

**Jerzy Plechanow**

**Materialistyczne  
pojmowanie dziejów**

**Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej  
WARSZAWA 2009**

„Materialistyczne pojmowanie dziejów” („Материалистическое понимание истории”) to cykl czterech wykładów napisanych przez Jerzego Plechanowa w 1901 r., który został wydrukowany po raz pierwszy w Moskwie w 1926 r. w zbiorze pt. „Grupa «Wyzwolenie Pracy»”. W artykułach wyłożone są ogólne tezy Plechanowa dotyczące materialistycznego pojmowania dziejów i jego zasadnicze poglądy na pochodzenie i rolę sztuki.

Podstawa niniejszego wydania: Jerzy Plechanow, *Wybór pism filozoficznych*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

Tłumaczenie z języka rosyjskiego: Ryszard Radwiłowicz.

## WYKŁAD PIERWSZY

(8 marca 1901 r.)

Szanowne Panie i Szanowni Panowie!

Kiedy historyk – oczywiście historyk nie pozbawiony daru uogólniania – ogarnia myślą przeszłość i teraźniejszość rodu ludzkiego, odsłania się przed nim widok wspaniały i porywający. W istocie, jak Państwu zapewne wiadomo, wedle przypuszczeń nauki współczesnej, człowiek żyje na kuli ziemskiej od początków czwartorzędu, czyli co najmniej od dwustu tysięcy lat. Gdy jednak pominiemy te niepewne z konieczności wyliczenia, gdy założymy, jak to czyniono w dawnych dobrych czasach, że człowiek pojawił się na ziemi około cztery tysiące lat przed erą chrześcijańską, będziemy mieli do czynienia z jakimiś dwustu pokoleniami, pojawiającymi się jedno po drugim, aby zginąć, jak giną liście w lesie z nastaniem jesieni. Każde z tych pokoleń, co więcej – każda jednostka, wchodząca w skład każdego pokolenia, dążyła do swych własnych celów: każda z nich walczyła o własny byt lub o byt swych najbliższych. I tak dokonywał się rozwój jednolity, to, co nazywamy *historią rodu ludzkiego*.

Jeśli uprzytomnimy sobie położenie, w jakim znajdowali się nasi dalecy przodkowie, jeśli porównamy na przykład życie tych spośród nich, co gnieździł się w tzw. nadwodnych osadach, z życiem współczesnych Szwajcarów – stwierdzimy olbrzymią różnicę. W życiu rodu ludzkiego zachodził bowiem nie tylko rozwój – było też to, co nazywamy *postępem*. Rośnie odległość między człowiekiem a jego mniej lub bardziej człeko-podobnymi przodkami. Zwiększa się władza człowieka nad przyrodą. Powstaje więc w sposób zupełnie naturalny – narzuca się wręcz – pytanie: jakie były przyczyny tego rozwoju i postępu?

Zagadnienie to, Szanowni Państwo, jest wielkim zagadnieniem przyczyn historycznego rozwoju i postępu rodu ludzkiego; jest to problem, którego treścią jest to, co przedtem nazywano filozofią historii, a co – jak mi się zdaje – należałoby raczej określić terminem „pojmowanie historii”, historii rozpatrywanej jako nauka, czyli *historii, która nie poprzestaje na zbadaniu tego, w jaki sposób przebiegały zjawiska, ale pragnie wiedzieć, dlaczego przebiegały one w taki właśnie, a nie inny sposób*.

Podobnie jak każda dyscyplina naukowa, filozofia historii miała swe własne dzieje. Chcę przez to powiedzieć, że w różnych historycznych epokach ludzie, którzy zajmowali się zagadnieniem przyczyn rozwoju historycznego, rozmaicie rozwiązywali to wielkie zagadnienie. *Każda epoka posiadała swoją własną filozofię historii*.

Powiecie mi, Państwo, może, że często w tym samym okresie historycznym istniała *nie jedna tylko, lecz kilka* szkół filozofii historii. Zgoda, proszę jednak wziąć pod uwagę, że różne szkoły filozoficzne, działające w danym okresie historycznym, łączy zawsze coś wspólnego, co upoważnia do rozpatrywania ich jako różne odmiany tego samego gatunku. Rzecz jasna, można też zaobserwować w nich różne przeżytki przeszłości! Dlatego też, chcąc uprościć omawiane zagadnienie, możemy powiedzieć, że *każdy okres historyczny posiada swoją własną filozofię historii*.

W toku naszych spotkań zaznajomimy się właśnie z pewnymi kierunkami w zakresie filozofii historii. Zacznę od *filozofii teologicznej*, czyli od *teologicznego pojmowania dziejów*.

Czym jest *filozofia teologiczna*, czyli *teologiczne pojmowanie dziejów*? Jest to pojmowanie najbardziej prymitywne. Wiąże się ściśle z pierwszymi wysiłkami myśli ludzkiej, dążącej do zorientowania się w otaczającym świecie.

W istocie najprostsze wyobrażenie, jakie człowiek może wyrobić sobie o przyrodzie, polega na tym, że się widzi w niej nie zjawiska wzajemnie od siebie zależne i przebiegające zgodnie z niezmiennymi prawami, ale zdarzenia będące rezultatem działań jednej woli lub kilku, podobnych do jego własnej woli. Francuski filozof Guyot opowiada w jednej ze swych prac, że pewne dziecko nazwało w jego obecności księżyc *złym*, gdyż nie chciał się ukazać na niebie<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Plechanow ma na myśli pracę M. Guyota „Areligijność przyszłości”. W pierwszej części tej pracy pt. „Pochodzenie religii w społeczeństwach pierwotnych” (w rozdziale pierwszym „Religijna fizyka”) czytamy: „Rozumiejąc świat jako ogół fizycznie niebywale potężnych woli, człowiek *klasyfikuje* te wole pod względem moralnym i społecznym według linii postępowania, jaką powodowały się one wobec niego. «Dzisiaj wieczorem księżyc jest zły – powiedziało dziecko – nie chce się ukazać». Człowiek pierwotny także mówił, że huragan jest zły, grzmot zły itp., słońce zaś, księżyc, ogień, gdy tylko zechcą, są dobre i przyjazne.

Dziecko to uważało księżyc za istotę *ożywioną*. Również człowiek pierwotny, podobnie jak to dziecko, animizuje całą przyrodę. *Animizm* (ożywianie przyrody) – to pierwsza faza rozwoju religijnego myślenia. Toteż pierwszym krokiem nauki jest odrzucenie animistycznego sposobu tłumaczenia zjawisk przyrody i uznanie ich za zjawiska podległe określonym prawom. Podczas gdy dziecko myśli, że księżyc nie ukazuje się, gdyż jest zły, przyrodnik tłumaczy nam ogół warunków przyrody, które w danej chwili pozwalają lub przeszkadzają nam widzieć takie czy inne ciało niebieskie.

Jednak o ile w poznawaniu i pojmowaniu *przyrody* nauka posuwała się naprzód stosunkowo szybko, nauka o *ludzkim* społeczeństwie i jego historii rozwijała się znacznie wolniej. Animistyczny sposób tłumaczenia zjawisk historycznych dopuszczalny był jeszcze w czasach, gdy animistyczny sposób tłumaczenia zjawisk przyrody wydawał się już tylko śmieszny. W stosunkowo cywilizowanym środowisku, często nawet w wysoce cywilizowanym, uważano za rzecz zupełnie możliwą tłumaczyć historyczny rozwój ludzkości jako przejaw woli jednego lub kilku bóstw. Właśnie takie tłumaczenie procesu historycznego przy pomocy woli boskiej nazywamy *teologicznym tłumaczeniem historii*.

Pragnąc dać Państwu dwa przykłady tego rodzaju sposobu myślenia zatrzymam się teraz na filozofii historii dwóch słynnych postaci: św. Augustyna, biskupa z Hippony (dzisiejszy Algier) i Bossueta, biskupa miasta Meaux we Francji.

Św. Augustyn (354–430) uważa, że zdarzenia historyczne zależą od boskiej opatrności, co więcej – jest przekonany, że nie podobna ich traktować inaczej. „Bóg – powiada – jedyny i wszechmocny, stwórca i sprawca wszelkiej duszy i wszelkiego ciała... ten, który człowieka uczynił istotą rozumną, z duszy i ciała złożoną... ten, od którego wszelki pochodzi sposób, wszelki kształt i wszelki porządek, i miara wszelka, i liczba i waga; ten, od którego pochodzi wszystko, cokolwiek w przyrodzie istnieje, wszelkiego rodzaju i ceny; ... ten Bóg, nie podobna, iżby miał królestwa ludzkie, ich panowanie lub ich upadek i niewolę wyłączać spod praw Opatrzności swojej.” („Cité de Dieu”, traduction d’Emile Saisset, livre V, chap. XI, p. 292-293)<sup>2</sup>.

Ten ogólny punkt widzenia zajmuje św. Augustyn we wszystkich swych interpretacjach zdarzeń historycznych.

Gdy więc chodzić będzie o wytłumaczenie potęgi Rzymian – biskup z Hippony wyłoży nam niezwykle szczegółowo, że potęga ta była jakoby potrzebna boskiej opatrności. „Po długim okresie rozkwitu państw wschodnich – pisze św. Augustyn – chciał Bóg, aby mocarstwo zachodnie, choć późniejsze od tamtych, lecz obszarem swym i potęgą jeszcze znakomitsze było. I ku ukróceniu występków wielu narodów dał Bóg to państwo takim przeważnie ludziom, co miłując zaszczyty i pragnąc chwały, ojczyźnie się przez to przysłużyli; bo właśnie w jej chwale własnej chwały szukali i jej pomyślność nad osobistą swą pomyślność przekładali. Nadto jeszcze tą jedną wadą, to jest pragnieniem chwały, pognębili w sobie chciwość bogactw i wiele innych wad. Boć słusznie sądzi ten, co i pragnienie chwały też za wadę uważa...” itd. (t. I, str. 301)<sup>3</sup>.

A kiedy trzeba wytłumaczyć powodzenie pierwszego cesarza chrześcijańskiego Konstantyna, na scenie ukaże się wola boża, która wszystko z łatwością rozstrzyga i tłumaczy. „Ażeby ludzie... – mówi nam św. Augustyn – nie myśleli, że wysokie stanowiska w tym życiu i królowanie ziemskie ten tylko mieć może, co czartów czci... Bóg dobry nappełnił cesarza Konstantyna, nie oddającego czci demonom, lecz samemu Bogu prawdziwemu, takim mnóstwem darów doczesnych, o jakim nikt nigdy nawet marzyć nie śmiał.” (t. I, str. 328-329)<sup>4</sup>.

Kiedy zaś wreszcie należy wytłumaczyć, dlaczego jedna wojna trwała dłużej od innej, św. Augustyn oświadcza, że taka była wola boska: „Nawet i czas trwania wojen, tj. żeby jedne rychlej, inne

---

Tak więc mamy do czynienia z wolami dobrymi bądź też złymi, obdarzonymi niezwyciężoną siłą, łatwo pobudliwymi i poddającymi się uczuciu zemsty, jednym słowem, z wolami o właściwościach samego człowieka. Czegóż jeszcze potrzeba, aby je nazwać bogami?...” – Red.

<sup>2</sup> „Państwo Boże”, przekład polski ks. Władysława Kulickiego, księga V, rozdz. XI, str. 278. – Red.

<sup>3</sup> Tamże, str. 286. – Red.

<sup>4</sup> Tamże, str. 310. – Red.

później się kończyły, zależny jest od tego, jak długo wola Boska i sprawiedliwość, i miłosierdzie chcą pognać lub pocieszyć ludzi” (t. I, str. 323)<sup>5</sup>.

Jak Państwo widzą, św. Augustyn pozostaje niezmiennie wierny swej podstawowej zasadzie. Niestety, aby znaleźć właściwy sposób tłumaczenia zjawisk historycznych, nie wystarczy być wiernym określonej zasadzie. Przede wszystkim trzeba *właściwie wybrać* tę podstawową zasadę, a po drugie – trzeba, aby ten, kto zajmuje się filozofią historii, pozostając wierny swej podstawowej zasadzie, dokładnie zapoznał się ze wszystkimi faktami, które poprzedzały i towarzyszyły zjawisku, a które pragnie objaśnić. Podstawowa zasada może i powinna być zawsze jedynie nicią przewodnią w analizie rzeczywistości historycznej.

Tymczasem teoria św. Augustyna nie wytrzymuje krytyki pod obu tymi względami. Nie wysuwa żadnej metody analizy rzeczywistości historycznej. Co się zaś tyczy jej podstawowej zasady, to proszę zauważyć rzecz następującą. Św. Augustyn mówi o tym, co nazywa prawami opatrności, z taką siłą przekonania i tak szczegółowo, że czytając go, człowiek zapytuje siebie mimo woli, czy nie wyjawiał mu jego bóg przypadkiem swych tajemnic. Jednakowoż ten sam autor z równą siłą przekonania, pozostając równie wierny swej „podstawowej zasadzie” mówi w tym samym dziele, że *drogi boskie są niezbadane*. A w takim razie, po co zajmować się niewdzięcznym i jałowym z konieczności zadaniem dociekania tych „dróg”? I po co powoływać się na owe niezbadane drogi jako na wytłumaczenie zdarzeń życia ludzkiego? Sprzeczność jest oczywista. Ponieważ zaś jest oczywista, przeto nawet ludzie gorącej i niewzruszonej wiary zmuszeni są wyrzec się teologicznej interpretacji historii, o ile liczą się w jakimkolwiek stopniu z prawami logiki i o ile nie chcą utrzymywać, że to, co niezbadane, czyli *nie dające się wytłumaczyć ani pojąć, tłumaczy wszystko i sprawia, że wszystko jest zrozumiałe*.

Z kolei zajmiemy się Bossuetem (1627 – 1704). Podobnie jak św. Augustyn, Bossuet podziela w dziedzinie interpretacji historii stanowisko teologiczne. Jest przekonany, że historycznymi losami narodów albo – jak się wyraża – ruchami mocarstw (*revolutions des empires*) kieruje opatrność. „Losy tych mocarstw – mówi w «Discours sur l’histoire universelle»<sup>6</sup> – wiążą się ściśle z historią narodu wybranego. Bóg posługiwał się Asyryjczykami i Babilończykami, żeby naród ten ukarać; Persami, żeby go podnieść; Aleksandrem i jego pierwszymi sukcesorami, żeby go ustrzec; sławnym Antiochem i jego następcami, żeby go doświadczyć; Rzymianami, żeby bronić jego wolności przed zakusami królów syryjskich, którzy dążyli za wszelką cenę do jego zagłady. Przed Jezusem Chrystusem Żydzi byli pod panowaniem tychże Rzymian. Kiedy zaś wyparli się go i ukrzyżowali, Rzymianie, nie wiedząc o tym, byli wykonawcami Boskiego odwetu i wyniszczyli ten niewdzięczny naród” itd. („Discours”, wydawnictwo Garniers freres, str. 334)<sup>7</sup>. Jednym słowem, wszystkie narody i wszystkie wielkie państwa, które jedno po drugim występowały na dziejowej arenie, wszelkimi sposobami sprzyjały jednemu i temu samemu celowi – *rozkwitowi religii chrześcijańskiej i chwale bożej*.

Na podstawie objawienia Ducha Świętego św. Janowi, które ten ostatni wytłumaczył w Apokalipsie, Bossuet wyjawia swemu uczniowi tajemny wyrok boży na rzymskie imperium i na sam Rzym. Bossuet opowiada o tym wszystkim w taki sposób, jak gdyby drogi boskie przestały być niezbadane, natomiast – co warto specjalnie podkreślić – zaznajomienie się z procesem dziejów podsuwa mu jedynie *myśli o marności spraw ludzkich*. „Otóż, kiedy widzicie – powiada – jak w jednej chwili przemykają się nam przed oczyma, nie mówiąc już o królach i cesarzach, owe wielkie mocarstwa, wprawiające w drżenie cały wszechświat; kiedy widzicie, jak kolejno przesuwiają się przed nami i upadają, rzec można, jedni po drugich, starożytni i nowi Asyryjczycy, Medowie, Persowie, Grecy, Rzymianie – to ta straszliwa nietrwałość wskazuje nam jak najdobitniej na to, że nie ma u ludzi nic trwałego i że zmienność i niepokój właściwe są prawom ludzkim” („Rozprawa”, str. 339).

*Pesymizm* ten jest jedną z najbardziej znamienitych cech filozofii historii Bossueta. Zastanowiwszy się uważnie, należy stwierdzić, że cecha ta trafnie odzwierciedla zasadniczy charakter chrześcijaństwa. W rzeczywistości też chrześcijaństwo obiecuje swym wyznawcom pocieszenie, a nawet wiele pocieszenia. Ale jak ich pociesza? Odwracając uwagę od wszystkiego, co ziemskie, i zapewniając,

<sup>5</sup> Tamże, str. 305. – Red.

<sup>6</sup> „Rozprawa o historii powszechnej”. – Red.

<sup>7</sup> „Rozprawa”, wyd. braci Garniers, str. 334. – Red.

że na ziemi wszystko jeno marność, a że szczęśliwość mogą ludzie osiągnąć tylko po śmierci. (Nie można się przeto dziwić, że historyk mówi: marność nad marnościami). Proszę Was, Szanowni Państwo, abyście zapamiętali tę cechę, gdyż w dalszym toku wykładu przyda się ona jako materiał porównawczy.

Drugą zmienną cechą filozofii historii Bossueta jest to, że w interpretacji zdarzeń historycznych nie poprzestaje on, jak św. Augustyn, na powoływaniu się na wolę bożą, lecz kieruje już uwagę na to, co nazywa *specyficznymi przyczynami rozwoju mocarstw*.

„Albowiem – pisze Bossuet – tenże bóg, który stworzył ogół wszechrzeczy, będąc sam przez się wszechmocny, zechciał gwoli ustanowienia porządku, aby części tak wielkiej całości były od siebie wzajemnie zależne. Bogu temu spodobało się także, aby bieg spraw ludzkich posiadał swoje następstwo i zgodność różnych swych części. Chcę przez to powiedzieć, że poszczególni ludzie, jak też całe narody, posiadały właściwości, odpowiednie do wyznaczonego im stopnia wielkości, i że – pomijając pewne zdarzenia wyjątkowe, w których wedle boskiego życzenia miała się objawić jedynie jego własna wola – nie zachodziły w życiu narodów żadne godne uwagi przemiany, które by nie miały swych przyczyn w poprzedzających je stuleciach. Ponieważ zaś we wszystkich rzeczach istnieje coś, co je przygotowuje, coś, co pobudza do ich podjęcia i sprzyja ich skutecznemu wykonaniu, przeto zadanie prawdziwej nauki historycznej polega na ustaleniu dla każdego poszczególnego okresu ukrytych przyczyn, które przygotowywały wielkie przemiany, oraz ważnych zbiegów wydarzeń, które prowadziły do ich realizacji” („Rozprawa”, str. 339-340).

Tak więc, według Bossueta, bywają w historii zdarzenia, w których przejawia się jedynie palec boży, czyli – innymi słowy – w których bóg działa *bezpośrednio*. Tego rodzaju zdarzenia są poniekąd *historycznymi cudami*. Jednakże w większości wypadków, przy zwykłym przebiegu życia narodów o zdarzeniach zachodzących w danym okresie decydują przyczyny zrodzone przez okres poprzedzający. *Zadanie prawdziwej nauki polega na poznaniu przyczyn, w których nie ma nic nadprzyrodzonego, gdyż zależą one od natury ludzi i narodów.*

W swym teologicznym pojmowaniu historii Bossuet poświęca zatem wiele miejsca *naturalnemu tłumaczeniu zdarzeń historycznych*. Inna sprawa, że to naturalne tłumaczenie wiąże się u niego ściśle z *koncepcją teologiczną*, gdyż bóg przecież niezmiennie obdarza ludzi i narody właściwościami stosownymi do wyznaczonej im przezeń wielkości.

Z chwilą jednak, gdy bóg właściwości te już ustalił, przejawiają się one samodzielnie. Dopóki zaś przejawiają się, to *nie tylko możemy*, ale – jak to Bossuet kategorycznie podkreśla – *powinniśmy szukać naturalnego tłumaczenia historii*.

Filozofia historii Bossueta posiada nad filozofią historii św. Augustyna tę wielką przewagę, że akcentuje konieczność badania własnych przyczyn zdarzeń. Ale przewaga ta jest w istocie jedynie stwierdzeniem, oczywiście nieświadomym i mimowolnym – *bezsilności i jałowości* czysto teologicznej koncepcji, czyli metody polegającej na *tłumaczeniu zjawisk przy pomocy działań jednej lub kilku sił nadprzyrodzonych*.

Stwierdzenie to umieli wykorzystać w następnym stuleciu przeciwnicy teologii. Najniebezpieczniejszy z nich, patriarcha z Ferney, Voltaire w swym słynnym „Essais sur les mœurs des Nations”<sup>8</sup> pisze zjadliwie: „Nic tak nie zasługuje na naszą ciekawość jak to, w jaki sposób powstał kościół, w myśl życzeń boga, który zmusza wtórne przyczyny do powiększania tryumfu jego wiecznych praw. Zostawmy pełni szacunku to, co boskie, pod opieką tych, komu je poruczono, a sami zajmijmy się wyłącznie zdarzeniami historycznymi” („Essais”, wyd. Beychota, t. I, str. 346).

Tak więc teologiczne pojmowanie historii zostaje odsunięte na stronę. Voltaire zwraca uwagę jedynie na zdarzenia historyczne i stara się tłumaczyć je przy pomocy przyczyn wtórnych, czyli naturalnych. Na czym jednak polega nauka, jeśli nie na naturalnym tłumaczeniu zjawisk? Filozofia historii Voltaire’a jest *próbą naukowej interpretacji historii*.

Rozpatrzmy tę próbę nieco szczegółowiej. Zanalizujmy na przykład, *jakie przyczyny spowodowały, zdaniem Voltaire’a, upadek imperium rzymskiego*.

<sup>8</sup> „Studium o obyczajach narodów”. – Red.

Upadek Rzymu był powolny i długotrwały. Jednakże z klęsk, które były powodem upadku potężnego mocarstwa, Voltaire wymienia przede wszystkim dwie: 1) barbarzyńców, 2) spory religijne.

Barbarzyńcy zburzyli rzymskie imperium. „Dlaczego jednak Rzymianie – pyta Voltaire – nie rozgromili ich, podobnie jak Mariusz Cymbrów? (Zwycięstwo Mariusza pod Akwizgranem w roku 101). Bo zabrakło drugiego Mariusza. A dlaczego zabrakło Mariusza? Bo zmieniły się obyczaje Rzymian. Najlepszym dowodem tej zmiany obyczajów był fakt, że imperium rzymskie liczyło w tym czasie więcej mnichów niż żołnierzy. Mnisi ci wędrowali całymi gromadami z miasta do miasta, broniąc lub atakując współistotność syna bożego... (tamże, t. I, str. 377).

Wszystko przepadło, bo potomkowie Scypionów zamienili się w kłótników, a szacunek, jakim darzyli Hortenzjuszów i Cyceronów, przeniesiony został na Cyryłów, Grzegorzów i Ambrożych. Jeśli więc należy się czemukolwiek dziwić, to chyba temu, że imperium rzymskie jeszcze przez jakiś czas w ogóle przetrwało” (tamże, t. I, str. 377).

Widzą więc Państwo wyraźnie, co było, zdaniem Voltaire’a, główną przyczyną upadku Rzymu. *Przyczyną tą było zwycięstwo chrześcijaństwa*. Zresztą mówi o tym sam Voltaire z właściwą sobie sarkastyczną ironią: „Chrześcijaństwo udostępniło niebo, ale zgubiło imperium” (tamże, t. I, str. 377). Czy miał rację, czy też się mylił? W danej chwili ta sprawa nas nie obchodzi. Zależy nam natomiast na tym, aby dokładnie zorientować się w historycznych poglądach Voltaire’a. Krytycznym rozbiorem tych zapatrywań zajmiemy się później.

Widzimy więc, że zdaniem Voltaire’a chrześcijaństwo zgubiło rzymskie imperium. Z punktu widzenia ludzkiego można zadać sobie pytanie – *dlaczego w Rzymie zatryumfowało chrześcijaństwo?*

Zdaniem Voltaire’a głównym motorem zwycięstwa chrześcijaństwa był *Konstantyn*, którego – zgodnie z prawdą historyczną – ocenia jako władcę złego i obłudnego. Ale czyż jakiś pojedynczy człowiek, choćby sam cesarz, w dodatku bardzo zły i bardzo przesądny, może sam jeden doprowadzić do tryumfu jakiejś religii? Voltaire myślał, że tak. W jego czasach nie on jeden tak myślał. Myśleli tak wówczas wszyscy filozofowie. Dla przykładu przytoczę Państwu uwagi innego pisarza o pochodzeniu narodu żydowskiego i o chrześcijaństwie<sup>9</sup>.

Jeśli *teologiczne pojmowanie* historii polega na tłumaczeniu ewolucji historycznej przy pomocy woli lub działania bezpośredniego lub pośredniego, jednej lub kilku sił, to *idealistyczne pojmowanie* polega na tłumaczeniu tejże historycznej ewolucji przy pomocy ewolucji obyczajów i idei lub, jak mówiono w w. XVIII, opinii (*de l'opinion*).

„Opinią – powiada Suard – nazywam wynik mnóstwa rozpowszechnianych w narodzie prawd i złudzeń: wynik, który warunkuje jego sądy, jego szacunek lub pogardę, jego miłość lub nienawiść, jego skłonności i przyzwyczajenia, jego wady i zalety, jednym słowem – jego obyczaje. Ta właśnie opinia rządzi światem”. (Suard, „Mélanges de littérature” – Literackie Rozmaitości, t. III, str. 400).

Że zaś idee rządzą światem, to rzecz oczywista, idee są podstawową, najgłębszą przyczyną procesu historycznego. Nie można się zatem dziwić, że historyk powołuje się na idee jako na siłę, która warunkuje w ostatniej instancji zjawiska takiego czy innego okresu historycznego.

Skoro zaś *idee jako takie* tłumaczą zdarzenia historyczne, to jest rzeczą *zupełnie naturalną*, że najgłębszej przyczyny rozkwitu lub upadku jakiegoś mocarstwa (na przykład imperium rzymskiego)

<sup>9</sup> Plechanow ma na myśli uwagi P. Holbacha o pochodzeniu narodu żydowskiego i chrześcijaństwa, zawarte w jego pracy pt. „Chrześcijaństwo zdemaskowane”. W rozdziale drugim, zatytułowanym „Krótka historia narodu żydowskiego”, P. Holbach pisze: „W niedużym, prawie nieznanym innym narodom kraju żył naród, którego przodkowie znajdowali się przez długi czas w niewoli egipskiej, z której wyzwolił ich kapłan z miasta Heliopolis. Dzięki swym zdolnościom i wiedzy udało mu się zdobyć wielki wpływ [Według informacji historyków egipskich Manefona i Cheremona, które znamy za pośrednictwem Żyda Józefa (Flawiusza?), faraon Amenofis wygnał z Egiptu wielką ilość trędowatych, ci zaś obrali swym przywódcą kapłana z Heliopolis imieniem Mojżesz, który dał im religię i prawa (vide: Józef przeciw Apionowi, ks. I, rozdz. 9, 11 i 12). Historię Mojżesza opowiada Diodor Sycylijski (przekład opata Herrasona). – P r z y p i s e k H o l b a c h a .]. Kapłanowi temu, znanemu pod imieniem Mojżesz, wiadome były tajne nauki słynącego z przeróżnych cudów Egiptu, ojczyzny wszelkiego rodzaju zabobonów. Stał on na czele oddziału uchodźców, w których wmówił, że jest wykonawcą woli ich boga i otrzymuje rozkazy od niego bezpośrednio. Na dowód swej misji, jak głosi podanie, miał on dokonywać rzeczy, które wydawały się nadprzyrodzone ludziom nieświadomym praw przyrody i arkanów sztuki” (P. Holbach, „Święta zaraza. – Chrześcijaństwo zdemaskowane”, 1936, str. 229-230). – Red.

szuka się w *ideach religijnych* (na przykład w chrześcijaństwie). Voltaire był zatem wierny filozofii historii swego czasu, twierdząc, że chrześcijaństwo spowodowało upadek imperium rzymskiego.

Jednakowoż wśród filozofów w. XVIII było kilku, którzy znani są jako materialści. Należał do nich na przykład *Holbach*, autor słynnego „*Système de la Nature*” (System Przyrody) i *Helvetius*, autor niemniej słynnego dzieła „*De l’esprit*” (O duchu). Nie byłoby w tym nic nienaturalnego, gdybyśmy przypuszczali, że przynajmniej ci filozofowie nie aprobowali *idealistycznego tłumaczenia historii*. Mimo swej naturalności przypuszczenie to jest jednak fałszywe. Będąc materialistami w pojmowaniu *przyrody*, Holbach i Helvetius byli idealistami w dziedzinie *historii*. Podobnie jak wszyscy filozofowie XVIII stulecia, jak cała „zgraja encyklopedystów” („*séquelle des encyclopédistes*”), ówczesni materialści sądzili, że idee rządzą światem i że ewolucja idei tłumaczy w ostatniej instancji całą historyczną ewolucję.

„Ciemnota, złudzenia, przesady, brak doświadczenia, medytacje i przeczucia – oto istotne źródło zła moralnego. Ludzie szkodzą sobie samym i wyrządzają szkodę swym współtowarzyszom (*associés*) jedynie dlatego, że nie mają wyobrażenia o swych realnych potrzebach” („*Système social*” – System społeczny; t. II, rozdz. 1, 5).

W innym miejscu tego dzieła czytamy: „Historia dowodzi, że co się tyczy rządów, narody padały zawsze ofiarą swej ciemnoty, nierozwagi, łatwowierności, panicznego strachu, a w szczególności usposobienia tych, co potrafili podporządkować sobie tłum. Podobnie jak chorzy, którzy bez przerwy wiercą się w łóżku, nie mogąc znaleźć sobie wygodnej pozycji, narody często zmieniały formę rządów, ale nigdy nie miały ani sił, ani zdolności, aby przeobrazić istotę, dotrzeć do faktycznych źródeł swych nieszczęść, toteż nieustannie miały się pomiędzy krańcowymi przeciwieństwami, pozostając pod władzą ślepych namiętności” (tamże, t. II, str. 27).

Jak świadczą podane cytaty, zdaniem materialisty Holbacha – ciemnota była przyczyną nieszczęść moralnych i politycznych. Jeśli narody są złe, to sprawia to ich ciemnota, jeśli rządy ich były nieudolne, to dlatego, że narody nie potrafiły znaleźć słusznych zasad społecznej i politycznej organizacji. Jeśli dokonane przez narody rewolucje nie usunęły moralnego i społecznego zła, to działo się tak dlatego, że miały za mało wiedzy. Ale co to jest ciemnota? Co to są złudzenia, przesady? Ciemnota, złudzenia i przesady to tylko mylne idee. Jeśli więc ciemnota, złudzenia i przesady nie pozwalały ludziom wykryć rzeczywistych podstaw politycznej i społecznej organizacji, to wynika stąd jasno, że światem rządziły *mylne idee*. Holbach podziela zatem w tym względzie poglądy większości filozofów XVIII stulecia.

Co do Helvetiusa, to przytoczę Państwu tylko jego pogląd na ustrój feudalny.

W liście do Soraine’a, mówiąc o „*Duchu praw*” Montesquieu, Helvetius pisze: „Cóż jednak chce on powiedzieć w «Rozprawie o lennach»? Czy jest to zagadnienie, nad którego wyjaśnieniem godzi się, aby ślęczał mądry i rozsądny umysł? Jakie normy prawne dadzą się wydobyć z tego chaosu barbarzyńskich praw, które ustanowiła przemoc, których przyczyna tkwiła w ciemnocie, a które zawsze będą przeszkadzały wprowadzeniu prawdziwego porządku?” („*Œuvres*” – Dzieła, t. III, str. 266).

W innym miejscu czytamy: „Montesquieu jest nazbyt feudalistą, a feudalizm to szczyt głupoty” („*Œuvres*” – Dzieła, t. III, str. 314).

Tak więc Helvetius mniema, że feudalizm, czyli cały system społecznych i politycznych instytucji, był szczytem nonsensu, a zatem – że powodem jego powstania była *ciemnota*, czyli innymi słowy *błędne idee*. Z tego wniosek, że światem – czy się to nam podoba, czy nie – rządzą zawsze idee.

Jak już zaznaczyłem przedtem, nie zależało nam na krytyce tej teorii, lecz na dokładnym jej naświetleniu i ustaleniu jej charakteru. Obecnie jednak, kiedyśmy ją już poznali, nie tylko możemy, ale nawet musimy poddać ją krytycznej analizie.

A zatem czy teoria jest prawdziwa, czy fałszywa?

Czy to prawda, że ludzie, nie będąc świadomi swych potrzeb, nie umieją ich rozumnie bronić? Oczywiście, *jest to bezsporna prawda*. Czy to prawda, że ciemnota była powodem wielu nieszczęść ludzkości i że społeczny i polityczny ustrój oparty na podporządkowaniu wyzysku człowieka przez człowieka, a takim ustrojem był feudalizm, jest możliwy jedynie w warunkach panowania głęboko zakorzenionych przesądów i ciemnoty?

Tak, to niewątpliwa prawda, i nie sądzę, żeby ktokolwiek mógł ją kwestionować.

Słowem, czy to prawda czy nie, że idee w ustalonym przez Suarda sensie wywierają wielki wpływ na postępowanie ludzi?

Kto zna ludzi, ten powie, że to prawda nie podlegająca dyskusji.

Wygląda więc tak, jak gdyby idealistyczne pojmowanie historii opierało się na prawdzie, przeto powinniśmy je zaaprobować.

Odpowiadam: i tak, i nie. A chcę przez to powiedzieć, co następuje:

Idealistyczne pojmowanie historii jest słuszne w tym sensie, że zawiera w sobie część prawdy. Tak, *część prawdy zawiera*. Idee posiadają bardzo wielki wpływ na ludzi. Mamy więc prawo powiedzieć, że idee rządzą światem. *Jednakowoż mamy prawo zadać pytanie: czy z kolei nie rządzi rządzącymi światem ideami?*

Innymi słowy, możemy i powinniśmy zadać pytanie: – czy idee i nastroje zależą tylko od przypadku? Takie postawienie zagadnienia jest równoznaczne z rozwiązaniem go w sensie negatywnym. Nie, idee i nastroje ludzi nie zależą od przypadku. Ich powstanie i rozwój podlega prawom, które możemy i powinniśmy poznać. Z chwilą zaś wyrażenia zgody na takie stanowisko, a wszak nie można na nie się nie zgodzić, zmuszeni są Państwo przyznać, że skoro idee rządzą światem, to rządzą nim nie jak najwyższy władca, lecz że z kolei coś rządzi samymi ideami, że zatem ten, kto powołuje się na idee, nie wskazuje nam bynajmniej podstawowej i najgłębszej przyczyny historycznego procesu.

*Dlatego też mieści się ziarno prawdy w idealistycznym pojmowaniu historii. Nie zawiera ono jednak całej prawdy.*

Aby poznać całą prawdę, musimy przedłużyć linię naszych poszukiwań właśnie poza punkt, na którym urwało ją idealistyczne pojmowanie historii. Powinniśmy spróbować ustalić *przyczynę powstania i rozwoju idei ludzi żyjących w społeczeństwie ludzkim.*

Aby ułatwić sobie zadanie, będziemy prowadzili nasze poszukiwania systematycznie. Ustalmy przede wszystkim, czy idee będące w myśl określenia Suarda sumą rozpowszechnionych wśród ludzi prawd i złudzeń, są wrodzone, czy rodzą się wraz z ludźmi, aby zginąć dopiero z chwilą ich śmierci. Inaczej mówiąc, chodzi o to, *czy istnieją idee wrodzone?*

Był czas, kiedy ludzie byli święcie przekonani, że idee – przynajmniej częściowo – są wrodzone. Zakładając zaś istnienie idei wrodzonych, zakładali jednocześnie, że idee te stanowią wspólny zasób całej ludzkości, zasób, który pozostaje jednaki przez wszystkie czasy i we wszystkich krajach.

Pogląd ten, niegdyś bardzo rozpowszechniony, skutecznie obalił znakomity filozof angielski *John Locke* (1632–1704). W słynnym dziele pt. „Rozprawa o rozumie ludzkim” („An Essay concerning human understanding”) *John Locke* dowiódł, że umysł człowieka nie posiada wrodzonych idei, zasad i pojęć. Idee i zasady rodzą się u ludzi z *doświadczenia*, przy czym odnosi się to zarówno do zasad spekulatywnych, jak do zasad praktycznych, czyli *zasad moralnych*. Zasady moralne ulegają zmianie w zależności od miejsca i czasu. Jeśli ludzie *potępią* jakiś czyn, to dlatego, że jest on dla nich *szkodliwy*. Jeśli *chwalą* go, oznacza to, że jest dla nich *pożyteczny*.

Tak więc potrzeba (nie potrzeba osobista, lecz potrzeba społeczna) warunkuje sądy ludzi w zakresie zjawisk życia społecznego.

Tak wyglądała teoria *Locke’a*, której zdecydowanymi zwolennikami byli wszyscy filozofowie francuscy XVIII w. Mamy zatem prawo uznać tę teorię za wyjściowy punkt naszej krytyki ich pojmowania dziejów.

Umysł ludzki nie posiada idei wrodzonych. Doświadczenie warunkuje *idee spekulatywne*, a korzyść społeczna warunkuje *idee „praktyczne”*.

Weźmiemy na warsztat to twierdzenie i zobaczymy, do jakich prowadzi wniosków.

## WYKŁAD DRUGI (15 marca 1901 r.)

Szanowne Panie i Szanowni Panowie!

Jeśli – zgodnie z łacińskim przysłowiem – powtarzanie jest matką nauczania, to *resumé* jest jego gwarancją. *Resumé* podsumowuje to, co zostało już poznane, i wyjaśnia jego znaczenie. Dlatego też drugi mój wykład rozpocznę od podsumowania wykładu pierwszego.

Powiedziałem, że teologiczne pojmowanie historii polega na tłumaczeniu historycznego procesu i postępu rodu ludzkiego przy pomocy działań jednej lub kilku sił nadprzyrodzonych, przy pomocy woli jednego lub kilku bogów.

Z kolei rozpatrzyłem filozofię historii św. Augustyna i Bossueta i pokazałem, że filozofia historii Bossueta miała tę wielką przewagę nad filozofią historii św. Augustyna, że rezygnowała z tłumaczenia historycznego procesu przy pomocy bezpośredniego działania boga i akcentowała konieczność wykrycia *swoistych* przyczyn zdarzeń historycznych, czyli – innymi słowy ich *przyczyn naturalnych*.

Szukanie naturalnych przyczyn zdarzeń oznacza rezygnację ze stanowiska *teologicznego* i przejście na *pozycje naukowe*. Stanowisko naukowe polega bowiem na tłumaczeniu zjawisk przy pomocy ich naturalnych przyczyn i całkowicie niezależnie od jakiegokolwiek wpływu sił nadprzyrodzonych.

Cytowałem Państwu Voltaire'a, który mawiał że to, co boskie pozostawia tym, którzy są jego nosicielami, sam zaś interesuje się wyłącznie czynnikami *historycznymi*, czyli naturalnymi przyczynami. Podobnie jak i stanowisko wszystkich filozofów francuskich w. XVIII, tak też stanowisko Voltaire'a było naukowe. Ponieważ jednak sama nauka podlega ewolucji, rozwija się, musieliśmy więc nieco dokładniej zanalizować stanowisko Voltaire'a. W konsekwencji doszliśmy do wniosku, że było to stanowisko *idealistyczne*, czyli że Voltaire, podobnie jak wszyscy filozofowie XVIII w., a wśród nich także ci, którzy w pojmowaniu przyrody byli materialistami (Holbach, Helvetius i inni), tłumaczył proces historyczny przy pomocy *ewolucji idei*, czyli – jak podówczas mówiono – opinii.

Przechodząc do krytyki tej interpretacji historii powiedziałem, że była ona *względnie prawdziwa*, gdyż myśl (opinia) wywiera rzeczywiście wielki wpływ na postępowanie ludzi. Od razu jednak dodałem, że narodziny i ewolucja myśli podlegają określonym prawom, że więc historyk nie może uważać idei za podstawową i najgłębszą przyczynę historycznego procesu. Kto chce pogłębić znajomość tego procesu, powinien posunąć się dalej i przystąpić do zbadania przyczyn, które w danym okresie historycznym decydują o panowaniu takich, a nie innych idei.

Kończąc poprzedni wykład wskazałem również na kierunek, w jakim szło to badanie. Badanie to szło po linii wytyczonej przez Johna Locke'a, który twierdził, że: 1) nie ma idei wrodzonych, 2) idee rodzą się z doświadczenia i 3) w zakresie idei praktycznych potrzeba (społeczna, nie zaś prywatna) decyduje o uznaniu jednych działań za *dobre*, a innych – za *złe*.

O tym wszystkim już wiemy. Postaramy się teraz dowiedzieć czegoś nowego.

Wielkie wydarzenie historyczne oddziela wiek osiemnasty od dziewiętnastego – rewolucja francuska, która jak huragan przetoczyła się przez Francję, niwecząc *stary porządek* i zmiatając jego *pozostałości*. Wywarła ona głęboki wpływ na życie ekonomiczne, społeczne, polityczne i umysłowe nie tylko Francji, ale i całej Europy. Nie mogła, oczywiście, nie wpłynąć także na filozofię historii.

Na czym więc wpływ ten polegał?

Najbardziej bezpośrednim skutkiem rewolucji było poczucie *wielkiego znużenia*. Ogromne natężenie sił, na jakie się ludzie wówczas zdobyli, wywołało *wszechwładną potrzebę odpoczynku*.

Obok tego poczucia znużenia, nieuniknionego po każdej wielkiej stracie energii, dał się również zaobserwować *pewien sceptycyzm*. Wiek osiemnasty wierzył mocno w tryumf *rozumu*. *W ostateczności rozum zawsze zwycięży* – mówił Voltaire. Wydarzenia rewolucyjne wiarę tę rozwiały. Nastąpiło tyle nieoczekiwanych wydarzeń, górę wzięło tyle rzeczy, które zdawały się zupełnie niemożliwe i absolutnie irracjonalne, z drugiej zaś strony – wulgarna logika faktów obaliła tyle rozumnych obliczeń i przewidywań, iż ludzie zaczęli mówić, że *rozum chyba nigdy nie zatryumfuje*. Mamy w tym względzie cenne świadectwo pewnej mądrej niewiasty, która umiała obserwować wszystko, co się koło niej działo. „Większość ludzi – mówi M-me de Staël-Holstein – przeraża straszliwa przewrotność dokonujących się

na naszych oczach zdarzeń politycznych. Ludzie przestali się w ogóle interesować sprawą doskonalenia się, są nazbyt przytłoczeni wszechwładzą przypadku, aby wierzyć w dominujący wpływ intelektu” („De la littérature” – „O literaturze”, Paryż rok 8, przedmowa, p. XVIII).

A więc ludzi zastraszała wszechwładza przypadku. Ale cóż to jest przypadek? I jakie znaczenie odgrywa przypadkowość w życiu społeczeństwa? W pytaniach tych mieści się materiał do rozważań filozoficznych. Nie wchodząc jednak w te rozważania możemy powiedzieć, że nazbyt często ludzie *przypisują przypadkowi to, czego przyczyn nie są w stanie dociec*. Dlatego też, gdy wszechwładza przypadku zbyt mocno i zbyt długo przytłacza ludzi, podejmują oni w końcu próby wytłumaczenia zjawisk, które dotychczas uważali za przypadkowe, aż wreszcie wykrywają ich naturalne przyczyny. Taki stan rzeczy obserwujemy właśnie w dziedzinie nauki historycznej na początku dziewiętnastego stulecia.

Jeden z najbardziej encyklopedycznych, a zarazem najmniej metodycznych umysłów pierwszej połowy w. XIX, *Saint-Simon*, próbował stworzyć podstawy *nauki społecznej*. Nauka społeczna, *nauka o społeczeństwie ludzkim*, fizyka społeczna, jak ją czasem nazywa, może i powinna stać się, jego zdaniem, nauką równie ścisłą, jak *nauki przyrodnicze*. Chcąc wykryć prawa *postępu* ludzkości, powinniśmy zbadać fakty odnoszące się do jej życia przeszłego. *Potrąfimy przewidzieć przyszłość tylko wtedy, kiedy rozumiemy będziemy przeszłość*.

Żeby zaś zrozumieć i wytłumaczyć przeszłość, *Saint-Simon* prowadzi studia przede wszystkim nad historią Europy zachodniej od upadku imperium rzymskiego.

Widzi on w tej historii walkę *przemysłowców* (czyli – jak mówiono w ubiegłym stuleciu – stanu trzeciego) przeciwko *arystokracji*. Przemysłowcy zawarli sojusz z władzą królewską i dzięki udzielonemu jej poparciu pomogli królom zagarnąć władzę polityczną, która znajdowała się dotąd w rękach panów feudalnych. W zamian za tę pomoc władza królewska udzieliła im swego poparcia, wskutek czego przemysłowcy potrafili odnieść szereg ważnych zwycięstw nad swymi przeciwnikami. Stopniowo, dzięki pracy i organizacji – przemysłowcy stali się bardzo poważną siłą społeczną, która znacznie przewyższyła siłę arystokracji. Francuska rewolucja była w oczach *Saint-Simona* jedynie epizodem toczących się od kilku wieków potężnych zmagania *przemysłowców* i *szlachty*. Stąd też wszystkie jego wnioski praktyczne sprowadzały się do sposobów, które należało – jego zdaniem – przedsięwziąć, aby uzupełnić i ugruntować zwycięstwo przemysłowców i klęskę szlachty. Walka przemysłowców przeciw szlachcie była walką dwóch *przeciwnych interesów*. Ponieważ zaś walka ta wypełniła, jak mówi *Saint-Simon*, całą historię Europy zachodniej od XV w., możemy powiedzieć, że walka wielkich społecznych interesów uwarunkowała proces historyczny na przestrzeni wymienionego okresu.

Stanowisko to różni się zatem bardzo od filozofii historii w. XVIII, ponieważ zgodnie z nim światem rządzą i o przebiegu historii decydują nie idee, lecz społeczne interesy, a raczej interesy wielkich, składowych elementów społeczeństwa, interesy klas i walka społeczna, wynikająca ze sprzeczności tych interesów.

Poglądy historyczne *Saint-Simona* wywarły decydujący wpływ na jednego z największych historyków francuskich, Augustyna Thierry’ego. Ponieważ zaś Thierry wywołał istotną rewolucję w nauce historycznej swego kraju, odniesiemy dużą korzyść z analizy jego poglądów.

Pamiętając Państwo zapewne przytoczony przeze mnie wyjątek z dzieła Holbacha, dotyczący historii narodu żydowskiego<sup>10</sup>. Historia ta była, zdaniem Holbacha, dziełem jednego człowieka – *Mojżesza*, który ukształtował charakter Żydów i dał im *społeczny i polityczny ustrój*, jak również *religię*. Każdy naród – stwierdzał przy tej okazji Holbach – miał swego *Mojżesza*. Filozofia historii XVIII w. znała jedynie postacie *wielkich ludzi*, masa natomiast, *naród jako taki* nie istniał dla niej prawie zupełnie. Filozofia historii Augustyna Thierry’ego jest w tym wypadku całkowitym przeciwieństwem tamtej. W jednym ze swych „Listów o historii Francji” pisze on: „Osobliwym zjawiskiem jest upór, z jakim historycy odmawiają zawsze masom ludzkim jakiegokolwiek inicjatywy i idei. Kiedy cały naród wędruje z jednego kraju do drugiego i tam się osiedla, kronikarze i poeci zdarzenie to opisują tak, jakby jakiś bohater postanowił założyć nowe państwo, aby rozgłosić sławę swego imienia. Kiedy zaś rodzą się nowe

<sup>10</sup> Wyjątku tego nie ma w poprzednim wykładzie. Wspomniany tu przez Plechanowa wyjątek z Holbacha zamieszczony jest w przypisie; zobacz przypis 9 na stronie 7. – Red.

obyczaje, to okazuje się niechybnie, że wymyślił je jakiś prawodawca i zmusił ludzi do ich przyjęcia. Kiedy powstaje nowe państwo, to oczywiście założył je jakiś książę. Naród zaś i obywatele stanowią zawsze jedynie tło dla idei jednostki”<sup>11</sup>.

Rewolucja była dziełem *mas ludowych*. Dlatego też rewolucja, o której pamięć była jeszcze tak świeża w okresie Restauracji, nie pozwalała już na traktowanie procesu historycznego jako dzieła mniej lub bardziej mądrych czy mniej lub bardziej zacnych jednostek. Zamiast interesować się nastrojami i czynami *wielkich ludzi*, historycy wysuwają od tej pory postulat *historii narodów*.

Jest to fakt niezwykle ważny, toteż godzi się, abyśmy o nim pamiętali.

Idziemy jednak dalej. Historię tworzą wielkie masy. Pięknie. Ale dlaczego ją tworzą? *Innymi słowy – skoro masy działają, to w jakim celu? Aby zadość uczynić swym potrzebom – odpowiada Augustyn Thierry. „Jeśli chcecie dowiedzieć się naprawdę – mówi Thierry – kto stworzył dany urząd, kto wymyślił daną instytucję społeczną, ustalcie, komu faktycznie był potrzebny ten urząd i ta instytucja. U nich to właśnie zrodziła się pierwsza koncepcja tego urzędu czy instytucji, od nich bierze początek wola działania w tym kierunku, oni byli głównymi sprawcami tych instytucji.*

*Is fecit, cui prodest*<sup>12</sup> – pewnik ten stosuje się zarówno do historii, jak i do sądownictwa” („Dix ans” – „Dziesięć lat”; str. 348).

Masy działają zatem we własnym interesie. Interesy – oto źródło i motor społecznej twórczości. Łatwo więc zrozumieć, że gdy jakaś instytucja staje się dla interesów *mas* szkodliwa, masy zaczynają z nią walczyć. Ponieważ zaś instytucja szkodliwa dla *mas ludowych* bywa często pożyteczna dla klasy uprzywilejowanej, tedy walka z daną instytucją staje się walką z uprzywilejowaną klasą. Walka przeciwstawnych sobie klas ludzkich i interesów odgrywa wielką rolę w filozofii historii Augustyna Thierry. Walka ta wypełniła na przykład historię Anglii od czasów najazdu Normanów aż do rewolucji, która obaliła dynastię Stuartów. W angielskiej rewolucji XVII w. walczyły ze sobą dwie klasy ludzi: zwycięzcy – szlachta i zwyciężeni – masy ludowe, w tej liczbie i burżuazja. „Każdy właściciel ziemski – mówi nasz historyk – którego przodkowie należeli ongiś do najeźdźczej armii Normanów, wyruszał ze swego zamku do obozu królewskiego i obejmował tam kierownicze stanowisko, do którego upoważniał go jego tytuł. Do przeciwnego natomiast obozu zdążali całymi tłumami mieszkańcy miast i portów. Można by powiedzieć, że hasłem mobilizującym dla jednej armii było *próżnowanie i władza*, a dla drugiej – *praca i wolność*. Próżniacy bowiem, ludzie, którzy pragnęli mieć tylko jedno zajęcie, mianowicie rozkoszowanie się życiem bez pracy, niezależnie od przynależności do takiej czy innej kasty, przyłączali się do wojsk królewskich, aby wespół z nimi bronić swych wspólnych interesów, podczas gdy rodziny z kasty byłych zwycięzców, ale zajmujące się przemysłem, przyłączyły się do wojsk gminy”<sup>13</sup>.

Ta *walka dwóch klas* wyznaczała bieg historii nie tylko w dziedzinie społecznej i politycznej. Wpływ jej dawał się również zauważyć w dziedzinie *idei*. Wierzenia religijne Anglików w XVII w. uwarunkowane były – zdaniem Thierry’ego – ich sytuacją społeczną. „Zarówno jedna, jak i druga strona prowadziła wojnę w imię tych pozytywnych interesów. Wszystko ponadto było tylko pozorem bądź też pretekstem. Kto walczył w szeregach poddanych, był zazwyczaj prezbiterianinem, to znaczy nie chciał mieć nad sobą żadnego jarzma w dziedzinie religii. Kto walczył w obozie przeciwnym, był zwolennikiem biskupów i papieża, gdyż nawet w formach religii szukał przede wszystkim władzy, której mógłby używać, i podatków, które mógłby z ludności wyciskać”<sup>14</sup>.

Jak Państwo widzą, stanowisko to różni się jeszcze wyraźniej od filozofii historii XVIII w. W XVIII w. twierdzono bowiem, że światem rządzą idee, natomiast – zdaniem Thierry’ego – nawet w dziedzinie religii idee uwarunkowane są walką klas.

Proszę też wziąć pod uwagę, że historyk, o którym mówię, nie był bynajmniej w poglądach swych odosobniony. Tę filozofię historii wyznawali wszyscy najwybitniejsi historycy okresu Restauracji. Współczesny Augustynowi Thierry’emu Mignet podziela również ten pogląd. W swej znakomitej pracy „De la féodalité” („O feudalizmie”) rozpatruje on ewolucję społeczną w sposób następujący: „Panujące

<sup>11</sup> *La Haye*, „Dix ans d’études historiques” („Dziesięć lat studiów historycznych”), 1835, str. 348.

<sup>12</sup> Uczynił ten, komu to było potrzebne. – *Red.*

<sup>13</sup> „Dziesięć lat”, str. 91-92.

<sup>14</sup> Tamże.

interesy określają przebieg ruchu społecznego. Ruch ten toruje sobie drogę do swego celu pokonując wszystkie napotkane przeszkody, ustaje zaś wówczas, gdy cel ten osiąga. Wtedy ustępuje miejsca innemu przebiegowi, początkowo zupełnie niedostrzegalnemu, który daje o sobie znać dopiero wówczas, gdy zaczyna dominować. Taki był właśnie rozwój ustroju feudalnego. Ustrój ten był potrzebny społeczeństwu dopóty, dopóki nie ugruntował się w rzeczywistości. Był to jego pierwszy okres. Później zaś istniał faktycznie, nie będąc potrzebnym. Był to jego drugi okres. Skutkiem tego stanu było to, że ustrój ten przestał być faktem<sup>15</sup>.

I to stanowisko różni się bardzo od filozofii historii XVIII w. *Helvetius* miał za złe *Montesquieu'emu*, że ten nazbyt szczegółowo badał prawa feudalne. Ustrój feudalny był, jego zdaniem, szczytem głupoty, toteż nie warto go było badać. Mignet, wręcz przeciwnie, sądzi, że były czasy, mianowicie w średniowieczu, kiedy ustrój feudalny był zgodny z potrzebami społeczeństwa, a zatem pożyteczny. Mówi on, że ta jego zgodność z potrzebami społeczeństwa powołała go właśnie do życia. Mignet często powtarza, że to nie ludzie rządzą rzeczami, ale rzeczy ludźmi. Z tego też punktu widzenia rozpatruje zdarzenia w swej historii rewolucji francuskiej. Pisząc o Zgromadzeniu Ustawodawczym (Konstytuancie) powiada: „Interesy klas arystokratycznych były sprzeczne z interesami partii narodowej. Dlatego też szlachta i wyższe duchowieństwo, które stanowiły pierwszą część Zgromadzenia znajdowały się w stałej opozycji w stosunku do jego większości, z wyjątkiem dni, w których poddawały się ogarniającemu całe Zgromadzenie nastrojowi entuzjazmu. Te niezadowolone z rewolucji elementy, które nie były w stanie ani zapobiec jej przez własne ofiary, ani też jej powstrzymać, przyłączywszy się do niej, występowały systematycznie przeciwko wszystkim prawie przeprowadzanym przez nią reformom<sup>16</sup>”.

Jak więc widzimy, o ugrupowaniach politycznych decydują interesy klas. Interesy te powołują również do życia określone konstytucje polityczne. Mignet powiada, że konstytucja 1791 r. „była dziełem klasy średniej, która była wówczas najsilniejsza, ponieważ – jak wiadomo – dominująca siła opanowuje zawsze instytucje. Gdy siła ta skupia się w rękach jednego człowieka, mamy do czynienia z despotyzmem, gdy w rękach niektórych ludzi, z przywilejem, gdy zaś znajduje się ona w rękach wszystkich, z prawem. Prawo jest więc ukoronowaniem społeczeństwa, podobnie jak jest jego początkiem. Francja osiągnęła wreszcie ten stan po przebyciu feudalizmu, który był instytucją arystokratyczną, i absolutyzmu, który był instytucją monarchistyczną<sup>17</sup>”.

„Dzień 10 sierpnia – powiada Mignet w innym miejscu tejże pracy – był dniem powstania tłumy przeciwko klasie średniej i monarchii konstytucyjnej, podobnie jak dzień 14 lipca był powstaniem klasy średniej przeciwko klasom uprzywilejowanym i nieograniczonej władzy korony. Od 10 sierpnia datuje się dyktatorski i samowolny okres rewolucji. Ponieważ sytuacja stawała się coraz bardziej nieznośna, rozgorzała olbrzymia wojna, która spowodowała nowy przyływ energii, ta zaś żywiołowa, niezorganizowana energia – bo pochodząca od mas ludowych – uczyniła panowanie klasy niższej niespokojnym, uciążliwym i okrutnym. Wówczas cała sytuacja uległa radykalnej zmianie: celem była już teraz nie wolność, ale powszechne ocalenie. Toteż cały okres Konwentu od upadku konstytucji z 1791 r. do powołania dyktatoratu przez konstytucję III roku był jedynie długotrwałą wojną rewolucji przeciwko partiom politycznym i przeciwko Europie. Zresztą czyż mogło być inaczej?<sup>18</sup>”.

Podobnie jak Thierry, Mignet jest zdecydowanym przedstawicielem klasy średniej. Gdy idzie o ocenę politycznej działalności tej klasy, Mignet gloryfikuje środki przemocy: „praw swych – powiada – dochodzi się tylko siłą”.

U Guizota znajdujemy te same tendencje, te same sympatie i ten sam punkt widzenia, z tą różnicą, że tendencje te i sympatie wyraża on w sposób ostrzejszy i bardziej stanowczo określa swój punkt widzenia. Już w swych „*Essais sur l'histoire de France*” („Szkice z historii Francji”), które ukazały się w roku 1821, Guizot formułuje bardzo jasno pogląd na to, co stanowi podstawę gmachu społecznego.

„Wielu pisarzy, uczonych, historyków i publicystów usiłowało tłumaczyć określoną sytuację społeczną, stopień lub rodzaj cywilizacji społeczeństwa za pomocą jego politycznych instytucji. Byłoby

<sup>15</sup> Mignet, „O feudalizmie”, część I, rozdział IV, str. 77-78.

<sup>16</sup> Mignet, „Histoire de la révolution française”, („Historia rewolucji francuskiej”), t. I, str. 194.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, str. 286.

rzeczą rozsądniejszą zacząć od poznania samego społeczeństwa po to, aby poznać i zrozumieć jego polityczne instytucje. Zanim instytucje stały się przyczyną, były skutkiem. Przedtem społeczeństwo powołuje je do życia, a dopiero później zaczyna się zmieniać pod ich wpływem. Zamiast więc wnosić o sytuacji narodu na podstawie form jego rządu, należy przede wszystkim zbadać tę sytuację, aby móc wnosić, jaki był jego rząd, jaki mógłby być... Społeczeństwo, jego skład, sposób życia poszczególnych jednostek w zależności od ich sytuacji społecznej, stosunki wzajemne różnych klas i osób – słowem byt obywatelski ludzi (*l'état des personnes*) – oto niewątpliwie pierwsze zagadnienie, jakie absorbuje uwagę historyka, który pragnie wiedzieć, jak żyły narody, i publicysty, który pragnie wiedzieć, jak się one rządziły<sup>19</sup>.

Angielska rewolucja; francuska rewolucja. Walka społeczna. Trzydzieści wieków; dyskusja w izbie deputowanych; konstytucja; odpowiedź na pewien zarzut. Uwaga w związku z broszurą Guizota; „Przyjemnie” itd. Co napisał Guizot w styczniu 1849 roku? Broszurę „De la démocratie” („O demokracji”). Okoliczności były już inne. Mówi o tym sam. „Dzisiaj zaś” itd. Armand Carrel, Alexis de Tocqueville: Natura człowieka (list do ojca), *ustrój społeczny*. Literatura.

Otóż po wszystkich tych cytatach mam teraz, jak się zdaje, całkowite prawo powiedzieć, że już od początku XIX w. socjologowie, historycy i krytycy literaccy wskazują na *ustrój społeczny* jako na najistotniejszą podstawę zjawisk społeczeństwa ludzkiego.

Wiemy już, co to takiego – ten *ustrój społeczny*. Jest to – „obywatelski byt ludzi”, jak mówi Guizot, jest to *stan własności*. Skąd się jednak bierze ów stan własności, od którego w społeczeństwie wszystko zależy? Z chwilą gdy znajdziemy jasną i dokładną odpowiedź na tę kwestię, będziemy w stanie wytłumaczyć przebieg historycznego procesu i przyczyny postępu rodzaju ludzkiego. Lecz właśnie ten wielki problem, ten problem nad problemami pozostawiają historycy bez odpowiedzi.

Powstaje więc sprzeczność: o ideach, nastroju, myśli *decyduje* ustrój społeczny, a o ustroju społecznym decydują idee. A jest przyczyną B, a B jest przyczyną A. W następnym wykładzie zobaczymy, jakie można znaleźć wyjście z tej, pod względem logicznym, ślepej uliczki.

<sup>19</sup> „Szkice z historii Francji”, szkic 4, str. 73.

## WYKŁAD TRZECI

(23 marca 1901 r.)

Szanowne Panie i Szanowni Panowie!

Mówiąc o ewolucji filozofii historii zajmowałem się dotąd głównie Francją. Z wyjątkiem św. Augustyna i Holbacha wszyscy pisarze, których poglądy historiozoficzne Państwu referowałem, byli Francuzami. Obecnie przekroczymy granicę francuską i wejdziemy na grunt niemiecki.

W pierwszej połowie XIX w. Niemcy były klasycznym krajem filozofii. Fichte, Schelling, Hegel i tylu innych, mniej sławnych i wybitnych, lecz niemniej oddanych sprawie poszukiwania prawdy, kolejno pogłębiało zagadnienia filozoficzne, zagadnienia trudne, tak już stare, a przecież tak ciągle nowe. Jedno z naczelných miejsc wśród tych wielkich zagadnień zajmowała filozofia historii. Nie będzie więc dla Państwa bez korzyści, jeśli się przyjrzymy, jak niemieccy filozofowie rozwiązywali zagadnienie przyczyn historycznego procesu i postępu rodzaju ludzkiego.

Ponieważ jednak nie rozporządzamy dostateczną ilością czasu, aby móc szczegółowo rozpatrzyć stanowisko historiozoficzne każdego filozofa z oddzielną, musimy poprzestać na zapoznaniu się z poglądami tylko dwóch z nich – Schellinga i Hegla. Zresztą nawet nad poglądami historycznymi tych dwóch będziemy mogli zatrzymać się tylko pobieżnie. Tak na przykład w wypadku Schellinga poruszę jedynie jego pojęcie wolności.

Rozwój historyczny jest to łańcuch zjawisk podlegających określonym prawom. Zjawiska podlegające określonym prawom, są to zjawiska *konieczne*.

Przykład: deszcz. Deszcz jest zjawiskiem zgodnym z prawami przyrody. Znaczy to, że w określonych warunkach krople wody nieuchronnie spadają na ziemię. Jeśli idzie o krople wody, nie posiadające świadomości ani woli, to sprawa jest całkiem zrozumiała. Jednakże w wydarzeniach historycznych działają nie martwe przedmioty, lecz ludzie, ludzie zaś obdarzeni są świadomością i wolą. Dlatego też w pełni usprawiedliwione jest pytanie, czy pojęcie konieczności, bez którego nie może istnieć *naukowe* poznanie zjawisk czy to w dziedzinie historii, czy też w dziedzinie nauk przyrodniczych, nie wyklucza pojęcia *wolności ludzkiej*.

Pytanie to można też sformułować inaczej w sposób następujący: *Czy wolność działania ludzi da się pogodzić z historyczną koniecznością?*

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pogodzenie takie jest niemożliwe, że konieczność i wolność wykluczają się wzajem. Wydaje się tak jednak tylko temu, czyj wzrok ślizga się po powierzchni rzeczy i nie sięga głębiej pod zewnętrzną powłokę zjawisk. W rzeczywistości zaś sławetne to przeciwieństwo, ta rzekoma antynomia wolności i konieczności w ogóle nie istnieje. Wolność nie tylko nie wyklucza konieczności, lecz stanowi jej przesłankę i podstawę. Twierdzenia tego stara się właśnie dowieść Schelling w jednym z rozdziałów swego dzieła pod tytułem „System idealizmu transcendentального”.

Wolność, jego zdaniem, jest niemożliwa bez konieczności.

O ile w działaniach swych muszę liczyć się tylko z wolnością innych ludzi, nie potrafię *przewidzieć następstw swych działań*, gdyż moje najbardziej dokładne rachuby może w każdej chwili przekreślić cudza wolność, dlatego też z działań mych może wyniknąć całkiem inny rezultat, aniżeli przewidywałem. Nie jestem przeto bynajmniej wolny, a życiem moim rządzą przypadki. Mogę być pewien następstw swych działań jedynie wówczas, kiedy mogę przewidzieć działania innych ludzi, abym zaś mógł je przewidzieć, trzeba, aby podlegały one jakimś prawom, to znaczy, aby coś je warunkowało, aby były *konieczne*. Konieczność działań innych ludzi stanowi zatem pierwszy warunek wolności moich własnych działań.

Z drugiej jednak strony działając w sposób *konieczny*, ludzie mogą jednocześnie zachować wolność swych działań. Co to jest bowiem działanie *konieczne*? Jest to działanie, którego dana jednostka nie może w określonych warunkach nie wykonać. Skąd zaś wynika niemożność niewykonania tego działania? Niemożność tę warunkuje natura tego człowieka, będąca wynikiem dziedziczenia i dotychczasowego rozwoju jednostki. Natura tego człowieka jest taka, iż nie może on w danych warunkach nie działać w dany sposób. To jasne, czyż nie? Gdy zaś dodadzą Państwo ponadto, że natura tego człowieka jest taka, iż nie może on nie przeżywać określonych pragnień, pogodzimy pojęcie

wolności z pojęciem konieczności. Jestem wolny, kiedy mogę działać tak, jak chcę. Moje wolne działanie jest jednak zarazem konieczne, gdyż moje pragnienie warunkuje moja natura i dane okoliczności. A zatem konieczność nie wyklucza wolności; konieczność jest to ta sama wolność, tylko rozpatrywana od innej strony, z innego punktu widzenia.

Zwróciwszy uwagę Państwa na to, jak Schelling rozwiązywał wielkie zagadnienie konieczności i wolności, zajmę się z kolei jego kolegą i rywalem – Heglem.

Podobnie jak filozofia Schellinga, filozofia Hegla była *idealistyczna*. Według Hegla Duch czyli Idea stanowi istotę i duszę niejako wszystkiego, co istnieje. Nawet materia jest tylko przejawem Ducha czyli Idei. Czy to możliwe? Czy rzeczywiście materia jest tylko przejawem Ducha? Jest to zagadnienie niezwykle ważne z filozoficznego punktu widzenia, nie mamy jednak teraz potrzeby nad nim się zastanawiać. Mamy się obecnie zapoznać z poglądami Hegla na historię, wyrosłymi na tej idealistycznej podstawie jego systemu.

Zgodnie z zapatrywaniem tego wielkiego myśliciela *historia jest jedynie rozwojem uniwersalnego ducha w czasie*. Filozofia historii jest to historia rozpatrywana z punktu widzenia rozumu. Ujmuje ona fakty takimi, jakimi są, toteż jedyną koncepcją, jaką wnosi Hegel do ich oceny, jest *pogląd, że światem rządzi rozum*. Przypomina to Państwu niewątpliwie filozofię francuską XVIII w., zgodnie z którą – światem rządzą idee, czyli rozum. Pogląd ten rozumiał jednak Hegel swoiście. W swych wykładach filozofii historii powiadał on, że Anaksagoras pierwszy stwierdził w sposób filozoficzny, że rozum rządzi światem, rozumiejąc przez to nieświadomy siebie samego rozum, nie umysł jako taki, lecz *ogólne prawa*. Ruch układu planetarnego odbywa się wedle niewzruszonych praw i prawa te stanowią ich rozum, lecz ani słońce, ani planety, poruszające się zgodnie z tymi prawami, nie są tego świadome. Rozum nadający kierunek historycznemu procesowi, jest zatem według Hegla rozumem nieświadomym – *o rozwoju historycznym decyduje jedynie ogół praw*. Co się zaś tyczy myśli ludzkiej, myśli, którą filozofowie francuscy XVIII w. uważali za główną sprężynę historycznego rozwoju, to Hegel w większości wypadków uważał, że jest ona uwarunkowana przez sposób życia, czyli – innymi słowy – przez *ustrój społeczny*. Zwraca się on właśnie ku ustrojowi społecznemu, aby wytłumaczyć przebieg historycznego procesu. Mówi na przykład w swej filozofii historii, że przyczyną upadku Sparty była jaskrawa nierówność stanów. Mówi również, że państwo jako organizacja polityczna powstało wskutek nierówności posiadania i walki biednych przeciwko bogatym. To jeszcze nie wszystko. Pochodzenie rodziny, zdaniem Hegla, zależne jest ściśle od ekonomicznego rozwoju ludów pierwotnych. Słowem, Hegel, choćby nie wiedzieć jakim był idealistą, uważał podobnie jak historycy francuscy, o których mówiliśmy na poprzednim wykładzie, że *ustrój społeczny* jest najistotniejszą podstawą życia narodów. Pod tym względem nie odbiegał on od swojej epoki. Ale też jej nie wyprzedził. Nie umiał wytłumaczyć pochodzenia ustroju społecznego. Powiedzieć bowiem, jak to czyni Hegel, że w danym okresie ustrój społeczny danego narodu, jego ustrój polityczny, jego zapatrywania religijne i estetyczne, jak również jego rozwój moralny i intelektualny – zależą od *ducha czasu*, znaczy to nic nie wytłumaczyć. Jako idealista Hegel uważa ducha za ostateczne źródło historycznego rozwoju. Kiedy jakiś naród przechodzi z jednego szczebla swego rozwoju na inny, oznacza to, że *absolutny* (czyli uniwersalny) *duch*, którego nosicielem jedynie jest ten naród, osiąga wyższą fazę swego rozwoju. Ponieważ zaś wyjaśnienia takie zgoła niczego nie wyjaśniają, więc też Hegel dreptał w tym samym błędnym kole, w jakim dreptali francuscy historycy i socjologowie: objaśniali oni ustrój społeczny przy pomocy stanu idei, a stan idei przy pomocy ustroju społecznego.

Widzimy więc, że ze wszystkich stron – zarówno ze strony filozofii, jak ze strony historii literatury – ewolucja nauk społecznych w ich różnych dziedzinach wiodła do jednego i tego samego problemu: *do wyjaśnienia genezy ustroju społecznego*. Dopóki zagadnienie to nie zostało rozwiązane, nauka dreptała w ślepym logicznie zaułku, oświadczając, że B jest przyczyną A, i dodając jednocześnie, że A jest przyczyną B. I odwrotnie – wszystko by się zapewne wyjaśniło, gdyby zostało rozwiązane zagadnienie pochodzenia ustroju społecznego.

Do rozwiązania tego problemu dążył właśnie Marks, pracując nad swoją *materialistyczną* teorią.

W przedmowie do jednego ze swych dzieł, mianowicie „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”, Marks sam opowiada, w jaki sposób studia jego doprowadziły go do tej koncepcji.

„Moje badania doprowadziły mnie – mówił Marks – do wniosku, że stosunki prawne i formy państwowe nie mogą być pojęte z siebie samych ani też z tak zwanego ogólnego rozwoju umysłu ludzkiego, lecz przeciwnie, wyrastają z materialnych warunków życia, których całokształt Hegel, za przykładem Anglików i Francuzów XVIII w., określa ogólnym mianem «społeczeństwa obywatelskiego», że anatomii społeczeństwa obywatelskiego szukać należy jednakowoż w ekonomii politycznej»<sup>20</sup>.

Jest to, jak Państwo widzą, ten sam wniosek, do którego – jak pamiętacie – doszli zarówno francuscy historycy, socjologowie i krytycy literaccy, jak też niemieccy filozofowie-idealiści. Jednakże Marks posuwa się dalej. Zapytuje on o przyczyny, określające ustrój społeczeństwa obywatelskiego, i odpowiada, że *anatomii społeczeństwa obywatelskiego szukać należy w ekonomii politycznej*. Tak więc ustrój ekonomiczny każdego narodu określa jego ustrój społeczny, a ustrój społeczny narodu określa z kolei jego ustrój polityczny, religijny itd. Ależ – powiedzą Państwo – przecież ustrój ekonomiczny musi mieć również swoją przyczynę? Oczywiście, jak wszystko na ziemi, również on ma swoją przyczynę, a przyczyną tą – *podstawową przyczyną wszelkiej ewolucji społecznej, a zatem wszelkiego historycznego rozwoju – jest walka, jaką prowadzi człowiek z przyrodą o swój byt*.

Przeczytam Państwu, co mówi o tym Marks:

„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, i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość.

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, wśród których one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji społecznej. Wraz ze zmianą bazy ekonomicznej odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie.

Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych – od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krócej: od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i rozstrzygają go. Podobnie jak nie można sądzić o poszczególnym człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości. Odwrotnie, świadomość tę należy wytłumaczyć jako wynikającą ze sprzeczności życia materialnego, z konfliktu istniejącego pomiędzy społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji.

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»<sup>21</sup>.

Jakkolwiek sformułowania powyższe są niezwykle jasne i dokładne, mogą się one może wydać komuś niejasne. Dlatego też spieszę z wytłumaczeniem przewodniej myśli materialistycznego pojmowania historii.

Podstawowa idea Marksa sprowadza się do myśli następujących: 1) *Stosunki produkcji określają wszystkie pozostałe stosunki, zachodzące pomiędzy ludźmi w ich życiu społecznym*. 2) *Stosunki produkcji określają z kolei stan sił wytwórczych*.

Zobaczmy przede wszystkim, co to są *siły wytwórcze*.

<sup>20</sup> K. Marks, „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej”, Przedmowa. (Patrz: K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, t. I, str. 337).

<sup>21</sup> Tamże, str. 338. Podział na akapity według tekstu Plechanowa. – Red.

Podobnie jak wszystkie zwierzęta człowiek zmuszony jest walczyć o swój byt. Każda walka związana jest z pewną stratą *sił*. Stan *sił* określa wynik walki. U zwierząt siły te zależą od *samej struktury ich organizmu*; siła dzikiego *konia* różni się bardzo wyraźnie od siły *lwa*, przyczyna zaś tej różnicy polega na odmienności ich *organizmów*. Fizyczna organizacja człowieka wywiera, rzecz jasna, również decydujący wpływ na jego sposoby walki o byt i na wyniki tej walki. Jednakże fizyczna budowa człowieka daje mu pewne przewagi nad innymi zwierzętami. Tak więc, na przykład, człowiek obdarzony jest *ręką*. Co prawda jego sąsiedzi, zwierzęta *czteroręczne* (małpy), również posiadają ręce, lecz ręce ich są mniej przystosowane do różnych czynności aniżeli ręce człowieka.

*Ręka* wraz z przedramieniem jest *pierwszym instrumentem*, *pierwszym narzędziem*, jakim posługuje się człowiek w swej walce o byt. Mięśnie ręki i ramienia służą jako sprężyny przy uderzeniu i rzucaniu. Z czasem jednak maszyna oddala się od organizmu człowieka. Początkowo kamień służył człowiekowi swym ciężarem, swą masą. Później jednak masę tę człowiek przymocowuje do rękojęści – powstaje *topór*, *miot*. *Ręka*, pierwsze narzędzie człowieka, służy mu zatem do wytwarzania innych narzędzi, służy przystosowywaniu materii do walki z przyrodą, czyli z całą pozostałą, niezależną odeń materią. Im zaś większemu udoskonaleniu ulega ta ujarzmiona materia, im bardziej rozwija się korzystanie z narzędzi, tym bardziej rośnie także siła człowieka w stosunku do przyrody, tym bardziej potęguje się *jego władza nad przyrodą*.

Ktoś nazwał człowieka *zwierzęciem wytwarzającym narzędzia*. Jest to określenie głębsze, aniżeli się na pozór wydaje.

Rzeczywiście, z chwilą gdy człowiek zdobył możliwość ujarzmiania i przystosowywania jednej części materii do walki z całą pozostałą materią, dobór naturalny i inne analogiczne przyczyny zaczęły wywierać już całkiem drugorzędny wpływ na fizyczne przemiany człowieka. Zmieniają się już nie organy jego ciała, zmieniają się jego narzędzia i rzeczy, które przystosowuje on do swego użytku za pomocą tych narzędzi; wraz ze zmianą klimatu zmienia się nie jego skóra, lecz jego *odzież*. Fizyczne przeobrażenia człowieka zatrzymują się lub stają się znikome, ustępując miejsca jego *ewolucji technicznej*. Techniczna zaś ewolucja to *ewolucja sił wytwórczych*, a ewolucja sił wytwórczych wywiera decydujący wpływ na *stan skupienia* ludzi, na stan ich kultury.

Nauka współczesna wyróżnia kilka typów socjalnych:

1. *typ myśliwski*,
2. *typ pasterski*,
3. *typ rolniczy, osiadły*,
4. *typ przemysłowy i handlowy*.

Każdy z tych typów charakteryzują określone stosunki między ludźmi, stosunki niezależne całkowicie od ich woli i uwarunkowane przez stan *sił wytwórczych*.

Rozważmy dla przykładu *stosunki własności*.

Ustrój własności zależy od sposobu wytwarzania, gdyż podział i konsumpcja bogactw są ściśle związane ze sposobem ich zdobywania. U pierwotnych ludów myśliwskich często kilku ludzi musi połączyć wysiłki, aby upolować większą zwierzynę. Tak na przykład Australijczycy polują na kangury oddziałami, liczącymi kilkadziesiąt ludzi, a Eskimosi zbierają całą flotyllę łódek na połów wielorybów. Upolowane kangury, bądź wyciągnięte na brzeg wieloryby uważa się za wspólną zdobycz, toteż każdy uczestnik łowów zjada tyle, ile mu potrzeba do zaspokojenia apetytu. Teren każdego myśliwskiego plemienia uchodzi u Australijczyków, podobnie jak i u innych ludów myśliwskich, za własność kolektywną; każdy poluje w jego granicach według własnego upodobania, pod jednym warunkiem: by nie wkraczać na obszar plemion sąsiednich.

Jednakże, obok tej wspólnej własności, niektóre przedmioty będące w osobistym użyciu danej jednostki, jak jej odzież, broń, uważa się za jej własność osobistą, podczas gdy namiot i jego urządzenia stanowią własność rodzinną. Podobnie łódka, której używają grupy złożone z 5-6 ludzi, należy do nich wspólnie. O przynależności przedmiotów decyduje sposób ich wytwarzania. Jeśli wytoczyłem własnoręcznie topór krzemienisty, należy on do mnie. Jeśli razem z żoną i swymi dziećmi zbudowałem chatę, to należy ona do rodziny. Jeśli polowałem razem z innymi współplemiennikami, to zabita zwierzyna należy do nas wspólnie. Zwierzęta, które zabiłem sam jeden na terenie myśliwskim plemienia,

należą do mnie, jeśli zaś ranione przeze mnie zwierzę dobił przypadkowo ktoś inny, to należy ono do nas obu, skóra zaś jest własnością tego, kto zadał cios śmiertelny. Z tego względu każda strzała nosiła określony znak swego właściciela. Rzecz naprawdę zadziwiająca; u czerwonoskórych Ameryki Północnej do czasu wprowadzenia broni palnej polowanie na bizony podlegało ścisłej reglamentacji. Jeśli w ciało bizona ugodziło kilka strzał, to ich położenie decydowało o tym, do kogo powinna należeć taka czy inna część zabitego zwierza. Tak na przykład skórę należało oddać temu, czyja strzała ugodziła najbliżej serca. Ponieważ zaś kule broni palnej nie mają żadnych specjalnych znaków rozpoznawczych, z chwilą jej wprowadzenia zaczęto dzielić zabite bizony na równe części, uważając je tym samym za wspólną własność.

Przykład ten wykazuje dobitnie istnienie ścisłego związku pomiędzy wytwarzaniem a ustrojem własności.

Jak więc widzimy, stosunki między ludźmi w produkcji określają stosunki własności, czyli jak mówił Guizot, stan własności (*l'état de la propriété*). Skoro zaś stan własności jest dany, łatwo już zrozumieć ustrój każdego społeczeństwa, który kształtuje się według form własności.

Oto w jaki sposób teoria Marksa rozwiązuje problem, którego nie mogli rozwiązać historycy i filozofowie pierwszej połowy XIX w.

Często mówiono – a i do dziś nie przestano mówić – że Marks oczernia ludzi, negując istnienie jakichkolwiek innych bodźców życiowych poza bodźcem ekonomicznym, to jest poza dążeniem do osiągnięcia dóbr materialnych. To fałsz. Aby zaś okazać Państwu, jak dalece jest to fałszem, posłużę się przykładem z dziedziny *zoologii*. Jak Państwo z pewnością wiedzają, budowa anatomiczna, wszystkie przyzwyczajenia, wszystkie instynkty zwierzęcia określa sposób zdobywania pożywienia, czyli – innymi słowy – sposób walki o byt. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że lew posiada jedną tylko potrzebę – pożerania mięsa, lub że baran odczuwa jedno tylko pragnienie – skubania trawy. Rzeczywistość zgoła inaczej wygląda. Zarówno zwierzęta roślinożerne, jak i mięsożerne posiadają wiele innych potrzeb i wiele innych skłonności: potrzebę rozmnażania swego gatunku, potrzebę zabawy itd. Jednakże sposób zaspokajania tych licznych potrzeb określony jest przez sposób zdobywania pożywienia. Przypatrzmy się dla przykładu zabawie zwierząt...

## WYKŁAD CZWARTY

(23 marca 1901 r.)

Szanowne Panie i Szanowni Panowie!

Zanim przejdę do omówienia tego, co dałoby się nazwać *filozofią sztuki z punktu widzenia materialistycznego pojmowania historii*, chciałbym udzielić Państwu pewnych wyjaśnień, dotyczących *prawa i religii*.

Aby wyjaśnić sobie, w jaki sposób *prawo* danego narodu związane jest z jego ustrojem ekonomicznym, proszę wziąć pod uwagę, że – jak to niezwykle trafnie podkreśla Letourneaux w swej „*Histoire de la propriété*” („*Historia własności*”) – mniej lub bardziej sprawiedliwa regulacja interesów materialnych, dbałość o te interesy i ich obrona stanowi trwałą podstawę wszystkich pisanych kodeksów prawnych. Rzeczywiście, weźmy dla przykładu prawo cywilne. Co to jest prawo cywilne? Jest to ogół prawnych instytucji mających na celu regulowanie stosunków prawnych zachodzących między ludźmi w dziedzinie ich prywatnych interesów, to znaczy stosunków, w których ludzie ci traktowani są jako osoby prywatne. Te prawne stosunki pochodzą z dwóch różnych źródeł: rodzą się ze wspólności krwi jednoczącej pewne jednostki w grupę zwaną rodziną, albo też wyłaniają się z władzy, jaką może człowiek posiadać względem rzeczy zewnętrznych, względem materii, nad którą panuje i którą podporządkowuje swej woli. Ogół stosunków pierwszego rodzaju stanowi prawo rodzinne, stosunki zaś drugiego rodzaju tworzą prawo rzeczowe i zobowiązania, czyli innymi słowy *prawo prywatne* we właściwym sensie tego wyrazu. (*Ceux de la seconde forment le droit des biens et des obligations ou, en d'autres termes, le droit du patrimoine*).

Co się tyczy prawa rzeczowego, to mówiłem już Państwu o tym, w jaki sposób wynika ono ze *stosunków ekonomicznych, ze stosunków produkcji*. Australijczycy i Eskimosi. Skoro prawo własności istnieje, jest całkiem zrozumiałe, że powołuje ono do życia pewne normy, regulujące przekazywanie mienia, jego przechodzenie z rąk jednej osoby do rąk innej. Jest też całkiem zrozumiałe, że przechodzenie mienia z rąk jednej osoby do rąk innej rodzi takie czy inne *zobowiązania*. Jest wreszcie całkiem zrozumiałe, że instytucje mające na celu normowanie stosunków zachodzących między ludźmi, wymagają określonej *rękopmi ze strony społeczeństwa*. Prawo definiują wszak jako *ogół przepisów i norm postępowania, do których przestrzegania wolno zobowiązywać człowieka przy pomocy zewnętrznego lub fizycznego przymusu*.

Kiedy jedna osoba narusza prawo innej, podlega *karze ze strony społeczeństwa*. Taka jest podstawa *prawa karnego*.

„*Własność to kradzież*”. Tego rodzaju określenie jest z teoretycznego punktu widzenia całkowicie błędne. *Kradzież zakłada istnienie prywatnej własności*. U dzikich komunistycznych plemion kradzież nie istnieje, gdyż nie ma własności prywatnej.

*Prawo publiczne*. Ustrój społeczeństwa kształtuje się według formy własności. Widzieliśmy już, jak w dawnym prawie irlandzkim stosunki publiczno-prawne, stosunki między wasalem i suwerenem kształtowały się w oparciu o stosunki własności. Widzimy, jak w starożytnej Grecji i w starożytnym Rzymie posiadacze ziemscy ustanawiają arystokrację, która jedynie korzysta z praw politycznych. Lud uczestniczył w rządach tylko w tych miastach, w których udało mu się zawładnąć ziemią.

Widzimy więc z całą wyrazistością, że stosunki własności określają instytucje prawne.

*Rodzina*. Uświęcona przez prawo rodzina monogamiczna zawdzięcza swe powstanie rozwojowi prywatnej własności i rozpadowi *komunistycznej własności klanu*.

*Religia*. Co to jest religia? Istnieje niezliczone mnóstwo definicji religii. Mnie osobiście najbardziej odpowiada określenie hr. Gobleta d'Alviella, który rozumie przez religię *formę, w jakiej człowiek urzeczywistnia swój stosunek do nadludzkich i tajemnych sił, od których uważa się uzależniony*. Wszyscy stwierdzają, że religia wywierała duży wpływ na ewolucję rodzaju ludzkiego. Nie wspominać już Bossueta i Voltaire'a. Nie ulega wątpliwości, że wpływ ten był bardzo wielki. Aby jednak zrozumieć charakter tego wpływu, trzeba zdać sobie sprawę z pochodzenia religii, czyli ze stosunku człowieka do sił nadprzyrodzonych.

W jaki więc sposób rodzi się u człowieka wiara w istnienie sił nadprzyrodzonych? To całkiem proste. Wiara w te siły wynika z *ciemnoty*.

Człowiek pierwotny przypisuje cechy osobowości, analogicznej do osobowości ludzkiej, pewnym stworzeniom, pewnym przedmiotom świata zewnętrznego. Trudno mu sobie przedstawić zachodzenie ruchu i działania bez woli i bez świadomości. W jego oczach wszystko staje się w przyrodzie ożywione. Później ten bezgraniczny początkowo zakres owego urojonego życia redukuje się w jego oczach coraz bardziej w miarę zdobywania umiejętności obserwacji i bardziej prawidłowego rozumowania. Dopóki jednak to pole pozornego życia jeszcze dla niego istnieje, jest ono zamieszkałe przez bóstwa.

Proszę zauważyć, że *animizm* ten *nie wywiera* początkowo *żadnego wpływu na postępowanie człowieka w społeczeństwie*. Wyobrażenie bogów, podobnie jak wyobrażenie kontynuacji życia po śmierci, *pozbawione jest początkowo jakiegokolwiek charakteru moralnego*, toteż życie pozagrobowe jest zazwyczaj przedłużeniem życia doczesnego; kraina umarłych jest bardzo podobna do ziemi zamieszkałej przez żywych ludzi, panują w niej te same przyzwyczajenia, te same obyczaje, ten sam sposób życia. Świat pozagrobowy jest jedynie kopią zamieszkałego przez ludzi świata ziemskiego; dobrych i złych czeka ten sam los.

Z czasem jednak pojawiają się różnice. Życie na tamtym świecie jest przyjemne dla jednych, a smutne i ciężkie dla drugich. Już to życie pozagrobowe jest udziałem tylko wielkich tego świata i bogatych, podczas gdy dusze zwykłych ludzi giną razem z ich ciałami lub są pożerane przez bogów: już to dla dusz zmarłych przygotowane są dwa różne siedliska: w jednym przebywają wielcy tego świata, wojownicy, silni – panuje tu zbytek i radość; w drugim niewolnicy i biedacy pędzą żywot nędzny lub, w najlepszym razie, pozbawieni są przyjemności, jakimi rozkoszują się do woli tamci, którym szczęście towarzyszy nawet za grobem. Wpływu moralności tutaj nie widać. Z czasem jednak pojawia się. W Polinezji na wyspie Futuna czyli Erronen (*Futuna Erronen Island*), żonaci wojownicy, którzy zabili nieprzyjaciół na polu walki, unoszeni są do nieba, gdzie zamieszkują także bogowie i gdzie jedzą do woli najwyszukańsze potrawy i zażywają przyjemności i zabaw. Najbardziej zaszczytne miejsca zarezerwowane są dla poległych na wojnie. Gdy czują oni, że zbliża się starość, zanurzają się w życiodajne wody jeziora Wajola i wychodzą zeń promienni blaskiem młodości i piękna.

Słowem, tak w życiu pozagrobowym, jak i doczesnym karę za przestępstwa uważa się zrazu za sprawę prywatną. Z czasem jednak władza bogów rozszerza się, podobnie jak władza ziemskich naczelników, rosną też ich funkcje: nie zadowolając się karami za przestępstwa, dotyczące ich bezpośrednio, bogowie karzą również tych, których ofiarami są ich oddani wyznawcy, ich wierni słudzy. Później zaś bogowie, przynajmniej ci z nich, którzy zamieszkują krainę umarłych, występują już w charakterze sędziów, którzy rozciągają swą władzę sądowniczą na wszystkie czyny ludzi, a więc karzą ich nawet za takie grzechy, które ich nie dotyczą. Wtedy to ugruntowuje się wyobrażenie boga-sędziego i – przez naturalne skojarzenie – wyobrażenie boga rozdającego nagrody, boga, który w życiu pozagrobowym wynagradza za niesprawiedliwości doznane w życiu doczesnym, boga sprawiedliwego i dobrego, który w życiu pozagrobowym ociera z oczu swych wiernych wyznawców łzy przelane przez nich w życiu doczesnym z powodu niezасłużonych nieszczęść.

Kształtujące się stopniowo w umyśle ludzi wyobrażenie bóstwa zmienia się zatem jednocześnie z przemianami społecznymi. Jedynie w społeczeństwach stosunkowo już dobrze rozwiniętych religia staje się czynnikiem życia społecznego. Jak jednak widzieliśmy, czynnik ten tworzy, *buduje* ewolucja społeczna. Jeśli więc uda się nam ustalić związek tej ostatniej z rozwojem ekonomicznym, będziemy mieli prawo powiedzieć, że ewolucję religijną określa ewolucja ekonomiczna.

*Z kolei zajmijmy się sztuką.*

Nauka przyznaje obecnie, że zwierzęta (wyżej zorganizowane) nie zużywają wszystkich swych sił mięśniowych i psychicznych na zdobycie środków utrzymania, lecz że wydają je także w celach nieużytkowych, nie licząc na jakieś korzyści – jedynie po to, aby pofiglować, jednym słowem, *bawią się*. Ludzie także się bawią, *zabawa zaś to zalążek działalności artystycznej*.

Rozpatrzmy przede wszystkim najbardziej pierwotną ze wszystkich sztuk – *taniec*. Samce ptaków niektórych gatunków wykonują istne tańce w obecności swych samiczek, kiedy chcą je zwabić.

Tańce tego rodzaju istnieją także u ludzi: są to tańce *miłosne*. Charakter ich zmienia się wraz z ewolucją obyczajów. Obok nich jednak pojawiają się też inne tańce, których znaczenie jest całkiem odmienne.

*Taniec myśliwski*. Sprowadza się on do naśladownictwa ruchów i pów zwierzęcia, na które głównie poluje plemię. Tak na przykład Australijczycy starają się naśladować ruchy kangura i emu, gdyż polowanie na te zwierzęta i ich łowienie stanowi ich zasadnicze zajęcie. Podobnie taniec Kamczadałów imituje niezdarne ruchy niedźwiedzia. U czerwonoskórych taniec bawołów, wykonywany w odpowiednich strojach, poprzedzał polowanie na to zwierzę. Mógłbym przedłużyć listę tego rodzaju przykładów, sądzę jednak, że wystarczą przykłady już przytoczone, wobec czego przejdę do *tańców kobiecych*.

*Tańce poważne*. Tańce te odtwarzają zazwyczaj przy pomocy mimiki takie czy inne fakty z walki kobiet o byt, z ich pracy. Tak na przykład kobieta australijska przedstawia, jak nurkuje w poszukiwaniu małż, jak wyrwa korzenie jadalnych roślin na strawę dla swych dzieci, jak wdrapuje się na drzewa, aby złapać dydelfa itd.

Dodamy, że zabawy dzieci są naśladownictwem pracy dorosłych.

Czym są te wszystkie tańce? Odtwarzaniem w rozrywce, w prymitywnej sztuce, *wytwórczej działalności ludzi*. *Sztuka jest bezpośrednim obrazem procesu wytwarzania*.

*Tańce wojenne*. Wojna jest tylko inną odmianą polowania, w którym człowiek jest dla człowieka zwierzyną; również ona ma swoje tańce. Tańce te odtwarzają sceny walki. Czasem towarzyszą im udratyzowane dialogi. Tak na przykład, mieszkańcy Nowej Kaledonii tańcząc, prowadzili następujący dialog ze swymi wodzami:

– Czy uderzymy na wrogów?

– Tak.

– Czy oni są silni?

– Nie.

– Czy są odważni?

– Nie.

– Zabijemy ich?

– Tak.

– Zjemy ich?

– Tak.

Itd.

Czasem obok tańca występuje śpiew, wówczas staje się on rzeczywistym tworem sztuki, jak ów taniec falangi, który opisuje Stanley w swej książce „*Dans les ténèbres de l’Afrique*” („W mrokach Afryki”; str. 407). Vide: odnośna cytata<sup>22</sup>.

*Śpiew*. *U ludów pierwotnych śpiew zawsze towarzyszy pracy*. Podobnie jak tekst, melodia jest tu sprawą zupełnie drugorzędną. Główną rolę gra rytm. Rytm pieśni dokładnie powtarza rytm pracy. Toteż muzyka wywodzi się z pracy. W zależności od tego, czy pracę wykonuje jedna osoba czy cała grupa, istnieją pieśni na jeden głos i na grupę głosów.

*Wnioski Büchera*:

„Badania moje doprowadziły mnie do wniosku, że praca, muzyka i poezja są ze sobą jak najściślej związane. Dlatego też wolno postawić następujące pytanie: czy te trzy elementy były od siebie początkowo niezależne czy też powstały jednocześnie i wyodrębniły się od siebie dopiero w

<sup>22</sup> We wspomnianej przez Plechanowa książce Stanley’a w rozdziale XVI, t. I, str. 405 i nast., znajduje się szczegółowy opis „tańca falangi”, w którym bierze udział czworobok wojowników z 33 rodów, po 33 wojowników z każdego, z dzidami, z ozdobami z kogucich piór, z zębów ludzkich, kłów różnych zwierząt itp. Na dźwięk bębnow naczelnik ich, Kato, intonuje dziką pieśń, podwyższając swój głos stopniowo aż do najbardziej przeraźliwych tonów. Wówczas unosi do góry dzidę, a ogłuszający chór 1 089 wojowników – tancerzy odpowiada wodzirejowi i postępuje naprzód, potrząsając dzidami. Cały ten 1 089-osobowy zespół śpiewa żalosne wschodnie pieśni, porusza się, tańczy, bije dzidami o ziemię, czyniąc to wszystko zadziwiająco zgodnie jak jeden mąż. Stanley kończy swój szczegółowy opis następującymi słowami: „Był to niewątpliwie jeden z najpiękniejszych i najbardziej wstrząsających widoków, jakie zgotowała mi Afryka” („*Dans les ténèbres de l’Afrique*”, „*W mrokach Afryki*”, str. 407); porównaj J. Plechanow, „*O literaturze i sztuce*”, Warszawa 1950, str. 110, „List piąty”. – *Red.*

długotrwałym procesie stopniowego zróżnicowania? Jeśli zaś tak, to który z tych trzech elementów stanowił jądro, do którego doszły później elementy pozostałe? *Odpowiedź*: praca była tym elementem, który stanowił jądro, do niej więc doszły później dwa pozostałe – muzyka i poezja”.

*Przykłady. Pieśń Murzynów-tragarzy, wg. angielskiego podróżnika Burtona.*

*Solo*: Zły biały człowiek przybył z brzegu.

*Chór*: Z drogi! Z drogi!

*Solo*: Pójdziemy za nim – za złym białym człowiekiem.

*Chór*: Z drogi! Z drogi!

*Solo*: Zostaniemy u niego, póki będzie nas dobrze karmić.

*Chór*: Z drogi! Z drogi!

*Pieśń młocarzy pszenicy na Litwie:*

Klap, klap, klap,

Klip, klip, klip.

Klip, klip, klap, klap!

Przy czym towarzyszą temu wycieczki przeciwko nadzorcy lub gospodarzowi.

*Pieśń litewskiej młynarki (młyn ręczny):*

Śpiewaj, śpiewaj, mój młynie,

Oj, zdaje się, że ja nie sama.

Bądź też:

Czemuś zatrzymał wzrok,

Oj, ty, chłopcze kochany,

Na mnie, biednej dziewczynie?

Itd.

*Rysunek*. Ludy myśliwskie są dobrymi rysownikami.

*Ornamentyka*. Ornamentyka tych zamierzchłych czasów znaczy wyraźnie drogę rozwoju sztuk zdobniczych. Pierwotne wyroby garncarskie posiadają ornament czysto liniowy, złożony z zygzaków, zakrętasów i przeróżnych wzorów, na które składają się romby, wieloboki i skrzyżowane ze sobą linie.

Zostawmy jednak naszych antypodów i przedostawszy się przez eukaliptusowe lasy, wkroczmy na kontynent europejski. Tutaj zaś uczynimy z wielu względów najlepiej, jeśli zatrzymamy się we Francji.

Francja w. XVII i Francja w. XVIII była krajem cywilizowanym. Można w niej było odszukać zaledwie niektóre ślady pierwotnego komunizmu. Już od szeregu wieków ludność jej podzielona była na dwie wielkie klasy: arystokrację i *pospólstwo*, stan trzeci.

Jaki wpływ wywierał ten podział na sztukę francuską? Aby odpowiedzieć na to pytanie, proszę przypomnieć sobie słowa Magdusi ze sztuki Moliere’a „Les précieuses ridicules” („Pocieszne Wykwintnisie”):

„Ach, ojczy mój, mówisz jak ostatni *mieszczanin*. Wstyd mi po prostu słuchać, jak ty mówisz...”

Dla szlachcica byłoby ujmą, gdyby się wyrażał „jak *mieszczanin*”. Sposób wystawiania się był zatem także zróżnicowany w zależności od formy społecznej struktury. Tendencja ta musiała się zatem nieuchronnie przejawiać zarówno w literaturze, jak w sztuce. Hipolit Taine dowiódł już, że tragedię francuską powołały do życia obyczaje i upodobania francuskiej arystokracji wieku XVII<sup>23</sup>. Upodobania te

<sup>23</sup> „Histoire de la littérature anglaise”, („Historia literatury angielskiej”, tom II, str. 508-512).

i obyczaje wywarły tak silny wpływ na literaturę nie tylko we Francji, ale i w Anglii, że w okresie Restauracji w Anglii (1660-1688) *Szekspir* był w całkowitej niełasce u czytającej publiczności. Sztukę „Romeo i Julia” uważano [wówczas] za kiepską<sup>24</sup>.

W tym samym czasie utrwalił się zwyczaj pokazywania na scenie tylko królów i królowych, bohaterów i książąt, którzy mówili jedynie o rzeczach tej miary, co zawładnięcie koroną lub rozbięcie państw. Podobnie jak molierowska Magdusia, bali się wydać „mieszczanami”. Na scenie przebierano za francuskich markizów bohaterów najbardziej zamierzchłej przeszłości: jeszcze w połowie wieku XVIII przedstawiano Cezara w *czworokątnej peruce*, a Ulissesa wśród fal, *calego obsypanego pudrem*. Voltaire o Hamlecie<sup>25</sup>: „Wyobraźcie sobie, Państwo, Ludwika XIV w jego lustrzanej galerii (w Wersalu), otoczonego wspaniałym dworem – i wyobraźcie sobie dalej, że okryty łachmanami błazen rozpycha łokciami rzeszę bohaterów, wielkich ludzi i pięknych dam, stanowiących ten dwór, i proponuje im, aby porzucili Corneille’a, Racine’a i Moliere’a dla igrca, który ma przebłycki talentu, ale stroi miny. Jak myślicie? Jak przyjęto by podobnego błazna?”

*Reakcja*. Łzawa, to znaczy tkliwa komedia (*la comédie larmoyante*) – rodzaj pośredni pomiędzy komedią a tragedią, przedstawiający cnotliwe lub prawie cnotliwe osoby prywatne, które dokonywały czynów poważnych, uroczystych, niekiedy patetycznych, i pobudzających nas do cnoty przez wzruszenie widokiem nieszczęścia i aprobatę tryumfu cnoty. Ten rodzaj komedii zapoczątkował we Francji La Chaussée, powstał on jednak w Anglii. Niesłychana rozwiązłość literatury, a w szczególności teatru, w okresie Restauracji wywołuje pod koniec XVII wieku reakcję, której sprzyjały wydarzenia polityczne. Nastroje publiczności nastawiały pisarzy w kierunku przesadnej cnoty. Mierny poeta Blackmore pierwszy zainicjował wyprawę krzyżową przeciw cynicznej rozwiązłości teatru. Decydujący zaś cios zadał jej Jeremy Collier, a po nim William Lillo<sup>26</sup> („Fatal curiosity”, „Fatalna ciekawość”, 1737), gdzie dwaj starcy...

Jak więc widzimy, w mniej lub bardziej komunistycznym społeczeństwie pierwotnym sztuka podlega bezpośredniemu wpływowi ekonomicznej sytuacji (*de la situation économique*) i stanu sił wytwórczych. W społeczeństwie cywilizowanym ewolucję sztuk pięknych określa *walka klas*. Walkę klas określa, oczywiście, ewolucja ekonomiczna, lecz oddziaływanie struktury ekonomicznej jest w każdym razie *pośrednie*.

<sup>24</sup> Na tym urywa się tekst ustępu. Zdanie to dokończono zgodnie z tekstem odpowiedniego ustępu „Listów bez adresu” (Patrz: J. Plechanow, „O literaturze i sztuce”, Warszawa 1950, str. 25), w którym Plechanow dokładnie referuje ocenę Szekspira w okresie Restauracji w Anglii (1660-1688). – Red.

<sup>25</sup> Plechanow nie przytoczył opinii Voltaire’a o Hamlecie. Redakcja zbioru: „Grupa «Wyzwolenie pracy»” uzupełniła tekst cytatu z artykułu Plechanowa pt „Francuska literatura dramatyczna i francuskie malarstwo wieku XVIII z punktu widzenia socjologii”. W tym miejscu nie przytaczamy pełnego cytatu, jedynie jego zakończenie. W postaci rozwiniętej został podany w wyżej wymienionym artykule (patrz: J. Plechanow, „O literaturze i sztuce”, Warszawa 1950, str. 167). – Red.

<sup>26</sup> Autorem wymienionej tu książki jest George, a nie William Lillo. – Red.