

Kazimierz Kelles-Krauz

**Wiek złoty, stan natury
i rozwój
w sprzecznościach**

**Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej
WARSZAWA 2008**

Artykuł Kazimierza Kelles-Krauz „Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach. (Ze studiów o źródłach marksizmu)”, ukazał się w czasopiśmie „Przegląd Filozoficzny” 1903, zeszyt 3, ss. 313-320; zeszyt 4, ss. 414-426; 1904, zeszyt 1, ss. 19-33. Następnie został opublikowany w wydaniu zbiorowym pt. *Materializm ekonomiczny* w Krakowie w 1908 roku.

Podstawa niniejszego wydania: Kazimierz Kelles-Krauz, „Pisma wybrane”, tom 1, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

Myśl powrotu do stanu natury oraz cyklu dziejowego, tęsknota do wyidealizowanej przeszłości, służącej za punkt wyjścia do krytyki teraźniejszości, oraz wiara, że ludzkość, a nawet cały wszechświat dopełniają swego życia jakoby po kołobiegu – te dwa stany ducha blisko sobie pokrewne, choć nieraz występujące osobno i z różnym charakterem, znane były starożytności klasycznej. Są one zresztą tak właściwe całej historycznie znanej duchowości ludzkiej, że odnajdują się i w chrześcijańskich, dogmatycznych wiekach średnich pod formami raju utraconego, millenaryzmu itd. W czasach nowszych, z którymi już bardziej liczyć się musi badacz filozofii XVIII i XIX wieku, w epoce poodrodzeniowej, od której ciągną się ku naszym dniom nieprzerwane nici następstwa myślowego, gdy z upadkiem ekonomii feudalnej zjawia się znów prywatne, indywidualistyczne prawo rzymskie, występuje też z całą siłą i pewnością siebie racjonalistyczna krytyka teraźniejszości, oparta na przypuszczeniu idealnego stanu natury, wolnego od niesprawiedliwości i antagonizmów. Taki zasadniczy charakter (jeśli zamknąć oczy na pozytywne konstrukcje przystosowywane do politycznych wymagań współczesnych) mają teorie prawa naturalnego Grocjusza i Puffendorfa; tę zasadniczą krytyczną negację rzeczy powszechnie uznanych ma z nimi wspólną i kartezjanizm. Odgadł wybornie ten niebezpieczny pierwiastek, wyczuł wszystkie przewrotowe takiego stanowiska konsekwencje ostatni genialny myśliciel katolickiej scholastyki i zarazem pierwszy genialny zwiastun nowożytnego realizmu historycznego, Jan Chrzyciel Vico, a chcąc im zapobiec, chcąc na nowych ugruntować podstawach tradycyjne powagi społeczne, w ludzkość całą, w każdy przejaw jej dziejów, w każdy odruch zbiorowej świadomości wcielił plany Opatrzności, zgodnie z nimi kazał ludzkości z trudem wdrapywać się od pierwotnego stanu zwierzęcości po szczeblach coraz wyższej cywilizacji ku spokojnemu szczęściu zawarunkowanemu porządkiem i posłuszeństwem władz świeckiej i duchownej, a ludom, które by tego spokoju ocenić nie umiały, zagroził tragicznym powrotem do praojczystego barbarzyństwa. Takie ma znaczenie pojęcie *ricorso*, cyklu historycznego w filozofii dziejowej, w *Nowej nauce* Vica, rozpoczynającej wiek XVIII. Na przeciwnym biegunie w nowożytnych dziejach rozwoju idei cyklu historycznego stoi drugi geniusz, Jan Jakub Rousseau, który nie gorzej od Vica zdając sobie sprawę z charakteru konsekwencji racjonalistycznego prawa przyrodzonego, właśnie świadomie je wyciągnął – aż do ostatniej. W niniejszej pracy mam zamiar oświetlić znaczenie poglądów filozofa genewskiego w dziejach idei powrotu przeszłości oraz dać rzut oka na dalsze przekształcenie tej idei w filozofii idealistycznej niemieckiej, połączonej z russoizmem wspólnym węzłem racjonalizmu i pewną zależnością genetyczną.

I. ROUSSEAU I REWOLUCJA FRANCUSKA

Pokrewieństwo umysłowe między Rousseau z jednej a Grocjuszem i Puffendorfem, na których się on często powołuje, z drugiej strony, między Rousseau i Kartezjuszem, którego zasadnicze powątpiewanie przenosi on do polityki, jest faktem ogólnie znanym, nie będziemy się więc nad nim zatrzymywali. Pominiemy też milczeniem widoczne ślady wpływów chrześcijaństwa, idei utraconego raju, którą, jak wiadomo, odnajdujemy w każdej nowożytnej teorii o stanie przyrodzonym, zarówno jak otaczającą atmosferę sentymentalizmu mieszczańskiego, idylli szwajcarskich Gessnera itd.

Jeżeli powiemy tu słów kilka o stosunku, w jakim Rousseau pozostawał do literatury klasycznej, to jedynie w celu zakwestionowania przypuszczenia Pöhlmana¹, że Rousseau faktycznie czytał Dicearcha, jednego z głównych idealizatorów „stanu natury” i krytyków własności prywatnej w starożytnej Grecji. Cytuje on go bowiem (w 5 przypisku do *Rozprawy o nierówności*) z błahaego, drugorzędnego powodu (żeby dowieść, że człowiek z natury jest roślinożerny), i to tylko podług świętego Hieronima. Jest to jednak rzecz drugorzędnej wagi; pewne jest, że teorie o złotym wieku i o stanie natury w starożytności były znane Rousseau, choćby tylko za pośrednictwem Owidiusza i Wergiliusza; charakterystyczne cytaty z nich, a szczególnie z Owidiusza, świadczą dostatecznie o ich wpływie na umysł Rousseau. Zanim jednak przystąpimy do zbadania w systemie Rousseau jego poglądów na prawo przyrodzone, na szczęśliwość pierwotną i jej powrót, ciekawą jest dla nas rzeczą wiedzieć, czy i jaki stosunek zachodził między nim a Vikiem. Monteskiusz znał *Nową naukę*² i książka ta nie pozostała bez wpływów na jego teorie. *Nowa nauka* była przedrukowana w Genewie w „Bibliotece Starożytnej i Nowożytnej” przez wielbiciela Vica, erudytę Jana Leclerca³, jednak Francję zapoznał z nią znacznie później Salfi⁴. Nie zdaje się, aby Rousseau czytał Vica; w każdym razie we wszystkich kwestiach zajmuje on względem niego stanowisko biegunowo przeciwnie, i jeżeli w ogóle istnieje jakaś analogia między ich teoriami, to da się ona wytłumaczyć jakimś wpływem pośrednim, a nawet prędzej jakąś ogólną tendencją wieku, unoszeniem się niejako pewnych myśli w powietrzu.

Analogia ta zresztą ogranicza się jedynie do kilku poglądów na rząd pierwotny, który według Rousseau również był najpierw teokratyczny, później zaś arystokratyczny, kiedy ojcowie rodzin poczęli wspólnie radzić o sprawach publicznych (*Umowa społeczna*, wyd. Bibl. Narod.⁵, str. 172-195 [123-139]). Ale w *Rozprawie o nierówności* (str. 116 [213]) krytykuje on tych, którzy wyprowadzają cały ustrój społeczny z władzy ojcowskiej, „nic bowiem sprzeczniejszego z despotyzmem niż łagodność jej w ł a d z y”. Nic sprzeczniejszego nad to zdanie ze zmysłem historycznym Vica...

Zmysł historyczny, wiara w plan boski, szacunek dla faktu dokonanego: u Rousseau znajdujemy akurat przeciwstawienie wszystkich tych cech społecznej filozofii Vica. Nic dziwnego. Od Platona, u którego myśl powrotu do natury łączy się i zlewa z myślą powrotu na łono Boga, idą przez całe dzieje filozofii dwie rozbieżne linie rozwojowe, z których każdą cechuje jedna z tych dwóch myśli: linia indywidualistyczno-racjonalistyczna i linia mistyczno-emanacyjna. Pierwsza – u cyników i stoików, u sekt komunistycznych i milenarystycznych, u protestantów i zwiasunów nowożytnego racjonalizmu, jak Grocjusz i Kartezjusz – ma zawsze w głębi charakter protestu przeciwko teraźniejszości i całemu dotychczasowemu biegowi historii; myśliciele, zajmujący miejsce w linii drugiej, czy to rozpoczynający ją Plotyn, czy mistycy średniowieczni w rodzaju Szkota Eriugeny i Hugona de St. Victor, czy doktorzy kościoła

¹ *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, Monachium 1893, t. I, str. 113.

² Maksym Kowalewski: *Początki demokracji europejskiej*, tom IV. *Upadek Rzeczypospolitej weneckiej* (wydanie rosyjskie), str. 103. „Wbrew zdaniu Francka”, mówi autor.

³ Patrz Micheleta *Vico*, str. 103.

⁴ *Ibid.*, str. 141.

⁵ Mowa o wydaniu francuskim; w nawiasach kwadratowych podano odpowiednie strony przekładów: *O umowie społecznej*, BN, Kraków 1927, przekł. Macieja Starzewskiego; *Rozprawa o nierówności, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, BKF, Warszawa 1956, przekł. Henryka Elzenberga. – *Red.*

wyznający nie związaną koniecznymi prawami wszechmoc bożą – stoją z natury rzeczy na stanowisku przeciwnym. Ponieważ cały bieg świata zmierza ku doskonałości jako ostatecznemu celowi, każdy przeto krok tego pochodzenia, każdy fakt dany i dokonany nabywa w ich oczach pewnego stopnia wartości i wyższości nad poprzednim, zło absolutne wydaje się czysto negatywną fikcją; rzeczywisty, historyczny stan pierwotny staje się najmniej doskonały; historia i świat mają w sobie plan boży. I otóż gdy w XVIII w. Jan Chrzciciel Vico reprezentuje ten biegun filozofii dziejów, Jan Jakub Rousseau staje się potężnym odnowicielem kierunku przeciwnego. Protest racjonalistyczny znajduje w nim swój najwyższy i najczystszy wyraz: fakt dokonany to jego wróg; historia, rzeczywistość – niech schyla czoło przed rozumem jednostki, a co do planu bożego – w czymże go znać?

Wprawdzie Rousseau głośno się przyznaje do „wiary w księgi Mojżesza, jaką każdy filozof chrześcijański mieć powinien”, „Bóg nam jednak nie broni, mówi dalej, robienia hipotez opartych na samej tylko naturze człowieka” (*Inég.*⁶, str. 32 [141-142]), to znaczy postępowania tak, jakby on się nigdy nie wdawał w bieg ludzkich dziejów. Zapewne, kandydat do odznaczeń akademii dijońskiej był tak ostrożny, że uznał pożyteczność sankcji religijnej dla rządów, jako zapobiegającej zbyt częstemu ich obalaniu przez ludzi (*Inég.*, str. 122 [219]); kiedy jednak porzuca deklamację, w *Umowie społecznej*, to się inaczej nieco o tych sprawach wyraża: Tak, tak, to się rozumie, „wszelka sprawiedliwość od Boga pochodzi, on jest jej źródłem; gdybyśmy jednak umieli sięgnąć po nią do takiej wysokości, to nie potrzebowalibyśmy ani rządu, ani prawa. Patrząc ludzkim okiem na rzeczy, jeśli zasady sprawiedliwości nie mają sankcji przyrodzonej, to są one bez znaczenia dla ludzi” (str. 54 [44]); dlatego też właśnie chodzi o nakreślenie pochodzenia społeczeństwa „w tej mierze, w jakiej te rzeczy dadzą się wyprowadzić z natury człowieka i za pomocą światła rozumu jedynie, niezależnie od świętych dogmatów, nadających władzy zwierzchniej sankcję prawa boskiego” (*Inég.*, str. 135 [230]).

Z drugiej strony, mówi Rousseau (i tu widzimy wyraźnie w nim spadkobiercę Reformacji, indywidualizmu religijnego, połączonego zawsze z wiarą w Boga, który działa zgodnie z niezmiennymi prawami rozumu i natury), jeżeli się w ogóle wola boska przejawia w rzeczach ludzkich, to przejawia się ona właśnie w poczuciu naszym wewnętrznym, które pozwala nam odróżnić „w dzisiejszym ustroju rzeczy to, co zdziałane zostało przez wolę boską, od tego, co jest s z t u c z n y m dziełem ludzi” (*Inég.*, str. 26 [135]); a w dalszym ciągu ta „wola boska” bywa często zastąpiona przez jej synonim – „naturę” (p. str. 65 [168]). Z tego wypływa, że gdy dla Vica cały bieg idealnej i wiecznej historii jest częścią i urzeczywistnieniem myśli bożej, to tymczasem Rousseau w gruncie rzeczy stanowczo nie chce uznać ręki bożej w całej „hipotetycznej historii rządów”, która stanowi przedmiot jego rozmyślań (*Inég.*, str. 27 [135]), inaczej mówiąc, nie widzi on nic bożego we wszystkim, co nie jest stanem natury⁷. Jeżeli Bóg w ogóle zaznaczył w czym swój udział w tej części historii ludzkości, to jedynie – taką się być zdaje, pomimo pewnych sprzeczności⁸, myśl Rousseau – w naprawianiu (patrz str. 27 [135]) urządzeń ludzkich, w łagodzeniu wyników nierozsądku ludzkiego, w zapobieganiu zbyt wielkim zaburzeniom i zboczeniom,

⁶ Przez skrócenie: *Inég.* = *Rozprawa o nierówności*; *C. soc.* = *Umowa społeczna*.

⁷ „Kłęski, które ciążą na ludziach, a które, twierdzą, są ich własnym dziełem”. *List do Karola Bonneta* (*Inég.*, str. 187).

⁸ Przykłady wyrażenia sprzecznych z powyższym biegiem myśli – str. 35 [144]: „Bierzmy człowieka bez wszystkich darów nadprzyrodzonych, które mógł otrzymać... rozważajmy go takim, jakim musiał wyjść z rąk natury”; str. 32 [141]: „Religia nakazuje nam wierzyć, że nierówność między ludźmi istnieje z woli Boga”, etc.

a to mianowicie – za pomocą właśnie wzmacniania w sercach ludzkich uczucia sprawiedliwości i równości, wypływającego ze stanu natury i stanowiącego podstawę umowy społecznej.

Nie przyznając więc zupełnie dokonaniem faktowi boskiego pochodzenia, może autor *Umowy społecznej* sarkastycznie wyrzucać rojaliście Grocjuszowi, że „opiera zawsze prawo na fakcie istniejącym” (str. 17 [6]), i wyprzedzać dialektykę hegelianisty z lewicy, Lassalle’a, krytykując w sposób następujący prawo silniejszego: „Jeżeli siła stanowi prawa, to skutek ulega zmianie wraz z przyczyną: każda siła przeważająca poprzednią wstępuje w jej prawa” (str. 20 [8]).

Nie możemy się tu powstrzymać od dość długiej cytaty z listu J. J. Rousseau do „Pana Philopolisa” (K. Bonneta), aby pokazać, jak zasada opatrnościowego optymizmu Vica (którego Rousseau zresztą najpewniej nie zna i nie cytuje), a mianowicie, że złe właściwie nie istnieje, ponieważ nawet to, co się wydaje złem szczególnie, przyczynia się do dobra ogólnego – jak zasada ta, wzięta, że się tak wyrażę, z drugiego końca, doprowadza do wręcz przeciwnego wniosku, do przyznania jednostce prawa występowania w imię jej własnych poglądów i pragnień, i jak jasno Rousseau rozpoznaje ferment rewolucyjny ukryty w tej konserwatywnej formule, że „wszystko, co jest, jest dobrem”. Oto ten ciekawy ustęp (*Inég.*, str. 187-8):

„Według Leibniza i Pope’a wszystko, cokolwiek istnieje, jest dobrem. Jeżeli społeczeństwa istnieją, to dlatego, że tego chce dobro ogółu; jeżeli ich nie ma wcale, to znowu dlatego, że dobro ogółu tego wymaga; i gdyby ktoś przekonywał ludzi, że należy powrócić do życia wśród lasów, to byłoby dobrze, aby tam wrócili. Pojęcie zła lub dobra, które wynosimy z rozpatrywania stosunków między rzeczami, nie powinno być stosowane do samej ich natury; bo rzecz jakaś może być dobra w stosunku do całości, zła zaś – sama przez się. I znów to, co się przyczynia do dobra ogólnego, może być złem szczególnie, od którego godzi się uwolnić, gdy jest możliwość. Albowiem jeżeli to złe, dopóki się je znosi, korzystne jest dla całości, to dobro, którym się je staramy zastąpić, nie mniej będzie dla tej całości pożyteczne z chwilą, gdy tylko się urzeczywistni. Wychodząc z tej samej zasady, że wszystko, co jest, jest dobrem, należy uznać, że jeśli ktoś usiłuje zmienić to, co jest, to i jego usiłowania są dobrą rzeczą; i o tym, czy dobrze lub źle jest, aby mu się powiodło, można już sądzić jedynie z faktu dokonanego, a nie na podstawie rozumowań. W tym wszystkim nie ma żadnej zasady, dla której zło poszczególne nie miałyby być złem prawdziwym – dla tego, który je znosi”.

Z tego widzimy, że według Rousseau sprawy społeczne rozpatrywane są s a m e w s o b i e wówczas, kiedy je rozpatrujemy z punktu widzenia jednostkowego. Ten punkt widzenia prowadzi do negacji w historii wszystkiego tego, co się stało wbrew jednostce i na jej niekorzyść⁹. Gdy to odrzucimy, pozostanie s t a n n a t u r y .

Rousseau zarzuca prawu przyrodzonemu swoich poprzedników właśnie to, że nie jest ono całkowicie p r z y r o d z o n e . „Mówiąc bez przerwy o potrzebie chciwości, ucisku, żądzy i wyniosłości, przenieśli oni do stanu natury pojęcia zapożyczone już z bytu społecznego” (*Inég.*, str. 30 [141]). Rousseau krytykuje również sposób określania stanu natury, „polegający na tym, że się tę nazwę nadaje prawom, które ludzie w imię dobra ogólnego powinni by ustanowić, a które autorowie tworzą już

⁹ Rousseau mówi wprawdzie, że cywilizacja udoskonaliła jednostkę, ale zgubiła gatunek. Gdy jednak przyjrzymy się pojęciu tego udoskonalenia u Rousseau, to zaraz pierwszy krok na drodze tego udoskonalenia: nierówność bogactw i jego wynik końcowy – ucisk państwowy – wskazują nam, że ma to właściwie oznaczać: udoskonalenie się niektórych jednostek ze szkodą dla równości, tj. ze szkodą dla jednostki pierwotnej, idealnej.

pod wpływem stanu społecznego” (str. 24 [132]). Sam Rousseau, oczywiście, również nie uniknął tego automorfizmu, gdy przypisał człowiekowi w stanie natury dwie cechy „poprzedzające rozum”: nie tylko instynkt samozachowawczy, ale i instynkt współczucia, z którego wyprowadza dobroć przyrodzoną człowieka. W zasadzie jednak nie chce on popełniać błędu Hobbesa i innych i zamierza „przenieść się poza stulecie życia społecznego” (str. 175 [268]). Zdanie to nasuwa zasadnicze dla nas pytanie: czy u Rousseau stan natury jest stanem historycznym, czy też tylko logicznym? Czy oznacza on pewną epokę przeszłości rodu ludzkiego, czy też tylko zakątek w głębi duszy ludzkiej, wolny od wszelkiego zetknięcia się ze społeczeństwem, miejsce kartezjańskiej ucieczki, skąd natłok zjawisk społecznych układa się przed oczami w geometryczną perspektywę i skąd powracamy następnie do społeczeństwa aleją sylogizmów, prosto wykrojonych jak drzewa w parku wersalskim? Jaurès w swej wyrazistej i zwięzłej łacinie rozcina kwestię w dwóch słowach na niekorzyść interpretacji historycznej: *non primaeva, sed originaria*¹⁰. Takie rozwiązanie ma tę zaletę, że odbiera wszelką rację bytu krytykom kontrewolucyjnych uczonych opartym na realizmie historycznym, i rzecz naturalna, że obrońcy Rousseau do niego się skłaniają. Nam jednak nie wydaje się ono zgodne z tekstem i duchem *Rozprawy o nierówności*.

Zapewne, można przytoczyć klasyczne i dobrze znane ustępy na poparcie tej czysto logicznej interpretacji. W jednym miejscu, na przykład, zadanie jest sformułowane w sposób następujący: „rozpoznać, co w terażniejszej naturze człowieka jest pierwotne, a co sztuczne, zbadać stan, który już nie istnieje, który może nigdy nie istniał, a o którym jednak trzeba mieć dokładne pojęcie, aby należycie sądzić nasz stan terażniejszy” (str. 21 [129]).

Gdzie indziej czytamy: „Zacznijmy od usunięcia wszystkich faktów, bo nie pozostają one w żadnym związku z kwestią. Poszukiwań robionych na tym polu nie należy uważać za prawdy historyczne, tylko wprost za rozumowania hipotetyczne i warunkowe, mogące raczej wyświecić naturę każdej rzeczy, ale nie jej rzeczywiste pochodzenie, i podobne do tych, których używają co dzień fizycy w kwestii tworzenia się świata” (str. 32 [141]). I jeszcze w *Umowie społecznej*: „Warunki tej umowy, choć może nigdzie nie były formalnie wyrażone, są jednak wszędzie milcząco przyjęte i uznane” (str. 28 [17]).

Jednak z drugiej strony takie tłumaczenie nie da się w żaden sposób pogodzić ze sposobem opisywania przez Rousseau stanu natury i przejścia od tego stanu do cywilizacji. Rzecz widoczna, że pisze on h i s t o r i e : „Czasy, o których będę mówił, są bardzo oddalone” (*Inég.*, str. 33 [142]); zdolność doskonalenia się wyprowadza człowieka z biegiem czasu z jego stanu pierwotnego (str. 48 [155]); okres czasu między stanem natury a naszą epoką cywilizacyjną (str. 83 [186]). Opisuje on nam nie tylko naturę f i z y c z n ą pierwszych ludzi (str. 44 [153]), ale nawet stan, w jakim się ziemia znajdowała w czasie, kiedy ludzie byli w stanie natury („powierzchnia ziemi nie ulega zmianom, które sprawiają na niej potem namiętności i niestałość ludów” – str. 38 [146]), co się z trudnością da wytłumaczyć jako tylko abstrakcja.

¹⁰ *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, thesim etc. Tolosae MDCCCXCI*. Ustęp, o którym mowa, dotyczy wprawdzie poglądów kantowskich, ale tych właśnie, które przeszły do Kanta wprost od Rousseau, a zatem najzupełniej stosować się może do Rousseau. Brzmi, jak następuje: *Cum omnibus hominibus terra habitaculum assignatum est, et homines sine terra vivere nequeunt, communio est terrae inter omnes homines originaria. Nec ea intelligenda est „primaeva communio”, quam poetae celebrant, nam ea in tempore fuit: ea est factum, non idea. Non de communiōne terrae historica et temporali, sed rationali, agitur, non de primaeva, sed de originaria* (str. 39). Francuskie tłumaczenie tej tezy, pomieszczone przez A. Webera w „Revue Socialiste”, jest w tym miejscu (1892, II, str. 19) zbyt dowolne i niezupełnie ściśle (*mais de la racine originelle de la propriété rationelle* (?)).

Wreszcie, kiedy na poparcie swoich opisów stanu natury podaje za przykład K a r a i b ó w , to mówi o rzeczywistych dzikich według opowiadań podróżników.

W ustępie zamykającym opis stanu natury (str. 79 [182]) słowa „przypuszczenie tego stanu pierwotnego” są użyte jako równoznaczne z innym wyrażeniem: „obraz prawdziwego stanu natury”. W tym tkwi rozwiązanie kwestii, wyjaśnienie owej dwuznaczności, tego ciągłego przenoszenia się z punktu widzenia logicznego na punkt widzenia historyczny i na odwrót, o którym mówią komentatorzy Rousseau.

Rousseau pragnie pisać historię i wierzy w to, że ją pisze, ale usprawiedliwia się, że jest zmuszony pisać historię h i p o t e t y c z n ą . „Drogi, po których człowiek kroczył od stanu natury do stanu cywilizacji, zostały zapomniane i zagubione” (str. 132 [227]); należy je odszukać; „jeżeli jednak nie jesteśmy w stanie nadać niektórym hipotezom pewności faktów, to również nie możemy ich obalić; i jeżeli mamy dwa fakty dane jako rzeczywiste, a musimy je połączyć szeregiem aktów pośrednich, n i e z n a n y c h a l b o p r z y j ę t y c h z a n i e z n a n e , to po fakty te pośrednie udamy się do historii, j e ż e l i j ą p o s i a d a m y , w braku zaś historii filozofia powinna określić fakty podobne, m o g ą c e s ł u ż y ć z a ł ą c z n i k ” (str. 83, 84 [185]). Stan natury musiał istnieć, zarówno na przykład jak mgławica fizyków; bez niego bowiem niepodobna by było wytłumaczyć sobie terazniejszego świata społecznego. Nie jest to winą Rousseau, że etnografia nie dała j e s z c z e pewnego obrazu tego stanu i jego rozkładu; toteż Rousseau zwraca się z gorącym wezwaniem do podróżników i uczonych (uwaga 10, str. 167-8 [262]), „aby spod ich pióra wyrósł wreszcie nowy świat przed naszymi oczami i aby widok jego pozwolił nam poznać nasz świat”. Lecz Morganowie, Bachofenowie, Kowalewscy i cała rzesza paletnologów, którzy mieli tak szczerze zaspokoić tę potrzebę ducha reformatorskiego, jeszcze się nie urodzili i Rousseau, zupełnie wbrew swej woli, musiał uciekać się do przypuszczeń tylko, w jaki sposób odbyć się mogły zajmujące go wypadki (p. str. 83, 89 [185, 191] etc.). Oczywiście w tych warunkach, zupełnie tak samo jak u cyników i aleksandryjczyków, nieunikniony automorfizm niezadowolonego z nieprzewartością siłą przenika wszelkie hipotezy.

Streśćmy więc w kilku krótkich słowach ową historię hipotetyczną; wywarła ona taki olbrzymi wpływ na kierunek myśli, któremu zawdzięczamy odkrycia terazniejszej prehistorii. Pozwoli nam to określić, co właściwie odpowiada u Rousseau pojęciu wieku złotego; z góry powiedzmy, że n i e pierwszy stan natury.

Temu pierwszemu okresowi natury odpowiada człowiek „błądzący po lasach, nie znający wytwórczości, mowy, mieszkania, wojny ni łączności, nie potrzebujący bliźnich, nie znający też potrzeby szkodenia im, niewielu ulegający namiętnościom, wystarczający sam sobie” (*Inég.*, str. 78 [181]). Mężczyźni łączą się z kobietami przypadkowo, w miarę spotkania się, sposobności i pożądania; rozchodzą się z równą łatwością. Dzieci, karmione przez matkę z początku dla jej własnej potrzeby, później dzięki przyzwyczajeniu i dla nich samych już, rychło ją porzucają, stając się niezależne (str. 56 [161]). W ogóle jest to życie zwierzęce, kierowane, według Rousseau, instynktem samozachowawczym i współczującym. Jest ono szczęśliwe, ponieważ ludzie ci nie znają żadnego z cierpień wytworzonych przez refleksje i prawa społeczne. Człowiek rozmyślający jest zepsutym zwierzęciem (str. 41 [149]). Moralna strona miłości jest również uczuciem sztucznym, wpływającym z pożycia społecznego (str. 75 [178]); ludzie w stanie natury jej nie znali, dlatego też wcale nie cierpieli.

Etapy, przez które człowiek wychodził z tego stanu, były następujące (por. drugą część *Rozprawy o nierówności*):

Naturalne trudności życia popchnęły go do wynalezienia narzędzi, a raczej do ich odkrycia, ponieważ istniały one gotowe w naturze w swej formie pierwotnej. Używanie narzędzi zrodziło zastanawianie się, pewien rozwój umysłu, dzięki któremu człowiek zaczął wchodzić w przejściowe związki z innymi ludźmi w celu polowania itd., a zatem powziął pierwsze wyobrażenie o zobowiązaniach wzajemnych.

Nowy postęp w technice, spowodowany po całym szeregu stuleci przez postęp rozumu ludzkiego, sprawił wielką rewolucję: budowanie chat stworzyło osobne rodziny i dało pierwszy początek pewnego rodzaju własności. Zrzeszone rodziny zamieniły się w narody. Zjawiają się: miłość małżeńska i ojcowska, podział pracy między mężczyznami i kobietami; ale równocześnie zazdrość, niezgody, ambicja, nierówność, hańba, pożądanie, zemsta i – towarzyszka ich nieunikniona – pewnego rodzaju moralność, niejaki węzły społeczne. Ten stan r o d z ą c e g o s i ę s p o ł e c z e ń s t w a już nie był czystym stanem natury; dopóki się jednak każdy człowiek zadowalał „tym, co sam pojedynczo mógł zrobić, ludzie żyli wolni, zdrowi, dobrzy, szczęśliwi jeszcze, nie przestając korzystać z uciech, jakie daje stosunek między niezależnymi” (str. 97 [197]). „Chociaż więc ludzie stali się mniej wytrzymali, chociaż przyrodzona im zdolność współczucia uległa już pewnemu zepsuciu, ten jednak okres rozwoju zdolności ludzkich, w którym utrzymana była równowaga i środek między ospałością stanu pierwotnego a nadmierną czynnością naszej miłości własnej, musiał być czasem najszcześniejszy i najtrwalszy. Im więcej się zastanawiamy, tym się bardziej umacniamy w przekonaniu, że ten okres najmniej nastroczał sposobności do przewrotów i był najlepszym dla człowieka i że wyprowadził zeń człowieka zapewne tylko czysty przypadek, który oby się był nigdy nie zdarzył dla dobra ogólnego! Przykład dzikich, których znaleziono po większej części na tym stopniu, zdaje się potwierdzać, że ludzkość była stworzona do pozostania na nim na zawsze, że ten stan jest prawdziwą młodością świata i że wszystkie późniejsze postępy prowadziły pozornie do udoskonalenia jednostki, w rzeczywistości zaś tylko do upadku gatunku” (str. 96 [196-197]).

Oto więc d r u g i s t a n n a t u r y , prawdziwa sielanka ludzkości, wiek złoty we właściwym tego słowa znaczeniu, który bezpośrednio poprzedził cywilizację.

„Jak tylko spostrzeżono, że dogodnie jest jednemu posiadać zapasy na dwóch”, równość znikła, zjawiała się własność. M e t a l u r g i a i r o l n i c t w o ucywilizowały ludzi. Będąc możliwe skutkiem zjawienia się nadwartości, powiedzielibyśmy dzisiejszym językiem, spowodowały one podział pracy na wielką skalę, podział i własność gruntów, dalej nierówność bogactw, i w ten sposób „rodzące się społeczeństwo ustąpiło miejsca najstraszniejszemu stanowi wojny” (str. 105 [204]), z którego ludzie wreszcie wyszli dzięki umowie społecznej.

„Własność prywatna, mówi Rousseau, była kresem stanu natury” (str. 85 [186]). W tym miejscu pojęcie stanu natury obejmuje obydwie pierwsze stany natury i cały czas przedcywilizacyjny. Ale między zjawieniem się własności a umową społeczną rozciąga się jeszcze trzeci stan natury, stan wojny wszystkich ze wszystkimi o bogactwa.

Z tego to właśnie stanu natury Rousseau, zarówno jak Hobbes, Vico i wszyscy teoretycy prawa przyrodzonego, ale w inny sposób, wyprowadza p a ń s t w o i n i e w o l ę . Ten też stan natury ma

Rousseau na myśli – kiedy przyrównywa położenie wzajemne ciał politycznych do stanu natury (str. 109 [208]); kiedy przypisuje umowie społecznej, prawom, istotną wyższość nad przemocą i „bezrządem czasów poprzednich”. (*Inég.*, str. 30 [140], 124 [221]; *C. soc.*, str. 50 [141]).

Jednakże w porównaniu do postępów nierówności, będących koniecznym wynikiem umowy społecznej, i ten stan natury, jakkolwiek nieczysty, posiada tę wyższość, że jest epoką ludzi „hardych i nieposkromionych”, wolnych i mających równe prawa (str. 113 [212]). Do niego to ludzkość powraca za każdym razem, gdy umowa społeczna zostaje rozwiązana przez pogwałcenie prawa.

Powrót stanu dawnego u Rousseau należy rozpatrywać w dwóch różnych formach: albo jako ideał, albo jako konieczność; jako rzecz świadomie przez ludzi pożądaną i jako fatalny skutek naturalnego biegu rzeczy¹¹.

Cechy ideału noszą dwa pierwsze stany natury, głównie drugi, bo pierwszy wydaje się zbyt oddalony i zbyt hipotetyczny. Jednakże w ogólności powrót ten rozpatrywany jest w trybie warunkowym przeszłym: „Człowiecze, będziesz szukał okresu, w którym chciałbyś, aby ród twój się był zatrzymał. Niezadowolony z teraźniejszego stanu, może chciałbyś się cofnąć w przeszłość; i uczucie to powinno być... wyrzutem dla twych współczesnych”... (*Inég.*, str. 33 [142-143]).

Kto by mógł, temu Rousseau radzi „powrócić do lasów, do dawnej pierwotnej niewinności” (str. 157 [251]). Ale nie wydaje mu się to możliwe. Pierwotna prostota ludzi jest raz na zawsze zniszczona przez namiętności; nie mogą się już oni żywić trawami i korzonkami ani się obejść bez praw i wodzów. Co więcej, gdyby ludzie nie byli nigdy wyszli ze stanu natury, to by nie doznali tyle złego, ale też nie dopełniliby wzniosłego posłannictwa swego rodu (*ibid.*). Dziki nie jest zły, bo nie wie, co to jest być dobrym, i od złego powstrzymuje go nie powściągnięty prawni ani rozwój oświaty, ale tylko uśpienie namiętności i nieznamość złego (str. 68 [172]). Z tego to braku sprzeczności, z tego niewyodrębniania dobrego i złego w pierwotnym byciu ludzkości, wyprowadzą później Fichte i Schelling konsekwencje dialektyczne. Rousseau oświadcza tylko, że „narodom potrzebne są sztuka, prawa, rządy, tak jak starcom kule”, i przy całej pogardzie dla tej starczej społeczności zaleca posłuszeństwo prawom i „mądrym monarchom, którzy potrafią zapobiec zawieszonym nad nami klęskom”, oraz ćwiczenie się w cnotach (str. 158 [252]). Ludzie mają w tym środek niejako osobistego, jednostkowego powrotu do s t a n u n a t u r y , którego ślady (np. wrodzone współczucie, str. 72, 73 [175]) żyją w nich jeszcze, i mogą w ten sposób powstrzymywać społeczeństwa od zbyt szybkiego kroczenia ku starości i upadkowi (str. 187).

Tu się nam Rousseau przedstawia takim, jakim w gruncie rzeczy był zawsze, najkonsekwentniejszym z utopijnych zachowawców. Czytając *Umowę społeczną* nie powinno się nigdy zapominać o *Uwagach nad rządem w Polsce*, jedynym wybitnym zastosowaniu praktycznych zasad *Umowy*, dokonany przez samego Rousseau; okazuje się on tam zdecydowanym konserwatystą, obrońcą hierarchii klasowej, wolności prowincjonalnych, nawet starożytnych strojów, podejrzliwym i niechętnym przeciwnikiem centralizacji i gospodarki pieniężnej.

Ustrój mieszczańskiej rzeczypospolitej genewskiej wydaje mu się „najbardziej zbliżony do prawa przyrodzonego i korzystny dla społeczeństwa” (*Inég.*, str. 4 [111]), a ustrój arystokratycznej

¹¹ Tym dwom różnym myślom odpowiadają też pewne odcienie wystawienia: (świadomy) powrót do stanu natury, (przymusowy) powrót stanu natury.

rzeczypospolitej weneckiej w zasadzie zupełnie analogiczny do genewskiego¹². Tam to widocznie przetrwał w najwyższym stopniu ów stan natury, którego ideał polega na tym, aby „dbałość o nasz byt jak najmniej szkodziła bytowi innych” (str. 67 [171]). Czym się Rousseau najwięcej zachwyca, czego najwięcej żałuje, to małych mieszczańskich republik, to owego dawnego spokojnego życia wieśniaków, którzy wystarczali samym sobie¹³. Co jest przedmiotem jego nienawiści i bezwzględnej krytyki, to to wszystko, cokolwiek się przyczyniło do upadku i rozkładu owych republik i owego dobrobytu wieśniaczego, co towarzyszy centralizacji monarchicznej i gospodarce pieniężnej. Ich to pochod chciałby on, o ile możliwości, zatrzymać lub opóźnić i w tym celu przez abstrakcję usuwa wszystko, co zaszło wbrew jego upodobaniu, a pozostałe, miłe mu cechy przypisuje człowiekowi pierwotnemu. Rzeczywistym przedmiotem jego retrospekcji jest równowaga społeczna wieków średnich; i jeżeli Vico chciał, żeby narody spoczęły w monarchii, to Rousseau znowu pragnąłby, żeby się one były unieruchomiły w małych demokratycznych republikach miejskich.

Rousseau wywarł rzeczywiście wpływ rewolucyjny, a to przez pozytywne wnioski wyprowadzone z jego krytyki przez rewolucję francuską. Cała zresztą rewolucja francuska (a przez przymiotnik „francuska” rozumiem tu nie jej narodowość, ale jej charakter) zaczynała się od podobnej retrospekcji przedabsolutystycznej. „Z początku zdawało się ludziom, że tu chodzi tylko o pewnego rodzaju odbudowę, że Francja nie ma potrzeby wchodzenia na nowe tory, a powinna tylko powrócić do punktu wyjścia, kierując się wspomnieniem swej przeszłości”. „Upokorzeni teraźniejszością, przestraszeni przyszłością, musieliśmy się cofnąć w przeszłość, by w grobach naszych ojców zaczerpnąć nadzieję odrodzenia narodowego” – mówi jeden ze współczesnych¹⁴. Wyraźniejsza jeszcze jest ta przedabsolutystyczna retrospekcja u teoretycznych poprzedników rewolucji: w XVI wieku u takiego Franciszka Hotmana i „Juniusza Brutusa” (Huberta Longueta), którzy jeszcze przed Grocjuszami widzieli w monarchach urzędników ludu, delegowanych na zasadzie umowy i mogących w razie jej niedotrzymania być złożonymi z urzędu (jezuici dodawali: zabitymi). Ci „Brutusowie” szli w ślady średniowiecznych Marsyliuszów z Padwy, Mikołajów Oresmów, sekciarzy z komunistycznymi tendencjami, a nawet prawowiernych „Doktorów Anielskich”; ci zaś nie tak bardzo już byli oddaleni od czasów, kiedy rzeczywiście na Zachodzie, nie tylko w Polsce, zawierano z książętami prawdziwe *pacta conventa*, „umowy społeczne”, kiedy przy intronizacji królom aragońskim na przykład mówiono: „My, z których każdy równy jest tobie, robimy cię królem, z warunkiem, abyś szanował nasze obyczaje, a jak nie, to nie”.

¹² Dowiedzione zostało (przez Juliusza Vuy, *Les Origines des idées politiques de J. J. Rousseau*), że Rousseau opierał swe zasady społeczno-polityczne na konstytucji demokratycznej, nadanej miastu Genewie w 1387 r. przez biskupa Adhemara Fabriego. W jednym z rękopisów przechowywanych w bibliotece neufchâtelskiej Rousseau mówi z powodu tej właśnie *chartae libertatum*: „Chcąc objaśnić rządy obecne, muszę powrócić do źródła i oświetlić to, co istnieje, za pomocą tego, co było niegdyś”. Jeden więcej dowód historycznej, przynajmniej w intencji, a nie logicznej metody autora *Rozprawy o nierówności*.

¹³ Por. np. wymowny ustęp w sławnej nocie 9 do *Rozprawy o nierówności*, w którym autor, mówiąc o „nędzy, w jaką najświetniejsze narody wtrąca bogactwo” – antyteza, którą wyzyskał w w. XIX Marks i jego szkoła – opisuje upadek wieśniaka pod ciężarem podatków, niezbędnych do utrzymania zbytku stolic, i nieszczęsną jego emigrację do miast „po chleb, który on powinien by tam nieść” (str. 155 [249]).

¹⁴ Patrz Edm. Championa *Esprit de la révolution française*, Paris 1837, r. III, str. 70, 71.

Tak samo było w innych krajach ogarniętych przez rewolucję „francuską”. Gdziekolwiek się zjawiali zdobywcy rewolucyjni, wszędzie „p r z y w r a c a l i” swobodę. Wenecjanie np. nie widzieli nic nowego w doktrynach francuskich, tylko odnowienie i rozszerzenie dawnych fundamentów ich Rzeczypospolitej¹⁵. „Konstytucja cywilna” duchowieństwa była przedstawiona jako powrót do zasad pierwotnego kościoła. A rewolucjoniści w Brescii mówili nawet: *il cittadino Gesù Cristo*¹⁶.

Jednak wkrótce się okazuje, że formy przeszłości nie wystarczają dla objęcia zjawisk teraźniejszości; zamiast nabytki teraźniejszości negocjować na korzyść form dawnych, umysły stwarzają coś nowego przez zlanie jednych z drugimi. W tym zaś celu, aby móc przekroczyć zarówno jedne, jak drugie, „naród przenosi się do początków społeczeństwa, przypomina sobie, że natura ludzka jest źródłem prawa wyższego ponad prawo pisane, zarówno jak ponad zwyczajowe”¹⁷. W ten sposób retrospekcja Rousseau staje się rzeczywiście rewolucyjna. Tego samego rodzaju zjawisko zachodzi w Niemczech, gdzie z retrospekcji Klopsztoka ku Arminiuszowi, Steina i romantyków ku imperium germano-rzymskiemu powoli wyłania się nowa jedność wszechniemiecka.

Rewolucja urzeczywistniała retrospekcję Rousseau w dziedzinie politycznej; za pośrednictwem Babeufa przekazała ona XIX wiekowi retrospekcję ekonomiczną jego i innych swoich publicystów, którzy nazywali własność kradzieżą, ale byli dalecy od chęci zniesienia jej. Dzisiejsi spadkobiercy Babeufa, socjaliści, znajdują u Rousseau wiele punktów, do których nawiązać mogą swe poglądy: zaczynając od owego jedyne i podstawowe punktu umowy społecznej, który zasadza się na zupełnym podporządkowaniu każdego stowarzyszonego wraz z wszystkimi jego prawami – całej społeczności (*Contrat*, str. 29 [18-19]) w taki sposób, że lud p e ł n o w ł a d n y rozstrzyga, jaką należy zostawić część swobody jednostkom (str. 47 [37]), a prawo własności jest tylko koncesją nadaną przez społeczność (str. 38 [27]), a kończąc na powstaniu własności z osobistej pracy (*Inég.*, str. 100 [200]), na obrazie klęsk, szerzonych przez własność już ustanowioną (str. 152 [246]), n a w e t n a g ł ó w n y c h z a r y s a c h p r e d h i s t o r i i i p o c z ą t k ó w p a ń s t w a k l a s o w e g o. Co jednak marksiści nade wszystko cenić będą w spuściźnie Rousseau, to pierwiastki dialektyki: jeżeli w Vicu widzi Labriola (obok Monteskiusza i Quesnaya) jedyne filozofa obdarzonego zmysłem historycznym pomiędzy racjonalistami XVIII wieku, to Fryderyk Engels cześci w Rousseau jedyne racjonalistę, którego sposób myślenia nie jest „metafizyczny”, statyczny. Najbardziej znanym przykładem dialektyki Rousseau, cytowanym właśnie przez Engelsa w XIII rozdziale pierwszej części jego *Anty-Dühringa*, jest rozwój despotyzmu, który zaczyna się od równości przyrodzonej, przechodzi przez posłannictwo sprawiedliwości, powierzone księciu, osiąga negacji tego posłannictwa w prawie silniejszego – i tu zamyka koło, powraca do punktu wyjścia: do nowej równości – wszystkich niewolników wobec władcy, do „nowego stanu natury, który tym się różni od pierwszego, że pierwszy był stanem natury w całej tegoż czystości, ostatni zaś jest owocem nadmiaru zepsucia” (*Inég.*, str. 131 [226]). Nowy stan natury doprowadza do wypędzenia tyrana i zawarcia nowej umowy społecznej. „Ciemieźca zostaje uciemieźony” – streszcza Engels, i to uciemieźenie ciemieźcy znajduje analogię w marksowskim „wywłaszczeniu wywłaszczycieli”.

¹⁵ Kowalewski, *Padenije aristokratii*, str. 102.

¹⁶ Kowalewski, l. c., str. 160.

¹⁷ Champion, l. c., str. 73.

Pomijając zresztą takie i tym podobne historyczne stosowania, dialektyka leży już u samej podstawy sposobu rozumowania Rousseau; jego umysł, zarówno jak umysł Marksa¹⁸, jest dialektycznie ukształtowany. „Istotę ciała politycznego stanowi połączenie posłuszeństwa i swobody; pojęcia «poddany» i «władca» są jednoznaczными współrzędnymi, których wspólna treść zawiera się w jednym słowie: «obywatel»” (*Contrat*, str. 125 [103]). Oto podstawowe i natychmiastowe pogodzenie sprzeczności, które odnajduje się w całej idealistycznej filozofii niemieckiej i którego wpływ na powstanie triad Hegla, choć może nie bezpośredni, będzie jednak nie mniej ważny od wpływu kategorii Kanta.

Jeżeli powrócimy do konstrukcji dialektycznych, których wyrazy są rozdzielone w czasie, to u Rousseau znajdziemy wszelkie ich pierwiastki i formy. Pierwszą, która może najważniejszą odgrywa rolę w heglizmie i marksizmie: skutek, który staje się przyczyną swej własnej przyczyny, mamy na przykład w historii początkowego rozwoju ludzkości, gdzie wzrost oświaty i próby zrzeszenia się spowodowane wynalezieniem narzędzi przyczyniają się z kolei do powstania rodziny i dają impuls do nowego wlotu myśli. A III rozdział VIII ks. *Umowy społecznej*, w którym Rousseau wskazuje, że trzy formy rządu: demokracja, arystokracja i monarchia, „są zdolne do powiększania się lub umniejszania, i to w dość znacznych granicach, i że jest pewien punkt, w którym każda dana forma rządu zlewa się z następną”, jakąż jest przeniknięty zasadą, jeśli nie zasadą przechodzenia ilości w jakość, odziedziczoną zresztą po Arystotelesie, pierwszym teoretyku przemian form rządu i mistrzu wszystkich późniejszych, także przez

¹⁸ Sposób rozumowania, za pomocą którego Marks dochodzi do wytłumaczenia powstania nadwartości kapitalistycznej, zamiany pieniędzy w kapitał, jest zupełnie analogiczny do tego, jakiego Rousseau używa dla objaśnienia czynu prawodawczego albo mianowania pierwszego rządu. (Por. *Contrat social*, ks. II, rozdz. VII i ks. III, rozdz. XVII, i *Kapitał*, t. I, rozdz. V i VI). *Hic Rhodus, hic salta*, jest jedno i to samo w obydwóch wypadkach. Mamy dwie sfery ściśle odgraniczone: wszechwładztwo i sprawowanie urzędów, tak samo jak obieg bogactw i spożycie. Funkcja prawodawcza, zarówno jak funkcja ustanowienia rządu, nie jest ani wszechwładztwem, ani sprawowaniem urzędu. Funkcja prawodawcy, która konstytuuje rzeczpospolitą, nie wchodzi przecież w skład jej konstytucji. „Wyznaczenie rządu, będąc aktem rządu, jakże może się odbyć, zanim rząd istnieje?” Tak samo wytwarzanie się nadwartości nie może się odbywać w sferze obiegu, ponieważ wszelka zamiana odbywa się tu na zasadzie równości wartości, i musiałaby nadwartość już istnieć przedtem, aby jakaś zamiana mogła wydać nadwartość. Nadwartość jednak nie może się wytworzyć gdzie indziej, jak w sferze wymiany, ponieważ, wchodząc w sferę spożycia, towar porzuca na zawsze sferę wymiany i wartości wymiennej. Znajduje się nareszcie człowiek wyjątkowy i wyjątkowe funkcje, które jednocześnie należą do zakresu wszechwładztwa ludu i sprawowania urzędów, i towar wyjątkowy, siła robocza, który zostaje spożyty, nie wychodząc ze sfery obiegu.

Są i inne głębokie podobieństwa między metodą *Umowy społecznej*, tej biblii krytyki politycznej, a *Kapitału*, tej podstawowej książki krytyki ekonomicznej, z których jedna odsłania „fetyszyzm towaru”, a druga – sztuczność instytucji politycznych. Tak np. Marks sprowadza różne zajęcia specyficzne do ich równości ogólnoludzkiej za pomocą abstrakcji analogicznej do tej, która doprowadza Rousseau do uznania równości naturalnej ludzi (p. *Kapitał*, rozdz. 1, § IV). Zasadniczy rozwój formy wartości (forma prosta, forma rozwinięta, forma ogólna i forma pieniężna – p. r. 1, § VIII) jest procesem jednocześnie logicznym i historycznym, tak samo jak wzrost nierówności. Jakiś marksista-benedyktyn miałby tu ciekawe pole do poszukiwań.

Zaznaczamy też, że operację umysłową typowo dialektyczną, analogiczną zupełnie do powyżej przytoczonych Marksa i Rousseau, znajdujemy u podstawy trzeciego jeszcze wielkiego systemu socjologicznego, u Augusta Comte’a. Ponieważ mianowicie żaden szereg obserwacji natury nie może powstać, jeżeli umysł nie posiada jakiegoś punktu widzenia, jakiejś teorii, a znowu żadna teoria nie może być zbudowana inaczej jak na zasadzie uprzednich obserwacji faktycznych, więc bieg „dialektyki dziejów umysłowości ludzkiej”, jak mówi Comte, nie może rozpocząć się inaczej, jak tylko dzięki istnieniu stanu umysłu, który jest zarazem obserwacją bezpośrednią i teorią ogólną i który w gruncie rzeczy nie jest ani jedną, ani drugą: „fetyszyzmu”, przypisywania wszelkim rzeczom w świecie zewnętrznym natury własnej człowieka.

Marksa czczonym myślicielu? Jeżeli zważymy, że te trzy formy rządu pozostają z sobą w antagonizmie, to mamy tu nawet coś więcej, co też znane jest Arystotelesowi: przejście pewnej rzeczy w jej zaprzeczenie.

Daje się to wyraźnie widzieć w postępie różnych instytucji, na przykład w kolejach władzy trybunów rzymskich, „stopniowo uzurpowanej, która w końcu, z pomocą praw wydanych w obronie swobody, stała się tarczą dla niszczących swobodę uzurpatorów” (*Contrat*, str. 165 [135]) – w rozwoju militarystyki: „Lud ulega uciskowi wewnętrznemu wskutek właśnie szeregu środków przedsięwziętych przeciw niebezpieczeństwu grożącemu z zewnątrz” (*Inég.*, str. 139 [235]); a to wszystko na mocy jednej ogólnej zasady: „że te same wady, które czynią niezbędnym istnienie instytucji społecznych, sprowadzają następnie nieuniknione ich nadużycie” (*Inég.*, str. 125 [221]). Oto dalej przykłady innego znów rodzaju: jak użycie pewnego środka doprowadza automatycznie do czegoś wprost przeciwnego zamierzonemu celowi: „Im więcej nagromadzamy nowych wiadomości, tym bardziej pozbawiamy się możliwości zdobycia najważniejszej z nich, znajomości stanu natury: skutkiem właśnie coraz pilniejszego badania człowieka, tracimy możliwość poznania go” (*Inég.*, str. 20 [128]). Zupełnie tego samego środka uwydatnienia ukrytych sprzeczności wewnętrznych używa Marks, kiedy wykazuje, że im bardziej kapitaliści udoskonalają technikę produkcji, tym trudniej im jest sprzedawać swoje produkty. Nie znajdziemy też nic nowego, chyba tylko metafizykę, w heglowskiej teorii kary jako negacji negacji (niewinność, zbrodnia, kara), jeżeli sobie przypomnimy uzasadnienie kary śmierci przez Rousseau. „Aby nie paść ofiarą mordercy, zgadzam się na karę śmierci, na wypadek gdybym sam został nim; taki jest mój cel w tej umowie: nie wystawiam tu na szwank swej głowy, przeciwnie, zabezpieczam ją tylko” (*Contrat*, str. 52 [42]); w języku albo też, jeśli kto woli, w „żargonie” dialektycznym da się to tak wyrazić: a) zachowanie jednostki dzięki bezpieczeństwu ogółu, b) zagrożenie bezpieczeństwa wszystkich przez nadmiar samozachowania jednostki (bo jeżeli się zabija, to daje się świadectwo swemu instynktowi bytu); wreszcie c) zabezpieczenie wszystkich przez zgładzenie jednostki.

Cykl historyczny zamknięty, a uautomatyczne odtworzenie przeszłości w nowej formie za pomocą negacji negacji, mamy jednak dotychczas tylko w znanym nam już wypadku: powrotu stosunku natury między jednostkami wskutek despotyzmu; należy dodać drugi wypadek: powrót stosunku natury między ciałami politycznymi podobnego do stosunku, w jakim się znajdowały względem siebie jednostki przed zawarciem umowy społecznej; powrót ten jest również automatyczny, ponieważ przyczyną jego jest sam fakt utworzenia się społeczeństw.

Zauważmy zaraz pewną stałą cechę takiego automatycznego powrotu stanu natury: oto jest on zły; mamy tu bowiem do czynienia z owym trzecim stanem natury, stanem wojny wszystkich ze wszystkimi, a w dodatku i ten nawet stan nie powraca w swej czystości, ale nosi piętno nadmiaru zepsucia, który go sprowadza. Co do przypuszczenia, aby ludzie „kiedykolwiek, skutkiem jakiegoś zdarzenia nadzwyczajnego powrócili do czystego stanu natury, jest to paradoks, którego bardzo trudno bronić, a dowieść absolutnie niepodobna” (*Inég.*, str. 32 [141]).

Nie wierząc w możliwość rozpoczynania historii na nowo, Rousseau nie odczuwa też zresztą na myśl o zagładzie pewnej choćby części spuścizny przeszłości owego strachu panicznego, jaki objawia Vico względem jakiegoś nowego barbarzyństwa: są, mówi, „okresy, w których rewolucja oddziaływa na narody w ten sam sposób, jak pewne kryzysy na pojedyncze jednostki, gdy wstręt do przeszłości gra rolę

zapomnienia, a państwo, ogarnięte płomieniem wojen domowych, odradza się niejako z własnych popiołów i staje się znowu pełnym życia i młodości, uchodząc z rąk śmierci”; tak było z Rzymem, Holandią, Szwajcarią po wypędzeniu tyranów (*Contrat*, str. 64 [53]). U Vica naruszenie równowagi monarchicznej przez lud mogło tylko strącić go na powrót do stanu przedspołecznego i zmusić go do powtórnego bolesnego przebywania krzyżowej drogi, wiecześnie jednakowej historii; u Rousseau może ono mieć za skutek natychmiastowe zawarcie wyższej, lepszej umowy społecznej. I jeden, i drugi niemal w tych samych wyrazach mówią o odrodzeniu narodu z jego popiołów; ale według Vica jest to ciężka kara, którą Bóg zachowuje dla tych, co by nie chcieli iść do celu drogą krótszą, wskazaną przez Opatrzność; według Rousseau zaś może to być radykalnym środkiem na wszystko zło. Jednakowoż nawet według Rousseau są to rzadkie wyjątki, i ten gwałtowny środek dobry dla niektórych państw może być niebezpieczny dla innych, które „zamieszki mogą zrujnować, a rewolucje nie odbudować” (ibid.). Toteż Rousseau nie życzy sobie bynajmniej zerwania umowy społecznej, lecz raczej się go obawia; zamiast oczekiwać wznowienia swobody od doprowadzenia jej negacji, despotyzmu, do nieuniknionej powtórnego negacji, składa hołd książętom, którzy nie tylko umieją przewidywać i leczyć, ale choćby tylko ł a g o d z i ć n a d u ż y c i a (*Inég.*, str. 158 [252]).

Co się zaś tyczy powrotu pierwszego lub drugiego stanu natury, owej „młodości ludzkości”, to tego by Rousseau pragnął, ale wie, że jest to niemożliwe. Rozum ostatecznie zaprzeczył naturze i nigdzie nie znajdujemy u Rousseau chęci lub nadziei, aby negacja rozumu mogła przywrócić stan natury. Właśnie rozum sam, racjonalne wychowanie, mądrość rządów powinny „odtworzyć na innych podstawach zasady prawa naturalnego, kiedy rozum, udoskonalenie rodu ludzkiego, sztuczność społeczeństwa doszły w swym stopniowym rozwoju do przytłumienia natury” (*Inég.*, str. 25 [133]). Droga prowadząca do ideału nie jest więc krzywą zamykającą koło, jest to linia prosta. I w dodatku ten przyszły ideał będzie zawsze niższy w porównaniu ze szczęśliwością ludzkości w czasach ubiegłych. Starzec nie może na nowo stać się młodzieńcem.

Wiek złoty nigdy nie istniał, Bóg nas prowadzi do ideału i strzeżmy się, aby nam nie kazał zacząć na nowo od początku: taka była konkluzja historycznego realizmu Vica.

Wiek złoty istniał w przeszłości; od tego czasu spadaliśmy coraz niżej, mamy świadomość ideału, pragnęlibyśmy jego powrotu, ale powrócić on nie może: oto ostatnie słowo idealistycznego racjonalizmu Jana Jakuba. Proces naturalny, niezbędny, postępowy, bez retrospekcji, z jednej strony; retrospekcja niepokieszona bez świadomości postępu ani procesu niezbędnego – z drugiej.

Idealizm niemiecki dopiero, dosięgający szczytu w Heglu, godząc obawę regresu z pragnieniem postępu, nada temuż charakter i godność celu wewnętrznego historii; ze starcia między uznaną terażniejszością a nieodżałowaną przeszłością wykrzesze świętą iskrę przyszłości.

Jeśli jednak nie ograniczymy się do osoby samego Rousseau, a weźmiemy jego uczniów i wielbicieli, to ujrzymy, że przeczuwają już oni to dzieło idealizmu niemieckiego, a nawet wybiegają daleko poza właściwy ten idealizm, aż ku babuwistycznej skrajnej jego lewicy. Mably wierzy wyraźnie w historyczne istnienie pierwotnego komunizmu i żałuje tego stanu; Morelly wierzy i w możliwość odbudowania go w przyszłości. Szczególniej zaś pod tym względem godny jest uwagi benedyktyn Dom Deschamps. Odróżnia on trzy stany stanowiące cykl, rodzaj triady heglowskiej. Pierwszy – s t a n

dzikości, stan natury według Rousseau; z jego rozkładu wyłonił się stan drugi, terazniejszy stan prawny. Stan ten tyle ma wad, że pierwotna dzikość byłaby doprawdy od niego lepsza, gdyby nie to (charakterystyczne bardzo jest to „gdyby” dla procesu przekształcenia się retrospekcji na przewrotową), gdyby nie to, że ten drugi stan przez to samo, że wzbudza w ludziach potrzebę rozmyślenia o jakimś stanie lepszym, daje im nadzieję, i to nie tak chimeryczną, jak im się wydaje, przejścia z tego stanu do trzeciego, lepszego, „obyczajowego”, *état des moeurs*, w którym panować będzie równość i prawdziwa moralność naturalna, wspólność majątków i kobiet, zdrowie powszechne, zniknie antagonizm pomiędzy miastem i wsią – który, słowem, znacznie będzie lepszy od pierwotnego stanu natury. Ten bowiem stan natury był stanem rozproszenia bez innego łącznika, jak instynkt; nasz obecny stan, jego antyteza, w swej pozornej spójności jest stanem największego rozproszenia i niezgody; a dopiero ów stan trzeci, stan uspołecznienia bez praw obowiązujących, będzie stanem prawdziwej łączności bez rozterek. Weishaupt, założyciel „Iluminatów” niemieckich, jeszcze wyraźniej mówi o tym, że jeśli przeszłość była jakby chrześcijańskim stanem łaski ludzkości żyjącej we wspólności, równości i wolności, bo bez wygórowanych potrzeb, to przyszłość będzie powrotem do tego stanu, ale znacznie udoskonalonego. Tylko że pisma takiego Weishaupta i Deschamps’a były wówczas zupełnie nieznane szerszej publiczności. Pierwszy wpływ nie przekracza granic nielicznych tajnych kółek, drugi – korespondencję swą z Rousseau, Wolterem, Helwecjuszem, d’Alembertem chował dla siebie, tak że dopiero po stuleciu niemal erudyta Beaussire¹⁹ odszukał ją w lamusach rodziny d’Argensonów. Zresztą Deschamps i nie dbał o tę szerszą publiczność; byłby pragnął przekonać bogatych, którym też cierpień wiele sprawia terazniejszy stan ludzkości, a „co do baranów – to czyż trzeba im wiedzieć, dokąd zmierzają pasąc się na łące, byle się pały?” I to jest właśnie cecha charakterystyczna tej dialektyki społecznej i odróżnia ją od późniejszej, demokratycznej, do której grunt przygotowała filozofia niemiecka.

II. IDEALIZM NIEMIECKI I HEGEL

„Reformacja – powiedział Jaurès w cytowanej rozprawie – przyznając każdemu swobodę interpretacji i komentowania, ale dając zarazem swobodzie *Pismo święte* za podstawę, uznając w ogóle wolność ludzką za zdeterminowaną, przyuczyła umysłowość niemiecką do obejmowania sprzeczności”. Rousseau w takim razie przypomniał jej tę naukę i przeniósł do dziedziny społecznej, oświadczając, że „chce żyć i umrzeć jako człowiek wolny, to znaczy uległy prawom”²⁰. Ale fakty, stan społeczny, najlepiej wpoily ją mieszczaninowi niemieckiemu. Nie tylko bowiem wzrost klasy mieszczańskiej w Niemczech w ciągu XVIII wieku, a zarazem szacunek mocno zmieszany z obawą, jaki w niej wzbudzał oświecony absolutyzm, uczyniły z Niemca owo stworzenie, o którym pani de Staël powiedziała, że pochlebiał on z całą energią i z mocą był posłusznym; ale właśnie w chwili, kiedy się idealistyczna filozofia niemiecka zaczęła rozwijać, Niemcy przechodziły jeden z najgłębszych i zarazem najgwałtowniejszych procesów dialektycznych, jakie kiedykolwiek nurtowały świadomość narodów. W oczach wszystkich w przeciągu

¹⁹ Em. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme en France*, Paris 1865.

²⁰ *Rozprawa o nierówności*. Dedykacja rzeczypospolitej genewskiej, str. 5 [112].

kilku lat najskrajniejszy kosmopolityzm przedzierzgnął się w butny patriotyzm graniczący z próżnością narodową. Ci, którzy z Lessingiem w miłości ojczyzny widzieli „słabostkę heroiczną, bez której się doskonale obchodzili”, ci, którzy jeszcze razem z Herderem chcieli być przede wszystkim ludźmi, żeby przez to być Niemcami, nagle wskutek wewnętrznej sprzeczności rewolucji francuskiej, która ich zarazem wyzwalała i ujarzmiała, powtórzyli za Fichtego *Mowami do narodu niemieckiego*: „Bądźmy przede wszystkim patriotami niemieckimi, a przez to będziemy służyć ludzkości”, a z Görresem stali się już Niemcami przeciwko całej reszcie ludzkości²¹.

Sprzeczności do pogodzenia nie brakowało wielbicielom Rousseau, wrogom Napoleona, przyjaciółom swobody, którzy z początku mieli zbyt mało sił, aby naśladować rewolucję francuską, a następnie czuli się w obowiązku skupić wokół monarchii pruskiej. Toteż idealisci niemieccy pierwsi wprowadzają sprzeczności do planu boskiego dziejów i wszechświata. Dla Schellinga historia jest „epopeją, ułożoną przez rozum boski”, tak samo jak dla Vica. Ale u Fichtego i Krausego „wieczna idealna historia” nie utożsamia się już w zupełności, jak u Vica, z rzeczywistością; „stosowana filozofia historii” urzeczywistnia tylko część „czystej filozofii historii”. Część ta historii, również jak u Rousseau, jest czysto ludzka i „radycznie zła” albo co najmniej obojętna. Zapewne, bezpośredni wpływ Vica nie był niezbędny, aby poddać idealistom niemieckim myśl o planie boskim historii. Teologia, którą wszyscy oni uprawiali i która była im wspólna z Vikiem, zupełnie wystarcza, aby ich zaliczyć pod tym względem do jednego i tego samego kierunku rozwojowego. Jednakowoż bezpośredni lub pośredni wpływ Vica na niektórych spośród nich wydaje się oczywisty: podobieństwa zachodzące są zbyt charakterystyczne. Schelling szczególnie tłumaczy politeizm i kult dla bohaterów przez istnienie na ziemi przed ludźmi gatunku większego i silniejszego; najście barbarzyńców przyrównywa on do nowego potopu, po którym się rozpoczyna nowe tworzenie; mniema, że początkowo państwowość i nauka, religia i sztuka zlewały się i przenikały wzajemnie i że tak też będzie w przyszłości: mocno to wszystko przypomina *Nową naukę*. Michelet mówi, że Herder czytał Vica²². Opis ludzi w stanie natury jako dzikich, nieokrzesanych i gwałtownych mógł przejść od Vica do Hegla za pośrednictwem de Maistre’a²³.

Jedyną, ale głęboką i zasadniczą różnicę między Vikiem a idealizmem niemieckim stanowi wprowadzenie stopniowo godzących się sprzeczności do procesu objawiania się, a potem – do samego stawania się Absolutu. Ten pierwiastek dawał się zauważyć u Vica zaledwie w nieznacznym zarodku. Idealizm niemiecki zawdzięcza go w wielkiej części Rousseau²⁴.

Od lat 1751, 1755, 1756, dat zjawienia się bardzo pochlebnych sprawozdań Lessinga o dwóch *Rozprawach* Rousseau i tłumaczenia *Rozprawy o nierówności* przez Mendelsohna, idee Jana Jakuba stały się znane w Niemczech i wywołały od razu duży ruch. Möser krytykuje przede wszystkim jego schematyzm logiczny i w imię naturalnych różnic, właściwości lokalnych protestuje przeciwko upraszczaniu i uogólnianiu zasad życia społecznego. Jego polemika przeciw autorowi *Umowy społecznej*

²¹ Por. z doskonałą treścią książką Lévy-Brühla *L’Allemagne depuis Leibniz*, Paryż 1890.

²² L. c., str. 140.

²³ Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes de l’Europe au XVIII siècle*, Paryż 1893, str. 113.

²⁴ Por. specjalnie: *Historię filozofii historii w Niemczech*, przez Rob. Flinta; Richarda Festera *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1890; artykuł Lévy-Brühla *L’influence de J. J. Rousseau en Allemagne* („Annales de l’École des Sciences politiques”, 1887), na który się zresztą i Fester powołuje.

jest jakby zapowiedzią polemiki Savigny'ego z Thibaultem w kwestii ujednostajnienia prawa cywilnego w Niemczech. Realizm historyczny, który przeciwstawia się tendencjom rewolucyjnego racjonalizmu, już zajmuje swą przyszłą pozycję.

Herder, autor dobrze znanej historykom maksymy: „Starać się żyć życiem każdego badanego narodu”, posuwa go o cały znaczny krok naprzód. Powrót do natury jest czymś nader sympatycznym dla tego sentymentalisty. Stan natury bynajmniej mu się nie wydaje tak barbarzyński i odpychający, jak go później przedstawił Haller. Zgodnie z opowiadaniem Biblii, dobry chrześcijanin wierzy, że dzieje ludzkości zaczęły się od patriarchy i że ten okres patriarchy w swej prostocie był jej złotym wiekiem. Zarówno jak i Rousseau, wyprowadza on despotyzm z przejścia do rolnictwa. Ale każdy naród ma jednak swoją właściwą naturę, a zatem Herderowi już nie wydaje się możliwe zastosowanie do wszystkich jednego i tego samego kryterium doskonałości stanu społecznego. Każdy naród posiada swój szczególny stan natury, a przeto i swój szczególny ideał. Każdy naród w sobie samym ma punkt ciężkości swego szczęścia, tak jak każda kula swój środek ciężkości, i rozwój każdego przedstawia się jako szereg epok kolejnego zbliżania się, to znów oddalania od tego idealnego punktu²⁵.

Punkt ten znajduje się coraz wyżej w miarę tego, jak powszechna historia ludzkości kroczy od jednego narodu do drugiego. Następstwo takich idei przewodnich u różnych narodów świadczy o pewnym stałym postępie, jest ono skutkiem „wychowania ludzkości” i wznoszeniem się jej do ideału ogólnoludzkiego. Jednak Herder nie określa takiego punktu ciężkości dla całej ludzkości; historia ludzkości jest bowiem dla niego „teatrem bóstwa, którego grę spostrzegamy, my, ludzie, przez dość rzadkie okna, a więc w scenach jedynie poszczególnych”.

Kant wierniej stoi przy Rousseau, którego błogosławi jako pierwszego, który odkrył naukę c z ł o w i e k a w ogólności, głęboko ukrytą pod różnorodnością postaci ludzkich²⁶. Ma on „pojęcie historii powszechnej z punktu widzenia kosmopolitycznego” i pojęcie to jest właściwie pojęciem Rousseau, tylko wyższym, spokojniejszym i bardziej zrównoważonym, ponieważ przedstawionym jako u k r y t y p l a n n a t u r y służący do wytworzenia doskonałego ustroju politycznego, mogącego zapewnić wszechstronny rozwój wszystkich zdolności, którymi ród ludzki jest obdarzony. Już od samego początku miała natura ludzka pewne ogólne skłonności. Aby spowodować ich rozwój, natura wywołuje między nimi dające się pogodzić antagonizmy: jest to jej narzędzie postępu. Główny antagonizm zachodzi między następującymi dwoma dążeniami człowieka: między dążeniem do łączenia się z bliźnimi i dążeniem do odosobnienia się od nich (instynkt samozachowawczy i instynkt współczucia u Rousseau). Ta „nietowarzyska towarzyskość” (*ungesellige Geselligkeit*) człowieka znajduje swe pogodzenie w społeczeństwie zorganizowanym, opartym na s p r a w i e d l i w o ś c i („wolny – to znaczy prawom uległy”, mówił Rousseau). Istnieje więc r a d y k a l n e z ł e, z którym natura musi wciąż walczyć: jest to właśnie owa zasadnicza niespołeczność człowieka, ale tylko dzięki temu ludzkość może wciąż postępować w doskonałości. Gdyby ten antagonizm nie istniał, to życie społeczne mogłoby być nie wyjść nigdy z okresu pasterzy arkadyjskich, spokojnych jak ich stada, ale równie jak one nierozumnych i nieczynnych. Stan natury zjawia się znowu między ciałami politycznymi, między państwami; ale i ciała polityczne, rzecz można, obdarzone są „nietowarzystką towarzyskością”, która je w

²⁵ Analogiczny wielce jest pogląd Lelewela na gminowładztwo – jako na taki idealny powracający i znikający punkt pomysłowości narodu polskiego.

²⁶ Ob. u Fester, rozdz. I, jak Rousseau zbliżył się do kantowskiego punktu widzenia w teorii poznania.

końcu doprowadza do sprawiedliwego społeczeństwa narodów, do powszechnej federacji, w której wszystkie zasadnicze skłonności ludzkie osiągną swój najwyższy stopień rozwoju. W ten sposób wydoskonalenie cech sztucznych odradza stan natury w wyższej formie. To już poważna różnica w porównaniu do Rousseau; jest różnica druga: oto wraz z rozumnym planem historii zjawia się u Kanta jego niezbędne następstwo – poszanowanie faktu dokonanego, którego samo istnienie świadczy o pewnym prawie; uznanie władzy istniejącej, której samo istnienie nie może nie wynikać ze zgody narodu – a zatem potępienie wszelkiego buntu, po prostu jako bezsensownego.

Lecz Fichte, namiętny autor *Rewindykacji wolności*, nie dzielił kantowskiego szacunku dla Przedmiotu, dla zewnętrżności, zarówno jak dla ksiąząt niemieckich. Wierzył on jednak w urzeczywistnienie się pewnego planu w dziejach i ta wiara w plan historii nie połączona z poszanowaniem faktu istniejącego była wielką i bogatą w następstwa nowością. Pochodziła ona stąd, że dla Fichtego cała historia, jak cały w ogóle świat obiektywny, była tylko dziełem i odbiciem własnego „ja” – absolutu, identycznego z noumenem, jak on wolnego i nieokreślonego z zewnątrz²⁷. To nie fakt dokonany zwiastuje prawo takiemu „ja”: to „ja” urzeczywistnia swe uprzednie prawo w fakcie. Jeżeli fakt nie jest zgodny z ideą, to po prostu nie istnieje wcale, jest złudzeniem, marą przemijającą. Dobro jedynie jest rzeczywistość rzeczywiste.

Jeżeli więc według Rousseau w gruncie rzeczy niezatarty i wabiący nas ku sobie obraz stanu natury istnieje w nas dlatego, że ten stan natury *m u s i a ł* kiedyś istnieć w rzeczywistości, i przejście do nierówności i do umowy społecznej jest procesem logicznym, ponieważ *m o g ł o i m u s i a ł o* ono być poprzednio procesem historycznym, to dla Fichtego w przeszłości i przyszłości musi istnieć stan natury rozdzielony jeden od drugiego stanem wynaturzenia, ponieważ taki jest logiczny proces jaźni, ponieważ „ja” samorodne stwierdza się, zaprzecza sobie i znowu się stwierdza. Fichte to właśnie rozpowszechnił tę czysto logiczną interpretację Rousseau, według której stan natury to stan każdego pojedynczego człowieka, który przed zawarciem umowy, przed przyjęciem jakiegokolwiek zobowiązania uznaje jako punkt wyjścia jedynie prawo swej własnej natury; a czy taki stan natury istniał kiedykolwiek w rzeczywistości, to pytanie nie powinno być nawet brane pod rozwagę.

Według Fichtego zatem chciał Rousseau tylko umieścić w przeszłości obraz tego, czym będziemy kiedyś w przyszłości. Byłoby to niejako podwójne, fikcyjne odbicie nie istniejącego ogniska świetlnego.

Ale Fichte żyje i tworzy po roku 1789, którego Rousseau już nie ujrzał. I różnica między tymi dwoma głosicielami racjonalistycznego prawa przyrodzonego na tym właśnie polega, że Fichte widzi odrodzenie ludzkości i jej pochod ku ideałowi doskonałości, Rousseau zaś ze smutną rezygnacją pogodził się z jej starością. Postawiwszy ludzkości za cel dążenie do rozumu w wolności (*Vernünftigwerden mit Freiheit*), Fichte apriorycznie wyprowadza z tego końcowego punktu poprzedzające stadia rozwoju, które zatem w głównej swej treści muszą być następujące: nieobecność rozumu i rozum niezupełny. Zarazem wystawia on sobie, że historia ludzkości urzeczywistnia taki rozwój w ciągu pięciu okresów. Czy w rzeczywistości dzieje urzeczywistniają takie schematy? To pytanie nie istnieje: powinny, muszą je urzeczywistniać. Istnieje zatem od początku rozum instynktowny, którym się człowiek kieruje jak niewinne dziecko. Żeby jednak rozwój mógł się rozpocząć, ten rozum musi spotkać się z zaprzeczeniem.

²⁷ Porównać można z tą filozofią „ja”, podług której „ja” tworzy prawdę, następujący ustęp z *Nowej nauki Vica*: „Ponieważ świat społeczny jest dziełem ludzkim, przez to samo zaś sposób jego tworzenia odnajduje się w odmianach duszy ludzkiej, ten zatem, kto rozmyśla o nauce społecznej, stwarza sobie sam przedmiot swych rozmyślań”.

Z drugiej strony, istnieje również od samego początku pewna brutalność popędów wyłamująca się spod wszelkich praw rozumu. W jaki sposób mogłaby się ona sama z siebie stać rozumną? U Rousseau jedna i ta sama ludzkość sama przez się przechodzi od stanu natury do cywilizacji. U Herdera, jak widzieliśmy, każdy naród ma niejako swój właściwy stan natury. U Fichtego istnieją dwa odrębne stany natury właściwe dwom różnym gatunkom ludzkim: z jednej strony, dzicy synowie ziemi, bojaźliwi i nieokrzescani, z drugiej – n a r ó d n o r m a l n y, Izrael w przeszłości, później, z rozbudzeniem patriotyzmu, Niemcy dla czasów nowych – naród nieświadomie, ale doskonale rozumny, który narzuca dzikim rozum i przez to rozpoczyna bieg rozwoju rozumu²⁸. Przypomina to oczywiście naród wybrany i pogan z Biblii; jest w tym też odbłask dualizmu Idei kształtującej i μη ὄν Platona; ale głównie uderza nas tu zestawienie (lecz nie pogodzenie jeszcze) idealnego stanu natury Rousseau z brutalnym stanem natury Vica, którego „olbrzymi bezbożni” zaczynają także cywilizować się pod grozą – pod grozą mianowicie gromu bożego. Spotkanie się w umysłach tych dwóch sprzecznych pojęć, które stanowi ważne stadium przygotowawcze w tworzeniu się teorii jednoczącej protest przeciw panującym porządkom ze zmysłem historycznym, jest w ogóle charakterystyczne dla tej chwili dziejowej. Schiller także, poeta i historyk zarazem, jako historyk nie może zgodzić się na idealność bytu człowieka pierwotnego, a widzi go raczej surowym i nieokrzescanym, ale jako poeta widzi wiek złoty ludzkości w artystycznej Grecji.

Z chwilą zetknięcia się narodu normalnego z dzikimi rozum panuje przez władzę. Aprioryczna konstrukcja rozwija się dalej: teraz ludzkość wyzwolić się musi od autorytetu, jak wyzbyła się już instynktu, a to przez obojętność na wszelką prawdę, czyli przez stan zupełnego grzechu. Taki jest stan terażniejszy. Dzięki pewnemu socjalistycznemu systemowi gospodarstwa i wychowania nadchodzi okres rozumu uczonego (tak u Rousseau rozum, gdy już stłumił naturę, musi odbudowywać prawo przyrodzone na innych podstawach) i wreszcie przyjdzie czas rozumu artystycznego, tak samo nie narzuconego z zewnątrz, tak samo dobrowolnego, jak w okresie instynktu. W ten sposób znika ostatnia sprzeczność: nauka, tak długo przeciwstawiana naturze, godzi się z nią w sztuce, w tej sztuce, o której już Kant mówił, że w niej człowiek przekracza granice własnej natury, która, według współczesnego Schillera, jest najwyższą moralnością. Ludzkość odzyskała tedy swój raj utracony, powróciła do punktu wyjścia, o ileż jednak większa i wznioślejsza, boć zubożona zdobyciami całego swego rozwoju! Do tego stopnia, że można powiedzieć, iż przez cały czas poprzedzający zapanowanie rozumu artystycznego ludzkość właściwie jeszcze nie istnieje: „jest tylko zarodek ludzkości, który czas wieczysty nosi w swoim łonie”²⁹. Tak marksiści mówią dziś, że dopiero z opanowaniem sił wytwórczych, dzieła rąk ludzkich, przez człowieka, z chwilą przejścia z „krajiny konieczności w krainę wolności”, skończy się „przedhistoryczny okres ludzkości”, „zamknięte zostanie królestwo nieświadomego” (Lafargue i inni).

Już u Fichtego w samym środku historii spotykamy punkt największego upadku, jakby bagno między dwoma wzgórzami nierównej wysokości. Myśl ta, wraz z utwierdzeniem się dogmatu chrześcijańskiego, przyjmuje u Schellinga wprost formę odkupienia grzesznej ludzkości przez Chrystusa, a u Schlegla, filozofa Św. Przymierza, wyzbywa się niemal zupełnie wszelkich ozdób filozoficznych niedogmatycznych. Z Schellingiem bowiem rozpoczyna się restauracja filozoficzna, zdetronizowanie wyuzdanego indywidualizmu. „Ja” nie jest absolutem, ponieważ samo sobie nie wystarcza i dla poznania

²⁸ W innych wyrazach spór trwa dotychczas między tymi, którzy uznają samorodne wytworzenie się państwa w łonie każdego narodu, a tymi, co jak Thierry, a szczególnie dziś Gumplowicz, nie mogą go pojąć bez uprzedniego podboju.

²⁹ *Charakterystyka czasu terażniejszego*, cytowana przez Festera, l. c., str. 154.

siebie musi sobie przeciwstawić swoje nie-ja. Nie-ja również zresztą nie jest absolutne, i dla tej samej przyczyny. Absolut stoi ponad nimi, ani jedno, ani drugie nie istnieją jeszcze w jego łonie. „Ja” nie jest również absolutem wobec historii; samo przeciwstawienie wyklucza absolutność. Historia jest czymś więcej nad zastosowanie i odbicie „czystej filozofii” jednostki. Historia czasów przeszłych – mówi Schelling w swym *Systemie idealizmu transcendentального* – istnieje dla jednostki tylko jako zjawisko jej świadomości... Wszelka jednak świadomość jednostkowa jest tym, czym jest, ponieważ należy do określonego czasu, będącego znowu rezultatem całej historii przeszłej. Wyjście z tego błędnego koła znajdujemy w zasadzie wyższej ponad przedmiot i podmiot: w zasadzie „bezwzględnej tożsamości”. Poszanowanie dokonanego faktu zaczyna powracać!

W jakim sposobie przy takim punkcie wyjścia powstaje sprzeczność? Jak u Plotyna: przez emanację. Pierwsza istota poczynająca się indywidualizować – już stanowi zło; zło jest jednak niezbędne dla objawienia się dobra, jak ciemność dla światła. Dobrem jest powrót do absolutu. Jakaż degradacja jednostki! Jej zjawienie się samo na arenie dziejów świata i ludzkości jest uważane za początek złego. Ideałem jest stan przeszły lub przyszły, w którym się ona nie przeciwstawia całości.

Również jak natura, ludzkość coraz bardziej się oddala od swego centrum idealnego: tożsamości przeciwieństw. Dlatego też, zupełnie rzecz naturalna, że ludy pierwotne w starożytności albo też dzicy znani nam z opisów etnografów mają mgliste wspomnienia o pięknych i większych przodkach. Tu możemy skonstatować znaczny krok naprzód w zlewaniu się legendy, „retrospekcji”³⁰, z realizmem historycznym: „wiek złoty” podług Vica i wiek złoty podług Rousseau już nie są współczesne, jak u Fichtego, ale idealny poprzedza zwierzęcy. Tym sposobem dzięki narody, które nam są znane, mogą być brutalne i w chwili, kiedy my je poznajemy, to jednak nie przeszkadza faktycznemu istnieniu ideału w głębokiej, hipotetycznej przeszłości. Z tego jednak widać zarazem, że Schellingowi potrzebny jeszcze jest w przeszłości stan idealny, d o s k o n a ł y ; nie doszedł on do tego, aby dopatrzeć się z a r o d k ó w idealnego stanu, pewnych stron ideału, w samym brutalnym stanie faktycznych, a nie fikcyjnych ludów pierwotnych.

Historia właściwa i znana zaczyna się u Schellinga od epoki f a t u m , fatalnej gry nieznanymi i niezwalczonymi siłami, które ciążą nad ludzkością. Rzym inauguruje epokę n a t u r y , reakcję woli ludzkiej, walki z fatalnością. Z Objawieniem chrześcijańskim zaczyna się epoka O p a t r z n o ś c i . Nieświadome posłuszeństwo naturze, bunt przeciw naturze, świadoma zgodność z naturą – oto zatem cykl ludzkich dziejów. Zmierzają one ku pełnemu pogodzeniu wolności z koniecznością, chociaż nigdy osiągnąć nie będzie mógł tego ideału³¹. Łatwo rozpoznać, jakie części składowe powstały pod wpływem Rousseau, Kanta i Fichtego. Pomijamy zupełnie znany wpływ Jakuba Böhmego, śląskiego szewca-mistyka, wpływ

³⁰ Korzystając ze sposobności zaznaczę tu, że charakter tego terminu „retrospekcja” bardzo dobrze występuje w pewnym zdaniu *Antropologii* Kanta, który mówi o Rousseau, że nie tego chciał on, *dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zu r ü c k g e h e n , sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zu r ü c k s e h e n sollte*.

³¹ Można, zdaje się, powiedzieć, że w tym to duchu rozwiązuje zagadnienie współzależności jednostki i społeczeństwa, o które takie się spory toczą i w socjologii współczesnej, Edward Abramowski w swej pięknej rozprawie *Les bases psychologiques de la sociologie*. Pisarz ten zajmujący jest wielce dla poszukiwacza analogii między całokształtem poglądów szkoły materializmu historycznego a filozofią idealistyczną. W broszurze, będącej dalszym ciągiem powyższej, pt. *Le matérialisme historique et le principe du phénomène social*, potrafił on połączyć najpoetyczniejsze marzenia mistyków z najpozytywniejszymi wywodami materialistów o tożsamości ideału z rzeczywistością, o zlanie się wolności indywidualnej z koniecznością przyrodzoną w olśniewającej przyszłości.

pochodzący zatem z głębi ludu prostego; osobnego bowiem studium wymagałoby pytanie, czy i jak na umysłowość tego dziecka ludu oddziałał bliski z konieczności jego sercu proces rozkładu archaicznego komunizmu wiejskiego, tego społecznego stanu pogodzenia lub nieistnienia sprzeczności, i czy i w tym wypadku nie mamy do czynienia z procesem stopniowego przekształcania się myśli „powrotu do natury”, świadczącej o żalu po utraconej równości ekonomicznej i spokoju społecznym, na mgliste teorie „powrotu na łono Boga” – procesu, który obserwujemy w starożytności, gdy przenosimy się myślą od Antystenesa i Dicearcha – do Plotyna.

Wracając do Schellinga, już u niego zauważamy myśl p a r o k r o t n e g o powrotu bóstwa (pierwotne centrum, od którego się człowiek oderwał i oddalił, wcielenie się Chrystusa, przyszłe pogodzenie sprzeczności) – powrotu przy tym w coraz wyższej formie. „Objawienia bóstwa w dziejach – mówi on – nie następują po sobie w mechanicznej gradacji, lecz te same rzeczy powracają zawsze, tylko w różnych formach albo p o t ę g a c h , na wzór linii spiralnej poprzecinanej równymi liniami”³². Oto tak często później powtarzany obraz, który wówczas i Goethemu nasunęło rozmyślanie o *ricorsach* Vica. Jednakże i Schelling, zarówno jak Fichte, kładzie przede wszystkim nacisk na jeden wielki cykl dziejów, na jedno wielkie pogodzenie sprzeczności. U Schellingowego ucznia, Chrystiana Krausego, tego niepospolitego umysłu, którego podniosły, najpoetyczniejszy mistycyzm najbardziej zarazem zbliża się, przynajmniej w zakresie historycznym, społecznym, do prawdy naukowej i o którym Robert Flint doprawdy nie bez słuszności powiedział, że jego pojmowanie procesów światowych i dziejowych niewiele w gruncie rzeczy różni się od spencerowskiego – u Krausego cykl emanacji-absorpcji staje się jakby wewnętrzną a wszechobecną wibracją, ostatnią podziałką ciągłego stawania się, historii świata, ludzkości³³. Kategorie całości, samoistności i samoistności w całości (*Ganzheit, Selbstheit, Ganzvereinselbtheit*) w swym wciąż powtarzającym się następstwie stanowią, według Krausego, istotę nieustannych, nieprzerwanych, niezliczonych cykli wszelkiego życia. Wszelkie życie dzieli się na trzy wieki: w pierwszym – istota istnieje w stanie zarodka zawartego w jakiejś całości lub od niej zależnego; w drugim – odróżnia się ona od całości, oddziela się od niej, przeciwstawia się jej, co jest źródłem zła i błędu; w trzecim – istota godzi się znowu z całością, wchodzi z nią w stosunek, zachowując jednak swą indywidualność. Ten ostatni wiek jest wiekiem dojrzałości; po nim następuje schyłek, który istota przechodzi przez szereg analogicznych stanów. Każdy wiek może być z kolei podzielony na trzy wieki podrzędne. Każdy poprzedzony jest długim przygotowywaniem, ale jednocześnie żaden nie da się wytłumaczyć jedynie przeszłością, każdy przynosi z sobą coś zupełnie nowego.

Ludzkie dzieje rozpadają się na trzy główne wieki: w s t a n i e z a c z ą t k o w y m społeczeństwo jest słabe, lecz wolne od rozterki, pozostaje w stosunkach ze wszystkimi ciałami niebieskimi i z Bogiem, posiada intuicyjnie tajemnice natury, lecz w miarę wzmaganie się dążności do samoistności, do indywidualizmu, Opatrzność pozostawia ludzkość jej własnemu losowi, zjawiają się niezgody i podziały, znika intuicja rzeczy nadprzyrodzonych. Ludy dzikie, które są nam znane, znajdują się już w dość dalekim stadium tego zwyrodnienia. Wiek drugi, w i e k w z r o s t u , odznacza się zniszczeniem jedności pod każdym względem, rozproszeniem rodu ludzkiego, zjawieniem się plemion, narodów, p o d z i a ł u p r a c y , k a s t i k l a s . Dzieli się on na trzy mniejsze epoki: politeizmu,

³² Według *System der gesamten Psychologie* (1804) cytuje Fester, l. c., p. 188-9.

³³ Szczególniej: *Das Urbild der Menschheit*, ogłoszone w 1811 r.

monoteizmu autorytarnego, miłości Boga i ludzi w swobodzie. Ostatnia epoka jest to nasz czas właśnie, lecz trwa w nim jeszcze walka. Zbliża się wiek dojrzały, w którym powróci jedność wszystkich, powszechna solidarność; dopełni się powrót do natury i zarazem do Boga. Pierwotny obraz, prawdziwy obraz, jest nie tylko jej ideałem, lecz zarazem jej nieuniknionym, immanentnym końcem. Tak w starożytności cykl przyrodniczy, kombinując się u stoików z myślą powrotu do natury, nadał tej ostatniej również cechę przyrodzonej konieczności. Nowy mesjanizm się urodził. Ilu poetów i marzycieli uległo jego wpływowi?! Pamiętajmy o Karolu Fourierze, którego seria stanów społecznych mocno przypomina następstwo wieków Krausego. Jednakowoż emanatyzm Krausego niezupełnie się godził z uznaniem innowacji w epokach powrotu do form przeszłych, posuwania się ludzkości ku nigdy jeszcze nie bywałemu ideałowi, wyższemu nad wszystko, co znała przeszłość. Teraźniejszość pozostawała zawsze punktem załamania się, stanem wynaturzenia, niższym od przeszłości. Aby po tym wszystkim, co robił Rousseau, przywrócić jej tę wyższość nad przeszłością, którą przyznawali jej realisci, jak Vico, i w ten sposób utorować drogę pojęciu przyszłości, w której powracające formy przeszłości obejmowały i zawierały rzeczywiście w sobie wszystkie nabytki teraźniejszości, trzeba było powrócić do tezy – antytezy – syntezy Fichtego, lecz uczynić z niej motor stawania się *Obiektu*. To było właśnie dziełem Hegla, który wyrzekł, wbrew Fichtemu, że „filozof nie wprowadza idei do historii, lecz tylko odnajduje je w historii”.

Dotychczas wykonywaliśmy główne nasze zadanie: śledziliśmy w filozofii idealistycznej niemieckiej rozwój *dialektyki historycznej*, zewnętrznej, obiektywnej; obecnie musimy kilka słów poświęcić równoległemu rozwojowi *dialektyki logicznej*, wewnętrznej, subiektywnej, która, zdaniem naszym przynajmniej, tamtą pierwszą tylko odzwierciedla, a nie określa jej ani powoduje. W tym celu powrócić musimy do Kanta, do jego dwunastu kategorii, podzielonych na trójce. Jak w dziejach ludzkich nietowarzystwość godzi się z towarzyskością w sprawiedliwości, tak samo w „schematyzmie czystego rozumu” przepaść sprzeczności między przeczeniem a twierdzeniem, czyli rzeczywistością (kategoria jakości), wypełnia ograniczoność; między całkowitością a wielością (kategoria ilości) – jedność; między substancjalnością a przyczynowością (kategoria stosunku) – wzajemność; między koniecznością a możliwością wreszcie (kategoria sposobu) – istnienie. U Kanta są to, jak wiadomo, czysto logiczne formy ujęcia świata zewnętrznego przez rozum. Świat zewnętrzny, ujmowany, wyobrażalny, *noumen*, sam w sobie kategoriom tym (między innymi kategorii przyczynowości) zupełnie nie ulega. „Ja” ludzkie nie ma nań żadnego wpływu, lecz samo kształtuje, jak widzimy, swój świat zjawiskowy. Kant jednakowoż nie poprzestał na „filozofii rozumu czystego”; w „filozofii rozumu praktycznego” uwolnił nasze „ja” od więzów kategorii logicznych, poddał je sile „kategorycznego imperatywu”, nie dającego się sądzić według zasad konieczności, przyczynowości zjawiskowej. Z tego wypłynęła, jak wiadomo, cała *pantologiczna* filozofia Fichtego. W miarę tego, jak mieszczaństwo niemieckie, powołane już i przez rządy same do obrony i naprawy ojczyzny, rosło w znaczenie społeczne i polityczne, jak przewyciężało ono ograniczenia zewnętrzne, które mu stawiała monarchia pruska i inne rządy feudalne, tworzyła się i odpowiednia filozofia zapewniająca największy rozmach energii reformatorskiej, „mierzenie sił na zamiary, a nie zamiarów na siły” – „ja” ludzkie uwalniało się również od ograniczenia przez *noumen* i przez kategorie ujęcia. Jako nie podlegające kategorii konieczności, samo ono stawało się *noumenem*; przeciwstawiało się *czynem*, a nie

myślą fenomenowi, czyli materii; po czym dopiero następowała synteza – ograniczenie. Schelling, jak już wspominaliśmy wyżej, zdetronizował „ja”, odebrał mu charakter absolutności, a przeniósł je znowu na dziedzinę zewnętrznosci, obiektu. Widział on absolut w pierwotnej i końcowej tożsamości przeciwieństw. Otóż Hegel zerwał z tym emanatyzmem, któryśmy widzieli jeszcze u Krausego. Uważał on za niemożliwość, aby z tożsamości, z braku przeciwieństw wynikał jakikolwiek ruch, jakakolwiek nowość, i dlatego Absolut – nie było to dla niego źródło transcendentalne wszechrzeczy, lecz ich immanentny koniec, a raczej Absolutem był proces sam, powszechne stawanie się świata, wspólne źródło zatem zarówno „ja”, jak nie-ja. Już u Fichtego, gdy „ja” utożsamiało się niejako z wszechświatem, kantowskie kategorie czystego rozumu zyskiwały znaczenie więcej niż logiczne, niż subiektywne; tu, u Hegla, „ja” nie jest wszechświatem, ale ma tę samą naturę, co nie-ja; rozum jest w nim ten sam, co we wszechświecie; a więc kategorie kantowskie mają już stanowczo znaczenie nie tylko dla logiki subiektywnej, ale dla dialektyki obiektywnej wszechświata. Ich przeciwstawianie się i godzenie się jest takie samo, jak bieg tez, antytez i syntezy w życiu wszechświata; poznając „genealogię czystych konceptów”, poznajemy zarazem proces stawania się wszechświata, Absolutu. W ten sposób dwanaście gatunków sądów, które rozróżniała logika scholastyczna, a które odbiły się w kategoriach Kanta, stają się, obok społeczno-krytycznych idei powrotu do natury i powrotu do Boga, jednym z odległych źródeł dialektyki heglowskiej, która z kolei taki wpływ wywarła na marksizm.

Na czym polega w ogóle ta dialektyka heglowska, to przypomniemy tutaj w kilku pobieżnych zdaniach tylko, odkładając bliższe jej rozpatrzenie do studium nad jej zwolennikami późniejszymi, a przede wszystkim nad Fryderykiem Engelsem. Istotą dialektyki heglowskiej jest rozwiązanie przeciwieństwa między treścią a zjawiskiem, zasadą a konsekwencją, przyczyną a skutkiem, siłą a czynnością, czynnikiem a faktem, zawartością a formą – przez pojęcie działania, biegu rzeczy, procesu. W działaniu te przeciwstawne pojęcia bezustannie jedne przechodzą w drugie, zachodzi w powszechnej zmienności powszechna współzależność – i to dopiero doprowadza do pojęcia całości. Całość subiektywna przeciwstawia się całości obiektywnej, a syntezą ich jest idea absolutna, która jest szczytem dialektycznego rozwoju pojęcia bytu, a która nie istnieje poza całością swych przejawów. Rozwój Idei przejawia się w historii ludzkości; dialektyczny rozwój ludzkości u Hegla zajmuje nas już bliżej.

Spotykamy u Hegla dwie konstrukcje filozoficzno-historyczne: jedna, wcześniejsza, stosuje się bardziej do filozofii historii religijnej, druga ustala się ostatecznie na filozofii historii ogólnej, społeczno-politycznej.

Pierwsza jest ciekawa dla nas dlatego, że nie jest właściwie „triadą”, ale „tetrachotomią”, składa się z czterech faz. W pierwszej panuje *ś w i a d o m o ś ć*, czyli proste odczucie świata zewnętrznego, a nie zaprzeczenie go jeszcze ani zapanowanie nad nim; w drugiej – *s a m o w i e d z a*, która jest zwrotem ku naszemu „ja” i nadaje dopiero charakter negatywny przedmiotowi odczuwanemu; w trzeciej – *r o z u m*, czyli pewność, że się jest całą rzeczywistością, co oznacza znów pozytywny stosunek do rzeczywistości; wreszcie w czwartej – *d u c h*, który, co prawda, różni się od rozumu tym tylko, że pewność rzeczywistości naszej jest w nim podniesiona do potęgi prawdy, co czyni z niego jakby rozum pomyślany obiektywnie. Zdaniem Bartha³⁴ i w tej gradacji odbija się wpływ czterech rodzajów sądów logiki scholastycznej: ilość – w świadomości odczuwającej wielość przedmiotów zewnętrznych; jakość –

³⁴ Dr Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer*, Lipsk 1890, str. 11-12.

bo przeczenie – w samowiedzy; stosunek – w rozumie zawierającym prawa; sposób nawet – w fazie ducha, który polega na pewności, że się jest całą rzeczywistością.

Podług drugiej, głównej konstrukcji historiozoficznej Hegla istotą procesu dziejowego, celem immanentnym historii jest uświadamianie się wolności (*Bewusstwerden der Freiheit*). Trzy są z tego punktu widzenia główne epoki rozwoju ducha w historii ludzkości: epoka „substancjalności i nieskończoności”, czyli monarchii wschodnich, w której jednostka jest niczym i nie ma świadomości wolności; epoka „indywidualności i skończoności”, czyli świata grecko-rzymskiego, gdzie rozkwit indywidualizmu przez swe nadużycia sam sprowadza cezaryzm; wreszcie Europa chrześcijańska, monarchia parlamentarna z prawa bożego, w której substancjalność godzi się ze swym zaprzeczeniem – indywidualizmem, jednostka dochodzi do świadomości swej wolności wśród i na zasadzie porządku państwowego. Każda z tych epok dzieli się na triady pomniejszych. Całe to wznoszenie się ducha ku Absolutowi odbywa się w państwie i przez państwo.

Pierwsza epoka nie ma oczywiście nic pociągającego w sobie. Jednostka wprawdzie jeszcze się nie przeciwstawia całości, ale sama ta całość nie jest niczym idealnym, jest tylko bezkształtną skorupą, w której zamknięte jest indywiduum. Nie jest to zapewne pierwsza chwila życia ludzkości; ale całe życie ludzkości przed utworzeniem się państwa, czyli inaczej, przed początkiem historii pisanej, jest obojętne dla Hegla, nie zajmuje go wcale, nie należy bowiem do historii, lecz tylko do „natury”, do dziedziny przypadkowości, bo jest „nieorganicznym jeszcze bytem ducha”. Dopiero gdy człowiek, opanowany w tym stanie natury przez brutalne namiętności, poznaje w bliźnich podobną do swojej świadomość i ogranicza swą wolność ich wolnością, dopiero wtedy zaczyna się być „ducha obiektywnego”, czyli społeczeństwa. Historia zaś pisana, państwo – zaczynają się właściwie dopiero wtedy, gdy już istnieją różnice między klasami, dość znaczny przedział między bogatymi a biednymi.

Jak widzimy zatem, ostatnim słowem filozofii idealistycznej niemieckiej jest – zaprzeczenie wieku złotego w przeszłości. Lecz jaka jest tego przyczyna? Hegel sam ją wyjaśnia: „Bo wolność – mówi – musi być zdobyta, bo nie polega tylko na negacji bólu i zła, bo w istocie swej jest twierdząca, a dobra jej są dobrami najwyższej świadomości”³⁵, czyli inaczej – dlatego, że pierwotny wiek złoty pozbawiony być musi cech, których pożąda i które przypisać mu pragnie dusza współczesnych, w formie i stopniu, jakie tej duszy odpowiadać mogą. Lecz jeżeli przyszłość ma być syntezą, jeżeli terażniejszość jest antytezą, to musi w przeszłości znajdować się „teza”; a ponieważ Idea, dosięgając wyższych stopni swego rozwoju, nigdy nie niszczy całkowicie wytworów faz poprzedzających, więc wnosić trzeba, że duch tej tezy trwa w terażniejszości i że on to, wzbogacony nabytkami terażniejszości, wykwitnie znowu w przyszłości. Założenie rozwoju w sprzecznościach musi więc doprowadzić logicznie następców heglizmu do szukania w przeszłości zarodków ideału przyszłego.

Z drugiej przy tym strony, nadaremnie twierdzi Hegel, że monarchia pruska, „która nie uciska wolności osobistej, jak to czyniło państwo platońskie, lecz w religii protestanckiej godzi wolność samoistną samowiedzy z prawami państwa”, że monarchia ta jest szczytem i ostatnim wyrazem rozwoju Idei absolutnej. Stopniowe tworzenie się Idei absolutnej, dialektyka, niszcząca wszelki kształt stwardniały – oto spadek po nim, przyjęty przez spadkobiercę – marksizm; a z nim razem odziedziczył ten

³⁵ Fester, l. c., str. 272.

spadkobierca po całym idealizmie niemieckim tę wiarę Krausego, wypowiedzianą w 1829 r., a więc w charakterystycznej chwili: „Żyjemy na zaraniu, nie w godzinie zmierzchu!”