym względem otwiera się dla niej pole wielkich odkryć.

Z zakresu ideologii społeczeństwa pierwotnego najlepiej zbadano dotąd sztukę. W tej dziedzinie zgromadzono bardzo bogaty materiał, świadczący w najbardziej

rolę” (I, 50.). Doglądanie bydła uważane jest u Kafrów za najbardziej honorowe zajęcie (I, 85) i nawet wojna podoba się Kafrowi głównie dlatego, że obiecuje mu bydło w postaci trofeów (1, 79)”. „Procesy u Kafrów wynikają ze starć z powodu bydła” (I, 322) U tegoż Frietsche'a znajdujemy bardzo ciekawy opis bytu myśliwców-Buszmenów (I, 424 i nast.).

⁷⁹ Mythes, cultes et religion”, trad. par. Charillet. Paryż 1896, str. 332.

⁸⁰ Tu należy przypomnieć uwagę Rysz. Andreego, że początkowo człowiek wyobrażał sobie bogów w postaci zwierząt „Kiedy następnie zaczyna się antropomorfizowanie zwierząt, powstają mistyczne przeobrażenia się ludzi w zwierzęta” (Ethnographische Parallele und Vergleiche. Neue Folge, Leipzig 1889, str. 116). Antropomorfizowanie zwierząt odbywa się już stosunkowo na wyższym stopniu rozwoju sił wytwórczych. Porównaj też Frobeniusa: „Die Weltanschauung der Naturvölker”, Weimar 1898, str. 24.

⁸¹ „La civilisation primitive”, Paris 1876, t. II, str. 322.

⁸² Porównaj G. Shurtz: „Vorgeschichte der Kultur”, Leipzig und Wien, 1900, str. 559—564. Poniżej, w innym związku, wrócimy jeszcze do tego zagadnienia.

niewątpliwy i przekonujący sposób o słuszności i, powiedzmy, nieuchronności materialistycznego pojmowania historii. Materiał ten jest tak obfity, że możemy tu wymienić tylko ważniejsze z odnośnych dzieł: Schweinfurth, „Artes Africanae”, Leipzig 1875; R. Andree, „Ethnographische Parallele”, artykuł „Das Zeichnen bei den Naturvölkern”; von den Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens”, Berlin 1894; G. Mallery, „Picture Writing of the American Indians”, Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington 1893 (sprawozdania z lat innych zawierają cenne dane o wpływie techniki, głównie sztuki tkackiej na sztukę ornamentacyjną); Hoernes, „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa”, Wien 1898; Ernst Grosse, „Die Anfänge der Kunst”; jego też „Kunstwissenschaftliche Studien”, Tübingen 1900; Yrjö „Der Ursprung der Kunst”, Leipzig 1904; Karl Bücher, „Arbeit und Rhythmus”, III. Aufl. 1902; Gabriel und Adr. de Mortillet, „Le Préhistorique”, Paris 1900, str. 217—230; Hoernes, „Der diluviale Mensch in Europa”, Braunschweig 1903; Sophus Müller, „L'Europe préhistorique”, trad. du danois par Em. Philipot, Paris 1907; Rich. Wallaschek, „Anfänge der Tonkunst”, Leipzig 1903.

Do jakich wniosków doszła nauka współczesna, jeśli idzie o zagadnienie powstania sztuki, wykażą następujące twierdzenia, zaczerpnięte z prac wyżej wymienionych autorów.

Hornes powiada⁸³: „Ornamentyka może rozwijać się tylko z działalności przemysłowej, która stanowi jej materialną przesłankę. Ludy zupełnie nie znające przemysłu... nie znają też i ornamentyki”.

Von den Steinen uważa, że rysowanie (Zeichnen) rozwinęło się z oznaczania przedmiotów w celach praktycznych.

Bücher doszedł do wniosku, że „praca, muzyka i poezja na początkowych szczeblach rozwoju łączą się w jedno, lecz podstawowym elementem tej trójcy była praca, podczas gdy muzyka i poezja posiadały znaczenie drugorzędne”. Jego zdaniem „pochodzenia poezji należy doszukiwać się w pracy”. Zaznacza on, że ani jeden język nie układa wyrazów w zdaniu w porządku rytmicznym. Jest tedy nieprawdopodobne, by ludzie doszli do miarowej mowy poetyckiej przez

⁸³ „Urgeschichte” etc, str. 38.

używanie swego zwykłego języka: sprzeciwiała się temu wewnętrzna logika tego języka. W jaki więc sposób wytłumaczyć pochodzenie miarowej, rytmicznej mowy? Bücher przypuszcza, że miarowe, rytmiczne ruchy ciała udzieliły obrazowej mowie poetyckiej praw swych skojarzeń. Jest to tym prawdopodobniejsze, iż na niższych stopniach rozwoju tym rytmicznym ruchom zwykle towarzyszy śpiew. Lecz czym tłumaczy się kojarzenie ruchów ciała? Rodzajem procesów wytwórczych. Tak więc „tajemnica” wierszowania tkwi w działalności wytwórczej⁸⁴.

R. Wallaschek tak formułuje swój pogląd na pochodzenie przedstawień scenicznych u plemion pierwotnych⁸⁵: „Treścią tych przedstawień były:

„1. Polowanie, wojna, wiosłowanie (u myśliwych: życie i zwyczaje zwierząt, pantomina zwierzęca; maski)⁸⁶.

„2. Życie i nawyki bydła (u ludów pasterskich).

„3. Praca (u rolników: siew, młócka, uprawa winnic).

„W przedstawieniu brało udział całe plemię, które przy tym śpiewało (chór). Śpiewano pozbawione sensu wyrazy: treść nadawało właśnie przedstawienie (pantomina). Odtwarzano jedynie czynności codziennego życia, bezwzględnie konieczne w walce o byt”. Wallaschek powiada, że u wielu plemion pierwotnych na takich przedstawieniach chór dzieli się na dwie stojące naprzeciw siebie grupy: „Taki był — dodaje on — pierwotny dramat grecki, który początkowo był też pantomina zwierzęcą. Zwierzęciem odgrywającym największą rolę w życiu gospodarczym Greków była koza” (wyraz tragedia pochodzi też od tragos — kozioł).

Trudno wymyślić bardziej jaskrawą ilustrację do tezy, że nie myślenie określa byt, lecz byt określa myślenie!

IX

⁸⁴ „Arbeit und Rhythmus”, s. 342.

⁸⁵ „Anfänge der Tonkunst”, s. 257.

⁸⁶ Zwykle również wyobrażające zwierzęta. — J. P.

Życie gospodarcze rozwija się pod wpływem wzrostu sił wytwórczych. W związku z tym zmieniają się wzajemne stosunki ludzi w procesie wytwarzania, a wraz z nimi i ludzka psychika. Marks powiada: „Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji albo — co jest tylko prawnym tego wyrazem — ze stosunkami własności, w których łonie one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się z mniejszą lub większą szybkością przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie... Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju, i nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia. Dlatego też ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które jest w stanie rozwiązać, albowiem przy bliższym ich rozpatrzeniu okazuje się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy warunki materialne do jego rozwiązania już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się”⁸⁷.

Mamy tu przed sobą prawdziwą — i to czysto materialistyczną — „algebrę” rozwoju społecznego. W tej algebrze jest miejsce zarówno dla „skokom” — okresy rewolucji socjalnych — jak i dla zmian stopniowych. Stopniowe ilościowe zmiany we właściwościach danego układu rzeczy prowadzą w końcu do zmiany jakości, czyli do upadku dawnego systemu wytwarzania — lub jak się tu wyraża Marks, dawnej formacji społecznej — i do zastąpienia tego systemu przez nowy. Marks czyni uwagę, że system wytwarzania wschodni, antyczny, feudalny i współczesny, burżuazyjny mogą być na ogół traktowane jako następujące po sobie („postępowe”) epoki ekonomicznego rozwoju społeczeństwa. Należy jednak przypuszczać, że gdy Marks później zaznajomił się z książką Morgana o społeczeństwie pierwotnym, to zapewne zmienił swój pogląd na stosunek antycznego systemu wytwarzania do wschodniego. W istocie bowiem logika ekonomicznego rozwoju feudalnego systemu wytwarzania doprowadziła do rewolucji społecznej, znamionującej zwycięstwo kapitalizmu. Lecz logika ekonomicznego rozwoju, na przykład Chin lub starożytnego Egiptu, bynajmniej

⁸⁷ K. Marks i F. Engels „O materializmie historycznym”, „Książka i Wiedza” 1949 str. 7—8.

nie prowadziła ku powstaniu antycznego systemu wytwarzania. W wypadku pierwszym mówi się o dwóch fazach rozwoju, z których jedna następuje po drugiej i jest przez nią zrodzona. W drugim zaś wypadku mamy do czynienia raczej z dwoma współistniejącymi typami rozwoju ekonomicznego. Społeczeństwo antyczne zajęło miejsce rodowej organizacji społecznej, która poprzedzała również powstanie wschodniego ustroju społecznego. Każdy z tych dwóch typów układu ekonomicznego powstał jako rezultat takiego wzrostu sił wytwórczych w łonie organizacji rodowej, który w końcu nieuchronnie musiałby doprowadzić do jej rozkładu. Jeżeli zaś oba te typy dosyć znacznie różnią się od siebie, to ich główne cechy znamienne powstały pod wpływem środowiska geograficznego, które w jednym wypadku dyktowało społeczeństwu, znajdującemu się na pewnym poziomie rozwoju sił wytwórczych, taki całokształt stosunków wytwórczych, a w drugim wypadku — inny, znacznie różniący się od tamtego.

Odkryciu organizacji rodowej widocznie sędzone jest odegrać w dziedzinie nauk społecznych taką samą rolę, jaką w biologii odegrało odkrycie komórki. Toteż jak długo Marks i Engels nie znali tego odkrycia, musiały w ich teorii rozwoju społecznego być luki, jak to zresztą przyznał później sam Engels.

Lecz odkrycie organizacji rodowej, które po raz pierwszy dało możliwość zrozumienia niższych szczebli rozwoju społecznego, stało się tylko nowym a potężnym dowodem na korzyść materialistycznego pojmowania dziejów, nie zaś przeciwko niemu. Dało ono możliwość znacznie dokładniejszego wglądu w proces kształtowania się pierwszych faz bytu społecznego oraz sposobu, w jaki byt społeczny określał wtedy świadomość społeczną. Lecz dzięki temu, zadziwiającego blasku nabrała ta wielka prawda, że myślenie społeczne jest określane przez społeczny byt.

Zresztą zaznaczamy to tylko mimochodem. Głównie zaś należy tu zwrócić uwagę na twierdzenia Marksa, że stosunki własnościowe, sformowane na danym szczeblu rozwoju sił wytwórczych, w ciągu pewnego okresu sprzyjają dalszemu wzrostowi tych sił, potem zaś zaczynają mu przeszkadzać⁸⁸. Twierdzenie to

⁸⁸ Weźmy dla przykładu choćby znowu to samo niewolnictwo. Na pewnym stopniu rozwoju ekonomicznego sprzyja ono wzrostowi sił wytwórczych, później zaś zaczyna mu przeszkadzać. Zanik jego u narodów kulturalnych Zachodu jest wynikiem ich rozwoju ekonomicznego. (O niewolnictwie zaś za czasów antycznych patrz ciekawą pracę prof. Et Ciccottiego: „Il tramonto della

przypomina nam, że choć dany stan sił wytwórczych stanowi przyczynę, która powoduje dane stosunki wytwórcze, a w szczególności własnościowe, to jednak, skoro te ostatnie już powstały jako następstwo owej przyczyny, zaczynają one ze swej strony wywierać wpływ na nią. Tak więc powstaje wzajemne oddziaływanie pomiędzy siłami wytwórczymi a ekonomiką społeczeństwa. Ponieważ zaś na podstawie ekonomicznej wznosi się cała nadbudowa stosunków społecznych, uczuć i pojęć, przy czym ta nadbudowa początkowo również sprzyja, a później przeszkadza rozwojowi ekonomicznemu, przeto pomiędzy nadbudową a podstawą również powstaje wzajemne oddziaływanie, zawierające w sobie całkowite rozwiązanie wszystkich zjawisk, które na pierwszy rzut oka zdają się przeczyć podstawowemu założeniu materializmu dziejowego.

Wszystko to, co dotychczas powiedzieli „krytycy” Marksa o rzekomej jednostronności marksizmu oraz o rzekomym zlekceważeniu przezeń wszelkich innych czynników rozwoju społecznego poza ekonomicznym, wynikało po prostu z niezrozumienia roli, jaką Marks i Engels przyznają wzajemnemu oddziaływaniu „podstawy” i „nadbudowy”. Ażeby przekonać się na przykład o tym, jak dalece Marks i Engels nie lekceważyli znaczenia czynnika politycznego, dość przeczytać te strony „Manifestu Komunistycznego”, gdzie jest mowa o ruchu wyzwoleniczym burżuazji. Powiedziano tam:

„ ...Stan uciśniony pod panowaniem panów feudalnych, uzbrojone i samorządne zrzeszenie w komunie miejskiej, tu — niezależna republika miejska, ówdzie — ponoszący ciężary podatkowe stan trzeci monarchii, później, w okresie manufaktury, przeciwwaga szlachty w monarchii stanowej albo absolutnej, główna podstawa wielkiej monarchii w ogóle — wywalczyła sobie wreszcie burżuazja od czasu powstania wielkiego przemysłu i rynku światowego, wyłączne panowanie polityczne w nowoczesnym państwie parlamentarnym. Nowoczesna władza państwowa jest jedynie komitetem zarządzającym wspólnymi interesami całej klasy burżuazyjnej”⁸⁹.

Schiavitu". Turino 1899). John G. Speke w „Les sources du Nil”, Paris 1865, str. 21, powiada, że wśród Murzynów niewolnicy uważają za nieuczciwą i hańbiącą ucieczkę od gospodarza, który zapłacił za nich pieniądze. Do tego należy dodać, że ci sami niewolnicy uważają swe położenie za bardziej zaszczytne aniżeli położenie pracownika najemnego. Taki pogląd odpowiada okresowi „kiedy niewolnictwo pozostaje jeszcze zjawiskiem postępowym”.

⁸⁹ Patrz: „Manifest Komunistyczny”, „Książka i Wiedza” 1949, str. 30 — Red.

Znaczenie „czynnika” politycznego ujawnione tu zostało z dostateczną — niektórzy „krytycy” sami uznali nawet, że z nadmierną — jasnością. Ale pochodzenie i siła tego „czynnika”, jak również sposób jego oddziaływania w każdym poszczególnym okresie rozwoju burżuazji, tłumaczy „Manifest” procesem rozwoju ekonomicznego, wskutek czego „różnorodność czynników” ani trochę nie podważa jedności zasadniczej przyczyny.

Stosunki polityczne niewątpliwie wpływają na ruch ekonomiczny. Lecz nie ulega także wątpliwości i to, że zanim zaczynają nań wpływać, są przezeń wytworzone.

To samo należy powiedzieć również o psychice człowieka społecznego, o tym, co Stammler nieco jednostronnie nazywa pojęciami społecznymi. „Manifest” dostarcza najzupełniej przekonujących dowodów na to, że jego autorzy dobrze rozumieli znaczenie „czynnika” ideowego. Lecz w tym samym „Manifestie” widzimy i to, że jeśli „czynnik” ideowy odgrywa poważną rolę w rozwoju społeczeństwa, to jednak sam on uprzednio dzięki temu rozwojowi powstaje.

„Gdy świat starożytny chylił się ku upadkowi, dawne religie zostały zwyciężone przez religię chrześcijańską. Gdy w XVIII stuleciu idee chrześcijańskie zwyciężone zostały przez idee Oświecenia, społeczeństwo feudalne toczyło swą śmiertelną walkę ? rewolucyjną naówczas burżuazją”. Lecz jeszcze bardziej przekonujący jest w danym wypadku ostatni rozdział „Manifestu”. Autorzy powiadają w nim, że ich zwolennicy dążą do wytworzenia w umysłach robotniczych jak najwyraźniejszej świadomości wrogiego przeciwieństwa interesów burżuazji i proletariatu. Łatwo zrozumieć, że kto nie nadaje znaczenia „czynników” ideowemu, ten nie ma żadnego logicznego powodu, aby dążyć do wytworzenia w umysłach jakiegokolwiek bądź grupy społecznej takiej lub innej świadomości.

X

„Manifest” cytujemy chętniej niż inne dzieła Marksa-Engelsa dlatego, że odnosi się on właśnie do wczesnego okresu ich działalności, kiedy — według

zapewnienia niektórych „krytyków” — byli oni szczególnie „jednostronni” w pojmowaniu wzajemnego stosunku między „czynnikami” rozwoju społecznego. Widzimy wyraźnie, że i w tym okresie wyróżniali się oni bynajmniej nie „jednostronnością”, lecz tylko dążeniem do monizmu, odrazą do owego eklektyzmu, który tak jasno występuje w uwagach pp. „krytyków”.

Nieraz wskazuje się na dwa listy Engelsa, wydrukowane w „Sozialistischer Akademiker” a napisane — jeden w r. 1890, drugi w r. 1894. Pan Bernstein z radością uchwycił się niegdyś tych listów, stanowiących rzekomo wyraźny dowód ewolucji, jaka zbiegiem czasu dokonała się w zapatrywaniach przyjaciela i towarzysza broni Marksa. Wyjął on z listów dwie według niego najbardziej przekonujące cytaty, które uważamy za konieczne przytoczyć tu, gdyż dowodzą czegoś wręcz przeciwnego niż to, czego chciał udowodnić p. Bernstein. Oto pierwsza z nich:

„W ten sposób z niezliczonego mnóstwa krzyżujących się wzajemnie sił, z nieskończonej grupy równoległoboków sił, wynika jako wypadkowa — wydarzenie historyczne — które może być z kolei rozpatrywane jako wytwór potęgi działającej jako całość, nieświadomie i bezwolnie. Albowiem temu, czego chce każda poszczególna jednostka, przeszkadza każda inna i to, co wynika, jest czymś, czego nikt nie chciał” (list z r. 1890)⁹⁰.

A oto druga cytata: „Rozwój polityczny, prawny, filozoficzny, religijny, literacki, artystyczny itp. opiera się na rozwoju ekonomicznym. Lecz wszystkie one oddziałują wzajemnie na siebie i na podstawę ekonomiczną” (list z r. 1894)⁹¹. P. Bernstein sądzi, „że brzmi to nieco inaczej” niż przedmowa do „Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej”, wskazująca na związek pomiędzy „podstawą” ekonomiczną a wznoszącą się nad nią „nadbudową”. Dlaczego inaczej? Zostało tu powtórzone właśnie to samo, co było powiedziane we wspomnianej przedmowie: rozwój polityczny i wszelki inny opiera się na ekonomicznym. Pana Bernsteina widocznie zbiły z tropu słowa: „lecz wszystkie one oddziałują wzajemnie na siebie i na podstawę ekonomiczną”. Przedmowę do „Przyczynka” widocznie sam p. Bernstein zrozumiał nieco inaczej, czyli w tym sensie, że

⁹⁰ K. Marks i F. Engels „O materializmie historycznym” „Książka i Wiedza” 1949 str. 20.

⁹¹ Ibidem, str. 30.

wznosząca się na ekonomicznej „podstawie” społeczna i ideologiczna „nadbudowa” nie wywiera żadnego odwrotnego wpływu na tę „podstawę”. Wiemy już jednak, że nie ma nic biedniejszego nad podobne pojmowanie myśli Marksa i ludziom obserwującym „krytyczne” próby p. Bernsteina pozostaje tylko wzruszyć ramionami na widok człowieka, który niegdyś podjął się, popularyzacji marksizmu, a nie zadał sobie trudu — lub właściwie nie potrafił — najpierw zrozumieć tej nauki.

W drugim z cytowanych przez p. Bernsteina listów są ustępy bodaj ważniejsze dla wyjaśnienia związków przyczynowych teorii historycznej Marksa-Engelsa aniżeli tak źle zrozumiane przez p. Bernsteina cytowane przez nas wyjątki. Jeden z tych ustępów głosi: „Nie jest więc tak, jak sobie niejeden wyobraża ku większej wygodzie, że położenie ekonomiczne działa automatycznie; przeciwnie, ludzie tworzą własną historię, ale dzieje się to w określonym środowisku warunkującym ich działalność, na podstawie istniejących już wcześniej stosunków faktycznych, spośród których stosunki ekonomiczne, bez względu na stopień w jakim podlegają one wpływowi pozostałych stosunków politycznych i ideologicznych decydują jednak w ostatecznej instancji i stanowią przewijającą się wszędzie czerwoną nić, jedyną przewodniczkę w zrozumieniu procesu historycznego”⁹².

Do rzędu tych „niektórych”, pojmujących naukę historyczną Marksa-Engelsa w ten sposób, że w historii „automatycznie działa samo położenie ekonomiczne”, należał, jak obecnie widzimy, sam p. Bernstein w okresie swych „ortodoksyjnych” nastrojów i należy dotychczas bardzo wiele „krytyków” Marksa, którzy dali tylni bieg „od marksizmu do idealizmu”. Ci mędracy są bardzo zadowoleni z siebie, gdy udzielają napomnień „jednostronnemu” Marksowi i Engelsowi i odkrywają tę okoliczność, że historię tworzą ludzie, a nie automatyczny ruch ekonomiki. Składają oni mimowolny hołd Marksowi przywłaszczając sobie jego własny dorobek i w swej bezgranicznej naiwności nawet nie podejrzewają, że ten „Marks”, którego „krytykują”, nie posiada oprócz nazwiska nic wspólnego z rzeczywistym Marksem będąc wytworem ich własnego i zaiste wielostronnego niezrozumienia zagadnienia. Jest rzeczą

⁹² Ibidem, str. 30.

całkiem naturalną, że „krytycy” tego kalibru niezdolni byli do „uzupełnienia” i „poprawienia” czegośkolwiek w dziedzinie materializmu dziejowego. Dlatego też nie będziemy się nimi nadal zajmować i przejdziemy raczej do „twórców” tej teorii.

Musimy podkreślić, że kiedy Engels, niedługo przed śmiercią, odrzucał „automatyczne” pojmowanie historycznego działania ekonomiki, powtarzał tylko — prawie tymi samymi słowami — i wyjaśniał to, co Marks napisał jeszcze w r. 1845 w przytoczonej przez nas wyżej trzeciej tezie o Feuerbachu. Marks zarzucał tam dotychczasowemu materializmowi pomijanie tego, że „jeśli z jednej strony ludzie są wytworem warunków; to z drugiej — właśnie ludzie zmieniają warunki”. Zadanie materializmu w dziedzinie historii — jak je pojmował Marks — polegało więc właśnie na wyjaśnieniu, w -jaki sposób „warunki” mogą być zmienione przez ludzi, którzy wszak sami są wytworem tych warunków. Zadanie to zaś zostało przezeń rozwiązane przez odwołanie się do stosunków produkcji kształtujących się pod wpływem warunków, niezależnych od woli ludzkiej. Stosunki produkcji — to stosunki pomiędzy ludźmi w społecznym procesie wytwarzania. Powiedzieć, że zmieniły się stosunki produkcji, znaczy to samo, co powiedzieć, że zmieniły się stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w wymienionym procesie. Zmiana tych stosunków nie może dokonywać się „automatycznie”, czyli niezależnie od działalności ludzkiej, gdyż stosunki te są stosunkami ustalającymi się pomiędzy ludźmi m procesie ich działalności.

Lecz stosunki te mogą się zmieniać — i nader często istotnie zmieniają się — bynajmniej nie w tym kierunku, w jakim chcieliby je zmienić ludzie. Charakter „struktury ekonomicznej” oraz kierunek, w jakim się on zmienia, zależy nie od woli ludzkiej, lecz od stanu sił wytwórczych oraz od tego, jakie mianowicie zmiany zachodzą w stosunkach produkcji i stają się nieodzowne dla społeczeństwa wskutek dalszego rozwoju tych sił. Engels wyjaśnia to w następujących słowach: „Ludzie sami tworzą własną historię, ale dotychczas nawet w granicach danego, ściśle wyodrębnionego społeczeństwa nie kierowali się oni w tej czynności ogólną wolą, nie działali według ogólnego planu. Dążności ich krzyżują się i właśnie dlatego we wszystkich takich społeczeństwach panuje konieczność, której uzupełnieniem i formą przejawiania się na zewnątrz, jest

przypadkowość"⁹³. Sama działalność ludzka jest tu określona nie jako wolna, lecz jako konieczna, czyli podlegająca prawom, a więc jako taka, która może się stać przedmiotem badania naukowego. W ten sposób materializm dziejowy podkreślając stale, że ludzie zmieniają okoliczności, daje nam jednocześnie po raz pierwszy możliwość spojrzenia na proces tych zmian z naukowego punktu widzenia' i dlatego właśnie mamy bezwzględne prawo powiedzieć, że materialistyczne pojmowanie historii to niezbędne prolegomena dla wszelkiej teorii o społeczeństwie ludzkim, która zechce wystąpić jako nauka.

Jest to do tego stopnia słuszne, iż już obecnie każde studium tej lub innej dziedziny życia społecznego nabiera znaczenia naukowego tylko o tyle, o ile zbliża się ku jego materialistycznemu pojmowaniu. Pojmowanie to mimo sławetnego „wskrzeszenia idealizmu” w naukach społecznych — przyjmuje się coraz bardziej i bardziej wszędzie tam, gdzie badacze nie wdają się w budujące rozmyślenia i prawienie o „ideałach” lecz stawiają sobie naukowe cele — wykrycie związku przyczynowego zjawisk. Materialistami okazują się obecnie w swych badaniach historycznych nawet tacy ludzie, którzy nie tylko nie podzielają materialistycznego poglądu na historię, lecz po prostu nie posiadają o nim żadnego pojęcia. I w tym wypadku nieznanostwo tego poglądu czy uprzedzenie w stosunku do niego, nic pozwalające na wszechstronne jego zrozumienie, istotnie prowadzi do tego, co należy nazwać jednostronnością i ograniczonością pojęć.

XI

Oto dobry przykład. Przed dziesięciu laty znany uczyony francuski Alfred Espinas — należy dodać: wielki przeciwnik współczesnych socjalistów — ogłosił niezwykle ciekawy, przynajmniej w założeniu, szkic socjologiczny pt. „Les origines de la technologie” (Początki technologii), w którym wychodząc z czysto materialistycznego założenia, iż w historii ludzkości praktyka zawsze poprzedza teorię, rozpatruje wpływ techniki na rozwój ideologii, tj. właściwie na rozwój religii i filozofii w starożytnej Grecji. Dochodzi on przy tym do wniosku, że w

⁹³ Ibidem, str. 30—31.

każdym okresie tego rozwoju pogląd na świat starożytnych Greków był określany przez stan ich sił wytwórczych. Jest to oczywiście bardzo ciekawy i ważny wynik. Lecz gdy człowiek, przyzwyczajony do świadomego stosowania materializmu w celu tłumaczenia zjawisk historycznych, zapozna się ze „szkicem” Espinasa, na pewno uzna wypowiedziany w nim pogląd za jednostronny. A to po prostu z tego powodu, iż uczony francuski prawie zupełnie nie zwrócił uwagi na inne „czynniki” rozwoju ideologii: na przykład na walkę klasową. A tymczasem ten „czynnik” posiada istotnie olbrzymie znaczenie.

W pierwotnym społeczeństwie, w którym nie znano podziału na klasy, działalność wytwórcza człowieka wywiera bezpośrednio wpływ na jego pogląd na świat oraz na jego smak estetyczny. Ornamentyka czerpie swe motywy z techniki, a tańce — bodajże najważniejsza w takim społeczeństwie sztuka — często ograniczają się do prostego odtwarzania procesu wytwórczego. Widoczne to jest zwłaszcza u plemion myśliwskich, znajdujących się na najniższym dostępnym naszemu badaniu stopniu rozwoju ekonomicznego⁹⁴. Dlatego też powoływaliśmy się głównie na nie, gdy była mowa o zależności psychiki człowieka pierwotnego od jego działalności gospodarczej. Lecz w społeczeństwie, podzielonym na klasy, bezpośredni wpływ tej działalności na ideologię staje się znacznie mniej widoczny. Jest to zupełnie zrozumiałe. Jeżeli na przykład pewien rodzaj tańca kobiety australijskiej odtwarza pracę zbierania przez nią korzeni, to zrozumiałe jest samo przez się, że żaden z owych wykwintnych tańców, jakimi zabawiały się na przykład francuskie, wielkokwiatowe piękności wieku XVIII, nie mógł odtwarzać pracy wytwórczej tych dam, gdyż nie zajmowały się one żadną pracą wytwórczą, uprawiając przeważnie „kult Amora”. Aby zrozumieć taniec kobiety australijskiej, dość wiedzieć, jaką rolę w życiu plemienia australijskiego odgrywa zbieranie przez nią korzeni dziko rosnących roślin. Żeby jednak zrozumieć, powiedzmy, menuet, wcale nie wystarczy znajomość ekonomiki Francji wieku XVIII. Mamy tu do czynienia z tańcem, który wyraża psychologię klasy nieprodukcyjnej. Psychologią tego rodzaju tłumaczy się znaczna większość nakazów „dobrego wychowania” w tak zwanym porządnym towarzystwie. Wynika stąd, że „czynnik” ekonomiczny

⁹⁴ Przed plemionami myśliwskimi byli tzw. zbieracze — *Sammelvölker*, jak obecnie wyrażają się uczeni niemieccy. Lecz wszystkie znane nam dzikie plemiona przekroczyły już ten szczebel rozwoju.

ustępuje tu miejsca czynnikowi psychologicznemu. Lecz nie należy zapominać, że samo zjawienie się nieprodukcyjnych klas w społeczeństwie jest wytworem jego rozwoju ekonomicznego. A więc „czynnik” ekonomiczny najzupełniej zachowuje swe dominujące znaczenie nawet wtedy, gdy ustępuje miejsca innym.

Przeciwnie, wtedy właśnie najbardziej daje się odczuwać jego znaczenie, gdyż warunkuje on możliwość i zakres wpływu innych „czynników”⁹⁵.

Lecz nie na tym koniec. Klasa wyższa nawet wówczas, gdy w charakterze kierownika bierze udział w procesie wytwórczym, spogląda na niższą z nieukrywaną pogardą. I to również odbija się na ideologii obu klas. Francuskie średniowieczne fabliaux (bajki i przypowieści), a szczególnie les chansons de gestes (eposy rycerskie) — przedstawiają ówczesnego chłopa w najbardziej nie pociągającej postaci. Jeśli im wierzyć, to:

Li vilain sont de laide forme
Ainc si tres laide ne vit home;
Chauncuns o XV piez de granz
En auques ressemblent jaianz.
Mais trop sont de laide maniere
Bocu sont devant et derriere⁹⁶.

⁹⁵ Oto przykład z innej dziedziny: „Czynnik ludnościowy”, jak się wyraża A. Coste (patrz jego: „Les facteurs de population dans l'evolution sociale”, Paris 1910), niewątpliwie wywiera bardzo wielki wpływ na rozwój społeczny. Lecz Marks z zupełną słuszością powiada, że abstrakcyjne prawa rozmnażania się istnieją tylko wśród zwierząt i roślin. Przyrost (lub ubytek) ludności w społeczeństwie ludzkim zależy od ustroju tego społeczeństwa, ustroju uwarunkowanego jego strukturą ekonomiczną. Żadne „abstrakcyjne prawo rozmnażania” nie wytłumaczy nam faktu, że ludność Francji współczesnej prawie wcale nie wzrasta. Bardzo mylą się ci socjologowie i ekonomiści którzy w przyroście ludności dopatrują się podstawowej przyczyny rozwoju społecznego (patrz A. Loria: „La legge di popolazione ed il sistema sociale”, Siena 1882).

⁹⁶ Wszyscy chłopi to brzydale,
Takiej brzydoty nie widział nikt,
Wzrostu każdy ma piętnaście stóp,
Niejeden wprost jest wielkoludem.
Lecz bardzo są szkaradni:
Garbaci z przodu i z tyłu.

Chłopi rzecz jasna spoglądali na siebie innymi oczami; oburzając się na pyszałkowatość feudałów śpiewali oni:

Myśmy tacy sami ludzie, jak oni,
I tak samo potrafimy cierpieć, jak oni,
itd.

Pytali oni: „gdzie był szlachcic wówczas, gdy Adam orał, a Ewa przędła?” Słowem, obie te klasy spoglądały na świat z własnego punktu widzenia, którego właściwości były uwarunkowane ich położeniem w społeczeństwie. Walka klasowa zabarwiała psychologię walczących stron. A tak było nie tylko w wiekach średnich i nie tylko we Francji. Im bardziej zaostrzała się w danym kraju i w danym okresie walka klasowa, tym przemożniejszy stawał się jej wpływ na psychologię klas walczących. Kto pragnie badać historię ideologii społeczeństwa, podzielonego na klasy, ten musi poważnie liczyć się z tym wpływem. Inaczej nic nie zrozumie. Spróbujemy podać bezpośrednio ekonomiczne wyjaśnienie faktu pojawienia się we francuskim malarstwie wieku XVII szkoły Davida: nic z tego nie wyjdzie, tylko śmieszne i nudne gładzenie; lecz spróbujemy spojrzeć na tę szkołę, jako na ideologiczne odbicie walki klasowej w społeczeństwie francuskim w przededniu Wielkiej Rewolucji — a wówczas sprawa przyjmie inny obrót: zrozumiałe staną się wówczas nawet takie właściwości malarstwa Dawida, które na pozór są tak dalekie od ekonomii społecznej, iż — zdawałoby się — nie mogą być z nią w żaden sposób związane.

To samo trzeba powiedzieć również o dziejach ideologii w starożytnej Grecji: doświadczyła ona na sobie najgłębszego wpływu walk klasowych. Lecz wpływ ten znalazł zbyt nikłe odbicie w ciekawym szkicu Espiasa, wskutek czego jego doniosłe wnioski posiadają jednostronny charakter. Takich przykładów można by było już dziś przytoczyć znaczną ilość i wszystkie one dowodziłyby, jak bardzo zbawienny by był wpływ materializmu Marksa na wielu dzisiejszych specjalistów w tym rozumieniu, że nauczyłyby ich uwzględniania również innych „czynników” oprócz technicznego i ekonomicznego. Wygląda to na paradoks, lecz jest bezsprzeczną prawdą, która przestanie nas zadziwiać, jeżeli przypomnimy sobie, że wprawdzie u Marksa wszystkie procesy społeczne tłumaczą się

ekonomicznym rozwojem społeczeństwa, lecz bardzo często tłumaczą się nim tylko w wyniku ostatecznym, tzn., że rozwój ekonomiczny zakłada działanie całego szeregu innych „czynników” jako ogniw pośrednich.

XII

W nauce współczesnej ujawnia się obecnie również inna tendencja, wręcz przeciwna tej, którą widzieliśmy tylko co u Espinasa! Tendencja tłumaczenia historii idei wyłącznym wpływem walki klas, przy czym ta zupełnie nowa i na razie jeszcze słabo wyrażona tendencja zrodziła się pod bezpośrednim wpływem marksowskiego materializmu dziejowego. Widzimy ten wpływ w dziełach Greka A. Eleuteropulosa, którego główna praca „Wirtschaft und Philosophie” (Gospodarka i filozofia) — I. „Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände”; II.— „Die Philosophie und Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker”, wyszła w Berlinie w r. 1900. Eleuteropulos jest przekonany, że w filozofii każdego okresu odzwierciedla się właściwy mu „pogląd na świat i życie” (Lebens und Welt-anschauung). Nie jest to właściwie nic nowego. Już Hegel twierdził, że wszelka filozofia jest tylko ideowym wyrazem danej epoki. Lecz u Hegla cechy różnych epok, a więc i odpowiadających im faz rozwoju filozofii, są określane przez ruch absolutnej idei, gdy tymczasem u Eleuteropulosa każdą epokę charakteryzuje przede wszystkim odpowiadający jej stan ekonomiczny. Ekonomia każdego danego narodu określa jego „pojmowanie życia i świata”, które wyraża się między innymi również w filozofii. Wraz ze zmianą podstawy ekonomicznej ulega zmianie również nadbudowa ideologiczna. Ponieważ zaś rozwój ekonomiczny prowadzi do podziału społeczeństwa na klasy i do ich walki, przeto odpowiadające danej epoce „pojmowanie życia i świata” nie posiada jednolitego charakteru: jest ono różne u różnych klas i zmienia się zgodnie z ich położeniem, potrzebami, dążeniami i kolejami ich wzajemnej walki.

Z takiego punktu widzenia Eleuteropulos rozpatruje całą historię filozofii. Zbyteczne dodawać, że ten punkt widzenia zasługuje na największą uwagę i na całkowite uznanie. W literaturze filozoficznej już od dawna można było

zauważyć niezadowolenie z rozpowszechnionego traktowania historii filozofii jako zwykłej klasyfikacji systemów filozoficznych. W broszurze, wydanej w końcu ósmego lat dziesiątka wieku XIX i poświęconej zagadnieniu, jak należy badać historię filozofii, znany autor francuski Picavet wprost powiada, iż taka klasyfikacja sama przez się tłumaczy bardzo niewiele⁹⁷. Pojawienie się książki Eleuteropulosa można byłoby powitać jako nowy krok w kierunku zbadania historii filozofii i jako zwycięstwo materializmu dziejowego w jego zastosowaniu do jednej z najbardziej od ekonomii oddalonych dziedzin ideologii. Niestety jednak Eleuteropulos nie odznacza się szczególną umiejętnością władania dialektyczną metodą materializmu. Uprościł on do ostateczności zadania, jakie przed nim stanęły, i już chociażby przez to samo nie mógł dla nich znaleźć innych rozwiązań prócz bardzo jednostronnych, a tym samym bardzo nie zadawalających. Weźmy dla przykładu chociażby Ksenofanesa. Według słów Eleuteropulosa Ksenofanes był w dziedzinie filozofii wyrazicielem dążeń proletariatu greckiego. Był to Rousseau swej epoki⁹⁸. Dążył on do reformy społecznej w sensie równości i jedności wszystkich obywateli, a jego nauka o jedności bytu była tylko teoretycznym uzasadnieniem jego planów reformatorskich⁹⁹. Z tego teoretycznego fundamentu reformatorskich dążeń Ksenofanesa wynikły jako logiczna konsekwencja, wszystkie szczegóły jego filozofii, poczynając od poglądu na bóstwo i kończąc na nauce o zwodniczości wyobrażeń, których dostarczają nam zmysły¹⁰⁰.

Filozofia Heraklita Ciemnego powstała jako arystokratyczna reakcja przeciwko rewolucyjnym dążeniom greckiego proletariatu. Powszechna równość jest niemożliwa, sama natura wytwarza nierówność wśród ludzi. Każdy powinien być zadowolony ze swego losu. W państwie trzeba dążyć nie do obalenia istniejącego porządku rzeczy, lecz do usunięcia samowoli, która jest możliwa zarówno przy panowaniu nielicznych, jak przy panowaniu mas. Władza powinna należeć do takiego prawa, w którym wyraża się pramo boskie. Prawo boskie nie wyklucza jedności, lecz jedność, zgodna z nim, jest jednością przeciwieństw. Dlatego też ziszczenie planów Ksenofanesa byłoby pogwałceniem prawa

⁹⁷ „L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a ete', ce qu'elle peut etre", Paris 1888.

⁹⁸ Ibidem, t. I, str. 99.

⁹⁹ Ibidem, str. 99.

¹⁰⁰ Ibidem, str. 99—101.

boskiego. Rozwijając i uzasadniając dalej tę myśl Heraklit stworzył swą dialektyczną naukę o stawaniu się (Werden)¹⁰¹.

Tak twierdzi Eleuteropulos. Brak miejsca nie pozwala nam na przytoczenie innych próbek dokonanej przezeń analizy przyczyn warunkujących rozwój filozofii. Zresztą jest to bodajże zbyteczne. Spodziewamy się, że czytelnik sam widzi, iż tę analizę należy uznać za nieudaną. Proces rozwoju ideologii jest w ogóle o wiele bardziej złożony, niż to sobie wyobraża Eleuteropulos¹⁰². Czytając jego do ostateczności uproszczone rozumowania o wpływie walki klas na historię filozofii musimy żałować, że nie znał wymienionej przez nas książki Espinasa; być może, że jego analiza zyskałaby wiele, gdyby udało mu się połączyć jednostronność, właściwą tej książce, z jego własną jednostronnością.

Tak czy inaczej, nieudana próba Eleuteropulosa jest w każdym razie nowym świadectwem tego — co dla wielu będzie rzeczą nieoczekiwaną — że gruntowniejsza znajomość materializmu dziejowego Marksa przydałaby się wiciu obecnym jego zwolennikom właśnie dla uchronienia ich od jednostronności. Eleuteropulos zna ten materializm. Lecz zna go źle. Dowodem tego jest rzekoma poprawka, jaką uważa za potrzebne wnieść do niego.

Czyni on mianowicie uwagę, że stosunki ekonomiczne danego narodu warunkują jedynie „konieczność jego rozwoju”, sam zaś rozwój jest dziełem indywidualności, tak że „pojmowanie życia i świata” przez pewien naród zależy w swej istotnej treści, po pierwsze — od jego charakteru i od charakteru zamieszkiwanego przezeń kraju, po drugie — od jego potrzeb, a po trzecie — od osobistych właściwości tych ludzi, którzy występują w jego środowisku jako reformatorzy. Tylko w tym też sensie można, zdaniem Eleuteropulosa, mówić o stosunku filozofii do ekonomii. Filozofia spełnia wymagania swego czasu: spełnia je zgodnie z osobistością filozofa¹⁰³.

Eleuteropulos uważa widocznie, że ten jego pogląd na stosunek filozofii do ekonomii etanowi coś szczególnego w porównaniu z materialistycznym poglądem Marksa-Engelsa. Uważa on za potrzebne nadać swemu objaśnieniu

¹⁰¹ Ibidem, str. 103—107.

¹⁰² Nie mówimy już o tym, że powołując się na ekonomikę starożytnej Grecji Eleuteropulos nie daje żadnego konkretnego pojęcia o niej, poprzestając na ogólnikach, które tu jak wszędzie, nic nie objaśniają.

¹⁰³ Ibidem, t I, str. 16—17.

historii nowe miano, nazywając je grecką teorią stawania się (griechische Theorie des Werdens)¹⁰⁴. Jest to po prostu zabawne i z tego powodu można rzecz tylko jedno: „grecka teoria stawania się”, która jest w rzeczywistości jedynie źle przetrawionym i dosyć nieudolnie wyłożonym materializmem historycznym, w każdym razie obiecuje znacznie więcej, niż daje Eleuteropulos, gdy od charakterystyki swej metody przechodzi do posiłkowania się nią; wtedy już zupełnie odchodzi on od Marksa.

Co się zaś właściwie tyczy „osobowości filozofa” i w ogóle jakiegokolwiek działacza, pozostawiającego swój ślad w historii ludzkości, to bardzo myślę się ci, którzy mniemają, że teoria Marksa-Engelsa nie pozostawia dla tej osobowości miejsca. Teoria ta pozostawiła dla niej miejsce, lecz zarazem umiała uniknąć niedopuszczalnego przeciwstawienia działalności „jednostki” przebiegowi wydarzeń, uwarunkowanemu przez konieczność ekonomiczną. Kto się ucieka do takiego przeciwstawienia, ten przez to samo dowodzi, że bardzo słabo zrozumiał materialistyczne tłumaczenie historii. Zasadnicze twierdzenie materializmu dziejowego głosi — jak już powtarzaliśmy niejednokrotnie — iż historię tworzą ludzie. Jeśli zaś i worzą ją ludzie, to jest jasne, że tworzą ją, między innymi, również i „wielcy ludzie”. Pozostaje tylko wyjaśnić, co warunkuje działalność tych ludzi. Engels stwierdza na ten temat w jednym z dwóch cytowanych wyżej listów, co następuje:

„To, że akurat taki i ten właśnie człowiek zjawia się w określonym czasie, w danym kraju, jest oczywiście czystym przypadkiem. Ale jeśli go wykreślić, to powstanie popyt na jego zastępcę i z biegiem czasu znajdzie się ktoś, co tant bien que mai (jako tako) spełni tę funkcję. Było rzeczą przypadku, że Napoleon, ów właśnie Korsykanin, był tym dyktatorem wojskowym, którego potrzebowała wyczerpana wojną republika francuska. Że jednak w braku Napoleona zajęłoby jego miejsce ktoś, inny, tego dowodzi fakt, że ilekroć była tego potrzeba, znajdował się zawsze właściwy człowiek: Cezar, August, Cromwell itd. Jeśli Marks odkrył materialistyczne pojmowanie dziejów, to Thierry, Mignet, Guizot oraz wszyscy historycy angielscy aż do r. 1850 są dowodem, że istniała dążność

¹⁰⁴ Ibidem. t. I, str. 17.

w tym kierunku, odkrycie zaś tego samego pojmowania dziejów przez Morgana dowodzi, że czas dojrzał po temu i że właśnie dlatego musiało ono być odkryte.

Tak samo rzecz się ma z wszelką inną przypadkowością lub pozorną przypadkowością w historii. Im odleglejsza jest badana właśnie przez nas dziedzina ekonomiczna i im bliższa jest dziedzinie czysto abstrakcyjno-ideologicznej, tym więcej przypadkowości napotykamy w jej rozwoju, tym bardziej zygzakowata będzie krzywa tego rozwoju. Ale jeśli nakreślimy średnią oś tej krzywej, to przekonamy się, że im dłuższy okres będzie badany i im większy będzie zakres badanej dziedziny, tym bardziej równoległa będzie ta oś do osi rozwoju ekonomicznego”¹⁰⁵.

„Osobowość” każdego wybitnego działacza w dziedzinie rozwoju duchowego lub społecznego należy do liczby tych przypadków, których pojawienie się ani trochę nie przeszkadza temu, że „średnia” linia umysłowego rozwoju ludzkości biegnie równoległe do jej ekonomicznego rozwoju¹⁰⁶. Eleuteropulos lepiej by zrozumiał to, gdyby głębiej wmyślił się w historyczną teorię Marksa, a mniej troszczył się o stworzenie swej własnej „greckiej teorii”¹⁰⁷.

Zbyteczne byłoby nawet dodawać, że dziś nie zawsze jeszcze umiemy wykryć związek przyczynowy pomiędzy pojawieniem się danego poglądu filozoficznego a stanem ekonomicznym jego epoki. Lecz przecież dopiero zaczynamy pracować w tym kierunku, a gdybyśmy już teraz mogli udzielić odpowiedzi na wszystkie powstające tu zagadnienia — lub choćby tylko na ich większość — to praca nasza byłaby już zakończona lub zbliżałaby się ku końcowi. Rozstrzygające w tym wypadku znaczenie posiada nie to, że jeszcze nie umiemy sobie dać rady ze wszystkimi trudnościami piętrzącymi się przed nami w tej dziedzinie — nie ma i nie może być takiej metody, która by od razu usunęła w nauce wszystkie trudności — lecz to, że materialistyczne pojmowanie dziejów bez porównania łatwiej daje sobie z nimi radę aniżeli idealistyczne i eklektyczne. A że tak jest — tego najlepszym dowodem jest fakt, że myśl naukowa w dziedzinie historii istotnie niezmiernie silnie ciążyła ku materialistycznemu tłumaczeniu zjawisk,

¹⁰⁵ K. Marks i F. Engels „O materializmie historycznym”, „Książka i Wiedza” 1949, str. 31—32.

¹⁰⁶ Por. nasz artykuł: „O roli jednostki w historii” w książce naszej: „20 lat”. (Patrz wyd. polskie, „Książka” 1947. — Red.).

¹⁰⁷ Tą „swoją” teorię nazwał on grecką dlatego, że według niego, „Jej zasadnicze twierdzenia były sformułowane przez Greka Talesa, a rozwinięte przez Greka”... (wymien. utw. str. 17), tj. przez Eleuteropulosa.

powiedzmy: uporczywie szukała go, poczynawszy od epoki Restauracji¹⁰⁸, i nie przestała ku niemu ciążyć, szukać go po dziś dzień, mimo szlachetnego oburzenia, w jakie wpada każdy szanujący się ideolog burżuazji, gdy słyszy wyraz materializm.

Trzecim przykładem tego, jak nieuniknione są obecnie próby materialistycznego tłumaczenia wszystkich dziedzin kultury ludzkiej, może być praca Fr. Feuerberda: „Die Entstehung der Stile ans der politischen Oekonomie” (Ekonomia polityczna jako źródło stylów), część I, Lipsk 1902 r. Feuerherd powiada: „Stosownie do panującego sposobu wytwarzania i uwarunkowanej przezeń formy państwa rozsądek ludzki nastawia się w pewnym kierunku i jest niepodatnym dla każdego innego. Dlatego istnienie każdego stylu (w sztuce — J. P.) zakłada istnienie ludzi, którzy żyją w zupełnie określonych warunkach politycznych, wytwarzają w zupełnie określonych stosunkach produkcji i posiadają najzupełniej określone ideały”¹⁰⁹. „Gdy dane są te przyczyny, ludzie stwarzają odpowiadający im styl z taką samą przyrodniczą koniecznością i nieuchronnością, z jaką odbywa się proces bielenia płótna, czy czernieje bromek srebra, z jaką zjawia się w obłokach wspaniała tęcza — gdy tylko słońce, jako przyczyna, wywoła wszystkie te skutki”¹¹⁰. Jest to, oczywiście, prawda, i zarazem bardzo ciekawe, że uznaje to właśnie historyk sztuki. I.ecz gdy Feuerherd przechodzi do objaśnienia pochodzenia greckich stylów stanem ekonomicznym starożytnej Grecji, to wychodzi to u niego za bardzo schematycznie. Nie wiemy, czy ukazała się część druga jego pracy: nie interesowaliśmy się tym, gdyż jasne dla nas było, jak źle włada on współczesną materialistyczną metodą tych teorii. Pod względem schematyczności jego rozumowań przypomina on naszych domorostych Fricze i Rózkowów, którym — podobnie jak i jemu — należy życzyć głównie i przede wszystkim, by należycie zaznajomili się z materializmem współczesnym. Tylko marksizm może ich wszystkich uchronić od schematyzmu.

XIII

¹⁰⁸ O tym patrz w naszej przedmowie do drugiego wydania naszego przekładu „Manifestu”.

¹⁰⁹ Wspomniane dzieło, str. 19.

¹¹⁰ Ibidem, str. 19—20.

Nieboszczyk N. Michajłowski twierdził niegdyś w sporze z nami, iż historyczna teoria Marksa nigdy nie znajdzie szerokiego rozpowszechnienia w świecie naukowym. Dopiero co widzieliśmy i jeszcze niżej zobaczymy, iż jest to niezupełnie słuszne. Lecz uprzednio musimy usunąć jeszcze pewne inne nieporozumienia, przeszkadzające właściwemu pojmowaniu materializmu dziejowego.

Gdybyśmy chcieli zwięźle wyrazić pogląd Marksa-Engelsa na stosunek zachodzący, pomiędzy słynną obecnie „podstawą” a niemniej słynną „nadbudową” — to byśmy otrzymali, co następuje:

- 1) Stan sił wytwórczych;
- 2) Uwarunkowane przezeń stosunki ekonomiczne;
- 5) Ustrój społeczno-polityczny, który powstał na danej „podstawie ekonomicznej”;
- 4) Psychikę człowieka społecznego, określaną częściowo bezpośrednio przez ekonomikę, a częściowo przez cały wyrosły na jej podstawie ustrój społeczno-polityczny;
- 5) Różne ideologie, odzwierciedlające właściwości tej psychiki.

Jest to formuła dostatecznie szeroka, by udzielić mogła należnego miejsca wszystkim „formom” rozwoju historycznego, a jednocześnie zupełnie obca eklektyzmowi, który nie potrafi wykroczyć poza wzajemne oddziaływanie różnych sił społecznych i nawet nie podejrzewa, iż fakt wzajemnego oddziaływania tych sił jeszcze bynajmniej nie rozwiązuje zagadnienia ich pochodzenia. Jest to formuła monistyczna. A ta monistyczna formuła jest na wskroś przesiąknięta materializmem. Hegel powiada w swej „Filozofii ducha”: „duch jest jedyną zasadą wprawiającą w ruch historię”. Inaczej też nic można sądzić stojąc na stanowisku idealizmu, podług którego myślenie określa byt. Materializm Marksa wykazuje, w jaki sposób historia myślenia uwarunkowana jest przez historię bytu. Lecz idealizm nie przeszkadzał Heglowi uznawać działania ekonomiki jako przyczyny, „zapośredniczonej przez rozwój ducha”. Podobnie też i materializm nie przeszkodził Marksowi uznać w historii działanie

„ducha” jako siły, której kierunek w każdej epoce jest określony w ostatecznym wyniku przez proces rozwoju ekonomiki.

Że wszyscy ideologowie posiadają jeden wspólny rdzeń: psychologię danej epoki — zrozumieć jest nie trudno i o tym przekona się każdy, kto chociażby pobieżnie zapozna się z faktami. Wskażemy dla przykładu choćby na romantyzm francuski. Wiktor Hugo, Eugeniusz Delacroix i Hektor Berlioz działali w trzech zupełnie różnych dziedzinach sztuki. Wszyscy trzej byli dosyć od siebie dalecy. Hugo w każdym razie nie lubił muzyki, a Delacroix pogardliwie traktował muzyków-romantyków. A mimo to, tych trzech wybitnych ludzi słusznie nazywa się romantyczną trójcą. W ich utworach znalazła swój wyraz ta sama psychologia. Rzec można, że w obrazie Delacroix „Dante i Wergiliusz” został wyrażony ten sam nastrój, który Wiktorowi Hugo podyktował jego „Hernaniego”, a Berliozowi — jego „Symfonię fantastyczną”. Fakt ten odczuwali również ich współcześni, tj. ci spośród nich, którzy w ogóle nie byli obojętni na literaturę i sztukę. Klasyk ze swych upodobałi, Ingres, nazywał Berlioza „wstrętnym muzykantom, potworem, rozbójnikiem, antychrystem”¹¹¹. Przypomina to pochlebne opinie klasyków o Delacroix, którego pędzel nazywali oni pijaną miotłą. Wiadomo, że Berlioz, podobnie jak i Hugo, musiał staczać istne boje¹¹². Wiadomo też, że zwycięstwo kosztowało go więcej trudu i odniósł je znacznie później niż Wiktor Hugo. Dlaczego tak się stało, pomimo że w jego muzyce znajdowała wyraz ta sama psychologia, co i w romantycznej poezji lub dramacie? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba byłoby wyjaśnić wiele takich szczegółów z porównawczej historii francuskiej muzyki i literatury¹¹³, które, być może, na długo — jeśli nie na zawsze — pozostaną niewyjaśnione. Lecz nie ulega najmniejszej wątpliwości, że psychologia romantyzmu francuskiego stanie się dla nas zrozumiała dopiero wówczas, gdy spojrzymy na nią jako na psychologię określonej klasy, w określonych społecznych i historycznych warunkach¹¹⁴. J. Thyersot powiada:

¹¹¹ Patrz „Souvenirs d'un Hugolatre” par Augustin Challamel, Paris 1885, str. 259. W danym wypadku Ingres ujawnił więcej konsekwencji niżeli Delacroix, który będąc romantykiem w malarstwie pozostał zapalonym zwolennikiem muzyki klasycznej.

¹¹² Patrz wspomniany wyżej utwór Challamela str. 258.

¹¹³ Przede wszystkim zaś — z dziejów tej roli, jaką każda z nich odgrywała jako wyrazicielka nastrojów swej epoki. Wiadomo, że w rozmaitych epokach wysuwają się na plan pierwszy rozmaite ideologie i różne dziedziny ideologiczne: teologia w wiekach średnich odgrywała znacznie ważniejszą rolę aniżeli obecnie: taniec był w społeczeństwie pierwotnym najważniejszym rodzajem sztuki, obecnie zaś bynajmniej nie jest nim itd.

¹¹⁴ U Chesneau (Les chefs decole, Paris 1883, str. 378—379) znajdujemy bardzo subtelną uwagę o psychologii romantyków. Wskazuje on na to, że romantyzm zjawił się po rewolucji i cesarstwie: „W literaturze i sztuce dokonał się kryzys, podobny do kryzysu, przez który przeszły obyczaje po okresie terroru: istna orgia uczuć. Ludzie przeżyli uczucia strachu: potem strach minął i

„Ruch trzydziestych lat ubiegłego wieku w literaturze i sztuce, bynajmniej nie posiadał charakteru rewolucji ludowej¹¹⁵. Jest to bezwzględnie słuszne: Wspomniany mieli być w swej istocie burżuazyjny. To jednak nie wszystko. Wśród samej burżuazji ruch ten bynajmniej nie cieszył się powszechną sympatią. Zdaniem Thyersota wyrażał on dążenia niewielkiej garstki „wybranych”, która była na tyle przenikliwa, by umieć wykryć geniusz tam, gdzie się on ukrywa¹¹⁶. W ten sposób powierzchownie — tj. na sposób idealistyczny — stwierdzony został fakt, że ówczesna burżuazja francuska nie rozumiała znacznej części tego, do czego dążyli i co odczuwali wówczas w literaturze i sztuce jej własni ideologowie. Podobny rozdźwięk pomiędzy ideologami a klasą, której dążenia i upodobania wyrażają, na ogół nie jest rzadkością w historii. Tym rozdźwiękiem tłumaczy się znaczna ilość szczególnych cech umysłowego i artystycznego rozwoju ludzkości. W obchodzącym nas tu wypadku ów rozdźwięk wywołał, między innymi, ten pogardliwy stosunek „subtelnie” odczuwającej „elitę”, do „tępych bourgeois”, który do dziś dnia wprowadza w błąd naiwnych ludzi, stanowczo niezdolnych wskutek tego pojąć arcyburżuazyjnego charakteru romantyzmu¹¹⁷. Lecz i tu, jak wszędzie, źródło i charakter takiego rozdźwięku mogą być wytłumaczone w ostatecznym wyniku tylko przez sytuację ekonomiczną i ekonomiczną rolę tej klasy społecznej, w której środowisku rozdźwięk ów się ujawnił. Tu, jak i wszędzie, jedynie byt rzuca światło na „tajniki” myślenia. I dlatego właśnie tu znowu, jak wszędzie — tylko materializm zdolny jest dać naukowe objaśnienie „procesu rozwoju idei”.

XIV

Usiłując wyjaśnić ten proces nie potrafili idealiści nigdy uważnie spojrzeć nań z punktu widzenia „biegu rzeczy”. Tak np. Taine tłumaczy dzieła sztuki przez

oddali się rozkoszom życia. Przykuwały uwagę wyłącznie zjawiska zewnętrzne, formy zewnętrzne Błękit nieba, jaskrawe światło uroda kobieca wspaniałały aksamit, świetne odblaski jedwabiu, blask złota, gra brylantów — wszystko to napawało rozkoszą Ludzie odczuwali życie oczami, przestali myśleć” Jest w tym dużo podobieństwa do psychologii przeżywanego obecnie przez nas w Rosji momentu Lecz i tu i tam przebieg wydarzeń, który spowodował ten nastrój, sam został wywołany przez proces rozwoju ekonomicznego.

¹¹⁵ „Hector Berlioz et la société de son temps” Paris 1904 str. 190.

¹¹⁶ Ibidem, ta sama strona.

¹¹⁷ Widzimy tu to samo qui pro quo, które w sposób rzeczywiście zabawny ośmiesza napadających na burżuazję zwolenników arcyburżuazyjnego Nietzschego.

właściwości otaczającego artystę środowiska, jakież są te właściwości? Psychologiczne, tj. ogólna psychologia danego okresu, której właściwości same wymagają wyjaśnienia¹¹⁸. Materializm, tłumacząc psychologię danego społeczeństwa lub danej klasy, odwołuje się do struktury społecznej, wytwarzanej przez rozwój ekonomiczny itd. Taine zaś, który był idealistą, tłumaczył pochodzenie ustroju społecznego psychologią społeczną i dlatego zaplątał się w sprzecznościach bez wyjścia. Idealiści wszelkich krajów nie lubią obecnie Taine'a. I łatwo zrozumieć, dlaczego: przez środowisko rozumie on ogólną psychologię masy, psychologię „przeciętnego człowieka” danego okresu i danej klasy i ta psychologia jest dlań ostatnią instancją, do której może się odwoływać badacz. Wskutek tego powstaje to, że u niego „wielki” człowiek zawsze myśli i czuje podług wskazówek „przeciętnego” człowieka, pod dyktando „miernot”. Jest to i niezgodne z faktami, i zarazem ubliżające dla burżuazyjnych „inteligentów”, którzy zawsze skłonni są choć troszkę zaliczać siebie do rzędu wielkich ludzi. Taine był człowiekiem, który powiedziawszy A nie miał odwagi wymówić B i wskutek tego popsuł swą własną sprawę. Ze sprzeczności, w jakie się zaplątał, niema wyjścia poza materializmem dziejowym, który wyznacza należne miejsce i „jednostce”, i „środowisku”, i ludziom „przeciętnym”, i wielkim „wybrańcom losu”.

Nie będzie może pozbawiona znaczenia uwaga, że we Francji, która od wieków średnich aż do 1871 roku włącznie była krajem, gdzie rozwój społeczno-polityczny i wzajemna walka klas społecznych posiadały charakter najbardziej typowy dla Europy zachodniej — że w tej Francji najłatwiej jest wykryć przyczynowy związek pomiędzy wspomnianym rozwojem i wspomnianą walką, z jednej strony, a historią ideologii — z drugiej.

Mówiąc o przyczynach rozpowszechnienia w okresie Restauracji we Francji poglądów teokratycznej szkoły filozofii historii, U. Flint nadmienia: „Powodzenie podobnej teorii pozostałoby jednak niewytłumaczone, gdyby grunt dla niej nie był przygotowany przez sensualizm Condillaca oraz gdyby nie była tak wyraźnie nastawiona na słuźenie interesom teorii, która wyrażała opinię licznej klasy

¹¹⁸ „L'oeuvre d'art — powiada on — est determinee par on ensemble, qui est l'etat general de l'esprit et des moeurs environnants” (Całokształt warunków, to jest ogólny stan umysłów i obyczajów danego otoczenia, określa dzieło sztuki).

społeczeństwa francuskiego przed i po Restauracji¹¹⁹. Jest to oczywiście prawda. I łatwo zrozumieć, jaka mianowicie klasa znalazła w teokratycznej szkole ideologiczny wyraz swych interesów. Lecz wejrzyjmy jeszcze głębiej w historię francuską i zapytajmy siebie: czy nie można wykryć także przyczyn społecznych powodzenia sensualizmu w przedrewolucyjnej Francji? Czy ruch umysłowy, który wyłonił teoretyków sensualizmu, nie był z kolei wyrazem dążeń jakiejś klasy społecznej? Wiadomo, że był: ruch ten wyrażał dążenia wyzwolenicze francuskiego „stanu średniego”. Gdybyśmy poszli w tym samym kierunku jeszcze dalej, zobaczylibyśmy, że np. filozofia Kartezjusza bardzo wyraźnie odzwierciedla potrzeby rozwoju ekonomicznego oraz ustosunkowanie sił społecznych ówczesnej epoki¹²⁰.

Wreszcie gdybyśmy sięgnęli aż do wieku XIV i zwrócili uwagę np. na romanse rycerskie, które cieszyły się wielkim powodzeniem na ówczesnym dworze francuskim oraz wśród ówczesnej arystokracji francuskiej, wykrylibyśmy znowu bez trudu, iż romanse owe były zwierciadłem życia i upodobań wspomnianego stanu¹²¹. Słowem, w tym znakomitym kraju, który jeszcze do niedawna miał zupełne prawo mówić o sobie, że „kroczy na czele narodów”, krzywa ruchu umysłowego przebiega równolegle do krzywej rozwoju ekonomicznego oraz uwarunkowanego przezeń rozwoju społeczno-politycznego. Dlatego historia ideologii we Francji posiada dla socjologii szczególne znaczenie.

O tym wszystkim nie mieli najmniejszego pojęcia panowie, krytykujący na wszelkie sposoby Marksa. Nie domyślali się oni, że chociaż krytyka jest, oczywiście, rzeczą bardzo pożyteczną, to krytykować trzeba umiejętnie, tj. rozumiejąc to, co się krytykuje. Krytykować daną metodę naukowego badania — znaczy to ustalić o ile jest ona przydatna do wykrycia przyczynowego związku zjawisk. Ustalić zaś to można tylko doświadczalnie, czyli przez zastosowanie tej metody. Krytykować materializm dziejowy — znaczy to spróbować zastosować metodę Marksa-Engelsa do zbadania historycznego rozwoju ludzkości. Tylko w ten sposób można ujawnić silne i słabe strony tej metody: The proof of the

¹¹⁹ „The Philosophy of History in France and Germany”, str. 149.

¹²⁰ Por. książkę G. Lanson’a „Histoire de la litterature francaise”, Paris 1896, str. 394—397, w której dość dobrze został wyjaśniony związek pomiędzy pewnymi stronami filozofii Descartes’a a psychologią klasy panującej we Francji w pierwszej połowie XVIII wieku.

¹²¹ O znaczeniu tych romansów Sismondi („Histoire des Francois”, t. X, str. 59) wypowiedział kilka ciekawych uwag, które dają materiał dla socjologicznego badania problemu naśladownictwa.

pudding is in the eating (próba puddingu polega na jego spożywaniu) — powiedział Engels tłumacząc swą teorię poznania. Jest to zupełnie słuszne i w zastosowaniu do materializmu 'dziejowego. Ażeby krytykować tę potrawę, należy jej spróbować. Ażeby spróbować metody Marksa-Engelsa, trzeba umieć posługiwać się nią. A umiejętne posługiwanie się nią wymaga bez porównania poważniejszego przygotowania naukowego oraz znacznie bardziej wytrwałej pracy myślowej aniżeli pseudokrytyczne perorowanie na temat „jednostronności” marksizmu.

„Krytycy” Marksa, jedni z żalem inni z wyrzutem, a jeszcze inni ze złośliwością powiadają, że nie ma dotąd takiej książki, która dawałaby teoretyczne uzasadnienie materializmu dziejowego. Mówiąc o takiej książce mają zwykle na myśli coś w rodzaju krótkiego podręcznika historii powszechnej z materialistycznego punktu widzenia. Lecz w obecnym czasie podręcznik taki nie może być napisany ani przez oddzielnego uczonego — choćby jak najszerszy był zakres jego wiedzy — ani nawet przez całą grupę uczonych. Brak ku temu — i długo jeszcze brak będzie — dostatecznego materiału. Materiał ten może być nagromadzony tylko przez przeprowadzenie długiego szeregu specjalnych studiów nad właściwymi dziedzinami nauk za pomocą metody marksowskiej. Inaczej mówiąc, „krytycy” domagający się „książki” chcieliby, żeby prace zaczęto od końca, to jest chcieliby z góry otrzymać gotowe objaśnienie z materialistycznego punktu widzenia tego właśnie procesu historycznego, który dopiero powinien być objaśniony. W rzeczywistości zaś „książka” dla obrony materializmu historycznego powstaje właśnie w miarę tego, jak współcześni badacze — najczęściej, jak powiedzieliśmy, wcale nie uświadamiając sobie tego — zmuszeni są przez ogólny stan współczesnych nauk społecznych do materialistycznego tłumaczenia badanych przez siebie zjawisk. Że zaś takich uczonych jest już obecnie niemało, tego dosyć przekonująco dowodzą chociażby przytoczone przez nas wyżej przykłady.

Laplace powiada, iż od wielkiego odkrycia Newtona minęło około pięćdziesięciu lat, zanim dokonano jakiegoś poważniejszego uzupełnienia jego teorii. Tak długiego czasu wymagała ta wielka prawda, żeby mogli ją zrozumieć wszyscy i by

przewyciężyła przeszkody, stawiane jej przez teorię wirów, a być może również przez ambicję współczesnych Newtonowi matematyków¹²².

Przeszkody, na jakie natrafia materializm współczesny, jako zwarta i konsekwentna teoria — są bez porównania większe aniżeli przeszkody, jakie napotkała w chwili swego powstania, teoria Newtona. Przeciwno materializmowi wyraźnie i stanowczo powstaje interes panującej obecnie klasy, a jej wpływowi poddaje się z konieczności olbrzymia większość dzisiejszych uczonych. Dialektyka materialistyczna, „nie schylająca przed niczym czoła i rozpatrująca wszystkie rzeczy z ich strony przemijającej”, nie może się cieszyć sympatią klasy konserwatywnej, jaką jest obecnie burżuazja na Zachodzie. Teoria ta do tego stopnia przeczy nastrojom tej klasy, iż jest zupełnie naturalne, że jej ideologom wydaje się ona niedopuszczalna, nieprzyzwoita, niegodna ani „porządnych ludzi” w ogóle, ani „dostojnych” mężów nauki w szczególności¹²³. Nic też dziwnego, że każda dostojność naukowa uważa za swój moralny obowiązek oddalić od siebie wszelkie podejrzenie o sympatie dla materializmu. I dosyć często bywa tak, że czcigodni uczeni tym bardziej stanowczo odżegnywują się od niego, im uporczywiej w swych specjalnych badaniach stosują materialistyczny punkt widzenia¹²⁴. Widzimy tu jakieś na pół nieświadome „kłamstwo umowne”, którego wpływ na myśl teoretyczną może być tylko najbardziej szkodliwy.

XV

„Kłamstwo umowne” społeczeństwa podzielonego na klasy tym bardziej się rozszerza im bardziej rozpręga się istniejący porządek rzeczy pod wpływem rozwoju ekonomicznego i powodowanej przezeń walki klas. Marks bardzo

¹²² „Exposition du systeme du monde”, Paris. L'an IV, t, II, str. 271—272.

¹²³ Patrz o tym, między innymi, wspomniany wyżej artykuł Engelsa „Ueber den historischen Materialismus”.

¹²⁴ Dość przypomnieć sobie, z jakim zapałem usprawiedliwiał się z oskarżenia go o materializm Lamprecht albo jak usprawiedliwia się Ratzel („Die Erde und das Leben”, II, str. 631). A tymczasem ten sam Ratzel pisze: „Suma zdobyczy kulturalnych każdego narodu na każdym szczeblu rozwoju składa się z elementów materialnych i duchowych... Osiąga się je różnymi środkami, niejednakowymi wysiłkami i nie jednocześnie ... U podstaw zdobyczy duchowych leżą zdobycze materialne. Duchowa działalność zjawia się jako zbytek, dopiero po zaspokojeniu potrzeb materialnych. Dlatego też wszystkie zagadnienia, dotyczące pochodzenia kultury, sprowadzają się do odpowiedzi na pytanie, co sprzyja rozwojowi materialnych podstaw kultury”. (Völkerkunde”, tom I, str. 17). Jest to jak najbardziej niedwuznaczny materializm dziejowy, tylko znacznie mniej przemyślany, a dlatego i mniej cenny niż materializm Marksa i Engelsa.

słusznie powiedział, że im bardziej rozwija się sprzeczność pomiędzy wzrastającymi siłami wytwórczymi a istniejącym ustrojem społecznym, tym silniej przesiąka obłudą ideologia klasy panującej. Ale im więcej życie ujawnia kłamliwość tej ideologii, tym wznioślejszy i moralniejszy staje się język tej klasy („Sankt Max”, Dokumente des Sozialismus, August 1904, str. 570—371). Słuszność tego twierdzenia szczególnie jaskrawo rzuca się w oczy obecnie, gdy na przykład w Niemczech szerzenie się rozpusty, zdemaskowanej przez proces Hardena i Moltkego, idzie w parze z „odrodzeniem idealizmu” w naukach społecznych. U nas zaś nawet wśród „teoretyków proletariatu”, znajdują się ludzie, którzy nie rozumieją społecznej przyczyny tego „odrodzenia” i sami poddają się jego wpływowi: Bogdanowowie, Bazarowowie i im podobni...

Zresztą przewaga, jaką daje każdemu badaczowi metoda Marksa, jest tak niezmiernie wielka, iż zaczynają ją głośno uznawać nawet ludzie, którzy chętnie poddają się „umownemu kłamstwu” naszych czasów. Do rzędu takich ludzi należy na przykład Amerykanin Seligman, autor wydanej w r. 1909 książki „The Economic Interpretation of History” (Ekonomiczne tłumaczenie historii). Seligman otwarcie przyznaje, że uczonych odstraszały od materializmu dziejowego socjalistyczne wnioski wysnuwane zeń przez Marksa. Uważa on jednak, że może być i wilk syty, i koza cała — „można być ekonomicznym materialistą”, a jednak pozostawać przeciwnikiem socjalizmu. „Fakt, że ekonomiczne poglądy Marksa były błędne — powiada on — nie stoi w żadnym związku z prawdziwością lub błędnością jego filozofii historii”¹²⁵. W rzeczywistości jednak ekonomiczne poglądy Marksa były jak najściślej związane z jego poglądami na historię. Ażeby dobrze zrozumieć „Kapitał”, trzeba bezwarunkowo przedtem dobrze wniknąć w słynną przedmowę do „Zur Kritik der politischen Oekonomie”.

Nie możemy tu jednak ani wykładać ekonomicznych poglądów Marksa, ani wyjaśniać tej zgoła niewątpliwej okoliczności że stanowią one tylko niezbędną część składową nauki noszącej nazwę materializmu dziejowego¹²⁶. Dodamy

¹²⁵ Wspomniana książka, str. 24 i 109.

¹²⁶ Zresztą jeszcze kilka słów dla wyjaśnienia tego, cośmy powiedzieli. Według Marksa „kategorie ekonomiczne są tylko teoretycznymi, oderwanymi symbolami społecznych stosunków produkcji” („Nędza filozofii”, cz. II, „uwaga” druga). Znaczy to, że Marks i na kategorie ekonomii politycznej patrzy z punktu widzenia tych wzajemnych stosunków pomiędzy ludźmi w społecznym procesie wytwórczości, których rozwój tłumaczy według niego zasadnicze rysy historycznego rozwoju ludzkości.

jedynie, że Seligman jest również dostatecznie „czcigodnym” człowiekiem, ażeby też obawiać się materializmu. Ten ekonomiczny „materialista” uważa za niedopuszczalną skrajność dążenia do tłumaczenia „religii i nawet chrześcijaństwa” ekonomicznymi przyczynami¹²⁷. Wszystko to wyraźnie wskazuje na to, jak głęboko zakorzenione są przesady, a więc i przeszkody, z którymi musi walczyć teoria Marksa. I mimo to, sam fakt zjawienia się książki Seligmiana i nawet sam charakter jego zastrzeżeń daje pewne podstawy do nadziei, że materializm dziejowy — choćby nawet w okrojonej, „oczyszczonej” postaci — uzyska nareszcie uznanie ze strony tych ideologów burżuazji, którzy niezupełnie jeszcze wyrzekli się wszelkiej troski o doprowadzenie do porządku swych poglądów historycznych¹²⁸.

Lecz walka z socjalizmem, materializmem i innymi nieprzyjemnymi skrajnościami wymaga pewnego „oręża duchowego”. Orężem duchowym, używanym w walce z socjalizmem, jest obecnie przede wszystkim tak zwana subiektywna ekonomia polityczna oraz nadużywana w sposób mniej lub bardziej udany statystyka. W walce z materializmem główną twierdzą są wszelkiego rodzaju odmiany kantyizmu. W dziedzinie nauk społecznych kantyizm jest wykorzystany w tym celu jako nauka dualistyczna, rozrywająca związek pomiędzy bytem a myśleniem. Ponieważ omówienie zagadnień ekonomicznych nie wchodzi w zakres niniejszej pracy, ograniczymy się przeto do oceny filozoficznego oręża duchowego reakcji burżuazyjnej w dziedzinie ideologii.

W zakończeniu swej broszury pt. „Rozwój socjalizmu naukowego” Engels nadmienia, że gdy stworzone przez epokę kapitalistyczną potężne środki wytwórczości przejdą na własność społeczeństwa oraz kiedy wytwórczość będzie zorganizowana zgodnie z potrzebami społecznymi, wówczas ludzie staną się wreszcie panami swych stosunków społecznych, a przez to samo staną się panami przyrody i samych siebie. Dopięto wówczas zaczną oni świadomie

¹²⁷ Ibidem, str. 37. „Pochodzenie chrześcijaństwa” Kautsky'ego, jako wytwór tej „krańcowości”, z punktu widzenia Seligmiana jest oczywiście godne napiętnowania.

¹²⁸ Niezmiernie pouczające jest następujące zestawienie: Według słów Marksa dialektyka materialistyczna tłumacząc to, co istnieje, wskazuje również na nieuniknioną jego zagładę. W tym widzi on jej zaletę, jej postępowe znaczenie. A Seligman powiada: „Socjalizm jest to teoria, która dotyczy tego, co powinno być; materializm dziejowy jest to teoria dotycząca tego, co było” (Ibidem, str. 108). I tylko na tej zasadzie uważa on za możliwe bronić materializmu dziejowego. Innymi słowy, oznacza to, że można odrzucać ten materializm, o ile objaśnia on nieuniknioną zagładę tego, co istnieje, a korzystać z jego metody dla objaśnienia tego, co istniało. Jest to jeden z wielu rodzajów „podwójnej buchalterii” w dziedzinie ideologii — buchalterii, zrodzonej przez przyczyny ekonomiczne.

tworzyć swą historię; dopiero wówczas przyczyny społeczne, wprawiane przez nich w ruch, będą w coraz większym stopniu doprowadzały do pożądaných przez nich następstw. „Będzie to skok ludzkości ze świata konieczności w świat wolności”.

Te słowa Engelsa wywołały opozycję ze strony tych, którzy nie będąc w stanie strawić w ogóle „skoków”, w żaden sposób nie mogli lub nie chcieli zrozumieć „skoku” ze świata konieczności w świat wolności. Taki „skok” wydawał się im nawet sprzeczny z poglądem na wolność, wypowiedzianym przez tegoż Engelsa w pierwszej części „Anti-Dühringa”. Dlatego żeby wyjaśnić, na czym polega gmatwanina w tej sprawie, zmuszeni jesteśmy przypomnieć, co właściwie powiedział tam Engels.

Powiedział on tam, co następuje: Objasniając słowa Hegla, że „konieczność jest ślepa tylko o tyle, o ile pozostaje niezrozumiana”, Engels twierdzi, że wolność polega „na panowaniu nad przyrodą i nad samym sobą — panowaniu opartym na poznaniu konieczności przyrodniczej”¹²⁹. Rozwinął on tę myśl z jasnością zupełnie wystarczającą dla ludzi znających naukę Hegla, na którą się powoływał. Lecz właśnie w tym tkwi zło, że współcześni kantyści tylko „krytykują” Hegla, lecz go nie studiują: nie znając Hegla nie mogli oni zrozumieć i Engelsa. Oponowali oni autorowi „Anti-Dühringa” twierdząc, że nie ma wolności tam, gdzie istnieje podporządkowanie się konieczności. 1 było to zupełnie konsekwentne ze strony ludzi, których poglądy filozoficzne są na wskroś przesiąknięte dualizmem nie umiejącym wiązać myślenia z bytem. Z punktu widzenia tego dualizmu „skok” z konieczności do wolności jest istotnie zupełnie niezrozumiały. Lecz filozofia Marksa — podobnie jak i filozofia u Feuerbacha — proklamuje jedność bytu i myślenia. I chociaż — jak już widzieliśmy wyżej, gdy była mowa o Feuerbachu — pojmuje ona tę jedność zupełnie inaczej, aniżeli pojmował ją absolutny idealizm, to jednak w zakresie obchodzącego nas zagadnienia stosunku wolności do konieczności nie różni się ona bynajmniej od nauki Hegla.

Całe zagadnienie sprowadza się do tego, co należy rozumieć przez konieczność. Już Arystoteles¹³⁰ wskazał na to, że pojęcie konieczności posiada wiele odcieni:

¹²⁹ „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft”, wydanie V, str. 113.

¹³⁰ Metafizyka, V, V.

trzeba przyjąć lekarstwo na to, żeby wyzdrowieć; trzeba oddychać, aby żyć; trzeba pojechać do Eginy, ażeby odebrać dług. Jest to, powiedzmy, warunkowa konieczność: musimy oddychać, jeżeli chcemy żyć, musimy przyjąć lekarstwo, jeżeli chcemy pozbyć się choroby itd. Z koniecznością tego rodzaju człowiek wciąż ma do czynienia w procesie swego oddziaływania na świat zewnętrzny: koniecznością jest dlań zasianie zboża, jeśli chce otrzymać plony, konieczne jest wypuszczenie strzały z łuku, jeżeli chce zabić zwierzę; konieczne jest dlań zaopatrzenie się w paliwo, jeżeli chce puścić w ruch maszynę parową itd. Stając na stanowisku neokantowskiej „krytyki Marksa” trzeba stwierdzić, że nawet i w tej warunkowej konieczności tkwi pierwiastek zależności. Człowiek byłby wolniejszy, gdyby mógł zaspokajać swe potrzeby nie pracując woale; człowiek zawsze podporządkowuje się przyrodzie, nawet wtedy, gdy zmusza ją do służenia mu. Lecz to podporządkowanie się jest warunkiem jego wyzwolenia: podporządkowując się jej zwiększa przez to samo swą władzę nad nią, czyli swą wolność. To samo byłoby również przy planowej organizacji produkcji społecznej. Podporządkowując się określonym wymaganiom konieczności technicznej i ekonomicznej, ludzie położyliby kres temu bezsensownemu porządków rzeczy, w którym panują nad nimi ich własne wytwory, czyli w znacznym stopniu zwiększyliby swą wolność. Ich podporządkowanie się i tutaj stałoby się źródłem ich wyzwolenia.

Nie koniec na tym. Przyzwyczajwszy się do myśli, że prawdziwa przepaść oddziela myślenie od bytu „krytycy” Marksa znają tylko jeden odcień konieczności: wyobrażają sobie — powiemy znowu słowami Arystotelesa — konieczność tylko jako siłę przeszkadzającą nam postępować zgodnie z naszą wolą i zniewalającą nas czynić to, co jest z nią sprzeczne. Taka konieczność jest rzeczywiście przeciwieństwem wolności i nie może nie być dla nas mniej lub bardziej ciężka. Lecz i tu nie należy zapominać, że siła wydająca się człowiekowi przymusem zewnętrznym, sprzecznym z jego wolą, w innych okolicznościach może mu się wydać czymś zupełnie innym. Weźmy dla przykładu naszą współczesną kwestię rolną. Rozumnemu obszarnikowi-kadetowi „przymusowe wywłaszczenie ziemi” może się wydać mniej lub bardziej (tj. w odwrotnym stosunku do wysokości „słusznego wynagrodzenia”) smutną koniecznością dziejową; ale chłopu, dążącemu do zdobycia ziemi wyda się, na odwrót — mniej

lub bardziej smutną koniecznością, tylko owo „słuszne wynagrodzenie”, samo zaś „przymusowe wywłaszczenie” bezwarunkowo uzna on za wyraz swej wolnej woli i za najbardziej cenną gwarancję swej wolności.

Mówiąc to dotykamy tu, być może, najważniejszego momentu w zagadnieniu wolności — momentu, nie wspomnianego przez Engelsa, oczywiście tylko dlatego, że dla człowieka, który przeszedł szkołę Hegla, moment ten jest zrozumiały bez wszelkich wyjaśnień.

W swej filozofii religii Hegel powiada: „Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich”¹³¹, czy „wolność to znaczy chcieć tylko potwierdzenia własnego Ja”. I ta uwaga rzuca bardzo jaskrawe światło na całe zagadnienie wolności, o ile-dotyczy ono psychologii społecznej: włościanin domagający się oddania mu ziemi obszarniczej „nie pragnie niczego oprócz potwierdzenia własnego Ja”. No, a obszarnik - kadet, zgadzający się ustąpić mu tę ziemię, pragnie już „nie potwierdzenia własnego Ja”, lecz tego, do czego zmusza go historia. Pierwszy jest wolny: drugi — rozsądnie poddaje się konieczności.

Z proletariatem zamieniającym środki produkcji na własność społeczną i organizującym wytwórczość społeczną na nowych zasadach, byłoby to samo co z chłopem: nie chciałby on niczego „oprócz potwierdzenia własnego Ja”. I czułby się zupełnie wolnym. No, a co się tyczy kapitalistów, ci oczywiście w najlepszym wypadku czuliby się tak jak obszarnik godzący się na kadecki program rolny: nie mogliby oni nie uważać, że co innego — wolność, a zupełnie co innego — konieczność dziejowa.

Wydaje się nam, że „krytycy” Engelsa nie zrozumieli go między innymi i dlatego, że byli zdolni myślowo wejść w położenie kapitalisty, lecz w żaden sposób nie mogli sobie wyobrazić samych siebie „w skórze” proletariuszy. Sądzymy więc, że i na to złożyły się określone przyczyny społeczne w ostatniej instancji i ekonomiczne.

XVI

¹³¹ Hegel's Dzieła, t. XII, str. 98.

Dualizm, do którego skłaniają się obecnie ideologowie burżuazji, stawia materializmowi dziejowemu jeszcze inny zarzut. Przez usta Stammlera zarzuca on mu, że rzekomo wcale nic liczy się ze społeczną teleologią. Ten drugi zarzut, pozostający zresztą w najściślejszym pokrewieństwie z pierwszym, jest tak samo nieuzasadniony jak i tamten.

Marks mówił: „W celu wytwarzania ludzie wchodzą ze sobą w określone stosunki wzajemne”. Stammler powołuje się na to twierdzenie, jako na dowód, że Marks sam, wbrew swej teorii, nie mógł uniknąć teleologicznych rozumowań. Słowa Marksa oznaczają według Stammlera, że ludzie świadomie wchodzą w te wzajemne stosunki, bez których wytwarzanie jest niemożliwe. Czyli że stosunki te są wynikiem celowego działania¹³².

Nie trudno zauważyć, w jakim mianowicie punkcie tego rozumowania Stammler popełnia błąd logiczny, wyciskający swe piętno na wszystkich jego dalszych uwagach krytycznych.

Weźmy przykład. Dzicy myśliwi ścigają pewne zwierzę — powiedzmy, słoń. W tym celu zbierają się razem i w pewien sposób organizują swe siły. Gdzie tu jest cel? Gdzie środek?

Jest jasne, że cel polega na schwytaniu lub zabiciu słońca; środkiem zaś jest ściganie zwierzęcia połączonymi siłami. Co dyktuje cel? Potrzeby organizmu ludzkiego. Co określa środki? Warunki polowania. Czy potrzeby organizmu człowieka zależą od jego woli? Nie, nie zależą, i w ogóle potrzeby te leżą w dziedzinie fizjologii a nie socjologii? Czegóż możemy w danym wypadku domagać się od socjologii? Wyjaśnienia, dlaczego 'dążąc do zaspokojenia swych potrzeb — powiedzmy, potrzeby pożywienia — ludzie wchodzą czasem w takie, czasem zaś w zupełnie inne stosunki wzajemne. Okoliczność tę socjologia — reprezentowana przez Marksa — tłumaczy stanem ich sił wytwórczych. Dalej powstaje pytanie: czy stan tych sił wytwórczych zależy od woli ludzkiej i od celów, do jakich ludzkie dążą? Socjologia — znowu przez usta Marksa — odpowiada: nie, nie zależy. Jeżeli jednak siły wytwórcze nie zależą od człowieka,

¹³² „Wirtschaft und Recht” (Gospodarka i prawo), wyd. II, str. 421.

to jest jasne, że są wynikiem jakiejś konieczności, określonej pewnymi warunkami, znajdującymi się na zewnątrz człowieka.

Cóż stąd wynika? Wynika to, że jeśli polowanie jest celową działalnością dzikiego, to ten niewątpliwy fakt ani trochę nie osłabia znaczenia twierdzenia Marksa, że stosunki wytwórcze, powstające pomiędzy dzikimi zajmującymi się polowaniem, powstają wskutek warunków, niezupełnie zależnych od owej celowej działalności. Innymi słowy: jeśli pierwotny myśliwy świadomie dąży do tego, żeby upolować jak najwięcej zwierzyny, to stąd jeszcze nie wynika, że komunizm, w którym żył ten myśliwy, powstał jako celowy wytwór jego działalności. Nie, komunizm powstał lub ściślej mówiąc, zachował się — gdyż powstał znacznie dawniej — sam przez się, jako nieświadomy, czyli konieczny rezultat tej organizacji pracy, której charakter zupełnie nie zależał od woli ludzkiej¹³³. Otóż tego właśnie nie zrozumiał kantysta Stammler, tu właśnie zeszedł na manowce uwodząc różnych panów Struwe, Bułhakowów oraz innych chwilowych marksistów, których imiona tobie, Boże, są wiadome¹³⁴. Kontynuując swe krytyczne wywody Stammler powiada, że gdyby rozwój społeczny ziszczał się włącznie wskutek konieczności przyczynowej, to byłoby wyraźnym nonsensem wszelkie świadome dążenie do współdziałania z nim. Według Stammlera, możliwe tu jest tylko jedno z dwojga: albo uważam dane zjawisko za konieczne, czyli nieuniknione, a wtedy nie mam żadnej potrzeby przyczyniać się do jego powstania; albo też moja działalność jest potrzebna, żeby to zjawisko mogło nastąpić, a wówczas nie można go uważać za konieczne. Któż dąży do tego, żeby przyczyniać się do koniecznego, tj. nieuniknionego wschodu słońca?¹³⁵.

Tu ze zdumiewającą jasnością ujawnia się dualizm, właściwy ludziom, wychowanym na filozofii Kanta; myślenie jest u nich zawsze oderwane od bytu.

Wschód słońca nie jest związany ze społecznymi stosunkami ani jako przyczyna, ani jako skutek. Dlatego można go przeciwstawiać, jako zjawisko przyrody,

¹³³ „Konieczność w przeciwieństwie do wolności jest właśnie czym nieświadomym” Schelling. „System des transzendentalen Idealismus”, 1880, str. 524.

¹³⁴ Tę samą stronę zagadnienia wyjaśniamy w różnych miejscach naszej książki o monizmie historycznym. (Przekład polski: „Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów”, „Książka” 1948).

¹³⁵ „Wirtschaft und Recht”, str. 421 i nast. Por. również art. Stammlera pt. „Materialistische Geschichtsauffassung” w „Handwörterbuch der Staatswissenschaften”, tom V, str. 735—737.

świadomym dążeniom ludzi, z którymi również nie jest związany żadną łącznością przyczynową. Inaczej przedstawia się sprawa ze zjawiskami społecznymi, z historią. Wiemy już, że historię tworzą ludzie, a więc dążenia ludzkie nie mogą nie być czynnikiem procesu historycznego. Lecz historię tworzą ludzie tak a nie inaczej wskutek konieczności, o której szeroko już mówiliśmy wyżej. Skoro dana jest owa konieczność, to dane są, jako jej skutek, również i dążenia ludzi, które są nieuniknionym czynnikiem rozwoju społecznego. Dążenia ludzi nie wykluczają konieczności, lecz same są przez nią określane. Przeciwwstawianie więc tych dążeń konieczności jest wielkim grzechem wobec logiki.

Kiedy określona klasa, dążąc do swego wyzwolenia, dokonuje przewrotu społecznego, działa ona wtedy mniej lub bardziej celowo, i jej działalność jest w każdym razie przyczyną tego przewrotu. Lecz działalność ta wraz ze wszystkimi dążeniami, które ją spowodowały, jest sama następstwem pewnego przebiegu rozwoju ekonomicznego i dlatego jest uwarunkowana koniecznością.

Socjologia staje się nauką tylko w tej mierze, w jakiej udaje się jej wyjaśnić powstawanie celów u człowieka społecznego (społeczna „teologia”) jako konieczne następstwo procesu społecznego, uwarunkowanego w ostatecznym wyniku przebiegiem rozwoju ekonomicznego.

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że konsekwentni przeciwnicy materialistycznego pojmowania dziejów są w końcu zmuszeni dowodzić, niemożliwości socjologii jak nauki. Oznacza to, że „krytycyzm” staje się, teraz przeszkodą do dalszego rozwoju nauk naszych czasów. Dla ludzi, którzy starają się znaleźć naukowe objaśnienie historii teorii filozoficznych, powstaje tu ciekawe zagadnienie: określić, w jaki sposób ta rola „krytycyzmu” jest związana z walką klas w społeczeństwie współczesnym.

Jeżeli dążę do wzięcia udziału w ruchu którego zwycięstwo wydaje mi się historycznie konieczne, to oznacza to tylko tyle, że uważam swoją działalność również za niezbędne ogniwo w łańcuchu warunków, których całokształt drogiem dla mnie ruchowi zapewni nieuniknione zwycięstwo. Nie więcej i nie mniej. Dla dualisty jest to niezrozumiałe. Lecz jest to zupełnie jasne dla człowieka, który przyswoił sobie teorię jedności podmiotu (subiektu) i

przedmiotu (obiekту) i zrozumiał, w jaki sposób jedność ta ujawnia się w zjawiskach społecznych.

W najwyższym stopniu zasługuje na uwagę fakt, że teoretycy protestantyzmu w Ameryce Północnej po prostu, jak widać, nie rozumieją owego przeciwstawienia wolności i konieczności, które tak interesowało i interesuje wielu ideologów europejskiej burżuazji. A. Bary powiada, że „w Ameryce najpoważniejsi apostołowie energii (professeurs d'énergie) bardzo niechętnie uznają wolność woli”¹³⁶. Tłumaczy on to tym, że jako ludzie czynu, przekładają oni „fatalistyczne rozwiązania”. Lecz Bary myli się. Fatalizm nie ma z tym nic wspólnego. I widać to z jego własnej uwagi o moralistce Johnatanie Edwardsie: „Punkt widzenia Edwardsa... to — punkt widzenia każdego człowieka czynu. Dla każdego, kto choć raz w życiu dążył do określonego celu, wolność oznacza po prostu możliwość włożenia całej duszy w jego osiągnięcie”¹³⁷. Jest to bardzo dobrze powiedziane i bardzo podobne do heglowskiego „potwierdzenia własnego Ja”. Lecz kiedy człowiek „nie pragnie niczego oprócz potwierdzenia własnego Ja”, nie jest on bynajmniej fatalistą; wtedy jest on — właśnie i tylko — człowiekiem czynu.

Kantyzm — to nie filozofia walki, nie filozofia ludzi czynu. To filozofia ludzi połowicznych, filozofia kompromisu.

Engels powiada, że środki do usunięcia istniejącego zła społecznego winny być wykryte w istniejących materialnych warunkach produkcji, a nie wymyślone przez tego lub innego reformatora społecznego. Stammler zgadza się z tym, lecz zarzuca Engelsowi niejasność, gdyż według niego zagadnienie polega właśnie na tym, „przy pomocy jakiej metody należy dokonać tego odkrycia”¹³⁸. Ta replika, świadcząca tylko o niejasności myśli stammlerowskiej, może być usunięta przez proste wskazanie na to, że choć charakter „metody” zależy w takich wypadkach od wielu najróżnorodniejszych „czynników”, lecz wszystkie te „czynniki” mogą być koniec końców sprowadzone do przebiegu rozwoju ekonomicznego. Samo pojawienie się teorii Marksa było uwarunkowane rozwojem kapitalistycznego systemu wytwórczości, gdy tymczasem przewaga utopizmu¹³⁹ w socjalizmie

¹³⁶ Bary, „La religion dans la société aux États-Unis”, Paryż 1902 str. 88—89.

¹³⁷ Ibidem, str. 97—98.

¹³⁸ Ibidem, str. 97, 98.

¹³⁹ Handvörterbuch, t. IV, str. 736.

przedmarksowskim jest zupełnie zrozumiała w takim społeczeństwie, które cierpiało nie tylko z powodu rozwoju wspomnianego systemu produkcji, lecz również — i bodaj jeszcze w większym stopniu — z powodu niedostatku tego rozwoju.

Rozwodzić się nad tym byłoby rzeczą zbyteczną. Lecz, być może, czytelnik nie będzie miał nam za złe, jeżeli kończąc tę pracę zwrócimy jego uwagę na to, jak ściśle taktyczna „metoda” Marksa i Engelsa związana jest z podstawowymi założeniami ich teorii historycznej.

Wiemy już, że według tej teorii ludzkość dąży tylko do zadań wykonalnych, „gdyż... samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy materialne warunki jego rozwiązania już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawiania się”. Lecz tam, gdzie te warunki już istnieją, stan rzeczy jest wcale nie taki, jak tam, gdzie one dopiero „znajdują się w procesie stawiania się”. W pierwszym wypadku już nastąpił czas dla „skoku”, w drugim — „skok” pozostaje na razie sprawą mniej lub bardziej oddalonej przyszłości „ostatecznym celem”, którego zbliżenie się jest przygotowane przez szereg „stopniowych zmian” we wzajemnych stosunkach pomiędzy klasami społecznymi. Jakaż winna być rola nowatorów w okresie, kiedy „skok” jest jeszcze niemożliwy? Oczywiście pozostaje im współdziałanie w osiąganiu „stopniowych zmian”, czyli inaczej mówiąc, winni oni domagać się reform. W ten sposób jest miejsce i na „cel ostateczny”. i na reformy, i samo przeciwstawienie reformy „ostatecznemu celowi” traci wszelki sens, przechodzi do dziedziny legend utopijnych. Ktokolwiek czyni takie przeciwstawienie, czy to będzie niemiecki „rewizjonista” w rodzaju Edwarda Bernsteina, czy włoski „rewolucyjny syndykalista” w rodzaju tych, co zasiadali na ostatnim syndykalistycznym kongresie w Ferrarze, zawsze w jednakowym stopniu ujawnia swą niezdolność zrozumienia ducha i metody współczesnego socjalizmu naukowego. Trzeba o tym przypomnieć teraz, gdy i reformizm i syndykalizm pozwalają sobie przemawiać imieniem Marksa. Jakiż zdrowy optymizm tchnie z tych słów: „Ludzkość stawia sobie zawsze takie tylko zadania, które jest w stanie rozwiązać”! Słowa te nie oznaczają, rzecz prosta, że dobre jest każde rozważanie -wielkich zagadnień ludzkości, ofiarowane przez pierwszego spotkanego utopistę. Inna sprawa — utopista, a co innego —

„ludzkość” lub ściślej mówiąc, klasa społeczna, reprezentująca w danym okresie wielkie interesy ludzkości. Ten sam Marks powiedział bardzo trafnie: „Im głębiej w życie sięga dany czyn historyczny, tym liczniejsze stają się masy dokonywające tego czynu”. Te słowa są dosadnym potępieniem utopijnego stosunku do wielkich zadań historycznych. I jeśli Marks pomimo to sądził, że ludzkość nie stawia sobie niewykonalnych zadań, to z punktu widzenia teoretycznego te jego słowa stanowią tylko nowe sformułowanie myśli o jedności podmiotu i przedmiotu w zastosowaniu do procesu rozwoju historycznego, a z punktu widzenia praktycznego wyrażają one tę samą spokojną, stanowczą wiarę w osiągnięcie „celu ostatecznego”, która niezapomnianemu N. Czernyszewskiemu kazała z zapałem wołać:

„Niech będzie, co będzie, a jednak i na naszej ulicy będzie święto!”