

**Franz Mehring**

**O materializmie  
historycznym**

**Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej  
WARSZAWA 2008**

Praca Franza Mehringa „O materializmie historycznym” ukazała się po raz pierwszy w r. 1893 jako dodatek do jego książki „Legenda o Lessingu”.

Jako dodatek dołączono fragment listu Fryderyka Engelsa do Mehringa z 14 lipca 1893 r. poświęcony niniejszej pracy.

Podstawa niniejszego wydania: Franciszek Mehring, „O materializmie historycznym”, seria: *Biblioteka socjalizmu naukowego*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1950.

Świat burżuazyjny zajmuje dziś wobec materializmu historycznego taką mniej więcej postawę, jaką za czasów poprzedniego pokolenia zajmował wobec darwinizmu, a w połowie dzielącego nas od owych dni okresu – wobec socjalizmu. Wyraża się o nim obelżywie, choć wcale go nie rozumie. Aczkolwiek stopniowo i z trudem, to jednak pojął on wreszcie, że darwinizm jest przecież czymś innym niż „małpią teorią” i że socjalizm chce jednak czegoś innego, niż „dzielić” i „sięgać grabiącą ręką po owoce tysiącletniej kultury”. Ale świat ten uważa nadal, że materializm historyczny wciąż jeszcze nadaje się do obrzucania go równie głupimi jak tanimi frazesami w rodzaju tego, że jest on „chimerycznym tworem myślowym” wyległym w głowach paru „uzdolnionych demagogów”.

W istocie zaś – i jest to rzeczą naturalną – materialistyczne badanie dziejów również podlega temu prawu rozwojowemu historii, które samo wykryło w dziejach. Jest ono wytworem rozwoju historycznego i w żadnej z poprzednich epok nie mogło być wysnute nawet z najgenialniejszej głowy. Dopiero na określonym szczeblu rozwoju dzieje ludzkości mogły wyjawiać swą tajemnicę. „Gdy jednak we wszystkich wcześniejszych okresach zbadanie tych działających przyczyn historycznych było prawie niemożliwe z powodu zawiłych i ukrytych związków wewnętrznych między nimi a ich skutkami, to teraźniejsza nasza epoka tak dalece uprościła te związki, że zagadka mogła zostać rozwiązana. Od chwili wprowadzenia wielkiego przemysłu, a więc co najmniej od pokoju europejskiego z r. 1815, nie było dla nikogo w Anglii tajemnicą, że osiłą całej walki politycznej było tam dążenie arystokracji ziemskiej (landed aristocracy) i burżuazji (middle class) do władzy. We Francji uświadomiono sobie ten fakt z chwilą powrotu Burbonów. Historycy okresu Restauracji od Thierry’ego do Guizota, Migneta i Thiersa upatrują w nim zawsze klucz do zrozumienia historii francuskiej od czasów średniowiecza. A od roku 1830 klasa robotnicza, proletariat, uznany został za trzeciego bojownika walczącego o władzę w obydwóch krajach. Stosunki uprościły się tak dalece, że trzeba byłoby chyba rozmyślnie zamykać oczy, aby w walce tych trzech wielkich klas i w starciach ich interesów nie widzieć napędowej siły historii nowoczesnej – przynajmniej w obu najbardziej postępowych krajach”<sup>1</sup>. Tak mówi Engels o tym doniosłym punkcie rozwoju historycznego, który w nim i w Marksie wzbudził po raz pierwszy zrozumienie dla materialistycznego pojmowania dziejów. Można też przeczytać u samego Engelsa, jak – w miarę rozwoju – umacniał się on w zajętych przez siebie stanowisku.

Cała twórczość życiowa Marksa i Engelsa opiera się całkowicie na materializmie historycznym; stanowi on fundament wszystkich ich dzieł. Pseudonauka burżuazyjna stosuje po prostu wobec obu tych ludzi chytry wybieg traktując ich tak, jak gdyby zajmowali się oni naukami historycznymi tylko ubocznie i po to tylko, aby dać jakieś uzasadnienie ich wysanej z palca teorii. Tymczasem „Kapitał” – jak to już podkreślał Kautsky – jest dziełem wybitnie historycznym i właśnie ze względu na jego historyczne perspektywy porównać go można z kopalnią, pełną nie wydobytych jeszcze skarbów. Również o dziełach Engelsa powiedzieć można, że są nierównie bogatsze w treść niż w objętość, że zawierają nieskończenie więcej materiałów historycznych, niż może to przypuścić akademicka mądrość szkolna, która, zacerpnąwszy powierzchownie i wydobywszy kilka nie zrozumianych albo umyślnie fałszywie zrozumianych zdań, przekonana jest o swoich wielkich sukcesach, jeśli znajdzie tam „sprzeczność” lub dokona innego podobnego odkrycia. Systematyczne zestawienie bogactwa historycznych ujęć, rozrzuconych po dziełach Marksa i Engelsa, byłoby zadaniem niezmiernie pożytecznym, i z pewnością zostanie ono kiedyś wykonane. W tej pracy poprzestaniemy jedynie na ogólnych wskazaniach, ponieważ chodzi tu przede wszystkim o rozwinięcie zasadniczych rysów materializmu historycznego, i to raczej negatywnie niż pozytywnie – mianowicie przez obalenie najczęściej spotykanych spośród podnoszonych przeciw niemu zarzutów<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fryderyk Engels, „Ludwik Feuerbach i zmięrcz klasycznej filozofii niemieckiej” (K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, „Książka i Wiedza” 1949, tom II, str. 374). – Red.

<sup>2</sup> Aby uniknąć niesprawiedliwości, należy zaznaczyć, że niektórzy historycy burżuazyjni starają się zająć wobec materializmu historycznego bardziej bezstronne stanowisko. Tak np. „Sprawozdania Roczne Nauk Historycznych”, wydawane przez Jastrowa, rejestrują w sprawozdaniach z r. 1885 drugi tom „Kapitału” jako dzieło o wielkim znaczeniu właśnie dla nauki historii, a Paweł Hinneberg w „Czasopiśmie Historycznym” 68, str. 450, powiada w pewnej krytyce, że „prace takie, jak Morgana «Społeczeństwo pierwotne» i Bachofena «Matriarchat» dobijają się już całkiem głośno do wrót wiedzy”. Cóż, kiedy redaktor pisma, pan Max Lehman, profesor historii w Lipsku, zaopatrzta to w dowcipną uwagę: „Ubolewamy, że tu i ówdzie jakiś kolega to pukanie słyszy; my jednak pozostawimy pana Morgana za drzwiami. Niechże dawkami swej rzekomej wiedzy

Sumarycznego zestawienia teorii materializmu historycznego, równie krótkiego jak przekonywającego, dokonał Marks w przedmowie do swego dzieła „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej”, wydanego w roku 1859. Mówi on tam:

„Wynik ogólny, do którego doszedłem i który, z chwilą gdy go zdobyłem, posłużył mi za nic przewodnią dla dalszych moich badań, da się krótko sformułować w ten oto sposób. 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 swojego 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 socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego 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 istniejącego konfliktu między 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. W ogólnych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i współczesny, burżuazyjny – sposoby produkcji jako postępowe epoki ekonomicznej formacji społecznej. Burżuazyjne stosunki produkcji są ostatnią antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji, antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek; ale siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązania tego antagonizmu. Dlatego też owa formacja społeczna zamyka prehistorię społeczeństwa ludzkiego”<sup>3</sup>.

W tych niewielu słowach prawo rozwoju historii ludzkości zostało przedstawione z taką przejrzystością i głębią, tak wyczerpująco i jasno zarazem, że w całej istniejącej na świecie literaturze trudno o podobne sformułowanie. I trzeba być rzeczywiście docentem filozofii w pocziwym mieście Lipsku, ażeby dopatrywać się w tym za panem Barthem „nieokreślonych słów i obrazów” czy też jakichś bardzo niejasnych, skleconych z rozmaitych obrazków sformułowań dotyczących statyki i dynamiki społecznej. W jakim zaś stopniu ludzie są uczestnikami tego rozwoju dziejowego, to przedstawili Marks i Engels już 11 lat wcześniej w „*Manifeście Komunistycznym*” z roku 1848 w sposób następujący:

„Historia wszelkiego społeczeństwa dotychczasowego jest historią walk klasowych.

Wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz, pan feudalny i chłop-poddany, majster cechowy i czeladnik, krótko mówiąc, ciemniejsi i uciemienieni pozostawali w stałym do siebie przeciwieństwie, prowadzili nieustanną, to ukrytą, to jawną walkę – walkę, która za każdym razem kończyła się rewolucyjnym przekształceniem całego społeczeństwa lub też wspólną zagładą walczących klas.

W poprzednich epokach historycznych znajdujemy prawie wszędzie zupełne rozczłonkowanie społeczeństwa na rozmaite stany, różnorodną hierarchię stanowisk społecznych. W starożytnym Rzymie mamy

---

zasila on panów Engelsa i Bebla, którzy nie wyobrażają sobie, by mogli się bez niej obywać, gdy uzasadniają swoje fantazje”. O ile nam wiadomo, jest to jedyna wzmianka o materializmie historycznym w przeszło siedemdziesięciu tomach „Czasopisma Historycznego” – głównego organu burżuazyjnych nauk historycznych!

<sup>3</sup> K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, cyt. wyd., t. I, str. 337. – *Red.*

patrycjuszów, rycerzy, plebejuszów, niewolników; w wiekach średnich – panów feudalnych, wasali, majstrów cechowych, czeladników, chłopów-poddanych i ponadto jeszcze wewnątrz prawie każdej z tych klas znowu szczeble odrębne.

Wyrosłe z upadku społeczeństwa feudalnego nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne nie zniosło przeciwieństw klasowych. Zastąpiło ono jedynie dawne klasy, dawne warunki ucisku, dawne formy walki przez nowe.

Nasza epoka, epoka burżuazji, wyróżnia się jednakże tym, że uprościła przeciwieństwa klasowe. Całe społeczeństwo rozszczepia się coraz bardziej i bardziej na dwa wielkie wrogie obozy, na dwie wielkie, wręcz przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariata<sup>4</sup>.

Po tych zdaniach następuje słynne przedstawienie tego, jak z jednej strony burżuazja, z drugiej zaś proletariata muszą się rozwijać stosownie do swoich historycznie określonych warunków bytu, przedstawienie, które wytrzymało już wspaniałe półwiekową próbę czasu w okresie pełnym bezprzykładnych przewrotów. Wreszcie następuje wywód, dlaczego i w jaki sposób proletariata pokona burżuazję. Wraz ze zniesieniem dotychczasowych stosunków produkcji proletariata zniesie przeciwieństwa klasowe i same klasy, a tym samym i swoje własne panowanie jako klasy. „Miejsce dawnego społeczeństwa burżuazyjnego z jego klasami i przeciwieństwami klasowymi zajmuje zreszcie, w którym swobodny rozwój każdej jednostki jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich”.

Niechże będzie można dodać tu jeszcze następujące słowa, wyjęte z przemówienia wygłoszonego przez Engelsa nad otwartym grobem przyjaciela:

„Podobnie jak Darwin odkrył prawo rozwoju świata organicznego, tak Marks odkrył prawo rozwoju dziejów ludzkich – ten prosty, przesłonięty dotychczas ideologicznymi nawarstwieniami fakt, że ludzie muszą przede wszystkim jeść, pić, mieszkać, odziewać się, zanim mają możliwość zajmować się polityką, nauką, sztuką, religią itd., że przeto produkcja bezpośrednich materialnych środków utrzymania, a więc każdorazowy szczebel ekonomicznego rozwoju danego narodu albo danego okresu, stanowi podstawę, z której rozwijają się urządzenia państwowe, poglądy prawne, wyobrażenia estetyczne i nawet religijne danych ludzi i z której wychodzić należy przy objaśnianiu tych zjawisk, nie zaś na odwrót, jak to dotąd robiono”<sup>5</sup>.

Fakt to doprawdy prosty – w tym sensie, w jakim Ludwik Feuerbach mówił: „Specyficznym znamieniem filozofa jest to, że nie jest on profesorem filozofii. Najprostszymi prawdami są właśnie te, które człowiek odkrywa najpóźniej”. Feuerbach odegrał rolę człona pośredniego między Heglem a Marksem, ale nędza niemieckich stosunków powstrzymała go w połowie drogi; „odkrywanie prawd” traktuje on jeszcze jako proces czysto ideologiczny. Tymczasem Marks i Engels nie „odkryli” materializmu historycznego w ten sposób – wmawianie im w dobrą wiarę, że jest on jakoby tworem ich spekulacji, byłoby wyrządzeniem im takiej samej krzywdy, jak formułowanie tego twierdzenia w postaci obraźliwego zarzutu. Oznaczałoby to bowiem, choćby przy najlepszej intencji, ogłoszenie materialistycznego pojmowania dziejów za czysto chimeryczny wymysł. A tymczasem istotna sława Marksa i Engelsa polega raczej na tym, że wraz z teorią materializmu historycznego dali oni najbardziej przekonujący dowód jego słuszności. Znali oni nie tylko – jak Feuerbach – niemiecką filozofię, ale także Rewolucję Francuską i angielski przemysł. Rozwiązali też zagadnienie dziejów ludzkości już wówczas, kiedy zadanie to zaledwie stanęło przed ludzkością i kiedy „materialne warunki do jego rozwiązania” znajdowały się dopiero w „procesie stawania się”. A dali się poznać jako wybitni myśliciele, skoro przed pięćdziesięciu prawie laty, już na podstawie stosunkowo słabych przesłanek rozpoznali to, czego burżuazyjna nauka wszystkich narodów, mająca do dyspozycji niezmiernie bogactwo najwymowniejszych dowodów, jeszcze nie może pojąć – zaczynając to co najwyżej gdzieniegdzie przeczuwać.

Przytoczymy jeszcze bardzo oczywisty przykład tego, jak znikomym osiągnięciem jest celowe wymyślenie tendencyjnego twierdzenia teoretycznego, nawet jeśli brzmi ono niezwykle jasno i przypomina – zarówno swą treścią myślową jak i samym sformułowaniem – wyniki badania naukowego,

<sup>4</sup> K. Marks i F. Engels, *Dziela wybrane*, cyt. wyd., t. I, str. 26 i 27. – Red.

<sup>5</sup> Tamże, t. II, str. 155. – Red.

zdobyte na podstawie wnikliwego studium rozwoju historycznego. Przykład ten zawdzięczamy uprzejmości pana profesora Lujo Brentano, który zwrócił nam uwagę na to, jak bardzo zbliżyła się już szkoła romantyzmu historycznego do stanowiska reprezentowanego przez materialistyczne pojmowanie dziejów; chodzi tu o ustęp z Lavergne-Peguilhena, który brzmi następująco: „Być może, że nauka o społeczeństwie, jako taka, dlatego zrobiła dotąd tak niewielkie postępy, że nie podkreśla się dostatecznie różnorodności form gospodarki i pomija tę okoliczność, że stanowią one podstawę całej organizacji społeczeństwa i państwa. Nie zwracano uwagi na to, że produkcja i podział wytworzonych dóbr, kultura i jej rozpowszechnianie się, prawodawstwo państwowe i ustroj państwa wywodzą swoją treść i formę swojego rozwoju jedynie z form gospodarki. Nie brano pod uwagę, że te tak ważne momenty społeczne tak samo nieuchronnie wynikają z form gospodarki i ich właściwego zastosowania, jak płód ze współdziałania połączonych sił rodnych. Nie uwzględniano wreszcie, że tam, gdzie ujawniają się choroby społeczeństwa, z reguły przyczyną ich jest sprzeczność między formami społecznymi a państwowymi”<sup>6</sup>. Słowa te zostały napisane w roku 1838 przez wybitnego przedstawiciela szkoły historyczno-romantycznej – tej samej, którą Karol Marks poddał tak miazdzącej krytyce w *Rocznikach Niemiecko-Francuskich*. A przecież jeśli nie zwróci się uwagi na to, że Marks nie wyprowadza produkcji i podziału produktów z form gospodarki, lecz odwrotnie: formy gospodarki ze sposobu produkcji i podziału produktów – to na pierwszy rzut oka wydaje się, że Marks tworząc swoją teorię materializmu dziejowego oparł się na pracy Lavergne-Peguilhena.

Tymczasem wszystko zależy od „właściwego zastosowania”. Szkoła historyczno-romantyczna stanowiła reakcję przeciw klasycznej burżuazyjnej ekonomii politycznej, która kapitalistyczny sposób produkcji traktowała jako jedynie zgodny z naturą, a burżuazyjne formy gospodarki jako wieczne prawa przyrody. Przeciwno tej jednostronności zwracała się szkoła romantyzmu historycznego, upiększając w interesie junkierstwa stosunki zależności gospodarczej między poddanym a panem-właścicielem ziemskim, przedstawiając je jako patriarchalne. Żądaniu wolności politycznej, wysuwanemu przez szkołę liberalną, przeciwstawiała ona twierdzenie, że prawdziwej konstytucji narodu nie stanowi świstek papieru zapisany ustawami i prawami, lecz gospodarczy układ sił, a więc w danym wypadku stosunki między panami a poddanymi, utrzymujące się od czasów feudalnych. Walka teoretyczna między burżuazyjną ekonomią polityczną a szkołą romantyzmu historycznego była ideologicznym odzwierciedleniem walki klasowej, toczącej się między burżuazją a junkierstwem. Każdy z tych kierunków głosił, że sposób produkcji i formy gospodarki dogodne dla jego klasy są wiecznymi, zgodnymi z naturą, niezmiennymi prawami. To, że wulgarni ekonomiści liberalni liczyli się bardziej z abstrakcyjnymi złudzeniami, a wyznawcy romantyzmu historycznego – z brutalnymi faktami, że pierwsi skłaniali się raczej ku ideałom, drudzy zaś bardziej ku sprawom materialnym, wynikało po prostu z różnicy faz rozwoju historycznego, w jakich znajdowały się obie walczące klasy. Burżuazja zamierzała dopiero stać się klasą panującą, malowała więc nadchodzące państwo swoich rządów jako krainę powszechnej szczęśliwości. Junkrzy zaś byli już klasą panującą, musieli więc zadowalać się jedynie uświetnianiem panujących już gospodarczych stosunków zależności, które stanowiły podstawę ich władzy.

Takie właśnie uświetnianie tych stosunków mają wyłącznie na celu cytowane powyżej twierdzenia Lavergne-Peguilhena. Autor ich chce przez to powiedzieć po prostu: feudalne formy gospodarki stanowią podstawę całej organizacji społecznej i państwowej; z nich powinny wywodzić się ustroj i ustawodawstwo państwa; ich odchylenia od tych form gospodarczych wywołują chorobę społeczeństwa. Zresztą w dalszych wywodach Lavergne-Peguilhen nie ukrywa bynajmniej swoich zamiarów. Rozróżnia on trzy formy gospodarki, które w toku rozwoju historycznego następowały po sobie, obecnie zaś współistnieją „pomieszane” ze sobą: gospodarke opartą na przymusie, gospodarke opartą na udziałach i gospodarke opartą na pieniądzu. Odpowiadają im następujące formy państwowości: despotyzm, arystokracja, monarchia oraz następujące uczucia moralne: strach, miłość, egoizm. Gospodarka oparta na udziałach, arystokracja, czyli – nazywając rzecz po imieniu – feudalizm jest właśnie ową miłością. „Materialna wymiana wzajemnych usług – pisze dosłownie Lavergne-Peguilhen – jest wszędzie źródłem miłości i przywiązania”. Ponieważ jednak historia wpadła na przewrotny pomysł, by źródło to zmać

<sup>6</sup> Lavergne-Peguilhen, „*Die Bewegungs- und Produktionsgesetze*”, („*Prawa rozwoju i produkcji*”), str. 225.

„mieszając” formy gospodarki, Lavergne-Peguillen chce stosownie do tego „pomieszać” również i formy państwowości, oczywiście przy ich „właściwym zastosowaniu”. Arystokracja winna panować poprzez „konstytucję wspólnoty” i poprzez „władzę, którą mają sprawować bogatsi i bardziej wykształceni członkowie społeczeństwa, jako jego prawodawcy i administratorzy, nad szerokimi masami obywateli, jak nad powierzonymi ich opiece krewnymi”. Przy tym powinno się zachować również nieco despotyzmu, który „nawet w najbardziej wybujałej formie nie może zniszczyć sił społecznych w takim stopniu jak tyrania prawa”. Należy również utrzymać coś niecoś z monarchii, jednakże bez „egoizmu”, a raczej „ogarnięcie z wyższego stanowiska interesów wszystkich z jednakową miłością”. Nie trudno z tego wywnioskować, że Lavergne-Peguillen pragnie przywrócenia świetności systemu feudalnego i „niech u króla władzy pełnia, byle naszą wolę spełniał”. Krytyka jego dzieła zawarta już jest w ogólnej krytyce socjalizmu feudalnego, zamieszczonej w „*Manifestie Komunistycznym*”: „chwilami godzący wprost w serce burżuazji gorzkim, zjadliwie szyderczym sądem, zawsze komiczny w swej całkowitej niezdolności zrozumienia biegu historii nowoczesnej”<sup>7</sup>.

Tylko że do niemieckich romantyków jeszcze lepiej niż pierwsza pasuje druga część tego sądu. Porażka zadana przez burżuazję feudalnym socjalistom we Francji i w Anglii znacznie zaostrzyła ich dowcip oraz dała im pewne pojęcie o tym, „że powtarzanie starych frazesów z epoki Restauracji stało się niemożliwe”. Natomiast feudalizm niemiecki, a szczególnie pruski, trzymał się jeszcze krzepko i stawiając czoła wycieczkom podejmowanym w jego dzierżawy przez prawodawstwo Stein-Hardenberga, wycieczkom zresztą niezbyt groźnym – mógł z istic niedźwiedzią zręcznością wypisywać na swoim sztandarze hasła pełnego średniowiecznego feudalizmu, skromnie tylko przystrojone komunałami moralnymi.

Szkołę romantyzmu historycznego charakteryzuje właśnie jej zupełna niezdolność do zrozumienia, choćby powierzchownego, jakiegokolwiek innej formy gospodarki poza feudalną. Ale ponieważ szkoła ta powodowana ciasnym egoizmem klasowym chciała, aby ta jedna forma gospodarki objęła wszelkie zjawiska nieba i ziemi – wszystkie stosunki prawne, państwowe, religijne itd. – doszła ona przygodnie do twierdzeń, które rozpatrywane powierzchownie przypominają trochę materializm historyczny, choć w istocie są mu równie obce, jak egoizm klasowy badaniu naukowemu. W podobnym położeniu, jak Lavergne-Peguillen wobec Marksa i Engelsa, znaleźli się 20 lat później Gerlach i Stahl wobec Lassalle’a. Gerlach w starciach z liberalną opozycją w Sejmie pruskim wykorzystywał na swój sposób zasady późniejszej lassalowskiej teorii konstytucji, a przecież właśnie Lassalle w „*Systemie praw nabytych*” zadał tym ostatnim mohikanom romantyzmu historycznego śmiertelny cios. Tak więc szkoła ta nie ma z materializmem historycznym nic wspólnego lub co najwyżej tylko tyle, że jej ideologia klasowa, występując bez osłon i szminki, mogła być jednym z fermentów, które przyspieszyły proces formułowania przez Marksa i Engelsa materialistycznego pojmowania dziejów.

Okazuje się jednak, że nawet i to nie jest prawdą. Owa teza Lavergne-Peguillena wydała nam się – nawet przed zaznajomieniem się z całością dziś już słusznie zapomnianego dzieła – dostatecznie godna uwagi, by przesłać ją Engelsowi z zapytaniem, czy on i Marks znali autorów szkoły romantyzmu historycznego: Marwitza, Adama Müllera, Hallera, Lavergne-Peguillena itd., i czy autorzy ci mieli na nich wpływ. Engels był tak uprzejmy, że odpisał nam 28 września ub. Roku [1892]:

„Spuściznę po Marwitu i jego książkę przejrzałem sam jeszcze przed kilku laty. Nie odkryłem tam jednak niczego poza paru znakomitymi uwagami o konnicy i silną jak opoka wiarą w cudowne działanie pięciu uderzeń bata, wymierzanych przez szlachtę plebsowi. Poza tym prace te były dla mnie od roku 1841 i 42 zupełnie obce – zajmowałem się nimi jedynie bardzo powierzchownie i w danym wypadku na pewno niczego im nie zawdzięczam. Marks w czasie swojego pobytu w Bonn i w Berlinie miał możliwość zapoznać się z Adamem Müllerem, «Restauracją» pana Hallera itd., jednak o tej marnej kopii francuskich romantyków – Józefa de Maistre i kardynała Bolanda – płaskiej a napuszonej frazesami – wyrażał się dość lekceważąco. Gdyby nawet natrafił on wówczas na miejsca takie, jak zacytowane z Lavergne-Peguillena, to nie mogłyby one zrobić na nim żadnego wrażenia – nawet, gdyby rozumiał, co ci ludzie chcą przez to powiedzieć. Marks był w tym czasie heglistą, dla którego miejsce takie było zupełną herezją: nie znał on wówczas zupełnie ekonomii, słysząc zatem takie słowa, jak „formy

<sup>7</sup> K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, cyt. wyd., t. I, str. 45. – Red.

gospodarki”, nie mógł sobie niczego pomyśleć. Tak więc g d y b y nawet Marks spotkał się z owym zagadnieniem, będącym przedmiotem pytania, to nie mogłoby ono, wpadłszy niejako jednym uchem a wyleciałszy drugim, pozostawić jakiegos poważniejszego śladu w jego pamięci. Wątpię jednak, by w pismach przedstawicieli romantyzmu historycznego, czytanych przez Marksa między rokiem 1837 i 1841, można było znaleźć podobne myśli.

Ustęp ten jest istotnie w najwyższym stopniu godny uwagi, chciałbym jednak, by cytat został sprawdzony. Ja sam książki tej nie znam, autor jednak jest mi znany jako zwolennik «szkoły historycznej». Najbardziej osobliwe jest to, że właściwe – in abstracto – pojmowanie historii ma być udziałem ludzi, którzy – in concreto – praktycznie i teoretycznie najgorzej się z historią obchodzili. Być może, że ludzie ci, zajmując się feudalizmem, spostrzegli, że ustrój państwowy rozwijał się tam z form gospodarki; sprawa bowiem przedstawia się tam jasno, niczym nie przysłonięta i widoczna jak na dłoni. Mówię jednak b y ć m o ż e , ponieważ – wyjąwszy powyższe miejsce – nie mogłem nigdy odkryć niczego więcej, co by na to wskazywało – poza tym, oczywiście, że teoretycy feudalizmu rozumują mniej abstrakcyjnie niż burżuazyjni liberałowie. Jeśli jeden z nich uogólnia pojęcia związku zachodzącego w łonie społeczeństwa feudalnego między szerzeniem się kultury i ustrojem państwa a formami gospodarki, uważając go za obowiązujący dla wszystkich ustrojów gospodarczych i państwowych, to jak wówczas wytłumaczyć zupełną ślepotę tego samego romantyka, kiedy natrafia on na i n n e formy gospodarki, na gospodarkę burżuazyjną i odpowiadające różnym szczeblom jej rozwoju formy państwowości – a więc średniowieczną komunę cechową, monarchię absolutną, monarchię konstytucyjną, republikę? To przecież trudno pogodzić z sobą. I ten sam człowiek, który w formie gospodarki widzi rzekomo podstawę całej organizacji społecznej i państwowej, należy do szkoły, która już monarchię absolutną wieku XVII i XVIII poczytuje za grzeszny upadek i zdradę prawdziwej doktryny państwowej.

A przecież oświadczono nam tutaj, że forma państwowa wynika tak samo nieuchronnie z formy gospodarki i jej «właściwego zastosowania», jak dziecko ze spółkowania kobiety z mężczyzną. A zatem, biorąc pod uwagę sławną na cały świat doktrynę szkoły autora, mogę z tego wyciągnąć takie tylko wnioski: prawdziwą formą gospodarki jest gospodarka feudalna. Ponieważ jednak niegodziwość ludzka sprzysięgła się przeciw niej, należy ją «stosować właściwie» – to jest w taki sposób, żeby zabezpieczając jej istnienie przed atakami wroga uwiecznić ją, by «forma państwowości» itd. stale jej odpowiadała – to znaczy: wtłoczyć ją przemocą z powrotem w formy z XIII czy XIV wieku. Wówczas i najlepszy ze światów i najpiękniejsza z teorii historycznych byłyby zrealizowane równomiernie, a uogólnienie Lavergne-Peguilhena odzyskałoby z powrotem swój prawdziwy sens i znaczyłoby tyle co: społeczeństwo feudalne stwarza feudalną organizację państwową”.

Tyle Engels. Stosownie do jego życzenia sprawdziliśmy ten cytat i znaleźliśmy w wyszukanej z trudem książce Lavergne-Peguilhena właśnie wyżej wyłożone rozumowanie. Wobec tego, dziękując Engelsovi za pouczające wywody, mogliśmy mu tylko napisać, że na podstawie jednej kości trafnie zrekonstruował całość feudalnego mastodonta.

\*

Spośród najczęściej spotykanych zarzutów przeciwko materializmowi historycznemu rozprawimy się najpierw z dwoma wiążącymi się z jego nazwą. Materializm i idealizm są przeciwstawnymi odpowiedziami na wielkie podstawowe zagadnienie filozoficzne, dotyczące stosunku myślenia do bytu, na pytanie, co jest pierwotne: duch czy przyroda. Same w sobie nie mają one nic wspólnego z ideałami etycznymi. Ideały takie może żywić w najwyższym stopniu i w najczystszej postaci materialista filozoficzny, podczas gdy idealista filozoficzny może być ich zupełnie pozbawiony. Jednakże skutek długoletnich oszczerstw klechów do słowa materializm doczepione zostało znaczenie uboczne, nadające mu odcień czegoś niemoralnego. W podobnym znaczeniu przemycono to słowo do wielu burżuazyjnych dzieł naukowych. „Filister przez materializm rozumie obżarstwo, pijaństwo, uciechy ciała, pychę, chciwość pieniądza, skąpstwo, zachłanność, gonitwę za zyskiem i oszustwa giełdowe; krótko mówiąc, wszystkie występki, którym sam po cichu hołduje. Przez idealizm zaś rozumie on wiarę w cnotę, w powszechną miłość bliźniego i w ogóle w «lepszy świat», a więc w to, co ma na pokaz dla innych; sam jednak wierzy w to najwyżej wówczas, kiedy przeżywa niesmak lub bankructwo jako następstwa swoich zwykłych «materialistycznych» wybryków. Wtedy też śpiewa swoją ulubioną piosenkę: czymże jest człowiek – półzwierzęciem, półaniołem” (Engels). Chcąc użyć tych słów – idealizm i materializm – w



tym znaczeniu przenośnym, zastosowanym niewłaściwie, trzeba powiedzieć, że w dzisiejszych czasach wyznawanie materializmu historycznego wymaga wielkiego idealizmu etycznego, ponieważ pociąga za sobą niezawodne ubóstwo, prześladowanie i oszczerstwa, podczas gdy idealizm historyczny odpowiada właśnie karierowiczom, ponieważ daje najlepsze widoki na osiągnięcie wszelakich doczesnych tłustych synekur, wszelakich możliwych odznaczeń, tytułów i godności. Mówiąc to, bynajmniej nie chcemy twierdzić, że wszyscy historycy idealistyczni powodują się niskimi pobudkami, mamy jednak prawo odpierać wszelkie pomawianie materializmu o brud moralny i odrzucić to jako podejrzenie bzdurne i bezczelne.

Bardziej już zrozumiałe jest pomieszenie materializmu dziejowego z materializmem przyrodniczym, chociaż i ono jest grubym błędem. Materializm przyrodniczy nie dostrzega, że ludzie żyją nie tylko w przyrodzie, lecz i w społeczeństwie, że istnieje nie tylko nauka o przyrodzie, lecz również i nauka o społeczeństwie. Materializm historyczny zawiera w sobie, co prawda, materializm przyrodniczy, ale materializm przyrodniczy nie zawiera w sobie materializmu historycznego. Materializm przyrodniczy widzi w człowieku świadomie działający twór natury, nie docieka jednak, co określa świadomość człowieka w łonie społeczności ludzkiej. Wskutek tego, przeniesiony na teren historii, zamienia się w swoje najostrzejsze przeciwieństwo – w najsakrajniejszy idealizm. Wierzy on w cudowną siłę ducha wielkich ludzi, tworzących historię – przypominamy tu tylko entuzjazm Büchnera dla Fryderyka II i bałwochwalstwo Haeckla wobec Bismarcka, połączone z ośmieszającą go zupełnie nienawiścią do socjalizmu. Materializm przyrodniczy dostrzega w społeczeństwie ludzkim tylko idealne siły napędowe. Doskonałym okazem tego gatunku jest historia kultury Hellwalda. Autor jej nie widzi, że reformacja religijna XVI wieku była ideologicznym odzwierciedleniem rozwoju ekonomicznego, natomiast stwierdza, że „reformacja wywarła niezwykły wpływ na rozwój ekonomiczny”. Nie dostrzega on, że do zjawiska powstawania stałych wojsk i do wojen handlowych doprowadziły właśnie potrzeby owego „kochanego” handlu, natomiast pisze: „Szerzące się umiłowanie pokoju tworzyło stałe wojska, a pośrednio wywoływało w ten sposób nowe wojny”. Nie rozumie on ekonomicznej konieczności istnienia monarchii absolutnej w XVII i XVIII wieku, natomiast utrzymuje, że „należy stwierdzić, iż ani despotyzm Ludwika XIV, ani rządy faworytów i metres nie byłyby *niegdy* możliwe, gdyby veto przeciw nim założyły ludy; ponieważ w ostatniej instancji do nich należy wszelka władza”<sup>8</sup>.

I tak w nieskończoność. Prawie na każdej z 800 stron swego dzieła pozwala sobie Hellwald na podobne lub jeszcze gorsze nonsensy. Rozprawa z takim „materialistycznym” dziejopisarstwem byłaby dla historyków idealistycznych doprawdy łatwym zadaniem. Nie mogą oni jednak materializmu historycznego pociągać do odpowiedzialności za Hellwalda i jego kompanów. Materializm przyrodniczy – chcąc być pozornie wielce konsekwentny – w rzeczywistości dochodzi do zupełnego braku konsekwencji. Traktując człowieka po prostu jako świadomie działające zwierzę, czyni on z dziejów ludzkości chaotyczną i bezsensowną grę idealnych pobudek i celów.

Czyniąc to fałszywe założenie, że świadomie działający człowiek to jakiś izolowany wytwór przyrody, dochodzi do idealistycznej chimery – historii ludzkości, miotającej się w oszalałym tańcu cieni pośród materialnych związków odwiecznej przyrody.

Natomiast materializm historyczny opiera się na fackie stwierdzonym przez przyrodznawstwo, że człowiek nie jest po prostu zwierzęciem, lecz że jest zwierzęciem społecznym, że doszedł on do swojej świadomości rozwijając się jedynie we wspólnocie związków społecznych (horda, ród, klasa) i że tylko w niej żyć może jako stworzenie świadome, że zatem ideową świadomość człowieka określają materialne podstawy tych związków społecznych, a ich postępujący rozwój stanowi zarazem prawo postępowego rozwoju ludzkości<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Hellwald, „*Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*” („*Historia kultury w jej naturalnym rozwoju*”), str. 688, 699 i nast.

<sup>9</sup> Socjologowie burżuazyjni, jak np. Herbert Spencer, utrzymują, jak wiadomo, z całą powagą, że człowiek jest w istocie swojej izolowanym tworem natury; mówią też o „jego odosobnionym działaniu w stanie pierwotnym”. Jest to jednak tylko nowe wydanie teorii umowy społecznej upiększone darwinizmem. Teoria ta zrodziła się z obserwacji dotyczących powstawania państwa nowoczesnego drogą układów, zawieranych między panującymi a miastami celem opanowania anarchii feudalnej. Ideologowie zaś rozwijającej się w XVII i XVIII wieku burżuazji, od Hobbesa do Rousseau, uczynili z niej teorię powstawania społeczeństwa ludzkiego w ogóle. Na ten temat patrz: Kautsky, „*Die Sozialen Triebe in der Menschenwelt*” („*Popędy*”).

\*

Tyle o wycieczkach przeciwko materializmowi historycznemu, do których nadużywa się jego nazwy. Wyczerpują one już wielką część skierowanych przeciw niemu zarzutów, ponieważ nauka burżuazyjna nie doszła jeszcze do tego, by dać rzeczową krytykę materialistycznego pojmowania dziejów – nie licząc pewnej próby, o której wypadnie nam niżej pomówić. Przy pomocy jakich naiwnych niedorzeczności i jak niezdarnie usiłują „najwybitniejsi” jej przedstawiciele usuwać niedogodne przeszkody, utrudniające im upiększanie rzeczywistości gwoili uspokojenia burżuazyjnej świadomości klasowej, może każdy przekonać się naocznie na podstawie pewnego przemówienia, wygłoszonego przez pana Adolfa Wagnera, „pierwszego nauczyciela ekonomii w pierwszej niemieckiej szkole wyższej”, wobec oświeconych mężów-uczestników kongresu ewangelicko-społecznego w r. 1892 – dla jeszcze większego ich oświecenia<sup>10</sup>. Jesteśmy dalecy od tego, by wszystkich przedstawicieli burżuazyjnej nauki stawiać na równi z tym zawołanym sofistą i sykofantem<sup>11</sup>, chociaż, mimo długoletniej obserwacji ich krytyki materializmu historycznego, nie moglibyśmy odkryć w niej niczego prócz paru ogólnych twierdzeń, nie stanowiących rzeczowej krytyki, lecz zarzuty natury moralnej. Głosiły one, jakoby materializm historyczny był dowolną konstrukcją historyczną, włączającą niezwykle wielostronne życie ludzkości w puste formuły; jakoby zaprzeczał istnieniu sił idealnych, czyniąc z ludzkości bezwolną igraszkę w trybach rozwoju mechanicznego; jakoby odrzucał wszelkie normy moralne.

Tymczasem prawdą jest właśnie przeciwieństwo tego wszystkiego. Materializm historyczny kładzie kres wszelkim dowolnym konstrukcjom historycznym; odrzuca wszelkie puste formuły, usiłujące zmienne życie ludzkości podciągnąć pod jeden strychulec. „Materialistyczna metoda przemienia się w swoje przeciwieństwo, jeśli traktować ją nie jako nić przewodnią w studiach, lecz jako gotowy szablon, według którego przycina się fakty historyczne” – mówi Engels<sup>12</sup>. Podobnie i Kautsky protestuje przeciwko „spłycaaniu” materializmu historycznego, polegającemu na rozumieniu go tak, jak gdyby w społeczeństwie istniały zawsze tylko dwa obozy, dwie klasy, które się wzajemnie zwalczają i stanowią jednorodne masy – masę rewolucyjną i masę reakcyjną. „Gdyby rzeczy miały się tak rzeczywiście, to pisanie historii byłoby stosunkowo prostym zadaniem. W rzeczywistości jednak stosunki nie przedstawiają się tak prosto. Społeczeństwo jest i coraz bardziej staje się niezwykle skomplikowanym organizmem, złożonym z najrozmaitszych klas, ożywionych najróżnorodniejszymi interesami, które zależnie od układu stosunków mogą prowadzić do najrozmaitszych ugrupowań partyjnych”<sup>13</sup>. Materializm historyczny przystępuje do badania każdego odcinka historii bez jakichkolwiek uprzedzeń, bada go po prostu od jego podstawy aż do szczytów, wznosząc się od jego struktury ekonomicznej do jego duchowego oblicza.

Ale, powie ktoś, to jest właśnie „dowolna konstrukcja historyczna”. – Skądże wy wiecie, że właśnie ekonomia jest podstawą rozwoju dziejowego, nie zaś na przykład filozofia? Otóż doszliśmy do takiego wniosku na podstawie tego prostego faktu, że ludzie muszą najpierw jeść, pić, mieszkać i ubierać się, zanim będą mogli myśleć i tworzyć, że człowiek osiąga świadomość jedynie dzięki temu, że żyje we wspólnocie społecznej, łączącej go z innymi ludźmi, i dlatego świadomość jego określona jest przez jego społeczny byt, a nie odwrotnie – społeczny byt przez jego świadomość. Właśnie przyjęcie tezy, że ludzie dopiero przez myślenie dochodzą do jedzenia, picia i mieszkania, dopiero poprzez filozofię dochodzą do ekonomii, jest w sposób oczywisty „najbardziej dowolnym” założeniem i dlatego właśnie idealizm historyczny prowadzi do najbardziej zadziwiających „konstrukcji historycznych”. Charakterystyczne – a może nawet nie charakterystyczne – jest to, że przyznają to w pewnym sensie jego dzisiejsi epigoni, nie

*społeczne w świecie ludzkim*) w „*Neue Zeit*”, 2 Jahrg. („*Nowe Czasy*”, rocznik II), str. 13 i nast.

<sup>10</sup> Ad. Wagner, „*Das neue sozialdemokratische Programm*” („*Nowy program socjaldemokratyczny*”), str. 9. Pozwoliliśmy sobie zanalizować nieco bardziej szczegółowo niedorzeczności pana Wagnera w „*Neue Zeit*”, 10 Jahrg. Bd. 2 („*Nowe Czasy*”, rocznik 10, tom II), str. 577.

<sup>11</sup> Sykofant – w starożytnych Atenach człowiek szantażujący zamożnych obywateli lub wymuszający od nich pieniądze pod groźbą oskarżenia przed sądem ludowym; w ogóle płatny donosiciel, zdrajca, obłudnik. – *Red.*

<sup>12</sup> „*Vorwärts*” („*Naprzód*”) z dn. 5 X 1890 roku.

<sup>13</sup> Kautsky, „*Die Klassegegensätze von 1789*” („*Przeciwieństwa klasowe roku 1789*”).

mogąc do syta nauragać „konstrukjom” największego przedstawiciela idealizmu historycznego – Hegla. Jednakże drażnią ich nie „konstrukcje historyczne” Hegla, w których przewyższają go tysiącokrotnie, lecz heglowskie naukowe ujęcie historii jako procesu rozwojowego ludzkości, w którym wysledzić można – mimo błędzenia po bezdrożach – powolne wznoszenie się w górę i w którym poprzez wszelkie pozorne przypadkowości przejawia się wewnętrzna prawidłowość. Tę wielką myśl, najdoskonalszy owoc naszej filozofii klasycznej, stanowiącą odrodzenie dialektyki starogreckiej, przejęli od Hegla Marks i Engels: „My, socjaliści niemieccy, dumni jesteśmy z tego, że pochodzimy nie tylko od Saint-Simona, Fouriera i Owena, lecz także od Kanta, Fichtego i Hegla”<sup>14</sup>. Zrozumieli oni jednak, że Hegel, mimo sformułowania wielu genialnych poglądów na bieg rozwojowy dziejów, w rezultacie doszedł tylko do „dowolnych konstrukcji historycznych”, ponieważ brał skutek za przyczynę, uważając rzeczy za odbicie idei, nie zaś – jak jest naprawdę – idee za odbicie rzeczy. Takie pojmowanie rzeczy było u Hegla zupełnie naturalne, albowiem klasy burżuazyjne w Niemczech nie rozpoczęły w ogóle rzeczywistego życia i – aby ratować swój samodzielny byt – musiały chronić się na eterycznych wyżynach idei, starając się nadać swoim walkom rewolucyjnym formy nie gorszące lub przynajmniej możliwie mało gorszące panującą absolutystyczno-feudalną reakcję. Metoda dialektyczna Hegla, która przedstawiała cały świat przyrodniczy, historyczny i duchowy jako proces, jako coś znajdującego się w ciągłym ruchu i rozwoju, i która próbowała wykazać w tym ruchu i rozwoju związek wewnętrzny, uwieczniona została przeciw przez system, który potrafił odkryć ideę absolutną w monarchii stanowej, idealizm – w błękitnych huzarach, konieczność – we władzy panów feudalnych, głęboki sens – w grzechu pierworodnym, kategorię – w następcy tronu i tak dalej.

Ale gdy w toku rozwoju ekonomicznego z niemieckiego mieszczaństwa wyłoniła się i wstąpiła w szranki walki klasowej nowa klasa – mianowicie proletariat, stało się rzeczą naturalną, że ta nowa klasa przystępując do walki już tu, na ziemi, nie bez zastrzeżeń obejmie ów macierzyński spadek; z burżuazyjnej filozofii przyjęła ona tylko rewolucyjną treść rozbijając jej reakcyjną formę. Widzieliśmy już, jak duchowi przywódcy proletariatu postawili dialektykę Hegla z głowy, na której stała, z powrotem na nogach. „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 jak materią, przeniesioną do głowy ludzkiej i przetworzoną w niej”<sup>15</sup>. Tym samym jednak był Hegel stracony dla burżuazji, która pod reakcyjną formą jego dialektyki przeoczyła najspokojniej jej rewolucyjną treść. „Dialektyka w swej zmistyfikowanej formie stała się modą niemiecką, ponieważ wydawało się, że będzie mogła uświetnić rzeczywistość. W swojej racjonalnej postaci jest ona zgryzotą i postrachem burżuazji i jej doktrynerskich rzeczników, gdyż w swym pozytywnym rozumieniu istniejącej rzeczywistości zawiera zarazem rozumienie jej negacji, jej nieuniknionej zagłady, gdyż każdą formę dokonaną ujmuje w ciągłości ruchu, a więc z jej strony przemijającej, gdyż przed niczym nie chyli czoła i w swej istocie jest krytyczna i rewolucyjna”<sup>16</sup>. Rzeczywiście też Hegel stał się dla burżuazji niemieckiej jej utrapieniem i zgrozą, jednakże nie ze względu na swoje słabe strony, lecz ze względu na to, co stanowi jego siłę: nie z powodu swoich „dowolnych konstrukcji historycznych”, lecz z powodu swojej metody dialektycznej. Albowiem nauka burżuazyjna zrywa właśnie z metodą dialektyczną, bynajmniej jednak nie z „dowolnymi konstrukcjami historycznymi”.

Postępując konsekwentnie, musiała się też ona rozprawić z całą filozofią heglowską – i pierwszy filozof niemieckiej kultury konsekwencje te wyciągnął. Schopenhauer potępił więc całą naukę „szarlatana” Hegla, przede wszystkim jednak odrzucił heglowską filozofię dziejów. Nie dostrzegał on w dziejach ludzkości postępowego procesu rozwojowego, lecz widział w nich tylko historię jednostek. Kultun niemiecki, którego prorokiem był Schopenhauer, jest takim samym człowiekiem, jakim był od początku świata i jakim pozostanie po wieki wieków. Filozofia Schopenhauera osiągnęła swój szczyt w „poglądzie, że we wszystkich czasach to samo było, jest i będzie”. Pisze on: „Historia na każdym kroku

<sup>14</sup> Engels, „Rozwój socjalizmu od utopii do nauki” („Książka i Wiedza”, 1949, str. 7). – Red.

<sup>15</sup> K. Marks, *Z posłowie do drugiego niemieckiego wydania pierwszego tomu «Kapitału»* (K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, cyt. wyd., t. I, str. 429). – Red.

<sup>16</sup> Tamże, str. 430. – Red.

ukazuje ciągle to samo, jedynie pod różnymi postaciami: rozdziały historii powszechnej różnią się w zasadzie tylko imionami i datami; treść rzeczywiście istotna jest wszędzie ta sama (...) Przedmiotem historii jest jednostka w swej odrębności i przypadkowości, istnieje ona zawsze, by potem na zawsze nie istnieć; przelotne powikłania ludzkiego świata, zmiennego jak chmury na wietrze i przekształcanego częstokroć zupełnie przez najbliższy przypadek”. Jakże bardzo filozoficzny idealizm Schopenhauera zbliża się w pojmowaniu dziejów do materializmu przyrodniczego! W gruncie rzeczy zaś obydwaj są przeciwnymi biegunami tej samej ograniczoności. Jeśli Schopenhauer wykrzykuje gniewnie pod adresem materialisty przyrodniczego: – „Tego pana od tygła trzeba pouczyć, że znajomość samej chemii uprawnia wprawdzie do tego, by być aptekarzem, ale nie do tego, by być filozofem” – to trzeba, by jego z kolei pouczyć o tym, że czyste filozofowanie uprawnia wprawdzie do obłudnego filisterstwa, ale nie do badań historycznych. Jednakże Schopenhauer był na swój sposób konsekwentny i, odrzuciwszy metodę dialektyczną Hegla, musiał w ślad za nią odrzucić również i heglowskie konstrukcje historyczne.

Tymczasem jednak, w miarę tego, im bardziej niemieckie kołtuństwo rozwijało się w wielkoprzemysłową burżuazję, im bardziej burżuazja ta w walce klasowej odwracała się od swoich własnych ideałów i kryła się z powrotem w cień feudalnego absolutyzmu, tym bardziej rosła w niej potrzeba wykazania historycznej „rozumności” tego osobliwego poruszania się na sposób raka. A ponieważ dialektyka Hegla mogła i musiała być dla niej tylko utrapieniem i zgrozą – z powodów, które wyłuszczył Marks, – pozostawały jej więc jedynie heglowskie konstrukcje historyczne. Jej historycy odkryli ideę absolutną w Rzeszy niemieckiej, idealizm w militaryzmie, głęboki sens w wyzysku proletariatu przez burżuazję, stan konieczności w dorobkiewiczostwie, kategorie w dynastii Hohenzollernów i tak dalej. A burżuazja, z głupia frant, utrzymuje teraz, jakoby strzegła w ten sposób idealizmu mieszczańskiego, prawdziwym zaś obrońcom tego, co w tym idealizmie było wielkie i miało jakieś znaczenie, zarzuca uprawianie „dowolnych konstrukcji historycznych”. Tak to znowu Grakchowie skarżą się na panujące wzburzenie – a do tego jacy to Grakchowie!

\*

Rzućmy jeszcze okiem na inne zarzuty i wyrzuty, jakie robiono materializmowi historycznemu: że zaprzecza on istnieniu jakichkolwiek sił idealnych, że czyni z ludzkości bezwolną igraszkę w trybach mechanicznego procesu historii, że odrzuca wszelkie kryteria etyczne.

Materializm historyczny nie jest żadnym zamkniętym i ukoronowanym jakąś ostateczną prawdą systemem; jest on metodą naukowego badania procesu rozwoju ludzkości. Wychodzi on ze stwierdzenia niezaprzeczalnego faktu, że ludzie żyją nie tylko w przyrodzie, lecz także w społeczeństwie. Ludzie nie mogą żyć w odosobnieniu; każdy człowiek, który przypadkiem wydostanie się poza obręb społeczności ludzkiej, szybko marnieje i ginie. Stwierdzając to, materializm historyczny uznaje tym samym wszystkie siły idealne w najszerszym zakresie. „Wszystko, co się dzieje – zarówno niezliczone przypadkowości pozorne, dostrzegalne na powierzchni, jak i wyniki ostateczne, świadczące o działaniu praw w obrębie tych przypadkowości – dzieje się nie jako świadomy, zamierzony cel. Natomiast w historii społeczeństwa działają wyłącznie ludzie, którzy obdarzeni są świadomością, kierują się rozmysłem lub namiętnością, dążąc do określonych celów. Nic nie dzieje się tutaj bez świadomego zamiaru, bez zamierzonego celu (...) Wola znów określana jest przez namiętność lub namysł. Ale czynniki określające bezpośrednio namiętność lub namysł są bardzo różnorodne. Częściowo mogą to być przedmioty zewnętrzne, częściowo pobudki idealne, jak ambicja, «zapał dla prawdy i sprawiedliwości», nienawiść osobista lub też wszelkiego rodzaju czysto indywidualne fantazje”<sup>17</sup>. Jest to najbardziej istotny rys, odróżniający historię rozwoju społecznego od historii rozwoju przyrody. Niezliczone jednak zderzenia jednostkowych działań i jednostkowych aktów woli, zachodzące w historii, powodują tu pozornie taki sam wynik, jaki wywołują w przyrodzie nieświadome i ślepo działające siły; na „powierzchni” historii, tak samo jak na „powierzchni” przyrody, panuje pozornie przypadek. „Rzadko tylko dzieje się to, co było pożądane. Przeważnie liczne cele krzyżują się i ścierają albo też same są z góry nieziszczalne, lub też środki do ich

<sup>17</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, (K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, cyt. wyd., t. II, str. 372-373). – Red.

ureczywistnienia są niewystarczające”<sup>18</sup>. Skoro jednak poprzez wzajemne oddziaływanie na siebie ślepych przypadków, które zdają się rządzić pozbawioną świadomości przyrodą, toruje sobie drogę jakieś ogólne prawo rozwojowe – to nasuwa się słuszne pytanie, czy prawo takie nie rządzi również myśleniem i wolą działającego świadomie człowieka.

I prawo to można znaleźć dociekając, co wprawia w ruch idealne popędy ludzkie. Człowiek dochodzi do świadomości tylko we wspólnocie społecznej i tylko w niej może myśleć i działać świadomie; grupa społeczna, której jest członkiem, pobudza jego siły duchowe i kieruje nimi. Jednak podstawą każdej wspólnoty społecznej jest sposób produkcji materialnego życia; on też w ostatecznej instancji określa duchowy proces życiowy we wszystkich jego różnorodnych przejawach. Materializm historyczny nie tylko więc nie zaprzecza istnieniu sił duchowych, lecz bada je aż do ich podstaw, wyjaśniając, skąd idee czerpią swą siłę. Ludzie sami tworzą swoją historię – zgoda; ale *jak* tworzą swoją historię, to w każdym poszczególnym przypadku zależy od tego, z jaką wyrazistością odbijają się w ich głowach stosunki materialne, w jakie wchodzą otaczające ich rzeczy. Albowiem idee nie powstają z niczego, lecz są wytworem społecznego procesu produkcji, a dana idea jest tym potężniejsza, im dokładniej odzwierciedla ten proces. Umysł ludzki nie stoi *ponad* rozwojem historycznym społeczeństwa ludzkiego, lecz *w nim* tkwi; wyrósł on z produkcji materialnej i rozwijał się wraz z nią. Może on jednak rozpoznać wszystkie związki zachodzące w procesie produkcji ludzkiej dopiero wówczas, kiedy ta produkcja zaczyna przechodzić ze stanu niezwykle skomplikowania w proste i wielkie przeciwieństwa. A dopiero kiedy ostatnie z tych przeciwieństw obumrą lub zostaną usunięte, umysł ludzki będzie mógł objąć władzę nad produkcją społeczną, a wtedy „skończy się prehistoria społeczeństwa ludzkiego” (Marks); „ (...) ludzie będą tworzyli z zupełną świadomością własną historię (...) ludzkość dokona wielkiego skoku z państwa konieczności w państwo wolności”<sup>19</sup>.

Dotychczasowy rozwój społeczeństwa nie był więc bezdusznym mechanizmem, a ludzkość jego bezwonną igraszką. Wprawdzie im większą część swojego życia musiały dawne pokolenia poświęcać na zaspokojenie wszystkich potrzeb, tym bardziej pozostawały one w zależności od przyrody i tym mniejsze było pole ich rozwoju duchowego. Pole to jednak rozszerzało się w tej samej mierze, w jakiej człowiek – dzięki nabytej zręczności i nagromadzonemu doświadczeniu – uczył się opanowywać przyrodę. W coraz to większym stopniu umysł ludzki stawał się panem martwego mechanizmu przyrody, a w umysłowym opanowywaniu procesu produkcji dokonywał się i dokonuje ciągły rozwój rodzaju ludzkiego. Od umiejętności wytwarzania dóbr służących do zaspokajania potrzeb życiowych „zawisło rozwiązanie zagadnienia opanowania ziemi przez ludzkość. Człowiek jest jedyną istotą, o której można powiedzieć, że opanowała całkowicie proces wytwarzania pożywienia, w czym początkowo wcale nie przewyższała innych zwierząt (...) Jest więc wysoce prawdopodobne, że wielkie epoki postępu ludzkości zbiegają się – mniej lub więcej dokładnie – z powstawaniem nowych źródeł środków utrzymania”<sup>20</sup>. Jeśli prehistorię ludzkości podzielimy tak, jak to robi Morgan, to stwierdzimy, że pierwszy stopień rozwoju w okresie dzikości znamionuje ukształtowanie się mowy artykułowanej, drugi – użycie ognia, trzeci – wynalezienie łuku i strzały, stanowiących już bardzo złożone narzędzie pracy, którego wynalezienie wymagało dużego zasobu doświadczenia i dość wysokiego poziomu rozwoju umysłowego, a zatem równoczesnej znajomości wielu innych wynalazków. Na tym ostatnim stopniu dzikości produkcja jest już w pewnej mierze opanowana przez umysł ludzki: znane są drewniane naczynia i sprzęty, kosze plecione z łyka i trzciny, narzędzia z kamienia gładzonego itd.

Przechodzenie ludzkości do okresu barbarzyństwa datuje się, według Morgana, od wprowadzenia garncarstwa. Znamionuje ono niższy stopień barbarzyństwa. Średni stopień – to oswojenie zwierząt domowych, uprawa roślin jadalnych przy zastosowaniu sztucznego nawadniania i użycie kamieni i cegieł do budownictwa. Wreszcie wyższy stopień barbarzyństwa rozpoczyna się wraz z zastosowaniem przetapiania rudy żelaznej; produkcja życia materialnego dochodzi teraz do niezwykle bogatego rozwoju; ten stopień rozwoju osiągnęli Grecy okresu bohaterskiego, plemiona italskie krótko przed założeniem Rzymu i Germanie współcześni Tacytowi. Znane są już w tym czasie: miech kowalski, piec ziemny,

<sup>18</sup> Tamże, str. 372. – Red.

<sup>19</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* (K. Marks i F. Engels, *Dziela wybrane*, cyt. wyd., t. II, str. 142). – Red.

<sup>20</sup> Morgan, „*Die Urgesellschaft*” („*Spoleczeństwo pierwotne*”), str. 16.

kuźnia, siekiera żelazna, łopata i miecz żelazny, włócznia z miedzianym grotem, tarcza wytłaczana, młynek ręczny, zaprząg i dwukołowy wóz wojenny, budowa okrętów oparta na konstrukcji belkowej oraz miasta z kamiennymi murami, bramami, blankami, wieżami i marmurowymi świątyniami. Plastyczny obraz postępu produkcji, osiągniętego na wyższym stopniu barbarzyństwa, dają poezje Homera, będące zarazem klasycznym świadectwem życia umysłowego wyrosłego z tego stanu produkcji. Tak więc ludzkość nie jest jakimś pozbawionym woli przedmiotem, obracającym się w trybach bezdusznego mechanizmu; jej ciągły rozwój polega właśnie na wzrastającej wciąż władzy umysłu ludzkiego nad bezdusznym mechanizmem przyrody. Jednakże – i to właśnie stwierdza materializm historyczny – umysł ludzki rozwija się w zależności od materialnego sposobu produkcji, wraz z nim i z niego; nie umysł jest ojcem produkcji, lecz produkcja matką umysłu. Stosunek ten występuje oczywiście z największą wyrazistością w pierwotnym społeczeństwie ludzkim.

Przejście od barbarzyństwa do okresu cywilizacji znamionuje wynalezienie pisma literowego i zastosowanie znaków pisarskich. Zaczyna się pisana historia ludzkości i wydaje się, że życie umysłowe całkowicie uniezależnia się od swojej podstawy ekonomicznej. Ale pozory mylą. Od czasu wkroczenia ludzkości w okres cywilizacji, rozkładu społeczeństwa rodowego, powstania rodziny, własności prywatnej i państwa, od czasu, kiedy rozpoczął się postępujący coraz dalej podział pracy, od rozpadu społeczeństwa na panujących i opanowanych, na klasy uciskające i uciskane – zależność rozwoju duchowego od ekonomicznego staje się wprawdzie nieskończenie bardziej skomplikowana i zagmatwana, ale bynajmniej jednak nie znika. „Ostateczny argument, przy pomocy którego broni się zróżnicowania klasowego: musi istnieć klasa nie zajmująca się produkcją środków codziennego utrzymania i mająca dzięki temu czas na troszczenie się o sprawy duchowe społeczeństwa – miał dotąd wielkie historyczne usprawiedliwienie” (Engels) – dotąd, to znaczy aż do rewolucji przemysłowej ostatnich stu lat, która sprawiła, że odtąd każda klasa panująca może być tylko przeszkodą w rozwoju przemysłowych sił wytwórczych. Podział społeczeństwa na klasy jest jednak wynikiem wyłącznie rozwoju ekonomicznego i dlatego praca umysłowa żadnej klasy nie mogła oderwać się od podłoża ekonomicznego, któremu zawdzięczała swoje powstanie. Przejście od starego społeczeństwa rodowego do społeczeństwa nowego było grzesznym upadkiem z wyżyn prostoty moralnej na moralne niziny społeczeństwa opanowanego przez przyziemne interesy i nie będącego nigdy niczym innym, jak rozwojem drobnej mniejszości kosztem wyzyskiwanej i uciskanej olbrzymiej większości; był to jednak zarazem ogromny postęp umysłowy – owo przejście od rodu, powiązanego jeszcze pępowiną z wyrosłą z przyrody wspólnotą, do społeczeństwa współczesnego z jego ogromnymi siłami wytwórczymi<sup>21</sup>. Jednakże, mimo całego ogromu tego postępu, mimo że umysł ludzki stał się subtelnym, giętkim i silnym narzędziem ujarzmiającym przyrodę w sposób coraz bardziej niezawodny – jego siłami napędowymi pozostały nadal walki ekonomiczne poszczególnych klas, „istniejące konflikty między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji”. I mimo ogromu swego postępu ludzkość stawiała sobie zawsze tylko takie zadania, jakie mogła rozwiązać; zresztą rozpatrując rzecz dokładniej, można zawsze stwierdzić, że – jak dowodził Marks – samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy materialne środki do jego rozwiązania już istnieją lub przynajmniej znajdują się w procesie powstawania.

Związek ten dostrzega się najłatwiej, badając pochodzenie wielkich odkryć i wynalazków. Według idealistycznego ujęcia – zarówno idealizmu historycznego, jak i materializmu przyrodniczego – odkrycia i wynalazki wyskakiwały z twórczego umysłu ludzkiego jak Atena z głowy Zeusa, wywołując największe przewroty ekonomiczne. Tymczasem każde z tych odkryć i wynalazków ma długą prehistorię<sup>22</sup>, a śledząc poszczególne jej etapy wszędzie odkrylibyśmy potrzeby, które je wywołały. Fakt, że wiele najbardziej doniosłych wynalazków, które „zmieniły oblicze ziemi”, jak np. proch strzelniczy lub sztuka drukarska, owianych jest mgłą podań, ma swoje głębokie uzasadnienie. Wynalazki te nie są po prostu tworem jednostek, zrodzonym w tajemnych głębiach ich geniuszu; jeśli nawet jednostki przyczyniły się wielce do

<sup>21</sup> Engels, „*Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*”.

<sup>22</sup> Morgan pisze: „Alfabet fonetyczny był, jak inne wielkie wynalazki, rezultatem wielu następujących po sobie prób”, „*Die Urgesellschaft*” („*Spoleczeństwo pierwotne*”), str. 26. (Patrz również „*Kapitał*” Marksa: „Krytyczna historia technologii wykazałaby zresztą, w jak małym stopniu jakiegokolwiek wynalazek XVIII stulecia jest dziełem jednostki”), (Dietz Verlag, Berlin, t. I., str. 389).

ich powstania, to tylko dlatego, że wyczuwały najwyraźniej i najwnikliwiej ekonomiczną potrzebę tych wynalazków, jak również środki do jej zaspokojenia. Nie wynalazki i odkrycia wywołują przewroty społeczne, lecz, odwrotnie, przewroty społeczne wywołują odkrycia i wynalazki. Wynalazek lub odkrycie staje się czymś, co porusza świat dopiero wówczas, kiedy wywołał je przewrót społeczny. Ameryka została odkryta na długo przed Kolumbem; już w roku 1000 Normanowie dotarli do północno-wschodniego jej brzegu, a nawet do terytorium dzisiejszych Stanów Zjednoczonych, jednak odkryte kraje zostały wkrótce zapomniane, a wieść o ich odkryciu zaginęła. Odkrycie Ameryki mogło oznaczać rewolucję ekonomiczną dopiero wówczas, kiedy początkowa faza rozwoju kapitalizmu wytworzyła zapotrzebowanie na szlachetne metale, na nowe siły robocze i nowe rynki zbytu. Jest przecież rzeczą dobrze znaną, że Kolumb chciał odkryć nowy świat nie dlatego, że ulegał nieokreślonej popędowi swego geniuszu, lecz dlatego, że szukał po prostu najkrótszej drogi do bajecznych skarbów kraju prastarej kultury – Indii. Nazajutrz po odkryciu pierwszej wyspy wpisał on do swojego dziennika następujące słowa: „Ci dobroduszni ludzie są wcale niezłym materiałem na niewolników”, a jego codzienna modlitwa brzmiała: „Oby Pan w miłosierdziu swym pozwolił mi odnaleźć kopalnię złota”. „Pan miłosierdzia” – to była ideologia ówczesna, tak jak dzisiejszą – o ilez bardziej obłudną – ideologią jest „nieść humanitaryzm i cywilizację w kraje barbarzyńskie”.

Przysłowiowo tragiczny los najgenialniejszych wynalazców nie jest – jak sądzi o tym dziejopisarstwo idealistyczne z charakterystyczną dla niego powierzchownością – dowodem ludzkiej niewdzięczności, lecz łatwym do wytłumaczenia następstwem faktu, że nie wynalazki wywołują przewroty ekonomiczne, lecz, przeciwnie – przewroty ekonomiczne doprowadzają do powstawania wynalazków. Umysły bystre i głębokie dostrzegają zadanie i jego rozwiązanie już tam, gdzie materialne warunki tego rozwiązania jeszcze nie dojrzały, a istniejąca formacja społeczna nie rozwinęła jeszcze wszystkich sił wytwórczych, jakie w jej ramach mogą się rozwinąć. Jest rzeczą godną uwagi, że właśnie te wynalazki, które bardziej niż inne przyczyniły się do nieograniczonego wzrostu możliwości produkcyjnych ludzkości, stały się dla swych twórców przekleństwem, i po krótkotrwałym zastosowaniu znikwały mniej lub więcej gruntownie na całe stulecia. Antoni Müller wynalazł około roku 1529 swoje krosno do tkania wstążek, które dostarczało na raz 4 do 6 tkanin. Ponieważ jednak rada miejska obawiała się, że wynalazek ten doprowadzi do ostatecznej nędzy wielkie masy robotników, kazała zachować go w tajemnicy, a wynalazcę potajemnie utopić czy udusić. Tę samą maszynę zastosowano w Leydzie w r. 1629, jednakże rozruchy robotników tkackich spowodowały zakaz jej używania. W Niemczech używanie jej było wzbronione przez edykty cesarskie wydane w roku 1685 i 1719, a w Hamburgu spalono ją publicznie na rozkaz magistratu. „Ta maszyna, która wywołała na świecie tyle hałasu, była po prostu poprzedniczką maszyn tkackich i przędzalniczych, a więc rewolucji przemysłowej XVIII wieku”<sup>23</sup>.

Nie mniej tragicznie niż los Antoniego Müllera kształtował się los Denisa Papina, profesora matematyki w Marburgu, który usiłował skonstruować maszynę parową, przydatną dla celów przemysłowych. Zniechęcony powszechnym sprzeciwem, przestał pracować nad tym wynalazkiem i wybudował łódź parową, na której w r. 1707 popłynął z biegiem Fuldy z Kassel do Anglii. Jednakże w Münden wysoce oświecona władza zakazała mu dalszej żeglugi, a marynarze żeglujący na Wezerze rozbili jego statek. Papin zmarł w Anglii w biedzie i zapomnieniu. Jasne jest teraz, że wynalezienie owego prymitywnego krosna przez Antoniego Müllera w r. 1529, czy łodzi parowej przez Denisa Papina w r. 1707, były nieporównanie większymi wyczynami umysłu ludzkiego niż wynalezienie maszyny Jenny<sup>24</sup> przez Jamesa Hargreavesa w r. 1746 czy też statku parowego przez Fultona w r. 1807. Jeśli mimo to tamte wynalazki nie miały powodzenia, te zaś odniosły sukcesy, które wywołały przewrót o światowej doniosłości, stanowi to dowód, że nie wynalazki powodują rozwój ekonomiczny, lecz rozwój ekonomiczny warunkuje powstawanie wynalazków, i że umysł ludzki nie jest sprawcą rewolucji społecznych, lecz ich wykonawcą.

Zatrzymajmy się jeszcze chwilę przy wynalazkach sztuki drukarskiej i prochu strzelniczego, które najczęściej dawały idealizmowi historycznemu okazję do osobliwych wyskoków myślowych. Handel towarowy i produkcja towarowa, jakie rozwinęły się u schyłku średniowiecza, wywołały niezwykle

<sup>23</sup> K. Marks, „Kapitał”, „Tom” 1935, t. I, str. 439.

<sup>24</sup> Przędzarka mechaniczna. – *Red.*

wzmógłony ruch umysłowy, który dla zaspokojenia swoich potrzeb wymagał szybkiego i masowego dostarczania produkcji literackiej. Doprowadziło to do sporządzania druków przy pomocy płyt drewnianych i fabrykacji książek przez składanie odbitek z rytych płyt. Ten rodzaj druku, zwany pismem ksylograficznym, rozpowszechnił się w początkach XV wieku tak bardzo, że powstały nawet odrębne bractwa cechowe, z których najwybitniejsze istniały w Norymberdze, Augsburgu, Kolonii, Moguncji i Lubece. Drukarze ksylograficzni łączyli się w cechy z malarzami, nie zaś z późniejszymi właściwymi drukarzami, obok których istnieli oni jeszcze przez pewien okres czasu, zajmując się powielaniem drobniejszych pism. Właściwe drukarstwo powstało nie z drukarstwa ksylograficznego, lecz z rękodzielnictwa metalowego. Niewiele wprawdzie brakowało, by płyty drewniane, używane do pisma ksylograficznego, pokroić na poszczególne litery i zestawiając je stosownie do potrzeb, nadzwyczajnie ułatwić powielanie książek. Jednakże wszystkie tego rodzaju próby rozбивały się o techniczną niemożliwość otrzymania przy użyciu drewnianych czcionek wymaganej równości wierszy. Dalszym postępowaniem było wycinanie czcionek w metalu, ale i to nie mogło dać dobrego wyniku, zarówno dlatego, że wycinanie czcionek metalowych ręcznie wymagało zbyt wiele czasu, jak i dlatego, że otrzymywało się wprawdzie tą drogą mniejszą nierówność liter, lecz bynajmniej nie usuwało się jej całkowicie. Obydwa te braki zostały usunięte dopiero przez zastosowanie odlewania czcionek metalowych; i rzeczywiście, pomysł ten stał się zarazem wynalazkiem sztuki drukarskiej, to jest sztuki składania z poszczególnych ruchomych czcionek słów, wierszy, zdań i stron oraz powielania tych układów. Gutenberg był złotnikiem podobnie jak Bernardo Cennini, który podobno równocześnie wynalazł sztukę drukarską we Florencji. Nie rozstrzygniemy nigdy zacieklego i długotrwałego sporu, kto był właściwym wynalazcą sztuki drukarskiej, ponieważ wszędzie, gdzie rozwój ekonomiczny postawił przed ludźmi ten problem, z mniejszym lub większym powodzeniem próbowano go rozwiązać. Jeśli na podstawie wyników dotychczasowych badań można przyjąć, że ten ostatni i rozstrzygający krok zrobił z największym zdecydowaniem i skrupulatnością – a więc z najlepszym skutkiem – Gutenberg, tak iż nowa sztuka najszybciej rozpowszechniła się z Moguncji, to oznacza to, że on właśnie umiał najlepiej wykorzystać nagromadzone doświadczenia oraz częściowo lub całkiem chybione próby swoich poprzedników. Zasługa Gutenberga jest nieśmiertelna, wynalazek jego będzie zawsze przykładem godnego podziwu osiągnięcia ludzkiego umysłu; jednakże nie zasiał on nowych ziaren, lecz zerwał tylko od dawna dojrzewający owoc.

Przysłowie czyniące z wynalazku prochu kamień probierczy bystrości ludzkiego umysłu nie jest samo w sobie zupełnie niesłuszne. Jednak właśnie w związku z tym wynalazkiem wyszła na jaw cała fałszywość pojmowania dziejów zarówno przez idealizm filozoficzny, jak i przez przyrodniczy materializm. Profesor Kraus sądzi, że proch strzelniczy zniósł prawo pięści i poddaństwo, że złamała przewagę siły jednostek na korzyść zbiorowości, że jemu właśnie zawdzięcza „niezliczona większość z nas” to, że poruszamy się jako ludzie wolni, a nie tkwimy przykuci do roli jako poddani. A profesor Dubois-Reymond wywodzi, że gdyby Rzymianie znali chociażby strzelbę, mogliby z łatwością uporać się ze wszystkimi napadami Germanów, od Cymbrów i Teutonów po Gotów i Wandalów. Jak zwykle, materializm przyrodniczy przewyższa tu pod względem zarozumiałego bakalarstwa nawet idealizm filozoficzny. „Zacofanie ludów starożytnych w dziedzinie nauk przyrodniczych – pisze Dubois-Reymond – miało dla ludzkości fatalne następstwa; stanowi ono jedną z najważniejszych przyczyn zmiernych kultury antycznej. Największe nieszczęście, jakie spotkało ludzkość, mianowicie zalew krajów Morza Śródziemnego przez barbarzyńców, byłoby ją prawdopodobnie ominęło, gdyby starożytni uprawiali przyrodoznawstwo w naszym znaczeniu tego słowa”. Szkoda, że pan profesor Dubois-Reymond nie był starożytnym Rzymianinem! A może jednak i nie szkoda, ponieważ właśnie jego filozofia historii dowodzi, że gdyby komenderował nie „umysłową gwardią przyboczną Hohenzollernów” w r. 1870, lecz legionem rzymskim w czasie wojny punickiej, to również prochu by nie wynalazł. Nawet burżuazyjny historyk, prof. Delbrück, wystąpił przeciw cudownym hipotezom Krausa i Dubois-Reymonda. Delbrück daleki jest od materializmu historycznego, zdaje sobie jednak sprawę z tego, że z wynalazkiem związana jest nierozdzielnie jego potrzeba, pobudzająca doń przez całe pokolenia, a nawet stulecia, że oddzielenie wynalazku od potrzeby jego epoki jest równie niemożliwe, jak narodziny człowieka bez matki, że przypuszczenie, iż jakikolwiek wynalazek mógłby być dokonany w innych – niż to się stało – czasach i nadać inny bieg historii, jest próżną grą wyobraźni. Ma on więc w pewnej mierze prawo uważać swoje



poglądy za naukowe w przeciwieństwie do „dowcipnych” igraszek myślowych Krausa i Dubois-Reymonda. W szczególności ma on rację, że wynalazku, albo ściślej – użycia prochu strzelniczego, nie uważa za przyczynę upadku feudalizmu, lecz za jeden z czynników, które do tego doprowadziły, a przy tym za czynnik zgoła nieistotny i w gruncie rzeczy niekonieczny. Zresztą, naszym zdaniem, Delbrück idzie pod tym względem za daleko, ale sprawa ta nie łączy się już bezpośrednio z niniejszymi rozważaniami<sup>25</sup>.

Przewrót ekonomiczny pociągnął za sobą rozkład feudalizmu; a nigdzie przewrót w politycznej nadbudowie materialnego sposobu produkcji nie odbywa się tak widocznie i tak szybko, jak właśnie w dziedzinie wojskowości. Zdaje sobie z tego sprawę dość jasno nawet dziejopisarstwo burżuazyjne, szczególnie w państwie pruskiego militarysty. Gustaw Freytag najchętniej wysnuwałby historię Niemiec z „niemieckiego ducha”, jednakże przedmiot, który sobie wybrał – życie szarych mas – zmusza autora do ciągłych ustępstw na rzecz materializmu historycznego. Pisze on: „Frankońska piechota Merowingów, rycerskie drużyny włóczników, Szwajcarzy i landsknechci z czasów Reformacji, a potem znowu wojska zaciężne z czasów wojny trzydziestoletniej – wszystkie te formacje były bardzo charakterystycznymi twórcami swoich czasów, wyrastającymi z podłoża stosunków społecznych i zmieniającymi się wraz z nimi. Tak więc jedna z najwcześniejszych formacji – piechota właścicieli ziemskich opiera się na dawnym systemie gmin i okręgów, jazda rycerska – na systemie lennym, oddziały landsknechtów – na rozkwicie sił mieszczaństwa, a kompanie żołnierzy zaciężnych – na wzroście terytorialnej władzy książęcej. Po nich pojawiło się w despotycznych państwach XVIII stulecia stałe wojsko musztrowanych, pozostających na żołdzie żołnierzy”<sup>26</sup>.

I dopiero w tym „stałym wojsku musztrowanych, pozostających na żołdzie żołnierzy” za czasów Ludwika XIV i księcia Eugeniusza zastąpiono ostatecznie dzidę przez strzelbę. Zmianę tę wprowadzono w piechocie, która rekrutowała się z szumowin wszystkich ludów wtłoczonych w szeregi – w mniejszym lub większym stopniu – gwałtem i utrzymywanych w nich przy pomocy pałki; wojsko to, nie posiadające niemal żadnej siły szturmowej, mogło być używane jedynie w roli maszyny do strzelania. Taka najemna piechota była pod każdym względem przeciwieństwem tych piechurów, którzy w XIV wieku pod Morgarten i Sempach zadali pierwsze miażdżące klęski feudalnym wojskom rycerskim. Tamta piechota walczyła dzidami, a nawet tak prymitywną bronią, jak ciskanie kamieni, ale za to czerpała swą straszliwą nieodpartą siłę szturmową ze swej starej wspólnoty gminnej, wiążącej ją hasłem: jeden za wszystkich, wszyscy za jednego<sup>27</sup>.

Już z tego prostego przeciwstawienia wynika, jak trudno byłoby obronić tę hipotezę, że upadek feudalizmu spowodowany został wynalezieniem prochu. Feudalizm rozpadł się wskutek rozkwitu miast i opierającej się na miastach monarchii. Podobnie jak gospodarka naturalna uległa przewadze gospodarki pieniężnej i przemysłowej, tak samo szlachta feudalna musiała ulec przewadze miast i książąt. Nowe potęgi ekonomiczne wytworzyły sobie nowe formy wojowania, odpowiadające formom ich gospodarki; przy pomocy pieniądza werbowały wojska rekrutujące się z proletariatu, którzy na skutek rozkładu feudalizmu znaleźli się na gościńcu bez środków do życia, a przy pomocy swego przemysłu fabrykowały broń, która w tym samym stopniu przewyższała broń feudalną, w jakim kapitalistyczny sposób produkcji przewyższał sposób feudalny. Nadto wynalazły one – wprawdzie nie proch strzelniczy, ponieważ ten przybył do mieszkańców Europy Zachodniej w początkach XIV wieku od Arabów – strzelanie przy użyciu prochu. Wprowadzenie broni palnej ugruntowało ostatecznie bezwarunkową przewagę broni burżuazyjnej nad feudalną; jak pociskom z dział nie mogły oprzeć się mury miast, tak przed kulami z ręcznej broni palnej nie chroniły rycerskie pancerze. Ale sztuki strzelania przy użyciu prochu także nie wynaleziono w ciągu jednego dnia. Jak zawsze, tak i tu, ekonomiczna potrzeba była matką wynalazku. Rozpad zaś feudalizmu odbywał się tak prędko, potęga miast i książąt rosła z taką szybkością, że

<sup>25</sup> Delbrück, „*Historische und politische Aufsätze*” („*Rozprawy historyczne i polityczne*”), str. 339 i nast.

<sup>26</sup> Gustaw Freytag, „*Bilder aus der deutschen Vergangenheit*” („*Obrazy z przeszłości Niemiec*”), t. V, str. 173 i nast.

<sup>27</sup> W przedmowie tym odsyłamy czytelnika do wspomnianych dzieł Karola Bürkli'ego: „*Der wahre Winkelried, die Taktik der Urschweitzer*” („*Prawdziwy Winkelried – taktyka Szwajcarów pierwotnych*”) i „*Der Ursprung der Eidgenossenschaft aus der Markgenossenschaft und die Schlacht am Morgarten*” („*Powstanie bractwa przysięgłych ze wspólnoty gminnej a bitwa pod Morgarten*”).

pomysłowość ludzka nie miała dostatecznych bodźców do ulepszenia broni palnej, początkowo bardzo niedołążnej i zaledwie przewyższającej kuszę czy łuk. Skąd miała brać te bodźce, jeśli wojska rycerskie ponosiły klęski nawet wówczas, kiedy przypadkowo rozporządzały nadmiarem broni palnej – jak to było pod Granson i Murten! Wskutek takiego układu stosunków udoskonalanie tej broni postępowało bardzo powoli; widzieliśmy już, jak późno powstała strzelba nadająca się do uzbrojenia całej piechoty – tzw. strzelba skałkowa. Ale i jej powstanie było możliwe dopiero na pewnym szczeblu kapitalistycznego rozwoju; była to broń, przy której pomocy absolutyzm książęcy mógł samodzielnie rozstrzygać swoje wojny handlowe – oczywiście w ramach narzuconej mu przez podstawę ekonomiczną organizacji wojskowej, taktyki i strategii. Gdyby jednak przyszło komuś do głowy ubolewać dzisiaj nad tym powolnym rozwojem broni palnej w ubiegłych stuleciach, jako nad widomym świadectwem zgnuśnialego ducha pomysłowości ludzkiej, to jeden rzut oka na nasze stulecie może go w zupełności pocieszyć napełniając go błogą świadomością, że duch ludzki jest doprawdy niewyczerpany w wynajdywaniu morderczej broni, pod tym jednakże warunkiem, że popędza go bicz rozwoju ekonomicznego – jak robi to w naszych czasach dziko szalejąca konkurencja wielkokapitalistyczna.

A więc materializm historyczny nie utrzymuje, że ludzkość jest jakąś bezwolną igraszką w trybach bezdusznego mechanizmu; nie przeczy również istnieniu sił idealnych. Przeciwnie, zgadza się najzupełniej z Schillerem – autorem, z którego „uczony” filister niemiecki przede wszystkim czerpie swój „idealizm”: – im wyżej ludzki rozwija się umysł

tym zagadki piękniejsze, które płyną z nocy,  
tym świat jest bogatszy, który w jego mocy,  
tym pełniejsze morze, z którym bieg swój łączy,  
i losu ślepa siła tym prędzej się kończy.

Materializm historyczny wskazuje tylko na prawo rozwoju ludzkiego ducha, a źródło tego prawa odkrywa w tym, co człowieka dopiero człowiekiem czyni, to znaczy w produkcji i reprodukcji bezpośredniego życia. Żałosna i nieuzasadniona zarozumiałość ludzka, która niegdyś szydziła z darwinizmu jako z „małpiej teorii”, może się przeciw temu do woli wzdragać i szukać pociechy w wierze, że duch ludzki w sposób zupełnie nieobliczalny zapala się tu i ówdzie na podobieństwo błędnych ogników i z boską mocą twórczą kształtuje nowy świat z niczego. Z przesądem tym rozprawił się już gruntownie Lessing, zarówno szyderstwem na temat „czystej możliwości działania w danych okolicznościach raz tak, a raz inaczej”, jak i swym mądrym powiedzeniem:

Żelazny garnek  
pragnie, byś z żaru wyjął go srebrnymi  
cegami, bo się wtedy chęłpi w sobie,  
że sam jest garnkiem ze srebra.

\*

Krócej możemy rozprawić się z zarzutem głoszącym, że materializm historyczny nie uznaje kryteriów etycznych. Przede wszystkim stosowanie kryteriów etycznych nie jest w ogóle zadaniem historyka. Winien on nam zdać sprawę z tego, jak się rzeczy miały naprawdę, na podstawie obiektywnych badań naukowych. Nie chcemy wcale wiedzieć, co sądzi on o tym według swoich subiektywnych zapatrywań moralnych. „Kryteria etyczne” zmieniają się nieustannie – i jeśli pokolenia żyjące chcą wydawać sądy o pokoleniach przeszłych na podstawie swoich płynnych „kryteriów etycznych”, to można to porównać do tego, jak gdyby ktoś próbował mierzyć znieruchomiałe warstwy naszego globu za pomocą lotnych wydm piaszczystych. Schlosser, Gervinus, Ranke, Jansen – każdy z nich ma inne kryteria etyczne, każdy z nich kieruje się szczególną moralnością klasową, więc w dziełach ich o wiele dokładniej odzwierciedlają się klasy, które oni reprezentują, niż czasy, które opisują. A zrozumiałe jest, że nie

inaczej byłoby, gdyby o czasach minionych chciał wyrokować historyk proletariacki – biorąc za podstawę swoich rozważań dzisiejsze stanowisko etyczne swojej klasy.

W tym sensie – i tylko w tym – materializm historyczny odrzuca kryteria etyczne. Usuwa on je w ogóle z *badania historycznych*, ponieważ uniemożliwiają one *naukowe* badanie historii. Gdyby jednak ów zarzut miał oznaczać, że materializm historyczny przeczy zasadniczo działaniu pobudek moralnych w historii, to trzeba stwierdzić, iż w rzeczywistości jest wręcz odwrotnie. Materializm historyczny nie tylko nie przeczy ich działaniu, lecz właśnie umożliwia dopiero ich poznanie. W „materialnych przewrotach ekonomicznych stosunków produkcji, dających się stwierdzić z przyrodniczą ścisłością”, ma on jedynie pewne kryterium, które stosować może w badaniach nad przebiegającymi szybciej lub wolniej przeobrażeniami zapatrywań moralnych. Albowiem poglądy moralne są również w ostatniej instancji wytworem sposobu produkcji i podobny sens posiada owa trafna uwaga Marksa, wystosowana pod adresem tekstu Nibelungów Ryszarda Wagnera, w którym stosunki miłosne miały stać się bardziej pikantnymi przez lekką domieszkę kazirodztwa, co było chwytem bardzo współczesnym: „W czasach pierwotnych żeniono się z siostrami i to było moralne”. Równie gruntownie jak z wielkimi ludźmi, tworzącymi rzekomo historię, załatwia się materializm historyczny z portretami charakterów przeszłości, przerabianymi ciągle wskutek zamętu, jaki wywołują w nauce historii upodobania, partyjne lub nienawiść. Materializm historyczny ocenia sprawiedliwie każdą postać historyczną, ponieważ umie odkryć wszystkie motywy jej postępowania, i dlatego potrafi odmalować moralną stronę tego postępowania z taką subtelnością odcieni, na jaką historycy idealistyczni, stosujący sztywne „kryteria etyczne”, nigdy nie mogą się zdobyć.

Weźmy do ręki znakomite dzieło Kautskiego o Tomasz More! Dla idealistycznych historyków postać Tomasza More'a jest prawdziwym utrapieniem. Był on bojownikiem klasy mieszczańskiej, człowiekiem wysoce wykształconym i wolnomyślnym, uczonym humanistą i pionierem nowoczesnego socjalizmu. Był on jednak również ministrem despotycznego monarchy, przeciwnikiem Lutra i prześladowcą heretyków; był męczennikiem sprawy papieżstwa, toteż jest dzisiaj jeśli nie kanonizowanym – czego się prawdopodobnie doczeka – to w każdym razie półoficjalnym świętym Kościoła katolickiego. Jakże poradzi sobie ideologiczne dziejopisarstwo z charakterem takiej postaci historycznej, jeżeli zacznie stosować do niej swoje „kryteria etyczne” ustalone w Rzymie lub w Berlinie, czy też jeszcze gdzie indziej? Może ją wysławiać albo oczerniać, albo częściowo wysławiać, a częściowo oczerniać, ale przecież przy pomocy wszystkich swoich „kryteriów etycznych” nie dojdzie ono jednak do historycznego zrozumienia postaci. Natomiast Kautsky stojąc na gruncie materializmu historycznego rozwiązał to zadanie znakomicie. Wykazał on, że Tomasz More był postacią jednolitą, że wszystkie pozorne sprzeczności związane są nierozdzielnie z jego istotą. Ze szczupłego tomiku Kautskiego można poznać moralne siły działające w epoce Reformacji nieskończenie lepiej, niż z tego, co powypisywali Ranke w pięciu, a Hanssen w sześciu grubych tomach, oceniwszy tę samą epokę diametralnie przeciwnymi „kryteriami etycznymi”. Za to dziełko Kautskiego zostało całkowicie przemilczane. Tego bowiem wymaga „kryterium etyczne” dzisiejszej nauki burżuazyjnej!

\*

Zaznaczyliśmy wyżej, że ze strony burżuazji zrobiono jednak jedną próbę „naukowej” krytyki materializmu historycznego. Niech nam będzie wolno poświęcić parę słów tej próbie. Dosłownie jednak tylko parę słów, ponieważ nie możemy i nie zamierzamy demaskować wszystkich poszczególnych przekreżeń i fałszywie interpretowanych tekstów, nagromadzonych przez Pawła Bartha na dwudziestu stronicach jego rozważań o materialistycznym pojmowaniu dziejów<sup>28</sup>. Na to jego „próba krytyczna” nie zasługuje – zbyt małe ma znaczenie. Wystarczy więc, jeśli zadowolimy się wydobyciem paru punktów istotnych – mianowicie takich, których przedyskutowanie posłuży nam zarazem do pozytywnego zrozumienia materializmu dziejowego<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Paul Barth, „*Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*” („*Filozofia dziejów Hegla i heglistów aż do Marksa i Hartmanna*”), str. 70 i nast.

Przede wszystkim więc głęboko smuci pana Bartha to, że Marks formułował materialistyczne pojmowanie dziejów „niestety w sposób bardzo nieokreślony, przeplatając je obrazkami” i miał je jakoby w „pismach swoich wyjaśniać przykładami i uzasadniać tylko przygodnie”. Troszcze tej dał pan Barth ostatnio bardziej drastyczny wyraz w pewnym tygodniku burżuazji bismarckowskiej, pisząc, że „tak zwana materialistyczna teoria dziejów jest tylko połowiczną prawdą, wypowiedzianą przez Marksa w chwilach typowo dziennikarskiej lekkomyślności; niestety Marks próbował ją nawet uzasadnić przy pomocy pozornych dowodów”. Z surowością sędziego kwalifikuje pan Barth tylko trzy dzieła Marksa jako „czysto naukowe”, a więc wyłącznie godne tego, by zajmował się nimi niemiecki docent; są to: „*Kapitał*”, „*Nędza filozofii*” i dzieło stanowiące zapowiedź „*Kapitału*” – „*Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*”. Reszta jest „popularna” i nie obchodzi pana Bartha zupełnie. Podobnie z pism Engelsa uznaje on za godne swej uwagi jedynie dzieło skierowane przeciw Dühringowi i dzieło o Feuerbachu. Natomiast przeciwną zasadą kieruje się pan Barth w ocenie Kautskiego, którego zna tylko jako „autora pewnej rozprawy” zamieszczonej w „*Nowych Czasach*” – „popularnym organie marksistów”. Pismo to, zdaniem pana Bartha, wyrządziło „wiele złego” rozpowszechniając „marksowską pochopność”. Natomiast nie wie lub też nie chce wiedzieć pan Barth o „ściśle naukowych” pismach Kautskiego, jak książka o Tomaszu More. Niebawem się okaże, dlaczego przeprowadził te głębokie rozróżnienia.

Przede wszystkim usiłuje pan Barth dowieść, że „pryncypat ekonomii przed polityką nie istnieje”. Marks mówił w „*Kapitale*” o wspólnej, bezpośrednio uspołecznionej pracy, występującej w naturalnej swej formie u progu dziejów wszystkich ludów kulturalnych, oraz o bezpośrednich stosunkach panowania i poddaństwa istniejących w początkach historii. Słowo „bezpośrednie” wyjaśnia pan Barth – do czego w tekście Marksa nie ma najłżejszej aluzji – „to znaczy, podobnie jak u Hegla, nie dające się bliżej wyjaśnić”, a następnie dodaje triumfalnie, że Marks nie wyjaśnił przejścia od naturalnych form pracy do stosunków panowania i poddaństwa. Tymczasem Marks w tym miejscu „*Kapitału*”, gdzie porusza tylko z lekka sprawę tego rozwoju, nie miał najmniejszej potrzeby dawać takiego wyjaśnienia, gdyż zamierzał to uczynić w osobnym dziele, nawiązującym do badań Morgana. Ponieważ zaś Marksowi śmierć przeszkodziła w urzeczywistnieniu tego zamiaru, dzieło takie napisał i opublikował Engels. Ukazało się ono co najmniej o pięć lat wcześniej, zanim pan Barth przystąpił do druzgotania materializmu historycznego. W pracy Engelsa o pochodzeniu rodziny itd. przedstawiony jest szczegółowo proces ekonomicznego rozwoju społeczeństwa klasowego ze społeczeństwa rodowego i przejście ekonomiczne od pracy bezpośrednio uspołecznionej do stosunków panowania i poddaństwa. Ale – i tu można od razu podziwiać głęboki sens owych rozróżnień pana Bartha – dzieło to nie jest „czysto naukowe”, lecz „popularne”; pan Barth nie wzmiankuje też o nim ani jednym słówkiem. I teraz zaczyna sam „wyjaśniać”. Ponieważ Marks nie „wyjaśnia” „nie dających się dalej wyjaśnić” stosunków panowania i poddaństwa, panujących w początkach historii, więc pan Barth pisze: „Skoro w tym okresie nie istnieje własność prywatna ziemi i kapitału, a więc nie ma też żadnej możliwości ujarzmiania w drodze ekonomicznej, to dla wyjaśnienia pierwotnego niewolnictwa pozostają tylko przyczyny polityczne: wojna i branie jeńców wojennych”. Nie mogąc ominąć pytania, czy owe wyprawy wojenne nie miały przypadkiem przyczyn ekonomicznych, pan Barth odpowiada: „Przeważnie, ale nie wyłącznie. Według dzieł antropologów, wojny dzikich wywoływały motywy religijne, ambicje wodzów, mściwość, a więc przyczyny ideologiczne”. Zamiast jednak zbadać przynajmniej teraz, po pierwsze: jaką wartość mają owe świadectwa antropologów, po drugie zaś: czy w szatach „przyczyn ideologicznych” nie ukrywają się sprężyny ekonomiczne, pan Barth robi w jednym tylko zdaniu pobocznym oszałamiające odkrycie, że podbój Azji przez Aleksandra spowodowany został „ambicją” króla macedońskiego, a zdobywcze wyprawy islamu „fanatyzmem religijnym”. Pan Barth triumfalnie dochodzi do wniosku, że niewolnictwo – zarówno w czasach przedhistorycznych, jak i historycznych – „jest przeważnie w ostatniej instancji wytworem polityki”, a zatem „polityka okazuje się tym, co określa ekonomię i to w sposób najgłębszy i najbardziej wnikliwy”. Nadto wykazuje jeszcze pan Barth z nadzwyczajną bystrością – choć nie bez pomocy Rodbertusa – że niewolnictwo było „potężną kategorią ekonomiczną”.

<sup>29</sup> Patrz również: Uwagi Engelsa o książce Bartha zawarte w liście do Mehringa z dn. 14 VII 1893 r. (Dodatek do niniejszej broszury). – Red.

Pan Barth prześlizguje się więc obok naukowego sposobu dowodzenia przyjętego w materializmie historycznym, który, jak widzieliśmy, nie zaprzecza przecież wcale istnieniu idealnych pobudek działania – takich, jak ambicja, mściwość, fanatyzm religijny, lecz twierdzi tylko, że są one określone w ostatniej instancji przez inne, ekonomiczne siły napędowe. Tam zaś, gdzie pan Barth usiłuje przytoczyć jeden jedyny dowód swojego twierdzenia, ujawnia się natychmiast słuszność stanowiska materializmu historycznego. Na dowód, że przyczyną wojen u dzikich jest mściwość, przytacza pan Barth, jako jedyne świadka, angielskiego antropologa Tylora, który wspomina o dobrze znanym fakcie stosowania przez plemiona barbarzyńskie tzw. „krwawej zemsty”. Gdyby pan Barth nie wykluczył ze swoich rozważań dzieła Engelsa o pochodzeniu rodziny itd. dlatego, że jest ono „popularne”, z łatwością dowiedziałby się, że zasada krwawej zemsty należała do „nadbudowy prawnej” społeczeństwa rodowego, tak samo jak kara śmierci należy do nadbudowy prawnej społeczeństwa cywilizowanego. Engels pisze o społeczeństwie rodowym: „Wszelkie spory i zatargi rozstrzyga ogół tych, których to dotyczy: ród lub plemię, lub poszczególne rody między sobą. Jako ostateczny, rzadko stosowany środek grozi krwawa zemsta, której cywilizowaną formą, obciążoną wszystkimi wadami i zaletami cywilizacji, jest nasza kara śmierci”<sup>30</sup>. Zgodnie z warunkami produkcji w społeczeństwie rodowym to, co było poza plemieniem, było zarazem poza prawem; kiedy więc Tylor pisze, że jeśli morderca należy do innego plemienia, to zemsta przeradza się w otwartą wojnę i że taka krwawa waśń może przez całe pokolenia powodować zażarte walki, to już z tego stwierdzenia może pan Barth łatwo wywnioskować, że owa „mściwość”, wywołująca u dzikich wojny, nie jest „przyczyną ideologiczną”, lecz formą wymiaru sprawiedliwości, wynikającą z określonej formy gospodarki. Oczywiście, zarówno barbarzyńskie, jak i cywilizowane prawo karne może być nadużywane – patrz prawo o socjalistach! – i bywa nadużywane zwłaszcza tam, gdzie plemiona barbarzyńskie stykają się z cywilizacją i pod jej wpływem degenerują się; jednak wtedy dzieje się to z całą pewnością nie z powodów ideologicznych, lecz czysto ekonomicznych – jest to już nie *mściwość*, lecz *chciwość*. Przeciwstawmy angielskiemu badaczowi pana Bartha pewnego badacza francuskiego. Oto, jak pisze Dumont o Albańczykach, będących prastarymi mieszkańcami Europy, a nawet przeważnie chrześcijanami: „Napaść na sąsiednie plemię, *szczególnie, jeśli wyznaje ono inną religię*, i zrabować jego trzodę – oto sposób spędzenia czasu obiecujący dobre zyski na czas pokoju. Preteksty do napadów nie są zupełnie potrzebne: obcy jest naturalnym wrogiem i powinien się mieć stale na baczności; winą jego jest to, że daje się napaść. Szczególnie pomiędzy członkami poszczególnych plemion powstają waśnie pod najbłahszymi pozorami. Walka rozpoczyna się od zniewagi, a skoro tylko poleje się krew, całe plemię ogłasza swoją solidarność z rodziną ofiary. Krwawa zemsta w górach nie wygasa”. Ma tu pan Barth zarazem próbkę „religijnych motywów” w wojnach barbarzyńców, a może świta mu już w głowie pojęcie o owych „dobrych zyskach wzbudzających ambitne zamiary wodza”. W tych dwóch punktach nie powołuje się pan Barth na „antropologów”, lecz ratuje się wyskokiem w „czasy historyczne”, gdzie „ambicja” Aleksandra Macedońskiego i „religijny charakter” wojen islamu są rzekomo „jasne jak słońce”. Istotnie, panie Barth – „jasne jak słońce”, ale tylko dla prymitywnych i zadowolających się zewnętrznym, powierzchownym ujęciem rzeczy, burżuazyjnych badaczy historii, a nawet i dla nich nie zawsze. Oto niemiecki biograf Aleksandra, pruski historyk Droysen, zaczyna swoją książkę o Aleksandrze nie według historycznych teorii pana Bartha, co wyglądałoby mniej więcej tak: „Ambicja Aleksandra stworzyła nowy okres historii świata” – lecz o wiele rozsądniej: „*Imię Aleksandra znamionuje koniec jednej epoki historycznej, a początek nowej*”. Problem ambicji Aleksandra może być „jasny jak słońce”, ale idzie o to, co kryje się w cieniu, a temu pytaniu pan Barth skwapliwie ustępuje z drogi.

Bezpośrednio po przejściu od Rodbertusa tezy o doniosłości roli ekonomicznej, jaką odegrało w historii niewolnictwo, pan Barth ciągnie dalej: „odnośnie do schyłku średniowiecza, Marks sam dostarczył materiału przeciw własnej teorii, twierdząc, że jedną z najważniejszych przyczyn pierwotnej «akumulacji» kapitału było to, że panowie feudalni w Anglii, ze względu na wzrastanie cen pastwisk, wypędzali chłopskich komorników z ich dzierżaw i zamieniali duże połacie kraju w pastwiska dla owiec, pozostające pod opieką niewielu pasterzy – tzw. enclosures, przy czym wypędzeni chłopci, stając się w ten sposób «wolnymi» proletariuszami, oddawali się do dyspozycji powstającej wówczas manufaktury.

<sup>30</sup> F. Engels, „*Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*”, (K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, cyt. wyd., t. II, str. 238).

Wprawdzie, zdaniem Marksa, ostatecznym podłożem tej «rewolucji w rolnictwie» jest powstanie manufaktury wełnianej, ale przecież – według jego własnego przedstawienia sprawy – najpotężniejszą jej dźwignią jest władza feudalna: żądni zysków landlordowie; a to znaczy, że ogniwem w łańcuchu przewrotów gospodarczych staje się siła polityczna”. I na tym koniec. Otóż wiemy już wprawdzie, że według poglądów pewnych uczonych burżuazyjnych Marks upajał się po prostu „zaprzeczaniem samemu sobie” – ale jak i gdzie w ustępie przytoczonym przez pana Bartha ma on obalać sam siebie – tego zrozumienie przechodzi już nasze skromne możliwości. Dowodzenie pana Bartha mogłoby mieć pewien znikomy pozór słuszności, gdyby landlordowie przy wywłaszczaniu chłopów „uciekali się do pomocy prawodawstwa”. Powiadamy wyraźnie: pewien znikomy pozór – gdyż i w tym wypadku byłaby to oczywiście polityka zależna od ekonomii. Ale znalazłszy to miejsce u Marksa, dowiemy się, że prawodawstwo robiło nawet pewne, słabe co prawda, próby przeciwstawienia się temu przewrotowi ekonomicznemu, musiało jednak ustąpić przed naporem potrzeb potężniejącej produkcji kapitalistycznej; że wielki pan feudalny wypędzał chłopą z jego pola i zagrody i uzurpował sobie prawo do wspólnych pól chłopskich „w krnąbrnym oporze przeciw królestwu i parlamentowi”. A więc to „zaprzeczanie samemu sobie” polega tu chyba na tym, że pan Barth potrafi przy pomocy czarnoksięskiej formuły: „to znaczy, że...” przemienić „władze feudalne, chciwych landlordów” w „siły polityczne”. A szybkość, z jaką potrafi on tej przemiany dokonać, graniczy z czarodziejstwem.

Tuż po przytoczonych wyżej zdaniach „cofa się” pan Barth „jeszcze dalej” i usiłuje udowodnić, że władza feudalna zawdzięcza swoje powstanie „momentom politycznym”. Możemy przejść nad tym do porządku, ponieważ, po pierwsze, pan Barth nie polemizuje tu już z Marksem i Engelsem, tylko w oparciu o kilka autorytetów burżuazyjnych próbuje przeprowadzić swój słabutki dowód przy pomocy najrozmaitszych sofizmatów i podchwytywania słów, po drugie zaś, społeczne pochodzenie feudalizmu jest zupełnie oczywiste. Zostało ono ostatnio zwięźle dowiedzione przez jednego z najwybitniejszych burżuazyjnych historyków niemieckich doby obecnej<sup>31</sup>. Dla „ery nowożytnej” tezę o zależności ekonomii od polityki usiłuje pan Barth uzasadnić w ten sposób, że utrzymuje, iż handel w czasie wielkich odkryć rozwijał się na skutek wypraw podejmowanych z chęci podboju, czyli z motywów politycznych. W jednym z poprzednich urywków widzieliśmy już, jakie były powiązania ekonomiczne odkryć i wynalazków w historii i nie mamy obecnie potrzeby zajmowania się „żądzą podbojów Kolumba” itd.; wiemy już, że handel nie postępował *za* odkryciami, lecz właśnie prowadził *do* odkryć; i tutaj więc ostatnią instancją była ekonomia. Wreszcie powołuje się pan Barth na ścisły związek, jaki zachodzi między ustrojem monarchii absolutnej a monopolami, które, jego zdaniem, mogą występować w tak wielkiej ilości tylko za jej panowania; powinien jednak przy tym wiedzieć – chociażby już ze skarg Lutra na „monopolia towarzystw” – że monopole istniały długo przed monarchią absolutną i że ten „ścisły związek” nie polegał na tym, że monopole były ekonomiczną formą monarchii absolutnej, lecz na tym, że monarchia absolutna była jedną z politycznych form kapitalistycznego sposobu produkcji.

Pan Barth wierzy, że tymi oto pięcioma miażdżącymi ciosami obalił tezę materializmu historycznego, uzależniającą politykę od ekonomii.

\*

Następnie usiłuje pan Barth obalić pogląd Marksa, że stosunki własności są prawnym wyrazem stosunków produkcji, czyli – jak się wyraża pan Barth – „prawo jest tylko funkcją ekonomii”. „Już na pierwszy rzut oka widać, że jest to fałsz, skoro da się pomyśleć istnienie tych samych stosunków przy różnych formach prawnych. Marks sam utrzymuje, że istniała komunistyczna uprawa roli bez niewolnictwa i że istniała też uprawa roli połączona z własnością prywatną i niewolnictwem, a zatem uznaje dwie różne formy prawne przy tym samym stopniu rozwoju produkcji”. To doprawdy rzecz nie do wiary! Ponieważ Pan Barth słyszał kiedyś coś niecoś o tym, że rolnictwo jest *gałęzią* produkcji, myśli on teraz, że rolnictwo – to jakieś *stosunki* produkcji i jakiś *stopień* rozwoju produkcji! Według poglądów Marksa, własność ziemi powstaje i zmienia się w zależności od *stosunków* produkcji w rolnictwie. W

<sup>31</sup> Lamprecht, „*Deutsche Geschichte*” („*Historia Niemiec*”), t. II, str. 89 i nast.

zależności od tego, czy przy uprawie roli stosowany jest system gospodarki kolektywnej, czy indywidualnej – przy czym zarówno jedna, jak i druga forma uprawy mogą osiągnąć i osiągnęły różne stopnie rozwoju – powstaje własność wspólna albo własność prywatna, przy tym znowu każda z nich może osiągnąć różne stopnie rozwoju. „Już na pierwszy rzut oka wydaje się to słuszne”, ale dla pana Bartha są tym samym: członek społeczeństwa rodowego i rzymski posiadacz latyfundiów, członek wspólnoty gminnej i pan feudalny, chłop, junkier i poddany; wszyscy oni należą do tej samej *galezi* produkcji, tj. rolnictwa, a więc znajdują się w tych samych *stosunkach* produkcyjnych i na tym samym *stopniu rozwoju* produkcji. A że wyciągnęli oni tak różne losy na loterii życia, zawdzięczają to wyłącznie prawu, które ma swoją własną, samodzielną egzystencję, i Bóg jedynie raczy wiedzieć, skąd przybyło ono na ziemię. Tymczasem pan Barth powiada: „Pomijając przykłady bardziej odległe, możemy jeszcze w dzisiejszych czasach zaobserwować, jak pewne idee prawne i zasady polityczne przeciwdziałając nieskrępowanym rządóm potęg ekonomicznych wytworzyły najpierw w Anglii, a później prawie we wszystkich państwach kulturalnych, ochronne ustawodawstwo pracy i dążą wciąż do jego rozszerzenia”. Wygłaszając to zdanie ujawnia pan Barth przede wszystkim to, że materializmu historycznego zupełnie, nawet powierzchownie, nie pojął, jeśli płaski slogan manczesteryzmu uważa za jego kwintesencję. W rzeczywistości mógłby pan Barth dowiedzieć się z „Kapitału” Marksa, że angielskie ustawodawstwo fabryczne było wynikiem niezwykle zacieklej i długotrwałej walki klasowej między arystokracją, burżuazją i proletariatem – posiada więc korzenie ekonomiczne, a nie moralne czy polityczne. Wreszcie, jeśli chodzi o „inne państwa kulturalne”, to powinien pan Barth wiedzieć chociażby z doświadczenia swej drogiej ojczyzny, co mogą zdziałać „idee prawne i zasady polityczne” wobec „potęg ekonomicznych”. Już od paru dziesiątków lat cały świat mógł podziwiać dobroczynne skutki angielskiego ustawodawstwa fabrycznego, kiedy to w roku 1869 Parlament Związku Północno-Niemieckiego obradował nad ustawą przemysłową, a chociaż owo oświecone ciało nie знаło zupełnie stosunków angielskich, to przecież paru posłów socjaldemokratycznych zatroszczyło się już o to, by zwrócić jego uwagę na „idee prawne i zasady polityczne” zawarte w angielskim ustawodawstwie fabrycznym. A czy Parlament Związku Północno-Niemieckiego poszedł za wezwaniem, by do ustawy przemysłowej włączyć ustawę o ochronie pracy, projektowaną zresztą w bardzo skromnym zakresie? Ani myślał. A dlaczego? Niechże pan Barth dowie się o tym od urzędowego historiografa państwa pruskiego: „Z kilku paragrafów ustawy przemysłowej można łatwo rozpoznać, że interesy przedsiębiorców były w Parlamencie bardzo silnie reprezentowane”<sup>32</sup>. Jest to stanowczo za słabo podkreślone, albowiem Treitschke wszelkimi siłami stara się obronić Parlament Związku Północno-Niemieckiego przed zarzutem egoizmu klasowego. Ale już to, złożone mimo woli, świadectwo wystarczy zupełnie, by rozbić w puch całą gadaninę o „ideach prawnych i zasadach politycznych”, które doprowadziły rzekomo do ustawowej ochrony pracy. To, co w tej dziedzinie osiągnięto dotychczas w Niemczech, jest wyłącznie zdobyczą walk niemieckiej klasy robotniczej – jeśli wierzyć świadectwu pana Bismarcka, złożonemu zresztą znów wbrew woli, ale za to tym bardziej wiarygodnemu. Natomiast odwrotną stronę medalu może pan Barth oglądać studiując losy cesarskich rozporządzeń lutowych z r. 1890. Źródłem ich były istotnie „pewne idee prawne i zasady polityczne”, a nadto popierała je wszystkimi swymi siłami „potęga polityczna”; mimo to jednak działanie ich było równe zeru, ponieważ sprzeciwiły się im „potęgi ekonomiczne”.

\*

„Tak samo pochopnie jak prawo – stwierdza dalej pan Barth – wyprowadzają marksiści z ekonomii moralność jako zjawisko wtórne i produkt uboczny – popełniając przy tym nie mniejszy błąd”. Przede wszystkim proszę zauważyć, jak spekuluje pan Barth na „moralnym oburzeniu” filistra, zniekształcając podstępnie tezy „marksistów” o odzwierciedlaniu się w poglądach moralnych ekonomicznych walk rozwojowych. Zdaniem jego, wyobrażenia moralne uzyskały pod wpływem wyobrażeń religijnych „nadziemską sankcję metafizyczną” i dzięki temu skojarzeniu zdobyły samodzielny byt i możliwość samoistnego działania, upodabniając się w tym do religii. Co do religii, to

<sup>32</sup> Treitschke, „*Deutsche Kämpfe*” („*Walki niemieckie*”), str. 516.

początki jej słabo łączyć można z ekonomią; nie jest wykluczone, że ekonomia oddziaływała na religię – utrzymuje pan Barth – jednak jest to tylko twierdzenie Marksa, którego on sam nie udowodnił. Natomiast – według pana Bartha – z największą łatwością można dostrzec w historii przeciwieństwo tego, co twierdził Marks, mianowicie – głęboki wpływ religii na ekonomię. „Na wschodzie religia stworzyła wszędzie odrębny, uprzywilejowany stan kapłański, wolny od pracy i przeznaczony do działalności umysłowej, dzięki temu, że inne stany były obowiązane do składania daniny. W ten sposób religia określała spożycie części produktów gospodarki. W kulturze grecko-rzymskiej z rzadka tylko powierzało się funkcje kapłańskie odrębnym organom. Natomiast chrześcijaństwo doprowadziło z powrotem do wschodniego zróżniczkowania, stworzyło odrębny stan kapłański i zabezpieczyło go szczerze, wydzieliło w ten sposób część dóbr ekonomicznych w postaci materialnej podstawy do działalności religijnej, która wkrótce stała się działalnością umysłową w ogóle”. Oto przytoczone dosłownie wywody pana Bartha, które musimy nieco dokładniej zanalizować punkt po punkcie.

Zdaje się, że pan Barth nie zadał sobie nigdy pytania, skąd wzięło się to „zróżniczkowanie” na „wschodzie” i dlaczego powróciło do niego „chrześcijaństwo”. A jest to tym bardziej dziwne, że twierdzi on o sobie, że zna „*Kapitał*” Marksa; musiał więc przeczytać tam także następujące zdanie: „Konieczność przewidywania okresów wylewu Nilu zrodziła astronomię egipską, a z nią panowanie kasty kapłańskiej jako kierowniczką gospodarki rolnej”<sup>33</sup>. Podobnie jak z Nilem w Egipcie przedstawiała się sprawa z rzekami Tygrysem i Eufratem, z Jang-Tse-Kiangiem i Hoang-Ho w innych cywilizacjach wschodnich. Pisze o tym badacz rosyjski, Miecznikow: „Taka rzeka-żywicielka żąda – grożąc śmiercią za nieposłuszeństwo – od dużych mas ludności, często obcych sobie a nawet wrogich, ściślejszej i trwałej solidarności. Skazuje ona jednostki na takie prace, których powszechna przydatność uwidoczni się dopiero z czasem i których plany bardzo często pozostają niezrozumiałe dla przeciętnego człowieka. I to jest właściwa przyczyna trwożnego ubóstwiania rzeki-boga, która żywi i rozkazuje, daje życie i pozbawia życia, a tajemnice swoje powierza tylko nielicznym wybranym, od zwykłych śmiertelników żądając ślepego posłuszeństwa”<sup>34</sup>. A zatem powstanie szczególnie uprzywilejowanego stanu kapłańskiego uwarunkowane zostało „na wschodzie” nie – jak utrzymuje pan Barth – „przez religię”, lecz przez ekonomię, i nie religia określała ekonomię, lecz przeciwnie – ekonomia określała religię.

Dlaczego jednak „chrześcijaństwo” nawróciło do tego „wschodniego zróżniczkowania”? Dlaczego utworzyło stan kapłański, który – jak to ze zdziwieniem stwierdza pan Barth – posiada 1/3 własności ziemskiej, połowę dochodów i 2/3 majątku całej Europy? Ano, gdyby pan Barth nie był wyłączył ze swojej „naukowej” krytyki naukowych prac Kautskiego, nie zdradzałby teraz tak smutnie swojej nieznamośności rzeczy. „Gdy Germanie wtargnęli do światowego imperium rzymskiego, wystąpił wówczas przeciwko nim Kościół jako następca cesarów, jako organizacja, która spajała państwo w całość, jako przedstawiciel produkcji schyłkowej epoki cesarstwa. Jakkolwiek to państwo ówczesne było bardzo słabe, jakkolwiek produkcja upadła w nim nisko, wszelako i państwo to, i jego wytwórczość stała wiele wyżej od politycznych i gospodarczych stosunków panujących u germańskich barbarzyńców (...) Kościół uczył Germanów wyższych form uprawy roli; klasztory aż do późnego średniowiecza prowadziły wzorowe gospodarstwa rolne. Duchowni też nauczyli Germanów sztuk i rzemiosł; pod opiekuńczymi skrzydłami Kościoła prosperował nie tylko chłop, Kościół opiekował się też większością miast, dopóki nie okrzepły one tak, iżby mogły dalej bronić się same. Szczególnie zaś handel był przez Kościół faworyzowany. Wielkie jarmarki odbywały się najczęściej w Kościołach lub koło nich. Kościół dokładał wszelkich starań, aby ściągnąć kupujących. On też był jedyną siłą, która w wiekach średnich troszczyła się o utrzymywanie w należytych porządku wielkich dróg handlowych, a gościnność klasztorów ułatwiała ludziom podróżowanie. Niektóre z tych klasztorów, jak np. schroniska na przełęczach alpejskich, służyły prawie wyłącznie potrzebom ruchu handlowego (...) Jest rzeczą powszechnie znaną, że prawie całą wiedzę średniowieczną można było znaleźć jedynie w Kościele i że to on dostarczał wówczas budowniczych, inżynierów, lekarzy, historyków i dyplomatów. Całe życie materialne ludzi, a wraz z nim i całe ich życie duchowe, miało swe źródło w Kościele. Kościół uczynił przywódcę Germanów,

<sup>33</sup> Karol Marks, „*Kapitał*” (t. I, str. 534, „Tom”, Warszawa 1935). – Red.

<sup>34</sup> Miecznikow, „*La civilisation et les grandes fleuves historiques*” („*Cywilizacja a wielkie rzeki historyczne*”), str. 189. Patrz również krytyczne omówienie tego dzieła przez Plechanowa w „*Neue Zeit*” („*Nowe Czasy*”, rocznik 9, tom I, str. 437 i nast.).



demokratycznego zwierzchnika ludu, wodza wojsk – monarchą; ale wraz z władzą panującego nad ludem wzrosła i władza Kościoła nad panującym. Stał się on w ręku Kościoła kukłą, a Kościół z nauczyciela – panem”<sup>35</sup>. Może sobie również pan Barth przeczytać u Kautskiego, jak to Kościół wykorzystał swe szerokie prerogatywy dla tak ogromnego wzbogacenia się. Wówczas też zrozumie od razu, że – jak on mówi, „chrześcijaństwo”, a jak zgodnie z logiką należałoby powiedzieć – feudalny sposób produkcji wydzielal „część dóbr ekonomicznych” jako „materialny podkład” nie dla „czynności religijnych”, lecz dla ekonomicznego kierowania produkcją. W miarę tego, jak wskutek powstawania kapitalistycznego sposobu produkcji kierownicza rola Kościoła w produkcji stawała się zbędną – odbierano mu też jego dobra ekonomiczne. Według ujęcia ideologicznego, protestantyzm jest odnowieniem chrześcijaństwa pierwotnego ducha religijnego i pobożności wewnętrznej. Pogląd ten jest zresztą w pewnym sensie słuszny: rewolucje ekonomiczne w okresie Reformacji rzuciły masy, zwłaszcza w Niemczech, na takie dno nędzy, że najchętniej zapominały one o swoich sprawach ziemskich i o wiele gorliwiej zajmowały się Bogiem i diabłem, szczęśliwością w niebie, mękami w piekle, niż to kiedykolwiek czynił zadowolony z życia katolicyzm średniowiecza. Gdyby więc pan Barth miał rację, to „czynności religijne” kapłanów tego „chrześcijaństwa” wymagałyby też obfitszego „podkładu materialnego”. Tymczasem fakt, że w Kościele ewangelickim określenie „głodujący pastor” stało się przysłowiowe, rzuca na tę sprawę nieco inne światło.

Pomijamy to, co pan Barth w dwóch wierszach mówi o religijnych przyczynach wypraw krzyżowych, ponieważ zagadnienie to wyczerpująco omówił Kautsky. Musimy jednak rozważyć nieco dokładniej ostatni argument, przy pomocy którego zamierza pan Barth udowodnić, że „religia posiada decydujący wpływ na całokształt procesów życiowych”. Uważa on, że dowód ten przeprowadzi w sposób przesądający sprawę, jeśli „wskaże dwa ludy jednakie pod każdym względem, a różniące się tylko religią, które wykazują zupełnie odmienny rozwój ich działalności i stosunków”. Jako dwa takie ludy przedstawia nam Osmanów i Madziarów, ludy blisko spokrewnione i sąsiadujące ze sobą w swoich pierwotnych siedzibach na nizinie Turańskiej, a które wtargnęły do Europy: pierwszy pod koniec IX wieku, drugi w XII wieku. Przez dwieście lat Osmanowie górowali nad Madziarami, później jednak nastąpił nie powstrzymany niczym upadek Osmanów, podczas gdy Madziarzy dziś jeszcze są narodem rozwijającym się wciąż politycznie i gospodarczo, narodem mającym przed sobą przyszłość. „Ponieważ inne momenty kształtowały się dla Osmanów korzystniej niż dla Madziarów, więc rozbieżność losu obydwu narodów można wytłumaczyć jedynie jako wynik tego, że wyznawały one różne religie. Chrześcijaństwo, które przywiązuje większą wagę do wartości umysłowych, pobudziło Madziarów do większego rozwoju umysłowego – islam zaś, w którym czynniki te odgrywają mniejszą rolę, uczynił Osmanów niezdolnymi do współzawodniczenia z ludami chrześcijańskimi”. Darujemy chętnie panu Barthowi nonsensy tkwiące w tych paru zdaniach, a więc fantastyczne pomieszanie pojęć, które pozwala mu wywodzić ową zawiklaną gmatwaninę Niemców, Żydów, Słowian, Rumunów, Madziarów, przede wszystkim zaś mieszancom zamieszkujących Węgry, jako czystą rasę z nizin turańskich. Tak samo zbyt daleko zaprowadziłoby nas rozważanie, gdzie masy ludu znajdują się „w stanie większego upadku” duchowego i moralnego, chociaż moglibyśmy powołać się na to, że Marks, który rzeczy te studiował trochę dokładniej niż pan Barth, w pewnym liście do Liebknechta określa chłopów tureckich – a więc tureckie masy ludowe – jako „bezwzględnie jednego z najdzielniejszych i najmoralniejszych reprezentantów chłopstwa w Europie”<sup>36</sup>. Dla rozbicia bowiem całego dowodzenia pana Bartha zupełnie wystarczy wskazać po prostu fakt z historii powszechnej, zapewne nie obcy też panu Barthowi, że w ciągu całego średniowiecza kultura islamu wysoko górowała nad kulturą chrześcijańską. Z trzech wielkich kręgów kulturalnych, które przejęły dziedzictwo kultury rzymsko-helleńskiej: romańsko-germańskiego, greko-słowiańskiego i egipsko-syryjsko-arabskiego, ten ostatni przejął całą wiedzę starożytności w dziedzinie matematyki, astronomii, chemii, mechaniki i medycyny; ośrodkiem nauki w imperium rzymskim nie był Rzym ani Konstantynopol, lecz Aleksandria. Religijnym wyrazicielem germańsko-romańskiego kręgu kulturalnego był Kościół rzymski, greko-słowiańskiego – Kościół grecki,

<sup>35</sup> K. Kautsky, „Tomasz More i jego utopia” (wyd. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1949, str. 52 i nast.). – Red.

<sup>36</sup> Liebknecht, „Zur orientalischen Frage” („Przyczynek do kwestii wschodniej”), str. 57. (Mowa o Wilhelmie Liebknechcie. – Red.).

egipsko-arabskiego zaś – islam. I otóż, gdyby znakomity wywód pana Bartha był słuszny, to, zastosowany do całego okresu średniowiecza, musiałby doprowadzić w konkluzji do następującego sformułowania: „Islam, który przywiązuje większą wagę do wartości umysłowych, pobudził Arabów do większego rozwoju umysłowego, chrześcijaństwo zaś, w którym czynniki te odgrywają mniejszą rolę, uczyniło ludy romańsko-germańskie niezdolnymi do współzawodniczenia z ludami mahometańskimi”. Ale oczywiście pan Barth znajduje się na bezdrożach, albowiem nie religia, lecz ekonomia określa całokształt procesu życia. Właśnie dlatego, że kultura islamu nie rozwinęła się z podstawowej komórki ekonomicznej, z dotąd jeszcze powszechnie istniejącej na wschodzie pierwotnej gminy wiejskiej – dała się ona zdystansować kulturze chrześcijańskiej, która przeszła w swym rozwoju od feudalnego do kapitalistycznego sposobu produkcji – naturalnie nie *dzięki*, lecz *wbrew* Kościołowi chrześcijańskiemu, który sam nieprzerwanie cierpiał wskutek tego rozwoju. Marks słusznie nazywa niekrytyczną wszelką historię religii, która abstrahuje od jej podstawy materialnej. W rzeczywistości dużo łatwiej jest wykrywać w drodze analizy ziemskie jądro mglistych wyobrażeń religijnych, niż odwrotnie – z każdorazowych rzeczywistych stosunków ziemskich wyprowadzać niebiańskie formy religii. Ale jedynie ta metoda jest metodą materialistyczną, a zatem naukową. I według tej metody zbadano już najważniejsze fazy rozwojowe chrześcijaństwa, dochodząc wszędzie do stwierdzenia zależności wyobrażeń religijnych od każdorazowego stanu bezpośredniego procesu produkcji materialnego życia<sup>37</sup>. Duchowa moc chrześcijaństwa, jako samodzielnie działającego czynnika twórczego, znika przy tym bez śladu. W odróżnieniu od dawnych pogańskich religii naturalnych i ludowych, które – dopóki nie istniało przyrodoznawstwo – ułatwiały zrozumienie przyrody żyjącym jeszcze w przejrzystych i prostych stosunkach produkcyjnych ludziom – pochodzenie chrześcijaństwa miało charakter czysto ekonomiczny. Była to religia społeczna, masowa i światowa, powstała ona *na* gruncie imperium rzymskiego i z rozmaitych ideologii jego składowych elementów etnicznych, pod wrażeniem, jakie wywierał na umysłach i uczuciach ludzi proces olbrzymiego upadku ekonomicznego – proces w owym czasie niezrozumiały i przejmujący lękiem. Za każdym też przewrotem w sposobie produkcji szybciej lub wolniej następował przewrót w wewnętrznej treści religii chrześcijańskiej. Zdają sobie z tego sprawę nawet lepsi historycy burżuazyjni. Tak więc Gustaw Freytag zwraca uwagę, że chrześcijaństwo przeszło wielkie przeobrażenie już w pierwszych stuleciach swojego istnienia. Pod wpływem zmian w rozwoju ekonomicznym podlegało ono tym przeobrażeniom nieustannie. Gdybyśmy chcieli ustalić wewnętrzną treść, wspólną religii chrześcijańskiej w toku jej wszystkich przeobrażeń, to otrzymalibyśmy najwyżej parę abstrakcyjnych i suchych formuł, niezdolnych w najlepszym nawet razie poruszyć żdźbła, a cóż dopiero świata. Chrześcijaństwo – jako światowa religia światowego państwa – musiało w sobie wyrobić niezwykle zdolność przystosowywania się do różnych warunków ekonomicznych, jak również do ich wymogów ideologicznych. W Italii przejęło chrześcijaństwo liczne elementy mitologii antycznej, w Niemczech nie mniej liczne elementy wierzeń germańskich, w Chinach zaś – cześć dla Konfucjusza i kult przodków. I jeśli Biblia od tysiąca przeszło lat była dla ludów Europy księgą ksiąg, jeśli wywierała na wyobrażenia umysłowe i religijne tych ludów wpływ wprost bezprzykładny, to działo się to nie wskutek tego, że zawierała boskie i nienaruszalne prawdy, lecz właśnie wskutek jej licznych sprzeczności. Słusznie mówi o niej Kautsky: „Księga ta stanowi duchowy osad najrozmaitszych stanów i kierunków

<sup>37</sup> Obok wzmianek i wywodów rozrzuconych w „*Kapitale*” Marksa porównać należy: w sprawie początków i powstania chrześcijaństwa – Engels, „*Bruno Bauer und das Urchristentum*” („*Bruno Bauer i chrześcijaństwo pierwotne*”) w piśmie „*Sozialdemokrat*”, Zurych 1882, nr 19 i 20; oraz Kautsky, „*Die Entstehung des Christentums*” („*Narodziny chrześcijaństwa*”) w „*Neue Zeit*”, rocznik 3, str. 481 i nast. W sprawie Kościoła średniowiecznego i rozwijających się w jego łonie kierunków protestancko-reformatorskich patrz: Prace Engelsa dotyczące wojny chłopskiej w Niemczech i Ludwika Feuerbacha oraz pisma Kautskiego a Tomaszowi More. Nadto uwzględnić należy liczne rozprawy zamieszczone w „*Neue Zeit*”, z których wymienimy: Engelsa „*Ueber den historischen Materialismus*” (patrz: Marks i Engels, „*O materializmie historycznym*”, wyd. „Książka i Wiedza” 1949, str. 33 i nast. – Red.); Kautsky, „*Die Bergarbeiter und der Bauernkrieg*” („*Górnicy a wojna chłopska*”), rocznik VII, str. 289 i nast.; i „*Zukunftsstaaten der Vergangenheit*” („*Państwa przyszłości w dawnych czasach*”), rocznik XI, t. I, str. 633 i nast. Odnośnie naukowej krytyki Starego Testamentu wymienimy: Lafargue, „*Der Mythos von Adam und Eva*” („*Mit o Adamie i Ewie*”), rocznik IX, t. II, str. 225 i nast., M. Beer, „*Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Altertum*” („*Przyczynek do historii walk klasowych w starożytności hebrajskiej*”), rocznik XI, t. I, str. 444 i nast., oraz Kautsky, „*Die Entstehung der biblischen Urgeschichte im Kosmos*” („*Powstanie biblijnej prehistorii kosmosu*”), rocznik VII, str. 201 i nast.

społecznych, poczynając od barbarzyńskiego społeczeństwa rodowego a kończąc na społeczeństwie epoki cesarstwa rzymskiego, które osiągnęło szczyty prostej produkcji towarowej i załamało się u progu produkcji kapitalistycznej. Aż do okresu rozwoju kapitalistycznego sposobu produkcji nie było klasy ani partii, która by w Biblii nie znajdowała wzorów i argumentów”. Im bardziej jednak rozwija się produkcja kapitalistyczna, tym bardziej zmniejsza się wpływ duchowy Biblii, im bardziej przejrzysty staje się ekonomiczny proces produkcji, tym bardziej przygasa religijny odbłask rzeczywistego świata. W końcu zaś „postać społeczna procesu życia, to znaczy materialnego procesu produkcji, zrzuca swą mistyczną, mglistą zasłonę i przechodzi jako wytwór stowarzyszonych dobrowolnie ludzi pod ich świadomą i planową kontrolę” (Marks).

Właśnie w czasach swojego średniowiecznego rozkwitu Kościół chrześcijański najwyraźniej ukazuje się jako organizacja polityczna określonej formacji ekonomiczno-społecznej. Tego też powinien być pan Barth nauczyć się od Kautskiego, zanim zaczął – mówiąc łagodnie – naiwnie wywodzić wojny saskie Karola Wielkiego i wojny późniejszych cesarzy saskich z Wendami – z „motywów religijnych”. Najbardziej „religijnym” z tych cesarzy był Henryk II, który zaliczony został nawet przez Kościół rzymski w poczet świętych. Otóż za czasów Henryka II, w początkach XI wieku, jeszcze bardziej płomiennym zwolennikiem nawracania pogan stał się polski król, Bolesław<sup>38</sup>. Bolesław trafił bardzo pogańskich Lutyków, osiadłych po zachodniej stronie Odry, w dzisiejszej Brandenburgii, którzy 20 lat wcześniej w rezultacie straszliwego buntu zrzucili jarzmo niemiecko-chrześcijańskie. Według znakomitej teorii historycznej pana Bartha, św. Henryk powinien był wyśpiewywać hymny niebiańskiej radości, ponieważ inny, również chrześcijański władca, ma zamiar nawrócić jednak pogańskich bałwochwalców. Tymczasem, przeciwnie, Henryk zawarł przymierze z pogańskimi Lutykami *przeciw* królowi polskiemu. Lutyacy oddali mu parę twierdz w swoim kraju i przyrzekli płacić mu daninę, za co Henryk zapewnił ich gminom swobodę regulowania spraw wewnętrznych i wykonywania bałwochwalczych obrzędów. Następnie napadli oni wspólnie na króla polskiego – przy czym Lutyacy walczyli pod swymi pogańskimi sztandarami<sup>39</sup>. Krzewienie chrześcijaństwa było wówczas ideologicznym pozorem dla rozszerzania stanu posiadania danego państwa; założenie biskupstwa w kraju pogańskim oznaczało wcielenie tego kraju do państwa, któremu udało się to biskupstwo założyć; oznaczało wyzysk, ujarzmienie i przemianę tubylców w niewolników rzymskiego sposobu produkcji. Święty monarcha gotów był raczej wyrzec się wszystkich artykułów wiary i pogodzić się z wszystkimi okropnościami pogaństwa, niż odstąpić choćby skrawek ziemi innemu, nie mniej świętemu monarsze, wierzył bowiem przede wszystkim w swoje święte prawa do rabunku ziemi. Jakże ci biedni Lutyacy musieli być przekonani o „wzniosłej misji kulturalnej” chrześcijaństwa, gdy wykupywali się na jakiś czas od stryczka, broniąc się przed jednym głodnym wilkiem przy pomocy drugiego!

Mniej więcej sto lat później inny polski król Bolesław<sup>40</sup> rzucił się – również z „motywów religijnych” – na pogańskich Pomorzan. Ciągnął przez kraj łupiąc go i obracając w perzynę; wielkie połacie kraju uległy zupełnemu spustoszeniu; mieszkańcy tych terenów uciekali przez morze albo ukrywali się w lasach. Kiedy Bolesław zdobył wreszcie Szczecin, pozostały tam lud poddał się i przyrzekł zrobić to, czego grabieżcy żądali przede wszystkim: przyjąć chrześcijaństwo, to znaczy: oddać się pod polskie panowanie. Wyłoniły się jednak trudności. Zaledwie bowiem Bolesław odmaszerował do kraju – powierzając misję apostolską biskupowi Bernardowi – Pomorzanie poradzili sobie prędko z łagodnym sługą bożym, przepędzili go tak, że ledwie uszedł z życiem. Nawiasem mówiąc, twierdzenie, że krzywdy i mordy, tak często popełniane w średniowieczu przez pogańskie plemiona na misjonarzach chrześcijańskich, należy tłumaczyć żadnym krwi fanatyzmem religijnym, jest jeszcze jedną bajką ideologicznego dziejopisarstwa. Dawne naturalne i ludowe religie były zazwyczaj tolerancyjne po prostu dlatego, że stanowiły więź duchową i uczuciową w stosunkach między człowiekiem a przyrodą; ich wyznawcom mogło być obojętne, jak próbują sobie wytłumaczyć ten stosunek inni ludzie. Natomiast religie o charakterze społecznym i zasięgu światowym są zazwyczaj nietolerancyjne, ponieważ pod

<sup>38</sup> Bolesław Chrobry. – Red.

<sup>39</sup> Giesebrecht, „*Geschichte der deutschen Kaiserzeit*” („*Historia cesarstwa niemieckiego*”), t. II, str. 36.

<sup>40</sup> Bolesław Śmiały. – Red.

etykietą ideologiczną mobilizują one do walki – jak mówi Marks – „najbardziej zajadłe, małostkowe i mściwe namiętności ludzkiego serca – furie interesu osobistego”. Jeśli mimo to poganie średniowieczni tak często zabijali chrześcijańskich misjonarzy – którzy poza nielicznymi wyjątkami byli rzetelnymi ideologami, chociaż nie najlepszymi braćmi – to działali pod wpływem tej samej tragicznej krótkowzroczności, co maszynoburcy w epoce powstawania produkcji maszynowej. Misjonarze ci reprezentowali zapewne wyższy sposób produkcji, nie można było jednak oczekiwać zrozumienia dla „wyższego punktu widzenia” od pogan, dla których ten sposób produkcji oznaczał potworny wyzysk i ucisk, poddaństwo i niewolę. Sądzieli oni, że zabijając reprezentantów tego systemu, zniszczą w ten sposób sam system.

Wracając jednak do naszego przykładu: biskup Bernard powrócił złamany do Gniezna, gdzie doniósł Bolesławowi, że jako biedny i bezsilny apostoł Ewangelii nie dokonał niczego, że należy zatem zamiast niego wysłać świetnego i bogatego księcia Kościoła, który mógłby niegodziwym poganom zaimponować. Innymi słowy: trzeba spróbować przy pomocy złota dokonać tego, czego nie dało się dokonać orężem. Jak wiadomo, dla misji tej zjednął sobie król Bolesław biskupa Ottona z Bambergu<sup>41</sup>, który już przedtem, w walkach między cesarzem a papieżem okazał się zręcznym i pozbawionym wszelkich skrupułów dyplomata. Obficie zaopatrzone w podarunki, w otoczeniu orszaku podróznego ruszył on na Pomorze i przekupując pogańskich wodzów osiągnął prędko pewne sukcesy. W Szczecinie jednak na przeszkodzie dalszym sukcesom stanęły masy ludowe. Pozwalały one biskupowi spokojnie wygłaszać kazania, domagały się jednak poważnego obniżenia danin pieniężnych i świadczeń wojennych nałożonych przez księcia na Pomorzan, stawiając to jako warunek przyjęcia chrztu. Toteż dopiero po długotrwałych rokowaniach, dopiero wówczas, kiedy wysłani do Gniezna posłowie przynieśli stamtąd pisemną zgodę księcia na zmniejszenie ciężarów, Otto osiągnął swój cel. Szczecinianie pozwolili się wówczas ochrzcić, zburzyli nawet świątynie swoich bożków, ukrywali jednak skrzętnie ich skarby, dopóki biskup – rzekomo kierując się wielkoduszością – nie zrezygnował z ich zdobycia. Wrócił on do domu wprawdzie z pustą sakiewką, ale za to ze sławą wielkiego apostoła Pomorzan, której zażywa jeszcze po dziś dzień, albowiem według wiarygodnych zapewnień ideologicznych historyków 22.166 Pomorzan, których pospiesznie ochrzcił, nawróciło się na wiarę w Trójcę Świętą dzięki jego porywającej wymowie.

Przykłady te wykazują chyba dostatecznie, jak wyglądały „religijne motywy” nawracania średniowiecznych Słowian. Można by je mnożyć setkami, trudno nam jednak zatrzymać się dłużej przy tym przedmiocie. Nie możemy również wdawać się w rozpatrywanie podstawy ekonomicznej dziejów religii w czasach nowożytnych. Zagadnienia te są już od dawna wyjaśnione dzięki pracom Engelsa, Kautskiego i innych. Chcemy tylko oświetlić pokrótce jeden zarzut, jaki wytacza pan Barth wobec materialistycznego pojmowania epoki Reformacji. W pewnej rozprawie w „*Nowych Czasach*” powiedziano trafnie, że wszystkie reformacje oraz związane z nimi walki prowadzone pod etykietami religijnymi – od XII do XVII wieku włącznie – nie były w swym aspekcie teoretycznym niczym innym, jak wznawianymi ciągle próbami mieszczaństwa, biedoty miejskiej i rewolucjonizującego się wraz z tymi warstwami chłopstwa, podejmowanymi w celu przystosowania starego, teologicznego poglądu na świat do zmienionych warunków ekonomicznych i sytuacji życiowej nowej klasy. Otóż pan Barth występuje przeciw temu określeniu – nazywa je „degradacją” – i robi głęboką uwagę, iż „nie bierze się pod uwagę faktu, że najbardziej zaawansowane w rozwoju miasta handlowe, tzn. miasta lombardzkie, nie potrzebowały przystosowywać katolicyzmu do swoich całkowicie nowych form życia, utrzymując spokojnie dawne formy religijne<sup>42</sup>. Ponieważ pan Barth wykląda logikę, to powinien on jednak wiedzieć, że są to dwie całkiem różne rzeczy, jeśli się powie: wszystkie reformacje wychodziły od mieszczan, czy też powie się: wszyscy mieszczaństwo robili reformacje. Jeśli zaś pan Barth rzeczywiście nie umie tego odróżnić, to niechże przynajmniej unika zarażenia się „marksowską pochopnością” i nie pomawia bez skrupułów uczciwych ludzi o świadome fałszywe naukowe. Poza tym zresztą jego pomysłowy zarzut już na dwa lata przed tym, zanim ujrzał światło dzienne, obalony został przez Kautskiego w książce „*Tomasz*

<sup>41</sup> Miasto w Bawarii, od r. 1007 siedziba biskupstwa. – *Red.*

<sup>42</sup> „*Starannie ignoruje się ten fakt i nie bierze się go pod uwagę*” – tak wygląda najnowsza forma tego zarzutu, nadana mu przez pana Bartha, ostatnio w „*Deutsches Wort*”, gdzie pan Barth kieruje go pod adresem Engelsa.

*More i jego utopia*” w następujący sposób: „Im bardziej rozwijała się produkcja towarowa, im głębsza stawała się myśl narodowa, tym bardziej Włosi robili się papiescy. Panowanie papieża nad światem chrześcijańskim oznaczało panowanie nad nim Włoch, oznaczało jego wyzysk przez Włochy”<sup>43</sup>. Ale tu znowu nastęcza się sposobność do podziwiania subtelnej taktyki pana Bartha: równie wielkie korzyści, jakie dawało mu uwzględnianie jedynie „naukowych” pism Marksa i Engelsa, a nieuwzględnianie ich pism „popularnych”, wyciąga on z tego, że z pism Kautskiego zna tylko pisma „popularne” nie znając „naukowych”.

Najwyżej wznosi się jednak pan Barth w obronie własnych ołtarzy i domowego ogniska. Filozofia miałyby się opierać w ostatniej instancji na podstawie ekonomicznej? O zgrozo! „Filozofia rodzi się i rozwija – grzmi pan Barth – w łonie specjalnej klasy, odznaczającej się wysokim stopniem rozwoju umysłowego. Klasa ta w początkach swego rozwoju związana jest ściśle z życiem narodu, szczególnie z jego życiem religijnym, wkrótce jednak wytwarza swoje własne życie, które, opanowane przez tradycję ezoteryczną<sup>44</sup>, coraz bardziej uniezależnia się od życia narodu, i wkrótce zaczyna podlegać własnym prawom, nie tracąc jednak zdolności oddziaływania na życie narodu”. Czyż możemy pozbawić pana Bartha złudzenia, że od Heraklita aż do Pawła Bartha unosi się nad ludzkością łańcuch tajemniczych istot, posłusznych tylko własnym prawom i rozdzielających narodom z góry filozoficzne szturchańce? Byłoby to zbyt okrutne. Niestety, pan Barth znowu zstępuje sam na naszą biedną ziemię i poucza nas: „Rousseau żył w społeczeństwie najbardziej rozwiniętych przywilejów i różnic stanowych, w społeczeństwie podporządkowanym wszechmocnemu despotyzmowi. A przecież – dzięki przekazanej przez starożytność, a krzewionej później przez Hobbesa i Locke’a metodzie racjonalnego budowania państwa – naszkicował on obraz społeczeństwa opartego na powszechnej równości i suwerenności ludu, będący zupełnym przeciwieństwem istniejącego wówczas we Francji ustroju. Dzięki Konwentowi teoria ta stała się praktyką; w ten sposób filozofia określiła politykę, a pośrednio – również i ekonomię”. Mając przed sobą taką filozofię dziejów, nie pozostaje nam nic innego, jak tylko pospiesznie zwinąć żagle. A więc Rousseau nie był wyrazicielem klas burżuazyjnych, które rozsądziły absolutystyczno-feudalne państwo wskutek swego rozwoju ekonomicznego, lecz klasy burżuazyjne były posłusznymi uczniami mistrza Rousseau i urządziły rewolucję francuską na jego polecenie, wydane na podstawie antycznych recept. Musimy przyznać jednak, że dziejopisarstwo burżuazyjne nie jest już na ogół zdolne do tak zabawnych kawałów.

Przyjacielską radę pana Bartha, żeby wziąć sobie do serca ostatnie słowa z *„Historii materializmu”* Alberta Langego musimy z podziękowaniem odrzucić. Lange nie wspomina zresztą ani słowem o materializmie historycznym. Co natomiast można powiedzieć właśnie ze stanowiska materializmu historycznego o znakomitym pod wielu względami, chociaż bynajmniej nie we wszystkim słusznym dziele Langego – to powiedział już dawno filozof-robotnik, Józef Dietzgen, ten sam, o którym z uznaniem pisze Engels, że odkrył ponownie dialektykę materialistyczną, niezależnie od Marksa, a nawet od Hegla. My zaś ze swej strony polecamy panu Barthowi czytać pisma tego prostego garbarza, a dopiero po ich umysłowym przetrawieniu rozpocząć na nowo swoje akademickie filozofowanie<sup>45</sup>.

\*

Ostatnią „strzałę Parsów”<sup>46</sup> wysłał pan Barth wraz z twierdzeniem, że marksistowska teoria dziejów, choć sama mieni się materialistyczną, zaniedbuje jednak całkowicie niektóre czynniki materialne, jak klimat i rasę. Rzeczywiście! Przeczytajmy następujące zdanie „Kapitału” Marksa: „Abstrahując od bardziej lub mniej rozwiniętej formy produkcji społecznej, produktywność pracy

<sup>43</sup> Kautsky, *„Tomasz More i jego utopia”*, cyt. wyd., str. 84. – Red.

<sup>44</sup> Ezoteryczny – przeznaczony dla wybranych. – Red.

<sup>45</sup> Dietzgen, *„Das Wesen der Kopfarbeit und Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie”* („Istota pracy umysłowej i wycieczki socjalisty w dziedzinę teorii poznania”).

<sup>46</sup> Parsowie – szczerp koczujący do VIII w. na terenie Azji Mniejszej, stosujący specjalną technikę wojenną, polegającą na uciekaniu przed nieprzyjacielem i jednoczesnym wypuszczaniu strzał za siebie. „Strzały Parsów” – według Herodota – podstępny atak, upozorowany ucieczką. – Red.

związana jest z *warunkami naturalnymi*. Wszystkie one dają się sprowadzić do natury samego człowieka, na przykład rasa itd., oraz do otaczającej go przyrody. Naturalne warunki zewnętrzne dzielą się, z ekonomicznego punktu widzenia, na dwie wielkie klasy: na naturalne bogactwo środków do życia, jak żyzna gleba, wody obfitujące w ryby itd., oraz naturalne bogactwo środków do pracy, jak naturalne wodospady, spławne rzeki, drzewo, metale, węgiel itd. W początkowych fazach kultury decydujące jest bogactwo naturalne pierwszego rodzaju, na wyższych zaś szczeblach rozwoju – drugiego”. Doprawdy, nie warto przecież mówić poważnie wobec takiego kuglarstwa pana Bartha. Jeżeli materializm historyczny stwierdza, że człowiek żyje nie tylko w przyrodzie, lecz także w społeczeństwie, to przecież nie mówi tego – co chce mu insynuować pan Barth swoim gadaniem o klimacie i rasie – że człowiek żyje tylko w społeczeństwie, a nie żyje w przyrodzie.

Swoją drogą poruszył tu pan Barth problem, który jednakże wywołuje dużo zamieszania w burżuazyjnych głowach i dlatego zasługuje na to, by postawić go nieco wyraźniej. Materializm historyczny widzi sens rozwoju dziejowego w stopniowym postępie przebiegającym od stanu opanowania człowieka przez przyrodę do stanu opanowania przyrody przez człowieka.

Postęp ten identyczny jest z przejściem od niezliczonych hord ludzkich, rozwijających się ze świata zwierzęcego, do jednego społeczeństwa, które obejmie całą ludzkość. Bieg historii bowiem polega nie na „róznicowaniu się tego, co jednorodne, lecz na upodobnianiu się tego, co różnorodne”<sup>47</sup>. Teoria wyróżniająca ów proces różnicowania się była wytworem ujęcia mitycznego, co ujawnia się w biblijnych podaniach genealogicznych o Semie, Jafecie i Chamie, w germańskim, przekazanym przez Tacyta podaniu o trzech braciach: Ingaewie, Istaewie i Herminie, czy też w słowiańskim podaniu o Lechu, Czechu i Rusie. Natomiast teoria upodobniania się jest wytworem ujęcia naukowego, która powstaje w wyniku zarówno obserwacji tego, co dzieje się codziennie przed naszymi oczami, jak i badań nad pradziejami ludzkości.

Jedną z nie dających się rozwiązać sprzeczności, z którymi materializm przyrodniczy ma do czynienia w dziedzinie historii, jest to, że zasadę ewolucji – z pomocą której w królestwie przyrody wyjaśnia on właściwości poszczególnych ras zwierzęcych jako rezultat przystosowywania się ich do otoczenia w procesie walki o byt – odrzuca on całkowicie w odniesieniu do społeczeństwa ludzkiego i, zaprzeczając istnieniu w jego ramach walki o byt, obstaje przy stałości ras ludzkich, której nigdy nie było i nigdy być nie mogło. Wskutek kurczowego trzymania się tego bezpodstawnego poglądu i usiłowania pogodzenia go z faktami najoczywściej z nim sprzecznymi, pojęcie rasy stało się w ogóle tak nieokreślone, że zupełnie słusznie mówi o nim Gumplowicz: „Wszystko jest tu dowolnością, subiektywnym złudzeniem i mniemaniem: brak jakichkolwiek pewnych podstaw, brak mocnego punktu oparcia i brak także jakichkolwiek pozytywnych rezultatów”. Proces mieszania się i krzyżowania różnych ras i plemion rozpoczął się już w najdawniejszych, przedhistorycznych czasach. Badacz rosyjski, Miecznikow, omawiając najstarsze cywilizacje starożytne wykazuje, że były one wytworem bardzo złożonego procesu mieszania się różnych elementów etnicznych, procesu tak skomplikowanego, że trudno byłoby czasem, choćby w przybliżeniu, ustalić doniosłość poszczególnych składników. Tak np. trudno powiedzieć, która z trzech ras – czarna, żółta czy biała – zrobiła najwięcej dla cywilizacji egipskiej. Historia Chaldei wykazuje nawet, że pod względem cywilizacji przodowała tam rasa czarna, tzw. Kuszytowie. Jeszcze mniej zyskamy, gdy jako kryterium dla odróżnienia ras przyjmiemy nie krew czy kolor skóry, tylko język. W zasięgu bowiem każdej z wielkich grup językowych – aryjskiej, semickiej i mongolskiej – znajdują się ludy najrozmaitszego pochodzenia. Jeżeli więc pan Barth osłabia wprawdzie słowa pewnego „genialnego” męża stanu, że rasa jest wszystkim, ale twierdzi jednak, że rasa – to bardzo dużo, i usiłuje udowodnić to twierdzenie utrzymując, że rasa aryjska przewyższa semicką „zdolnościami politycznymi”, to w tym wypadku trzeba powiedzieć: rasa – to nawet nie tylko bardzo mało, ale w ogóle nic. Warto przy tym zwrócić uwagę, że pan Barth powołuje się na słowa jakiegoś nieznanego angielskiego męża stanu, chociaż czytał zapewne uwagi znanego w całym świecie jego angielskiego kolegi-filozofa, Johna Stuarta Milla, o uznawaniu istnienia różnic rasowych: „Najpospolitszym ze

<sup>47</sup> Gumplowicz, „*Der Rassenkampf*” („*Walka ras*”), str. 184. Kautsky wyluszczył dokładnie, o ile dzieło to – w każdym razie bardzo pobudzające do myślenia – zgadza się z materializmem historycznym, o ile zaś nie. (Czasopismo „*Neue Zeit*” („*Nowe Czasy*”), rocznik 1, str. 537 i nast.).

wszystkich wybiegów, przy pomocy których zwykło się omijać rozważanie działania na umysł ludzki wpływów społecznych i moralnych, jest przypisywanie różnorodności w zachowaniu się i usposobieniu immanentnym, naturalnym różnicom<sup>48</sup>.

Materializm historyczny bynajmniej nie zaniedbuje zagadnienia rasy, przeciwnie: on dopiero rozjaśnia to pojęcie. Tak, jak nie istnieją stałe rasy zwierzęce, tak nie istnieją też stałe rasy ludzkie – tylko że rasy zwierzęce podlegają prawom rozwojowym przyrody, rasy zaś ludzkie – prawom rozwojowym społeczeństwa. Im bardziej człowiek uwalnia się od bezpośredniego związku z przyrodą, tym bardziej naturalne rasy mieszają się i stapiają ze sobą. Im bardziej wzrasta władza człowieka nad przyrodą, tym łatwiej rasy naturalne przemieniają się w klasy społeczne. Wszędzie, jak daleko sięga kapitalistyczny sposób produkcji, różnice rasowe już ustąpiły albo z każdym dniem coraz bardziej ustępują miejsca przeciwieństwu klasowemu. W społeczeństwie ludzkim rasa nie jest pojęciem przyrodniczym, lecz historycznym, które w ostatniej instancji określane jest przez materialny sposób produkcji i które tak samo podlega prawom rozwoju materialnego sposobu produkcji, jak pojęcie narodowości, czego dowiódł Kautsky w sposób nadzwyczaj przekonujący<sup>49</sup>.

Ale podobnie jak warunki dające się sprowadzić do natury samego człowieka, tak i zewnętrzne naturalne warunki pracy wchodzi w skład społecznego procesu produkcji. Jeśli pan Barth mówi specjalnie o klimacie, to dzieje się tak zapewne pod wpływem tego, że Monteskiusz chciał uczynić klimat głównym czynnikiem w historii politycznej, że Winkelmann stosował tę samą zasadę do historii sztuki, a Herder do historii kultury, choć co prawda z wielu odchyleniami, zastrzeżeniami i uzupełnieniami, zaś w naszym stuleciu Buckle wyprowadzał całą historię ludzkości z wzajemnego oddziaływania na siebie: z jednej strony, umysłu ludzkiego, z drugiej zaś – klimatu, pożywienia, gleby i innych zjawisk przyrody. Teorie te stanowiły oczywiście znaczny postęp w stosunku do teologicznego albo racjonalistycznego pojmowania dziejów, chociaż Hegel mawiał: „Nie gadajcie mi o niebie. Turcy mieszkają przecież teraz tam, gdzie niegdyś mieszkali Grecy”, i chociaż Gobineau zaprzeczał wszelkiemu wpływowi klimatu na rozwój historii. Jednak kiedy Hegel za główny czynnik w dziejach uważał ideę absolutną, a Gobineau – różnorakie mieszanie się ras, to nie było to wcale postępowaniem w stosunku do pojmowania dziejów, reprezentowanego przez historyków od Monteskiusza do Buckle’a. Ale przecież i Buckle – pozostaliśmy już przy tym najbardziej konsekwentnym przedstawicielu całego kierunku – nie dostrzegał punktu rozstrzygającego, ogniwa, które łączy dwie odróżniane przez niego części w jedną całość i z jego dualistycznego poglądu na świat tworzy dopiero pogląd monistyczny. Nie dostrzegał mianowicie sposobu produkcji życia materialnego jako czegoś, co łączy umysł i przyrodę, co w ogóle umożliwia dopiero umysłowi ludzkiemu zdobycie władzy nad przyrodą i wydarcie przyrodzie jej tajemnic celem uczynienia z nich sił wytwórczych w rękach człowieka. To, czego nie wiedział i nie uznawał Buckle, materializm historyczny podkreśla jako fakt decydujący. Jeśli widzieliśmy już, że nie zaprzecza on przez to wcale istnieniu praw ducha ludzkiego, to nie możemy również zrozumieć, dlaczego miałby on przez to zaprzeczać istnieniu praw przyrody czy choćby tylko praw klimatu. Kiedyż to utrzymywał on, że na lodowcach Arktydy możliwa jest uprawa roli, albo że możliwa będzie żegluga po piaszczystych wydmach Sahary? Marks natomiast, przeciwnie, poświęcał stale bardzo dużo uwagi znaczeniu sił przyrody dla ludzkiego procesu produkcji. Pisał on: „Jeżeli raz wyjdziemy z założenia produkcji kapitalistycznej, to – przy innych warunkach jednakowych i przy danej długości dnia roboczego – wielkość pracy dodatkowej będzie się zmieniała w zależności od naturalnych warunków pracy, zwłaszcza urodzajności gruntu. Ale z tego nie wynika wcale, aby – odwrotnie – najurodzajniejsza gleba najbardziej sprzyjała rozwojowi kapitalistycznego sposobu produkcji. Warunkiem jego jest panowanie człowieka nad przyrodą. Przyroda zbyt rozrzutna «prowadzi go za rękę jak dziecko na pasku». Sprawia ona, że jego własny rozwój nie jest koniecznością przyrodzoną. Nie klimat podzwrotnikowy ze swą bujną roślinnością, lecz strefa umiarkowana jest ojczyzną kapitału. Nie bezwzględna urodzajność ziemi, lecz jej zróżniczkowanie i różnorodność jej naturalnych płodów stanowią naturalną podstawę społecznego podziału pracy i pobudzają człowieka, dzięki zmianom w środowisku naturalnym, w którym on przebywa, do urozmaicania swych

<sup>48</sup> Mill, „*Principles of Political Economy*” („*Zasady ekonomii politycznej*”), tom I, str. 390.

<sup>49</sup> Kautsky, „*Die moderne Nationalität*” („*Narodowość współczesna*”), „*Neue Zeit*” („*Nowe Czasy*”), rocznik 5, str. 392 i nast. Patrz również tamże, str. 187 i nast.: Rozprawa Guidona Hammera o rozpadzie narodowości współczesnych.

własnych potrzeb, zdolności, środków pracy i sposobów pracy. *Konieczność społecznego kontrolowania pewnej siły przyrody*, a więc normowania jej, opanowania jej na wielką skalę lub okiełznania jej dopiero za pomocą dzieł ludzkiej ręki – konieczność ta odgrywa najbardziej decydującą rolę w historii przemysłu<sup>50</sup>. Już choćby z tego jednego ustępu – nie licząc wielu innych – widać, jak daleka była teoria dziejów Marksa od „zaniedbywania kwestii działania sił przyrody czy choćby tylko klimatu”.

Wszędzie jednak, gdzie przyroda pozwala na istnienie życia ludzkiego i rozwinięcie się społecznego procesu produkcji – naturalne warunki pracy wchodzą w skład tego procesu; obejmuje je on, przekształca i podporządkowuje sobie. Znaczenie ich zmniejsza się w tym samym stopniu, w jakim wzrasta panowanie człowieka nad przyrodą. W historii społeczeństwa ludzkiego odgrywają one rolę jedynie poprzez proces wytwarzania, toteż zupełnie wyczerpujące jest sformułowanie Marksa, który powiada, że sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Uwarunkowanie pracy ludzkiej przez przyrodę jest już bowiem zawarte w każdorazowym sposobie produkcji; poza tym przyroda nie odgrywa żadnej innej roli w dziejach społeczeństwa ludzkiego. Innymi słowami, oznacza to: ten sam sposób produkcji określa społeczne procesy życia w taki sam sposób, choćby klimat, rasa i wszystkie pozostałe warunki naturalne były najzupełniej różne; natomiast różne sposoby produkcji określają społeczne procesy życia w różny sposób, nawet przy najdalej posuniętym podobieństwie klimatu, rasy i wszystkich pozostałych warunków naturalnych. Pozwólmy sobie jeszcze poprzeć te dwa twierdzenia przykładami historycznymi. By zwiększyć ich siłę dowodową, nie zaczerpnijemy ich tym razem ze stanu cywilizacji, gdzie panowanie człowieka nad przyrodą jest już mniej lub więcej daleko posunięte, lecz ze stanu barbarzyństwa, gdzie człowiek jest jeszcze całkowicie opanowany przez obcą mu i niezrozumiałą dlań przyrodę.

„U wszystkich ludów, gdzie istnieje własność kolektywna, mimo różnic rasy i klimatu znaleźć można te same wady, namiętności i cnoty, prawie te same przyzwyczajenia i sposoby myślenia. Warunki sztuczne wywołują u różnie ukształtowanych przez warunki naturalne ras takie same zjawiska”. Oto cytat z Lafargue’a, który przez warunki sztuczne rozumie tutaj warunki społeczne<sup>51</sup>. Przytoczyliśmy właśnie ten cytat, ponieważ odnosi się on specjalnie do rasy i klimatu. Na potwierdzenie faktu, że u „wszystkich ludów, gdzie istnieje własność kolektywna” – a więc w przeszłości w społeczeństwach rodowych – cały proces życia przebiegał w ten sam sposób, można przytoczyć szereg dowodów z dzieł Morgana, Engelsa, Kautskiego i innych. Zresztą pan Barth w innej części swej pracy sam mówi o „równości wszystkich społeczeństw” w zaraniu kultury i powołuje się wyraźnie na główne epokowe dzieła Morgana, nie dostrzegając tam, zdaje się, owego – rodem z piekła – materializmu dziejowego. Jeżeli jednak, zdaniem pana Bartha, Morgan wykazał istnienie ustroju rodowego w większej części kuli ziemskiej, od Chin na zachód aż po Amerykę Północną, i „przypuszcza słusznie jego istnienie w pozostałej niewielkiej części globu, chociaż brak mu na to jeszcze rzeczowych dowodów” – jakąż rolę może odgrywać klimat i rasa w historii społeczeństwa ludzkiego nawet tam, gdzie trzyma się ono jeszcze kurczowo pępownicy przyrody.

A oto jeszcze jeden bardzo osobliwy przykład, jak różne sposoby produkcji w jednakowym klimacie u tych samych ras w różny sposób określają całokształt procesu życiowego. Przykład ten bierzemy z dzieła sławnego amerykańskiego podróżnika Kennana, który dzięki bystrości spostrzeżeń i zdrowemu rozsądkowi odkrył – na swój sposób – materializm dziejowy już jako dwudziestoletni młodzieniec, nie wiedząc zresztą nic ani o Marksie i Engelsie, ani nawet o swoim rodaku Morganie<sup>52</sup>. W północnej części półwyspu Kameczatka, w najbardziej prawie niegościnniej części zdalnych do zamieszkania obszarów ziemi, żyją Koriacy, plemię składające się z około czterdziestu patriarchalnych rodzin, a żyjące z oswojania i hodowli reniferów. Ten sposób produkcji zmusza ich do życia koczowniczego. „Stado złożone z 4 do 5 tysięcy reniferów przekopuje w ciągu paru dni śnieg w obrębie mili i pożera cały mech, jaki się tam znajduje. Wówczas oczywiście trzeba szukać nowego obozowiska. Koriacy muszą wędrować, aby zwierzęta ich nie zginęły z głodu, albowiem zagłada ich stada pociągnęłaby za sobą niechybnie zagładę ich samych”. W dzieciennych wyobrażeniach religijnych

<sup>50</sup> Marks, „*Kapitał*”, cyt. wyd., t. I, str. 533, 534.

<sup>51</sup> Lafargue, „*Der wirtschaftliche Materialismus nach den Anschauungen von Karl Marx*” („*Materializm gospodarczy według zapatrywań Karola Marksa*”), str. 32.

<sup>52</sup> Kennan, „*Zeltleben in Sibirien*” („*Z namiotem przez Syberię*”), str. 151 i nast.



Koriaków odzwierciedla się też fakt, jak bardzo ich sposób produkcji zależny jest od przyrody. Ich jedyną religią jest cześć oddawana złym duchom. Kapłani tej religii, by dowieść rzetelności swych objawień, muszą poddawać się chłości. Jeśli chłostę taką przetrzymają nie okazując słabości, to uznaje się ich za służebników złych duchów i wykonywa ich rozkazy mimo całego kuglarstwa, jakie uprawiają ci oszukiwani oszuści, połykając rozżarzony węgiel i wyprawiając podobne błazeństwa. „Jest to dla tych ludzi w danych warunkach jedyna możliwa religia (...) Gdyby gromada nieoświeconych, barbarzyńskich mahometan została przeniesiona w północno-wschodnie okolice Syberii i zmuszona była na przeciąg stulecia żyć w dzikich i ponurych okolicach gór Stanowych cierpieć wskutek straszliwych tamtejszych burz, których przyczyn nie umiałaby sobie wytłumaczyć, tracić nagle swoje renifery wskutek pomorów, wobec których zawodzą wszelkie zaradcze środki, odczuwać strach przed zorzą polarną, która zdaje się zapalać cały wszechświat, wreszcie ulegać zdziesiątkowaniu przez epidemie, nie mogąc pojąć ich przyczyn i stojąc bezradnie wobec ich okropnych następstw – to na pewno ludzie ci traciliby coraz bardziej swoją wiarę w Allacha i Mahometa, stając się wyznawcami szamanizmu, podobnie jak syberyjscy Koriacy”. Kościół rosyjski usiłuje wszystkich pogan syberyjskich nawracać na chrześcijaństwo, ale jego misjonarze odnoszą mniejsze lub większe sukcesy jedynie wśród plemion osiadłych, wysiłki jego nie mają żadnego wpływu na wędrownych Koriaków. Słusznie więc powiada Kennan, że nawrócenie tych nomadów musiałby poprzedzić całkowity przewrót w ich trybie życia – to znaczy w sposobie produkcji.

Ten właśnie sposób produkcji nie tylko utrzymuje wśród Koriaków dziecinne wyobrażenia religijne, lecz zmusza ich również do barbarzyńskich obyczajów – do wyrzekania się tego, co Kennan nazywa „najsilniejszymi uczuciami ludzkiej natury”. Zabijają oni wszystkich starców, przebijają dzidą lub kamienują swoich chorych, jeżeli nie mają nadziei na ich wyzdrowienie, z „budzącą grozę dokładnością” umieją rozprawić o różnych sposobach zabijania. A jednak wszyscy Koriacy w gwałtownej śmierci, zadanej rękami najbliższych, widzą naturalne zakończenie swego życia i żaden z nich nie życzy sobie innego zgonu. „Nieurodzajność gleby w północno-wschodniej Syberii i surowość długiej tamtejszej zimy zmuszają człowieka do hodowli reniferów, będącej jedynym źródłem środków utrzymania; przy hodowli reniferów zaś konieczny jest koczowniczy tryb życia. A w takich warunkach choroba i niedołęstwo starcze były niezwykle uciążliwe zarówno dla tych, którzy byli nimi dotknięci, jak i dla otoczenia. Doprowadziło to wreszcie do mordowania starców i chorych; wytworzyła się norma postępowania podyktowana rozsądkiem i litością”. Słusznie podkreśla Kennan, że okropny ten zwyczaj nie jest bynajmniej następstwem wrodzonej, pierwotnej dzikości Koriaków. Jest on wytworem tego samego sposobu produkcji, który czyni koczujących Koriaków ludźmi uczciwymi, gościnnymi, wielkodusznymi, odważnymi i niezależnymi. Koriacy są bardzo dobrzy dla swoich żon i dzieci; w czasie przeszło dwuletniego obcowania z nimi Kennan nie zauważył wypadku, by pobito kobietę czy dziecko, sam zaś traktowany był przez nich z „tak wielką dobrocią i tak wielkoduszną gościnnością”, jakich doznawał tylko w kraju cywilizowanym ze strony chrześcijan.

Lecz oto około 300 do 400 Koriaków straciło wskutek zarazy swoje renifery, co zmusiło ich do osiadłego trybu życia. Mieszkają oni na wybrzeżu morskim w domach zbudowanych z drzewa przyniesionego przez fale, trudniąc się połowami ryb i fok. Urządzają też wyprawy na szkielety wielorybów, ogołoczone już z tłuszczu przez amerykańskich wielorybników i niesione falami morza do brzegu. Utrzymują też stosunki handlowe z rosyjskimi chłopami i handlarzami oraz z amerykańskimi wielorybnikami. Posłuchajmy, co mówi Kennan o tym, jak ten odmienny sposób produkcji zmienił cały proces życia Koriaków. Píše on: „Koriacy, którzy osiedlili się w zatoce Penszyna, są bezspornie najgorszymi, najwstrętniejszymi, najdzikszyimi i najbardziej zepsutymi tubylcami w całej północno-wschodniej Syberii (...) Są okrutni i brutalni, bezczelni wobec każdego, mściwi, nieuczciwi i kłamliwi; stanowią oni pod każdym względem przeciwieństwo Koriaków-koczowników”. Dalej Kennan wywodzi szczegółowo te zmiany z tego, że Koriacy osiadli uprawiają handel, i stwierdza w końcu: „Dla wielu koczujących Koriaków żywie szczerzy i głęboki podziw; ale za to ich osiadli pobratymcy są najgorszym rodzajem ludzi, jaki poznałem w Azji północnej, od cieśniny Beringa aż po góry Uralu”. A przecież, jeżeli chodzi o klimat, rasę i pozostałe warunki przyrodnicze, to nawet pod najsilniejszą lupą nie można by odkryć jakiegokolwiek różnicy między Koriakami osiadłymi a Koriakami koczującymi.

\*

Dość już jednak tych aforystycznych uwag, mających stanowić – jak to raz jeszcze podkreśliliśmy – nie wyczerpujące przedstawienie materializmu historycznego, lecz rozprawę z podnoszonymi przeciw niemu zarzutami. Kto chce poznać gruntownie materializm historyczny, musi studiować dzieła Marksa, Engelsa, Morgana, Kautskiego, Dietzgena, Bürkli'ego, Lafargue'a, Plechanowa oraz roczniki czasopisma „*Neue Zeit*”. Wobec istnienia tych prac mógł Engels śmiało powiedzieć, że słuszność materialistycznego badania dziejów została udowodniona. Jeżeli pan Barth narzeka, że Engels „niestety” nie wymienia pism, które ma na myśli, to nasz uczony przyjaciel zapewne nie bierze tu pod uwagę faktu, że Engels pisał nie dla niemieckich docentów, lecz dla myślących robotników. Gdyby Engels pisał dla niemieckich docentów, to byłby może – kto wie – aż tak uprzejmy, że rozwałkowałby sprawę o wiele szerzej, niż to było konieczne dla myślących robotników.

Jeżeli można po tym wszystkim stwierdzić, że materializm historyczny opiera się na pewnych i niewzruszonych podstawach, to bynajmniej nie znaczy to, że wszystkie osiągnięte przezeń dotychczas wyniki są bezsporne ani też, że nie pozostało mu już nic do zrobienia. Jeżeli nadużywa się metody materialistycznego badania dziejów czyniąc z niej *szablon* – bo i to się zdarzało – prowadzi to do podobnych fałszów, jakie sprowadza użycie każdego innego szablonu w badaniach historycznych. Ale nawet w wypadkach, kiedy używa się jej właściwie – to jest posługuje się nią jako *metodą* – różnice uzdolnień czy wykształcenia tych, którzy się nią posługują, lub różnice w rodzaju i obfitości materiału źródłowego, z którego korzystają, prowadzi do pewnych różnic w ujęciu przedmiotu. Jest to rzecz zupełnie zrozumiała, ponieważ w dziedzinie nauk historycznych matematyczna ścisłość dowodzenia jest w ogóle niemożliwa, i jeżeli ktoś wyobraża sobie, że może obalić materialistyczną metodę pojmowania dziejów przy pomocy wykrywania takich „sprzeczności”, to nie odbierajmy mu jego znikomej satysfakcji. Dla ludzi rozumnych tego rodzaju „sprzeczności” stanowią tylko sposobność do dociekań, który z badaczy, reprezentujących odmienne wyniki, przeprowadził swoje badania dokładniej i gruntowniej. Wtedy też, dzięki takim „sprzecznościom”, sama metoda zyskuje na jasności i pewności, zarówno w sposobie zastosowania, jak i w uzyskanych wynikach.

Materializm historyczny ma jeszcze przed sobą nieskończenie wiele do zrobienia, zanim wyświetli dzieje ludzkości w ich niezliczonych rozgałęzieniach. W łonie społeczeństwa burżuazyjnego nie rozwinie on jednak największych swoich możliwości, już choćby dlatego, że jego wzrastająca siła zniszczy przede wszystkim społeczeństwo burżuazyjne. Należy zaznaczyć, że bardziej sumienni historycy burżuazyjni ulegają do pewnego stopnia wpływowi materializmu historycznego – w szkicu niniejszym niejednokrotnie zwróciliśmy na to uwagę – jakkolwiek zakres tego wpływu posiada wyraźnie zakreśloną granicę. Póki burżuazja istnieje jako klasa, nie może ona porzucić burżuazyjnej ideologii. Nawet Lamprecht, najwybitniejszy przedstawiciel tak zwanego kierunku „gospodarczo-historycznego”, rozpoczyna swoją historię Niemiec nie od podstawowego zarysu ekonomiki niemieckiej, lecz od zarysu „niemieckiej świadomości narodowej”. Idealizm historyczny w swoich różnych przejawach – teologicznych, racjonalistycznych, a także przyrodniczych – jest pojmowaniem historii właściwym burżuazji, tak jak materializm historyczny jest pojmowaniem historii właściwym klasie robotniczej. Dopiero z chwilą wyzwolenia proletariatu osiągnie on pełnię swego rozwoju, a historia stanie się nauką w ścisłym znaczeniu tego słowa. Stanie się ona wówczas tym, czym powinna była być zawsze, a czym jeszcze nigdy nie była: przewodniczką i nauczycielką ludzkości.

## DODATEK

Engels do Franciszka Mehringa

14 lipca 1893 r.

Dziś dopiero mogę wreszcie podziękować Wam za przyslaną mi uprzejmie „Legendę o Lessingu”. Chciałem przesłać Wam nie po prostu formalne potwierdzenie otrzymania książki, ale jednocześnie powiedzieć coś o niej samej – o jej treści. Oto przyczyna opóźnienia się mojej odpowiedzi.

Zaczynam od końca – od dodatku o materializmie historycznym, w którym przedstawiliście doskonale – i przekonywająco dla każdego, kto jest wolny od uprzedzeń – główne fakty. Jeżeli nawet budzą się we mnie pewne sprzeczności, to tylko dlatego, że przypisujecie mi zasługi większe, niż mi się należą, nawet jeżeli uwzględnić to wszystko, do czego z czasem doszedłbym, być może, samodzielnie, a co Marks, obdarzony bardziej przenikliwym okiem i rozleglejszym horyzontem, odkrył o wiele wcześniej. Kto miał szczęście przepracować 40 lat z takim człowiekiem jak Marks, za jego życia nie cieszy się zazwyczaj takim uznaniem, na jakie mógłby, zdawałoby się, liczyć. Ale gdy wielki człowiek umiera, zdarza się łatwo, że jego mniej wybitnego towarzysza pracy zaczynają oceniać wyżej, niż zasługiwałby na to, i to, jak widać, zdarzyło się teraz ze mną. Historia ostatecznie doprowadzi wszystko do porządku, ale do tego czasu znajduję się szczęśliwie na tamtym świecie i nic o niczym nie będę wiedział.

Oprócz tego opuszczony został jeszcze tylko jeden punkt, który co prawda, zarówno w pracach Marksa jak i w moich, nie był z reguły dostatecznie podkreślany, i pod tym względem wina spada równomiernie na nas wszystkich. Mianowicie – główny nacisk kładliśmy z początku na *wyprowadzanie* politycznych, prawnych i innych wyobrażeń ideologicznych oraz uwarunkowanych przez nie działań z faktów natury ekonomicznej, które stanowią ich podłoże – i tak *musieliśmy czynić*. Przy tym, z uwagi na treść, zaniedbaliśmy wtedy kwestię formy: jakimi drogami odbywa się tworzenie tych wyobrażeń itp. Dało to naszym przeciwnikom upragniony powód do przekręcania faktów, a także do wypaczeń, czego jaskrawym przykładem jest Paul Barth.

Ideologia jest procesem dokonywanym przez tak zwanego myśliciela wprawdzie ze świadomością, ale z opaczną świadomością. Właściwe siły napędowe, które nim kierują, pozostają mu nie znane, w przeciwnym bowiem razie nie byłby to właśnie proces ideologiczny. Stwarza więc on (Barth) sobie urojone, błędne lub pozorne siły napędowe. Ponieważ jest to proces myślowy, wyprowadza więc on zarówno jego treść, jak i jego formę z czystego myślenia, bądź ze swego własnego, bądź też z myślenia swoich poprzedników. Operuje on wyłącznie materiałem myślowym przyjmując na ślepo, że materiał ten jest wytworzony przez myślenie, i nie badając poza tym jego możliwego związku z innym odleglejszym i niezależnym od myślenia procesem. Wydaje mu się to oczywiste, gdyż wszelka ludzka działalność, jako dokonywana się *za pośrednictwem* myślenia, wydaje mu się w ostatniej instancji *ugruntowana* na myśleniu.

Ideolog historyczny (termin „historyczny” jest tu po prostu zbiorowym oznaczeniem pojęć: polityczny, prawny, filozoficzny, teologiczny, słowem wszystkich dziedzin związanych ze *społeczeństwem*, nie tylko zaś z przyrodą) – ideolog historyczny ma więc do czynienia w każdej dziedzinie naukowej z materiałem, który wytworzył się samodzielnie z myślenia poprzednich pokoleń i przeszedł w mózgu tych następujących po sobie pokoleń przez samodzielny, własny szereg szczebli rozwojowych. Przyznaje on, że fakty zewnętrzne, należące do danej dziedziny lub do innych dziedzin, mogły być wpływać współdecydująco na ten rozwój, ale fakty te, zgodnie z jego milczącym założeniem, były wszak również tylko płodami procesu myślowego i w ten sposób pozostajemy ciągle w granicach czystego myślenia, które zdołało szczęśliwie strawić najtwardsze nawet fakty.

Ten to pozór samodzielnej historii konstytucji państwowych systemów prawnych, wyobrażeń ideologicznych, istniejący w każdej specjalnej dziedzinie, najbardziej oslepia większość ludzi. Jeśli Luter i Kalwin „przewyciężają” urzędową religię katolicką, jeśli Hegel „przewycięża” Fichtego i Kanta, a Rousseau przez swój „Contrat social” („Umowę społeczną”) „przewycięża” pośrednio konstytucjonalistę Monteskiusza, to jest to proces pozostający w obrębie teologii, filozofii, nauk prawno-państwowych, stanowiący etap w historii tych dziedzin myśli i nie wykraczający zgoła poza dziedzinę myśli. A od czasu gdy dołączyło się do tego burżuazyjne złudzenie o wiecznym i ostatecznym charakterze produkcji kapitalistycznej, nawet przewyciężenie merkantylistów przez fizjokratów i Adama Smitha uważane jest po prostu za zwycięstwo myśli, nie za odbicie myślowe zmienionych faktów ekonomicznych, lecz za zdobyte wreszcie trafne zrozumienie stale i wszędzie istniejących warunków faktycznych. Gdyby Ryszard

Lwie Serce i Filip August wprowadzili wolny handel zamiast wplatać się w wyprawy krzyżowe, to oszczędziłoby to nam pięciuset lat nędzy i ciemnoty.

Tę stronę sprawy, na którą mogę tutaj tylko wskazać, zaniedbaliśmy wszyscy, jak sądzę, bardziej, niż na to zasługuje. Stara to historia: zawsze zaniedbuje się na początku formę dla treści. I ja również, jak już powiedziałem, robiłem to samo, a błąd rzucał mi się w oczy dopiero potem.

Jestem więc nie tylko daleki od tego, żeby robić Wam z tego jakikolwiek zarzut – jako starszy współwinowajca bowiem nie mam wcale prawa na to – ale, wprost przeciwnie, chciałbym tylko zwrócić na przeszłość waszą uwagę na ten punkt.

Łączy się z tym również idiotyczne wyobrażenie ideologów: ponieważ nie uznajemy samodzielnego historycznego rozwoju rozmaitych dziedzin ideologicznych, odgrywających rolę w historii, przeto odmawiamy im rzekomo również wszelkiego *wplywu historycznego*. Wspomniany pogląd opiera się na wulgarnym, niedialektycznym wyobrażeniu o przyczynie i skutku jako o nieruchomo przeciwstawnych biegunach przy absolutnym przeoczaniu oddziaływania wzajemnego. Panowie ci zapominają często całkiem rozmyślnie o tym, że moment historyczny, z chwilą gdy zostanie zrodzony przez inne, będące ostatecznie faktami ekonomicznymi, oddziałują z kolei sam i może odwrotnie wpływać na swe otoczenie, a nawet na swoje własne przyczyny. Tak na przykład Barth, kiedy traktuje o stanie duchownym i o religii, str. 475 waszej pracy<sup>53</sup>. Bardzo mi się spodobało, jak rozprawiliście się z tym nieprawdopodobnie płaskim osobnikiem. I jego właśnie mianują profesorem historii w Lipsku! Tam przecież był stary Wachsmuth, prawda, że tak samo ciasna głowa, ale odznaczający się bardzo dużym wyczuciem w dziedzinie faktów, człowiek zupełnie innego pokroju!

O książce zaś w ogóle mogę tylko powtórzyć to, co nieraz już mówiłem z okazji artykułów, kiedy ukazywały się one w „*Neue Zeit*”; jest to najlepsze ze wszystkich istniejących opracowań genezy państwa pruskiego, mogę powiedzieć: nawet jedynie dobre, w większości wypadków ujawniające prawidłowo, aż do szczegółów, wszystkie współzależności. Szkoda tylko, że nie ogarnęliście całego dalszego rozwoju wydarzeń, aż do Bismarcka; mimo woli budzi się we mnie nadzieja, że zrobicie to innym razem, dając w zwięzłym wykładzie ogólny obraz, poczynając od elektora Fryderyka Wilhelma, a skończywszy na starym Wilhelmie. Wszak praca ta jest już przez Was z grubsza zrobiona, a jeśli chodzi o podstawowe kwestie przynajmniej, to można nawet uważać – że i ostatecznie. A musi to być zrobione, zanim runie ta cała starodawna budowla. Rozwianie monarchistyczno-patriotycznych legend, choć nie jest bezwzględnie niezbędną przesłanką do usunięcia maskującej swe panowanie klasowe monarchii (albowiem *czysta*, burżuazyjna republika okazała się w Niemczech przebyłym etapem, zanim jeszcze zdążyła się narodzić), służy jednak mimo wszystko jako jedna z najsilniej działających dźwigni takiego usunięcia.

Wtedy będziecie mieli więcej przestrzeni i więcej oddzielnych powodów do przedstawienia regionalnej historii Prus jako części żałosnego losu całych Niemiec. Jest to właśnie ten punkt, co do którego różnię się z Wami cokolwiek, a mianowicie z Waszym pojmowaniem przyczyn rozdrobnienia Niemiec i niepowodzenia niemieckiej rewolucji burżuazyjnej XVI wieku. Jeśli będę miał możliwość ponownego opracowania wstępu historycznego do mojej „*Wojny chłopskiej*”, co, mam nadzieję, nastąpi przyszłą zimą, to rozwinę tam odpowiednie momenty. Nie dlatego, żebym uważał przytoczone przez Was przyczyny za niesłuszne, lecz dlatego, że na równi z nimi wysuwam jeszcze inne i grupuję je nieco inaczej.

Studiując historię Niemiec, odznaczającą się niesłychanym ubóstwem, uważałem zawsze, że jedynie porównanie z odpowiednimi epokami historii Francji daje prawidłową skalę, albowiem odbywa się tam coś wręcz przeciwnego niż u nas. Tam – utworzenie państwa narodowego z rozdrobnionych członów feudalnego państwa, u nas akurat w tym samym czasie – okres najgłębszego upadku. Tam – rzadko zdarzająca się logika w całym przebiegu rozwoju, u nas – coraz to bardziej beznadziejny rozpad. Tam – w okresie średniowiecza najazd cudzoziemski reprezentuje angielski zdobywca, który interweniuje na rzecz narodowości prowansalskiej przeciwko północno-francuskiej. Wojny z Anglikami stanowią pewnego rodzaju wojnę trzydziestoletnią, ale tam wojny te kończą się wypędzeniem cudzoziemskich najeźdźców i podbojem południa przez północ. Potem następuje walka władzy centralnej z opierającym

<sup>53</sup> Por. str. 24 niniejszego wydania. – *Red.*

się o swoje zagraniczne posiadłości wasalem (lennikiem) burgundzkim, którego rola odpowiadała roli Brandenburgii-Prus, lecz walka ta kończy się zwycięstwem władzy centralnej i utworzeniem państwa narodowego. U nas akurat w tej samej chwili państwo narodowe rozpada się ostatecznie (jeśli tylko „Królestwo Niemieckie” w granicach Świętego Cesarstwa Rzymskiego można nazwać państwem narodowym) i rozpoczyna się na wielką skalę rozgrabianie ziem niemieckich. Porównanie to przynosi Niemcom wielki wstyd, lecz jest ono tym bardziej pouczające; a od chwili kiedy nasi robotnicy znów umieścili Niemcy w pierwszych szeregach ruchu dziejowego, możemy nieco lżej przełknąć hańbę przeszłości.

Zupełnie specjalną cechą charakterystyczną rozwoju Niemiec jest jeszcze to, że dwie części składowe imperium, które – koniec końców – podzieliły między siebie całe Niemcy, nie są, ani jedna, ani druga – ziemiami czysto niemieckimi, lecz były koloniami na podbitej ziemi słowiańskiej: Austria – bawarską, a Brandenburgia – saską; władzę zaś w *samych* Niemczech zdobyły dla siebie tylko dlatego, że opierały się o swoje cudzoziemskie, a nie niemieckie posiadłości: Austria o Węgry (nie mówię już o Czechach), Brandenburgia zaś o Prusy. Na granicy zachodniej, narażonej na największe niebezpieczeństwo, nic takiego nie istniało; na północnej granicy obronę Niemiec przed Duńczykami powierzono samym Duńczykom, a południe tak mało potrzebowało obrony, że ci, którzy mieli strzec granicy – Szwajcarzy – sami oderwali się od Niemiec!

Dałem się jednak unieść przez najróżniejsze rozważania; niechże ta gadanina posłuży Wam przynajmniej jako dowód tego, jak żywo zainteresowała mnie Wasza praca (...)