

**Fryderyk Engels**

**Ludwik Feuerbach i  
zmierzch klasycznej  
filozofii niemieckiej**

**Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski)  
WARSZAWA 2005**

Fryderyka Engelsa „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” zalicza się do podstawowych dzieł marksizmu. Praca ta ukazuje stosunek współtwórcy teorii marksizmu do swoich filozoficznych poprzedników w osobach najwybitniejszych reprezentantów klasycznej filozofii niemieckiej – G. W. F. Hegla i L. Feuerbacha, i daje systematyczny wykład zasad materializmu dialektycznego i historycznego.

Praca została opublikowana po raz pierwszy w 1886 r. w numerach 4 i 5 teoretycznego czasopisma niemieckiej socjaldemokracji „Neue Zeit”, a w 1888 roku wyszła w postaci przejrzanego, oddzielnego wydania z przedmową Engelsa. W 1889 r. fragmenty „Ludwika Feuerbacha” ukazały się w tłumaczeniu rosyjskim w petersburskim czasopiśmie „Siewiernyj Wiestnik” w numerach 3 i 4, a w 1892 r. cała praca wyszła w języku rosyjskim w przekładzie G. W. Plechanowa. W tym samym roku wyszło także tłumaczenie bułgarskie. W 1894 roku w wydawanym w Paryżu francuskim miesięczniku socjalistycznym „L'Ere nouvelle”, w numerach 4 i 5, wyszło w przekładzie Laury Lafargue przejrzane przez Engelsa francuskie wydanie tego dzieła. Za życia Engelsa nie było już dalszych wydań. Później praca ta wydawana była wielokrotnie w różnych językach.

Podstawa niniejszego wydania: Karol Marks, Fryderyk Engels, „Dzieła”, tom 21, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1969.

## Wstęp

W przedmowie do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”, Berlin 1859 r., opowiada Karol Marks, jak to w roku 1845 zabraliśmy się obaj w Brukseli do tego, ażeby „wspólnie sprecyzować, w czym nasze poglądy” – a mianowicie stworzone przez Marksa materialistyczne pojmowanie dziejów – „przeciwstawne są ideologicznym poglądom filozofii niemieckiej, czyli w istocie dokonać obrachunku z naszym dawnym sumieniem filozoficznym. Zamiar ten wykonany został w postaci krytyki filozofii poheglowskiej. Rękopis<sup>1</sup>, objętości dwu grubych tomów formatu ósemki, dotarł już dawno do miejsca swego wydania w Westfalii, gdy otrzymaliśmy wiadomość, że zmienione warunki nie pozwalają na wydrukowanie go. Pozostawiliśmy rękopis gryzącej krytyce myszy tym chętniej, że osiągnęliśmy nasz główny cel – wyświechtanie sprawy samym sobie”<sup>2</sup>.

Od tego czasu upłynęło przeszło 40 lat; Marks umarł; żadnemu z nas wszakże nie nadarzyła się już sposobność powrócenia do tego zagadnienia. Wypowiedzieliśmy się tu i ówdzie na temat naszego stosunku do Hegla, nigdzie jednak w sposób całościowy i systematyczny. Do sprawy zaś Feuerbacha, który przecież pod wielu względami stanowi ogniwo pośrednie między filozofią heglowską a naszym poglądem, nie powróciliśmy już nigdy.

W międzyczasie światopogląd Marksa znalazł reprezentantów daleko poza granicami Niemiec i Europy, we wszystkich językach cywilizowanego świata. Z drugiej strony, klasyczna filozofia niemiecka przeżywa za granicą, zwłaszcza w Anglii i Skandynawii, coś w rodzaju odrodzenia, a nawet i w Niemczech ludzie zdają się mieć dość tych eklektycznych zupek żebraczych, które łyka się tam na uniwersytetach pod nazwą filozofii.

W tym stanie rzeczy wydawało mi się coraz bardziej pożądane zwięzłe, zwarte wyłożenie naszego stosunku do filozofii heglowskiej, wyjaśnienie, w jakim sensie stanowiła dla nas punkt wyjścia, na czym polegało nasze z nią zerwanie. Uważałem również, że uznanie w całej pełni wpływu, jaki Feuerbach w stopniu większym niż którykolwiek inny spośród wszystkich filozofów poheglowskich wywarł na nas w naszym okresie burzy i naporu, stanowi nie spleacony przez nas dotychczas dług honorowy. Skorzystałem przeto chętnie ze sposobności, gdy redakcja „Neue Zeit” zaproponowała mi krytyczne omówienie książki Starckiego o Feuerbachu. Praca moja opublikowana została w 4 i 5 zeszytcie tego czasopisma w 1886 roku i ukazuje się tutaj w przejrzanym przeze mnie oddzielnym wydaniu.

Przed oddaniem tych słów do druku odszukałem i przewertowałem raz jeszcze stary rękopis z roku 1845-46. Rozdział o Feuerbachu jest niedokończony. Część gotowa stanowi wykład materialistycznego pojmowania dziejów, który dowodzi tylko, jak niekompletne były nasze ówczesne wiadomości z historii ekonomicznej. Brak tam krytyki samej doktryny Feuerbacha; dla mego obecnego celu rękopis był więc nie do użytku. Natomiast w jakimś starym zeszycie Marksa znalazłem 11 tez o Feuerbachu<sup>3</sup>, wydrukowanych tu w załączniku. Są to notatki do późniejszego opracowania, szybko rzucone na papier, absolutnie nie przeznaczone do druku, ale nieocenione jako pierwszy dokument zawierający genialny zarodek nowego światopoglądu.

Londyn, 21 lutego 1888 r.

Fryderyk Engels

<sup>1</sup> Chodzi o „Ideologię niemiecką” Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. – Red.

<sup>2</sup> Patrz: Przedmowa Karola Marksa do jego pracy „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej”. – Red.

<sup>3</sup> Patrz: Karol Marks, „Tezy o Feuerbachu”. – Red.

## I

Praca, którą mam przed sobą<sup>4</sup> prowadzi nas wstecz do okresu, który odległy jest od nas o całe pokolenie, obecnej jednak generacji w Niemczech stał się tak obcy, jakby dzieliło ją od niego całe stulecie. A przecież był to okres przygotowywania Niemiec do rewolucji 1848 roku; wszystko zaś, co zaszło u nas od tego czasu, jest tylko dalszym ciągiem 1848 roku, tylko wykonywaniem testamentu rewolucji.

Podobnie jak we Francji w XVIII stuleciu, tak również w Niemczech w XIX wstępem do przewrotu politycznego była rewolucja filozoficzna. Ale jakże odmiennie wyglądały obie te rewolucje! Francuzi – w otwartej walce z całą oficjalną nauką, z Kościołem, często i z państwem; pisma ich – drukowane za granicą, w Holandii lub Anglii, a oni sami dość często gotowi powędrować do Bastylli. Natomiast Niemcy – to profesorowie, mianowani przez państwo nauczyciele młodzieży, ich dzieła – to uznane podręczniki, systemat zaś będący koroną całego rozwoju, systemat heglowski – poniekąd nawet podniesiony do godności królewsko-pruskiej filozofii państwowej! I za tymi profesorami, za ich pedantycznie mglistymi słowami, w ich ciężkich i nudnych okresach miałyby się kryć rewolucja? Czyż najzagorzalszymi przeciwnikami tej siejącej zamęt w głowach filozofii nie byli właśnie ludzie uchodzący wówczas za przedstawicieli rewolucji, tj. liberałowie? Czego jednak nie widział ani rząd, ani liberałowie, to dostrzegali już w 1833 r. przynajmniej jeden człowiek, który nazywał się co prawda Heinrich Heine<sup>5</sup>.

Weźmy przykład. Żadna teza filozoficzna nie zaskarbiła sobie tyle wdzięczności ze strony ograniczonych rządów i nie ściągnęła na siebie tyleż gniewu ze strony równie ograniczonych liberałów, jak słynne twierdzenie Hegla:

„Wszystko, co jest rzeczywiste, jest rozumne, a wszystko, co jest rozumne, jest rzeczywiste”<sup>6</sup>.

Było to przecież oczywiste uświęcenie wszystkiego, co istnieje, udzielenie przez filozofię błogosławieństwa despotyzmowi, państwu policyjnemu, tajnemu wymiarowi sprawiedliwości, cenzurze. Tak rozumiał to Fryderyk Wilhelm III, tak rozumeli to jego poddani. Ale dla Hegla bynajmniej nie wszystko, co istnieje, jest już przez to i rzeczywiste. Atrybut rzeczywistości przysługuje według niego tylko temu, co jest zarazem i konieczne; „rzeczywistość okazuje się w swym rozwinięciu koniecznością”.

Pierwsze lepsze rozporządzenie rządowe – sam Hegel przytacza przykład „pewnego zarządzenia podatkowego”<sup>7</sup> – nie wydaje mu się przeto bynajmniej samo przez się już czymś rzeczywistym. Ale to, co jest konieczne, okazuje się w ostatniej instancji także i rozumne; w zastosowaniu więc do ówczesnego państwa pruskiego oznacza teza heglowska tylko tyle: państwo to jest rozumne, zgodne z rozumem, o ile jest konieczne; a jeśli nawet wydaje nam się złe, lecz mimo to istnieje nadal, to fakt, że rząd jest zły, znajduje swe usprawiedliwienie i wytłumaczenie w tym, że odpowiednio źli są też i poddani. Ówczesni Prusacy mieli taki rząd, na jaki zasługiwali.

A zatem rzeczywistość nie jest bynajmniej według Hegla atrybutem przysługującym danemu porządkowi społecznemu czy politycznemu we wszystkich warunkach i na wieczne czasy. Przeciwnie, Republika rzymska była rzeczywista, ale rzeczywiste było również cesarstwo rzymskie, które ją wypierało. Monarchia francuska stała się w 1789 roku tak nierzeczywista, tj. tak dalece wyzbyta wszelkiej konieczności, tak nierozumna, że musiała zostać unicestwiona przez Wielką Rewolucję, o której Hegel mówił zawsze z największym zapałem. Tu więc monarchia była czymś nierzeczywistym, a rewolucja – rzeczywistym. Tak więc wszystko, co było poprzednio rzeczywiste, staje się w toku rozwoju

<sup>4</sup> „Ludwig Feuerbach” von C. N. Starcke, Dr. phil. – Stuttgart, Ferd. Encke, 1885.

<sup>5</sup> Engels ma na myśli uwagi Heinego na temat „rewolucji filozoficznej w Niemczech”, w których m.in. mówił: „Nasza rewolucja filozoficzna się skończyła. Wielkie jej koło zamknął Hegel” (patrz napisane przez niego w 1833 r. prace pt. „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”). – Red.

<sup>6</sup> Jest to zmodyfikowany przez Engelsa cytat z przedmowy do „Grundlinien der Philosophie des Rechts” Hegla. Dla porównania podajemy sformułowanie Engelsa i Hegla w oryginale niemieckim: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig” (Hegel). „Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich” (Engels). – Red.

<sup>7</sup> Hegel, „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik”, par. 147; par. 142, „Dodatek”. – Red.

nierzeczywiste, zatracą swą konieczność, swą rację bytu, swą rozumność; miejsce obumierającej rzeczywistości zajmuje nowa, zdolna do życia rzeczywistość – w drodze pokojowej, jeśli to, co przestarzałe, jest dość rozsądne, aby umrzeć bez oporu, a w drodze przemocy, jeśli się tej konieczności opiera. Tak więc teza heglowska obraca się za sprawą samej dialektyki heglowskiej we własne przeciwieństwo: wszystko, co w dziedzinie historii ludzkości jest rzeczywiste, staje się z czasem nierozumne, jest więc nierozumne już mocą swego przeznaczenia, jest z góry obciążone nierozumnością; a wszystkiemu, co w głowach ludzkich jest rozumne, przeznaczone jest stać się rzeczywistym, choćby pozostawało w jak największej sprzeczności z istniejącą pozorną rzeczywistością. Teza o rozumności wszelkiej rzeczywistości przeobraża się według wszelkich reguł heglowskiej metody myślenia w inną tezę: wszystko, co istnieje, zasługuje na to, ażeby uległo zagładzie<sup>8</sup>.

Ale też na tym właśnie polegało prawdziwe znaczenie i rewolucyjny charakter filozofii heglowskiej (do której musimy się tu ograniczyć jako do końcowej fazy całego ruchu pokantowskiego), że rozprawiła się raz na zawsze z przeświadczeniem o ostatecznym charakterze jakichkolwiek wyników myślenia i działania ludzkiego. Prawda, o której poznanie szło w filozofii, przestała być u Hegla zbiorem gotowych tez dogmatycznych, które z chwilą ich wykrycia należało tylko wykuć na pamięć; prawda była właśnie w samym procesie poznawania, w długim rozwoju historycznym nauki, wznoszącej się od niższych do coraz wyższych szczebli poznania, nie dochodzącej jednak nigdy przez znalezienie jakiejś tzw. prawdy absolutnej do punktu, skąd nie może się już dalej posuwać, gdzie nie pozostaje nic innego jak założyć ręce i podziwiać zdobytą prawdę absolutną. I tak samo jak w dziedzinie poznania filozoficznego, ma się rzecz również w zakresie wszelkiego innego poznania oraz działalności praktycznej. Podobnie jak poznanie, tak też i historia nie może osiągnąć ostatecznego kresu w jakimś doskonałym stanie idealnym ludzkości; doskonałe społeczeństwo, doskonałe „państwo” są to rzeczy, które istnieć mogą tylko w wyobraźni; wszystkie następujące po sobie stany historyczne są, przeciwnie, tylko szczeblami przejściowymi w nieskończonym procesie rozwojowym społeczeństwa ludzkiego od stanów niższych do wyższych. Każdy szczebel jest konieczny, a więc usprawiedliwiony w odniesieniu do czasu i warunków, którym zawdzięcza swe pochodzenie; traci jednak swoją ważność i swe usprawiedliwienie wobec nowych, wyższych warunków, które rozwijają się stopniowo w jego własnym łonie; musi ustąpić miejsca wyższemu szczeblowi, na który ze swej strony również nadejdzie kolej upadku i zagłady. Jak burżuazja za sprawą wielkiego przemysłu, konkurencji i rynku światowego burzy w praktyce wszelkie ustalone, uświęcone instytucje, tak filozofia dialektyczna burzy wszelkie wyobrażenia o ostatecznej prawdzie absolutnej i odpowiadających jej stanach absolutnych ludzkości. Nie ostaje się przed nią nic ostatecznego, absolutnego, świętego; wykazuje ona przemijający charakter wszystkiego i nie ostaje się przed nią nic poza nieprzerwanym procesem stawania się i zanikania, nieskończonego wznoszenia się od stanów niższych do wyższych, procesem, którego odzwierciedleniem w myślącym mózgu jest właśnie ona sama. Ma ona, co prawda, i stronę konserwatywną; uznaje określone szczeble poznania i rozwoju społecznego za usprawiedliwione w odniesieniu do ich epoki i warunków; ale też tylko w odniesieniu do nich. Konserwatyzm tego sposobu zapatrywania jest względny, jego charakter rewolucyjny jest absolutny – jest jedyną rzeczą absolutną, którą on uznaje.

Nie mamy potrzeby wdawać się tu w rozpatrywanie kwestii, czy ten sposób zapatrywania zgadza się całkowicie z obecnym stanem nauk przyrodniczych, które samemu istnieniu Ziemi przepowiadają prawdopodobny, a jej zamieszkalności niemalże pewny kres, a więc uznać każą, że i dzieje ludzkości przebiegać będą nie tylko po wstępującej, ale i po zstępującej linii. Jesteśmy w każdym razie jeszcze dość dalecy od punktu zwrotnego, od którego począwszy dzieje społeczeństwa zaczną się chylić ku upadkowi, i nie możemy wymagać od filozofii heglowskiej, aby zajmowała się przedmiotem, którego nauki przyrodnicze nie postawiły wówczas jeszcze wcale na porządku dziennym.

Musimy tu natomiast powiedzieć, co następuje: powyższy obraz rozwoju nie został tak wyraźnie nakreślony przez samego Hegla. Stanowi on nieuchronną konsekwencję jego metody, sam jednak Hegel nie wyciągnął nigdy tej konsekwencji z taką wyrazistością. A stało się tak z tej prostej przyczyny, że musiał on

<sup>8</sup> Goethe, „Faust”, Część pierwsza, Pracownia Fausta. – Red.

skonstruować systemat, a systemat filozofii według tradycyjnych reguł uwieńczony być musi jakąś prawdą absolutną. Jakkolwiek więc sam Hegel, mianowicie w swej „Logice”, podkreśla, że owa wieczna prawda nie jest niczym innym jak *procesem* logicznym bądź historycznym, to jednak czuje się sam zmuszony położyć kres temu procesowi, bo musi jakoś doprowadzić do końca swój systemat. W „Logice” może on z owego końca zrobić znowu początek w ten sposób, że tutaj punkt końcowy, idea absolutna – która o tyle tylko jest absolutna, że Hegel absolutnie nic nie potrafi o niej powiedzieć – „uzewnętrznia” się, tj. przekształca w przyrodę, a potem znowu wraca do samej siebie w duchu, tj. w myśleniu i w historii. Ale u kresu całej filozofii podobny nawrót do początku możliwy jest tylko na jednej drodze: mianowicie musi się uznać, że koniec historii następuje z chwilą, gdy ludzkość dochodzi do poznania tej właśnie idei absolutnej i oświadcza, że to poznanie idei absolutnej osiągnięte zostało w filozofii heglowskiej. W ten sposób jednakże cała dogmatyczna treść systematu heglowskiego ogłoszona zostaje – wbrew jego dialektycznej, znoszącej wszelki dogmatyzm metodzie – za prawdę absolutną i strona rewolucyjna zostaje zdławiona pod ciężarem niepomiernie wybujałej strony konserwatywnej. To samo, co o poznaniu filozoficznym, da się powiedzieć także o praktyce historycznej. Ludzkość, która w osobie Hegla doszła do poznania idei absolutnej, powinna była i praktycznie zająć tak daleko, by móc tę ideę absolutną wcielić w rzeczywistość. Praktyczne wymagania polityczne, stawiane przez ideę absolutną swym współczesnym, nie mogły przeto być nazbyt wygórowane. Tak więc dowiadujemy się w końcu „Filozofii prawa”, że idea absolutna ma się urzeczywistnić w owej monarchii stanowej, której obietnicą Fryderyk Wilhelm III tak uporczywie zwodził swych poddanych, a więc w ograniczonym i umiarkowanym pośrednim panowaniu klas posiadających, przystosowanym do ówczesnych drobnomieszczańskich stosunków niemieckich; przy czym Hegel dowodzi nam jeszcze metodą spekulatywną konieczności istnienia szlachty.

Same więc konieczności wewnętrzne systematu wystarczają w zupełności do wyjaśnienia, dlaczego za pomocą na wskroś rewolucyjnej metody myślenia doszło się do bardzo łagodnego wniosku politycznego. Swoista forma tego wniosku pochodzi nadto stąd, że Hegel był Niemcem i że za nim, podobnie jak za współczesnym mu Goethem, włócił się spory cień filistra. Zarówno Goethe, jak i Hegel byli – każdy w swojej dziedzinie – Zeusami olimpijskimi, lecz żaden z nich nie wyzbył się nigdy całkowicie niemieckiego filisterstwa.

Wszystko to jednak nie przeszkodziło systematowi heglowskiemu ogarnąć nieporównanie szerszej dziedziny niż jakikolwiek inny wcześniejszy systemat i rozwinąć na tym polu bogactwo myśli, które dziś jeszcze wprawia w zdumienie. Fenomenologia ducha (którą można by nazwać paralełą embriologii i paleontologii ducha, rozwojem świadomości indywidualnej poprzez jej rozmaite szczeble, rozumiane jako skrócone odtworzenie szczebli, przez które świadomość człowieka przeszła w ciągu historii), logika, filozofia przyrody, filozofia ducha, ta ostatnia znowu opracowana w swych poszczególnych podziałach historycznych: filozofia historii, prawa, religii, historia filozofii, estetyka itd. – we wszystkich tych rozmaitych dziedzinach historycznych pracuje Hegel nad znalezieniem i wykazaniem przesywającej je nici rozwoju. A ponieważ był nie tylko geniuszem twórczym, ale także człowiekiem o encyklopedycznej wiedzy, przeto we wszystkich dziedzinach rozpoczyna on nową epokę. Rozumie się samo przez się, że wskutek konieczności wewnętrznych „systematu” musi on się tutaj dosyć często uciekać do owych sztucznych konstrukcji, z powodu których jego karłowaci przeciwnicy po dziś dzień podnoszą przeraźliwy wrzask. Konstrukcje te są wszakże tylko ramą i rusztowaniem jego dzieła. Kto nie zatrzymuje się przy nich zbyt mocno, lecz przenika głębiej w potężną budowlę, ten znajduje niezliczone skarby, które po dziś dzień zachowują w pełni swą wartość. U wszystkich filozofów właśnie „systemat” jest rzeczą przemijającą, i to właśnie dlatego, że wywodzi się z nieprzemijającej potrzeby umysłu ludzkiego: z potrzeby przewycięzania wszystkich sprzeczności. Z chwilą jednak, gdy wszystkie sprzeczności są raz na zawsze usunięte, dotarliśmy do tzw. prawdy absolutnej, dzieje powszechne dobiegły kresu, a przecież muszą one kroczyć dalej, chociaż nie pozostaje im już nic do zrobienia – mamy więc nową, nierozwiązalną sprzeczność. Skoro raz zrozumieliśmy – a do tego zrozumienia nikt ostatecznie nie dopomógł nam w większym stopniu niż sam Hegel – że tak postawione zadanie filozofii oznacza po prostu, że pojedynczy filozof ma dokonać tego, z czym uporać się może tylko cała ludzkość w swym postępowym rozwoju – skoro to zrozumieliśmy,

następuje kres całej filozofii w dotychczasowym sensie tego słowa. Zostawiamy w spokoju „prawdę absolutną”, której nie da się osiągnąć ani na tej drodze, ani żadnej poszczególnej jednostce, zaczynamy natomiast poszukiwać osiągalnych prawd względnych drogą uprawiania nauk pozytywnych i syntetyzowania ich wyników za pomocą dialektycznego myślenia. Na Heglu skończyła się w ogóle filozofia; z jednej strony dlatego, że ogarnął w najświetniejszy sposób w swoim systemacie cały jej rozwój, z drugiej – dlatego, że wskazał nam – aczkolwiek nieświadomie – drogę z tego labiryntu systematów do rzeczywistego, pozytywnego poznania świata. Był to pochód tryumfalny, który trwał dziesięciolecia i nie ustał bynajmniej ze śmiercią Hegla. Przeciwnie, właśnie od roku 1830 do 1840 „heglowszczyzna” panowała jak najwyłącznie i zaraziła w mniejszym lub większym stopniu nawet swych przeciwników; właśnie w tym czasie poglądy heglowskie przeniknęły w znacznej mierze, świadomie lub nieświadomie, do najrozmaitszych nauk i stały się twórczym fermentem również dla literatury popularnej i prasy codziennej, z których przeciętny „umysł wykształcony” czerpie swoją wiedzę. Ale to zwycięstwo na całej linii było jedynie preludium do walki wewnętrznej.

Nauka Hegla w swym całokształcie pozostawiała, jak widzieliśmy, wiele miejsca dla najrozmaitszych praktycznych poglądów partyjnych; praktyczne zaś znaczenie miały w ówczesnych teoretycznych Niemczech przede wszystkim dwie rzeczy: religia i polityka. Kto kładł główny nacisk na *systemat* Hegla, mógł być dość konserwatywny w obu dziedzinach; kto sedno rzeczy upatrywał w *metodzie* dialektycznej, mógł pod względem religijnym, jak i politycznym należeć do najskrajniejszej opozycji. Sam Hegel zdawał się na ogół skłaniać – mimo dość częstych rewolucyjnych wybuchów gniewu w jego dziełach – raczej ku stronie konserwatywnej; systemat kosztował go przecież znacznie więcej „mozolnej pracy myśli” niż metoda. Pod koniec lat trzydziestych rozłam w jego szkole ujawniał się coraz bardziej. Lewe skrzydło, tak zwani młodohegliści, w walce z pietystycznymi ortodoksami i feudalnymi reakcjonistami wycofywali się krok za krokiem z owej filozoficznie wytworzonej rezerwy wobec palących zagadnień dnia, która dotychczas zapewniała ich nauce tolerancję, a nawet protekcję ze strony państwa; a gdy na dobitkę w 1840 roku prawowierne świętoszkostwo i feudalno-absolutystyczna reakcja wstąpiły na tron w osobie Fryderyka Wilhelma IV, zajęcie zdecydowanego stanowiska po tej lub owej stronie stało się nieuniknione. Walczono jeszcze bronią filozoficzną, ale już nie o cele abstrakcyjno-filozoficzne; chodziło bezpośrednio o zburzenie tradycyjnej religii oraz istniejącego państwa. I jeśli w „Rocznikach Niemieckich”<sup>9</sup> praktyczne cele ostateczne występowały jeszcze przeważnie w przebraniu filozoficznym, to w „Gazecie Reńskiej”<sup>10</sup> z 1842 roku szkoła młodoheglistów odsoniła wprost swe oblicze jako filozofia pracy naprzód radykalnej burżuazji i posługiwała się płaszczkiem filozoficznym jedynie dla zmylenia czujności cenzury.

Ale polityka była wówczas dziedziną bardzo ciernistą, główny atak zwrócił się więc przeciw religii; była to wszak pośrednio, zwłaszcza od 1840 roku, również walka polityczna. Pierwszego bodźca dało „Życie Jezusa” Straussa w 1835 roku. Przeciw rozwiniętej tam teorii powstania mitów ewangelicznych

<sup>9</sup> „*Deutsche Jahrbücher*” – skrócona nazwa czasopisma literacko-filozoficznego młodoheglistów: „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*”. Czasopismo to było wydawane od lipca 1841 roku do stycznia 1843 w Lipsku. Przedtem (od stycznia 1838 r. do czerwca 1841 r.) ukazywało się ono pod tytułem „*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*”. Do czerwca 1841 r. pismo było redagowane przez Rugego i Echtermeyera w Halle, od lipca 1841 r. przez Arnolda Rugego w Dreźnie. Przyczyną przeniesienia redakcji z pruskiego miasta Halle do Saksonii i zmiany nazwy czasopisma była groźba zakazu „*Hallische Jahrbücher*” na terytorium Prus. Ale i pod zmienioną nazwą czasopismo nie utrzymało się długo. W styczniu 1843 r. „*Deutsche Jahrbücher*” zostały zakazane przez rząd saski, a uchwałą Bundestagu zakaz ten został rozciągnięty na całe Niemcy. – Red.

<sup>10</sup> „*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*” – gazeta wychodząca w Kolonii od 1 stycznia 1842 r. do 31 marca 1843 r. Pismo to założyli przedstawiciele nadreńskiej burżuazji, którzy byli w opozycji do absolutyzmu pruskiego. Do współpracy pozyskano również kilku młodoheglistów. Od kwietnia 1842 r. Marks był współpracownikiem „*Rheinische Zeitung*”, a od października tegoż roku jej redaktorem naczelnym. W „*Rheinische Zeitung*” opublikowano również szereg artykułów Fryderyka Engelsa. Pod redakcją Marksa dziennik począł przybierać coraz wyraźniejszy rewolucyjno-demokratyczny charakter. Ten kierunek „*Rheinische Zeitung*”, zdobywającej coraz większą popularność w Niemczech, wywołał niepokój i niezadowolenie w kołach rządowych oraz wściekłą nagonkę prasy reakcyjnej. 19 stycznia 1843 roku rząd pruski wydał rozporządzenie, mocą którego pismo miało przestać się ukazywać z dniem 1 kwietnia 1843 r., a do tego czasu wprowadził w stosunku do niego szczególnie surową cenzurę. – Red.

wystąpił później Bruno Bauer, dowodząc, że znaczna ilość opowieści ewangelicznych sfabrykowana została przez samych ich autorów. Spór między Bauerem a Straussem toczył się w filozoficznym przebraniu walki „samowiedzy” przeciwko „substancji”. Kwestia, czy opowieści ewangeliczne o cudach powstały drogą nieświadomego tradycyjnego tworzenia mitów w łonie gminy, czy też były sfabrykowane przez samych ewangelistów, rozdmuchana została do kwestii, czy w historii powszechnej decydującym czynnikiem jest „substancja”, czy też „samowiedza”; a wreszcie wystąpił Stirner, prorok dzisiejszego anarchizmu – Bakunin zaczerpnął odeń bardzo wiele – i prześcignął suwerenną „samowiedzę” swym suwerennym „Jedynym”<sup>11</sup>.

Nie będziemy się tu bliżej zajmowali tą stroną procesu rozkładu szkoły heglowskiej. Ważniejszą rzeczą jest dla nas to, że praktyczna konieczność walki z pozytywną religią popchnęła ogół najbardziej zdecydowanych młodoheglistów do materializmu angielsko-francuskiego. A tutaj popadli oni w konflikt z systematem swej szkoły. Materializm uznaje przyrodę za jedyną rzeczywistość; w systemacie heglowskim natomiast stanowi ona jedynie „uzewnętrznienie” idei absolutnej, niejako degradację idei: w każdym razie myślenie i jego wytwór myślowy, idea, jest tu czymś pierwotnym, przyroda zaś – czymś pochodnym, istniejącym w ogóle tylko dzięki znizeniu się idei. Nie umiano w żaden sposób wywikłać się z tej sprzeczności.

Wtedy właśnie ukazało się „O istocie chrześcijaństwa”<sup>12</sup> Feuerbacha. Za jednym zamachem starło ono w proch tę sprzeczność, bez ogródek osadzając znowu na tronie materializm. Przyroda istnieje niezależnie od wszelkiej filozofii; jest ona podstawą, na której wyrosliśmy my, ludzie, będący sami tworam przyrody; nie istnieje nic prócz przyrody i ludzi, a istoty wyższe, które stworzyła nasza wyobraźnia religijna, są tylko fantastycznym odzwierciedleniem naszej własnej istoty. Czar prysnął; „systemat” został rozsadzony i odrzucony na bok; sprzeczność została zniesiona, jako istniejąca jedynie w wyobraźni. – Trzeba było samemu przeżyć wyzwalający wpływ tej książki, ażeby mieć o tym właściwe pojęcie. Zapal był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami. O tym, jak entuzjastycznie powitał Marks nowy pogląd i jak bardzo – mimo wszystkich krytycznych zastrzeżeń – podlegał jego wpływowi, świadczy „Święta rodzina”.

Nawet braki książki Feuerbacha przyczyniały się do spotęgowania jej natychmiastowego wpływu. Beletrystyczny, tu i ówdzie nawet napuszony styl zapewniał jej większą poczytność i działał bądź co bądź ożywczo po długich latach abstrakcyjnego i zawilego heglizowania. To samo da się powiedzieć o przesadnym kulcie miłości, który można wybaczyć, choć nie usprawiedliwić, biorąc pod uwagę, że stanowił reakcję przeciwko nieznośnej już wprost wszechwładzy „czystego myślenia”. Nie wolno nam jednak zapominać, że właśnie do obu tych słabych stron Feuerbacha nawiązał szerzący się w „wykształconych” Niemczech od roku 1844 jak zaraza „prawdziwy socjalizm”<sup>13</sup>, podsuwający na miejsce poznania naukowego beletrystyczny frazes, na miejsce wyzwolenia proletariatu w drodze ekonomicznego przekształcenia produkcji – wyzwolenie ludzkości przez „miłość”; słowem, rozplywający się w obrzydliwej beletrystyce i w ckliwej gadaninie o miłości, której typowym okazem była twórczość pana Karola Grüna.

Nie należy ponadto zapominać o jeszcze jednej rzeczy: wprawdzie szkoła heglowska przestała istnieć, ale filozofia heglowska nie została krytycznie przewyżczona. Strauss i Bauer uchwycili się każdy jednej z jej stron i w polemice przeciwstawili je sobie wzajemnie. Feuerbach rozsadził systemat i odrzucił go po prostu na bok. Ale nie można rozprawić się z jakąś filozofią w ten sposób, że się ją po prostu ogłasza za błędną. A tak olbrzymie dzieło jak filozofia Hegla, która wywarła tak potężny wpływ na rozwój

<sup>11</sup> Mowa o książce M. Stirnera „Der Einzige und sein Eigentum”, Lipsk 1845. – Red.

<sup>12</sup> L. Feuerbach, „Das Wesen des Christentums”, Lipsk 1845. Polski przekład pt. „O istocie chrześcijaństwa” ukazał się w 1959 r. – Red.

<sup>13</sup> „Prawdziwy” albo niemiecki socjalizm – reakcyjny kierunek rozpowszechniony w czterdziestych latach XIX w. w Niemczech głównie w środowisku drobnomieszczańskim. Przedstawiciele „prawdziwego” socjalizmu – Karol Grün, Mojżesz Hess, Herman Kriege i in. – podsuwali pod idee socjalizmu sentymentalne hasła miłości i braterstwa i negowali konieczność rewolucji burżuazyjno-demokratycznej. Karol Marks i Fryderyk Engels poddali ten kierunek krytyce w swoich pracach: „Ideologia niemiecka”, „Okólnik przeciw Kriegemu”, „Niemiecki socjalizm w wierszach i w prozie”, „Prawdziwi socjaliści” i w „Manifestie Partii Komunistycznej”. – Red.



duchowy narodu, nie dała się usunąć przez zwyczajne jej zignorowanie. Musiała ona być „zniesiona” w swym własnym sensie, w tym mianowicie, że krytyka powinna była unicestwić jej formę, natomiast uratować zdobytą przez nią nową treść. O tym, jak to się stało, mowa będzie poniżej.

Tymczasem jednak rewolucja 1848 roku odsunęła całą filozofię na bok równie bezceremonialnie, jak Feuerbach swego Hegla. A w ten sposób wyparty został na plan dalszy również sam Feuerbach.

## II

Wielkim, naczelnym zagadnieniem całej, a zwłaszcza nowożytnej filozofii jest kwestia stosunku myślenia do bytu. Od najwcześniejszych czasów, kiedy to ludzie, nieświadomi jeszcze zupełnie budowy własnego ciała, pod wpływem zjaw sennych<sup>14</sup> wyobrażali sobie, że ich myślenie i czucie nie jest czynnością ich ciała, lecz będącej czymś odrębnym odeń duszy, zamieszkującej to ciało i opuszczającej je w chwili śmierci – od tych czasów musieli oni zaprzętać sobie myśli sprawą stosunku owej duszy do świata zewnętrznego. Skoro w chwili śmierci oddzielała się ona od ciała i żyła dalej, to nie było żadnego powodu do przypisywania jej jakiegś odrębnej śmierci; w ten sposób powstało wyobrażenie o jej nieśmiertelności, która na owym szczeblu rozwoju nie jest bynajmniej rozumiana jako pociecha, lecz jako przeznaczenie, wobec którego nie można nic począć, a dość często, jak u Greków, uważana była za prawdziwe nieszczęście. Nie religijna potrzeba pociechy, lecz wynikłe z powszechnego braku wiedzy zakłopotanie, co począć po śmierci ciała z duszą, której istnienie już raz zostało uznane, doprowadziło powszechnie do nudnego wyobrażenia o osobistej nieśmiertelności. W zupełnie podobny sposób powstał przez personifikację sił przyrody pierwsi bogowie, którzy w toku dalszego rozwoju religii przybierali postać istot coraz bardziej pozaświatowych, aż wreszcie wskutek powstającego w sposób naturalny, w przebiegu rozwoju umysłowego, procesu abstrahowania – rzekłbym, nieomal procesu destylacji – wytworzyło się w głowach ludzkich z wielu mniej lub bardziej ograniczonych i wzajemnie się ograniczających bogów wyobrażenie o jedynym, wyłącznym bogu religii monoteistycznych.

Zagadnienie stosunku myślenia do bytu, ducha do przyrody, to naczelne zagadnienie całej filozofii tkwi więc swymi korzeniami, w stopniu nie mniejszym niż wszelka religia, w ograniczonych i prymitywnych wyobrażeniach z okresu dzikości. Ale mogło ono być postawione w całej swej ostrości i mogło uzyskać całe swe znaczenie dopiero wówczas, gdy ludzkość europejska zbudziła się z długiego snu zimowego chrześcijańskiego średniowiecza. Zagadnienie stosunku myślenia do bytu, które zresztą odegrało wielką rolę również w scholastyce średniowiecznej, zagadnienie: co jest pierwotne, duch czy przyroda? – zwróciło się swym ostrzem przeciwko Kościołowi w sformułowaniu: czy Bóg stworzył świat, czy też świat istnieje wiecznie?

Zależnie od takiej czy innej odpowiedzi na to pytanie podzielili się filozofowie na dwa wielkie obozy. Ci, którzy twierdzili, że duch istniał w pierw niż przyroda, którzy uznawali więc w ostatecznej instancji tak czy inaczej pojęte stworzenie świata – a stworzenie to jest częstokroć u filozofów, np. u Hegla, jeszcze o wiele bardziej zawile i niemożliwe niż w chrześcijaństwie – utworzyli obóz idealizmu. Inni zaś, którzy za pierwotną uważali przyrodę, należą do rozmaitych szkół materializmu.

Nic innego pierwotnie obydwu wyrażenia: idealizm i materializm nie oznaczały i my też używamy ich tutaj tylko w tym sensie. Jaki powstaje zamęt, gdy podciąga się pod nie co innego, zobaczymy poniżej.

Zagadnienie stosunku myślenia do bytu ma wszakże jeszcze inną stronę: w jakim stosunku pozostają nasze myśli o otaczającym nas świecie do tego świata? Czy nasze myślenie zdolne jest poznać świat rzeczywisty, czy możemy w swych wyobrażeniach i pojęciach o rzeczywistym świecie uzyskać

<sup>14</sup> Dziś jeszcze u ludów dzikich oraz u ludów stojących na niższych szczeblach barbarzyństwa powszechne jest mniemanie, że zjawiające się we śnie postacie ludzkie są duszami, które opuściły na pewien czas ciało. Toteż rzeczywistego człowieka czyni się odpowiedzialnym za czyny, których dopuściło się jego widziadło senne wobec śniącego osobnika. Stwierdził to np. im Thurn w 1884 roku u Indian z Gujany. [Prawdopodobnie Engels powołuje się tutaj na książkę Everarda Ferdinanda im Thurna „Among the Indians of Guiana: being sketches, chiefly anthropologic, from the interior of British Guiana”, wydaną w Londynie w 1883 r. – Red.]

wierne odzwierciedlenie rzeczywistości? Zagadnienie to nazywa się w języku filozoficznym kwestią tożsamości myślenia i bytu i znajduje u przeważającej większości filozofów odpowiedź twierdzącą. U Hegla np. rozumie się samo przez się, że odpowiedź musi być twierdząca, gdyż to, co poznajemy w świecie rzeczywistym, jest właśnie jego treścią myślową, tym, co sprawia, że świat jest stopniowym urzeczywistnianiem się idei absolutnej, która istniała gdzieś odwiecznie, niezależnie od świata i przed nim; jest wszakże rzeczą jasną samo przez się, że myślenie może poznać treść, która już od samego początku była treścią myślową. Równie oczywistą jest rzeczą, że to, czego należało dowieść, milcząco zawarte jest tu już w samej przesłance. Nie przeszkadza to jednak bynajmniej Heglowi wysnuwać ze swego dowodu tożsamości myślenia i bytu dalszego wniosku, że jego filozofia, jako słuszna dla jego myślenia, jest tym samym jedynie słuszną filozofią, i że tożsamość myślenia i bytu winna znaleźć potwierdzenie w tym, że ludzkość przeniesie natychmiast jego filozofię z teorii do praktyki i przekształci cały świat według zasad heglowskich. Jest to złudzenie, które dzieli on ze wszystkimi niemal filozofami.

Obok tego jednakże istnieje jeszcze szereg innych filozofów, którzy zaprzeczają możliwości poznania świata, albo przynajmniej wyczerpującego jego poznania. Należą do nich spośród filozofów nowoczesnych Hume i Kant, a odegrali oni bardzo wybitną rolę w rozwoju filozofii. Wszystkie rozstrzygające argumenty przeciw temu pogładowi wytoczył już Hegel, tak jak to było możliwe ze stanowiska idealistycznego; to, co dorzucił Feuerbach ze stanowiska materialistycznego, jest raczej dowcipne niż głębokie. Najbardziej przekonującym obaleniem tego, jak i każdego innego dziwactwa filozoficznego, jest praktyka, a mianowicie eksperyment i przemysł. Skoro możemy dowieść słuszności naszego pojmowania pewnego procesu przyrodniczego w ten sposób, że go sami wytwarzamy, że wywołujemy go w rezultacie odtworzenia jego warunków i ponadto każemy mu służyć naszym celom, to oznacza to kres kantowskiej nieuchwytniej „rzeczy samej w sobie”. Substancje chemiczne wytwarzane w organizmach roślinnych i zwierzęcych były takimi „rzeczami w sobie”, dopóki chemia organiczna nie zaczęła kolejno tych substancji wytwarzać; „rzecz w sobie” stawała się dzięki temu rzeczą dla nas, jak np. barwnik marzanny, alizaryna, którą otrzymujemy teraz już nie z hodowanych w polu korzeni marzanny, lecz o wiele taniej i prościej ze smoły pogazowej. System słoneczny Kopernika był przez trzysta lat hipotezą, na którą można było stawiać sto, tysiąc, dziesięć tysięcy przeciwko jednemu, ale jednak tylko hipotezą; gdy jednakże Leverrier na podstawie danych dostarczonych przez ten system nie tylko wyprowadził konieczność istnienia nieznaney planety, lecz obliczył też miejsce, w którym ta planeta musi się znajdować na niebie, i gdy następnie Galle rzeczywiście znalazł tę planetę<sup>15</sup>, wówczas system Kopernika został dowiedziony. Jeśli mimo to neokantyści podejmują próby wskrzeszenia poglądów Kanta w Niemczech, a agnostycy – poglądów Hume'a w Anglii (gdzie nigdy całkowicie nie wygasły) to wobec tego, że teoretycznie i praktycznie już dawno je obalono, stanowi to krok wstecz pod względem naukowym, pod względem praktycznym zaś – jest tylko wstydliwym sposobem uznawania materializmu cichaczem, a wypierania się go wobec świata.

Jednakże w ciągu tego długiego okresu od Descartes'a do Hegla i od Hobbesa do Feuerbacha pchała filozofów naprzód bynajmniej nie sama tylko siła czystej myśli, jak im się to wydawało. Przeciwnie, w rzeczywistości pobudzał ich potężny i prący coraz szybciej i burzliwiej naprzód postęp nauk przyrodniczych i przemysłu. U materialistów rzucało się to wprost w oczy, lecz także systemy idealistyczne napępniały się coraz bardziej treścią materialistyczną i usiłowały pogodzić przeciwieństwo ducha i materii na drodze panteizmu, tak że systemat heglowski reprezentuje ostatecznie jedynie materializm postawiony idealistycznie na głowie pod względem metody i treści.

Jest przeto rzeczą zrozumiałą, że Starcke w swej charakterystyce Feuerbacha bada przede wszystkim jego stanowisko wobec tej podstawowej kwestii stosunku myślenia do bytu. Po krótkim wstępie, w którym poglądy wcześniejszych filozofów, począwszy zwłaszcza od Kanta, zupełnie niepotrzebnie wyłożone są ciężkim językiem filozoficznym, i w którym Hegel wypadł bardzo błado wskutek zbyt formalistycznego trzymania się poszczególnych ustępów jego dzieł – następuje szczegółowy opis drogi

<sup>15</sup> Chodzi o planetę Neptun, odkrytą w 1846 r. przez astronoma Johanna Galle z berlińskiego obserwatorium astronomicznego.  
– Red.

rozwoju samej „metafizyki” feuerbachowskiej, którą Starcke odtwarza na podstawie kolejności odnośnych dzieł tego filozofa. Wykład ten został opracowany sumiennie i przejrzyście, obciążony jest jednak – jak i cała książka – zbędnym często balastem terminologii filozoficznej. Balast ten przeszkadza tym bardziej, im mniej autor przestrzega terminologii jakiejś określonej szkoły lub też samego Feuerbacha, a im więcej natomiast wtrąca wyrażen najrozmaitszych, zwłaszcza grasujących obecnie, kierunków mieniących się filozoficznymi.

Droga rozwoju Feuerbacha prowadzi od heglizmu – co prawda niezupełnie ortodoksyjnego – do materializmu, co na pewnym szczeblu powoduje zupełne zerwanie z idealistycznym systemem jego poprzednika. Z nieprzepartą mocą narzuca mu się wreszcie przeświadczenie, że heglowska przedświatowa egzystencja „idei absolutnej”, poprzedzające istnienie świata „przedistnienie kategorii logicznych” jest jedynie fantastyczną pozostałością wiary w zaświatowego stwórcę; że materialny, zmysłowo postrzegalny świat, do którego sami należymy, jest jedyną rzeczywistością i że nasza świadomość i myślenie, chociaż wydają się tak nadzmysłowe, są wytworem materialnego, cielesnego organu: mózgu. Materia nie jest wytworem ducha, lecz sam duch jest jedynie najwyższym produktem materii. Jest to oczywiście czysty materializm. Ale doszedłszy do tego punktu, Feuerbach nagle zatrzymuje się. Nie może on przewyciężyć zwykłego uprzedzenia filozoficznego, uprzedzenia nie wobec sedna sprawy, lecz wobec nazwy „materializm”. Powiada on:

„Materializm jest dla mnie podstawą gmachu istoty i wiedzy ludzkiej; lecz nie jest dla mnie tym, czym jest dla fizjologa, przyrodnika w węższym sensie tego słowa, np. dla Moleschotta, i czym być musi z ich stanowiska i dla ich zawodu, mianowicie samym gmachem. Oglądając się wstecz zgadzam się całkowicie z materialistami, lecz nie zgadzam się z nimi idąc naprzód”<sup>16</sup>.

Feuerbach miesza tutaj materializm, który jest ogólnym światopoglądem, polegającym na określonym pojmowaniu stosunku materii i ducha, z tą szczególną formą, w której światopogląd ten znalazł wyraz na określonym szczeblu rozwoju historycznego, mianowicie w XVIII stuleciu. Co więcej, miesza go ze spłyconą, zwulgaryzowaną postacią, w której materializm XVIII stulecia trwa dziś w głowach przyrodników i lekarzy, i w której głoszony był w latach pięćdziesiątych przez swych wędrownych kaznodziejów: Büchnera, Vogta i Moleschotta. Ale materializm, podobnie jak idealizm, przebył cały szereg stopni rozwojowych. Musi on zmieniać formę wraz z każdym epokowym odkryciem, choćby tylko na polu nauk przyrodniczych; od czasu zaś, gdy również historię zaczęto tłumaczyć materialistycznie, otwiera się i tutaj nowa droga rozwoju.

Materializm ubiegłego stulecia był przeważnie mechanistyczny, co wynikało stąd, że ze wszystkich nauk przyrodniczych tylko mechanika, a i to tylko mechanika ciał stałych – zarówno niebieskich, jak i ziemskich – słowem, mechanika ciężkości, miała wówczas postać nauki w pewnym sensie zakończonej. Chemia istniała jedynie dopiero w swej dziecięcej, flogistonowej postaci. Biologia była jeszcze w powijakach; organizm roślinny i zwierzęcy był zbadany tylko z grubsza i objaśniany czysto mechanistycznie; jak dla Descartes'a zwierzę, tak dla materialistów XVIII w. człowiek był maszyną. To wyłączne stosowanie miernika mechaniki do procesów natury chemicznej i organicznej, w których prawa mechaniki wprawdzie zachowują swą moc, lecz odsunięte są na plan dalszy przez inne, wyższe prawa, stanowi swoistą, ale w owym czasie nieuniknioną ograniczoność klasycznego materializmu francuskiego.

Druga swoista ograniczoność tego materializmu polegała na jego niezdolności pojmowania świata jako procesu, jako materii podlegającej rozwojowi historycznemu. Odpowiadało to ówczesnemu stanowi nauk przyrodniczych i związanej z tym metafizycznej, tzn. antydialektycznej metodzie filozofowania. Że przyroda znajduje się w wiecznym ruchu, wiedziano. Jednakże według ówczesnych wyobrażeń ruch ten równie wiecznie odbywał się po linii koła i dlatego nie posuwał się nic naprzód, dawał wciąż te same wyniki. Taki pogląd był wtedy nieunikniony. Kantowska teoria powstania systemu słonecznego została właśnie dopiero co wysunięta i uchodziła jeszcze tylko za zwykłe kuriozum. Historia rozwoju Ziemi, geologia, była jeszcze zupełnie nie znana, a pogląd głoszący, że dzisiejsze istoty żyjące są wynikiem

<sup>16</sup> Engels cytuje tutaj aforyzmy Feuerbacha z książki Karla Grüna: „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung”, t. 2, Lipsk i Heidelberg 1874, str. 308. – *Red.*

długiego rozwoju od ustrojów prostszych do bardziej skomplikowanych, w ogóle nie mógł jeszcze być postawiony na gruncie naukowym. Niehistoryczne pojmowanie przyrody było zatem nieuniknione. Filozofowie XVIII w. tym mniej zasługują na zarzut z tego powodu, że znajdujemy je również u Hegla. U niego przyroda, będąc jedynie „uzewnętrznieniem się” idei, nie jest zdolna do rozwoju w czasie, lecz jedynie do rozpościerania swej różnorodności w przestrzeni, tak że wszystkie zawarte w niej szczeble rozwojowe rozmieszcza jednocześnie i obok siebie i skazana jest na wieczne powtarzanie ciągle tych samych procesów. I taką niedorzeczność – rozwój w przestrzeni, lecz poza czasem, który jest podstawowym warunkiem wszelkiego rozwoju – narzuca Hegel przyrodzie właśnie wówczas, kiedy rozwinęły się geologia, embriologia, fizjologia roślin i zwierząt oraz chemia organiczna i kiedy na podstawie tych nowych nauk wszędzie wyłaniały się genialne antycypacje późniejszej teorii ewolucji (np. Goethe i Lamarck). Ale wymagał tego systemat i dlatego metoda czyniąc zadość systematowi musiała sprzeniewierzyć się samej sobie.

Taki sam niehistoryczny pogląd panował też w dziedzinie historii. Walka z przeżytkami średniowiecza pochłaniała całą uwagę. Średniowiecze uchodziło po prostu za przerwę w historii, spowodowaną przez tysiącletnie powszechne barbarzyństwo. Wielkie zdobycze średniowiecza – rozszerzenie obszaru kulturalnego Europy, wielkie żywotne narody, które utworzyły się na tym obszarze jedno obok drugich, wreszcie olbrzymie postępy techniczne XIV i XV stulecia – wszystko to przeoczano. W ten sposób jednak uniemożliwione zostało racjonalne zrozumienie wielkiej więzi historycznej i historia służyła co najwyżej za zbiór przykładów i ilustracji do użytku filozofów.

Wulgaryzujący domokraczy, którzy w Niemczech lat pięćdziesiątych zajmowali się materializmem, ani na krok nie wyszli poza granice osiągnięte przez ich mistrzów. Wszystkie osiągnięte od tego czasu postępy nauk przyrodniczych służyły im tylko za nowe argumenty przeciw istnieniu stwórcy świata i w rzeczy samej nie interesowało ich zupełnie dalsze rozwijanie teorii. Jeżeli idealizm wyczerpał się już zupełnie i porażony został śmiertelnie przez rewolucję 1848 roku, to uzyskał przynajmniej to zadośćuczynienie, że materializm upadł chwilowo jeszcze niżej. Feuerbach miał niewątpliwie rację, gdy zrzucał z siebie odpowiedzialność za taki materializm; nie powinien był tylko mieszać nauk owych wędrownych kaznodziejów z materializmem w ogóle.

Należy tu jednak uczynić dwie uwagi: po pierwsze, za życia Feuerbacha nauki przyrodnicze znajdowały się jeszcze w owym gwałtownym procesie fermentacji, który dopiero w ostatnich piętnastu latach zakończył się pewnym względny wyklarowaniem. Nagromadzono nowy materiał poznawczy w niesłychanych dawniej ilościach, ale ustanowienie związku, a co za tym idzie, i ładu w tym chaosie prześcigających się odkryć stało się możliwe dopiero ostatnio. Wprawdzie Feuerbach dożył jeszcze wszystkich trzech decydujących odkryć – odkrycia komórki, przemiany energii oraz teorii ewolucji, nazwanej imieniem Darwina. Ale jakże samotny filozof mógł na wsi śledzić postępy nauki na tyle wnikliwie, by ocenić w pełni odkrycia, których sami przyrodnicy naówczas częściowo jeszcze nie uznawali, częściowo zaś nie umieli w dostatecznej mierze wykorzystać? Wina spada tu jedynie na nędzne stosunki niemieckie, wskutek których katedry filozofii zagarnęli mędrkujący eklektyczni dhubacze, podczas gdy Feuerbach, który przerastał ich wszystkich o całe niebo, musiał schłapieć i zaśniedzieć w małej wiosce. Nie jest więc winą Feuerbacha, że niedostępne dlań pozostało historyczne pojmowanie przyrody, które stało się możliwe obecnie i które usuwa wszystkie jednostronności materializmu francuskiego.

Po drugie. Feuerbach miał wszakże całkowitą słuszność twierdząc, że materializm wyłącznie przyrodniczy jest wprawdzie „podstawą gmachu wiedzy ludzkiej, ale nie samym gmachem”.

Żyjemy bowiem nie tylko w przyrodzie, lecz również w społeczeństwie ludzkim i społeczeństwo to ma również – jak i przyroda – historię swego rozwoju i stanowi przedmiot osobnej nauki. Chodziło więc o to, ażeby naukę o społeczeństwie, tzn. ogół tak zwanych nauk historycznych i filozoficznych, uzgodnić z podstawą materialistyczną i przebudować ją na tej podstawie. Nie było to jednak dane Feuerbachowi. W tej dziedzinie nie zdołał on, mimo „podstawy”, wyzwolić się z tradycyjnych więzów idealistycznych, do czego sam się przyznał w słowach:

„Oglądając się wstecz zgadzam się całkowicie z materialistami, lecz nie zgadzam się z nimi idąc naprzód”.

Ale właśnie sam Feuerbach nie posunął się wcale w tej dziedzinie, w dziedzinie społecznej, „naprzód”, nie wyszedł poza swe stanowisko z roku 1840 lub 1844, i to znowu głównie wskutek swego osamotnienia, które zmuszało go – myśliciela bardziej od wszystkich innych filozofów usposobionego do towarzyskiego obcowania z ludźmi – by samotnie wysnuwał myśli z własnej głowy, zamiast wytwarzać je w przyjaznym lub wrogim zetknięciu z innymi ludźmi swej miary. Jak dalece pozostał on w tej dziedzinie idealistą, zobaczymy szczegółowo niżej.

Należy tutaj jeszcze tylko zaznaczyć, że Starcke doszukuje się u Feuerbacha idealizmu w niewłaściwym miejscu.

„Feuerbach jest idealistą, wierzy on w postęp ludzkości” (str. 19). „Podstawą, fundamentem całości pozostaje wszakże idealizm. Realizm jest dla nas jedynie ochroną przeciw zejściu na manowce, gdy idziemy za naszymi popędami idealnymi. Czyż współczucie, miłość i zapał do prawdy i prawa nie są potęgami idealnymi?” (str. VIII).

Po pierwsze, idealizm oznacza tu tyle, co dążenie do celów idealnych. Są one jednak związane w sposób konieczny co najwyżej tylko z kantowskim idealizmem i z jego „imperatywem kategorycznym”; ale i sam Kant nazywał swą filozofię „idealizmem transcendentalem” bynajmniej nie dlatego, że chodziło w niej również o ideały moralne, lecz ze zgoła innych przyczyn, jak to sobie Starcke może przypomnieć. Przesąd, że idealizm filozoficzny obraca się dokoła wiary w ideały moralne, tzn. społeczne, powstał poza obrębem filozofii, u niemieckiego filistra, który niewielu potrzebnych mu okrucich wykształcenia filozoficznego uczy się na pamięć z wierszy Schillera. Nikt ostrzej nie krytykował bezsilnego kantowskiego „imperatywu kategorycznego” – bezsilnego, bo żąda rzeczy niemożliwych, nigdy więc nie osiąga czegoś rzeczywistego – nikt okrutniej nie wyszydzał krzewionego przez Schillera filisterskiego marzycielstwa o nie dających się zrealizować ideałach niż właśnie skończony idealista Hegel (patrz np. „Fenomenologia”).

Po drugie, jest przecież rzeczą nieuniknioną, że wszystko, co skłania człowieka do działania, przejść musi przez jego głowę – nawet jedzenie i picie, do którego przystępuje się w następstwie odczutoego za pośrednictwem głowy głodu i pragnienia i które kończy się wskutek doznanego również za pośrednictwem głowy uczucia sytości. Wpływy świata zewnętrznego na człowieka znajdują odbicie w jego głowie, odzwierciedlają się tam jako uczucia, myśli, popędy, przejawy woli, słowem, jako „popędy idealne”, i stają się w tej postaci „potęgami idealnymi”. Jeśli więc okoliczność, że dany człowiek w ogóle „idzie za popędami idealnymi” i pozwala „potęgom idealnym” wpływać na siebie – jeśli to czyni zeń idealistę, to w takim razie każdy mniej więcej normalnie rozwinięty człowiek jest urodzonym idealistą i jakże wobec tego mogą jeszcze w ogóle istnieć materialści?

Po trzecie, przeświadczenie, że ludzkość – przynajmniej obecnie – posuwa się na ogół w kierunku postępowym, nie ma absolutnie nic do rzeczy, gdy mowa o przeciwieństwie między materializmem a idealizmem. Materialści francuscy żywili to przeświadczenie w stopniu niemal fanatycznym – nie mniej niż deści<sup>17</sup> Voltaire i Rousseau – i składali mu dość często wielkie ofiary osobiste. Jeśli ktokolwiek przez całe życie „entuzjasmował się prawdą i sprawiedliwością” – w dobrym znaczeniu tych słów – to był to np. Diderot. Jeśli więc Starcke oświadcza, że wszystko to jest idealizmem, to dowodzi tym jedynie, że wyraz materializm i całe przeciwieństwo obu kierunków straciły dla niego tutaj wszelki sens.

Faktem jest, że Starcke czyni tutaj – choć może nieświadomie – niewybaczalne ustępstwo filisterskiemu uprzedzeniu do nazwy materializm, przejętego tradycyjnie od klechów, którzy zniesławiali ją przez długi szereg lat. Filister rozumie przez materializm obżarstwo, opilstwo, pożądlivość, chuc cieleśną i pyszałkowatość, żądę pieniędzy, skąpstwo, chciwość, pogoń za zyskiem i szwindle giełdowe, słowem, wszystkie te plugawe grzechy, którym sam po cichu hołduje. Przez idealizm zaś rozumie wiarę w cnotę, w powszechną miłość bliźniego i w ogóle w „lepszy świat”, którymi to rzeczami chełpi się przed innymi, sam

<sup>17</sup> *Deści* – zwolennicy doktryny religijno-filozoficznej zwanej deizmem, uznającej istnienie Boga jako stwórcy świata, negującej jednak jego wpływ na rozwój przyrody i bieg wypadków w świecie (negacja boskiej opatrności). Deizm stanowił często zawoalowaną formę materializmu i ateizmu. – *Red.*

jednak wierzy w nie co najwyżej w chwilach, gdy zdarza mu się przeżywać katzenjamer lub bankructwo, następujące po jego zwykłych „materialistycznych” nadużyciach. W takich chwilach nuci też swoją ulubioną piosenkę: Czymże jest człowiek? – na wpół zwierzęciem, na wpół aniołem.

Poza tym Starcke zadaje sobie wiele trudu, by obronić Feuerbacha przed napaściami i tezami docentów panoszących się dzisiaj w Niemczech pod nazwą filozofów. Dla ludzi, którzy interesują się tymi pogrobowcami klasycznej filozofii niemieckiej, jest to oczywiście rzecz ważna; sam Starcke mógł to uważać za konieczne. My jednak oszczędzimy tego czytelnikowi.

### III

Rzeczywisty idealizm Feuerbacha ujawnia się z chwilą, gdy tylko przystępujemy do badania jego filozofii religii i etyki. Nie chce on bynajmniej znieść religii – pragnie ją udoskonalić. Sama filozofia ma się rozpląnąć w religii.

„Okresy ludzkości różnią się między sobą tylko przemianami religijnymi. Ruch historyczny sięga do głębi tam tylko, gdzie dociera do serca ludzkiego. Serce nie jest formą religii w tym sensie, by miała ona być również w sercu; jest ono samą istotą religii”<sup>18</sup> (przytoczone u Starckego na str. 168).

Religia jest według Feuerbacha stosunkiem uczuciowym, stosunkiem serdecznym między jednym a drugim człowiekiem, stosunkiem, który szukał dotychczas swej prawdy w fantastycznym odzwierciedleniu rzeczywistości – w pośrednictwie jednego lub wielu bogów, owych fantastycznych odzwierciedleń właściwości ludzkich – obecnie zaś znajduje tę prawdę wprost i bezpośrednio w miłości między „ja” a „ty”. W ten sposób miłość płciowa staje się ostatecznie u Feuerbacha jedną z najwyższych, o ile nie najwyższą formą praktykowania jego nowej religii.

Ale stosunki uczuciowe między ludźmi, a zwłaszcza między obojgiem płci, istniały od tak dawna, odkąd istnieją ludzie. Szczególnie miłość płciowa doszła w ciągu ostatnich ośmiuset lat do takiego rozwoju i zdobyła sobie takie stanowisko, że stała się w ciągu tego czasu konieczną osią wszelkiej poezji. Istniejące religie pozytywne ograniczyły się do tego, że udzielają najwyższego uświęcenia państwowemu regulowaniu miłości płciowej, tj. prawodawstwu małżeńskiemu; mogłyby one wszystkie zniknąć bodaj jutro bez spowodowania najmniejszej choćby zmiany w praktyce miłości i przyjaźni. Istotnie, we Francji w okresie między rokiem 1793 a 1798 religia chrześcijańska znikła tak dalece, że nawet Napoleon nie mógł wprowadzić jej na nowo bez oporu i trudności, a mimo to nie ujawniła się w owym czasie potrzeba zastąpienia jej czymkolwiek w rodzaju nowej religii Feuerbacha.

Idealizm polega tutaj u Feuerbacha na tym, że w opartych na skłonności wzajemnej stosunkach między ludźmi: miłości płciowej, przyjaźni, współczuciu, poświęceniu itd., nie chce on widzieć tego, czym są one same przez się, bez względu na jakąś – również dla niego należącą do przeszłości – szczególną religię, lecz twierdzi, że uzyskują one pełne swe znaczenie dopiero wtedy, gdy się je uświęci nadając im miano religii. Najważniejsze jest dla niego nie to, że owe czysto ludzkie stosunki istnieją, lecz to, że są one pojęte jako nowa, prawdziwa religia. Mają one pełną wartość wtedy dopiero, gdy opatry się jest stemplem religii. Wyraz religia pochodzi od religare i oznaczał pierwotnie związek. A zatem wszelki związek dwojga ludzi jest religią. Takie sztuczki etymologiczne stanowią ostatni wybieg filozofii idealistycznej. Decydować ma nie to, co oznacza dany wyraz w wyniku historycznego rozwoju jego rzeczywistego stosowania, lecz to co powinien by oznaczać ze względu na swe pochodzenie. I tak podnosi się miłość płciową i związek między płciami do niebiańskiej godności „religii”, byle tylko nie znikł ze słownika wyraz religia, tak drogi wspomnieniom idealistycznym. Zupełnie tak samo mówili w latach czterdziestych paryscy reformiści kierunku Louis Blanca, którzy również wyobrażali sobie, że człowiek bez religii musi być jakimś potworem, i oznajmiali nam: „Donc, l'athéisme c'est votre religion!” [„A więc ateizm jest waszą religią!"]. Gdy Feuerbach chce zbudować prawdziwą religię na gruncie materialistycznego poglądu na przyrodę, znaczy to tyle, co uważać chemię współczesną za prawdziwą alchemię. Jeśli religia może istnieć bez swego

<sup>18</sup> Cytat ten pochodzi z pracy Feuerbacha „Grundsätze der Philosophie. Nothwendigkeit einer Veränderung”, opublikowanej w książce K. Grüna: „Ludwig Feuerbach”, t. I, Lipsk i Heidelberg 1874, str. 407. – Red.

boga, to i alchemia może istnieć bez swego kamienia filozoficznego. Istnieje zresztą bardzo ścisły związek między alchemią i religią. Kamień filozoficzny posiada wiele przymiotów boskich, a egipsko-greccy alchemicy pierwszych dwu stuleci naszej ery maczali ręce w kształtowaniu doktryny chrześcijańskiej, jak o tym świadczą dane przytoczone przez Berthelota i Koppa.

Twierdzenie Feuerbacha, że „okresy ludzkości różnią się między sobą tylko przemianami religijnymi”, jest absolutnie fałszywe. Wielkim punktem zwrotnym w historii *towarzyszyły* przemiany religijne tylko o tyle, o ile rozpatrujemy trzy religie światowe, które istniały dotychczas, mianowicie: buddyzm, chrześcijaństwo, islam. Dawne żywiolowo powstałe religie plemienne i narodowe nie miały charakteru propagandystycznego i traciły wszelką odporność, skoro tylko złamana została samodzielność danych plemion i ludów. U Germanów wystarczyło nawet zwyczajne zetknięcie się z upadającym światowym imperium rzymskim i niedawno przez nie przyjętą, odpowiadającą jego stanowi ekonomicznemu, politycznemu i ideologicznemu religią chrześcijańską. O tym, że powszechniejsze ruchy historyczne przybierają zabarwienie religijne, mówić można dopiero w odniesieniu do tych powstałych w sposób mniej lub bardziej sztuczny religii światowych, w szczególności w odniesieniu do chrześcijaństwa i islamu. A nawet w ramach chrześcijaństwa religijne piętna rewolucji o rzeczywiście powszechnym znaczeniu ogranicza się do pierwszych stadiów walki wyzwoleniczej burżuazji, od XIII do XVII stulecia, przy czym zabarwienie to tłumaczy się bynajmniej nie właściwościami serca ludzkiego i jego potrzebami religijnymi, jak sądzi Feuerbach, lecz charakterem całej poprzedniej historii średniowiecza, która nie znała żadnej innej formy ideologii, prócz właśnie religii i teologii. Kiedy jednak w XVIII stuleciu burżuazja wzmocniła się dostatecznie, by mieć własną ideologię odpowiadającą jej stanowisku klasowemu, wówczas dokonała swej wielkiej i ostatecznej rewolucji, Rewolucji Francuskiej, apelując wyłącznie do idei prawnych i politycznych i troszcząc się o religię tylko o tyle, o ile ta jej zawadzała. Nie przyszło jej jednak na myśl zastąpić starą religię jakąś nową; wiadomo, jakim niepowodzeniem skończyły się próby Robespierre'a.

Możliwość doznawania czysto ludzkich uczuć w stosunkach z innymi ludźmi jest dla nas obecnie już dość uszczuplona przez oparte na przeciwieństwach klasowych i panowaniu klasowym społeczeństwo, w którym musimy żyć; nie mamy żadnego powodu po temu, byśmy ją sami jeszcze bardziej zewężali drogą podniesienia tych uczuć do niebiańskiej godności religii. Podobnie i zrozumienie wielkich historycznych walk klasowych jest już dostatecznie utrudnione przez pospolite dziejopisarstwo, zwłaszcza w Niemczech, więc doprawdy nie mamy po co uniemożliwiać go sobie całkiem przez przekształcenie owej historii walk po prostu w dodatek do historii kościoła. Już tutaj widać, jak bardzo oddaliliśmy się dzisiaj od Feuerbacha. „Najpiękniejsze miejsca” jego dzieł poświęcone wychwalaniu tej nowej religii miłości nie nadają się dziś w ogóle do czytania.

Jedyną religią, którą Feuerbach bada poważnie, jest chrześcijaństwo, religia światowa Zachodu, oparta na monoteizmie. Wykazuje on, że Bóg chrześcijański jest tylko fantastycznym refleksem, odzwierciedleniem człowieka. Ale ten Bóg jest sam wytworem długiego procesu abstrakcji, jest skoncentrowaną kwintesencją wielu wcześniejszych bogów plemiennych i narodowych. A odpowiednio do tego i człowiek, którego odbiciem jest ów Bóg, nie jest człowiekiem rzeczywistym, lecz również kwintesencją wielu rzeczywistych ludzi, człowiekiem abstrakcyjnym, a więc znów obrazem myślowym. Ten sam Feuerbach, który na każdej stronicy swego dzieła propaguje zmysłowość, zagłębianie się w konkrety, w rzeczywistości, staje się na wskroś abstrakcyjny, gdy zaczyna mówić o szerszych niż tylko płciowe stosunkach ludzi ze sobą.

W stosunkach tych widzi on tylko jeden aspekt: moralność. I tu uderza nas znowu zdumiewające ubóstwo Feuerbacha w porównaniu z Heglem. U Hegla etyka, czyli nauka o moralności, jest filozofią prawa i obejmuje: 1) prawo abstrakcyjne; 2) moralność; 3) obyczajowość, obejmującą z kolei rodzinę, społeczeństwo obywatelskie, państwo. O ile idealistyczna jest tu forma, o tyle realistyczna jest treść. Włączona jest tu, obok moralności, cała dziedzina prawa, ekonomii, polityki. U Feuerbacha rzecz ma się akurat odwrotnie. Pod względem formy jest on realista, bierze za punkt wyjścia człowieka, o świecie jednak, w którym ten człowiek żyje, nie ma absolutnie mowy, toteż człowiek ten pozostaje wciąż tym samym abstrakcyjnym człowiekiem, z którym mieliśmy do czynienia w filozofii religii. Człowiek ten nie

zrodził się bynajmniej z łona matki, wylarwił się on z boga religii monoteistycznych, toteż nie żyje on w rzeczywistym, historycznie powstałym i historycznie określonym świecie; obcuje wprawdzie z innymi ludźmi, ale każdy z tych innych jest równie abstrakcyjny jak on sam. W filozofii religii mieliśmy przynajmniej jeszcze mężczyznę i kobietę, w etyce znikła i ta ostatnia różnica. Co prawda, spotyka się u Feuerbacha z rzadka tego rodzaju zdania:

„W pałacu myśli się inaczej niż w chacie”<sup>19</sup>. – „Jeśli z powodu głodu i nędzy nie maż nic w żołądku, to ani w głowie, ani w zmysłach, ani w sercu nie maż też materiału do moralności”<sup>20</sup>. – „Polityka musi stać się naszą religią”<sup>21</sup> itp.

Ale Feuerbach nie wie zupełnie, co począć z tymi tezami, pozostają one frazesami i nawet Starcke musi przyznać, że polityka była dla Feuerbacha granicą nie do przebiccia i że „nauka o społeczeństwie, socjologia – to była dlań terra incognita [ziemia nieznaną]”.

Tak samo płytki jest on w porównaniu z Heglem, gdy rozważa przeciwieństwo między dobrem a złem.

„Niektórzy sądzą – czytamy u Hegla – że wypowiadają bardzo głęboką myśl, gdy mówią: człowiek jest z natury dobry; ale zapominają, że słowami: człowiek jest z natury zły – wypowiada się coś o wiele głębszego”<sup>22</sup>.

U Hegla zło jest formą, w której przejawia się siła napędowa rozwoju dziejowego. Kryje się w tym sens podwójny: z jednej strony, każdy nowy krok naprzód występuje nieuchronnie jako pogwałcenie jakiejś świętości, jako bunt przeciw starym, obumierającym, lecz uświęconym przez zwyczaj stosunkom; z drugiej strony, od czasu powstania przeciwieństw klasowych właśnie zła namiętności ludzkie, chciwość i żądza władzy, stają się dźwigniemi rozwoju dziejowego, czego ciągłym dowodem jest np. historia feudalizmu i burżuazji. Ale Feuerbachowi nie przyszło nawet na myśl zbadać historyczną rolę zła moralnego. Historia jest dla niego w ogóle nieprzyjemną, przykrą dziedziną. Nawet jego wypowiedź:

„Człowiek, który wyszedł pierwotnie z łona przyrody, był też tylko jednym ze zwierząt stworzonych przez przyrodę, a nie człowiekiem. Człowiek jest produktem człowieka, kultury, historii”<sup>23</sup> – nawet ta wypowiedź pozostaje u Feuerbacha ma wskroś bezpłodna.

Tak więc o moralności Feuerbach może nam powiedzieć tylko bardzo niewiele. Popęd do szczęścia jest człowiekowi wrodzony i musi dlatego stanowić podstawę wszelkiej moralności. Ale popęd ten ulega dwojakiej korekcie. Po pierwsze, wskutek przyrodniczych następstw naszych postępów: po upiciu się następuje katzenjammer, po stałym nadużywaniu – choroba. Po drugie, wskutek ich następstw społecznych: jeśli nie liczymy się z takim samym popędem do szczęścia u innych ludzi, to bronią się oni i przeszkadzają naszemu własnemu popędowi do szczęścia. Stąd wynika, że dla zaspokojenia naszego własnego popędu musimy, z jednej strony, mieć możliwość trafnej oceny następstw naszych czynów, z drugiej zaś strony – przyznawać innym równe prawo do takiegoż popędu. Racjonalne samoograniczenie w stosunku do siebie samych i miłość – ciągle ta miłość! – w obcowaniu z innymi są więc podstawowymi zasadami feuerbachowskiej moralności, z których wywodzą się wszystkie inne. I ani najdowcipniejsze wywody Feuerbacha, ani też najgorętsze pochwały Starckego nie potrafią osłonić ubóstwa i płytkości tych paru tez. Jedyne w wyjątkowych przypadkach – i to bynajmniej nie w przypadkach korzystnych dla siebie i dla innych – zaspokajają człowiek swój popęd do szczęścia, zajmując się własną osobą. Popęd ten wymaga zajmowania się światem zewnętrznym, wymaga środków zaspokojenia, a więc pożywienia, osobnika płci

<sup>19</sup> L. Feuerbach, „Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist”. Patrz „Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke”, t. 2, Lipsk 1846, str. 363. – Red.

<sup>20</sup> L. Feuerbach, „Noth meistert alle Gesetze und hebt sie auf”. Praca ta opublikowana została w książce K. Grüna: „Ludwig Feuerbach”, t. 2, Lipsk i Heidelberg 1874, str. 285-286. – Red.

<sup>21</sup> L. Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie. Nothwendigkeit einer Veränderung”, patrz K. Grün: „Ludwig Feuerbach”, t. I, Lipsk i Heidelberg 1874, str. 409. – Red.

<sup>22</sup> Engels reasumuje tutaj myśl Hegla wyrażoną w jego dziełach: „Grundlinien der Philosophie des Rechts”, paragrafy 18, 139, i „Vorlesungen über die Philosophie der Religion”, część trzecia, II, 3. – Red.

<sup>23</sup> Cytat pochodzi z pracy Feuerbacha „Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae”, w: „Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke”, t. 2, cyt. wyd., str. 411. – Red.



odmiennej, książek, rozrywki, dyskusji, działalności, przedmiotów użytkowania i przetwarzania. Moralność Feuerbacha bądź zakłada, że te środki i przedmioty zaspokajania potrzeb dane są każdemu człowiekowi, bądź też daje mu dobre rady, do których nie może się on zastosować, nie warta jest więc funta kłaków dla ludzi, którym brak tych środków. Sam Feuerbach oznajmia to bez ogródek:

„W pałacu myśli się inaczej niż w chacie”. „Jeśli z powodu głodu i nędzy nie masz nic w żołądku, to ani w głowie, ani w zmysłach, ani w sercu nie masz też materiału do moralności”<sup>24</sup>.

A czyż lepiej ma się sprawa z równouprawnieniem dążenia innych ludzi do szczęścia? Feuerbach wysunął ten postulat jako absolutny, jako obowiązujący we wszystkich czasach i warunkach. Ale odkądże to on obowiązuje? Czy w starożytności była kiedykolwiek mowa o równouprawnieniu popędu do szczęścia niewolników i panów, a w średniowieczu – poddanych i baronów? Czy popęd klasy uciśnionej do szczęścia nie był z całą bezwzględnością i „w imię prawa” składany w ofierze takiemuż popędowi klasy panującej? – Tak, ale to właśnie było niemoralne, teraz jednak równouprawnienie zostało uznane. – Uznano je słownie, odkąd – i dlatego że – burżuazja w swej walce z feudalizmem i w procesie rozwoju produkcji kapitalistycznej zmuszona była znieść wszelkie przywileje stanowe, tzn. osobiste, i wprowadzić najpierw prywatnoprawne, później zaś stopniowo również państwowoprawne formalne równouprawnienie jednostek. Ale popęd do szczęścia w minimalnym tylko stopniu żywi się prawami idealnymi, przede wszystkim zaś – środkami materialnymi, a produkcja kapitalistyczna troszczy się już o to, żeby ogromnej większości równouprawnionych jednostek przypadło w udziale to tylko, co jest niezbędne do nędznego bytowania – respektuje więc równoprawność popędu do szczęścia tej większości nie o wiele bardziej – jeśli w ogóle bardziej – niż dawne niewolnictwo czy też poddaństwo. A czy lepiej przedstawia się sprawa duchowych środków zapewnienia szczęśliwości – środków zapewnienia oświaty? Czy sam „nauczyciel z Sadowy”<sup>25</sup> nie jest postacią mityczną?

Co więcej. Według teorii moralności Feuerbacha giełda byłaby najwyższą świątynią moralności pod tym jedynie warunkiem, żeby zawsze umiejętnie spekulować. Jeśli mój popęd do szczęścia prowadzi mnie na giełdę i jeśli tak trafnie rozważę tam skutki moich postępów, że sprawią mi one tylko przyjemność bez wyrządzenia szkody, tj. że stale będę wygrywał, wtedy przepis Feuerbacha jest wypełniony. Nie naruszę również przez to takiego samego popędu do szczęścia innego człowieka, ponieważ ów inny przyszedł na giełdę tak samo dobrowolnie, jak i ja i zawierając ze mną transakcję spekulacyjną kierował się tak samo swoim popędem do szczęścia, jak i ja. A jeśli stracił swe pieniądze, to jego postępek jako źle obliczony okazuje się właśnie wskutek tego niemoralny, a ja wymierzając mu zasłużoną karę mogę się tym chlubić, przybierając pozę współczesnego Radamantysa. Na giełdzie panuje również miłość, o ile nie jest ona tylko sentymentalnym frazesem, gdyż każdy znajduje w drugiej jednostce zaspokojenie swego popędu do szczęścia, a przecież to właśnie powinna dawać miłość, w tym przejawia się ona praktycznie. A więc skoro dobrze przewiduję skutki mych operacji i wskutek tego gram z powodzeniem, to wypełniam wszystkie najsurowsze wymagania feuerbachowskiej moralności, a ponadto staję się bogaczem. Innymi słowy, moralność Feuerbacha skrojona jest na miarę dzisiejszego społeczeństwa kapitalistycznego, niezależnie od tego, czy sobie tego życzył, a nawet czy się tego spodziewał.

Ale miłość! – Tak, miłość jest wszędzie i zawsze u Feuerbacha owym bożkiem, którego siła magiczna powinna nas wybawić ze wszystkich kłopotów życia praktycznego – i to w społeczeństwie rozszczepionym na klasy o biegunowo przeciwstawnych interesach. W ten sposób znikają z jego filozofii ostatnie resztki jej rewolucyjnego charakteru i pozostaje tylko stara śpiewka: kochajcie się wzajem, padnijcie sobie w ramiona bez różnicy płci i stanu – powszechne upojenie pojednaniem!

<sup>24</sup> L. Feuerbach, „Zur Moralphilosophie”. – Red.

<sup>25</sup> „Nauczyciel z Sadowy” – wyrażenie powszechnie używane w publicystyce niemieckiej po zwycięstwie Prus pod Sadową (w czasie wojny prusko-austriackiej w 1866 r.). Wyrażenie to jest odzwierciedleniem opinii, jakoby zwycięstwo pod Sadową zawdzięczały Prusy wyższości swojego systemu szkolnego; początek temu wyrażeniu dały słowa redaktora „Das Ausland” (niemieckiego pisma poświęconego najnowszym badaniom na polu nauk przyrodniczych, geografii i etnografii, wydawanego od 1828 do 1893 r., początkowo codziennie, a od 1853 r. raz na tydzień, od 1873 roku wydawanego w Stuttgarcie), Oskara Peschela, wypowiedziane w jego artykule „Die Lehren der jüngsten Kriegsgeschichte”. Artykuł ten został opublikowany w „Das Ausland” w nrze 29 z 17 lipca 1866 r. – Red.

Krótko mówiąc, z teorią moralności Feuerbacha rzecz ma się tak samo, jak ze wszystkimi jej poprzedniczkami. Jest ona skrojona tak, by obowiązywać we wszystkich czasach, wśród wszystkich ludów, we wszystkich warunkach. Właśnie dlatego nie daje się nigdy i nigdzie zastosować i pozostaje wobec świata rzeczywistego równie bezsilna jak imperatyw kategoryczny Kanta. W rzeczywistości każda klasa, a nawet każdy zawód ma własną moralność, a i tę łamie, ilekroć może to uczynić bezkarnie. Miłość zaś, która winna wszystko jednoczyć, przejawia się w wojnach, zatargach, procesach, kłótniach domowych, rozwodach i w maksymalnym wyzyskiwaniu jednych przez drugich.

Jakże jednak mogło się stać, że potężny bodziec, który Feuerbach dał innym, dla niego samego pozostał tak bezpłodny? Po prostu dlatego, że Feuerbach nie może znaleźć drogi ze zniechęconego przez się śmiertelnego królestwa abstrakcji do żywej rzeczywistości. Chwyta się on kurczowo przyrody i człowieka, lecz przyroda i człowiek pozostają u niego tylko słowami. Ani o rzeczywistej przyrodzie, ani o rzeczywistym człowieku nie umie on powiedzieć nam nic określonego. Od feuerbachowskiego abstrakcyjnego człowieka przechodzi się do rzeczywistych żywych ludzi wtedy dopiero, gdy rozpatruje się ich jako działających na widowni dziejów. Ale Feuerbach opierał się temu i dlatego nie zrozumiany przezeń rok 1848 oznaczał dla niego tylko ostateczne zerwanie ze światem rzeczywistym, odwrót do samotności. Winę ponoszą tu znowu głównie stosunki niemieckie, które pozwoliły mu zmarnieć.

Ale krok, którego nie dokonał Feuerbach, musiał mimo to być dokonany; kult człowieka abstrakcyjnego, stanowiący jądro nowej religii Feuerbacha, musiał być zastąpiony przez naukę o rzeczywistych ludziach i ich rozwoju historycznym. Owo dalsze rozwinięcie stanowiska Feuerbacha poza osiągnięte przez niego granice zapoczątkował w roku 1845 Marks w „Świętej rodzinie”.

#### IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach – byli latoroślami filozofii heglowskiej, dopóki nie schodzili z gruntu filozoficznego. Strauss po „Życiu Jezusa” i „Dogmatyce”<sup>26</sup> uprawiał jeszcze tylko filozoficzną i osnutą na tle historii kościoła beletrystykę w stylu Renana; Bauer dokonał czegoś jedynie w dziedzinie historii powstania chrześcijaństwa, tutaj jednak dał coś istotnie wybitnego; Stirner pozostał dziwolągiem nawet potem, kiedy Bakunin skojarzył go z Proudhonem i ochrzcił tę mieszaninę mianem „anarchizmu”. Jedynie Feuerbach był wybitny jako filozof. Ale nie dość na tym, że filozofia – owa unosząca się rzekomo ponad wszystkimi naukami szczegółowymi, ogarniająca je nauka nad naukami – pozostała dlań nieprzekraczalną granicą, nietykalną świętością; również jako filozof zatrzymał się on w połowie drogi, był od dołu materialistą, od góry idealistą; Hegla nie przewyciężył krytycznie, lecz odrzucił go po prostu na bok jako coś bezużytecznego, podczas gdy on sam w porównaniu z encyklopedycznym bogactwem systemu heglowskiego nie stworzył nic pozytywnego prócz napuszonej religii miłości i mizernej, bezsilnej moralności.

Z rozkładu szkoły heglowskiej wyrósł jednak jeszcze inny kierunek, jedyny, który okazał się rzeczywiście płodny, a kierunek ten związany jest przede wszystkim z imieniem Marksa<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Chodzi tu o dzieło D. F. Straussa pt. „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft”, t. 1-2, Tybinga i Stuttgart 1840-1841; druga, obszerniejsza część książki nosi tytuł „Der materiale Inbegriff der christlichen Glaubenslehre oder die eigentliche Dogmatik”. – Red.

<sup>27</sup> Niech mi tu wolno będzie złożyć pewne wyjaśnienie osobiste. Podkreślano ostatnio wielokrotnie mój udział w opracowaniu tej teorii, więc muszę powiedzieć tu kilka słów, które wyczerpią tę kwestię. Nie mogę zaprzeczyć temu, że i przed moją czterdziestoletnią współpracą z Marksem i podczas niej miałem pewien samodzielny udział zarówno w uzasadnieniu, jak zwłaszcza w rozwinięciu tej teorii. Ale przeważna część podstawowych myśli przewodnich, zwłaszcza w dziedzinie ekonomicznej i historycznej, szczególnie zaś ich ostateczne, dobitne sformułowanie należy do Marksa. Tego, co ja wniosłem, mógł Marks dokonać i beze mnie, wyjąwszy chyba parę dziedzin specjalnych. Ja nie mógłbym natomiast dokonać tego, co zrobił Marks. Marks stał wyżej, widział dalej, ogarniał wzrokiem więcej i szybciej niż my wszyscy pozostali. Marks był geniuszem, my pozostali – co najwyżej talentami. Bez niego nasza teoria nie byłaby dziś tym, czym jest. Słusznie zatem nosi ona jego imię.

Zerwanie z filozofią heglowską nastąpiło i tutaj w drodze powrotu do stanowiska materialistycznego. Znaczy to, że zdecydowano się ujmować świat rzeczywisty – przyrodę i historię – tak, jak on sam przedstawia się każdemu, ktokolwiek podchodzi do niego bez powziętych z góry idealistycznych mrzonek.

Zdecydowano się poświęcić bezlitośnie każdą chimere idealistyczną nie dającą się pogodzić z faktami rozpatrywanymi w ich własnym, a nie fantastycznym związku. A materializm nie oznacza w ogóle nic ponadto. Tyle tylko, że tu potraktowano światopogląd materialistyczny po raz pierwszy rzeczywiście na serio i zastosowano go konsekwentnie do wszystkich rozpatrywanych dziedzin wiedzy – przynajmniej w ogólnych zarysach.

Hegla nie usunięto po prostu na bok. Przeciwnie, nawiązano do jego wskazanej wyżej strony rewolucyjnej, do metody dialektycznej. Metoda ta wszakże była nie do użytku w tej formie, jaką nadał jej Hegel. U Hegla dialektyka jest samorozwojem pojęcia. Pojęcie absolutne nie tylko istnieje odwiecznie – nie wiadomo gdzie? – jest ono ponadto właściwą żywą duszą całego istniejącego świata. Staje się ono sobą, rozwijając się poprzez wszystkie te szczeble przedwstępne, które zostały dokładnie rozpatrzone w „Logice”. Następnie „uzewnętrznia się” przekształcając się w przyrodę, gdzie, pozbawione samowiedzy, w przebraniu konieczności przyrodniczej – przebywa nowy rozwój i wreszcie w człowieku znowu dochodzi do samowiedzy. Ta samowiedza wydzwiga się znów w historii ze stanu prymitywnego, a w końcu w filozofii heglowskiej absolutne pojęcie wraca ponownie w całej pełni do siebie. Tak więc u Hegla ujawniający się w przyrodzie i w historii rozwój dialektyczny, tj. łańcuch przyczyn i skutków, składający się na torujący sobie drogę poprzez wszelkie zygzaki i chwilowe nawroty wsteczne postęp od szczebli niższych do wyższych, jest odbiciem samoruchu pojęcia, który odbywa się odwiecznie, nie wiadomo gdzie, lecz w każdym razie niezależnie od jakiegokolwiek myślącego mózgu ludzkiego. To ideologiczne wypaczenie należało usunąć. Ujęliśmy więc znowu materialistycznie pojęcia naszej głowy jako odbicia rzeczywistych rzeczy, zamiast w rzeczywistych rzeczach dopatrywać się odzwierciedleń tego czy innego szczebla rozwoju absolutnego pojęcia. W ten sposób dialektyka została sprowadzona do nauki o ogólnych prawach ruchu, zarówno świata zewnętrznego, jak i myślenia ludzkiego – o dwóch szeregach praw, które jakkolwiek identyczne w swej istocie, są o tyle odmienne w swym wyrazie, że głowa ludzka stosować je może świadomie, podczas gdy w przyrodzie – a dotychczas przeważnie również w historii ludzkiej – torują one sobie drogę w sposób nieświadomy, w postaci konieczności zewnętrznej, pośród nieskończonego szeregu pozornych przypadków. Tym samym jednak dialektyka pojęć stała się jedynie świadomym odbiciem dialektycznego ruchu rzeczywistego świata i w ten sposób dialektyka heglowska została postawiona na głowie, albo raczej z głowy, na której dotąd stała, postawiona z powrotem na nogi. Ta dialektyka materialistyczna, będąca od lat naszym najlepszym narzędziem pracy i naszym najostrożniejszym orężem, została – rzecz znamienna – odkryta nie tylko przez nas, lecz poza tym jeszcze, niezależnie od nas i nawet od Hegla, ponownie odkryta przez pewnego robotnika niemieckiego, Józefa Dietzgena<sup>28</sup>.

Dzięki temu podjęta została na nowo rewolucyjna strona filozofii heglowskiej, przy czym uwolniono ją od idealistycznej powłoki, która u Hegla przeszkadzała konsekwentnemu jej rozwinięciu. Wielka podstawowa myśl, że świat nie powinien być ujmowany jako zespół gotowych rzeczy, lecz jako zespół *procesów*, w których rzeczy pozornie niezmiennie, jak również ich odbicia myślowe w naszej głowie, tj. pojęcia, podlegają nieustannym zmianom stawania się i zanikania, przy czym, pomimo całej pozornej przypadkowości i wszelkich chwilowych odwrotów, przebija sobie ostatecznie drogę rozwój postępowy – ta wielka podstawowa myśl przeniknęła zwłaszcza od czasów Hegla tak dalece do świadomości powszechnej, że w tym ogólnym sformułowaniu nie natrafia już chyba na sprzeciw. Ale uznać ją w słowach, a stosować ją w rzeczywistości w każdym poszczególnym przypadku, w każdej dziedzinie badań, to dwie różne rzeczy. Skoro wszakże w badaniach wychodzi się stale z tego punktu widzenia, to znika raz na zawsze żądanie ostatecznych rozwiązań i wiecznych prawd; uświadamiamy sobie stale nieuniknioną ograniczoność wszelkiego osiągniętego poznania, jego zależność od warunków, w których zostało

<sup>28</sup> Patrz „Das Wesen der [menschlichen] Kopfarbeit, [dargestellt] von einem Handarbeiter” [„Istota pracy umysłowej człowieka, wyłożona przez robotnika fizycznego”], Hamburg, Meissner, 1869.

osiągnięte. Ale nie imponują nam też więcej niepokonane dla dawnej pospolitej metafizyki, rozpowszechnione jeszcze po dziś dzień, przeciwieństwa prawdy i fałszu, dobra i zła, tożsamości i różności, konieczności i przypadkowości. Wiemy, że te przeciwieństwa mają tylko względną wartość, że to, co dziś uznajemy za prawdę, ma swą utajoną stronę fałszywą, która się później ujawni, a co dziś uznajemy za fałszywe, ma swoją stronę prawdziwą, dzięki której mogło dawniej uchodzić za prawdę; że to, co jest uznane za konieczne, składa się z samych przypadków, a to, co rzekomo jest przypadkowe, stanowi formę, za którą kryje się konieczność – i tak dalej.

Dawna metoda badania i myślenia, zwana przez Hegla „metafizyczną”, która zajmowała się przeważnie badaniem rzeczy jako danych tworów stałych i której pozostałości mocno jeszcze zakorzenione są w głowach, była w swoim czasie historycznie wielce usprawiedliwiona. Trzeba było najpierw zbadać rzeczy, zanim mogły być badane procesy. Trzeba było najpierw wiedzieć, czym jest jakaś rzecz, zanim można było spostrzegać zachodzące w niej zmiany. Tak właśnie przedstawiała się sprawa w naukach przyrodniczych. Dawna metafizyka, która rozpatrywała rzeczy jako gotowe, powstała z nauk przyrodniczych, badających rzeczy martwe i żywe jako gotowe twory. Gdy jednak badania te posunęły się tak daleko, że można już było uczynić decydujący krok naprzód – przejść do systematycznego badania zmian, jakim te rzeczy podlegają w samej przyrodzie, wówczas również na polu filozofii wybiła ostatnia godzina dawnej metafizyki. I w rzeczy samej, jeśli aż do końca zeszłego stulecia nauki przyrodnicze były przeważnie naukami *gromadzącymi*, naukami o rzeczach gotowych, to w naszym stuleciu są one przede wszystkim naukami *porządkującymi*, naukami o procesach, o pochodzeniu i rozwoju tych rzeczy i o związku, który łączy te procesy przyrody w jedną wielką całość. Fizjologia badająca procesy w organizmie roślinnym i zwierzęcym, embriologia zajmująca się rozwojem pojedynczego organizmu od zarodka aż do całkowitego ukształtowania się, geologia śledząca stopniowe tworzenie się skorupy ziemskiej – wszystkie są dziećmi naszego stulecia.

Przede wszystkim jednak trzy wielkie odkrycia posunęły naszą znajomość związku procesów przyrody o olbrzymi krok naprzód. Po pierwsze, odkrycie komórki jako jednostki, z której rozmnożenia się i zróżnicowania powstaje cały organizm roślinny i zwierzęcy; nie tylko więc odkryto, że rozwój i wzrost wszystkich organizmów wyższych odbywa się według jednego powszechnego prawa, lecz także – poprzez stwierdzenie zdolności komórki do przemian – wskazano drogę, na której organizmy mogą zmieniać swój gatunek i w ten sposób przebywać rozwój nie tylko indywidualny. Po drugie, przemiana energii, która wykazała, że wszystkie tzw. siły, czynne przede wszystkim w przyrodzie nieorganicznej, siła mechaniczna i jej uzupełnienie, tzw. energia potencjalna, ciepło, promieniowanie (światło lub promieniujące ciepło), elektryczność, magnetyzm, energia chemiczna, są rozmaitymi formami przejawiania się powszechnego ruchu, przechodzącymi w określonych stosunkach ilościowych jedna w drugą, tak że w miejsce zanikającej określonej ilości jednej z nich pojawia się znowu określona ilość innej i w ten sposób cały ruch przyrody sprowadza się do tego nieustannego procesu przemiany jednej formy w drugą. – Wreszcie, po raz pierwszy systematycznie przeprowadzony przez Darwina dowód, że otaczające nas dziś twory przyrody organicznej, z ludźmi włącznie, są rezultatem długiego procesu rozwojowego niewielu pierwotnie jednokomórkowych zarodków, te zaś pochodzą z powstałej na drodze chemicznej protoplazmy, czyli białka.

Dzięki tym trzem wielkim odkryciom i innym olbrzymim postępom nauk przyrodniczych posunęliśmy się obecnie tak daleko, że możemy wykazać związek między procesami przyrody nie tylko w poszczególnych dziedzinach, lecz również, w głównych zarysach, związek pomiędzy poszczególnymi dziedzinami i w ten sposób za pomocą faktów dostarczonych przez same empiryczne nauki przyrodnicze dać dość systematyczny, przejrzysty obraz przyrody jako spójnej całości. Dostarczenie tego obrazu ogólnego było dawniej zadaniem tzw. filozofii przyrody. Mogła ona to robić tylko w ten sposób, że nie znane jeszcze związki rzeczywiste zastępowała idealnymi, fantastycznymi, fakty brakujące uzupełniała obrazami myślowymi, rzeczywiste luki wypełniała tylko w wyobraźni. Wpadła przy tym na niejedną genialną myśl, antycypowała niejedno późniejsze odkrycie, lecz zarazem spłodziła też wiele rażących niedorzeczności, czego jednak nie można było uniknąć. Dziś, gdy wystarcza tylko dialektycznie ująć wyniki badań przyrodniczych, tj. wnikać w ich własny związek wewnętrzny, ażeby uzyskać wystarczający dla

naszych czasów „systemat przyrody”, gdy dialektyczny charakter tego związku narzuca się wbrew woli nawet metafizycznie wyszkolonym głowom przyrodników – dziś filozofia przyrody jest ostatecznie pogrzebana. Wszelka próba jej wskrzeszenia byłaby nie tylko zbyteczna, lecz *stanowiłaby krok wstecz*.

Co zaś jest słuszne w odniesieniu do przyrody, którą poznaliśmy przez to jako historyczny proces rozwojowy – stosuje się również do wszystkich gałęzi historii społeczeństwa i do ogółu wszystkich nauk zajmujących się sprawami ludzkimi (i boskimi). I tu również filozofia historii, prawa, religii itd. polegała na tym, że na miejsce związku rzeczywistego, który należałoby wykazać na podstawie faktów, stawiano związek wyległy w głowie filozofa; że historię w całości i w jej poszczególnych częściach ujmowano jako stopniowe urzeczywistnianie się idei, i to oczywiście zawsze tylko ulubionych idei samego filozofa. Według tego poglądu historia dążyła nieświadomie, lecz mimo to w sposób konieczny do określonego z góry idealnego celu, jak np. u Hegla do urzeczywistnienia jego idei absolutnej, i niezachwiane dążenie do owej idei absolutnej stanowiło wewnętrzny związek wydarzeń historycznych. Na miejsce rzeczywistego, jeszcze nie znanego związku podsuwano w ten sposób nową – nieświadomą lub stopniowo osiagającą świadomość tajemniczą opatrność. Tutaj więc, tak samo jak w dziedzinie przyrody, należało usunąć owe wymyślone, sztuczne związki przez wykrycie związków rzeczywistych; zadanie sprowadzające się do odkrycia ogólnych praw ruchu, które rządzą historią społeczeństwa ludzkiego.

W jednym wszakże punkcie historia rozwoju społeczeństwa różni się zasadniczo od historii rozwoju przyrody. W przyrodzie – o ile pomijamy odwrotne oddziaływanie ludzi na przyrodę – działają wzajemnie na siebie jedynie nieświadome, ślepe czynniki; w ich oddziaływaniu wzajemnym ujawnia się prawo ogólne. Wszystko, co się dzieje – zarówno niezliczone pozorne przypadki, które dostrzegamy na powierzchni, jak i wyniki ostateczne, świadczące o tym, że w obrębie tych przypadków działają prawa – wszystko to nie jest osiągnięciem jakiegoś zamierzonego, świadomego celu. Natomiast w historii społeczeństwa działają wyłącznie ludzie, którzy obdarzeni są świadomością, kierują się rozmysłem lub namiętnością i dążą do określonych celów. Nic nie dzieje się tutaj bez świadomego zamiaru, bez zamierzonego celu. Ale różnica ta, jakkolwiek ważna dla badania historycznego – zwłaszcza poszczególnych epok i wydarzeń – nie może w niczym zmienić faktu, że biegiem historii rządzą ogólne prawa wewnętrzne. I tutaj bowiem na powierzchni zjawisk, mimo świadomego stawiania sobie celów przez wszystkie poszczególne jednostki, na ogół panuje pozornie przypadek. Rzadko tylko spełnia się to, co było zamierzone. Najczęściej liczne zamierzone przez ludzi cele krzyżują się i ścierają, albo też same są z góry nieziszczalne, lub wreszcie środki do ich urzeczywistnienia są niewystarczające. W ten sposób starcia niezliczonych indywidualnych zamiarów i czynów indywidualnych doprowadzają w dziedzinie historii do stanu zupełnie analogicznego do tego, który panuje w przyrodzie nieświadomej. Cele działań są zamierzone, ale rzeczywiste ich wyniki są czymś niezamierzonym albo też – o ile nawet zrazu zdają się odpowiadać zamierzonemu celowi, to ostateczne ich następstwa są zgoła inne od zamierzonych. Tak więc i w dziedzinie wydarzeń historycznych zdaje się na ogół rządzić przypadek. Ale wszędzie, gdzie na powierzchni igra przypadek, tam rządzą nim zawsze ukryte prawa wewnętrzne i rzecz jedynie w tym, ażeby prawa te odkryć.

Ludzie tworzą własną historię – jakiegokolwiek byłyby jej wyniki – w ten sposób, że każdy dąży do własnych, świadomie zamierzonych celów, a historia stanowi właśnie wypadkową tych wielu różnokierunkowych dążeń oraz ich wielorakiego oddziaływania na świat zewnętrzny. Chodzi więc również o to, czego chcą liczne poszczególne jednostki. Wola zdeterminowana jest przez namiętność lub namysł. Ale czynniki determinujące z kolei bezpośrednio namiętność lub wyniki namysłu są bardzo różnorodne. Częściowo mogą to być przedmioty zewnętrzne, częściowo pobudki idealne, ambicja, „gorąca chęć służenia prawdzie i sprawiedliwości”, nienawiść osobista lub też wszelkiego rodzaju czysto indywidualne fantazje. Ale, z jednej strony, widzieliśmy, że liczne działające w historii indywidualne dążenia wywołują przeważnie wyniki całkiem inne niż te, które były zamierzone – częstokroć nawet wręcz przeciwne – a zatem również ich pobudki mają dla ogólnego wyniku tylko podrzędne znaczenie. Z drugiej strony, powstaje dalej pytanie, jakie to siły napędowe kryją się znowu za tymi pobudkami, co za przyczyny historyczne przekształcają się w głowach działających jednostek w tego rodzaju pobudki?

Dawny materializm nie zadawał sobie nigdy tego pytania. Jego pogląd na dzieje, jeśli go w ogóle posiadał, jest dlatego zasadniczo pragmatyczny, ocenia wszystko według motywów działania, dzieli działających w historii ludzi na szlachetnych i nieszlachetnych i stwierdza potem z reguły, że szlachetni zostali wystrychnięci na dudka, a nieszlachetni zwyciężyli, skąd dla dawnego materializmu płynął wniosek, że studia historyczne nie prowadzą do zbyt budujących wyników, a dla nas – że w dziedzinie historii dawny materializm sprzeniewierza się samemu sobie, ponieważ uznaje działające tam idealne siły napędowe za ostateczne przyczyny, zamiast badać, co kryje się za nimi, jakie są siły napędowe tychże sił napędowych. Niekonsekwencja polega nie na tym, że uznaje się *idealne* siły napędowe, lecz na tym, że nie sięga się dalej wstecz poza nie, aż do wywołujących je przyczyn. W przeciwieństwie do tego filozofia historii w tej postaci, w jakiej reprezentowana jest zwłaszcza przez Hegla, uznaje, że zarówno wystawiane na pokaz, jak i rzeczywiście działające pobudki historycznie czynnych ludzi nie są bynajmniej ostatecznymi przyczynami wydarzeń historycznych, że poza tymi pobudkami ukryte są inne siły poruszające, które należy zbadać. Nie szuka ona jednak tych sił w samej historii, ale wprowadza je raczej do historii z zewnątrz, z ideologii filozoficznej. Zamiast objaśniać dzieje Grecji starożytnej za pomocą ich własnego związku wewnętrznego, twierdzi np. Hegel po prostu, że są one tylko wytwarzaniem „form pięknej indywidualności”, realizacją „dzieła sztuki”<sup>29</sup> jako takiego. Wypowiada on przy tej sposobności wiele pięknych i głębokich uwag o starożytnych Grekach, co nie może jednak zmienić faktu, że nie dajemy się dziś już zbyć takim objaśnieniem, które jest tylko frazesem.

Jeśli więc chodzi o to, ażeby zbadać siły napędowe, które – świadomie lub nieświadomie, a bardzo często właśnie nieświadomie – kryją się poza pobudkami historycznie czynnych ludzi i stanowią właściwe, ostateczne siły napędowe historii, muszą nas interesować nie tyle pobudki działania poszczególnych, chociażby najwybitniejszych ludzi, ile pobudki wprawiające w ruch olbrzymie masy, całe narody, a w łonie każdego narodu z kolei całe klasy; i to znowu nie te pobudki, które wywołują chwilowe, przemijające uniesienia i szybko gasnący słomiany ogień, lecz te, które rodzą trwałą akcję, zakończoną wielkimi przemianami historycznymi. Zgłębienie poruszających przyczyn, które jasno lub niejasno, bezpośrednio lub w ideologicznej czy też nawet religijnej formie odzwierciedlają się jako świadome pobudki w głowach działających mas oraz ich przywódców – tzw. wielkich ludzi – oto jedyna droga, która może naprowadzić nas na trop praw rządzących zarówno całokształtem historii, jak i historią poszczególnych okresów i krajów. Wszystko, co pobudza ludzi do działania, musi przejść przez ich głowę; ale jaką postać przybierze w tej głowie, zależy w znacznym stopniu od okoliczności. Robotnicy nie pogodzili się bynajmniej z kapitalistyczną produkcją maszynową, chociaż nie rozbijają już po prostu maszyn, jak czynili to nad Renem jeszcze w roku 1848.

Gdy jednak we wszystkich wcześniejszych okresach zbadanie tych poruszających 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 wprowadzenia wielkiego przemysłu, a więc co najmniej od pokoju europejskiego z roku 1815, dla nikogo w Anglii nie było tajemnicą, że osiłą całej walki politycznej była tam rywalizacja o władzę między dwiema klasami: arystokracją ziemską (landed aristocracy) a burżuazją (middle class). We Francji uświadomiono sobie ten fakt wraz z powrotem Burbonów. Historycy okresu Restauracji od Thierry'ego do Guizota, Migneta i Thiersa widzą w nim wszędzie klucz do zrozumienia historii francuskiej od czasów średniowiecza. A od roku 1830 trzeciego współzawodnika w tej walce o władzę dojrzano w obydwu krajach w klasie robotniczej, w proletariacie. Stosunki uprościły się tak dalece, że trzeba by chyba rozmyślnie zamykać oczy, aby w walce tych trzech wielkich klas i w przeciwieństwie ich interesów nie widzieć siły napędowej historii najnowszej – przynajmniej w obu najbardziej postępowych krajach.

W jaki jednak sposób powstały te klasy? Jeśli na pierwszy rzut oka pochodzenie wielkiej niegdyś feudalnej własności ziemskiej można było tłumaczyć przyczynami przede wszystkim politycznymi, przywłaszczeniem drogi przemocy, to w żaden sposób nie można było bronić tego poglądu w odniesieniu

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”. Tłumaczenie polskie pt. „Wykłady z filozofii dziejów” ukazało się w roku 1958. – Red.

do burżuazji i proletariatu. Tutaj początek i rozwój dwóch wielkich klas z przyczyn czysto ekonomicznych był faktem jasnym i namacalnym. Równie jasną rzeczą było, że w walce między własnością ziemską a burżuazją, jak też w walce między burżuazją a proletariatem chodziło przede wszystkim o interesy ekonomiczne, władza polityczna zaś miała być jedynie środkiem zapewnienia im triumfu. Burżuazja i proletariatus powstały wskutek zmiany stosunków ekonomicznych, ściślej mówiąc – sposobu produkcji. Obydwie te klasy rozwinęły się dzięki przejściu najpierw od rzemiosła cechowego do manufaktury, a później od manufaktury do wielkiego przemysłu z zastosowaniem pary i maszyn. Na pewnym szczeblu rozwoju nowe siły wytwórcze wprawione w ruch przez burżuazję – przede wszystkim podział pracy i skupienie wielu robotników, z których każdy wykonywał część produktu, w ramach jednej manufaktury – i rozwinięte przez nie warunki i potrzeby wymiany znalazły się w nieprzejednanej sprzeczności z istniejącymi, historycznie przekazanymi i uświęconymi przez prawo stosunkami produkcji, tj. cechowymi i niezliczonymi innymi osobistymi i lokalnymi przywilejami feudalnego ustroju społecznego (które dla stanu nieuprzywilejowanych oznaczały równie niezliczone kajdany). Siły wytwórcze reprezentowane przez burżuazję podniosły bunt przeciwko stosunkom produkcji reprezentowanym przez feudalnych właścicieli ziemskich i majstrów cechowych. Wynik jest wiadomy, kajdany feudalne zostały skruszone: w Anglii stopniowo, we Francji za jednym zamachem, w Niemczech dotychczas jeszcze nie rozprawiono się z nimi ostatecznie. Podobnie jednak jak na określonym szczeblu rozwoju manufaktura weszła w konflikt z feudalnymi stosunkami produkcji, tak już dziś wielki przemysł wpadł w konflikt z burżuazyjnymi stosunkami produkcji, które nastąpiły po feudalnych. Spętany przez te stosunki, przez ciasne szranki kapitalistycznego sposobu produkcji, wytwarza on z jednej strony coraz bardziej wzmagającą się proletaryzację całej wielkiej masy ludności, z drugiej zaś – coraz większą masę produktów nie znajdujących zbytu. Nadprodukcja i nędza mas, z których każda jest przyczyną drugiej – oto niedorzeczna sprzeczność, w którą wpada wielki przemysł i która narzuca konieczność oswobodzenia sił wytwórczych z pęt przez zmianę sposobu produkcji.

Tak więc jest rzeczą dowiedzianą, przynajmniej w zakresie historii najnowszej, że wszelka walka polityczna jest walką klasową, a wszystkie walki wyzwolenicze klas, mimo że forma ich musi być polityczna – albowiem wszelka walka klasowa jest walką polityczną – obracają się w końcu dokoła sprawy wyzwolenia *ekonomicznego*. A więc, przynajmniej tutaj, państwo, ustrój polityczny, jest czynnikiem podporządkowanym, a społeczeństwo obywatelskie, dziedzina stosunków ekonomicznych – czynnikiem decydującym. Dawny, tradycyjny pogląd, któremu hołdował także Hegel, upatrywał w państwie czynnik determinujący, w społeczeństwie zaś obywatelskim czynnik determinowany przez państwo. Pozory zdają się potwierdzać ten pogląd. Podobnie jak w przypadku poszczególnej jednostki wszelkie bodźce jej czynów muszą przejść przez jej głowę i przekształcić się w pobudki woli, ażeby pchnąć ją do działania, tak samo wszystkie potrzeby społeczeństwa obywatelskiego – bez względu na to, jaka klasa właśnie rządzi – muszą przejść przez wolę państwa, ażeby uzyskać moc obowiązującą w postaci ustaw. Jest to formalna strona sprawy, zrozumiała sama przez się; zachodzi tylko pytanie, jaką treść posiada ta formalna jedynie wola – zarówno jednostki, jak i państwa – i skąd ta treść się bierze, dlaczego państwo czy jednostka chce tego, a nie czegoś innego. A gdy będziemy tego dociekali – przekonamy się, że w historii najnowszej wola państwa wyznaczana jest w zasadzie przez zmieniające się potrzeby społeczeństwa obywatelskiego, przez przewagę tej lub innej klasy, w ostatniej instancji – przez rozwój sił wytwórczych i stosunków wymiany.

Jeśli jednakże nawet w naszych czasach, z ich potężnymi środkami produkcji i komunikacji, państwo nie stanowi samodzielnej dziedziny o samodzielnym rozwoju, lecz zarówno jego istnienie, jak jego rozwój tłumaczą się w ostatniej instancji ekonomicznymi warunkami życiowymi społeczeństwa, to tym bardziej musi się to odnosić do wszystkich epok dawniejszych, kiedy produkcja materialnego życia ludzi nie posilkowała się jeszcze tak bogatymi środkami pomocniczymi, kiedy więc konieczność tej produkcji musiała sprawować jeszcze większą władzę nad ludźmi. Jeśli jeszcze i dziś, w czasach wielkiego przemysłu i kolei żelaznych, państwo jest w zasadzie tylko odbiciem w skoncentrowanej formie ekonomicznych potrzeb klasy panującej nad produkcją, to tym bardziej musiało tak być w epoce, w której każde pokolenie musiało o wiele większą część swego życia zużywać na zaspokajanie swych potrzeb

materialnych, było więc od nich znacznie bardziej zależne niż my dzisiaj. Badanie dziejów epok wcześniejszych, skoro tylko zajmuję się poważnie tą ich stroną, potwierdza to w najbardziej wyczerpującej mierze. Tu jednakże nie możemy, rzecz prosta, tego omówić.

Jeśli państwo i prawo państwowe determinowane są przez stosunki ekonomiczne, to stosuje się to oczywiście i do prawa prywatnego, które wszak w istocie sankcjonuje tylko istniejące, normalne w danych warunkach stosunki ekonomiczne pomiędzy jednostkami. Jednakże forma, w jakiej się to odbywa, może być bardzo rozmaita. Można, jak to się stało w Anglii, zgodnie z całym jej rozwojem narodowym, zachować w przeważnej części formy dawnego prawa feudalnego, nadając im treść burżuazyjną, a nawet po prostu podsuwając burżuazyjny sens pod feudalną nazwę. Można też jednak, jak to uczyniono w kontynentalnej Europie zachodniej, wziąć za podstawę pierwsze prawo światowe społeczeństwa produkującego towary, mianowicie prawo rzymskie z jego niedoścignienie ścisłym opracowaniem wszystkich zasadniczych stosunków prawnych między zwykłymi posiadaczami towarów (nabywcy i sprzedawcy, wierzyciele i dłużnicy, umowa, zobowiązanie itp.). Można przy tym na użytek drobnomieszczańskiego jeszcze i na wpół feudalnego społeczeństwa albo po prostu w drodze praktyki sądowej sprowadzić to prawo do poziomu tego społeczeństwa (prawo powszechne), albo też przy pomocy rzekomo światłych, moralizujących prawników opracować je w postaci specjalnego kodeksu, odpowiadającego danemu stanowi społeczeństwa, który to kodeks w tych warunkach będzie kiepski również pod względem prawniczym (pruskie prawo krajowe). Można też jednak, po wielkiej rewolucji burżuazyjnej, na podstawie tegoż prawa rzymskiego opracować tak klasyczny zbiór praw społeczeństwa burżuazyjnego, jakim jest francuski Code civil. Jeśli zatem burżuazyjne normy prawne dają jedynie wyraz prawny ekonomicznym warunkom życiowym społeczeństwa, to zależnie od okoliczności mogą to czynić źle albo dobrze.

Państwo stanowi pierwszą ideologiczną władzę nad człowiekiem. Społeczeństwo stwarza sobie organ obrony swych wspólnych interesów przed atakami od wewnątrz i z zewnątrz. Organem tym jest władza państwowa. Natychmiast po swym powstaniu organ ten usamodzielnia się wobec społeczeństwa, i to tym bardziej, im bardziej staje się organem określonej klasy, bezpośrednio urzeczywistniającym jej panowanie. Walka klasy uciskanej przeciw klasie panującej staje się więc nieuchronnie walką polityczną, walką przede wszystkim przeciwko panowaniu politycznemu tej klasy; świadomość związku między tą walką polityczną a jej podłożem ekonomicznym zostaje przytłumiona i może zupełnie zaniknąć. A jeśli nawet nie zanika zupełnie u uczestników walki – zacierają się niemal zawsze u historyków. Spośród starożytnych źródeł mówiących o walkach w łonie republiki rzymskiej tylko Appian mówi nam jasno i wyraźnie, o co szło w gruncie rzeczy – mianowicie o własność ziemską.

Gdy jednak państwo stało się już w stosunku do społeczeństwa samodzielną siłą, wytwarza ono niebawem nową formę ideologii. Szczególnie u polityków zawodowych, u teoretyków prawa państwowego i u specjalistów w dziedzinie prawa prywatnego zatracają się już całkowicie związki z faktami ekonomicznymi. Ponieważ w każdym poszczególnym wypadku fakty ekonomiczne przybrać muszą postać motywów prawnych, aby uzyskać sankcję w postaci ustawy, i ponieważ trzeba przy tym oczywiście liczyć się z całym obowiązującym już systemem prawa, przeto forma prawna ma być wszystkim, a treść ekonomiczna – niczym. Prawo państwowe i prywatne traktuje się jako samodzielne dziedziny, które przebiegają własny, niezależny rozwój historyczny, które dają się systematycznie wyłożyć w oderwaniu od czegokolwiek poza nimi i potrzebują takiej systematyzacji, osiągalnej w drodze konsekwentnego tępienia wszelkich sprzeczności wewnętrznych.

Ideologie jeszcze wyższe, tzn. jeszcze bardziej oddalające się od materialnej, ekonomicznej podstawy, przybierają formę filozofii i religii. Tutaj związek wyobrażeń z materialnymi warunkami ich istnienia staje się coraz zawilszy, coraz bardziej zaciemniony przez ogniwa pośrednie. Jednakże związek ten istnieje. Jak cały okres odrodzenia, od połowy piętnastego stulecia, był głównie dziełem miast, a więc mieszczaństwa, tak była nim też obudzona odtąd na nowo filozofia; treść jej była w zasadzie tylko filozoficznym wyrazem myśli odpowiadających procesowi przekształcania się drobnego i średniego mieszczaństwa w wielką burżuazję. Występuje to wyraźnie u Anglików i Francuzów poprzedniego stulecia,



którzy byli częstokroć w równej mierze ekonomistami, co i filozofami; wykazaliśmy to także powyżej w odniesieniu do szkoły heglowskiej.

Zatrzymajmy się jeszcze pokrótce nad religią, ponieważ jest ona najbardziej oddalona od życia materialnego i wydaje się najbardziej mu obca. Religia powstała w zamierzonych czasach z opacznych pierwotnych wyobrażeń ludzi o ich własnej naturze oraz otaczającej ich przyrodzie. Ale każda ideologia od chwili swego powstania rozwija się nawiązując do zastanego materiału wyobrażeń i kształtuje go dalej. W przeciwnym razie nie byłaby wcale ideologią, tj. zajmowaniem się myślami jako samodzielnymi, rozwijającymi się niezależnie istotami, podlegającymi tylko własnym prawom. Że materialne warunki życia ludzi, w których głowach odbywa się ten proces myślowy, wyznaczają ostatecznie przebieg tego procesu, tego ci ludzie oczywiście nie uświadamiają sobie, inaczej bowiem nastąpiłby kres całej ideologii. Te zatem pierwotne wyobrażenia religijne, które są przeważnie wspólne każdej grupie spokrewnionych ludów – po rozpadnięciu się grupy rozwijają się u każdego ludu w sposób swoisty, w zależności od przypadających mu w udziale warunków życiowych. W odniesieniu do jednej grupy ludów, mianowicie aryjskiej (tzw. indoeuropejskiej), wykazała to szczegółowo mitologia porównawcza. Bogowie, ukształtowani w ten sposób przez każdy lud, byli bogami narodowymi, których władza nie przekraczała granic chronionego przez nich obszaru narodowego, poza tymi zaś granicami niepodzielnie panowali inni bogowie. Mogli oni tylko dopóty żyć w wyobrażeniach, dopóki istniał dany naród, ginęli zaś wraz z jego upadkiem. Ten upadek dawnych narodowości spowodowało światowe imperium rzymskie; nie będziemy tutaj badali ekonomicznych warunków jego powstania. Nastąpił upadek dawnych bóstw narodowych, nawet rzymskich, które wszak też były bóstwami tylko na miarę ciasnego okręgu miasta Rzymu; potrzeba uzupełnienia imperium światowego religią światową występuje wyraźnie w próbach wprowadzenia w Rzymie, obok kultu bogów swojskich, kultu wszystkich choć trochę szanowanych bogów obcych. Ale nowej religii światowej nie da się w ten sposób stworzyć przez dekryty cesarskie. Nowa religia światowa, chrześcijaństwo, powstała już niepostrzeżenie ze zmieszania uogólnionej teologii wschodniej, zwłaszcza żydowskiej, ze zwulgaryzowaną filozofią grecką, zwłaszcza stoicką. Jak chrześcijaństwo wyglądało pierwotnie, musimy dopiero mozolnie badać na nowo, ponieważ jego przekazana nam postać oficjalna stanowi tylko formę, w której stało się ono religią państwową i przystosowane zostało do tego celu przez sobór nicejski<sup>30</sup>. Sam fakt, że już po 250 latach stało się ono religią państwową, dowodzi wszakże, że było ono religią odpowiadającą ówczesnym warunkom. W średniowieczu przeobrażało się ono ściśle w miarę rozwoju feudalizmu w religię odpowiadającą temu ustrojowi, z odpowiednią hierarchią feudalną. A gdy narodziło się mieszczaństwo, rozwinęła się w przeciwieństwie do feudalnego katolicyzmu herezja protestancka, najpierw we Francji południowej u albigensów<sup>31</sup>, w okresie najświetniejszego rozkwitu miast tamtejszych. W wiekach średnich teologia zaanektowała wszystkie inne formy ideologii: filozofię, politykę, prawo, czyniąc je swymi działaniami. Zmuszało to wszelki ruch społeczny i polityczny do przybrania postaci teologicznej; umysłom mas, karmionych wyłącznie religią, ich własne interesy musiały być przedstawione w szacie religijnej, ażeby rozpętać wielką burzę. A podobnie jak mieszczaństwo wytwarzało od samego początku swe uzupełnienie w postaci nieposiadających, do żadnego uznanego stanu nie należących plebejuszów miejskich, wyrobników i wszelkiego rodzaju służby – poprzedników późniejszego proletariatu,

<sup>30</sup> *Sobór nicejski I* – pierwszy sobór powszechny kościoła chrześcijańskiego, zwołany przez cesarza Konstantyna Wielkiego w 325 r. w Nicei (w Azji Mniejszej), w celu przywrócenia jedności chrześcijaństwa, skłóconego wewnętrznie z powodu arianizmu. Ułożono na nim nowe, obowiązujące wszystkich chrześcijan wyznanie wiary (symbol nicejski), którego nieuznanie karane było jako zbrodnia stanu. – *Red.*

<sup>31</sup> *Albigensi* – sekta religijna, działająca w południowej Francji i północnych Włoszech w XI-XIII w. Głównym ich ośrodkiem były miasta południowo-francuskie: Albi i Tuluza. Albigensi odrzucali sakramenty, organizację kościelną, głosili ideę ubóstwa. Od swych wyznawców wymagali czystości życia i ascezy. Występując przeciwko wystawnym obrządkom katolickim oraz przeciw hierarchii kościelnej dawali w religijnej formie wyraz niezadowolenu kupieckich i rzemieślniczych warstw ludności z panujących stosunków feudalnych. Do albigensów przyłączyła się również pewna część szlachty południowo-francuskiej, pragnącej sekularyzacji dóbr kościelnych. Papież Innocenty III zorganizował w 1209 r. wyprawę krzyżową przeciwko albigensom. W dwudziestoletniej wojnie oraz wskutek okrutnych represji albigensi zostali doszczętnie wytępieni. – *Red.*

tak samo i herezja rozszczepiła się już nader wcześniej na burżuazyjno-umiarkowaną i plebejsko-rewolucyjną, znieawidzoną również przez heretyków mieszczańskich.

Niezniszczalność herezji protestanckiej była odpowiednikiem niezwykłości rozwijającego się mieszczaństwa. Gdy mieszczaństwo to wzmocniło się dostatecznie, jego walka ze szlachtą feudalną, dotychczas przeważnie lokalna, zaczęła przybierać rozmiary narodowe. Pierwsza wielka akcja rozegrała się w Niemczech: była nią tak zwana reformacja. Mieszczaństwo nie było jeszcze ani dość silne, ani dość rozwinięte, by moc skupić pod swoim sztandarem pozostałe buntujące się stany – plebejuszów miejskich, niższą szlachtę i chłopów na wsi. Najpierw została pobita szlachta. Chłopi wszczęli powstanie, stanowiące szczytowy punkt tego całego ruchu rewolucyjnego. Miasta opuściły ich – i rewolucja uległa wojskom udzielnych książąt, którzy wykorzystali reformację wyłącznie dla swoich celów. Odtąd Niemcy na przeciąg trzech stuleci znikają z rzędu krajów występujących samodzielnie w dziejach. Ale obok Niemca Lutra był jeszcze Francuz Kalwin: z iście francuską ostrością wysunął on na pierwszy plan burżuazyjny charakter reformacji, zrepublikanizował i zdemokratyzował kościół. Podczas gdy reformacja luterkańska w Niemczech ugrzęzła w błocie i niszczyła Niemcy, reformacja kalwińska służyła za sztandar republikanom w Genewie, Holandii, Szkocji, uwolniła Holandię od Hiszpanii i Rzeszy Niemieckiej oraz dostarczyła ideologicznego kostiumu dla drugiego aktu rewolucji burżuazyjnej, który rozegrał się w Anglii. Tutaj kalwinizm okazał się najodpowiedniejszą szatą religijną osłaniającą interesy ówczesnej burżuazji; dlatego też nie uzyskał całkowitego uznania, gdy rewolucja 1689 roku zakończyła się kompromisem części szlachty z burżuazją<sup>32</sup>. Angielski kościół państwowy został przywrócony na nowo; lecz nie w swej poprzedniej postaci katolicyzmu z królem jako papieżem, lecz w formie mocno skalwinizowanej. Dawny Kościół państwowy świętował wesołą katolicką niedzielę, a zwalczał nudną niedzielę kalwińską, nowy Kościół, przesiąknięty duchem burżuazyjnym, wprowadził niedzielę kalwińską, która zdobi Anglię jeszcze po dziś dzień.

We Francji mniejszość kalwińska została w roku 1685 zduszona, nawrócona na katolicyzm lub wypędzona<sup>33</sup>; lecz cóż to pomogło? Już wtedy wolnomyśliciel Pierre Bayle był w pełni swej twórczości, a w 1694 roku urodził się Wolter. Środki przemocy zastosowane przez Ludwika XIV tylko ułatwiły burżuazji francuskiej nadanie swej rewolucji niereligijnej, wyłącznie politycznej formy, która jedynie odpowiadała dojrzałej burżuazji. Zamiast protestantów w zgromadzeniach narodowych zasiedli wolnomyśliciele. W ten sposób chrześcijaństwo wstąpiło w ostatnie swe stadium. Stało się ono niezdolne do służenia w przyszłości jakiegokolwiek klasie postępowej za ideologiczną szatę jej dążeń; stanowi odtąd w coraz większym stopniu wyłączną własność klas rządzących, które stosują je wyłącznie jako narzędzie panowania, utrzymywania w korbach klas niższych. Każda z owych rozmaitych klas posługuje się do tego celu własną, odpowiadającą jej religią: obszarncze ziemiaństwo – jezuityzmem katolickim albo ortodoksją protestancką; liberalni i radykalni burżua – racjonalizmem, przy czym jest zupełnie obojętne, czy panowie ci sami wierzą w odnośną religię, czy też nie.

Widzimy zatem, iż religia, skoro już raz powstała, zawiera zawsze treść tradycyjnie przekazaną – zresztą we wszystkich dziedzinach ideologii tradycja stanowi wielką siłę konserwatywną; zmiany jednak, którym ta treść ulega, wynikają ze stosunków klasowych, a więc ze stosunków ekonomicznych między ludźmi, którzy dokonują tych zmian. I to nam wystarcza.

W tym, cośmy powyżej wyłożyli, mogliśmy się pokusić jedynie o ogólny zarys marksowskiego poglądu na dzieje, co najwyżej jeszcze o pewne ilustracje. Dowodów winna dostarczyć sama historia i tu mogę śmiało powiedzieć, że w innych dziełach zostały już one wyłożone w dostatecznej mierze. Pogląd ten kładzie jednakże kres filozofii w dziedzinie historii, podobnie jak dialektyczne pojmowanie przyrody czyni

<sup>32</sup> *Rewolucja 1689 r.* – tak zwana wspaniała rewolucja (glorious revolution), która doprowadziła do obalenia Jakuba II Stuarta. W 1689 r. namiestnik Niderlandów, Wilhelm Orański, został proklamowany królem Anglii jako Wilhelm III. Od tego momentu w Anglii ugruntowała się monarchia konstytucyjna, oparta na kompromisie burżuazji i wielkich właścicieli ziemskich. – *Red.*

<sup>33</sup> W roku 1685 Ludwik XIV odwołał edykt nantejski, wydany przez Henryka IV w Nantes w roku 1598. Edykt ten gwarantował hugonotom (francuskim kalwinistom) wolność wyznaniową, równouprawnienie polityczne z katolikami, prawo drukowania własnych ksiąg oraz posiadania własnych kościołów, szkół itd. Odwołanie edyktu nantejskiego było ukoronowaniem dwudziestoletnich krwawych walk i pociągnęło za sobą emigrację z Francji około pół miliona hugonotów. – *Red.*

wszelką naturfilozofię zarówno zbytęcną, jak i niemożliwą. We wszystkich tych dziedzinach nie chodzi już o to, żeby wysnuwać z głowy związki między zjawiskami, lecz o to, aby je wykrywać w faktach. Domeną filozofii, wypędzonej z przyrody i z historii, pozostaje więc jeszcze tylko królestwo czystej myśli – to znaczy to, co z niego pozostało – nauka o prawach samego procesu myślowego, logika i dialektyka.

\* \* \*

Wraz z rewolucją 1848 roku „wykształcone” Niemcy wzięły rozbrat z teorią i przeszły na grunt praktyki. Drobne rzemiosło, opierające się na pracy ręcznej, oraz manufaktura zastąpione zostały przez prawdziwy wielki przemysł; Niemcy zjawiły się znowu na rynku światowym. Nowa Rzesza małoniemiecka<sup>34</sup> usunęła przynajmniej najbardziej rażące przeszkody, które rozdrobnienie państwowe, pozostałości feudalne i gospodarka biurokratyczna stawiały na drodze tego rozwoju. Ale w tej samej mierze, w jakiej spekulacja opuszczała gabinet filozoficzny, aby wznieść swoją świątynię na giełdzie, zatracaly też wykształcone Niemcy swój wielki zmysł teoretyczny, który stanowił chlubę Niemiec w okresie ich najgłębszego poniżenia politycznego – zmysł dla czysto naukowych badań, bez względu na to, czy osiągnięte rezultaty dawały się praktycznie zużytkować, czy też nie, czy były zakazane przez policję, czy też nie. Wprawdzie oficjalne przyrodoznawstwo niemieckie, zwłaszcza w zakresie badań szczegółowych, utrzymywało się na poziomie swego czasu, ale już amerykańskie czasopismo „Science” zwraca słusznie uwagę, że decydujące zdobycze w dziedzinie wykrywania wielkich związków między poszczególnymi faktami, w dziedzinie uogólniania ich w prawa, osiągnane są obecnie znacznie w większym stopniu w Anglii, a nie, jak dawniej, w Niemczech. A na polu nauk historycznych, włączając filozofię, znikł już zupełnie, wraz z klasyczną filozofią niemiecką, dawny duch bezkompromisowości teoretycznej. Na jego miejscu panoszy się bezmyślny eklektyzm, trwożliwy wzgląd na karierę i dochody, aż do najordynarniejszego karierowiczostwa. Oficjalni przedstawiciele tych nauk stali się niezamaskowanymi ideologami burżuazji i istniejącego państwa – w czasie, kiedy burżuazja i państwo pozostają w stanie otwartej walki z klasą robotniczą.

I tylko w klasie robotniczej żyje nadal nie stępiony niemiecki zmysł teoretyczny. Tutaj nie daje się on wytepić, tu nie oglądają się na karierę, na zyski, na łaskawą protekcję z góry; przeciwnie, im większą bezkompromisowość i niezależność przejawia nauka, tym bardziej jest zgodna z interesami i dążeniami robotników. Nowy kierunek, który w historii rozwoju pracy znalazł klucz do zrozumienia całej historii społeczeństwa, zwracał się od początku przede wszystkim do klasy robotniczej i natrafił tutaj na sympatię, której ani nie szukał, ani nie oczekiwał ze strony nauki oficjalnej. Niemiecki ruch robotniczy jest spadkobiercą niemieckiej filozofii klasycznej.

<sup>34</sup> Rzesza małoniemiecka – powstała w 1871 r. pod hegemonią Prus Rzesza Niemiecka (bez Austrii). – Red.