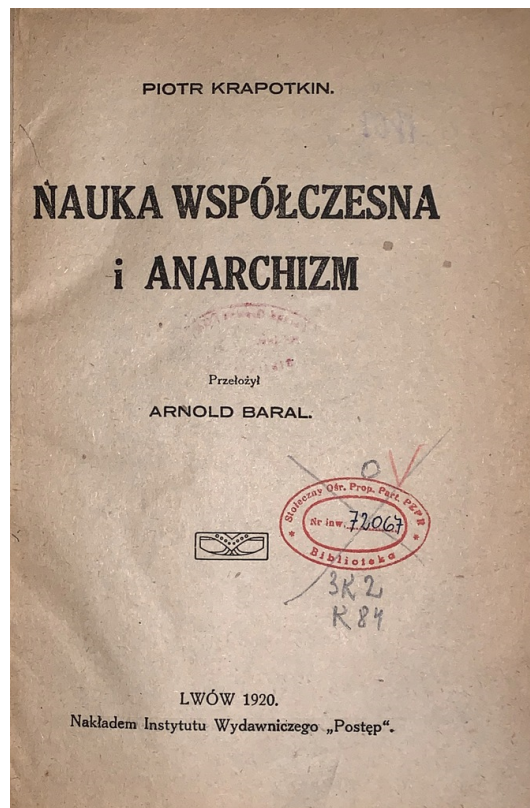


Nauka Współczesna i Anarchizm

Piotr Kropotkin



1920 (polski przekład)

Spis treści

ROZDZIAŁ I. Pochodzenie anarchizmu.	3
ROZDZIAŁ II. Ruch umysłowy wieku XVIII.	6
ROZDZIAŁ III. Reakcja na początku wieku XIX.	9
ROZDZIAŁ IV. Filozofia pozytywna Comte'a.	12
ROZDZIAŁ V. Obudzenie się w latach 1856 – 1862.	15
ROZDZIAŁ VI. Spencera próba filozofii syntetycznej.	20
ROZDZIAŁ VII. Znaczenie ustawodawstwa w życiu społecznym.	23
ROZDZIAŁ VIII. Stanowisko anarchizmu w nauce współczesnej.	27
ROZDZIAŁ IX. Ideał anarchistyczny i rewolucje dotychczasowe.	30
ROZDZIAŁ X. Kilka wskaźników teoretycznych anarchizmu.	32
ROZDZIAŁ XI. Taktyka anarchizmu	38
ROZDZIAŁ XII. Zakończenie	44
Przypiski.	46

ROZDZIAŁ I. Pochodzenie anarchizmu.

Anarchizm nie jest wytworem nauki lub jakiejś szkoły filozoficznej. Naukom społecznym daleko jeszcze do ścisłości, jaką posiada fizyka i chemia. I jeżeli mimo to meteorologia nie jest dotąd w stanie ściśle nam określić, jaka będzie pogoda w ciągu jednego miesiąca lub nawet jednego tygodnia, więc czyż można wymagać, by całkiem młode nauki społeczne, zajmujące się zjawiskami nierównie bardziej skomplikowanymi niż wiatr i deszcze, mogły same przez się przepowiedzieć jakiegokolwiek wypadki i przeobrażenia w społeczeństwie? Nie należy też zapominać, że mężowie nauki są takimi samymi ludźmi jak wszyscy inni, że większość spośród nich należy do klasy posiadającej i odznacza się wynikającymi stąd uprzedzeniami klasowymi, i w końcu, że wielu z nich pozostaje do rządu w pewnym stosunku zależności. Jest więc rzeczą jasną, że uniwersytety nie mogły się stać kolebką anarchizmu.

Podobnie jak socjalizm w ogóle i jak każdy inny ruch społeczny, wyłonił się anarchizm z ludu i tak długo tylko zachowa swą siłę żywotną i moc twórczą, jak długo będzie z ludem zespolony.

Od dawien dawna ujawniały się w społeczeństwie ludzkim dwa prądy, nawzajem się zwalczające. Po jednej stronie były masy, lud, który stworzył w postaci obyczajów cały szereg urządzeń, umożliwiających dopiero współżycie społeczne, odnoszących się do przestrzegania pokoju, uśmierzania sporów i wspierania dążeń ogólnych. „Plemię” dzikich, wspólnota wioskowa, cechy rzemieślnicze, wolne miasta średniowieczne, podstawy prawa międzynarodowego, utwierdzone już w owych wczesnych epokach, te i inne jeszcze urządzenia nie wyrosły spod pióra prawodawcy, lecz wykwitły z siły twórczej ludu.

Po drugiej stronie istnieli zawsze i wszędzie czarodzieje, prorocy, zaklinacze chmur, cudotwórcy, kapłani, znawcy zwyczajów dawnych i wodzowie hord wojowniczych, którzy usiłowali zyskać wśród ludu uznanie swego autorytetu i przez udzielanie sobie wzajemnego poparcia starali się lud opanować, uciskać i w jarzmie utrzymać.

Jest jasne, że anarchizm jest tworem pierwszego prądu, że jest wyrazem siły twórczej mas, tych mas, które były twórcami instytucji prawa zwyczajowego dla obrony przed zakusami żadnej władzy mniejszości. Z jednej strony za pomocą tej siły twórczej i działalności konstrukcyjnej ludu i z drugiej strony za pomocą nauki współczesnej i techniki usiłuje anarchizm stworzyć takie urządzenia, które dają gwarancję wolnego rozwoju społeczeństwa, – w przeciwieństwie do tych, którzy nadzieje swe pokładają w ustawodawstwie, tj. wytworze rządzących mniejszości. W tym znaczeniu zawsze istnieli anarchiści i wyznawcy państwa.

Dalej można w dziejach następujące uczynić spostrzeżenie: instytucje nawet najlepsze, nawet takie, które stworzono pierwotnie dla przestrzegania równości, pokoju i pomocy

wzajemnej, z biegiem czasu starzały się i kamieniały. Zatracały swe znaczenie pierwotne, stawały się narzędziami władzy mniejszości ambitnej i w końcu były tylko zaporą w dalszym pochodzie rozwojowym społeczeństwa. Od tej chwili poczynił się stale bunt mniej lub więcej odosobnionych jednostek. Lecz, podczas gdy pewna kategoria tych niezadowolonych usiłowała zrzucić jarzmo dawnych urządzeń (plemienia, wspólnoty wioskowej, cechu) tylko po to, by samemu stanąć poza i ponad tymi instytucjami, by swych bliźnich uciskać i na ich koszt się wzbogacić, inna kategoria dążyła do zmiany tych urządzeń, które stały się kajdanami postępu, jedynie ze względu na dobro ogółu i usiłowała w pierwszym rzędzie strącić autorytet, który zawładnął tymi instytucjami, jakkolwiek im samym był zupełnie obcy.

Wszyscy reformatorzy - na polu politycznym, religijnym i gospodarczym - należeli do kategorii drugiej. I między nimi znajdowali się zawsze ludzie, którzy nie chcieli i nie mogli czekać, aż ich współziomkowie lub przynajmniej część ich nawróci się na ich idee, lecz w większych zrzeszeniach lub w pojedynkę powstawali przeciw uciskowi. Tacy ludzie stawali się rewolucjonistami i takich spotykamy wszędzie i zawsze.

W dziejach jednak możemy rozróżnić znowu dwojakiego rodzaju rewolucjonistów. Jedni powstawali wprowadzić „przeciwko ustalonemu autorytetowi”, atoli nie celem zupełnego zniesienia go, lecz z zamiarem zagarnięcia go w swe własne ręce. W miejsce władzy, która stała się nieznośną, usiłowali stworzyć nową, obiecując, iż w razie zdobycia jej będą rzecznikami interesów ludu. Przrzeczenie takie dawali przeważnie w dobrej wierze, lecz później zawsze bez wyjątku łamali. W ten sposób powstała władza cesarów w imperium rzymskim, władza kościoła w pierwszych wiekach ery naszej, samowola dyktatorów społeczeństwach średniowiecznych w okresie ich upadku. Tego sposobu chwycili się też królowie i carowie dla utrwalenia swej władzy u schyłku średniowiecza. Ba, nawet po dziś dzień nie zginęła jeszcze całkiem wiara w króla ludowego - cezara.

Lecz równocześnie występował zawsze inny jeszcze kierunek. Po wsze czasy, już w Grecji starożytnej, istniały ruchy ludowe, istnieli reformatorzy, zmierzający nie do zmiany pewnej formy rządu na inną, lecz do zniesienia wszelkiego autorytetu. Głosili prawa jednostki i ludu i usiłowali instytucje, stworzone przez lud, wyzwolić z mocy szkodliwych i wrogich. Masom pragnęli dać swobodę, aby nie-wstrzymana twórcza siła wynalazcza ludu mogła nowego tchnąć ducha w dawne instytucje pomocy i obrony wzajemnej i do nowych przystosować je potrzeb. W dziejach starożytnej Grecji i republik średniowiecza (Florencja, Psków i wiele innych) znajdujemy rozliczne przykłady tej walki. Po wsze zatem czasy istnieli: między reformatorami i rewolucjonistami jakobini i anarchiści.

W przeszłości widzimy nawet duże, potężne ruchy ludowe o charakterze anarchistycznym. Całe wsie i miasta oświadczały się zasadniczo przeciwko wszelkiemu rządowi, powstawały przeciw jego organom, jego sądom i ustawom, i proklamowały najwyższe prawa

ludzkie. Odrzucały wszelakie prawo pisane i głosiły, że każdy powinien się rządzić podług sumienia własnego. Usiływały stworzyć nowe społeczeństwo, oparte na zasadach równości, zupełnej wolności i pracy.

W chrześcijaństwie, wylęgłym w Judei za Augusta Cezara i bunt podnoszącym przeciwko prawu rzymskiemu, rządowi rzymskiemu i obyczajowi rzymskiemu (a raczej przeciwko nieobyczajności rzymskiej), tkwi w wielkiej mierze pierwiastek anarchistyczny. Lecz stopniowo przekształcił się w ruch natury czysto kościelnej, który wzorował się na religii żydowskiej i Rzymie cesarskim, wyrzekł się swej treści anarchistycznej, przyswoił sobie rzymskie formy rządu i z biegiem czasu stał się główną podporą państwa, niewoli i ucisku.

Ruch anabaptystów, który zapoczątkował i urzeczywistnił reformację, miał również jądro anarchistyczne. Lecz zwolennicy Lutra, połączwszy się z książętami przeciw powstańcom, zdławili ruch ten masową rzezią chłopów i „motłochu” miejskiego. Odłam umiarkowany reformacji wyradzał się coraz bardziej i zawarł w końcu z sumieniem swym i państwem ów kompromis, który ujawnia się dzisiaj w postaci protestantyzmu.

Anarchizm zawdzięcza zatem powstanie swe konstruktywnej, twórczej działalności ludu, dzięki której rozwinęły się wszystkie instytucje dla życia społecznego dodatnie i korzystne, oraz buntowi przeciwko władzy zewnętrznej, która się urządzeniom tym narzuciła. Przez ten bunt, przez ów protest usiłował anarchizm dać wolną rękę inicjatywie ludu, która by w świeże posażną siłę, stworzyła niezbędne instytucje nowe.

Anarchizm zrodził się z tego samego protestu krytycznego i rewolucyjnego, który powołał do życia cały w ogóle socjalizm. Lecz część socjalistów doszła tylko do negacji kapitału, do odrzucenia społeczeństwa, polegającego na wyzysku pracy przez kapitał. Tutaj zatrzymała się i nie wypowiedziała się wcale przeciwko temu, co stanowi siłę istotną kapitału, – przeciwko państwu i jego najgłówniejszym podporom: zasadzie centralizacji, ustawom wydawanym zawsze przez mniejszość dla mniejszości i przeciw sądownictwu stworzonemu głównie dla obrony autorytetu i kapitału. Anarchizm nie zatrzymuje się w swej krytyce przed żadną z tych instytucji. Występuje nie tylko przeciwko kapitałowi, lecz także przeciwko tym dźwigniom istotnym kapitalizmu.

ROZDZIAŁ II. Ruch umysłowy wieku XVIII.

Lecz jakkolwiek anarchizm, podobnie jak i inne ruchy rewolucyjne, wyłonił się z mas ludowych w burzliwych czasach walki, a nie z cichej pracowni uczonego, to nie mniej jednak zajmuje on pewne określone miejsce wśród rozlicznych współczesnych prądów umysłowych. Zajmijmy się tedy odpowiedzią na pytanie: w jakim stosunku pozostaje anarchizm do tych prądów? Na których opiera się głównie? Jaką metodą posługuje się w badaniach swych? Innymi słowy: do jakiej należy szkoły filozofii prawa i z którym dziś istniejących prądów naukowych najbardziej się zgadza?

Ze względu na skłonność socjalistów do metafizyki ekonomicznej, kwestia ta nabiera pewnej wagi. Postaram się rozwiązać ją możliwie jasno, pomijając przy tym wszelkie wyrażenia zawilsze.

Ruch umysłowy wieku XIX ma swe źródło w dziełach filozofów szkockich i francuskich z połowy i końca stulecia XVIII. Pod wpływem budzącego się i pulsującego życia umysłowego ogarnęło myślicieli owych pragnienie ujęcia całej wiedzy ludzkiej w jeden system ogólny. Przy stanowczym odrzuceniu scholastyki i metafizyki średniowiecza mieli odwagę rozpatrywać całą przyrodę - niebo gwiaździste, nasz system słoneczny, ziemię naszą, a na niej rozwój roślin, zwierząt i społeczeństwa ludzkiego, - jako szereg zjawisk, które można badać w ten sam sposób, jak się to czyni w naukach przyrodniczych.

Stosując jedynie prawdziwą metodę naukową, metodę indukcyjno-dedukcyjną, przystąpili do zbadania wszelkiego rodzaju zjawisk, bez względu na to, czy się odnosiły do gwiazd lub zwierząt, czy też do systemów religijnych lub urządzeń społecznych człowieka. I badali je na sposób przyrodnika, mającego przed sobą zagadnienie fizykalne. Z początku skrzętnie notowali fakty, a gdy przystępowali do uogólnień, czynili to drogą indukcji. Stawiali wprawdzie pewne hipotezy, lecz nie przypisywali im znaczenia wyższego, niż Darwin swej teorii o pochodzeniu nowych gatunków z walki o byt lub Mendelejew swemu „prawu periodycznemu”. Widzieli w nich tylko twierdzenia dające tymczasowe wyjaśnienie i wskutek tego ułatwiające ugrupowanie zjawisk i ich dalsze badanie. Lecz hipotezy te musiano dopiero sprawdzić przez zastosowanie ich do całego mnóstwa zjawisk, musiano je wyjaśnić drogą dedukcyjną i nie uczyniono z nich prędkiej „praw” (tj. sprawdzonych uogólnień), aż próbę tę przeszły zwycięsko i aż dostatecznie je oświecono w ich stosunku do przyczyny i skutku.

Gdy punkt ciężkości ruchu filozoficznego przesunął się z Szkocji i Anglii do Francji, poprowadzili filozofowie francuscy dzieło to dalej, przy czym bardzo się im przydał właściwy Francuzom zmysł o systematyczności. Przedsięwzięli próbę skonstruowania nauki uniwersalnej, tzn. ściśle naukowej filozofii wszechświata, obejmującej też wszystkie zjawiska życiowe. Zarzucili przy tym wszelkiego rodzaju konstrukcje metafizyczne filozofów poprzednich i wyjaśnili wszystkie zjawiska działaniem tych samych sił fizycznych, tj. mechanicznych, które im wystarczały do wyjaśnienia powstania i rozwoju kuli ziemskiej.

Opowiadają, że Laplace, zapytany przez Napoleona, dlaczego w swym „Wyjaśnieniu systemu świata” nigdzie nie wspomina o Bogu, miał odpowiedzieć: „Mogę się obejść bez tej hipotezy”. Lecz Laplace uczynił jeszcze więcej. Odrzucił zupełnie górnolotne słowa metafizyki, poza którymi kryje się zwyczajnie tylko niezrozumienie lub zrozumienie połowiczne zjawisk przyrody, oraz niezdolność przedstawienia ich w postaci konkretnej, jako wielkości wymiernych. Laplace nie potrzebował ani metafizyki ani hipotezy o stwórcy. I chociaż w jego „Wyjaśnieniu systemu świata” nie ma żadnych obliczeń matematycznych i dzieło to jest napisane tak przejrzyste, że jest przystępne każdemu czytelnikowi inteligentnemu, to jednak matematycy zdołali później każdą myśl poszczególną książki tej wyrazić w formie równań matematycznych, tzn., jako stosunki między wielkościami wymiernymi. Tak ścisłym był sposób myślenia Laplace’a.

Czego Laplace dokonał dla mechanicznego wyjaśnienia zjawisk niebieskich, tego dokonali filozofowie francuscy wieku XVIII dla wyjaśnienia przejawów życia i dla psychologii. W dziełach ich nie spotykamy nigdzie twierdzeń metafizycznych, od których roją się pisma ich poprzedników lub dzieła Kanta. Wiemy np., że Kant określił pocucie moralne w człowieku jako „imperatyw kategoryczny” i pragnął, by imperatyw ten stał się „prawem uniwersalnym”. Lecz w definicji tej występuje tylko coś mglistego, nieuchwytnego („imperatyw” – „kategorycznie” – „prawo” – „uniwersalnie”) w miejsce właściwego faktu materialnego, domagającego się nieodzownie wyjaśnienia.

Encyklopedyści francuscy nie mogli się zadowolić podobnymi „wyjaśnieniami” gołosłownymi. Razem ze swymi poprzednikami szkockimi i angielskimi nie chcieli dla wyjaśnienia, skąd pochodzą pojęcia dobra i zła, „podstawić słowo, gdzie brak pojęć”, jak mówi Goethe. Dociekali tych zagadnień w ten sam sposób, w jaki to uczynił przedtem Hutcheson w roku 1725 i potem Adam Smith w swym najlepszym dziele „O pochodzeniu uczuć moralnych”. Doszli do tego, iż zmysł moralny człowieka zawdzięcza swe powstanie uczuciu litości i sympatii, które powstają w nas na widok cierpiącego. Pochodzi on ze zdolności naszej do utożsamienia się z innymi, ze zdolności, w takim stopniu w nas tkwiącej, że odczuwamy prawie ból fizyczny, gdy w obecności naszej kogoś biją, że się w nas coś buntuje przeciw postępkowi podobnemu.

Wychodząc z takich spostrzeżeń i powszechnie znanych faktów, doszli encyklopedyści do najdalej idących uogólnień. W ten sposób rzeczywiście wyjaśnili zmysł moralny, przedstawiający coś złożonego, za pomocą faktów prostszych. Wystrzegali się natomiast stosowania w miejsce znanych i zrozumiałych faktów słów niejasnych i mglistych, które, jak „imperatyw kategoryczny” lub „prawo uniwersalne”, niczego właściwie nie wyjaśniają.

Wartość postępowania takiego jest widoczna. Zamiast objawienia bożego, zamiast pochodzenia nadludzkiego i nadprzyrodzonego, otrzymano w rezultacie uczucie litości i sympatii w człowieku, przekazane mu wraz z jego powstaniem, uświadomione w nim przy pierwszych spostrzeżeniach na bliźnich swoich, udoskonalone stopniowo przez doświadczenia z życia społecznego.

Przyjrzyjmy się teraz badaniom XVIII stulecia od świata gwiazdowego do chemii lub od fizyki i chemii do roślin i zwierząt i w końcu do rozwoju form ekonomicznych i politycznych w życiu społecznym oraz religii, – a zobaczymy, że myśliciele ówcześni postępowali w dociekaniach swych nader jednolicie. We wszystkich dziedzinach naukowych stosowali tę samą metodę indukcyjną. I ani przy badaniu religii ani przy zagadnieniach psychologicznych nie uważali metody tej za niedostateczną. Nigdzie nie mieli potrzeby uciekać się do pojęć metafizycznych (bóg - dusza nieśmiertelna - imperatyw kategoryczny itp.) lub do jakiegokolwiek metody dialektycznej. Usiłowali cały wszechświat z wszystkimi jego zjawiskami wyjaśnić w sposób jednaki, tzn. przyrodniczy.

Encyklopedyści dokonują dzieła pomnikowego przez swoją encyklopedię, Laplace pisze swój „System świata”, a Holbach „System przyrody”, Lavoisier głosi teorię niezniszczalności materii i tym samym energii i ruchu. Łomonosow stwarza już wtedy, pod wpływem Baylego, podstawę dla teorii mechanicznej ciepła. Lamarck wyjaśnia pochodzenie różnych odmiennych gatunków przystosowaniem się ich do różnych środowisk. Diderot daje wyjaśnienie moralności i zwyczajów pierwszych urządzeń społecznych, nie posiłkując się przy tym żadnym objawieniem z góry. Rousseau usiłuje wyjaśnić pochodzenie urządzeń politycznych za pomocą umowy społecznej, tzn. za pomocą wolnego aktu woli ludzkiej. Słowem, nie było dziedziny, która by nie była przedmiotem ich badań, której by nie usiłowali zgłębić metodą indukcyjno – dedukcyjną, metodą stwierdzoną faktami.

ROZDZIAŁ III. Reakcja na początku wieku XIX.

Po upadku wielkiej rewolucji francuskiej nastał okres powszechnej reakcji, nie tylko na polu polityki, lecz także w nauce i filozofii. Główne zasady rewolucji oczywiście nie zginęły. Oswobodzenie chłopów i robotników miejskich równość wobec prawa, rząd przedstawicielski, te trzy zasady, głoszone przez rewolucję, torowały sobie powoli drogę we Francji i poza Francją. Po rewolucji burzliwej, która na sztandarze swoim wypisała wielkie hasła wolności, równości i braterstwa, nastąpiła powolna ewolucja, tj. stopniowe przekształcanie urzędów, urzeczywistnianie w życiu i w prawie głoszonych przez rewolucję zasad. Takie realizowanie drogą ewolucji poglądów, które poprzednio były hasłem burzy rewolucyjnej, może uchodzić za prawo powszechne w rozwoju społeczeństw.

Jakkolwiek kościół, państwo i nawet nauka deptały sztandar wolności, równości, braterstwa, i jakkolwiek przez pewien czas władała powszechnie – nawet w filozofii – myśl, że wszystko, co istnieje jest słuszne i należy się do tego przystosować, to jednak zasady wolnościowe stopniowo wnikały w życie społeczne. Wprawdzie na nowo zaczęto wprowadzać obowiązki lenne w krajach, w których armie republikańskie je zniosły, mianowicie we Włoszech i Hiszpanii, wprawdzie zaczęto tam na nowo stosować inkwizycję, lecz niemniej zadano im cios śmiertelny, z którego się więcej nie podniosły.

Fala oswobodzenia z poddaństwa przeniosła się zrazu do Niemiec zachodnich, stamtąd do Prus i Austrii, potem zalała półwyspy i w swym ruchu ku wschodowi dotarła w r. 1861 do Rosji, a w 1878 na Bałkany. W Ameryce znikło niewolnictwo w r. 1863. W tym samym kierunku, z zachodu na wschód, szerzyła się równocześnie idea równości wobec prawa i idea rządu parlamentarnego. Z końcem stulecia jedynie Rosja była jeszcze pod jarzmem samowładztwa, lecz i tutaj stoi ono na chwiejnej podstawie.

Z drugiej strony widzimy, jak już na przełomie wieku XVIII i XIX głoszono ideę wyzwolenia ekonomicznego. Anglik Godwin wydał w r. 1794 znamienite dzieło: „Badania nad sprawiedliwością w polityce i nad jej wpływem na moralność publiczną” (An Enquiry into political justice etc.). Przez dzieło to stał się Godwin pierwszym teoretykiem socjalizmu bezpieczeństwa, czyli anarchizmu. W r. 1796 wystąpił Babeuf, zapewne pod wpływem Buonarottiego, jako pierwszy teoretyk socjalizmu centralistycznego, czyli socjalizmu państwowego.

Później pojawili się Fourier, Saint-Simon i Robert Owen, trzej twórcy socjalizmu współczesnego w jego trzech głównych kierunkach, i w dalszym ciągu pracowali nad rozwojem zasad, wyznawanych już u schyłku wieku poprzedniego. Jeszcze później, w latach czterdziestych, wystąpił Proudhon, któremu Godwin był zupełnie nieznanym, jako drugi teoretyk anarchizmu.

Podwaliny naukowe do socjalizmu z jego dwoma biegunami, socjalizmem państwowym i antypaństwowym, dano już zatem na początku wieku XIX, i to z gruntownością i bogactwem myśli, których nasi współcześni niestety przeważnie nie znają. Tylko pod dwoma względami, bezsprzecznie nader ważnymi, posunął się współczesny socjalizm naprzód. Z jednej strony stał się rewolucyjnym, z drugiej strony wyzwolił się z religii chrześcijańskiej, z którą przed r. 1848 chętnie kokietował.

Dzisiejszy socjalizm rozumiał, że dla urzeczywistnienia ideałów jego jest w pierwszym rzędzie nieodzowny przewrót społeczny; przewrót, nie w znaczeniu przeobrażenia przemysłu lub „rewolucji nauk”, lecz w prawdziwym tego słowa znaczeniu, podług którego przewrót oznacza zupełną i bezpośrednią przebudowę społeczeństwa od podstaw. I dalej socjalizm przestał poglądy swe rozważać połowicznymi marzeniami sentymentalnymi reformatorów chrześcijańskich. Nie należy jednak zapominać, że ostatni ten krok uczynił już był Godwin, Fourier i Robert Owen.

Mimo to jednak zasada rządu i centralizacji, kult autorytetu i dyscypliny, te przeżytki mrocznej przeszłości – jak je trafnie określił Piotr Ławrow, – które ludzkość zawdzięcza głównie teokracji i prawu rzymskiemu, są jeszcze dziś artykułem wiary większości socjalistów, którzy tym samym nie wzniesli się dotąd jeszcze na szczybel swoich poprzedników angielskich i francuskich.

Ukazanie się dzieł Grove’a, Joule’a, Berthelota, Helmholtza, Darwina, Claude’a, Bernarda, Moleschotta, Vogta de Lyella, Baina, Milla i Burnoufa, wszystkich w przeciągu pięciu do sześciu lat (1856-1862), to nagłe pojawienie się tej świetlanej plejady prac wywołało zupełną rewolucję w zasadniczych poglądach naukowych. Nauka nagle na nowe wstąpiła tory. Ze zdumiewającą szybkością otwierały się i rozwidniały coraz nowe dziedziny. Nauka o zjawiskach życia (biologia), o urządzeniach ludzkich (antropologia i etnologia), nauka o rozumie, woli i uczuciach (psychologia fizyczna), historia prawa i religii powstały w naszych oczach i zdumiewały śmiałością swych uogólnień i duchem rewolucyjnym swych wniosków. Co w wieku poprzednim było tylko ogólnikowym przypuszczeniem, udowodniono teraz wagą i mikroskopem i uzasadniono tysiącem doświadczeń. Ba, nawet sposób pisania uległ zmianie. Powyżej wymienieni uczeni powrócili do tej przejrzystości i piękna stylu, jaka cechuje metodę indukcyjną i jaką odznaczali się ci myśliciele XVIII stulecia, którzy wyzwolili się z metafizyki.

Jest wprawdzie niemożliwością określić z góry kierunek, w którym nauka dalej podąży. Jak długo uczeni są jeszcze zależni od posiadających i od rządu, tak długo na nauce ich będzie z pewnością ciążyło piętno oficjalne i tak długo będzie istniało niebezpieczeństwo zastojów, jaki panował w pierwszej połowie wieku XIX. Lecz jedno jest pewne: w nauce tej, którą dzisiaj mamy, nie potrzeba już hipotez, bez których Laplace mógł się obyć, ani metafizycznych „słówek”, z których szydził już Goethe. Księga przyrody, księga o rozwoju życia

organicznego i ludzkości, stoi nam już dzisiaj otworem, możemy w niej czytać, nie potrzebując wcale uciekać się do stwórcy, do siły tajemnej, życiem darzącej, do duszy nieśmiertelnej lub trójcy heglowskiej, ani ukrywać nie wiedzy naszej pod jakimkolwiek płaszczkiem metafizycznym. Zjawiska mechaniczne, które stają się jedynie coraz bardziej skomplikowanymi, im bardziej przechodzimy od fizyki do przejawów życia, wystarczają nam do wyjaśnienia przyrody i całego życia organicznego, umysłowego i społecznego.

Jest jeszcze wiele, bardzo wiele na świecie, co nam dotąd jest nieznane, ciemne i niezrozumiałe; i zawsze, zaledwo tylko stare luki w wiedzy naszej wypełnimy, już nowe powstaną, oczekujące wyjaśnienia. Lecz nie znamy żadnej takiej dziedziny, w której by nie można było znaleźć wytłumaczenia zjawisk za pomocą prostych faktów fizycznych, jakie widzimy przy zderzeniu dwóch kul bilardowych i spadzie kamienia, lub za pomocą znanych reakcji chemicznych. Fakty mechaniczne wystarczają nam aż po dziś dzień. Nigdy nas nie zawiodły. I nie widzimy możliwości znalezienia dziedziny, gdzie by fakty mechaniczne nie były wystarczające. Dotychczas nic nie usprawiedliwia przypuszczenia, że dziedzina taka istnieje.

ROZDZIAŁ IV. Filozofia pozytywna Comte'a.

Skoro tylko nauka doszła do podobnych wyników, dała się w konsekwencji odczuć potrzeba filozofii syntetycznej. Nie zadowalano się już filozoficznymi półśrodkami lub raczej wyrażeniami symbolicznymi i chimerami, jak „substancja”, „idea wszechświata”, „przeznaczenie życia”, nie oddawano się już igraszce antropomorfizowania, wyposażania przyrody i żywiołów fizycznych właściwościami ludzkimi i wolą, lecz usiłowano stworzyć filozofię, która by była systematycznym, jednolitym i konsekwentnym ujęciem całej wiedzy naszej. Filozofia ta, idąc od zjawisk prostych do złożonych, musiała postawić sobie za zadanie: wyjaśnienie zasad podstawowych życia i znalezienie klucza do zrozumienia przyrody jako całości. Tym samym próbowała dać nam środek badawczy, który byłby nam pomocny w znalezieniu nieznanych nam dotąd stosunków, tzw. praw przyrody – i równocześnie tchnąłby w nas zaufanie do ścisłości wniosków naszych, choćby stawały w zupełnej sprzeczności do zasad powszechnie wyznawanych.

I rzeczywiście, w ciągu stulecia podjęto kilka prób stworzenia filozofii syntetycznej. Najważniejszymi były próby Augusta Comte'a i Herberta Spencera i przy nich obu musimy się nieco zatrzymać.

Potrzebę filozofii takiej ocenili już w wieku XVIII encyklopedyści, Voltaire, jak o tym świadczy jego podziwienią godne „Dictionnaire philosophique”, będące jeszcze dzisiaj dziełem pomnikowym, jako też Turgot i później w sposób jeszcze jaśniejszy Saint-Simon. Teraz podjął się tego samego zadania Comte, lecz w formie bardziej naukowej, odpowiadającej ostatnim postępom na polu nauk przyrodniczych.

W dziedzinie matematyki i nauk ścisłych, wywiązał się Comte z zadania swego znakomicie. Wszyscy mu dzisiaj przyznają, że on to naukę o zjawiskach życia (biologię) i naukę o społeczeństwach ludzkich (socjologię) powiązał z naukami, tworzącymi „filozofię pozytywną”; i wszyscy wiedzą, jak doniosły wpływ wywarł system jego na późniejszych myślicieli i filozofów.

Lecz dlaczego filozof ów wielki okazał się tak słabym, gdy w swej „Polityce pozytywnej” zabrał się do badania urządzeń ludzkich, szczególnie do współczesnych form społecznych?

Jak mógł, umysł tak wszechstronny i konkretny głosić taką religię, do jakiej doszedł Comte u schyłku życia swego? Sprzeczność w obu dziełach jego jest tak wielka, że na próżno szukamy w nich jednej i tej samej metody naukowej. Littré i Mill nie chcą nawet – jak wiadomo – uznać polityki Comte'a za część jego filozofii. I inaczej sobie jej wyjaśnić nie umieją, jak tylko jako wytwór umysłu dotkniętego uwiązaniem starczym. A jednak sprzeczność między filozofią pozytywną a polityką pozytywną Comte'a jest właśnie w najwyższym stopniu

charakterystyczna. Ona rzuca jasne światło na najpoważniejsze zagadnienia naszej własnej epoki.

Gdy Comte ukończył swój kurs filozofii pozytywnej, musiał koniecznie odczuć, że punktu najważniejszego jeszcze nawet nie tknął – mianowicie pochodzenia poczucia moralnego w człowieku i wpływu poczucia tego na życie indywidualne i społeczne.

Przy całym układzie dzieła swego, był on zobowiązany do rozwiązania zagadnienia tego, i sprowadzenia go do tych samych przyczyn, którymi tłumaczył życie w ogólności. Musiał wykazać, dlaczego właściwie odczuwa potrzebę ulegania swemu poczuciu moralnemu lub przynajmniej liczenia się z nim.

Lecz do tego brakło mu dostatecznej wiedzy (w czasie, gdy to pisał, było to całkiem zrozumiałe) i potrzebnej odwagi myśli. Wobec tego uciekł się do boga, tego tworu wszystkich wyznań religijnych, który powinniśmy czcić i ubóstwiać, jeżeli chcemy zachować moralność naszą. Zmienił mu tylko nazwę i ochrzcił mianem „Ludzkość” – wielkimi literami. Przed tym bożyszczem nowym powinniśmy się korzyć, aby rozwijać w sobie pierwiastek moralny.

Lecz jeśli krok ten raz jeden uczyniono, jeśli dla utrzymania bestii ludzkiej na drodze obowiązku potrzeba było coś ubóstwiać, co stało poza i ponad jednostką, to wszystko inne stało się samo przez się. Obrządek religii comte’owskiej musiał poszukać pierwowzoru w rytuale religii dawnych, przekazanych nam ze Wschodu.

Comte nie doszedł do poznania, że wszelka moralność w człowieku pochodzi wprost z obserwacji przyrody i z życia w społeczeństwach ludzkich. Nie mógł się zdobyć na przypuszczenie, że zasada moralna w człowieku posiada tę samą trwałą budowę, co organizacja jego fizyczna, że obie są dziedzictwem rozwoju niezmiernie długiego, trwającego może tysiąclecia. Nie zauważył, że zasada ta, a raczej instynkt ten zaczął się rozwijać już w społeczeństwach zwierzęcych, istniejących na ziemi dawno przed człowiekiem. I wskutek tego nie mógł się wznieść do przekonania, że pomimo wszelakich czynów niemoralnych poszczególnych jednostek, zasada moralna musi żyć w ludzkości jako instynkt tak długo, jak długo człowiek jako gatunek nie jest na wymarciu, że czynności sprzeczne z moralnością, w ten sposób powstała, muszą wywołać z drugiej strony reakcję, podobnie jak w świecie fizycznym każde działanie mechaniczne staje się przyczyną przeciwdziałania.

To wszystko było Comte’owi całkiem obce. Dlatego też był zmuszony stworzyć sobie nowe bożyszcze – ludzkość, – które by mogło człowieka zawsze na prawą skierować drogę.

Podobnie jak Saint - Simon, Fourier i wszyscy im współcześni, tak też i Comte złożył haracz swemu wychowaniu chrześcijańskiemu. Bez uznania walki dobra i zła, walki, w której oba pierwiastki są uznane za równie potężne, bez wzywania przedstawicieli zasady dobra o pomoc w walce ze złem, bez boga i bez diabła nie da się chrześcijaństwo w ogóle pomyśleć. To też Comte, który jako dziecko wchłonął w siebie tę ideę chrześcijańską, powrócił do niej, gdy na drodze swych badań naukowych natknął się na zagadnienie moralności i

na pytanie, jak ją w człowieku utwierdzić. Kult „Ludzkości” musiał mu służyć za środek do wyzwolenia człowieka z mocy szatana.

ROZDZIAŁ V. Obudzenie się w latach 1856 – 1862.

August Comte zszedł na manowce, gdy przystąpił do badań nad społeczeństwem ludzkim i jego urządzeniami i rozpatrywać zaczął pochodzenie i istotę moralności. Lecz nie należy zapominać, że Comte napisał swą „Filozofię pozytywną” przed sześcioma latami 1856-1862, które, jak wspomnieliśmy, przyniosło nagle rozszerzenie widnokręgu naukowego i całego poglądu na świat.

Dzieła, które ukazały się w tych pięciu czy sześciu latach, wywołały tak zupełny przewrót w zapatrywaniach na przyrodę, na życie w ogólności i na życie społeczeństw ludzkich, jaki nie miał miejsca od dwóch tysięcy lat.

Co encyklopedyści dostrzegali jedynie w dali mrocznej, co jedynie przypuszczali, co nie-licznym umysłom wybranym w pierwszej połowie wieku XIX zdało się zagadką nierozwiązalną, to stało się nagle wiedzą jasną, potężną. A cały ten dobytek naukowy zdobyliśmy za pomocą metody indukcyjno – dedukcyjnej w sposób tak doskonały i oczywisty, że natychmiast wszelka inna metoda okazała się wobec niej niezupełną, fałszywą i nieużyteczną.

Zatrzymajmy się na chwilę przy zdobycach owych lat. Będziemy wówczas mogli lepiej ocenić próbę filozofii syntetycznej Herberta Spencera.

Grove, Clausius, Helmholtz, Joule i cała falanga fizyków i astronomów (z ostatnich Kirchhoff, który odkrył analizę spektralną i umożliwił tym oznaczenie składu chemicznego najodleglejszych gwiazd) przeprowadzili z końcem lat pięćdziesiątych dowód o jedności przyrody w całym świecie nieorganicznym. Odtąd stało się niemożliwością bajanie o jakimś tajemnym fluidzie kalorycznym, magnetycznym czy elektrycznym. Udowodniono, że ruch mechaniczny drobin, (który obserwujemy np. w falach morskich lub w kołysaniu dzwo-
nu albo też w widelkach strojowych) wystarcza w zupełności do wyjaśnienia wszystkich zjawisk fizycznych, a zatem też ciepła, światła, dźwięku, elektryczności i magnetyzmu.

Równocześnie dano nam środki do obliczenia ruchów tych, do zważenia niejako ich energii, w ten sam sposób, w jaki oznaczamy energię kamienia spadającego lub pociągu, znajdującego się w ruchu. Fizyka stała się działem mechaniki.

Ponadto udowodniono, że w najodleglejszych gwiazdach, nawet w niezliczonych słoń-
cach drogi mlecznej, znajdują się te same proste ciała chemiczne, co na ziemi naszej i że odbywają się tam bezwzględnie te same, nieskończenie małe ruchy drobinowe. Ba, nawet

ruchy niezmiernych ciał niebieskich, mknących przez przestworza wedle powszechnego prawa ciężkości, są podług wszelkiego prawdopodobieństwa niczym innym, jak tylko wypadkową drgań światła i elektryczności, które przenoszą się w przestrzeni przez miliony i tryliony miriametrów

Te same drgania kaloryczne i elektryczne wystarczają do wyjaśnienia wszystkich procesów chemicznych. Chemia jest już tylko jednym z rozdziałów mechaniki drobinowej. I nie dość na tym! Nawet życie zwierząt i roślin w swych przejawach niezliczonych jest jedynie ciągłą przemianą drobin lub raczej atomów w tych ogromnie skomplikowanych i wskutek tego bardzo niestabilnych związkach chemicznych, z których składa się tkanka komórkowa każdej istoty żywej. Życie jest tylko kolejnością rozkładu i ponownego składu chemicznego w drobinach bardzo złożonych: szeregiem zjawisk fermentacyjnych wywołanych zaczynem chemicznym, nieorganicznym.

Poza tym zrozumiano już podówczas, (co w latach 1890 – 1900 bliżej poznano i sprawdzono), że życie w komórkach nerwowych i ich zdolności do przewodzenia podnieci są też tylko zjawiskami mechanicznymi i że dla całego w ogóle działania układu nerwowego znaleźć można, zatem wyjaśnienie mechaniczne.

Dzięki badaniom w tym kierunku możemy – bez zboczenia choćby na chwilę z drogi spostrzeżeń czysto fizjologicznych – dokładnie zrozumieć, jak wrażenia i obrazy przechodzą do mózgu, jak nawzajem na siebie oddziałują, jak wytwarzają poglądy i idee.

Jest oczywiście na polu tym jeszcze wiele do zrobienia i odkrycia. Nauka, która wyzwoliła się zaledwie z więzów metafizyki, pierwsze dopiero uczyniła kroki w tej niezmiernie dziedziny psychologii fizycznej. Początek jednak już zrobiono i już dano silną podwalinę pod dalszą budowę. Dawny podział zjawisk przyrody na dwie kategorie, który wprowadzić usiłował Kant, mianowicie na jedną, zajmującą się dociekaniem w czasie i przestrzeni (świat zjawisk fizycznych) i drugą, tylko w czasie (świat zjawisk duchowych) – dział ten zanika. Rosyjski materialista, profesor Sjeczennow, postawił pytanie: „Do jakiej dziedziny należy psychologia i jak potrzeba ją badać?” Nauka zaś odpowiedziała na nie w ten sposób: Do fizjologii i za pomocą metody fizjologicznej! I rzeczywiście, najnowszym badaniom fizjologów udało się cały mechanizm myślowy, powstawanie wrażeń, utrwalanie ich w pamięci i ich przewodzenie o wiele lepiej i gruntowniej wyświecić, niż to byli w stanie uczynić metafizycy wszelkiego kalibru ze swymi definicjami subtelными i kontemplacjami.

I nawet z tej najwarowniejszej ostoji wygnano metafizykę. Dziedzinę psychologii, w której zdawała się niezwykłą, zdobyły obecnie nauki przyrodnicze i filozofia materialistyczna, które z niebywałą szybkością wiedzę naszą w tym względzie rozszerzają.

Atoli wśród dzieł, wydanych w owych sześciu latach było jedno, które wszystkie inne prześcignęło. Było to „Powstanie gatunków” Karola Darwina.

Już w wieku XVIII Buffon (jak się zdaje, także Linnaeus), a na początku wieku XIX Lamarck, ośmielili się twierdzić, że gatunki istniejące wśród roślin i zwierząt nie są wcale czymś stałym, lecz przeciwnie, są zjawiskiem zmiennym i ulegają przeobrażeniom pod wpływem środowisk. Samo podobieństwo rodowe, jakie widzimy u różnych gatunków tej lub owej grupy, dowodzi – zdaniem ich – wspólnego pochodzenia od wspólnych przodków. Tak np. rozmaite gatunki jaskra, spotykane na łąkach i błotach, wywodzą się niewątpliwie z jednego i tego samego gatunku i tylko pod wpływem całego szeregu przeobrażeń i przystosowań wskutek niejednakich warunków bytu stały się tak różnymi i odmiennymi. Podobnie też dzisiejsze gatunki wilka, psa, szakala, lisa początkowo wcale nie istniały, był tylko jeden gatunek zwierzęcy, z którego z biegiem czasu zrodził się wilk i pies, szakal i lis.

Lecz w wieku XVIII musiano herezje takie wygłaszać z wielką ostrożnością. Kościół był jeszcze podówczas zbyt potężny, a z powodu takich poglądów kacerskich oczekiwało przyrodników więzienie, tortura lub zakład obłąkanych. Teraz zaś Darwin i Alfred Russel Wallace głosili tę samą „naukę błędną” śmiało i nieustraszenie, a Darwin posunął się nawet do niesłychanego twierdzenia, że człowiek jest również wytworem długiego rozwoju fizjologicznego, że pochodzi od małpy człekokształtnej, że jego „poczucie moralne” i jego „duch nieśmiertelny” powstały w ten sam sposób, jak duch i zwyczaje społeczne mrówki lub szympansa.

Wszystkim wiadomo, jaki huragan oburzenia spadł na głowę Darwina, a zwłaszcza na jego odważnego apostoła, Huxleya, kładącego szczególny nacisk na te wnioski darwinizmu, które musiały kapłanów wszystkich wyznań nieodzownie wytrącić z równowagi.

Była to walka zażarta. Jednakże darwiniści odnieśli w niej zwycięstwo na całej linii. I odtąd a datuje się nauka całkiem nowa i już wcale okazała: biologia, nauka o wszystkich rozlicznych przejawach życia.

Dzieło Darwina dało nam jednak klucz do zrozumienia nie tylko zjawisk przyrodniczych, lecz także społecznych. Dało nam możliwość roztrząsać je z całkiem nowego punktu widzenia. Idea rozwoju bezustannego, ewolucji postępowej oraz stopniowego przystosowania się istot ludzkich i społeczeństwa do przyziemnych warunków, znalazła o wiele szersze zastosowanie, aniżeli wyjaśnienie pochodzenia gatunków. Z wprowadzeniem jej do badań zarówno przyrody, jako też życia ludzkiego i ludzkich urządzeń społecznych, otwały się nowe, niewyśnione widnokreśli, rozjaśniły się najzawilsze zagadnienia we wszystkich dziedzinach nauki.

Na tej podstawie Herbert Spencer pokazał nam, jak niezliczone gatunki zwierzęce i roślinne wywiodły się z kilku zaledwie organizmów niezłożonych. Haeckel zaś opracował drzewo rodowe dla świata zwierzęcego łącznie z człowiekiem. Dalej stworzono trwałą podwalinę naukową dla historii ludzkich zwyczajów, obyczajów, wyznań religijnych i urządzeń, co przy braku tego środka pomocniczego było dla filozofów XVIII wieku i Augusta

Comte'a niepodobieństwem. Dzisiaj można historię taką wyłożyć bez powoływania się na formuły metafizyki heglowskiej, na „idee wrodzone”, natchnienie z zewnątrz lub na „substancje” Kanta, słowem, bez owych formuł ogłupiających, poza którymi kryje się zawsze ten sam przesąd dawny, ta sama niewiedza dawna.

Dzięki nieustrudzonej pracy z jednej strony przyrodników, z drugiej zaś Henryka Maine'a i jego ego następców, którzy tę samą metodę indukcyjną zastosowali do badań nad pierwszymi instytucjami oraz ich wypadkową, tj. prawami, historia rozwoju urządzeń ludzkich zyskała sobie w ostatnim trzydziestoleciu równie trwałe podłoże, jak historia rozwoju jakiegoś gatunku roślinnego lub zwierzęcego.

Byłoby oczywiście ogromną niesprawiedliwością, gdybyśmy nie wspomnieli o pracach, dokonanych w latach trzydziestych wieku XIX we Francji przez szkołę Augustyna Thierri, w Niemczech przez Maurera i germanistów, a w Rosji przez Kostomarowa, Belajewa i innych.

Nie ulega wątpliwości, że jeszcze wcześniej, poczynając od encyklopedystów, przebija się w badaniu zwyczajów i urządzeń, jako też języków, zasada rozwoju. Lecz do wyników ścisłych i naukowych można było dojść dopiero wówczas, gdy badacz nauczył się zajmować wobec nagromadzonych faktów to samo stanowisko, jakie zajmuje przyrodnik wobec postępującego rozwoju narządów roślinnych lub nowego gatunku.

Swego czasu zdobywano mniej lub więcej zbliżone uogólnienia za pomocą formuł metafizycznych, co jest ich bezsprzeczną zasługą. Szczególnie jednak przyczyniały się do ożywienia i obudzenia drzemających sił umysłowych przez swe nieokreślone domyslniki o możliwości jedności w przyrodzie. W czasie reakcji, panującej w pierwszych dziesiątkach lat wieku XIX, gdy osiągnięte drogą indukcji uogólnienia encyklopedystów i ich poprzedników angielskich i szkockich poszły całkiem w niepamięć w czasie, gdy wobec triumfującego mistycyzmu mówienie o jedności przyrody i o przyrodzie „duchowej” wymagało ogromnej odwagi etycznej, – której niestety nie było – mglista metafizyka Niemców spełniała przy najmniej to pożyteczne zadanie, że podtrzymywała upodobanie do uogólnień.

Lecz uogólnienia ówczesne – zdobyte metodą dialektyczną czy też półświadomą indukcją – były ze względu na pochodzenie swe, rozpaczliwie mroczne. Pierwsze, utworzone za pomocą metody dialektycznej, opierały się na całkiem naiwnych przesłankach, jakie spotkać możemy u starożytnych Greków, którzy dowodzili np., że planety muszą w ruchu swym zataczać koło, gdyż koło tworzy najdoskonalszy łuk. Naiwność wniosków i brak dowodów ukrywały się zwykle za sofizmatami ogromie rozciągliwymi i słowami mglistymi i łudziły swym stylem niejasnym i groteskowo zawiłym. Ostatnie zaś, tj. teorie, wyprowadzone za pomocą półświadomej indukcji, opierały się na równie ciasnym zakresie obserwacyjnym, jak owe szerokie, lecz źle umotywowane uogólnienia Weismanna, które w końcu przecie pewien wywołały efekt. Ponieważ indukcja była nieświadoma, przeceniano bardzo łatwo wartość tych uogólnień hipotetycznych i przyjmowano je za prawa niezachwia-

ne, podczas gdy w rzeczywistości były tylko przypuszczeniami, hipotezami, uogólnieniami embrionalnymi, które wymagały dopiero najelementarniejszego stwierdzenia faktami.

Zresztą teorie te rozliczne odznaczały się bez wyjątku formą tak abstrakcyjną i ciemną, jak np. Hegla „teza, antyteza i synteza”, że skoro tylko przystępowano do wniosków praktycznych, wszystkie dowolności stały otworem. I rzeczywiście, najsprzeczniesze kierunki sprowadzały się do jednych i tych samych teorii: zarówno duch rewolucyjny Bakunina wraz z rewolucją drezdeńską, zarówno jakobinizm rewolucyjny Marksa, jak nauka o „uznawaniu wszystkiego, co istnieje”, która tak wielu autorów doprowadziła do „zgody z rzeczywistością”, czyli innymi słowy do uwielbienia absolutyzmu. Nie będę tu wspominał o tych licznych błędach ekonomicznych, w jakie popadli ostatnio marksiści rosyjscy.

ROZDZIAŁ VI. Spencera próba filozofii syntetycznej.

Odkąd antropologię (tj. naukę o fizjologicznym procesie rozwojowym człowieka, historię jego religii i urzędzeń) zaczęto studiować tak samo, jak wszystkie w ogóle nauki przyrodnicze, odtąd można było wreszcie rozpoznać i uwydatnić wytyczne dziejowego stawania się ludzkości. Odtąd można też było raz na zawsze wziąć rozbrat z metafizyką, która badanie dziejów podobnie zacieśniła, jak w wieku poprzednim tradycja biblijna ograniczyła badania geologiczne.

Można by wobec tego przypuszczać, że Herbert Spencer zdoła stworzyć filozofię syntetyczną (czego podjął się był w drugiej połowie wieku XIX), nie popadając już w te same błędy, które cechują filozofię pozytywną Comte'a. Mimo to jednak filozofia syntetyczna Spencera, oznaczająca ogromny krok naprzód, o ile nie ma w niej miejsca dla wyznań i obzędów religijnych, w części swej socjologicznej zawiera jeszcze równie doniosłe błędy, jak filozofia Comte'a.

Nie da się zaprzeczyć, że Spencer odnośnie do psychologii społeczeństw ludzkich sprzeniwiżył się swej metodzie naukowej i nie miał odwagi wszystkich przyjąć wniosków, do których by go ona doprowadziła. Wskutek tego były nieuniknione wszelakiego, rodzaju niekonsekwencje. Tak np. przyznaje, że ziemia nie powinna być nigdy własnością prywatną. Właściciel ziemi robi zawsze użytek z przysługującego mu prawa podwyższania czynszu dzierżawnego i w ten sposób nie dopuści do tego, by inni przez uprawę intensywną doszli do możliwie najbogatszych plonów. Albo też zostawi ziemię nieuprawioną, licząc na podniesienie się ceny gruntu dzięki pracy, wykonywanej przez sąsiadów. System taki uważa Spencer bez ogródek za szkodliwy i niebezpieczny dla społeczeństwa. Lecz rozumowania tego zaniechał w stosunku do innych bogactw nagromadzonych, nawet, gdy chodzi o kopalnie i doki, nie mówiąc już o warsztatach i fabrykach.

Inny przykład: Spencer występuje przeciwko mieszaniu się państwa do życia społeczeństwa i daje jednemu ze swych dzieł tytuł, oznaczający poniekąd cały program rewolucyjny: „Jednostka przeciw państwu”.¹ Stopniowo jednak, pod pretekstem zachowania pożytecznych funkcji państwa, mianowicie obrony i zapobiegliwości, każe państwu na nowo powstać w tej samej formie, z tą tylko różnicą, że nakłada na nie pewne ograniczenia.

¹ Polski przekład jest błędnie zatytułowany: „Jednostka wobec państwa”. Tytuł brzmi: „The Man versus the State”.

Te i inne sprzeczności dadzą się łatwo wytłumaczyć tym, że część socjologiczna filozofii Spencera powstała pod wpływem angielskiego ruchu radykalnego, a zatem o wiele wcześniej, niż część przyrodnicza. Na to wskazuje dzieło jego „Social Statics”, które ukazało się w r. 1850, tzn. w czasie, gdy nauka o instytucjach ludzkich ze stanowiska antropologii współczesnej była dopiero w zawiązku.

Następstwem tego było to, że Spencer, podobnie jak Comte, przystąpił do badania instytucji tych nie dla nich samych i nie bez uprzedzeń. Lecz oprócz tego zmienił też wobec filozofii społecznej, czyli socjologii metodę swą. Zaczął się tutaj posługiwać metodą nową, najbardziej zwodniczą ze wszystkich, metodą analogii, której w badaniach swych nad światem zjawisk fizycznych pod żadnym względem nie stosował. Ta nowa metoda dała mu możliwość uzasadnienia całego szeregu uprzedzeń.

Wynik jednak jest taki, że aż do dnia dzisiejszego nie posiadamy żadnej filozofii syntetycznej, tj. filozofii, której by obie części główne, nauki przyrodnicze i socjologia, opierały się na jednej i tej samej metodzie.

Musimy jeszcze zaznaczyć, że Spencer był chyba najmniej odpowiednim do badań nad pierwszymi urządzeniami ludzkimi. Pod tym względem cechuje go wspólna wszystkim Anglikom wada – o ile nie w wyższym jeszcze stopniu, – że w żaden sposób nie jest w stanie pojąć zwyczajów i obyczajów innych narodów. „My jesteśmy narodem o prawie rzymskim, Irlandczycy zaś o prawie zwyczajowym, wobec tego nie rozumiemy się wzajemnie” – rzekł mi raz zaprzyjaźniony ze mną, rozumny i wykształcony Anglik. I rzeczywiście: stanowisko Anglików wobec podbitych „ras niższych”, wskazuje wymownie na tę niezdolność do sprawiedliwej oceny innej cywilizacji prócz swojej. To samo spotykamy na każdym kroku u Spencera. Brak mu wszelkiego zrozumienia dla dzikich i ich czci wobec plemienia i krwawej zemsty Sagi islandzkiej, dla burzliwego, pełnego walk życia miast średniowiecznych. Obce są mu pojęcia prawne tych szczebli cywilizacyjnych i wskutek tego dostrzega w nich tylko „dzikość”, „barbarzyństwo” i „okrucieństwo”.

Stanowisko Spencera pojmiemy tym łatwiej, gdy zważymy, że podobnie jak Huxley i wielu innych i on fałszywie tłumaczył sobie „walkę o byt” Darwina. Widział w niej nie tylko walkę między różnymi gatunkami (wilki pożerają zające, wiele ptaków żywi się owadami itp.), lecz także walkę rozpaczliwą o pokarm, o skrawek ziemi, na którym by było można żyć, w obrębie każdego gatunku, między poszczególnymi osobnikami tego samego gatunku. Walka taka bezwarunkowo jednak nie istnieje w takich rozmiarach, jak to sobie wyobrażał Spencer. Nie możemy tutaj roztrząsać, o ile Darwin sam ponosi odpowiedzialność za to niewłaściwe pojmowanie „walki o byt”. Pewne jest, że w dwanaście lat po wydaniu dzieła „O powstaniu gatunków” w swym „O pochodzeniu człowieka” ocenia „walkę o byt” nie jako nieskończoną, zajadłą walkę w obrębie każdego gatunku, lecz w znaczeniu o wiele szerszym, bardziej obrazowym. „Te stada, które posiadają największą ilość osobników obdarzonych uczuciem wzajemnej sympatii, wydoskonalonym w najwyższym stopniu, będą

się najlepiej rozwijały i jako uprzywilejowane zdołają najbardziej się rozmnożyć”. (Darwin „O pochodzeniu człowieka”, Lwów 1875, str. 77).

Rozdział, który Darwin poświęca przedmiotowi temu, powinien był dać podstawę do nowego, niezwykle doniosłego poglądu nad przyrodę i rozwój społeczeństw ludzkich, poglądu, jakiego domyślał się już Goethe. Mimo to jednak nie zwrócono na to najmniejszej uwagi.

Dopiero w r. 1879 w wykładzie zoologa rosyjskiego, Kesslera, odnajdujemy jasne zrozumienie stosunku, jaki zachodzi w przyrodzie między walką o byt a pomocą wzajemną. Przytaczając różne przykłady, stwierdza, że „dla postępującego rozwoju gatunku prawo pomocy wzajemnej jest o wiele ważniejsze i skuteczniejsze, niż prawo walki wzajemnej”.

W rok później Lanessan wygłosił odczyt o „Walce o byt i skupieniach w tej walce”, a wkrótce po nim Büchner wydał swą „Miłość”. W dziele tym wskazał na znaczenie współczucia wśród zwierząt dla rozwoju pierwszych pojęć moralnych. Lecz niepotrzebnie zacieśnił swój zakres badania, przeceniając znaczenie miłości rodzinnej i litości.

Z łatwością zdołałem rozwinąć myśl Kesslera w dziele osobnym i dowieść, że idea ta dotyczy także człowieka.² Mogłem się przy tym oprzeć na ścisłych spostrzeżeniach w przyrodzie i najnowszych wynikach naukowych w dziedzinie historii urządzeń społecznych.

Pomoc wzajemna jest też faktycznie nie tylko najskuteczniejszą bronią w walce o byt przeciwko wrogim siłom przyrody i obcym gatunkom nieprzyjacielskim, lecz także najważniejszym czynnikiem rozwoju. Nawet najsłabszym daje rękojmię życia długiego (a tym samym możliwość coraz większego wzbogacania się w doświadczenie), gwarancję bezpieczeństwa potomstwa i postępu umysłowego. Zoologia poucza nas, że te gatunki zwierzęce, które najlepiej czynią zadość zasadzie pomocy wzajemnej, nie tylko zachowują się najdłużej, lecz także wśród gatunków odpowiedniego rzędu (owadów, ptaków, ssaków) zajmują naczelne miejsce pod względem przewagi fizycznej i umysłowej.

Tej prawdy kardynalnej w przyrodzie Spencer nie dostrzegł. Walkę o byt w obrębie każdego gatunku, zażartą walkę „dziobem i pazurami” o każdy kęs pokarmu, przyjął jako fakt, którego nie potrzeba nawet sprawdzać, po prostu jako pewnik. „Przyroda, zboczona krwią gladiatorów”, jak ją sobie wyobrażał poeta angielski, Tennyson, była też jego wyobrażeniem świata zwierzęcego. Dopiero w ostatnich 10 – 12 latach zaczął sprawiedliwiej oceniać znaczenie pomocy wzajemnej, a względnie uczucia sympatii wśród zwierząt. Dopiero wówczas zaczął w tym kierunku gromadzić fakty i czynić spostrzeżenia. Lecz i dzisiaj jest dlań dziki wciąż jeszcze zwierzęciem drapieżnym, które tylko w ten sposób żyć mogło, że sąsiadowi swemu ostatni kęs wyrwało „zębami i pazurami”.

Skoro Spencer przyjął za podstawę myśli swej przesłankę tak fałszywą, musiał on w konsekwencji przy wznoszeniu gmachu swojej filozofii syntetycznej popaść w cały szereg błędów.

² „Mutual Aid, a Factor of Evolution” (Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju) – dzieło to niebawem ukaze się w przekładzie polskim.

ROZDZIAŁ VII. Znaczenie ustawodawstwa w życiu społecznym.

Spencer nie był zresztą jedynym, który hołdował błędom podobnym. Cała filozofia XIX stulecia, idąc śladami Hobbesa, uważała dzikich za bestie krwiożercze, które żyły w małych, odosobnionych rodzinach i walczyły z sobą o pokarm i samicę, aż wreszcie utworzył się wśród nich jakiś rząd wspańiałomyślny i zmusił do pokoju. Nawet taki znakomity przyrodnik, jak Huxley, podzielał zapatrywania Hobbesa i oświadczył (jeszcze w r. 1885), że życie człowieka pierwotnego było nieustanną walką jednego przeciw wszystkim, aż w końcu kilka jednostek postępowych epoki owej „dało początek pierwszemu społeczeństwu”.

A zatem i Huxley ani przypuszczał, że społeczeństwa wcale nie stworzyli ludzie, że istniało ono już długo przed powstaniem człowieka, jeszcze wśród zwierząt. Tak wielką jest potęgą głęboko wkorzonego przesądu. Gdy czynimy poszukiwania za źródłem uprzedzenia tego, znajdujemy je wkrótce w religiach i kościołach. Tajne związki czarnoksiężników, cudotwórców, chamanów, później zaś kapłanów asyryjskich i egipskich i jeszcze później księży chrześcijańskich – starały się zawsze przekonać ludzi, że są z natury grzesznymi, że wyłącznie czarodzieje, chamanowie i kapłani swymi prośbami i błaganiami dobroczynnymi zbawić mogą człowieka ode złego, że oni jedynie potrafią wyjednać mu u bóstwa przewrotnego łaskę i przebaczenie.

Prachrześcijaństwo uczyniło wprawdzie małą próbę osłabienia przesądu tego, lecz kościół katolicki wzmocnił go tylko jeszcze bardziej, powołując się przy tym na słowa ewangelii o „ogniu wiekuistym”. Sama nauka o synu bożym, który przybył na ziemię, by śmiercią swoją okupić grzechy ludzkie, stwierdza ten pogląd. Ona też pozwoliła „inkwizycji świętej” poddać swe ofiary torturom najokropniejszym i palić na ogniu powolnym. Tym dawano ludziom sposobność do nawrócenia się i wyzwolenia od mąk wieczystych. Lecz tak postępował nie tylko kościół rzymsko – katolicki; nie, wszystkie kościoły katolickie współzawodniczyły z sobą w wynajdywaniu coraz nowego cierpienia i nowej grozy, aby poprawić, polepszyć człowieka „występnego”. I aż po dziś dzień z pośród tysiąca wierzy jeszcze dziewięćset dziewięćdziesięciu dziewięciu, że posuchę, trzęsienie ziemi i choroby nagminne zsyła jakieś bóstwo, by grzeszną ludzkość sprowadzić na drogę prawą.

Równocześnie też państwo w szkołach swych i wszechnicach popiera tę samą wiarę we wrodzoną grzeszność ludzką. Dla państwa jest to kwestią życia, by wierzone w konieczność władzy, która króluje ponad społeczeństwem i ludziom wpaja pojęcia moralne za pomocą kar za występki przeciwko „prawu moralnemu” (a przez proste matactwo utożsamia się prawo to z prawem pisanym). Gdyby bowiem ludzie przestali wszechmocną dłoń autory-

tetu uważać za podporę swych zasad moralnych, to bardzo rychło zatraciliby też wiarę w dostojne posłannictwo swych rządów.

Całe nasze wychowanie religijne, historyczne, prawne i społeczne przenika myśl, że człowiek pozostawiony samemu sobie przeistoczyłby się w zwierzę dzikie. Bez istnienia władzy ludzie pożarliby się nawzajem. Po „tłumie” można spodziewać się tylko brutalności i walki wszystkich przeciw wszystkim. Tłum doszedłby do samozagłady, gdyby nie było nad nim wybrańców – kapłana, sędziego, policjanta i kata, – którzy do walki tej powszechnej nie dopuszczają, którzy ludzi wychowują w czci do prawa i ramieniem rozumnym wiodą ku czasom, gdy szlachetniejsze uczucia zamieszkają w „zatwardziałym sercu ludzkim” i przeto knut, więzienie i szubienica staną się mniej potrzebne niż dzisiaj.

Śmiejemy się z tego króla, który w roku 1848 biadał na wygnaniu: „Moi biedni poddani! Beze mnie zmarniejecie!” Kpimy z tego kupca angielskiego, który całkiem poważnie sądził, że Anglicy są zgubionym plemieniem Izraela i że są przez Boga powołani do uszczęśliwienia „ras niższych” dobrym rządem.

Lecz czyż nie spotykamy podobnie przesadnej samooceny u wszystkich narodów, nawet u większości ludzi wykształconych?

Naukowe traktowanie rozwoju społeczeństwa ludzkiego i jego urządzeń prowadzi nas jednakże do całkiem innych poglądów. Poucza nas, że zwyczaje i obyczaje ludzkie, odnoszące się do pomocy wzajemnej, obrony wzajemnej i utrzymania pokoju powszechnego, stworzył właśnie ów „tłum” bezimienny. I te dopiero zwyczaje umożliwiły człowiekowi przetrwanie w walce o byt wśród ogromnie ciężkich warunków. Nauka wykazuje nam, że tak zwani przewodnicy, bohaterowie i ustawodawcy ludzkości, w ciągu dziejów nie wprowadzili niczego, co by się już przed tym nie było rozwinęło na mocy prawa zwyczajowego. Właśnie najlepsi z pomiędzy nich urządzenia te jedynie sformułowali i sankcjonowali. Z drugiej jednak strony znaczna liczba tych rzekomych dobroczyńców usiłowała równocześnie wszystkie instytucje prawa zwyczajowego, które przeszkadzały utworzeniu się autorytetu osobistego, zdruzgotać lub przynajmniej na taką modłę przeistoczyć, by służyły ich interesom osobistym lub wychodziły na korzyść ich kasty.

Już w najodleglejszej przeszłości, gubiącej się w mrokach epoki lodowej, żyła ludzkość w społeczeństwach. W społeczeństwach owych zamierzchłych stworzono cały szereg zwyczajów i z religijną skrupulatnością przestrzeganych urządzeń, które dały pierwszą podstawę dla życia zbiorowego. Z biegiem czasu, w miarę rozwoju ludzkości, ta sama siła twórcza bezimiennego „tłumu” znajdowała zawsze, odpowiednio do zmieniających się warunków, nowe formy dla życia społecznego, dla pomocy wzajemnej i dla warowania pokoju.

Z drugiej strony nauka wykazuje dowodnie, że prawo bez względu na swe pochodzenie – od bogów czy genialnych ustawodawców – było zawsze tylko utrwaleniem, krystalizacją lub w najlepszym, razie rozszerzeniem zwyczajów, istniejących już przedtem. Lecz do

zwyczajów, powszechnie przestrzeganych, dodawało stale kilka przepisów nowych, które leżały w interesie mniejszości, tj. uzbrojonych bogaczy wojowników, i były pierwszym podłożem dla instytucji nierówności prawnej i niewolnictwa.

„Nie zabijaj” – mówi prawo mojżeszowe – „nie kradnij” „nie świadcz przeciw bliźniemu twojemu fałszywie”. Lecz do tych znakomitych przykazań dodało jeszcze: „Nie pożądaj domu bliźniego twego, ani żony jego, ani sługi jego, ani służebnicy, ani wołu, ani osła, ani niczego, co do bliźniego twego należy”. Tym samym legalizowało na długie wieki niewolnictwo i zrównało kobietę z niewolnikiem i bydlęciem jucznym. „Kochaj bliźniego jak siebie samego” – głosiło później chrześcijaństwo, lecz równocześnie przez usta apostoła Pawła dodało: „Wszelaka dusza niechaj będzie poddana wyższym zwierzchnościom; albowiem nie masz zwierzchności jeno od Boga. A te, które są, od Boga są postanowione”. Tym samym usprawiedliwiała i Bogiem zaświadczała podział społeczeństwa na panów i niewolników i uznawało zwierzchność władców rzymskich.

I chociaż ewangelie głoszą, zgodnie z istotą chrześcijaństwa, szczytną ideę przebaczenia win, to jednak równocześnie opowiadają wciąż o Bogu mściwym i nauczają przeto zemsty.

To samo powtarza się w ustawach „barbarzyńców”, Gallów, Longobardów, Allemanów i Saksonów po upadku cesarstwa rzymskiego. Uczyniono przepisem prawnym zwyczaj, który się właśnie podówczas ustalał, zwyczaj płacenia odszkodowania za zranienie lub zabójstwo, w miejsce dotychczasowego prawa odwetu (oko za oko, ząb za ząb, rana za ranę, śmierć za śmierć). O tyle prawa barbarzyńców oznaczały pewien postęp w stosunku do obowiązującej w plemieniu zemsty. Lecz równocześnie ustalały one na przyszłość podział ludzi wolnych na klasy, podówczas zaledwo się zarysowujący. Wyznaczały bowiem dla różnych osób różną wysokość odszkodowania: tyle za niewolników (płacono to oczywiście panu jego), tyle za wolnego, a tyle za wodza. W ostatnim jednak wypadku odszkodowanie było tak wysokie, że równało się dożywotniej niewoli. Rozróżnieniu temu przyświecało niewątpliwie zapatrywanie, że rodzina wodza większą ponosi stratę na wypadek śmierci głowy swej, niż rodzina przeciętnego człowieka wolnego. Wobec tego pierwsza mogła żądać większego odszkodowania niż ostatnia. Lecz ustawy, przyjmując ten wykwit czasu za normę prawną, uwieczniały tym samym podział ludzi na różne klasy, tak, że nawet dzisiaj jeszcze nie możemy się z podziału tego wyzwolić.

To samo odnosi się w równej mierze do wszelkiego ustawodawstwa aż do dnia dzisiejszego. Prawo zawsze przeszczepiało zasadę ucisku z epoki minionej na okresy późniejsze: forma ucisku, panująca w cesarstwie perskim, przeszła na Grecję; panująca w Macedonii przeniosła się do Rzymu; metoda ciemienia i okrucieństwo państwa rzymskiego i tyranie wschodnie przedostały się do młodych jeszcze, tworzących się dopiero państw barbarzyńskich i do kościoła katolickiego. Za pomocą prawa nakłada przeszłość kajdany na przyszłość.

Wszystkie gwarancje ochronne, bez których społeczeństwa nie mogą się obejść, wszystkie przeróżne formy życia społecznego w plemieniu, we wspólnocie wioskowej, w mieście

średniowiecznym, wszystkie przejawy stosunków wzajemnych między plemionami, a potem między republikami miejskimi, służące za podstawę dla późniejszego prawa międzynarodowego, wszystkie formy pomocy wzajemnej i przestrzegania pokoju – wraz z sądownictwem i ławnikami – wszystko to jest dziełem twórczego geniuszu bezimiennych mas. W przeciwieństwie do tego wszystkie ustawy od czasów najdawniejszych aż do dzisiejszych posiadają dwie cechy znamienne: jedna oznacza utrwalenie (równocześnie zaś także skostnienie) pewnych form życia, które stały się już były zwyczajem i były uznane powszechnie za użyteczne, druga zaś oznacza dodatek (częstokroć zaś po prostu tylko niesumienne interpretowanie zwyczaju), celem wprowadzenia lub ustalenia kielkującego dopiero autorytetu pana lennego, rycerza, króla lub kapłana, słowem umocnienie i sankcję autorytetu.

Do tych poglądów prowadzą nas wyniki badań naukowych nad rozwojem społecznym, przeprowadzonych w ostatnich dwudziestu lub trzydziestu latach przez znaczną liczbę sumiennych uczonych. Uczni ci jednak nie zawsze mają odwagę jasno sformułować takie wnioski heretyckie. Lecz myślący czytelnik dochodzi do nich sam przez uważne rozczytywanie się w ich dziełach.

ROZDZIAŁ VIII. Stanowisko anarchizmu w nauce współczesnej.

Jakie stanowisko zajmuje tedy anarchizm w wielkim ruchu umysłowym XIX stulecia?

Odpowiedź na pytanie to zarysowuje się już w rozdziałach poprzednich. Anarchizm jest poglądem na świat, opartym na mechanicznym lub raczej kinetycznym pojmowaniu wszystkich zjawisk przyrody, łącznie z życiem społeczeństw ludzkich, z ich zagadnieniami gospodarczymi, politycznymi i moralnymi. Jego metodą badań, jest metoda właściwa wszystkim naukom przyrodniczym, w których każdy wniosek naukowy musi być przeprowadzony i uzasadniony jedną i tą samą metodą. Jego celem jest stworzenie filozofii syntetycznej, obejmującej nie tylko przejawy całego życia, przyrody, lecz także przejawy życia społecznego – przy równoczesnym unikaniu błędów, w jakie popadli z wyżej podanych przyczyn Comte i Spencer.

Jest jasne, że wobec tego anarchizm inną musi dawać odpowiedź na większość dzisiejszych zagadnień życia i odmiennie się do nich odnosić, niż wszystkie inne stronnictwa polityczne, nawet pod pewnymi względami inaczej niż partie socjalistyczne, które nie wyzoliły się jeszcze z niektórych przestarzałych urojeń metafizycznych.

Rozwój jednolitego, zwartego poglądu mechanicznego na świat, znajduje się odnośnie do socjologii, tzn. odnośnie do części zajmującej się życiem i rozwojem społeczeństw ludzkich, jeszcze w stadium początkowym, embrionalnym. Lecz to, czego dotąd na tym polu dokonano, dźwiga już na sobie – częstokroć całkiem nieświadomie – ściśle określone piętno. W filozofii prawa, w etyce, w ekonomii i w historii ludów i ich urządzeń społecznych, zdobył już sobie dzisiaj anarchizm swe miejsce i dowiódł, że nie myśli zadowolić się jakimiś uprzedzeniami metafizycznymi, lecz usiłuje znaleźć dla swych wniosków podstawę przyrodniczą.

I nie korzy się ani przed metafizyką Hegla, Schellinga lub Kanta, ani przed komentatorami prawa rzymskiego czy kanonicznego, ani światłymi profesorami prawa państwowego, ani przed ekonomią polityczną metafizyków. Lecz przeciwnie, na wszystkie kwestie, mogące się w tych dziedzinach wyłonić, szuka wyjaśnienia i odpowiedzi w tej przebogatej skarbnicy, którą stworzono w ostatnim trzydziesto- lub czterdziestoleciu na polu nauk przyrodniczych.

Tak samo jak filozofia materialistyczna (mechaniczna lub kinetyczna) załatwiła się już dzisiaj ostatecznie z wszystkimi owymi pojęciami metafizycznymi, jak „duch wszechświa-

ta”, „twórcza siła przyrody”, „miłosne przyciąganie materii”, „ucieleśnienie idei”, „cel przyrody”, „cel bytu”, „niezbadalność”, „człowieczeństwo” (w znaczeniu boskim) itp., i zarodki cennych uogólnień, kryjących się poza tymi słowami, przełożyła na pogładowy język faktów, tak samo też socjologia rzeczywiście współczesna i anarchizm odnoszą się do zjawisk życia społecznego.

Gdy metafizycy chcą przekonać przyrodnika, że życie duchowe i moralne człowieka przebiega zgodnie z pewnymi „duchowi właściwymi prawami” to przyrodnik najspokojniej wzrusza ramionami i dalej przeprowadza swe cierpliwe, żmudne badania, by dowieść w końcu, że wszystkie przejawy życia, inteligencji i namiętności, dadzą się bez wyjątku sprowadzić do zjawisk chemicznych i fizycznych. Słowem, stara się poznać ich prawa przyrodnicze.

Tak samo postępuje anarchista, gdy mu powiadają, że podług Hegla „każdy rozwój wyobraża tezę, antytezę i syntezę”, lub że „celem ostatecznym prawa jest zaprowadzenie sprawiedliwości, oznaczającej materialne ucieleśnienie idei najwyższej”, lub gdy go pytają: „jaki jest zdaniem twoim „cel życia”? I on wzruszy ramionami i zawoła: czy podobna, aby dzisiaj, w czasie tak bujnego rozkwitu nauk przyrodniczych, istnieli jeszcze ludzie tak wsteczni, wierzący w takie przeżytki – ludzie mówiący językiem dzikiego, który przyrodę antropomorfizował i człekokształtne istoty jako władców nad nią osadzał!

Anarchista nie da się olśnić szumnymi słowami, gdyż wie, że są tylko po to, by osłonić niewiedzę, tzn. badanie jeszcze nieukończone, albo też, – co gorsza – przesąd. Dlatego przechodzi nad wywodami podobnymi do porządku i niezachwiany posuwa się naprzód w swych dociekaniach nad teoriami społecznymi i urządzeniami przeszłości i teraźniejszości, posługując się stale metodą przyrodniczą. I dochodzi przy tym do poznania, że rozwój życia społecznego jest o wiele bardziej skomplikowany i o ile chodzi o działanie praktyczne, o wiele bardziej zajmujący, niżby się po takich formułkach metafizycznych można było spodziewać.

W ostatnich czasach mówiono nam wiele o metodzie dialektycznej, którą socjaldemokraci polecają jako niezbędną przy opracowaniu ideału socjalistycznego. My tej metody tak samo nie uznajemy, jak nie uznają jej nauki przyrodnicze.

Metoda dialektyczna przypomina współczesnemu przyrodnikowi coś dawno minionego, coś przez naukę dawno przeżytego i zapomnianego. Odkrycia wieku XIX w dziedzinie mechaniki, fizyki, chemii, biologii, psychologii, antropologii itd., są owocem nie metody dialektycznej, lecz indukcyjno – dedukcyjnej. Ponieważ człowiek jest częścią przyrody, a jego życie osobiste i społeczne jest w równym stopniu zjawiskiem przyrody, jak wzrost rośliny lub rozwój życia zbiorowego wśród mrówek i pszczoł, – wobec tego nie ma żadnego powodu do zmiany naszej metody badań z chwilą, gdy od kwiatu przechodzimy do człowieka, od osady bobrów do miasta ludzkiego.

Metoda indukcyjno – dedukcyjna nauk przyrodniczych wykazała swą stanowczą przewagę w tym, że w ciągu wieku XIX popchnęła całą naukę naszą naprzód w takim stopniu,

w jakim to się stać nie mogło przedtem przez przeciąg dwóch tysiącleci. Gdy w drugiej połowie wieku poprzedniego zaczęto ją stosować do badań nad społecznością ludzką, nie napotkano nigdzie żadnego punktu, gdzie musiano by ją zarzucić lub cofnąć się do zmarłych dzięki Heglowi scholastyki średniowiecznej. A gdy uczeni i przyrodnicy, nie wyzwoleni jeszcze z uprzedzeń swego wychowania mieszczańskiego, głosić zaczęli zasadę (opierając się przy tym rzekomo na metodzie naukowej darwinizmu): „zmieć każdego, kto słabszy od ciebie, – tego żąda prawo przyrody”, to bez trudu mogliśmy dowieść za pomocą tej samej metody naukowej, że uczeni ci zbłądzili, że prawo podobne nie istnieje, że przyroda uczy nas czegoś wprost przeciwnego i że wnioski te bezwarunkowo nie były naukowe.¹ To samo odnosi się do twierdzenia, że nierówny podział własności jest prawem przyrody, lub, że kapitalizm jest najwłaściwszą formą ustroju społecznego. Gdy tę metodę przyrodniczą stosujemy do badania przejawów gospodarczych, to znajdujemy właśnie coś wręcz przeciwnego, mianowicie, że tak zwane prawa dzisiejszej ekonomii mieszczańskiej czy politycznej nie są wcale prawami, lecz tylko przypuszczeniami lub raczej niczym nieusprawiedliwionymi komunałami.²

Jeszcze jedno należy zauważyć: badanie naukowe może być owocne tylko pod tym warunkiem, że wytyczy sobie pewien określony cel, że będzie podjęte z zamiarem znalezienia odpowiedzi na pytanie postawione jasno i niedwuznacznie. I będzie tym owocniejsze, im jaśniej będzie się uwydatniał związek, jaki zachodzi między zadaniem sobie pytaniem i podstawami naszego ogólnego poglądu na świat. Im doskonalej ono się w nim mieści, tym łatwiejsze jest jego rozwiązanie.

Otóż pytanie, jakie sobie anarchizm stawia można sformułować w ten sposób: jakie formy życia społecznego zapewniają danemu społeczeństwu i całej ludzkości największą sumę szczęścia, a zatem największą siłę żywotną? Jakie formy społeczne mogą dać najpewniejszą gwarancję ciągłego wzrostu i rozwoju tego szczęścia pod względem ilościowym i jakościowym, to znaczy uczynić szczęście to coraz doskonalszym i wszechstronniejszym? Tym samym – nawiasem mówiąc – podaliśmy też definicję postępu. Pragnienie przyspieszenia rozwoju w tym kierunku, określa całą działalność anarchisty na polu społecznym, naukowym i artystycznym.

¹ Kropotkin, „Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju”.

² Kropotkin, „Fields, Factories and Workshops” (Rolnictwo, Przemysł, Rzemiosło).

ROZDZIAŁ IX. Ideał anarchistyczny i rewolucje dotychczasowe.

Anarchizm wyłonił się – jak już wspomnieliśmy – ze wskazań życia praktycznego.

Godwin, współczesny wielkiej rewolucji francuskiej z roku 1789 – 93, widział na własne oczy, jak autorytet państwowy, stworzony podczas rewolucji i przez rewolucję stał się przeszkodą i zaporą dla rozwoju ruchu rewolucyjnego. Widział też, co się działo w Anglii: grabież ziemi gminnej, frymarczenie urzędami intratnymi, polowanie na małe dzieci z domów robotniczych, które specjalni agenci zwabiali do tkalni Lancashire’u, gdzie masami ginęły, – wszystko to działo się pod skrzydłem opiekuńczym parlamentu. Dzięki spostrzeżeniom tym pojął Godwin, że żaden rząd – choćby nawet „zjednoczona i niepodzielna republika” jakobinów – nie zdoła nigdy dokonać niezbędnego przewrotu, że nawet rząd rewolucyjny, już przez sam fakt swego istnienia, staje się hamulcem rewolucji. Zrozumiał to Godwin i głosić zaczął ideę anarchizmu, że wprawdzie niepodobna o triumfie zupełnego przewrotu, aż ludzie wyzwolą się z wiary w prawo, autorytet, harmonię, „porządek”, własność i wszelkiego rodzaju inne przesady, przejęte ze swej przeszłości niewolniczej.

Drugim teoretykiem anarchizmu był Proudhon, który przeżył rewolucję roku 1848. I on mógł naocznie przyjrzeć się zbrodniom popełnianym przez rząd republikański i równocześnie przekonać się o bezsilności socjalizmu państwowego Ludwika Blanca. Jeszcze pod świeżym wrażeniem swych przeżyć z czasów rewolucji napisał dzieło „*Idée générale de la Révolution*”, w którym głosi śmiało zniesienie państwa i anarchizm.

W Międzynarodówce wzmógł się anarchizm również przez rewolucję, mianowicie przez Komunę Paryską z r. 1871. Zupełna niemoc rewolucyjna Rady komunalnej, której zespół obejmował w całkiem sprawiedliwym stosunku przedstawicieli wszystkich stronnictw ówczesnych (jakobinów, blankistów i członków Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników), oraz nieudolność rezydującej w Londynie Rady Generalnej Międzynarodówki i jej bezmyślne i zgubne uroszczenia kierowania ruchem paryskim za pomocą rozkazów, wydawanych z Londynu – te dwie nauki otwały oczy wielu działaczom ówczesnym i przyczyniły się do tego, że liczni członkowie Międzynarodówki, między innymi i Bakunin, rozpoznali zgubność wszelkiego rodzaju autorytetu, choćby nawet ustanowionego drogą wolnych wyborów, jak w Komunie lub Międzynarodowym Stowarzyszeniu Robotników.

W kilka miesięcy potem nowe zdarzenie wykazało szkodliwość istnienia rządu – w Międzynarodówce. Była to uchwała, powzięta przez Radę Generalną na tajnej konferencji, którą odbyto w miejsce kongresu dorocznego. Na mocy tej zgubnej uchwały siły Międzynarodówki, które dotąd skupiały się do walki bezpośredniej związków robotniczych przeciw

potęgę kapitału przedsiębiorców, miano skierować do politycznej akcji wyborczej, do parlamentaryzmu, gdzie nieodzwrotnie musiały się rozbić i zatracić. Uchwała ta doprowadziła do jawnego buntu federacji włoskiej, hiszpańskiej, szwajcarskiej i częściowo też belgijskiej przeciw Radzie Generalnej i od owego to buntu datuje się współczesny ruch anarchistyczny.

Jak widzimy, anarchizm podnosił się zawsze pod wrażeniem wielkiej nauki praktycznej, a zatem wyłonił się z nauk życia bezpośredniego. Lecz raz na arenę wystąpiwszy, usiłował też znaleźć natychmiast swój wyraz i swoje uzasadnienie teoretyczne i naukowe. Naukowość anarchizmu nie polegała jednak nigdy na jakimś żargonie niezrozumiałym lub na nawrocie do metafizyki, lecz na tym, że oparł się mocno na współczesnych naukach przyrodniczych i stał się jedną ich częścią.

Żadna walka nie może być skuteczną, jeżeli jest nieświadoma, jeżeli nie ma celu jasno i konkretnie wytkniętego. Żaden przewrót nie jest możliwy, jeżeli w okresie przewrotu i walk doń wiodących nie urobiono sobie jeszcze obrazu tego, co w miejsce starego ma powstać. Nawet krytyki teoretycznej danego ustroju nie można przeprowadzić, jeżeli nie uzmysłowiono sobie mniej lub więcej wyraźnie, co się właściwie ma stać i co się zamierza stworzyć. Każdemu, kto krytyce poddaje istniejące urządzenia społeczne, przyświeca zawsze ideał, czyli wyobrażenie o czymś lepszym.

Jest to tym prawdziwsze, gdy chodzi o działanie praktyczne. Jeżeli ktoś powiada: „Najpierw znieśmy samowładztwo czy kapitalizm, a potem już zobaczymy, co należy w ich miejsce stworzyć” ten po prostu łudzi siebie i innych. Gdyż nawet on zdaje sobie dokładnie sprawę ze zmian, jakie chciałby wprowadzić. Działając np. w kierunku usunięcia samowładztwa, myślą jedni o urzeczywistnieniu konstytucji podług wzoru angielskiego lub niemieckiego; drudzy marzą o republice, którą by może rządziła niezłomna dyktatura ich sojuszników, lub o monarchicznej republice Francji, albo też o federacyjnej republice Stanów Zjednoczonych.

Trzeci w końcu mają na względzie jeszcze większe ograniczenie władzy państwowej, większą swobodę miast, gmin, związków robotniczych oraz wszelkiego rodzaju zrzeszeń sfederowanych.

Każde stronnictwo ma swój ideał przyszłości, podług którego ocenia wszystkie zjawiska życia politycznego i ekonomicznego, jako też skuteczność swych środków taktycznych. Rozumie się więc samo przez się, że anarchizm, jakkolwiek zrodzony z walki dnia, też pracował nad wytworzeniem i rozwojem ideału swego. A ideał ten, cel ten i poglądy te oddaliły niebawem anarchistów pod względem taktyki od wszystkich stronnictw politycznych i od partii socjalistycznych, które wciąż jeszcze wierzą w stare państwo rzymskie i kościelne i chcą ideał ten przekazać społeczeństwu przyszłemu.

ROZDZIAŁ X. Kilka wskaźników teoretycznych anarchizmu.

Nie chcemy tutaj wcale podawać rozwoju zasad anarchistycznych. Można to znaleźć gdzie indziej. Celem naszej rozprawy jest przede wszystkim wykazanie związku, jaki zachodzi między anarchizmem a postępami nauki współczesnej. Dwa lub trzy obrazy, które poniżej podamy, przyczynią się do jaśniejszego określenia stanowiska, jakie idea nasza zajmuje w obecnym ruchu naukowym i społecznym.

Gdy nam mówią o „prawie”, jako instytucji i gdy nam powiadają: „prawo jest ucieleśnieniem prawdy”, albo „prawo i moralność są identyczne i różnią się tylko pod względem formy”, to wobec tych górnolotnych wyrazów odczuwamy równie mało szacunku, jak Mefistofeles w Fauście Goethego. Wiemy, że twórcy tych przemądrych zdań uczciwie myśleli i pracowali, zanim doszli do takich twierdzeń. Lecz wiemy też, że myśliciele ci zeszli na bezdroża, i w pięknych ich słowach nie widzimy nic więcej, jak tylko całkiem bezpodstawne uogólnienia, upstrzone i zamglone frazesami dla zasugerowania czytelników.

Ongiś usiłowano nadać prawu pochodzenie boskie, potem wysilano się nad tym, by je oprzeć na podstawie metafizycznej. Dzisiaj natomiast jesteśmy już w stanie badać prawo i jego rozwój antropologiczny w ten sam sposób, jak rozwój tkactwa lub wytwarzanie miodu przez pszczoły. Dzisiaj przyswajamy sobie najpierw prace, dokonane przez szkołę antropologiczną, i dopiero tak wyposażeni przystępujemy do badań nad zwyczajami społecznymi i poglądami prawnymi, poczynając od dzikich najniższego szczebla rozwojowego i przechodząc kolejno do dalszych epok historycznych aż do czasów najnowszych.

Dociekania te prowadzą nas do wypowiedzianego już przedtem wniosku, że wszystkie ustawy cechuje dwoistość i że fakt ten różni je od uświęconych przez zwyczaj obyczajów, reprezentujących w pewnym czasokresie zasady moralne danego społeczeństwa. Ustawa utwierdza i krystalizuje zwyczaje, równocześnie jednak korzysta ze sposobności, by – zwykle w postaci zamaskowanej – wprowadzić nową instytucję w interesie mniejszości, w interesie władców i wojowników. Ustawa równała się zasadniczemu wprowadzeniu niewolnictwa, uświęceniu rozdziału społeczeństwa na klasy, utrwaleniu autorytetu ojca rodziny, kapłana i wojownika. Ustawa nieznacznie przemyciła pańszczyznę, a potem wszystko w okowy wiążące państwo. W ten sposób udawało się stale nałożyć na ludzi jarzmo, zanim się spostrzec mogli, jarzmo, z którego niepodobna było wyzwolić się, chyba tylko ogromnym, nadludzkim wysiłkiem.

I tak działo się zawsze aż po dziś dzień. To samo możemy zauważyć w ustawodawstwie dzisiejszym, nawet w tak zwanym ustawodawstwie o ochronie pracy. Obok „ochrony pra-

cy”, przedstawiającej właściwy cel ustawodawstwa tego, wprowadza się cichaczem myśl o obowiązkowym sądzie rozjemczym przez państwo na wypadek strajku.¹ Obowiązkowy sąd rozjemczy, – co za niedorzeczność! Co za *contradictio in adiecto*! Chyba że oznacza przemycanie do ustroju społecznego pewnego obowiązkowego minimalnego dnia roboczego tyłu i tyłu godzinnego, otwieranie podwoi dla zmilitaryzowania ruchu kolejowego w razie strajku, sankcję prawną ucisku chłopstwa najemnego itd. I wszystko to trwać będzie tak długo, jak część społeczeństwa wydawać będzie prawa dla całego społeczeństwa, część, która będzie zawsze dążyła do zwiększenia potęgi państwa, tej najistotniejszej potęgi kapitalizmu.

Wobec tych okoliczności można pojąć, dlaczego anarchizm stale, poczynawszy od Godwina, odmawiał swego uznania wszystkim prawom pisanim, mimo, że anarchista bardziej niż jakikolwiek prawodawca, pragnie sprawiedliwości, sprawiedliwości, która – nawiasem mówiąc – jest identyczna z równością i bez niej niemożliwa.

Jeżeli podnoszą przeciwko nam zarzut, że wraz z odrzuceniem prawa odrzucamy też wszelką moralność, gdyż nie uznajemy kantowskiego „imperatywu kategorycznego”, – to w odpowiedzi zaznaczamy, że nawet samo sformułowanie zarzutu jest nam niezrozumiałe i obce, podobnie jak każdemu w ogóle przyrodnikowi, zajmującemu się etyką.² Musimy zatem interlokutorom naszym jeszcze przed przystąpieniem do dyskusji zadać pytanie: co chcecie właściwie wyrazić tym swoim imperatywem kategorycznym? Czy nie umiecie poglądów swoich wypowiadać językiem powszechnie zrozumiałym, jak to na przykład uczynił Laplace, który potrafił formuły matematyki wyższej wyrazić słowami ogólnie dostępnymi? Wszyscy wielcy uczeni przemawiali tylko w ten sposób. Dlaczegoż wy nie?

Cóż właściwie ma oznaczać „prawo uniwersalne” lub „imperatyw kategoryczny”? Czy może to, że wszystkim ludziom przyświeca myśl: nie czynź drugiemu, czego nie chcesz, by tobie czyniono? Czyżby to? A więc dobrze, przystąpmy tedy (jak Hutcheson i Adam Smith uczynili) do badania dróg powstania i rozwoju pojęć moralnych w człowieku. Badajmy dalej, w jakim stopniu idea sprawiedliwości jest objęta ideą równości. Zagadnienie to jest nader doniosłe, albowiem tylko ci, którzy innych uważają za równych, za równowartościowych, mogą wyznawać zasadę: nie czynź drugiemu, co tobie niemiło. Pan lenny lub handlarz niewolników bezwarunkowo nie może przestrzegać „prawa uniwersalnego” czy „imperatywu kategorycznego” wobec poddanego lub niewolnika, gdyż nie uznają ich po prostu za równych sobie. A skoro rzecz ma się tak, to zważmy, w jaki sposób można wpajać moralność równocześnie z ideą nierówności.

Przeprowadźmy w końcu, jak to Guyau uczynił, analizę samopoświęcenia, samoofiary. Przekonajmy się, co w dziejach bardziej przyczyniło się do rozwoju pojęć moralnych, niż treść owego przykazania równości: Kochaj bliźniego, jak siebie samego! A wówczas będziemy w stanie rozstrzygnąć, jakie warunki i instytucje społeczne dają najlepsze widoki na

¹ We Francji: Les lois Millerand.

² Zarzutu tego nie wysłałem z palca! Uczynił go nam niedawno w liście pewien uczony niemiecki.

przyszłość. Poznamy, w jakiej mierze przyczyniła się do rozwoju ekonomicznego i politycznego religia, w jakiej mierze prawo, kara, więzienie, w jakiej mierze sędzia, policjant i kat. Badajmy to wszystko odrębnie i szczegółowo, a wówczas z korzyścią będziemy mogli wszcząć dyskusję nad moralnością i wpływem prawa, sądu i komisarza policyjnego. Wielkie zaś słowa, służące tylko do zamaskowania powierzchowności naszej wiedzy połowicznej zostawmy lepiej na boku. Może w pewnym okresie były one nieuniknione, lecz czy kiedykolwiek były pożyteczne, niechaj pozostanie w zawieszeniu. Dzisiaj jesteśmy już w stanie badać najzawilsze zagadnienia społeczne w ten sam sposób, w jaki z jednej strony ogrodnik, a z drugiej fizjolog badają najdogodniejsze warunki rozwojowe dla rośliny.

Gdy ekonomista powiada nam, że na rynku otwartym mierzy się wartość towaru podług zawartej w nim pracy społecznie niezbędnej (por. Ricardo, Proudhon, Marks i wielu innych), to my wcale twierdzenia tego nie przyjmujemy za artykuł wiary, choćby ono pochodziło od tego lub owego autorytetu i choćby nawet brzmiało tak „diabelnie socjalistycznie”. Przypatrzmy się raczej czy twierdzenie to odpowiada prawdzie! Czy nie widzicie, że w twierdzeniu tym mieści się zdanie, że wartość jest proporcjonalna do ilości pracy niezbędnej, proporcjonalna w tym samym znaczeniu, jak szybkość ciała spadającego jest proporcjonalna do ilości sekund trwania spadku? Stwierdzacie zatem pewien określony stosunek ilościowy między dwiema wielkościami. Lecz czyż uczyniliście odpowiednie pomiary? Czyż czyniliście spostrzeżenia, oparte na danych ilościowych? Wszak tylko takie obliczenia mogłyby przyczynić się do udowodnienia twierdzeń ilościowych.

Gdyby powiedziano, że w ogóle wartość wymienna podnosi się, w miarę jak rośnie ilość pracy niezbędnej, to przeciwko temu nic by rzec nie było można. W tej też formie wyraził się był Adam Smith. Lecz na tej podstawie wnosić, że „wobec tego” obie ilości są proporcjonalne, że jedna jest miarą drugiej, znaczy dopuścić się grubego błędu. Błąd ten jest równie wielki, jak gdyby chciano np. twierdzić, że ilość deszczu, mającego jutro spaść, jest proporcjonalna do ilości milimetrów, o które spadł barometr pod średnim ciśnieniem atmosferycznym danego miejsca i pory roku. Ten, który pierwszy zauważył, że istnieje pewien stosunek między opadem barometru i ilością spadającego deszczu, kto pierwszy spostrzegł, że ciało, spadające z większej wysokości, osiągnęło większą prędkość, niż ciało, spadające z wysokości jednego tylko metra, – ten zrobił odkrycie naukowe, (co odnosi się np. do Adama Smitha w kwestii wartości). Lecz gdyby ktoś przyszedł po nim i twierdził, że ilość spadającego deszczu mierzy się odstępem, o który opadł barometr poniżej przeciętnej, lub że droga, odbyta przez ciało spadające, jest proporcjonalna do trwania spadku i mierzy się podług niego, to jegomość ów gadałby głupstwa. A ponadto wykazałby, że praca jego jest nienaukowa, choćby nie wiedzieć jak pełna była słów, zapożyczonych z żargonu naukowego.

Gdyby dla usprawiedliwienia zasłanianio się tym, że nie rozporządzamy jeszcze dość precyzyjnymi danymi dla ścisłych pomiarów – to usprawiedliwienie to byłoby całkiem niedostateczne. Znamy w naukach setki, jeśli nie tysiące wypadków, w których zaznacza się

dobitnie zależność jednej wielkości od drugiej, w których częstokroć widzieć można podnoszenie się jednej ilości w miarę wzrostu drugiej. Tak wiemy np. z pewnością, że siła wstecznego uderzenia armaty jest zależna od ilości prochu, spalającego się przy wybuchu, że szybkość wzrostu rośliny zależy od ilości światła, działającego na nią. Lecz któryż uczony, tego miana godny, powziąłby tak dziwaczną myśl, by twierdzić, że „wobec tego” ilości są proporcjonalne, że mierzy się jedna podług drugiej, zanim jeszcze przeprowadził obliczenia ilościowe ich stosunku wzajemnego? A gdyby nawet postawił hipotezę, że istnieje związek proporcjonalny, nie śmiałby jednak nigdy hipotezy tej uznać za prawo. Mogą to uczynić tylko ekonomiści i prawnicy, ludzie niemający pojęcia o prawie w znaczeniu naukowym. Stosunek między dwiema wielkościami jest prawie zawsze ogromnie skomplikowany. To odnosi się też do wartości wymiennej i pracy. I właśnie wartość wymienna i ilość pracy nie są do siebie proporcjonalne i jedna nie jest nigdy miarą drugiej.

To samo można powiedzieć o wszystkich prawie teoriach ekonomicznych, które w pewnych kołach, szczególnie u „socjalistów naukowych”, jak się chętnie mienią, uchodzą dzisiaj za prawdy udowodnione i z nieopisaną naiwnością zaliczają się do praw przyrody. Twierdzimy nie tylko, że większość tych tak zwanych praw jest niewłaściwa, lecz także, że ci, którzy w prawa te wierzą, rychło poznaliby sami ich niewłaściwość, gdyby zabrali się do udowodnienia swych twierdzeń, odnoszących się do stosunków ilościowych, na podstawie badań ilościowych.

Cała zresztą ekonomia ukazuje się nam, anarchistom, w zupełnie odmiennym świetle, niż ekonomistom z obozu mieszczańskiego lub socjaldemokratycznego. Ponieważ zarówno jednym, jak i drugim, jest metoda naukowa, indukcyjna, zupełnie obca, wobec tego nie zdają sobie sprawy ze znaczenia słowa „prawo przyrody”, pomimo ich znamiennego upodobania do tego wyrazu. Nie widzą wcale, że każde prawo przyrody ma charakter warunkowy. Zawsze brzmi w ten sposób, – „Jeżeli w przyrodzie występują te i te warunki, to wynik ich będzie taki lub owaki”. – „Jeżeli prosta przecina drugą prostą w ten sposób, że po obu stronach powstają równe kąty, to wynik jest następujący”. – „Jeżeli tendencje ruchu, istniejące w przestrzeni, działają na dwa ciała, na które żadne trzecie ciało nie oddziaływa z najdalszej nawet odległości, to punkty ciężkości obu tych ciał zbliżą się do siebie z taką i taką prędkością” (prawo powszechnego ciężenia). Zawsze jest pewne „jeżeli”, zawsze pewien warunek.

Wszystkie zatem tak zwane prawa i teorie ekonomiczne powinny być w rzeczywistości tylko twierdzeniami tego rodzaju: „Przyjąwszy, że w pewnym kraju istnieje znaczna ilość ludzi, która nie mogłaby wyżyć ani miesiąca ani nawet dwóch tygodni, nie przyjąwszy warunków pracy, narzuconych im przez państwo (w formie podatku), lub ofiarowanych im przez tych, których państwo uznaje za właścicieli ziemi, fabryk, kolei itd. – to wynika z tego takie i takie następstwa”.

Aż po dziś dzień jest ekonomia wciąż jeszcze tylko wyliczeniem tego, co się wśród danych warunków dzieje, – lecz prawie nigdy samych warunków nie wylicza ani nie analizuje.

Jeżeli już o nich mimochodem wspomniano, to tylko po to, by je w następnej chwili znowu zapomnieć. Ekonomiści jednak nie poprzestają na tym zapomnieniu, lecz jeszcze fakty, do których doszli wskutek właśnie pominięcia warunków, stawiają jako prawa wieczyste, niezachwiane.

Zapewne, ekonomia socjalistyczna obaliła niektóre z tych wniosków. Dla niejedynej też rzeczy dała inne wyjaśnienie. Lecz i ona dopuszcza się wciąż tego samego zapominalstwa i w każdym razie nie znalazła dotąd własnej drogi naukowej. Wciąż jeszcze tkwi w starych ramach i brnie utartymi śladami.

Najwyższym dziełem, jakiego dokonała, (przez Marksa), było to, że zbadała definicje mieszczańskiej ekonomii metafizycznej i orzekła: „Patrzcie, oto na podstawie waszych własnych definicji przeprowadzamy niezbity dowód, że kapitalista wyzyskuje robotnika!” To brzmi może bardzo pięknie w odezwie, lecz nie ma nic wspólnego z nauką.

Naszym zdaniem, ekonomia musi być całkiem inna. Należy ją traktować jako nauki przyrodniczej i nowy jej wytyczyć cel. Wobec społeczeństw ludzkich musi zająć podobne stanowisko, jakie zajmuje fizjologia wobec roślin i zwierząt. Musi się stać fizjologią społeczną. Celem jej musi być badanie wszystkich, wciąż rosnących potrzeb oraz rozmaitych dziś i przedtem stosowanych środków, służących do ich zaspokojenia. Dalej, ponieważ celem ostatecznym każdej nauki jest – jak to Bacon już dawno powiedział – zwiastowanie, wskazówka dla życia praktycznego, należy tedy dociekać, jakimi środkami można najlepiej zaspokoić sumę potrzeb dzisiejszych i przyszłych przy najmniejszym wysiłku i z najlepszym wynikiem dla całej ludzkości.

Teraz będzie jasne, dlaczego dochodzimy do wniosków, tak bardzo różniących się od zapatrywań większości ekonomistów mieszczańskich i socjaldemokratycznych, dlaczego pewnym przez nich odkrytym stosunkom nie chcemy przyznać nazwy prawa, dlaczego nasze sformułowanie socjalizmu tak różne od ich określenia, dlaczego ideał przyszłości, do którego dochodzimy przez wyprowadzanie wniosków z tendencji rozwojowych współczesnego życia ekonomicznego, jest tak całkiem odmienny od wszystkich innych ideałów, – czyli innymi słowy, dlaczego my dochodzimy do komunizmu wolnego, tamci zaś do kapitalizmu państwowego i najmiętszego kolektywistycznego.

Możliwe, że słuszność nie po naszej, lecz po ich jest stronie. Możliwe! Lecz udowodnić, po czyjej jest stronie, nigdy nie można za pomocą bizantyńskiego komentowania tego, co ten lub ów pisarz powiedział lub chciał powiedzieć, ani przez powoływanie się na trójkę Hegla, ani przez jakieś dalsze stosowanie metody dialektycznej. Dowód na to można przeprowadzić tylko w ten sposób, że przystępuje się do badania stosunków ekonomicznych, jak do materiału doświadczalnego nauk przyrodniczych.

Posługując się zawsze tą samą metodą, dochodzi też anarchizm do swych poglądów politycznych, do swego stanowiska antypaństwowego. Anarchista nie może zadowolić się

twierdzeniami metafizycznymi w rodzaju: „Państwo jest stwierdzeniem idei najwyższej sprawiedliwości w społeczeństwie”, albo „państwo jest narzędziem i dźwignią postępu”, albo też „bez państwa nie ma społeczeństwa”. Wierny metodzie swej przystępuje anarchista do studiów nad państwem z tą samą bezstronnością, jaką odznacza się przyrodnik, badający społeczność mrówek i pszczoł lub kolonie ptasie nad brzegami podbiegunowych mórz. Byłoby całkiem zbyteczne powtarzać tutaj wyniki tych badań, odnoszących się do form politycznych przeszłości i ich przypuszczalnego i pożądanego rozwoju na przyszłość. To znaczyłoby powtarzać wszystko, co anarchiści dotąd od Godwina w tej sprawie powiedzieli i co można ze wszystkimi niezbędnymi szczegółami znaleźć w całym szeregu dzieł i broszur.

Wystarczy tu tylko wzmianka, że dla cywilizacji naszej (dla cywilizacji ostatnich piętnastu stuleci, do której należymy) państwo jest formą życia społecznego, która rozwinęła się dopiero w wieku XVI. Rozwój ten odbył się wskutek całego splotu przyczyn, które wyświebliłem w rozprawie mej pt. „Państwo i jego rola historyczna”. Od tego okresu (od upadku cesarstwa rzymskiego) istniało państwo już nie w swojej postaci specyficznie rzymskiej. Jeżeli mimo to państwo w tej formie istnieje w oficjalnych dziełach historycznych, to jest to tylko wytworem wyobraźni owych historyków, którzy powstanie królestwa we Francji chcieliby przypisać wodzom band merowińskich, a w Rosji Rurykom. Dla prawdziwej historii rekonstrukcja państwa zaczyna się dopiero na ruinach miast średniowiecznych.

Z drugiej strony państwo, sądownictwo rządowe, kościół i kapitalizm są w naszych oczach faktami i pojęciami, niedającymi się od siebie wyodrębnić. W dziejach rozwijały się instytucje te przy ciągłym wzajemnym poparciu i przy bezustannym udzielaniu sobie pomocy. Są one z sobą splecione, nie dlatego, że przypadkowo spotkały się w przestrzeni i czasie, nie, splata je z sobą węzeł przyczyny i skutku.

Państwo jest dla nas towarzystwem wzajemnych ubezpieczeń między właścicielem, żołnierzem, sędzią i księdzem, zawiązanym w celu zapewnienia sobie władzy nad ludem i utrwalenia swej przewagi gospodarczej.

Myśl usunięcia kapitalizmu przy równoczesnym zachowaniu państwa, a nawet z jego pomocą. Jest tak samo błędna i fantastyczna, jak gdybyśmy oczekiwali oswobodzenia robotników przez pośrednictwo kościoła lub cezaryzmu. Wszak państwo powstało właśnie w interesie rozwoju kapitalizmu i wraz z nim stale krok w krok wzrastało i potężniało. W prawdzie w trzydziestych, czterdziestych i nawet pięćdziesiątych latach XIX stulecia był cały szereg socjalistów, hołdujących tej ułudzie, lecz gdyby ktoś jeszcze dzisiaj, w zaraniu wieku XX, oddawał się tej chimierze, byłoby to więcej niż naiwne.

Nowej formie organizacji ekonomicznej musi koniecznie odpowiadać nowa forma polityczna i bez względu na to, czy przeobrażenie to dokonywa się bezpośrednio, czy też stopniowo, drogą powolnej ewolucji, – oba przeobrażenia – na polu politycznym i ekonomicznym – muszą iść równym krokiem ręka w rękę. Każdy krok w kierunku wyzwolenia ekonomicznego, każde zwycięstwo nad kapitałem będzie też krokiem na drodze do wyzwolenia politycznego, do oswobodzenia wszelkiego rodzaju zrzeszeń terytorialnych i zawodowych od jarzma państwowego.

ROZDZIAŁ XI. Taktyka anarchizmu

Ponieważ anarchizm różni się pod względem swych metod badania oraz swych zasad podstawowych tak bardzo od nauki oficjalnej i swej siostrzycy socjaldemokratycznej, nic więc dziwnego, że i pod względem taktyki innymi kroczy drogami.

Przy naszym stanowisku wobec prawa, ustawy i państwa nie możemy w ustawicznie wzmagającym się ujarzmieniu jednostki przez państwo widzieć rękojmi postępu. Musimy z całą stanowczością odrzucić zdanie, głoszone częstokroć przez płytkich krytyków społecznych, że kapitalizm ma swe źródło w „anarchii wyzysku”, w „teorii niemieszania się państwa”, i że państwo czyni zadość zasadzie „laisser aller, laisser faire”. Gdyż wiemy, że jest to po prostu nieprawdą. Wiemy bardzo dobrze, że państwo w tej samej chwili, gdy udzieliło zupełnej swobody kapitalizmowi we wzbogaceniu się kosztem pracy mas wynędzniałych, – nigdy i nigdzie, w ciągu całego wieku XIX, nie dało robotnikom wolności czynienia, co im się podoba. Nigdy państwo nie stało na stanowisku „laisser aller, laisser faire”.

Nawet „rewolucyjny” konwent jakobinów wydał we Francji ustawę: „za strajk, za stowarzyszanie się, za tworzenie państwa w państwie – śmierć!” Czyż potrzeba jeszcze mówić o cesarstwie, królestwie restaurowanym lub republice burżuazyjnej?

Jeszcze w roku 1813 skazywano w Anglii za strajk na szubienicę. W roku 1831 opiewał wyrok: „deportacja do Australii” za założenie związków zawodowych Roberta Owena. W latach sześćdziesiątych skazywano jeszcze robotników strajkujących na roboty przymusowe, pod powszechnie znanym pretekstem obrony wolności pracy. I nawet w czasach dzisiejszych, bo w r. 1903, udało się spółce kolejowej zmusić sądownie związek zawodowy do zapłacenia 100.000 funtów szterlingów odszkodowania za „picketing”, za zbrodnię nakłaniania robotników w czasie strajku do porzucenia pracy. Czyż warto jeszcze mówić o Francji, Belgii, Szwajcarii (zważmy tylko masakrę w Airolo), o Niemczech albo może Rosji?

Z drugiej zaś strony, czyż potrzeba przypominać, jak państwo obciążało robotników wsi i miast podatkami, jak ich przez stworzenie monopolów oddawało częstokroć całkiem skrupowanych na łaskę i niełaskę fabrykanta? Czyż potrzeba dowodzić, jak w Rosji agrariusz i wielcy fabrykanci moskiewscy (wspomagani ongiś przez Katkowa, a dziś jeszcze przez jego niegodziwy dziennik) umieją wszelkimi środkami nakłonić rząd do zniesienia gminnej własności ziemskiej, – który to akt gwałtu socjaldemokracy w swej frazeologii metafizycznej nazywają potem „śmiercią naturalną wspólnoty wioskowej wskutek praw ekonomicznych” i stawiają jako cel swoich własnych dążeń? Albo czyż potrzeba, opisywać, jak to w Anglii usuwano gminne władanie ziemią i dziś jeszcze usuwają, pozwalając panu (który dawniej

był tylko sędzią, nigdy zaś właścicielem) na ogrodzenie gruntu gminnego i eksploataowanie na własny użytek?¹

Czyż potrzeba w końcu jeszcze wspominać o tworzących się bezustannie monopolach potężnych we wszystkich państwach bez wyjątku, pomijając już te, które powstały w krajach zdobytych, jak Egipt, Tonkin lub Transwaal? Czyż nie widzimy, jak parlamenty corocznie uchwalają wciąż nowe monopole: monopole kolejowe, tramwajowe, gazowe, wodociągowe, elektryczne, szkolne itd. w nieskończoność?

Słowem, system „laissez faire” nie istniał ani przez rok, ani nawet przez jedną godzinę w żadnym ze znanych nam państw. Państwo było zawsze dźwignią, podporą i bezpośrednim lub pośrednim twórcą kapitału. Jeżeli po tym wszystkim ekonomiści mieszczańscy, mopolujący się nad wykazaniem, że nędza mas ludowych jest prawem przyrody, mogą jeszcze twierdzić, że zasada „nieinterwencji” rzeczywiście istnieje, to jest to ich sprawa, o którą się kłopotać nie będziemy, lecz jest rzeczą po prostu niesłychaną, gdy w ten sam sposób socjaliści do robotników przemawiają. Prawo oporu przeciw wyzyskowi nie istniało dotąd nigdy i nigdzie. Wszędzie musiano je zdobywać krok za krokiem. „Nieinterwencja” odnosiła się zawsze tylko do kapitalistów, których państwo ponadto darzyło swą opieką, pomocą i obroną. Inaczej też być nie mogło.

Socjalizm – bez względu na to, w jakiej formie zbliży się w przyszłości do komunizmu – będzie musiał znaleźć właściwy sobie wyraz polityczny. Bezwarunkowo nie może opierać się na dawnym ustroju politycznym. Gdyż żadną miarą nie może mu wyjść na pożytek ani hierarchia kościelna ze swymi doktrynami, ani cezaryzm, ani też dyktatura. Tak lub owak musi się stać politycznie bardziej ludowym, musi stać bliżej „forum” aniżeli rządy parlamentarne. Będzie się musiał opierać mniej na zasadzie przedstawicielstwa i przeistoczyć się bardziej w self-government, w samorząd „przez siebie dla siebie”. Proletariat Paryża usiłował tę formę organizacyjną urzeczywistnić w r. 1871.

Gdy przypatrujemy się uważnie obecnemu życiu politycznemu we Francji, Anglii i Stanach Zjednoczonych, to widzimy, jak się wyłaniać tam zaczyna stanowcza tendencja, zmierzająca do stworzenia samodzielnych gmin miejskich i wiejskich, połączonych ze sobą ze względu na rozliczne potrzeby za pomocą umów zbiorowych, zawartych dla pewnego ściśle określonego celu. Rozumie się, że w stronę tę nie podąża wcale kierunek, panujący dzisiaj w Niemczech, ani minister rosyjski Witte, ani jakobini, rządzący obecnie Szwajcarią. Ci, przeciwnie, wzrok swój zwróciwszy ku przeszłości, usiłują wszystko scentralizować w rękach państwa i zniszczyć wszelki ślad niezależności terytorialnej lub administracyjnej.²

Obserwując jednak postępową część społeczeństwa europejskiego i amerykańskiego, zauważymy tam coraz silniejszy prąd do organizowania się poza ramami państwa i do samodzielnego objęcia wszystkich funkcji, które państwo sobie uzurpowało, lecz których nigdy nie umiało spełnić.

¹ Kropotkin: „Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju”.

² Tego chcą też imperialiści angielscy. W zaraniu wieku XX znieśli tzw. „school-boards”, ciała administracyjne, składające się z przedstawicieli, wybranych drogą wyborów powszechnych bez różnicy płci, mające za zadanie zorganizować szkolnictwo elementarne każdego okręgu. Ciała te, wprowadzone w życie w r. 1860, poniosły wielkie zasługi dla wychowania świeckiego.

Państwo nigdy nie miało tendencji naprawdę społecznych, podobnie jak ich nie miał kościół, który umiał tylko trzymać lud na uwięzi umysłowej.

Z tego wychodząc założenia, nie możemy – jak już powiedzieliśmy – w ustawicznie wzmagającej się władzy państwowej widzieć gwarancji postępu. Instytucje nie zmieniają swego charakteru gwoździ teoretykom! Postępu dopatrujemy się raczej w możliwie najzupełniejszym oswobodzeniu jednostki, w możliwie najszerszym rozwoju inicjatywy jednostek i grup, oraz w równoczesnym ograniczeniu funkcji państwa, nigdy zaś w ich zwiększeniu.

Rozwój progresywny możemy sobie wyobrazić tylko pod następującymi warunkami: Najpierw chodzi o usunięcie zasady autorytarnej, która narzuciła się społeczeństwu od wieku XVI i wciąż swój zakres działania rozszerzała. Następnie chodzi o krzewienie i rozwijanie zasady wolnego porozumienia i wolnej umowy, obowiązującej tylko przez pewien ograniczony przeciąg czasu, oraz zasady niezależności wszystkich zrzeczeń zawiązujących się dla określonego celu i ogarniających w końcu przez swe federacje całe społeczeństwo. Życie społeczne nie jest dla nas czymś stałym, definitywnie ukształtowanym, przeciwnie jest czymś wiecznie ruchomym i falującym, a zatem czymś bezustannie – odpowiednio do potrzeb chwili – zmiennym.

Ten pogląd nasz na możliwość postępu oraz nasze zapatrywania na to, co jest dla przyszłości pożądane i korzystne i co przyczynić się może do największego podniesienia szczęśliwości naszej, prowadzą nas też w konsekwencji do urobienia sobie własnej taktyki w walce codziennej. Polega ona na możliwie najszerszym rozwoju inicjatywy indywidualnej w każdej grupie i w każdej jednostce. Jedność czynu musi się wyłonić z jedności celu i z potęgi przekonania, tkwiącej w każdej idei swobodnie wypowiedzianej i poważnie dyskutowanej. Tendencja ta wyciska swe piętno zarówno na taktyce anarchistów, jako też na życiu wewnętrznym ich grup.

Twierdzimy i staramy się dowieść, że każdej nowej formie ekonomicznej odpowiada całkiem określona forma stosunków prawno-politycznych. Ustrój polityczny i ustrój ekonomiczny danego społeczeństwa są dwoma zjawiskami nawzajem od siebie zależnymi i sobie odpowiadającymi. Tak było w przeszłości, tak też będzie w przyszłości.

Pańszczyzna i absolutyzm szły w dziejach zawsze ręka w rękę. Jedno było warunkiem drugiego. Panowanie zaś kapitalizmu wytworzyło również swoją, sobie właściwą formę polityczną, mianowicie parlamentaryzm monarchiczny lub centralistyczno – republikański. Jedno było dźwignią i podporą drugiego.

Tendencja w kierunku nowych form politycznych stała się już dzisiaj również widoczną. W praktyce ujawniła się w Komunie Paryskiej i w licznych powstaniach gminnych w Hiszpanii. W ruchu umysłowym zaznacza się również coraz dobitniej prąd antypaństwowy i staje się doniosłym czynnikiem rozwojowym i zaczynem przyszłych przeobrażeń. Już teraz odniosły zwycięstwo nad jakobinizmem pierwszej połowy wieku XIX.

Zważywszy to wszystko, dochodzimy do niezachwianego przekonania, że działanie nad urzeczywistnieniem kapitalizmu państwowego, scentralizowanego w rękach wszechpotężnego rządu, równa się walce przeciwko wytkniętemu już prądowi postępu. Zwalczamy z całą stanowczością wadę myślową socjalistów państwowych, niezdolnych do zrozumienia historycznego zadania socjalizmu. Fakt, że powiada się robotnikom, iż mogliby, jeżeli już nie cały zaprowadzić ustrój socjalistyczny, to przynajmniej pierwsze uczynić kroki ku socjalizmowi przy pomocy maszyny państwowej i przez zmianę tylko osób stojących u steru; fakt, że się robotników powstrzymuje zamiast ich pobudzić do wyszukania nowych, odpowiadających im form życia; fakt ten uważamy za ogromny, prawie ze zbrodnią graniczący błąd historyczny.

Starajmy się poznać gruntownie przyczyny i przebieg dotychczasowych przewrotów. Lecz wpierw oczyścmy pisaną historię ze stronnicych naleciałości i oficjalnych fałszów, od których się wprost roi. W dziełach historycznych nie znajdujemy prawie nigdzie wzmianki o ludzie i nie słyszymy prawie nigdy o tym, jak się ruchy te poczynęły. Frazesy o rozpaczliwym położeniu ludu w przeddzień przewrotu, powtarzane niezmordowanie w każdej rozprawie historycznej, nie mówią nam jeszcze nic o tym, jak wśród tej rozpaczliwej ogólnej zaświtała nadzieja lepszej przyszłości, skąd nagle wziął się ów duch buntu i jak coraz szersze zataczał kręgi. Czytamy wprowadzić te dzieła historyczne, lecz odkładamy je na bok i sięgamy do źródeł, aby stamtąd zaczerpnąć niewątpliwych wiadomości o fazach obudzenia się ludu i o wielkości jego udziału w tych przewrotach.

Tą drogą zdobywamy całkiem inny obraz, wielkiej rewolucji francuskiej, niż Ludwik Blanc, który wyobrażał ją sobie jako potężny ruch, trzymany na pasku przez klub jakobinów. Widzimy w niej przede wszystkim wielki ruch ludowy zapoczątkowany pierwszym rządem przez chłopów, wieśniaków. „Każda wieś miała swego Robespiera”, wyraził się ksiądz Gregoire, sprawozdawca komitetu żakerii. Głównym celem ruchu tego było zniesienie szczątków pańszczyzny feudalnej oraz oddanie z powrotem chłopom ziemi, wydartej gminom wiejskim przez wszelkiego rodzaju rabusiów.

Na tej glebie, stworzonej przez ruch chłopski, przez żakerię, zaczęło się wśród robotników miejskich krzewić dążenie do odczuwanej jeszcze niejasno równości socjalistycznej, z drugiej zaś strony urosła na niej burżuazja, która w miejsce strąconego autorytetu królestwa i szlachty umiała sprytnie podstawić swój autorytet własny. O to walczyła burżuazja z zapamiętałością i, w razie potrzeby, z bezwzględny okrucieństwem. I udało się jej stworzyć potężne, centralistyczne, wszystko absorbujące państwo, które uznawało jej prawo do własności (własności, nabytej częściowo dopiero podczas rewolucji przez plądrowanie i grabież) oraz zupełną, ustawową wolność wyzyskiwania biednych rzesz. W tej to centralizacji państwowej znalazł Napoleon odpowiedni grunt dla swego cesarstwa. Ta sama władza scentralizowana, niszcząca wszelkie życie lokalne, panuje jeszcze dotąd we Francji.

Po przyszłym przewrocie społecznym spodziewamy się czegoś całkiem innego. Nie chcemy żadnej dyktatury jakobińskiej, ani ustroju społecznego, którym obdarzyłby nas jakiś konwent, parlament czy dyktator. Nigdy przewrót taki nie byłby owocny. Gdyby dzisiejszy ruch robotniczy taką obrał drogę, to już z góry byłby skazany na jałowość. Rzeczywiście przekształcenia społecznego można dokonać tylko wtedy, gdy przebudowę organizacji społecznej weźmie w swe ręce sam lud – w każdym mieście i w każdej wsi. Lud – chłopci i robotnicy miejscy – musi sam rozpocząć konstruktywną, budowniczą działalność, zbliżając się przy tym mniej lub więcej do zasad komunistycznych i nie czekając rozkazu z góry. Najpierw przeprowadzi tymczasowe zarządzenia, dotyczące żywności i mieszkania dla każdego, następnie przejdzie do celowej i planowej produkcji, która by wszystkim zapewniała żywność, mieszkanie i odzież.³

We władzy centralnej – bez względu na to, czy opiera się ona na przemocy, czy na wyniku wyborów, czy jest „dyktaturą proletariatu”, o której marzono we Francji w latach czterdziestych i jeszcze dzisiaj w Niemczech, czy też jest obranym „Rządem Tymczasowym” lub „konwentem” – nie pokładamy żadnej nadziei. Twierdzimy, że niczego nie potrafi stworzyć, – nie dlatego, że instytucja taka nie podoba się nam osobiście, lecz dlatego, ponieważ historia poucza nas, że mężowie, którym rewolucja poruciła rządy, nigdy i nigdzie nie byli panami sytuacji, ponieważ o to zadanie zorganizowania społeczeństwa na nowych podstawach poszczególne jednostki – choćby najzdolniejsze i najbardziej gotowe do ofiar – muszą się niechybnie rozbić. Do tego potrzeba zbiorowego ducha mas. Jednostki mogą dla przeobrażenia ustroju społecznego znaleźć niekiedy formułę prawną, gdy przebudowa ta jest już w pełnym toku. Mogą ją nieco przyspieszyć i to, co wszczęło się tylko w jednej połaci kraju, przenieść na szerszy teren. Lecz przewrót wymusić ustawą jest niepodobieństwem.

Władza centralna nie znajdzie nigdy dla nowych form życia społecznego odpowiedniego wyrazu, chyba tylko wówczas, gdy same już masy formy te wprowadziły. Któż przypuszczałby, lub mógłby przypuszczać, że gminy, zwłaszcza gmina paryska, odegrają tak wybitną rolę w zdarzeniach rewolucyjnych z lat 1789 – 1793? Nie można ustanawiać praw dla przyszłości! W naszej mocy jest tylko: najistotniejsze tendencje rozwojowe przewidywać w zarysach i torować im drogę.

Wobec takiego pojmowania zagadnienia przewrotów społecznych, anarchizm w konsekwencji nie może się łączyć co do programu, mającego za cel „zdobycie władzy politycznej” w państwie obecnym. Skoro tylko socjaliści staną się stronnictwem rządowym i będą z burżuazją dzielić się władzą, socjalizm ich ulotni się prędko, jak kamfora. Możemy to już dzisiaj naocznie obserwować. Burżuazja jednak, która pod względem liczby i inteligencji jest o wiele silniejsza, niż by się to przy czytaniu prasy socjalistycznej zdawać mogło, i tak nie ustąpi im ani źdźbła władzy swojej.

³ Kropotkin: „Zdobycie chleba”. Lwów 1904 (wyczerpane)

Przez gruntowne badanie epok rewolucyjnych dochodzimy do przekonania, że żaden przewrót nie zawdzięcza swego powstania oporowi lub naporowi parlamentu czy jakiegokolwiek innego ciała przedstawicielskiego. Wszystkie one wyłoniły się z ludu. Wszystkie miały swe okresy kiełkowania, wszystkie przechodziły pewne etapy rozwojowe: zrazu masy ludowe stawiały żądania nad wyraz skromne, potem stopniowo, bardzo powoli, przybierały postawę bardziej stanowczą, wreszcie nabierały ufności w przyszłość, przewyżęzały swą ospałość i rozpacz i w końcu występowały na arenę walki z szerokim programem. Ich początkowe „prośby wiernopoddańcze” stawały się z czasem świadomymi żądaniem. We Francji np. potrzeba było aż czterech lat (1789-1793), zanim utworzyć się mogła mniejszość republikańska.

ROZDZIAŁ XII. Zakończenie

To, cośmy dotąd powiedzieli, czyni zbytecznym dalsze rozwodzenie się nad zasadami anarchizmu i tłumaczy nam dostatecznie stanowisko, jakie zajmuje teoria anarchistyczna w ramach współczesnej wiedzy ludzkiej. Na zakończenie podamy krótkie streszczenie wywodów naszych.

Anarchizm usiłuje na podstawie uogólnień, zdobytych metodą indukcyjno – dedukcyjną, dojść do należytej oceny urządzeń ludzkich i spodziewa się w ten sposób znaleźć wytyczną dla pochodzenia ludzkiego ku wolności, równości i braterstwu (ku najwyższemu szczęściu każdej jednostki w społeczeństwie ludzkim).

Anarchizm jest konsekwentnym rezultatem ruchu postępowego na polu nauk przyrodniczych, który rozpoczął się u schyłku XVIII stulecia, następnie, wstrzymany w swym biegu przez triumfującą reakcję Europy po upadku rewolucji francuskiej, dźwignął się na nowo dopiero z końcem lat pięćdziesiątych wieku XIX, i odtąd z każdym dniem wzmacnia się i potężnieje. Kolebką anarchizmu jest filozofia przyrodnicza wieku XVIII. Lecz trwałą i dostateczną podstawę mógł znaleźć dopiero po odrodzeniu się nauk, które nastąpiło przed pięćdziesięciu laty i tchnęło nowego ducha w badanie społeczeństw ludzkich.

Tak zwane „prawa naukowe”, którymi zadowalali się metafizycy niemieccy w latach 1820 – 30, nie mają żadnego zastosowania w teorii anarchistycznej. Ta uznaje jedynie i wyłącznie metodę naukową i stosuje ją także do socjologii, czyli rozszerzonej antropologii.

Posługując się tą metodą, oraz wszystkimi badaniami, przedsięwziętymi przy jej pomocy, usiłuje anarchizm dać nowe opracowanie tej części nauk, która traktuje specjalnie o człowieku, oraz przewartościować wszystkie wiadomości nasze o prawie, sądownictwie itd. Przy tym opiera się na tych samych zasadach, które służyły już raz do przewartościowania nauk przyrodniczych. Celem teorii anarchistycznej jest stworzenie naukowego poglądu na przyrodę, włącznie z człowiekiem.

Pogląd ten określa zarazem stanowisko anarchizmu w życiu praktycznym. W walce jednostki z państwem stoi anarchizm, jako kontynuator dzieła poprzedników swoich z wieku XVIII, zawsze po stronie jednostki i przeciw państwu, po stronie społeczeństwa i przeciw autorytetowi państwowemu. Anarchizm dowiódł za pomocą dokumentów historycznych, jakimi rozporządza nauka współczesna, że autorytet państwa, rozszerzającego coraz bardziej zakres swej władzy, jest faktycznie tylko szkodliwą, nieużyteczną nadbudową, datującą dla nas dopiero od wieku XV i XVI, nadbudową, którą wzniesiono w interesie kapitału i która już w starożytności była przyczyną upadku Rzymu i Grecji, oraz zaniku wszystkich ośrodków kultury na Wschodzie.

Autorytet państwowy, który utrwalił się w ciągu wieków celem pojednania agrariusza, sędziego, wojownika i kapłana przez wzgląd na ich wspólne interesy i który w ciągu dzie-

jów był ciągłą zaporą we wszystkich wysiłkach ludzkości, zmierzających do stworzenia sobie życia poniekąd wolnego i zabezpieczonego, ten autorytet nie może przedzierzgnąć się w narzędzie wyzwolenia, tak samo jak cezaryzm (imperializm) lub kościół, nie mogą się stać dźwignią przeobrażenia społecznego. W ekonomii jest anarchizm tego zdania, że wada obecnego systemu tkwi nie w fakcie, że kapitalista przywłaszcza sobie „nadwartość” lub zysk, lecz raczej w tym, że ta nadwartość lub zysk są w ogóle możliwe. One istnieją tylko dlatego, ponieważ miliony ludu dosłownie nie są w stanie wyżywić się, jeżeli nie sprzedają swych sił i zdolności za cenę, umożliwiającą dopiero stwarzanie nadwartości lub zysku. Dlatego też sądzymy, że w pierwszym rządzie należy załatwić się z kwestią spożycia i że najbardziej nagłą potrzebą w razie przewrotu społecznego jest takie zorganizowanie konsumpcji, aby każdy miał zapewnione mieszkanie, strawę i odzież. Wytwarzanie będzie się musiało potem w ten sposób ukształtować, aby przede wszystkim były zaspokojone te pierwsze potrzeby każdej jednostki. Wobec tego anarchizm nie oczekuje po przyszłym przewrocie zaprowadzenia „bonów pracy” w miejsce systemu monetarnego lub ustanowienia kapitalizmu państwowego w miejsce dzisiejszego kapitalisty prywatnego. Anarchizm oczekuje po nim pierwszego kroku do wolnego komunizmu, do ustroju społecznego, wyzwolonego z więzów państwowych.

Czy słuszne są wnioski anarchizmu?

To musi rozstrzygnąć krytyka naukowa jego zasad oraz życie praktyczne.

Lecz w jednym punkcie ma anarchizm słuszość niewątpliwą, mianowicie w tym, że badanie instytucji społecznych uważa za jeden z działów nauk przyrodniczych, że na zawsze wziął rozbrat z metafizyką i że posługuje się tą samą metodą, która przyczyniła się do rozwoju całej nauki współczesnej i całej naszej dzisiejszej filozofii materialistycznej. Dzięki temu błędy, w jakie by anarchizm w badaniach swych mógł popaść, tym rychlej i tym łatwiej dadzą się odkryć. Natomiast sprawdzenie wniosków anarchistycznych jest możliwe zawsze tylko za pomocą naukowej metody dedukcyjnej, przez którą każda nauka się umacnia i naprzód dąży i przez którą rozwija się każdy naukowy pogląd na świat.

Przypiski.

ANABAPTYŚCI, ruch religijny w czasach reformacji, zwalczający autorytet kościoła katolickiego, domagający się zupełnej wolności indywidualnej pod względem religijnym i moralnym, zupełnej równości pod względem społecznym i zniesienia własności prywatnej. Ruch ten zdławiono, tysiące jego zwolenników wyrżnięto lub spalono.

BABEUF, Franciszek Noël (1760 – 1796), komunista francuski; brał udział w rewolucji; wydawca „Le Tribun du Peuple”, w którym głosił rewolucję społeczną; zawiązał spisek, do którego należeli między innymi Buonarrotti i Sylvain Darthé, celem urzeczywistnienia komunizmu na zasadach narodowych. Spisek zdradzono i przywódców zgilotynowano.

BACON, Franciszek (1561 – 1626), wybitny filozof angielski, znany jako „ojciec indukcji”, ponieważ on pierwszy podniósł, że założeniem wszelkiego rozwoju wiedzy ludzkiej jest badanie doświadczalne.

BAIN, Aleksander (1818 – 1903), jeden z najgłówniejszych przedstawicieli angielskich systemu filozoficznego, opierającego się na naukach przyrodniczych, głównie zaś na fizjologii i psychologii fizjologicznej.

BELAJEW, historyk rosyjski, który w trzech małych tomikach „Opowiadania z dziejów rosyjskich” przedstawił z znakomicie życie wewnętrzne republik średniowiecznych Nowogrodu i Pskowa.

BENTHAM, Jeremiasz (1748 – 1832), twórca angielskiego utilitaryzmu, który pożytek zbiorowy, czyli największe szczęście największej liczby ludzi, uważa za cel postępowania moralnego.

BERNARD, Claude (1813 – 1878), doskonały fizjolog francuski, znakomity szczególnie ze względu na badania eksperymentalne na polu psychologii fizjologicznej.

BERTHOLLET, Klaudiusz Ludwik (1748 – 1822), jeden z najlepszych francuskich chemików teoretycznych swego czasu.

BLANC, Ludwik (1811 – 1882), francuski publicysta socjalistyczny i historyk. Wydawca „Le Bon Sens” i „La Revue du Progrès”, w których omawiał kwestie społeczne. Zdaniem jego nędza mas pochodzi od indywidualizmu i wynikającego stąd współzawodnictwa. Wobec tego domagał się zaprowadzenia w społeczeństwie stosunków solidarnych. Żądał „nowej organizacji pracy” i urządzenia przez państwo „warsztatów narodowych” (socjalizm państwowy). W rewolucji roku 1848 był członkiem rządu tymczasowego i przewodniczącym założonego przez siebie Państwowego Wydziału Pracy. Dzieła: « Organisation du travail », « Histoire de la Révolution française », « Histoire de dix ans 1830-40 ».

BÜCHNER, Ludwik (1824 – 1899), niemiecki przyrodnik i filozof, głośny przez dzieło swe „Kraft und Stoff”. Inne dzieła: „Liebe”, „Der Mensch und seine Stellung in der Natur”.

BUFFON, Jerzy Ludwik, Leclerc (1707 – 1788), znany przyrodnik francuski, pierwszy dał próbę ujęcia systemu przyrody. Twórca anatomii porównawczej. Jedną z jego najgłówniejszych zasług jest to, że położył kres mieszaniu się teologii do zagadnień przyrodniczych. Główne dzieło: „Histoire naturelle”.

BUONAROTTI, Filip (1761 – 1837), prawnik włoski. Pozostawał pod wpływem dzieł Rous-sa. Z powodu szerzenia idei rewolucyjnych, wydalony z Włoch, Korsyki i Sardynii. W Paryżu przystąpił do spisku Babeufa. Był głównym inspiratorem wszystkich komunistycznych związków tajnych swego czasu i autorem dzieła: „Sprzysiężenie Równych”.

CLAUSIUS, Rudolf (1822 – 1888), fizyk niemiecki, sławny przez swe badania nad teorią mechaniczną ciepła.

COMTE, August (1798 – 1857), twórca pozytywizmu. Dzieła najważniejsze:

1. „Cours de philosophie positive”, próba filozofii syntetycznej ze stanowiska ściśle naukowego.

2. „Politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité”, dzieło wprost przeciwne do tamtego, pisane w celu założenia nowej religii, w której bóstwem najwyższym była „ludzkość”. Zadaniem filozofii pozytywnej jest uporządkowanie i ułożenie praw, wysnutych z faktów.

ENCYKLOPEDIŚCI są twórcami, współpracownikami i wydawcami wielkiej encyklopedii francuskiej: „Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers” (w 28 tomach, Paryż 1751 – 1772), nadto „Supplement” (w 5 tomach, Amsterdam 1776 – 1777) i „Table analytique” (w 2 tomach, Paryż 1780). Najznakomitszymi współpracownikami byli d’Alembert i Diderot.

Dzieło to miało nader doniosłe znaczenie, nie tylko dlatego, że usiłowało ogarnąć całą wiedzę ludzką i traktowało historię, nauki przyrodnicze, matematykę, sztukę i literaturę z jednaką bezstronnością, lecz także dlatego, ponieważ około niego skupiał się cały postępowy niereligijny świat umysłowy Francji wieku XVIII. Dlatego też nazwę encyklopedystów stosuje się często do tych wszystkich, którzy byli wyznawcami poglądów zawartych w encyklopedii.

FOURIER, Franciszek Karol (1772 – 1837), francuski publicysta socjalistyczny. Myślą przewodnią teorii jego jest: Pełny, wolny rozwój natury ludzkiej jest niezbędnym warunkiem szczęścia i cnoty; natomiast nędza i występki powstają z przymusu, które społeczeństwo nasze nakłada na zaspokojenie potrzeb. Z tego wynika konieczność przebudowy społeczeństwa na zasadzie współdzielczej. Główne dzieła: « Traite des quatre mouvements », « Le Nouveau Monde industriel ».

GODWIN, William (1756 – 1836), angielski publicysta polityczny i historyk. Dzieło zasadnicze: “An enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness”, (w 2 tomach, Londyn 1793). Pod sprawiedliwością „polityczną” rozumie Godwin stosowanie zasad sprawiedliwości i prawdy w życiu społecznym. W dziele tym dowodzi, że rząd przez sam fakt swego istnienia, już z natury swej stoi na przeszkodzie wzniesieniu się ku moralności i przewiduje, że przyjdzie dzień, gdy każdy, wolny od wszelkiego przymusu, działać będzie dla dobra ogółu, – gdyż każdy kierować się będzie zasadami czystego rozumu.

GROVE, Sir William Robert (1811 – 1896), fizyk angielski. W r. 1856 wydał doskonałe dzieło: „On the correlation of physical forces”, w którym wykazał, że dźwięk, ciepło, światło, elektryczność i magnetyzm są tylko różnymi przejawami ruchów drobinowych i jeden może zamienić się w drugi: ruch mechaniczny może wywołać dźwięk, światło, ciepło, elektryczność i magnetyzm, i na odwrót: światło lub elektryczność mogą przeobrazić się w ciepło, magnetyzm, dźwięk i ruch. Grove miał ponadto odwagę poruszyć kwestię, czy siła ciężkości nie jest wypadkową owych wszystkich falujących sił we wszechświecie.

HAECKEL, Ernest (1834 – 1919), niemiecki przyrodnik i filozof. Twórca tzw. monistycznego poglądu na świat, nieuznającego rozdziału dualistycznego na ciało i duszę. Duch, umysł, jest wytworem materii i wraz z nią podlega tym samym prawom przyrody.

HEGEL, Jerzy Wilhelm (1770 – 1831), filozof niemiecki, który wywarł ogromny wpływ na współczesnych i potomnych. Jego system filozoficzny rozpada się na trzy części: Pierwsza jest logiką, nauką o „idei w sobie”. Drugą część stanowi Filozofia przyrody, w której rozpatruje ideę w jej bycie przeobrażonym, czyli przyrodę jako objawienie treści idealnej. W trzeciej części, w Filozofii ducha, jest zawarte wyszczególnienie tych momentów, dzięki którym idea, która w logice była „ideą w sobie” a w przyrodzie „ideą poza sobą” staje się „ideą samą w sobie”. Te trzy przejawy idei są ogólnie znane jako teza, antyteza i synteza.

HELMHOLTZ, Herman Ludwik (1821 – 1894), fizjolog niemiecki, oznaczył szybkość przenoszenia się wrażeń nerwowych, wynalazł oftalmoskop i oftalmometr, zajmował się nauką o barwach, teorią drgań powietrza, hydro- i elektrodynamiką, zastosowaniem mechanicznej teorii ciepła do procesów chemicznych, fizjologią zmysłów i inn.

HERCEN, Aleksander (1812 – 1870), publicysta rosyjski. Wygnany z Rosji, udał się do Francji, gdzie wspólnie z Proudhonem wydawał „Le Peuple” i brał udział w ruchu rewolucyjnym r. 1848. Potem zamieszkał w Londynie i założył tam „Wolną drukarnię rosyjską”. Czasopismo „Koło”, które wydawał w Londynie ze współudziałem Turgieniewa, wywarło ogromny wpływ. W nim głosił uwłaszczenie chłopów i smagał bezwzględnie ohydę rosyjskiego absolutyzmu. Z pomiędzy najważniejszych jego dzieł wydanych po angielsku, niemiecku, francusku i rosyjsku należy wymienić: „Na tamtym brzegu”, „Listy z Francji i Włoch” oraz „Wspomnienia”.

HOBBS, Tomasz (1588 – 1679), filozof angielski, który sądził, że do utworzenia państwa skłoniło ludzi doświadczenie wielkiej nędzy i niebezpieczeństwa. Zgodnie więc z tym, był wyznawcą bezwzględnych praw królów, (którzy – zdaniem jego – plemiona, dawniej bezustanną wojnę z sobą wiodące, obdarzyli pokojem i lepszymi warunkami bytu), z drugiej zaś strony był odważnym przeciwnikiem kościoła jako władzy politycznej. On był pierwszym, który sformułował całkiem areligijny, materialistyczny pogląd na świat.

HOLBACH, Paweł Henryk (1723 – 1789), filozof francuski, który w dziele swym „Le Système de la nature” daje zwarte, systematyczne ujęcie całokształtu wiedzy. W swych dziełach późniejszych starał się dowieść, że religia jest nie tylko zbyteczna, lecz nawet dla moralności i szczęścia ludzkiego szkodliwa.

HUTCHESON, Franciszek (1694 – 1746), jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tzw. filozofii szkockiej, według której życzliwość jest jedyną pobudką postępowania moralnego. Usiłuje wykazać, że pobudki, którymi kieruje się wola nasza, dzielimy wprawdzie na

egoistyczne i altruistyczne, lecz uznaniem darzymy tylko te ostatnie. Pochodzi to z wrodzonego nam „zmysłu moralnego”, w który wyposażyla nas przyroda. Dowód na to przeprowadza w dziełach swych: „Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue”, „Essay on the Nature”, i „Conduct of Passions and Affections”.

HUXLEY, Tomasz Henryk (1825 – 1895), biolog angielski, znany szczególnie ze swych śmiałych teorii ewolucjonistycznych o pochodzeniu człowieka i jego stanowisku w przyrodzie, teorii, będących rozszerzeniem nauki Darwina. O tym przedmiocie traktuje dzieło jego: „Man’s place in Nature”.

JAKOBINI, nazwa stosowana do klubu politycznego, który wywarł wpływ decydujący na przebieg rewolucji francuskiej r. 1789 – 93. Do klubu tego należały wszystkie postępowe żywioły republikańskie i rewolucyjne. Przestał istnieć w r. 1794. Lecz nazwa zachowała się, i dzisiaj odnosi się do wszystkich zwolenników centralistycznego rządu rewolucyjnego.

JOULE, James Prescott (1818 – 1889), fizyk angielski, jeden z odkrywców mechanicznego równoważnika ciepła. Jak wielu innych fizyków i on był samoukiem i z zawodu właściwie piwowarem.

KANT, Emanuel (1724 – 1804), jeden z najbardziej wpływowych filozofów niemieckich. Największą sławą okrył go jego system filozofii krytycznej, podany w dziele: „Kritik der reinen Vernunft” („Krytyka czystego rozumu”, przekład P. Chmielowskiego, Warszawa 1904). Według niego poznawalnym jest jedynie zjawisko, natomiast „rzecz w sobie”, leżąca poza zjawiskiem, jest niepoznawalna. Istnieją dwa źródła poznania: jednym są wrodzone formy zmysłowości, przestrzeń i czas, drugim zaś rozsądek. Po tym dziele rozwinął swe poglądy etyczne w „Kritik der praktischen Vernunft” („Krytyka praktycznego rozumu”. Przełożył Feliks Kierski, Lwów 1911). Kant uznawał aprioryzm rzeczowy, tzn. że zasady etyczne są nam wrodzone. Rozum posiada zdolność przypisywania sobie samemu praw, które powinny obowiązywać każdego człowieka, obdarzonego świadomością moralną. Na tej świadomości moralnej oparł Kant ideę Boga, nieśmiertelności i wolności. W swej filozofii prawa rozróżnił ściśle moralność od legalności; moralność odnosi się do charakteru, z którego wynika pewien sposób postępowania, legalność polega jedynie na zgodności czynów ludzkich z przepisami prawa. Podstawą życia państwowego i społecznego musi być bezwzględne poszanowanie wolności moralnej. W urzeczywistnieniu tego ideału wolności dopatruje się Kant przyszłego celu wszelkiego rozwoju historycznego.

KOSTOMAROW, Mikołaj (1817 – 1885), historyk rosyjski, założyciel szkoły federalistycznej w historiozofii rosyjskiej.

LAMARCK, Jan Chrzciciel (1744 – 1829), słynny francuski filozof przyrody; już w r. 1802 w swych „Rozmyślaniach nad istotami żyjącymi” wyraził on swe epokowe pomysły o niestałości i zmienności gatunków; pomysły te uzasadnił szczegółowo w swym dwutomowym dziele klasycznym: „Philosophie zoologique”. Według Lamarcka wszystkie dziś istniejące gatunki powstały wskutek powolnego przetworzenia się gatunków dawniejszych, w ciągu bardzo długich okresów. Te wspólne formy rodowe były to początkowo najniższe organizmy, z których najstarsze i najpierwsze powstały drogą samoródtwa. Przeobrażenie to dokonywało się wskutek przystosowania, oraz wskutek ćwiczenia lub zaniedbywania poszczególnych narządów.

LAPLACE, Piotr (1749 – 1827), jeden z największych matematyków i astronomów świata: główne dzieła: „Exposition du système du monde” i „Traité de mécanique céleste”. Wszystkie zagadnienia astronomii rozwiązał w swych dziełach za pomocą analizy czysto fizycznej.

LAVOISIER, Antoni (1743 – 1794), chemik francuski, słynny tym, że pierwszy rozłożył wodę na pierwiastki składowe, wodór i tlen. Ponadto niespożyte zasługi poniósł przy teorii spalania, przy badaniu zjawisk ciepła i fermentacji. Główne dzieło: „Traité Élémentaire de Chimie”.

LEWES, Jerzy Henryk (1817 – 1878), angielski myśliciel, pracujący w kilku dziedzinach: w fizjologii, psychologii i historii filozofii, ponadto znany jako powieściopisarz i krytyk literacki. Żył długie lata w wolnej miłości z Marią Anną Evans, słynną powieściopisarką angielską, piszącą pod pseudonimem George Eliot.

LITTRÉ, Maksymilian (1801 – 1881), francuski uczony, znany ze swych prac filologicznych i historycznych. Wielbiciel i wyznawca filozofii politycznej Comte’a. Wielce się przyczynił do jej spopularyzowania. Autor „Dictionnaire de la langue française”.

LOMONOSOW, Michał (1711 – 1765), jeden z najwszechstronniejszych pisarzy rosyjskich. Pisał ody, dzieła historyczne, gramatykę rosyjską, wydał szereg doniosłych prac z dziedziny fizyki, mineralogii i chemii, stworzył epopeję, był autorem licznych dramatów i t. d.

LYELL, Karol (1797 – 1875), znakomity geolog angielski. Dzieło jego „Principles of Geology” oznacza epokę w nauce. W dziele tym obala teorię katastrof Cuviera i wykazuje, że zmiany na powierzchni ziemi zachodzą wskutek powolnego, prawidłowego rozwoju. Wielkie skutki wobec małych sił tłumaczy on niezmiernie długimi okresami czasu, przy czym drobne skutki gromadzą się w wielkie.

MAINE, Henryk (1822 – 1888), prawnik angielski i badacz życia i praw pierwszych wspólnot wioskowych. Dzieła: „Village communities in the East and West”, „Lectures on the early history of institutions”.

MAURER, Jerzy Ludwik (1790 – 1872), prawnik niemiecki i mąż stanu. Główne dzieło: „Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf-, und Stadtverfassung”.

MILL, John Stuart (1806 – 1873), filozof i ekonomista. Dzieła: „Zasady ekonomii politycznej”, „O wolności”, „O rządzie reprezentacyjnym” i „System logiki”

MOLESCHOTT, Jakub (1822 – 1893), niemiecki fizjolog. Główne dzieło: „Der Kreislauf des Lebens”

THIERRY, Augustyn (1795 – 1856), słynny historyk francuski. Dzieło najważniejsze: « Histoire de la conquête de l’Angleterre par les Normands ».

VOGT, Karol (1817 – 1895), przyrodnik i polityk, profesor geologii i zoologii. Brał udział w rewolucji w r. 1848. Materialista i darwinista. Dzieła: „Altes und Neues aus Tier- und Menschenleben” „Köhlerglaube und Wissenschaft”, „Zoologische Briefe”, „Vorlesungen über den Menschen” itd.

WALLACE, Alfred Russel, przyrodnik angielski, genialny badacz archipelagu malajskiego, który równocześnie z Darwinem, lecz niezależnie od niego, rozwinął teorię doboru naturalnego. Dzieło zasadnicze: „Contributions to the theory of natural selection”.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Piotr Kropotkin
Nauka Współczesna i Anarchizm
1920 (polski przekład)

Tekst ten jest niepełnym tłumaczeniem, opartym na niemieckim wydaniu utworu.

pl.anarchistlibraries.net