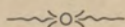


Prof. Dr. Władysław Pilat i Witold Lassota.



10071

O nowoczesnej socyologii.

Sześć wykładów.

SEMINARIUM SOCJOLOGICZNE
Uniwersytetu Warszawskiego



Ks. Fr. Toporski

L W Ó W.

CZCIONKAMI DRUKARNI LUDOWEJ

1903.



10071

PRZEDRUK Z „PRZEGLĄDU PRAWA i ADMINISTRACYI“.

H- 123155

PRZEDMOWA.

Książka niniejsza powstała z szeregu odczytów, które mieliśmy w ciągu zeszłego i bieżącego roku we Lwowskim Towarzystwie prawniczym. Opracowane nieco szerzej, pojawiły się następnie odczyty te równocześnie w Krakowskim „Przeglądzie polskim“ i we Lwowskim „Przeglądzie prawa i administracyi“; obecnie zaś wydajemy je jako osobną książkę.

Wydajemy w nadziei, że w tej formie dostaną się one do szerszych kół naszego społeczeństwa i zapoznają je choć krótko z zagadnieniami socyologicznymi, które dzisiaj nabrały pierwszorzędnego znaczenia.

Przedewszystkiem cieszylibyśmy się, gdyby praca nasza rozeszła się wśród kół młodzieży polskiej, ułatwiła jej głębsze poznanie trudnych i skomplikowanych zjawisk społecznych a tem samem uchroniła od płytkich i bezkrytycznych teorii i poglądów, których i dzisiaj nie braknie!...

W tej nadziei puszczaamy pracę tę w świat.

We Lwowie 8. Grudnia 1902.

Dr. Władysław Pilat.

Witold Lassota.

I.

Początki socyologii.

Wykład

PROF. DR. WŁADYSŁAWA PILATA.

Badanie naukowe zjawisk otaczającego nas świata poprzedzają zawsze: wierzenia, mity, poglądy naiwne i fantastyczne. Nawet gdy wyrabia się świadome i więcej krytyczne zastanawianie się, te początki nauki noszą charakter ogólnikowy: człowiek spostrzeżenia swe nad zjawiskami najróżnorodniejszych kategorii łączy w jedną ogólną naukę — filozofię. Dopiero w miarę, jak umysł ludzki dojrzewa doświadczeniem wieków, jak się pogłębia, zaczyna specjalizować się wiedza na rozliczne gałęzie, by znowu później dojść, już wyrobiona, do ogólniejszej syntezy.

Ten sam jest los nauk społecznych. I one zaczynają się naiwnymi poglądami, wypowiedzianymi w legendach, w utworach poetyckich; później tworzą część ogólnych filozoficznych dociekań — jak to widzimy w Starożytności i jeszcze w całym Średniowieczu, — by wreszcie — późno stosunkowo — stać się przedmiotem specjalnych i systematycznych badań. A dopiero, gdy powstały specjalne gałęzie wiedzy społecznej, może powstać i utworzyć się ich ogólna synteza — nowoczesna Socyologia.

I oto główna przyczyna, dla której Socyologia — podobnie jak Biologia wśród nauk przyrodniczych — powstaje tak późno. Biologia, ta naj-

ogólniejsza z nauk przyrodniczych: nauka o życiu organizmów zwierzęcych, uzyskuje pierwsze swe podwaliny w stuleciu XVIII-tem a rozwija się i występuje jako systematyczna nauka dopiero z początkiem XIX-go stulecia. Socjologia, ta najogólniejsza z nauk społecznych: nauka o spólżyciu ludzi i jego objawach, sięga początkami swymi za ledwo trzeciego i czwartego dziesiątka lat XIX-go stulecia a i dziś, chociaż może wykazać cały szereg szkół, kierunków, wielkie systematyczne opracowania, jest nauką, która tworzy się dopiero.

Lecz brak ten należycie wyrobionych specjalnych nauk społecznych nie jest jedyną przyczyną późnego powstania Socjologii. Obok tego są i inne przyczyny. Możliwym jest, jak Panom wiadomo, dwojakie zapatrywanie się na zjawiska społeczne a zwłaszcza na stosunek jednostki do społeczeństwa. Albo kładzie się nacisk, tak w kierunku teoretycznym jak i praktyczno-poznaniowym na jednostkę i jej znaczenie; więc uważa się zjawiska społeczne tylko za wytwór, za skutek oddziaływania na siebie jednostek, jednostkę za sprężynę i cel całego życia i rozwoju społecznego: albo przeciwnie za ważniejsze uważa się społeczeństwo, pojmuje się je jako jednolitą całość, która jest czemś więcej jak sumą jednostek w niem żyjących, interes ogółu stawia się nad interes jednostek. Zapatrywania te znane pod nazwą indywidualnego i kolektywnego pojmowania zjawisk społecznych: Indywidualizmu i Kolektywizmu, występują w dziejach ludzkości i jako prądy praktyczne i jako, mniej lub więcej jasne, idee, poglądy teoretyczne. Czasy tworzenia się systematycznych nauk społecznych: stulecie XVI, XVII i XVIII, to czasy przesiąknięte indywidualizmem, który nie dozwala należycie zrozumieć i ocenić społeczeństwa jako całości. To też trzeba dopiero przełomu społecznego XIX. stulecia, wyłonienia się silnych prądów kolektywnych w praktyce życia — mam tu na myśli Socjalizm i różne kierunki reform

społecznych — aby usunąć zakorzeniony w teorii Indywidualizm i, co zatem idzie, Racyonalizm i skierować ją do badania jako czegoś samoistnego a wyższego nad jednostki — społeczeństwa, objawów spółzycia ludzi.

A w końcu jeszcze trzecia przyczyna, która mojem zdaniem opóźniła powstanie prawdziwie naukowej Socyologii. Przedmiotem badań Socyologii są zjawiska społeczne, najtrudniejsze do poznania, bo i przedmiotem i podmiotem poznania w nich jesteśmy — my sami. Trzeba więc było dla niej dopiero wyrobionej należytej metody naukowej i właściwych podstaw etyki; trzeba było ścisłego krytycyzmu Kanta, określenia przezeń granic naszego poznania, wskazania, że do poznania tego wnosimy coś i my sami i przyczynia się doń świat zewnętrzny, że duch nasz nie jest tylko biernym lecz i czynnym, wskazania w kierunku etycznym, że wartość człowieka polega nie na intelekcie, lecz na woli, abyśmy mogli należycie rozwikłać trudne problemy Socyologii. To też chociaż po Kancie zaraz, pierwsze szkoły socyologiczne wracają jeszcze do Racyonalizmu, bezwzględnego Objektywizmu, nawet Materializmu, nowsza Socyologia nawiązuje — z pewnemi modyfikacyami do— Kanta, w nim znachodzi podstawę teoretyczno-poznaniową dla swych badań, pod jego wpływem wyznacza w zjawiskach społecznych właściwe miejsce uczuciu, woli, i kieruje się na tory etyczne.

Oto przyczyny, dla których Socyologia, jako systematyczna, należycie rozwinięta nauka o zjawiskach spółzycia ludzkiego, powstaje dopiero w zeszłym stuleciu.

Nie idzie za tem, aby nie poprzedziły jej już dawno: luźne, mniej lub więcej rozwinięte poglądy na istotę społeczeństwa i spółzycia ludzi. Rozpatrzę je tu w historycznym przebiegu, ze względu na brak czasu jak najwięcej, — ułatwi to nam bowiem zrozumienie problemów dzisiejszej Socyologii, wskaże, jakie drogi prze-

*

była myśl ludzka na trudnem polu badania zjawisk społecznych, zanim doszła do właściwego ich ujęcia i sformułowania.

Świat starożytny cały „instynktowo“ — jak się trafnie wyraża Vierkandt, w swych „Ludach natury i ludach kultury“¹⁾ — myśli kolektywnie. Czuje bowiem naturę społeczną człowieka a ani refleksye rozumowe ani zachodzące stosunki społeczne i polityczne nie zniewalają go do czego innego. W życiu praktycznym, wyrazem zupełnego podporządkowania jednostki pod ogół, są państwa despotyczne Wschodu, kastowość u Indów i Egipcyan, urządzenia polityczne państw greckich, zwłaszcza Sparty a wreszcie cała organizacya prawna dawnego Rzymu, która w okresie t. zw. prawa miastowego, jak słusznie ten okres nazwał Ihering, nosi charakter religijny, narodowo-państwowy nawet w stosunkach prawno-prywatnych. Śmiało rzec można, że człowiek w starożytności nie znaczy nic jako jednostka, tylko jako członek rodu, kasty, wreszcie jako obywatel państwa. Nawet sztuka starożytna jest kolektywną; rzeźba grecka tworzy tylko typy, odrzucając znamiona indywidualne, grecka poezya — lirykę zbiorową.

W filozofii społecznej dwaj najwybitniejsi myśliciele starożytni: transcendentny idealista Plato i empiryk-realista Arystoteles, mimo różnych swych stanowisk, idą też w kierunku kolektywnym, Plato nierównie więcej. Uważając życie ziemskie za mniej warte, ma on wzrok zwrócony po za ziemię, najwyższą cnotą, zadaniem życia jednostki z klasy wykształconej a rządzącej jest dlań zdobycie filozoficznego poznania; zadaniem państwa zaś: wychowanie obywateli do cnoty. To też w swym arystokratycznym ideale państwa, dla którego pierwowzorem była dlań Sparta, tworzy on rodzaj zakładu wychowawczego dla obywateli a poddając ich

¹⁾ Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*. Leipzig, Duncker i Humblot 1896.

wszechwładzy państwa, dochodzi nawet w pewnych granicach do — Komunisty.

Arystoteles w swej polityce stoi na gruncie mniej idealnym a więcej empirycznym i jest większym indywidualistą. Państwo jest wedle niego wytworem naturalnym, wynikłym z praw przyrody, rodzajem organizmu kierowanego wewnętrznymi prawami; tłumaczy też genetycznie powstanie państwa z rodziny. W Państwie dochodzi człowiek, — który z natury jest egoistą, ale zarazem stworzeniem towarzyskim, ma sympatyę dla drugich, instynkt społeczny, — do pełni rozwoju swej indywidualności. Państwo ma zaś za zadanie — i w tem objawia się kolektywizm Arystotelesa — wyrównać przez ustawodawstwo społeczne nierówności, sprzeczności, wynikię z krzyżowania się interesów jednostek, przeprowadzić sprawiedliwość. Domaga się więc i on zupełnego poddania jednostki interesom ogółu, wszechwładzy państwa, tylko ideał państwa, który jest arystokratycznym a w części komunistycznym u Platona, jest u niego więcej demokratycznym, rzecz można: socjalistycznym. Obaj filozofowie rozpatrują tylko jedną stronę życia społecznego — organizację państwową.

Obok tych kolektywnych poglądów, występują jednak już i w starożytności poglądy skrajno-indywidualistyczne. Występują mianowicie w chwilach, gdy przewodzi idea świata starożytnego, idea państwa narodowego, któremu ma się poddać bezwzględnie jednostka, mać się i blednie, gdy psują się i rozkładają stosunki społeczne. I tak już przed Platonem i Arystotelesem występują, jako odbicie walk klasowych, żądzy władzy i używania w republikach greckich, Sofisci, którzy uważają pożytek i przyjemność jednostki za zasadę swej etyki, za podstawę tego, co z natury jest prawem. Od tego odróżniają prawo nadane ustawą, które wedle nich jest wynikiem walki silniejszych ze słabszymi i kompromisu.

Tak tworzą oni pierwsi — nawskróś — indywidualistyczne pojęcie prawa natury i wywodzą państwo z umowy. Epikur, który zaleca spokojne, roztropne używanie życia jako prawdziwą mądrość, stoi w swych poglądach społecznych na takim samym indywidualistycznym nawet atomistycznym a zarazem utylitar-nym stanowisku; a i Stoicy, chociaż wznoszą się wy-soko po nad materializm Epikura, choć widzą ideał i spokój duchowy w rozumnym wyrzeczeniu się namiętności, choć żądają w społeczeństwie sprawiedli-wości i miłości wzajemnej ludzi, uważają także jednostkę za początek społeczeństwa. I ich indywidualistyczne poglądy są wyrazem nienormalnych stosunków społecznych, wyrazem cywilizacji, która rozkłada się i wy-wołuje znużenie życiem, niechęć doń..

O indywidualizmie, jaki występuje w prawie rzym-skiem, wspomnę zaraz niżej, mówiąc o późniejszej recep-cyi tego prawa.

Pojmowanie kolektywne zjawisk życia społecznego przeważa i w pierwszej dobie Wieków średnich. Składają się na to już przedewszystkiem same sto-sunki życia praktycznego, stosunki gospodarcze i pra-wne, w których widzimy przy decentralizacji władzy państwowej, mniejsze grupy, związki społeczne, gospo-darujące oddzielnie dla siebie i tworzące samoistne or-ganizacye prawne. Przypominam gospodarke i or-ganizacyę prawną miast średniowiecznych a w nich cechów, przypominam organizacyę dworów z przyległemi włościami w związek poddańczy, tak jak te stosunki znamy dziś z prac Lamprechta, Inamy-Sternegga, Rogersa, Fustel de Coulanges'a, Büchera i tylu, tylu innych. Wszystkie te organizacye dają jednostce to, czego jej słabe we wiekach średnich Państwo dać nie może: siłę ekonomiczną, ochronę prawną, oparcie moralne, i krzewią w praktyce kolektywizm w ciśniejszych organizacjach lub w obrębie jednej warstwy, stanu. Kolektywizm ten, albo jak się słusznie wyraża Eicken w swej znakomitej pracy

„Ośredniowiecznym poglądzie na świat“ — egoizm stanowy to charakterystyczna cecha wieków średnich i można powiedzieć, że tak jak w starożytności człowiek miał znaczenie tylko jako część składowa szczepu, państwa, tak w wiekach średnich ma znaczenie tylko jako członek, pewnego stanu, pewnej organizacji korporacyjnej.

Ten kolektywizm stanowy wieków średnich występujący w praktyce życia popiera potężnie idea zasadnicza tychże czasów: idea stworzenia Królestwa Bożego na ziemi, ujęcia w nie wszystkich chrześcijan, którą krzewi kościół katolicki w swym systemie hierarchiczno asketycznym i w swej polityce socyalnej. Wszystkie średniowieczne organizacje korporacyjne oparte są zawsze na podstawie religijnej. W teorii reprezentują tę ideę średniowieczną Teologia i Filozofia scholastyczna. Jeżeli teoria scholastyczna wywodzi, że państwo jest dziełem ludzkim a tem samem niedoskonałem, to nie po to, aby jednostkę postawić nad państwo i dojść jak filozofowie XVIII. stulecia do konkluzji o kontrakcie społecznym, lecz po to, aby wykazać, że kościół jako dzieło Boże stoi wyżej nad państwem, że wszelka władza dana jest od Boga.

Dopiero z czasem ten stan rzeczy się zmienia. Gęstsze zaludnienie, rosnące komunikacje, obrót, handel, wywołują w drugiej połowie wieków średnich przejście z gospodarki naturalnej do pieniężnej. Za tem idzie ustalenie w pieniądzu danin i czynszów poddańczych uiszczanych dotąd procentowo i *in natura*: zamiana ich na oznaczone stałe kwoty pieniężne, co jak wiadomo, przy rosnącej ciągle wartości ziemi i surowych przychodów z niej, osłabia siłę ekonomiczną i społeczną panów ziemskich i cały związek poddańczy rozluźnia. Kosztem osłabionych panów ziemskich, wzmagają się zaraz centralna władza państwowa. Po miastach znowu cechy przestają być związkami równych sobie rzemieślników; zaczyna się w nich rozdział między majstrami i czeladzią i wybuchają pierwsze walki spo-

łeczne między kapitałem a pracą (na Zachodzie Europy już od końca XIV stulecia). Gdy nadto równocześnie upada system hierarchiczno-asketyczny kościoła, wszystko to rozluźnia kolektywne organizacje gospodarcze i społeczne Średniowiecza i przygotowuje zwolna indywidualizm epoki Odrodzenia. Odrodzenie i Reformacja rozwijają — nie da się zaprzeczyć — osobowość, indywidualność jednostek, Odrodzenie przez swą wysoką kulturę intelektualną i estetyczną, Reformacja przez odrzucenie wszelkich powag po nad rozum ludzki, nadanie jednostce prawa badania, sądzenia o wszystkim. Z drugiej strony jednak rozwijają one i egoizm jednostek a tem samem osłabiają instynkta społeczne.

Wykształcenie wzrasta, lecz ponieważ korzystają zeń tylko warstwy zamożniejsze, zaczyna się tworzyć nowa różnica cywilizacyjna: warstw wykształconych i niewykształconych i coraz większy rozdział między temi warstwami, rozdział, który wzmagany jeszcze innymi czynnikami, ciągnie się aż do nowszych czasów i — jak to słusznie podnosi Paulsen w swym „Systemie Etyki“ — gra nie małą rolę w nowoczesnej kwestyi społecznej. Warstwy zamożniejsze z czasów Odrodzenia, przesadzając w intelektualizmie, stawiając nad wszystko rozum, nie mają zrozumienia dla strony uczuciowej człowieka, a tem samem dla jakichkolwiek dążeń i pragnień warstw niższych. Widzą ideał człowieka tylko w harmonijnym rozwoju osobistości, w jak największem użyciu życia. „Prawdziwy człowiek dla Odrodzenia zaczyna się dopiero od sytej i wykształconej jednostki“, powiada Vierkandt, dodając, że pogląd taki jest piętnem, które hańbi cały okres Odrodzenia.

Indywidualizm, który wypływa w ten sposób już z samego charakteru kultury Odrodzenia, potęgują i wzmacniają jeszcze dalsze czynniki: stosunki polityczne i państwowe tej epoki, mianowicie po-

wstająca Monarchia absolutna i Recepycja prawa rzymskiego, a później w stuleciu XVII. i XVIII. także wpływy teoryi.

Monarchia absolutna skupia jak wiadomo luźne organizacje społeczne Średniowiecza w jednolitą całość państwa i w tym, że tak powiem, formalnym kierunku działa kolektywnie. Lecz cóż, kiedy z drugiej strony usuwa klasy wykształcone od udziału w życiu politycznym a natomiast państwo identyfikuje z panującym (*L' Etat' c' est moi*)? W ten sposób przyczynia się znowu do stępienia zmysłu społecznego, a wysunięcia na plan pierwszy jednostki. Pisarze z okresu absolutyzmu jak Machiavelli, stawiając zasadę, że państwo jest samo sobie celem, wyrabiają egoistyczne a wcale nie społeczne pojęcie państwa i są indywidualistami. Znakomicie sprzyja zaś indywidualizmowi recypowane wówczas świeżo Prawo rzymskie. Nad tym spadkiem duchowym, jaki otrzymaliśmy po Starożytności, ze względu na jego znaczenie społeczne nawet dla najnowszych czasów, zastanowię się nieco dłużej.

Jak Panom wiadomo, dawniejsza nauka prawa stawiała prawo rzymskie jako ideał niedościgniony w każdym kierunku, „jako spisany rozum“, zbiór norm, które mogą mieć znaczenie dla wszystkich czasów i krajów. Stało to w związku z ówczesną przeważnie abstrakcyjno-dedukcyjną, czysto logiczną tylko, metodą badania prawa i z indywidualistyczno-atomistycznymi poglądami na społeczeństwo, jakie rozpoczynają się od Odrodzenia a trwają jeszcze przez całą pierwszą połowę zeszłego stulecia. Dzisiaj występuje przeciw temu pogładowi reakcja — głównie ze strony ekonomistów i socyologów — która niekiedy idzie za daleko widząc w prawie rzymskiem znów tylko uosobiony egoizm i indywidualizm, wprost szkodliwy społecznie. I pierwsze i drugie zdanie jest jednostronnem a chcąc tę kwestyę należycie rozstrzygnąć, trzeba rozróżnić stronę jurydy-

czno-techniczną prawa rzymskiego i jego stronę społeczno-etyczną. Co do strony pierwszej musimy uznać, że nie ma w historii narodu, któryby pod względem zmysłu prawniczego dorównał Rzymianom. Do dziś dnia są oni dla nas szkołą jurydycznego myślenia i wzorem niedoścignionym... Co innego, jeżeli idzie o treść etyczno-społeczną prawa rzymskiego. Tu trzeba w rozwoju tego prawa rozróżnić trzy okresy: najdawniejszy t. zw. „okres prawa miastowego“, dalej okres „klasycznego prawa“ (koniec republiki i pierwsze czasy cesarstwa) a wreszcie okres późniejszych cesarzy, okres upadku imperium rzymskiego.

W okresie najdawniejszym, który dziś rozjaśniły dostatecznie badania Mommsena, Leista, Iheringa Fustel de Coulanges'a, prawo rzymskie nosi charakter sakralny i kolektywny, społeczny. I nie może być inaczej. Rzym z początku tego okresu, przedstawia jeszcze resztki organizacyi rodowej. Odpowiednio temu prawo jego kładzie nacisk na spójność rodziny, na władzę *patris familiae*. Akta, nawet prawa prywatnego odbywają się uroczyście, pod powagą publiczną. Lecz już i w tym pierwszym okresie akcentuje prawo rzymskie bardzo silnie wolę jednostek, uważając ją za podstawę wszelkich uprawnień i ograniczeń, zdradzając w ten sposób, że jest wytworem duchowym narodu energicznego o silnych indywidualnościach.

W okresie drugim, w miarę jak Rzym podbija coraz nowe kraje i części świata, jak rośnie w imperium światowe zmienia się, jak to słusznie wykazują ekonomiści jak Bruder, Scheel, Oertmann i inni, charakter jego prawa. Obrót i handel z dalekimi stronami wzmagają się, do Rzymu napływają obce żywioły (Helleni, Semicci) a wskutek ciągłych wojen także też rzesze niewolników. Cała produkcya Rzymu i Italii opiera się na niewolnictwie, wolna praca zanika, nastaje pogarda jej i lekceważenie; równocześnie zaś zanikają dawne zalety rzymskie a rośnie żądza wzbogacenia się

i łatwego używania... Nic dziwnego, że to wszystko wyciska piętno swe i na prawie. Technicznie wprawdzie doskonalili się one coraz: nic tak nie dowodzi poczucia prawa, jak finezya, z jaką zastosowują juryści rzymscy dawne ciasne pojęcia *iuris civilis* do coraz nowych i nowych stosunków, tworząc w ten sposób *ius gentium*, ale jeżeli weźmiemy pod uwagę treść przepisów, widzimy, że przesiąkają one coraz indywidualizmem i egoizmem. Aby uznać słusność tego twierdzenia, dosyć wziąć pod uwagę, jaki nacisk kładzie prawo rzymskie na jednostkę uprawnioną, zwłaszcza na prawa wierzyciela; jak przy konstrukcyi własności mało bierze względu na interes ogółu; jak obfite i wyrobione są jego postanowienia co do stosunków majątkowych: praw rzeczowych, zobowiązań, interesów pieniężnych, a jak szczupłe co do pracy, którą traktuje jako towar!... Modyfikacye prawa rzymskiego, jakie następują w trzecim okresie (późniejszych cesarzy od Dyoklecjana) istoty prawa tego nie dotyczą. Jak wykazują już dawniejsze badania Rodbertusa a świeże prace Webera, Schultena, Ivo-Pfaffa, Walzinga i innych, widzimy w tym okresie niektóre korzystne pod względem etycznym modyfikacye, występują próby ochrony słabszych, wytwarza się odrębne prawo rolnicze i t. d., ale większości przepisów prawa rzymskiego to nie zmienia.

To też wydając sąd etyczny o całości prawa rzymskiego jako o spadku, który po Rzymie przejęła nowsza cywilizacya, musimy się przychylić do zdania takiego Janssena, Brudera i innych nowszych badaczy i wypowiedzieć sąd niekorzystny. Możemy podziwiać stronę jurydyczno-techniczną tego prawa: etycznej nie możemy uznać! Jest to zawsze prawo narodu, który żył tylko z cudzej pracy, który stawiał nadewszystko kapitał i uprawnioną jednostkę, prawo przesiąkłe na wskrós indywidualizmem... Dodajmy do tego, że Recepcya prawa tego następuje w epoce, gdzie i tak

bujnie krzewi się indywidualizm; a zrozumiemy, że indywidualizm ten ono tylko potęguje!

Panującym jest na rękę prawo rzymskie publiczne zwłaszcza z czasów późniejszych cesarstwa, bo niemogą uzasadnić absolutyzm, do którego dążą; panom ziemskim odpowiada prawo prywatne, bo stosując je, mogą na swoją korzyść zmienić stosunek poddańczy; dla kapitalizmu rosnącego po miastach również jest korzystnym prawo rzymskie prywatne, bo wzmacnia jego stanowisko wobec dłużników. Będąc na rękę klasom panującym przenika powoli prawo rzymskie przez całe XV-te, XVI-te i XVII-te stulecie stosunki społeczne i gospodarcze i zmienia je w duchu indywidualistycznym. W stuleciu XVIII-tem zasila swoją tezę o wszechwładzy jednostki, teorię: to też czuć jego wpływy na Racyonalizmie ówczesnym, na teorii prawa natury i teorii o kontrakcie społecznym, o których zaraz będę mówił. Aż wreszcie w stuleciu XIX. staje się podstawą nowoczesnych kodeksów cywilnych pożądanym sprzymierzeńcem doktryn manchesterskich i poglądów liberalno-atomistycznych, które tak zaogniają kwestyę społeczną.

Ostatnim czynnikiem, który podsyca indywidualizm całego okresu Odrodzenia i późniejszego aż do Kanta, to wpływy ówczesnej nauki. Nauka tych czasów jak z jednej strony jest odbiciem indywidualistycznego ducha całej epoki, tak z drugiej strony sama znowu go potęguje. Potęguje raz przez swój ogólny charakter: swój racjonalizm i substancjalny sposób myślenia, prócz tego przez specjalne wpływy, jakie wywierają powstające w stul. XVIII gałęzie wiedzy przyrodniczej.

Racyonalizm to błąd, w który popadają łatwo okresy budzącego się życia filozoficznego. Polega on na przecenianiu rozumu, na uważaniu objawów intelektu za całość życia duchowego w człowieku, na uzasadnianiu nawet moralności rozumem, gdy tymczasem w zjawiskach społecznych daleko większe znaczenie mają:

uczucie i wola. Na uczuciu i woli polega głównie strona społeczna natury ludzkiej, którą też racjonalizm czasów Odrodzenia i przed-Kantowskich zupełnie zapoznaje!... Substancyalny sposób myślenia prowadzi znów w problemach psychologicznych do zajmowania się tylko życiem duchowym jednostki, nie zaś życiem duchowym całych społeczeństw; a wreszcie wpływ nauk przyrodniczych zwłaszcza ich działów nieorganicznych powodują mechaniczne pojmowanie społeczeństwa jako sumy jednostek w niem żyjących. Że społeczeństwo jest czymś więcej, jak tą sumą, o tem ani myślały nauka i filozofia przed Kantem.

Nic dziwnego, że na takim tle ogólnem powstają także na wskrós indywidualistyczne i racjonalistyczne poglądy na społeczeństwo stulecia XVII. i XVIII. których wyrazem są: teoria prawa natury i teoria kontraktu społecznego.

Myśl „prawa natury“, jako jakiegoś obiektywnego idealnego prawa, zarazem zaś bezwzględnego probierza: co ma być prawem, występuje jak wspomniałem już w Starożytności. Według Arystotelesa jest takim prawem *νόσει ζωνόν δικαιο*, to co według poczucia naturalnego ludzkiego powinno być prawem; u Rzymian jest niem „*quod peraequae apud omnes gentes custoditur*“. Przyjmują oni „*naturalem rationem*“, dar, właściwy człowiekowi, rozpoznania co jest prawem. Średniowieczni teologowie zwłaszcza św. Tomasz z Aquino stawiają w miejsce prawa „natury“, prawo Boże z objawienia pochodzące. Całkiem zaś zrozumiałem jest, że dla czasów przesadnego racjonalizmu i indywidualizmu, jakimi są XVII-te i XVIII-te stulecie, źródłem tego idealnego prawa jest natura człowieka a zwłaszcza jego rozum „*natura rationalis ac sociabilis hominis*“. My w dzisiejszej nauce wiemy dobrze, że po za prawem pozytywnym innego prawa nie ma. Rozumiemy, że są wymagania etyki społecznej, które decydują, czy prawo pozytywne jest słusznem i sprawiedliwym, lecz wiemy również dobrze, że wymagania te, pominawszy pewne zasady, postu-

laty, nie są niezmiennie, bo — stosunki się zmieniają, a to co mogło być słusznem w pewnej dobie życia społecznego, może być niesprawiedliwem w innej.... Tymczasem teoria prawa natury w stuleciu XVII-em i XVIII-em uznaje właśnie, że jest jakiś obiektywny, absolutny, niezmienny ideał prawa, że są prawa wrodzone naturze ludzkiej a źródłem ich jest — rozum. Wiedzeni rozumną naturą swoją, ludzie, którzy żyli zrazu izolowani, zakładają państwo a w niem tworzą prawo (teoria kontraktu społecznego). Ten wspólny punkt wyjścia, tę podstawę przyjmują wszyscy pisarze prawa natury, lecz już różnią się między sobą co do pytania, jaki jest główny rys natury ludzkiej, który ją prowadzi do tworzenia państwa: towarzyskość czy obawa, egoizm czy sympatya i t. d. To też dadzą się między pisarzami tymi rozróżnić dwa odcienie. Jedni, jak Grotius, Locke, przyjmują, że ludzie zakładają państwo chcąc w niem zrealizować sprawiedliwość, prawo wrodzone z natury ich rozumowi lub poznane przez nich z doświadczenia: jest to t. zw. „teoria prawa, sprawiedliwości“. Drudzy, jak Spinoza, Hobbes, odrzucają nawet myśl praw „wrodzonych“ i twierdzą, że państwo powstało z przemocy silniejszych a poddania się tejsze, w dobrze zrozumianym interesie, słabszych; jest to t. zw. teoria siły z swą utylitarną etyką, która ustępuje z czasem pierwszemu, szlachetniejszemu zapatrywaniu.

W obu odcieniach jednak, są teorie prawa natury i kontraktu społecznego wyrazem krańcowego indywidualizmu. Uznając bowiem, że prawo powstało z natury ludzkiej, przyjmują zarazem, że w naturze tej, specjalnie zaś w rozumie każdej jednostki, tkwi jakiś absolutny, idealny probierz prawa, jakieś prawo obiektywne po nad prawem rzeczywistym; uznając zaś, że państwo powstało z umowy, z woli jednostek, stawiają tem samem po nad państwo — jednostkę i jej wolność. W tej drugiej konsekwencji leży też mimo wszystkich błędów, całe znaczenie historyczne, że tak powiem cywilizacyjne,

teorii prawa natury i kontraktu społecznego. Są one konieczną reakcją przeciw ideom wszechwładzy państwa, które przyniósł Renesans.

W kierunku wolności jednostek idzie jednak jeszcze o krok dalej od Indywidualizmu Liberalizm, który znalazłszy właśnie podstawy swych poglądów społecznych w teorii „prawa natury“ i „kontraktu społecznego“ wyłania się z tych teorii już pod koniec XVIII stulecia, jako ostatni wyraz indywidualistycznego a nawet wprost atomistycznego pojmowania społeczeństwa.

Gdy jeszcze pisarze z epoki Odrodzenia jak Machiavelli, nawet niejedni pisarze prawa natury jak Spinoza, Hobbes, mimo swego indywidualizmu, żądają silnej centralnej władzy w społeczeństwie, stawiają zasadę, że wszyscy, wielcy czy mali, mają się poddać władzy państwowej; Liberalizm posuwa się dalej: żąda współdziałania jednostki we władzy państwa (Montesquieu), żąda zupełnego niemięszania się państwa w życie gospodarcze (Fizyokraci, Adam Smith). W ten sposób jednostka, która już w teorii kontraktu społecznego, stała nad państwem była czemś pierwotniejszym jak państwo, staje się celem a państwo tylko —środkiem do celu!...

Łatwo zrozumieć, że wszystkie te indywidualistyczne i atomistyczne prądy i poglądy, jakie przeważają przed Kantem, to stawianie na pierwszym planie jednostki, branie jej ze strony głównie rozumowej, egoistycznej, to nawet przyjmowanie zgodności między dobrze zrozumianym egoizmem jednostek a interesem ogółu, nie sprzyjają należytemu zrozumieniu zjawisk spółżycia ludzi, zjawisk społecznych. Właściwej istoty tych zjawisk nie tyka nawet teoria ówczesna, nie bada ich wszechstronnie, rozważa tylko głównie stronę zewnętrzną, formalną, życia społecznego t. j. prawo i państwo i ich genezę albo też rozpatruje objawy moralne.

Od racjonalizmu i indywidualizmu ówczesnego dają się dostrzec zaledwo nieliczne wyjątki, które przygotowują grunt do przyszłego głębszego zrozumienia

zjawisk społecznych. I tak t. zw. angielska psychologia asocjacyjna (Hartley Hume) stara się wykazać pewne prawa życia duchowego jednostek; Hume i Smith próbują uzasadnić działania etyczne przez uczucia sympatii dla drugich, przyjmują w ten sposób za podstawę etyki pożyte społeczne ludzi i wskazują na zależność jednostki od społeczeństwa, którego ona sama nie wytwarza ale w którym się znajduje. Trzeci wyjątek stanowią pisarze, którzy rozbierają filozoficznie problem kultury, rozpatrują złe i dobre skutki cywilizacji a tem samem przyznają, że człowiek zależy od społeczeństwa i otoczenia i pod jego wpływem może się zmieniać. Tu należy przedewszystkiem, mimo swego „Kontraktu społecznego“, mimo swego indywidualizmu, Rousseau. Rozpatruje on wartość całej historii ludzkości dla szczęścia jednostek i dochodzi jak wiadomo do konkluzji, że cywilizacja zepsuła człowieka, który żył szczęśliwy w stanie natury. Z drugiej strony jednak w przeciwstawieniu do pesymistów jak Hobbes, uważa człowieka za zdolnego do doskonalenia się i żąda też, aby instytucje społeczne w tym kierunku go wychowywały, aby związały jednostki w ścisłą całość, organizm państwowy oparty na równości i wolności. Dalej należy tu z dawniejszych pisarzy Vico (1668—1744), który przyjmuje ogólne prawo rozwoju w życiu jednostek i w historii całych narodów, z późniejszych Herder. Dla Herdera cała historia jest naturalnym stopniowym rozwojem ludzkości. Pod wpływem otoczenia, klimatu, różnych stosunków materialnych, umysłowych, wytwarzają się odrębne właściwości każdego narodu, odrębne kultury narodowe, które kiedyś mają się związać w jedną wyższą kulturę ogólnoludzką. W ten sposób przygotowuje się zwolna grunt pod genetyczne myślenie następującego XIX-go stulecia.

Kant, ten wielki myśliciel, do którego dziś wracamy na nowo w filozofii, modyfikując go i idąc dalej

po za niego, nie ma dla rozwoju poglądów w społecznych znaczenia bezpośredniego a nawet pośrednio nie oddziaływa tak wybitnie zaraz. Znaczenia bezpośredniego nie ma, bo jego własne poglądy społeczne są bardzo szczupłe i odpowiadają w zupełności racjonalizmowi epoki, w której powstały. W poglądzie na genezę państwa zbliża się Kant zupełnie do Hobbesa, uważając państwo za instytucję, do której wiedzie ludzi rozum a która kładzie koniec walce panującej w stanie natury; w poglądzie na zadanie państwa — którym wedle niego jest jedynie utrzymanie porządku prawnego — jest Kant odbiciem liberalizmu XVIII stulecia. Jedynie wiara w doskonałość ludzkości, które doprowadzi kiedyś do wiecznego pokoju między państwami, przedstawia u Kanta pogląd idealistyczny sięgający po za ramy czasu, w którym on żyje.

Pośrednie znaczenie Kanta zaś dla rozwoju poglądów społecznych leży w tem, iż on dopiero stanowi przełom w myśleniu filozoficznym i naukowym od indywidualizmu i racjonalizmu stulecia XVII-go i XVIII-tego do historyczno-genetycznego myślenia stulecia XIX-go. Zastępuje on dotychczasowy materializm i sensualizm — Idealizmem, przyjmując pierwiastki transcendentne w naszym poznaniu; zastępuje pogląd na świat normatywny lub teleologiczny poglądem kauzalnym a raczej rzec można łączy harmonijnie oba poglądy i zamyka je we właściwych granicach. Usuwa dalej, chociaż sam tkwi jeszcze w intelektualizmie XVIII stul., przecenianie intelektu, stawiając wolę ludzką jako centrum życia duchowego, a wreszcie przyczynia się i do usunięcia substancyonalizmu, co przedewszystkiem jest już zasługą Hume'a — usiłując i ze swej strony tłumaczyć czysto formalną jednością życia duchowego objawy uzasadniane dawniej substancją duchową. W E t y c e zaś, przyjmując wewnętrzny bezwzględny głos obowiązku u każdego (*kategorischer Imperativ*), kładzie koniec systemom utylitarnym i hedonistycznym i opiera ją na czystej

szlachetnej podstawie. Wszystko to nie pozostaje bez wpływu przy późniejszym tworzeniu się systemów sycyologicznych: toruje drogę zwłaszcza jak zobaczymy powstaniu systemów idealistycznych...

Na razie zaznacza Kant tylko zupełną reakcję indywidualizmowi a jego zasadnicze myśli w tym kierunku zaczynają wnet przerabiać i przetwarzać dalsi myśliciele. Przedewszystkiem filozofowie romantyczni. Fichte przechodzi od swego pierwotnego indywidualistycznego pojmowania społeczeństwa do postulatu, że jednostka musi się poddać interesom ogółu, a Hegel tworzy naukę o obiektywnym duchu, który drogą dyalektyki (tezy — antytezy i syntezy) urzeczywistnia się w dziejach ludzkości. W całej tej romantycznej filozofii występuje jednak jeszcze dawny błąd: przewaga normatywnego sposobu myślenia. Dopiero rozwój nauk przyrodniczych, rozkwit badań historycznych i porównawczych w różnych gałęziach wiedzy, wreszcie powstanie Statystyki nowoczesnej stawiają badania społeczne zarazem na gruncie genetycznym i kauzalnym a dając poznać różne strony życia społecznego umożliwiają zarazem naukową jego syntezę t. j. powstanie pierwszych systemów socyologicznych. Do tego samego skłaniają z drugiej strony stosunki polityczne i społeczne życia rzeczywistego mianowicie, wyłonienie się kwestyi społecznej i wystąpienie nowoczesnego socjalizmu.

Rozpatrzmy nieco bliżej działanie tych czynników, pod których bezpośrednim już wpływem tworzy się nowoczesna Socjologia.

Rozwój nauk przyrodniczych prowadzi z koniecznością do uparcia się na indukcyi, do badania przede wszystkim faktów, szukania w nich związku przyczynowego. Oddziaływa to i na Sycyologię. Przyrodniczy punkt widzenia jednak wniesiony do zjawisk społecznych wywołuje łatwo jednostronne ich traktowanie: mianowicie wprowadzanie nieuzasadnionych analogii z faktów dostrzeżo-

nych w przyrodzie; przepisywanie w życiu społecznym nadmiernego i decydującego znaczenia czynnikom przyrody i w ogóle materyalnemu n. p. klimatowi, położeniu geograficznemu, warunkom produkcji; a wreszcie wywołuje nawet zupełne identyfikowanie zjawisk materyalnych i duchowych. Wszystkie te błędy i jednostronności, wywołane oddziaływaniem nauk przyrodniczych, możemy też dostrzec na pierwszych systemach Socyologii.

Badania historyczne, zwłaszcza szkoła t. z. historyczna w nauce prawa a później w ekonomii społecznej, pomijając, że dostarczają powstającej Socyologii materiału faktycznego, wykazują, że tak zewnętrzna forma życia społecznego t. j. instytucje prawne, jak i podstawa jego materyalna: gospodarstwo społeczne są z jednej strony zawisłe od stosunków społecznych, z drugiej same na nie oddziałują. Tem samym zwracają te badania uwagę powstającej Socyologii na różne strony życia społecznego i ich związek pomiędzy sobą. Podobnie oddziałują na nią badania historyczno-lingwistyczne, historyczno-obyczajowe, etnologiczne i t. d.

Powstająca w czwartym dziesiątku lat XIX stulecia jako samodzielna nauka Statystyka (luźne badania statystyczne zwłaszcza nad stanem i ruchem ludności, istnieją już w XVIII stuleciu) wykazuje prawidłowość w objawach społecznych, rozważanych wielościowo, utrwała więc również pogląd kauzalny na życie społeczne, przekonanie o zależności od siebie różnych stron tego życia. I tu niektóre jednostronne zapatrywania, jak zbyt daleko idące konsekwencje dla wolności ludzkiej, negowanie jej, wyciąganie z prawidłowości dat statystycznych, odbijają się zaraz echem w Socyologii.

Najsilniej jednak, chociaż z innej strony, oddziałują na tworzącą się Socyologię — kwestya społeczna i nowoczesny socjalizm.

Jak wiadomo, przejście od państwa absolutno-feudalnego do państwa opartego na prawie, konstytucyjnego, odbywa się w różnych krajach Europy w różnym czasie. Przełom ten wprowadza w życie zasady Libera-

lizmu dawno głoszone i szerzone przez teorię, warstwy dotąd prawnie upośledzone przychodzą do równouprawnienia w konstytucjach i kodeksach, nabywają te same prawa polityczne i cywilne, co klasy dotąd uprzywilejowane. Niestety całe to równouprawnienie okazuje się wnet dla warstw najniższych, dla rosnącego coraz wskutek postępów techniki i wprowadzenia wielkiej produkcji fabrycznej proletaryatu robotniczego, martwą literą. Owszem zerwanie wszystkich węzłów dawnej organizacji, zniesienie w imię Liberalizmu wszelkiej ingerencji państwa w stosunki społeczne, wywołuje tylko zupełną atomizację społeczeństw europejskich i umożliwia wzrastającemu coraz Kapitalizmowi — wyzysk klasy robotniczej. Tak cały przełom, wywołany upadkiem państwa absolutno-feudalnego a wstąpieniem w jego miejsce państwa opartego na prawie, wyzyskuje tylko klasa, która tymczasem wzrosła w siłę ekonomiczną, w kapitał — burżuazja. Klasy robocze uzyskawszy jako czysto teoretyczną dla nich zdobycz, uznanie ich równości, wolności, praw cywilnych i politycznych, muszą rozpoczynać nową walkę o polepszenie doli materialnej, o prawa ekonomiczne. Powstaje kwestya społeczna, powstaje we wszystkich społeczeństwach europejskich, jako reakcja przeciw liberalizmowi i indywidualizmowi nowy potężny prąd kolektywny, zmierzający do podniesienia z nędzy mas proletaryatu, do umożliwienia im doli godnej człowieka nowoczesny Sycyalizm.

Fakta te dobrze znane, które dziś tem lepiej rozumiemy, iż oceniamy je z perspektywy historycznej, przypominam tylko dlatego, aby zaznaczyć, że oddziaływały one ze swej strony na tworzącą się Socylogię. Socyalizm nie mógł pozostać bez wpływu na pierwsze systemy socyologiczne, zmuszał bowiem do zbadania zasadniczych podstaw ekonomicznych, prawnych i etycznych ówczesnych społeczeństw, do rozpatrzenia stosunku różnych klas społecznych do siebie. To też pomijając już St. Simona, którego niektórzy uważają za właściwego twórcę Socyo-

logii, a który jest wprost socyaliŝtą z pierwszego, romantycznego okresu socyaliŝmu, wpływy kwestyi ŝpołecznej (podobnie jak wpływy nauk przyrodniczych) dostrzegamy zaraz na pierwszych dwóch systemach socyologicznych, na pozytywizmie Comte'a a przede wszystkim na materyalizmie historycznym Marxa. Marx jest głównym bojownikiem socyaliŝmu i zarazem twórcą systemu socyologicznego. Lecz o Comcie i Marxie usłyszą Panowie już w następnym wykładzie.

II. Pozytywizm i materializm historyczny jako systemy socyologiczne.

Wykład

WITOLDA JASSOTY.

Myśl stworzenia nauki, która byłaby ogólną syntezą nauk społecznych, podjęta zostaje i urzeczywistniona po raz pierwszy przez głośnego francuskiego myśliciela, twórcę pozytywizmu, Augusta Comte'a¹⁾.

Do stworzenia pierwszego systemu socjologii pochnęły jednak Comte'a nie tyle pobudki natury teoretycznej, ile praktycznej.

Żył on w czasach, gdy szczególnie we Francji panowała w poglądach społecznych zupełna anarchia. Z jednej bowiem strony burza rewolucyjnej, która niedługo przed pojawieniem się Comte'a przeszła nad Francją, rozrzucała bujny posiew skrajnie postępowych idei. Ideom tym przeciwstawiała z drugiej strony budząca się do życia reakcja szereg tez społecznych wprost przeciwnych natury.

Dwa te prądy walczyły ze sobą na polu życia publicznego, a zwrot pojęć, wywołany tą walką, wyzyski-

¹⁾ Auguste Comte: *La sociologie résumé par Rigolage*. (Paris, 1897) — Levy Brühl: *Die Philosophie August Comte's* (1902). — Franck Alengry: *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*. (1900).

wał cały szereg jednostek, powołanych i niepowołanych do kierowania życiem publicznem, które świeżo stworzona zasada liberalizmu, czyli indywidualizmu politycznego, upoważniała do zabierania głosu w sprawach publicznych. Snęły one mianowicie ze sprzecznych tez społecznych najróżnorodniejsze i najdziwaczniejsze plany pogodzenia reakcyi z postępem, jak gdyby plany reformy społecznej, i narzucały je społeczeństwu z gestem mędrców, mających klucz do rozwiązania trudnej zagadki.

Przeciwstawić temu smutnemu stanowi rzeczy plan głęboko i jednolicie obmyślanej reformy społecznej, któryby potrafił zjednać dla siebie umysły wszystkich, położyć koniec anarchii pojęć wywoływanej przez polityków — oto był cel główny, który postawił sobie August Comte.

Aby jednak zamiar ten ziścić, Comte, jako umysł głęboki i filozoficzny, uważał za konieczne oprzeć plan całej reformy na gruntownych podstawach teoretycznych, t. j. przedewszystkiem na zbadaniu praw rządzących zjawiskami społecznymi.

Że takie prawa istnieć muszą w dziedzinie zjawisk społecznych, w tem utwierdzał Comte'a jego system filozoficzny. System ten ograniczał mianowicie całą wiedzę ludzką jedynie do możliwości zbadania stałych niezmiennych prawidłowości w każdej dziedzinie zjawisk i objaśnienia ich przyczynami również zjawiskowej natury.

Tego rodzaju naukowe badanie zjawisk okazywało się możliwem w każdym innym dziale zjawiskowego bytu. Należało się tedy spodziewać, iż przy należytem metodycznym traktowaniu rzeczy i zrzeczeniu się z góry wszelkiego zamiaru objaśnienia zjawisk społecznych przyczynami transcendentnej natury, także w tym dziale zjawisk uda się wykryć prawidłowości stałe i niezmiennne i odnaleźć ich przyczyny.

Ażeby dojść do wykrycia takich prawidłowości, czyli praw socyologicznych, Comte wstępuje na nader

żmudną drogę rewizyi i klasyfikacyi wszystkich nauk. Stara się oznaczyć ich zakres i rodzaj, dzieląc je na nauki abstrakcyjne i konkretne, i ułożyć potem nauki abstrakcyjne, zajmujące się właśnie formułowaniem praw rządzących zjawiskami, w szereg hierarchiczny, odpowiadający istniejącej, według Comte'a, naturalnej hierarchii zjawisk.

Podjęcie tego żmudnego zadania wydaje się Comte'owi koniecznem ze względów metodycznych.

Według niego bowiem, zjawiska rozpadają się wprawdzie na kategorie oddzielne, ściśle od siebie oddzielone charakterystycznymi znamionami, nie dającymi się sprowadzić jedne do drugich.

Mimo tego istnieje jednak z drugiej strony pewna naturalna filiacya zjawisk, która je wiąże do pewnego stopnia w jedną całość natury hierarchicznej. Filiacya ta polega na tem, iż każda kategoria zjawisk wyższych, t. j. skomplikowańszych, posiada oprócz cechy charakterystycznej, właściwej tylko tym zjawiskom, cechy zjawisk niższych kategorii, zmodyfikowanych co prawda wpływem wyższej cechy charakterystycznej.

Skutkiem tego metody badań, stworzone i wypróbowane dla zjawisk niższych kategorii, mogą być stosowane do pewnej granicy do zjawisk wyższych kategorii. Powtóre, tylko na drodze ścisłego określenia zakresu każdej nauki, można wyosobnić z należyłą ścisłością całość zjawisk społecznych z pomiędzy reszty zjawisk.

Jeżeli bowiem określimy dokładnie zakres każdej innej nauki, to zjawiska, nie dające się pomieścić w tych naukach, stanowić będą ogół zjawisk społecznych.

Spełniwszy to żmudne zadanie, Comte znajduje najpierw także w zakresie zjawisk społecznych potwierdzenie wspomnianej wyżej tezy pozytywizmu, iż cechy zjawisk niższej kategorii powtarzają się w zjawiskach wyższej kategorii.

Zjawiska społeczne posiadają mianowicie, wspólnie z najbliższymi im leżącymi w hierarchii zjawisk fenome-

nami biologicznymi, cechą *consensus*, przez który rozumieć należy wzajemną zawisłość różnych działów życia społecznego od siebie, wzajemne oddziaływanie na siebie tych różnych stron życia społecznego i układanie się ich w harmonijną całość. *Consensus* ten w zakresie zjawisk społecznych jest tylko o wiele silniejszym, co jest już wynikiem wpływu na niego charakterystycznej cechy tych zjawisk.

Jakaż jest jednak ta właśnie cecha charakterystyczna, właściwa tylko zjawiskom społecznym?

Leży ona w tem, że zjawiska społeczne są przejawami myślenia zbiorowego, powstającego z oddziaływania jednych generacyi ludzkich na drugie w biegu dziejów. To oddziaływanie łączy całą ludzkość w rodzaj jedności duchowej intelektualnej natury, skutkiem czego możemy także powiedzieć, iż zjawiska społeczne są przejawem zbiorowej myśli całej ludzkości, czyli wyrażając się obrazowo, płodem zbiorowego, obejmującego całą ludzkość intelektu.

To wspólne myślenie rozumieć należy właściwie w ten sposób, iż myślenie każdej jednostki skutkiem wpływu na nie myślenia innych jednostek, nabiera pewnych cech gatunkowych, które wytwarzają następnie życie społeczne. Wspólny sposób myślenia, wspólny pogląd na świat rodzi mianowicie u ludzi, niezwiązanych nawet węzłami krwi, poczucie wspólności, popycha ich do współdziałania dla celów wspólnych, którego formy kształtują się znów odpowiednio do dawnych wspólnych poglądów.

Ale tego rodzaju jedność duchowa, jaką ma tworzyć ludzkość, nie istnieje od początku istnienia gatunku ludzkiego, jako faktu biologicznego. Zrazu bowiem gatunek ludzki rozbity jest na nieskończoną ilość drobnych związków naturalnych, wytworzonych przez czynniki biologiczne. Związki te są także do pewnego stopnia związkami etycznymi. Są to mianowicie związki

familijne i powstające z nich obszerniejsze związki rodowe i szczepowe.

I te związki wytwarzają objawy współzycia, ale tych objawów Comte nie zdaje się jeszcze zaliczać do zjawisk społecznych, lecz do stanów przedspołecznych, gdyż współzycie to nie jest jeszcze zorganizowaniem przez wspólne myślenie. Familia jednak jest już elementem, zarodkiem późniejszej jedności duchowej, obejmującej całą ludzkość. W rodzinie bowiem rozwija się *sympatya*, która jest konieczną dla umożliwienia późniejszego oddziaływania duchowego ludzi na siebie i która wyrabia w człowieku zdolność do współdziałania na korzyść drugich. Do tej zdolności nawiązuje później wspólne myślenie, naginające wolę indywidualną do podporządkowania się interesom nie tylko rodzinnym, lecz szerszych społeczności, a w końcu ogólnoludzkiemu.

Ponieważ organizacja społeczna wykazuje cechę *consensus*, przeto socjologia ma za zadanie zbadać prawa, odnoszące się do tej cechy. Winna więc ona wykazać warunki harmonijnego współdziałania organizacji społecznej w każdej epoce, czyli powiedzieć, jak w każdej danej epoce organizacja ta ma być urządzone, by zapewnić trwałość danemu społeczeństwu,— dalej zbadać i określić stałe relacje przyczynowej natury, jakie zachodzą między zmianami w jednej gałęzi organizacji społecznej, a resztą gałęzi,— czyli innymi słowy: badać, wykazać, jakie skutki pociągają za sobą zmiany zachodzące w jednej części organizacji społecznej dla wszystkich innych jej części. Rozwiązaniem tych zagadnień winna się zajmować *statyka społeczna*.

Comte sam nie rozwija jej systemu. Traktując statykę, ogranicza się prócz określenia jej zadań, do kilku ogólników bardziej etycznej niż społecznej natury.

Prawa socjologiczne formułuje natomiast Comte, a raczej mniema, iż formułuje, w drugiej części swego systemu socjologicznego, t. j. w *dynamice socjo-*

logicznej. Poświęconą jest ona badaniu przemian życia społecznego, dokonywujących się w kolejnym następstwie czasu.

Prawidłności ogólnej natury, dostrzeżone przez Comte'a w zakresie zjawisk społecznych, obserwowanych w biegu czasu, przedstawiają się jako prawo postępu.

Przez postęp rozumie Comte „dążenie ludzkości do pewnego określonego, chociaż nigdy nie dającego się osiągnąć celu, przez szereg stadyów pośrednich, koniecznych dla osiągnięcia tego celu“.

Mianowicie społeczeństwo ludzkie wychodzi ze stanu, w którym panuje ustrój społeczny o charakterze kastowym, względnie stanowym. Społeczeństwo jest wówczas rządzone przez kapłanów i wojowników, z naczelnikiem, względnie królem na czele. Oddaje się gospodarstwu rolnemu, na niewolnictwie, a później na poddaństwie opartemu. Wyznaje zrazn religię natury, a w końcu przychodzi do monoteizmu.

Z tego stanu przechodzi społeczeństwo z mocą konieczności wymaganej przez cel swój ostateczny, w stadyum drugie, pośrednie.

Na tym stopniu rozwija się przemysł, z nim powstaje ustrój klasowy, władza przechodzi na lud, rządy sprawują w imieniu ludu „wątpliwej wartości“ uczeni w prawie i literaci.

Rodzi się tu filozofia krytyczna, a religia sekularyzuje się. Ten stan przygotowuje społeczeństwo do wejścia w stan trzeci i ostatni, w którym ludzkość rządzoną będzie przez dwie powagi, władze: jedną duchową (*autorité spirituelle*) utworzoną z filozofów, drugą świecką, złożoną z kierowników przemysłu i bankierów. Gospodarstwo społeczne przejdzie w rodzaj gospodarstwa asocjacyjnego, opartego na prawdziwie etycznym stosunku pracujących do pracodawców, w którym bankierzy będą się uważać za depozytaryuszów społecznych. Formą politycznej

organizacji będzie ogólna europejska republika, a w końcu wiedza pozytywna, oparta na zasadach pozytywizmu (stworzonego przez Comte'a), rozpow szechni się i zastąpi miejsce religii, posiadłszy zarazem autorytatywną moc wiary.

Postęp tego rodzaju Comte nazwałby, jak sam mówi, najchętniej rozwojem, aby wyrazić jak najściślej jego obiektywną naturę, nie mającą nic wspólnego z subiektywizmem ludzkim, z życzeniami i pragnieniami z uczucia ludzkiego płynąciami.

Przyczyną główną tak pomyślnego rozwoju społecznego są prawidłowe przemiany zbiorowego myślenia, czyli owego intelektu ogólnego, o którym mówiłem wyżej. Przemiany te polegają na tem, iż myślenie ludzkie pojmuje naprzód ogół zjawisk, otaczających człowieka, jako rządony przez kryjącą się za nimi wolę, na wzór woli ludzkiej pomyślaną, t. j. wolę Bogów, względnie Boga. Jest to stadyum antropomorficznego pojmowania wszechświata, czyli stadyum teologiczne.

Odpowiednio do tego stanu swego myślenia, kształtuje organizację społeczną w ten sposób, iż na jej czele stawia kapłanów i wojowników, będących niejako symbolem owej woli wyższej, skrytej za zjawiskami. W podobny sposób pogląd teologiczny na świat kształtuje resztę organizacji społecznej.

Po tem stadyum, myślenie wkracza w stadyum drugie, będące niejako złagodzeniem pierwszego. Teraz myślenie, tłómacząc sobie świat otaczający, stawia za zjawiskami jako siły rządzące byty pojęciowe, abstrakcyjne. Jest to stadyum metafizyczne myślenia. Odbija się ono w organizacji społecznej jako rządy uczonych w prawie i literatów, reprezentujących niejako te pojęcia abstrakcyjne. Wreszcie z tego stadyum myślenie wkracza w stadyum trzecie i ostatnie, w którym dochodzi do zgodnego z rzeczywistością pojmowania wszechświata. Poznaje tu ono, że za zjawiskami nie stoją żadne nadziemskie moce, lecz że zjawiska są rzą-

dzone tylko przez przyczyny również zjawiskowej natury. Jest to stadyum pozytywne myślenia, zainaugurowane filozofią Comte'a. W niem rozum zdobędzie panowanie nad światem, a skutkiem tego uczeni kierować nim będą, zaczem pójdzie reszta zmian organizacyjnej społecznej, wspomniana wyżej.

To prawo rozwoju myślenia jest owem słynnym Comte'owskim prawem trzech stanów.

Uzasadnieniu prawdziwości „prawa postępu społecznego“ poświęconą jest cała reszta dynamiki socjologicznej Comte'a. Tworzy ona filozofię historii, zbudowaną w wielkim stylu.

Niestety Comte nie jest w stanie udowodnić w tej filozofii historii rzeczywistego istnienia „postępu“ w formie objętej jego „prawem postępu“. O tem pomówię jednak bliżej w krytyce systemu Comte'a.

Tu jeszcze podnoszę, że jednostka ludzka nie ma według poglądu Comte'a, żadnego dycydującego wpływu na rozwój społeczny. Nie może go ona bowiem determinować co do jego kierunku. Jej oddziaływanie w tej mierze ogranicza się jedynie do przyspieszenia tempa rozwoju społecznego. Człowiek mianowicie odczuwa w sobie chęć do czynu, do działania dla samego działania, bez względu nawet na to, czy działa zupełnie swobodnie, czy też krępowany wolą inną. Prostu może on w działaniu wyładować pewien nadmiar energii życiowej, gromadzącej się w nim. Ta więc chęć do czynu, ten „*essor spontané*“ człowieka może popchnąć go do wytężenia całych sił swoich dla tem szybszego ziszczenia społecznych planów wspólnego myślenia, tj. dla stworzenia nowych form organizacyjnej, jeśli w tym kierunku szukać będzie sposobności dla zużycia nadmiaru swej energii.

Podobny wpływ uboczny przyspieszający lub także i opóźniający ów bieg rozwoju społecznego, wywrzeć mogą jeszcze dwa inne czynniki, klimat i rasa.

Tak mniej więcej przedstawia się w najogólniejszych zarysach pierwszy system socyologii, dzieło Augusta Comte'a¹).

Przechodząc teraz do jego krytyki, wypada zastanowić się najpierw nad tem, czy Comte zdołał znaleźć znamię charakterystyczne dla zjawisk społecznych, odrębne od znamion charakterystycznych innych zjawisk?

Na to pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco.

Oddziaływanie duchowe generacyj ludzkich na siebie, wytwarzające wspólne myślenie, czyli wspólny pogląd na świat ludzi, który znów wytwarza życie społeczne, jest faktem psychicznym, a więc dającym się sprowadzić do znamion charakterystycznych zjawisk psychicznych. Socyologia nie mogłaby więc być nauką odrębną, podstawową, lecz tylko gałęzią psychologii, psychologią kolektywną.

Comte dalej nie jest w stanie wykazać, iż przemiany wspólnego myślenia, czyli poglądów na świat wspólnych ludziom, inaugurują i warunkują przemiany organizacyi społecznej.

Sam Comte przyznaje mianowicie, iż przejścia z epoki teologicznej społeczeństwa do metafizycznej, czyli z formy organizacyi społecznej militarno-religijnej do prawno-industrialnej, nie inauguruje przemiana myślenia z teologicznego w metafizyczne, lecz spontaniczny rozwój przemiany. Comte dalej przyjmując cel immanentny, stale określony w rozwoju dziejowym, tem samem zmuszony jest objaśniać pojedyncze momenta tego rozwoju dziejowego teologicznie. Teologiczne objaśnienie faktów jest wprawdzie tak dobrze uprawionem w nauce, jak kauzalne, ale pod warunkiem, iż każdy fakt teologicznie interpretowany przedstawi się jako środek rzeczywiście prowadzący do oznaczonego celu.

Takiej interpretacyi faktów dziejowych, ze stanowiska celu przez się dla dziejowego rozwoju nakreślono

¹) System ten po raz pierwszy ukazuje się w dziele Comte'a: *Cours de la Philosophie positive*. (1830—1842). Tomów 6.

nego, Comte nie jest w stanie przeprowadzić. Fakta dziejowe przedstawiają się często jako niestojące w żadnej łączności z ostatecznym celem dziejów, a więc jako powstałe chyba bezcelowo.

Z tego okazuje się, że widocznie cel dziejowego rozwoju został przez Comte'a fałszywie, utopijnie sformułowanym. I w rzeczywistości tak jest i tak być musiało, ponieważ Comte zamiast prawdziwej, wykrył zupełnie fałszywą przyczynę powstawania zjawisk społecznych i przemiany jego form.

Myślenie samo dla siebie, niekierowane uczuciem bądź egoistycznym, bądź etycznym nie może w żaden sposób wyznaczać celów człowiekowi i skłaniać go do działania dla osiągnięcia tych celów. Uczucie (i wola) stanowi podstawę dla działania ludzkiego, ono bowiem tylko wzniesia dążenie do osiągnięcia stanu innego, bardziej zadowalniającego człowieka niż ten, w którym znajduje się on w danej chwili. Myślenie umożliwia tylko uświadomienie sobie naprzód tego pożądanego stanu i wskazuje środki stosowne do osiągnięcia go.

Życie społeczne, będące dziełem pragnień i działań ludzkich, początek swój musi więc mieć w uczuciu, nie może go stworzyć myślenie, zwłaszcza teoretyczne, kierowane ku poznaniu otaczającego nas świata.

Konstruując więc cel rozwoju dziejowego ze stanowiska czysto intelektualnego, z konieczności musiał dojść Comte do fałszywych wyników.

Jego „prawo postępu“ nie ma znaczenia prawa a jest jedynie dowolnym szematem klasyfikacyjnym historii, z którego dwa tylko stadya odnoszące się do przeszłości, chociaż sformułowane bardzo ogólnikowo, mają pewną klasyfikacyjną wartość.

Tak więc Comte nie zdołał także sformułować prawa rozwoju społecznego, a tem samem nie sformułować w rzeczywistości, żadnego prawa socyologicznego. Niezrozumiałem jest dalej w systemie Comte'a, w jaki sposób wspólność tylko myśli ma wzmacniać w człowieku altruizm do tego stopnia, aby mógł zdobyć się

na działanie, oparte na poczuciu obowiązku względem drugich, co miałyby nastąpić w końcowej erze ludzkości. Zimne myślenie, filozoficzne abstrakcje nie są nigdy w stanie spoić człowieka z drugimi ludźmi węzłem miłości, w sercach rozbudzić poczucia wspólnych obowiązków. Ten cud działać może tylko promienne światło ideału!

Comte zacieśnia dalej do zbyt szczupłych granic wpływ jednostki na rozwój życia społecznego, co, jak dalej zobaczymy, nie jest możliwym.

Rozwój społeczny jest u Comte'a postępowaniem, t. j. stadya późniejsze tego rozwoju mają być wyższe, t. zw. wyższej wartości od poprzednich. W czym leży ta wyższość? Czy postęp złączony będzie z większym dobrobytem ogółu, czy z etycznym doskonaleniem się ludzi? O tem Comte nie wyraził się jasno i uważa te pytania za nienależące do socjologii. Pozostaje więc pewnym tylko jedno stopniowanie się wartości w rozwoju społecznym, t. j. wartości intelektualnych, postęp w myśleniu u ogółu i jednostek.

Chłód intelektualizmu bez granic wieje też z całego systemu socjologicznego Comte'a. Chociaż jednak Comte nie rozwiązuje postawionych przez się problemów socjologicznych, niemniej przeto zasługi jego dla socjologii są doniosłe. Socjologia stworzona i ochrzczona przezeń, wyszła z pod rąk jego w kształtach określonych wyraźnie, ze sformułowanymi jasno najgłówniejszymi problematami. Stworzył on w niej przede wszystkim ważny nabytek: pojęcie społeczeństwa jako pewnego rodzaju całości duchowej, różnej od prostej sumy jednostek składających ją, która ma swoje odrębne cele i dążenia. Ta całość nie powstaje wprawdzie, jak Comte myślał, z połączenia ludzi jedynie węzłami intelektualnej natury, wspólnymi pojęciami abstrakcyjnymi, nie mniej przeto jej istność została przez niego pierwszy raz zaakcentowana z niezrównaną siłą. Zbladła w obec niej niegdyś wszechwładna jednostka, era jej wyłącznego panowania skończyła się na zawsze!

Zasadniczy błąd Comte'a, przesadne ceniecie rozumu, sprowadziło go, mimo całej genialności jego umysłu, na błędne szlaki w socyologii. Błąd ten spostrzegł później Comte sam i ów bezwzględny czciciel rozumu, przy końcu życia swego wygłaszał sąd wcale różny od podstawowych tez swej socyologii: *l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but*. Temi słowy wskazywał Comte socyologii przyszłe drogi, które ją niechybnie doprowadzą do celu. Comte wytworzył swoją szkołę w socyologii, którą składają Littré, De Roberty, a szczególnie De Greef. Ten ostatni z tego jest ważny, iż stanowi zupełny zwrot od intelektualizmu Comte'a do uczucia i woli w socyologii. I on jednak nie wznosi się w socyologii ponad sztuczne szematyzowanie historii.

* * *

Drugi z kolei z systemów socyologii, t. zw. materializm historyczny, którego twórcami są Karol Marx i Engels, powstał również, jak socyologia politywizmu, z pobudek praktycznej natury¹⁾.

Jeżeli jednak Augusta Comte'a popchnęła do stworzenia socyologii walka z anarchią polityczną, wywołaną liberalizmem, to twórców materializmu historycznego wiodła do budowy ich systemu walka z indywidualizmem na polu życia ekonomicznego, opartym o kapitalizm. Straszny wyzysk robotniczych warstw, uprawiany bezwzględnie przez kapitalistów czasów Marxa i Engelsa, nędza proletaryatu robotniczego, beznadziejność, jak się zdawało, legalnej walki klasy robotniczej o jej prawa, wszystko to napawało Marxa i Engelsa przekonaniem, że złe da się usunąć jedynie środkiem gwałtownym, wielkim przewrotem, wielką rewolucją społeczną proletaryatu i przejściem do wprost

¹⁾ Por. co do krytyki materializmu historycznego: Stamm-ler, *Wirtschaft und Recht* (Leipzig 1896). — Massaryk *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus* (1899).

przeciwne systemu ekonomicznego, do bezwzględnego kolektywizmu. Niechcąc jednak swych planów rewolucyjno-reformatorskich narażać na zarzut utopii, zapragnęli Marx i Engels ugruntować je teoretycznie, oprzeć na niezachwianych podstawach filozoficznych. Zapragnęli więc udowodnić naukowo, iż rewolucja społeczna, której plany snuły się w ich głowach, jest, a raczej będzie procesem dziejowym, który nadejść musi koniecznie, będzie wynikiem czynników działających z siłą konieczności, których skutki powstrzymać się nie dadzą. Jeżeli rewolucja, proces dziejowy bądź co bądź duchowej natury, miała się okazać jako wynik sił z koniecznością działających, to taka konstrukcja dawała się uzasadnić naukowo chyba ze stanowiska systemu filozoficznego, który nie czynił dokładnej różnicy między dwiema formami bytu, materią i duchem, w którym oba te pojęcia spływały w jakies jedno niejasne pojęcie, będące właściwie mieszaniną własności ducha i materii, a ochrzczone mianem jednego z tych czynników. Tylko bowiem z takiego stanowiska filozoficznego można przyjąć determinowanie zjawisk duchowych przez materialne. Podstawy do zbudowania takiego światopoglądu znaleźli Marx i Engels, którzy pierwotnie wyszli z heglizmu, w filozofii Feuerbacha.

Feuerbacha liczą powszechnie do materialistów. System jego jednak nie jest czystą formą materializmu, t. j. poglądu filozoficznego, sprowadzającego świat do martwych, ruchem obdarzonych atomów. Materializm Feuerbacha jest przeciwnie taką właśnie mieszaniną pojęć ducha i materii w jedną niejasną całość, z przewagą cech materii.

Hegel uważał za źródło bytu myśl oderwaną, istniejącą samą dla siebie, pozaświatową, że tak powiemy. Feuerbach sprowadza tę myśl na ziemię, za byt prawdziwy uważa człowieka myślącego, ale zarazem zależnego zupełnie w swem myśleniu od natury, przez nią determinowanego. Duch i natura mię-

szają się tu więc w jedną niejasną całość, z przewagą materji.

Ten pogląd przyjmują Marx i Engels i wychodząc z niego, chcą skonstruować prawdziwą filozofję historii, prawdziwy historyozoficzny pogląd, odkrywający siły, które w rzeczywistości kierują procesem dziejowym i normują cel jego. Wszedłszy na tę drogę, budują system socyologiczny¹⁾, którego podstawy postaram się w krótkości nakreślić.

Wszystkie zjawiska społeczne, zdaniem Marxa i Engelsa, dadzą się sprowadzić do zjawisk ekonomicznych. Społeczeństwo ludzkie jest w rzeczywistości tylko wielością ludzi spojonych węzłami organizacyi ekonomicznej. Wszelkie inne zjawiska społeczne, jak państwo, prawo etc. etc., nie są w rzeczywistości niczem innym, jak tylko „odbiciem“, „refleksem“ organizacyi ekonomicznej w świadomości ludzi składających społeczeństwo. Są one ideologią, stanowiącą rodzaj „górnj budowy“ (*Ueberbau*), unoszącej się nad organizacją ekonomiczną; są nią warunkowane, nie warunkując jej wzajemnie. To ostatnie zdanie uległo wprawdzie później pewnej zmianie u twórców materializmu historycznego. Przyznali oni bowiem później, że ta „budowa górna“ może przecież wywierać pewien, bliżej wprawdzie nieokreślony przez Marxa i Engelsa, wpływ na organizację ekonomiczną.

Sama organizacya ekonomiczna, czyli organizacya produkcyi gospodarczej, chociaż pozornie wytworzona przez ludzi, jest w rzeczywistości wpływem sił naturalnych, t. j. niezawisłych od woli ludzkiej, działających „z koniecznością“, a więc takich, które muszą zawsze i niezmiennie działać w jeden i ten sam sposób, których skutków uniknąć się nie da.

¹⁾ Głównem dziełem twórców materializmu historycznego jest Marxa: *Das Kapital*. Tom I, II i III. 1890, 1893 i 1894. Po raz pierwszy tom I tego dzieła ukazał się w r. 1867.

Temi siłami są „stosunki produkcji“, także „warunki produkcji“, przez które rozumieć należy środki produkcji czyli narzędzia i połączenie ich węzłami trwałymi z ogółem ludzi lub z pewną częścią tego ogółu. Przez te węzły trwałe należy rozumieć poprostu: panujące w danym czasie i w danym społeczeństwie stosunki własności. Czy te „stosunki produkcji“ wytwarza znów wola ludzka, czy nie, tej kwestyi Marx i Engels nie rozstrzygają. Dość, że one są!

„Odbicie“ tych „stosunków produkcji“ w świadomości ludzi, tworzących dzisiejsze społeczeństwo, przedstawia się jako oparty na podziale pracy i obrocie własności indywidualnej ustrój ekonomiczny o charakterze klasowym. Społeczeństwa składają się dziś z klas ekonomicznych i to dwóch tylko, t. j. burżuazji kapitalistycznej i proletariatu.

W organizacji ekonomicznej zachodzą w ciągu dziejów prawidłowe przemiany. Przemiany te polegają na przejściu danego stanu ekonomicznej organizacji do stanu, stanowiącego przeciwieństwo, czyli „antytezę“ pierwszego, po to tylko jednak, aby potem antyteza ta przeszła znów w stan reprezentujący „syntezę“ obu poprzednich stanów.

Konkretnie wyrażając się, te przemiany dziejów organizacji ekonomicznej przedstawiają się jako przejście z komunizmu pierwotnego przez system ekonomiczny dzisiejszy na własności prywatnej oparty, do komunizmu przyszłości. Przemiany te pociągają za sobą odpowiednie modyfikacje „budowy wyższej“, t. j. form państwa, prawa, religii, moralności etc. Przemiany te stanowią rozwój społeczny, odbywający się według formuły dyalektycznej tezy, antytezy i syntezy, czyli według prawa dyalektyki historycznej, obiektywnej. Taki rozwój społeczny wywołują przemiany „stosunków produkcji“, dokonywane same z siebie, a działające z siłą konieczności.

A jakżeż odbywa się przemiana?

„Na pewnym stopniu rozwoju swego popadają materialne siły produkcyjne (t. j. siły robocze, tkwiące w ludziach) w sprzeczności z danymi właśnie stosunkami produkcyjnymi, albo, co jest tylko wyrażeniem prawnym na to samo, ze stosunkami własności, wśród których dotąd się poruszały. Z form rozwoju sił produkcyjnych zmieniają się te stosunki we więzy dla nich. Nastaje wtedy epoka rewolucji społecznej. Ze zmianą ekonomiczną podstawy następuje powoli lub prędzej przewrót w całej niezmiernej budowie wyższej. Przy rozpatrywaniu tego przewrotu trzeba zawsze rozróżnić przewrót materialny w ekonomicznych warunkach produkcji, który da się w sposób naukowo-przyrodniczy stwierdzić, w formy polityczne, religijne, artystyczne lub filozoficzne, krótko mówiąc ideologiczne, w których ten konflikt dochodzi do świadomości ludzi i w których oni go wywalczą“.

Ogół tych form ideologicznych przewrotu, dokonywanego się w stosunkach produkcji, przedstawia się jako „walka klas“. A więc i ona na pierwszy rzut oka byłaby tylko „odbiciem“ się w świadomości ludzi, tworzących społeczeństwo, przewrotu w stosunkach produkcji, a więc procesu czysto materialnego. Słyszymy jednak później od Marxa i Engelsa, że tą walką „wywalczają“ sobie ludzie nowy ustrój ekonomiczny, a tem samem społeczny. A więc „walka klas“ jest do pewnego stopnia czynnikiem samoistnym wobec przemian „stosunków produkcji?“ Z natury zaś swej jest już przecież ta walka czynnikiem psychicznym a nie naturalnym, od woli ludzkiej niezależnym!...

Właściwie więc są u Marxa i Engelsa dwa czynniki rozwoju społecznego, zostające z sobą wprawdzie w ścisłym lecz niedającym się bliżej oznaczyć związku, t. j. „przemiany stosunków produkcji“ dokonywujące się same z siebie i „walka klas“.

Z przemian takich stosunków produkcji, samych z siebie dokonywujących się, wykazują Marx i Engels w swym systemie właściwie jeden tylko wypadek, t. j. osławione „prawo koncentracji kapitału“, które w rzeczywistości przedstawia się jednak zupełnie inaczej, niż je w szczególności Marx sobie wyobrażał, a tem samem nie może tak działać, jak Marx myślał. „Koncentracja kapitału“ nie jest bowiem jednoznaczna z koncentracją majątku w coraz mniejszej liczbie rąk, a tylko taka koncentracja majątku mogłaby wywołać „konflikt sił produkcyjnych ze stosunkami produkcji“, a tem samem inaugurować przewrót społeczny.

Pozostaje zatem w rzeczywistości jako czynnik główny rozwoju tylko „walka klas“, wywoływana żądzą władzy i chciwością u ludzi. Czynnik ten działa tylko w stadyum drugim rozwoju społecznego, w trzecim zaś działanie jego ustanie, skutkiem czego ustanie także dalszy rozwój społeczny.

Obok tych głównych czynników rozwoju działają, wedle Marxa i Engelsa, jeszcze inne poboczne czynniki „modyfikujące“ wpływ głównych, mimo „spiżowej ich konieczności“. Tymi drugorzędnymi czynnikami są u Marxa „ruch“, u Engelsa „siły natury“, „rasa“, u obu zaś „wzrost ludności“ i „czynniki ideologiczne“ t. j. moralność, „religia“ etc. W jakiej jednak mierze te czynniki modyfikują rozwój, tego ani Marx, ani Engels nie określają dokładnie. Jednostka na ten rozwój nie ma żadnego wpływu. Jest ona, podobnie jak u Comte'a, „abstrakcją“ dla życia społecznego. Ma ona swoje dążenia społecznej natury, usiłuje je wprowadzić w życie. Ale wszystkie te jej porywy nie mogą mieć żadnego skutku, — bo życie społeczne jest tylko wynikiem sił naturalnych, z koniecznością działających.

Jak rozumieć tego rodzaju stosunek jednostki do społeczeństwa, na to daremnie szukać wyjaśnienia u Marxa i Engelsa!

Dla uzupełnienia obrazu dodaję, że stadyum pierwsze rozwoju historycznego, względnie społecznego, ko-

munizm pierwotny, przedstawiony jest w systemie materializmu historycznego na wzór opisu pierwotnego rodowego ustroju społecznego, podanego przez Morgana. Oczywiście opis ten odpowiednio jest zmodyfikowany, stosownie do życzeń twórców materializmu historycznego, którzy wiele o prawdę historyczną się nie troszczyli!

Całe to przedstawienie ustroju pierwotnego, wobec dzisiejszych wyników badań socjologicznych, nie wytrzymuje krytyki.

Ostatnie znowu stadium rozwoju, idealne, do którego rzekomo dążą ludzkie społeczeństwa, tj. komunizm przyszłości, przedstawiałoby się mniej więcej tak: „Własność prywatna zniknęłaby, środki produkcji przeszłyby na własność społeczeństwa. Społeczeństwo byłoby jedynym wytwórcą, rezultaty produkcji rozdzielałyby się między członków społeczeństwa w miarę ich potrzeb, państwo przestałoby istnieć, rodzinę zastąpiłaby wolna miłość, religię zaś filozofia materialistyczna, którąby wyznawał ogół!“

Krytyka socjologii Marxa i Engelsa jest niesłychanie trudną, ze względu na szereg niekonsekwencji i nielogiczności, które w niej tkwią. Marx i Engels chcą udowodnić naukowo swój system, w gruncie rzeczy jednak „sumienia naukowego“ nie mają.

Szczegółowa krytyka wymagałaby nierównie więcej miejsca, niż jej tu poświęcić mogę, ograniczę się więc tylko do najgłówniejszych punktów.

Według Marxa i Engelsa, znamieniem charakterystycznym zjawisk społecznych jest to, że są one w gruncie rzeczy zjawiskami ekonomicznymi! Niestety, w rzeczywistości sprowadzenie to zjawisk społecznych tylko do zjawisk ekonomicznych, nie jest możliwym. Jeśli chcemy rzeczywiście stać na gruncie naukowym, a nie zadawałniać się tego rodzaju frazesami bez treści, jak, że inne zjawiska społeczne są „refleksami“, „symptomatami“ zjawisk ekonomicznych w świadomości społecznej, jeżeli dalej nie zgodzimy się na tendencyjne

wprost pojmowanie państwa, prawa, religii, jako środków służących tylko utrwaleniu panowania ekonomicznego jednej klasy nad drugą, to zredukować zjawisk społecznych do czysto ekonomicznych nie możemy. Państwo n. p., według Marxa i Engelsa, ma powstawać tylko drogą gwałtu i służyć utrwaleniu panowania ekonomicznego burżuazji nad proletaryatem. Religia ma być systemem oszukańczych wierzeń, wymyślonych przez wyzyskiwaczy społecznych t. j. klasy panującej, dla bałamu-cenia wyzyskiwanych t. j. pracujących. Oczywiście żaden prawdziwie naukowy badacz społeczny nie może zgodzić się na tego rodzaju tezy. Kwestya więc cechy charakterystycznej zjawisk społecznych pozostaje u Marxa nierozwiązana, zjawiska ekonomiczne są tak samo społeczne, jak zjawiska państwa, prawa etc., są in równorzędne, ale nie mają między niemi żadnego uprzywilejowanego stanowiska. Tem samem pojęcie społeczeństwa u Marxa i Engelsa, jako tylko organizacyi ekonomicznej, jest błędnem i niewytrzymałym krytyki. Prawo dalej rozwoju społecznego jest u Marxa i Engelsa o wiele jeszcze wadliwiej skonstruowane, niż u Comte'a.

Pomijając już bowiem to, iż rozwój ten ma się kończyć definitywnie na stadyum „komunizmu przyszłości“, a zatem w rzeczywistości przestaje być rozwojem, ma się on nadto odbywać w gwałtownych przeskokach od przeciwieństwa do przeciwieństwa. Tego rodzaju przemiany sprzeciwiają się naukowemu pojęciu rozwoju, który może się składać tylko z przemian ciągłych, powolnych a nieznacznych, jeżeli ma być rozwojem myśli. Dla przemian myślenia może nadawać się szemat rozwoju dyalektycznego, bo logiczne przeciwieństwa właśnie istnieją tylko w świecie myśli, ale nie dla rozwoju społecznego.

Do skonstruowania takiego szematu przemian społecznych nie mogła Marxa i Engelsa doprowadzić nawet najpowierzchniejsza obserwacya zjawisk społecznych. Mogli oni dojść do takiego skonstruowania „rozwoju społecznego“ jedynie drogą przeniesienia apriorystycz-

nego dyalektycznego szematu logicznego na życie społeczne, bez uprzedniego krytycznego zastanowienia się, czy przeniesienie takie jest możliwym lub nie. Do tego zaś doprowadziło Marxa i Engelsa, oprócz ich niekrytyczności, owo właśnie niejasne pojmowanie istoty materii, jakie wysnuli oni z swych podstaw filozoficznych. Mimo, iż całe życie społeczne jest dla nich przejawem materii, mogli oni ujmywać je w ramy dyalektycznego procesu rozwojowego, bo ich materia była właśnie jakąś niejasną mieszaniną ducha i materii, z przewagą cech tej ostatniej. Prócz tego dyalektyczny szemat odpowiadał doskonale idei rewolucyi. Rozwój w przeciwieństwach odbywający się, to właśnie symboliczne przedstawienie rozwoju, dokonywującego się w rzeczywistości w gwałtownych przewrotach rewolucyjnych.

Z takiego błędnego koła pojęć i pragnień osobistych wychodząc, nic dziwnego, że Marx i Engels nie zdołali skonstruować żadnego rzeczywistego prawa socjologicznego, żadnego rzeczywistego prawa rozwoju. Nadto ustanie rozwoju społecznego w czasie komunizmu przyszłości, jest u Marxa i Engelsa zupełnie nieuzasadnionem. Jeśli mianowicie rozwój ten powoduje walka klas, wtedy niepojętą jest rzeczą, dlaczego ma ona ustać w owem trzecim stadyum życia społecznego. Czy w stadyum tem, za panowania komunizmu przyszłości, chciwość i chęć władzy wygasną u ludzi? Chyba, że natura proletaryusza zmieni się z gruntu, chyba, że człowiek-proletaryusz stanie się aniołem!

Jeżeli dalej przypatrzymy się bliżej czynnikowi rozwoju określönemu przez Marxa i Engelsa, jako „stosunki produkcji“, nasuną się nam zarzuty przeciw podstawowej tezie marxyzmu, iż życie społeczne wywołują czynniki działające z siłą konieczności i niezależnie od woli ludzkiej.

„Stosunki produkcji“ tworzą, jak wiemy, narzędzia i ich połączenie trwałe z ludźmi węzłami prawa własności. I wynajdywanie narzędzi w miarę mnożących się potrzeb i regulowanie stosunków własności leży w z a-

kresie woli ludzkiej. Tęsamem więc konfliktu powstające między siłami roboczymi, a stosunkami produkcji dają się w rzeczywistości jeśli już nie całkiem usunąć, to przynajmniej zmodyfikować działaniem woli ludzkiej. Tęsamem doniosłość tych konfliktów dla zmian ustroju społecznego maleje niesłuchanie, z sił „niezmiennych“ działających z „koniecznością“ nieubłagana, spadają one do znaczenia podrzędnych czynników rozwoju społecznego.

I w rzeczywistości, gdzie etyczne prądy biorą górę i skłaniają społeczeństwo do modyfikowania „stosunków produkcji“, bez względu na egoistyczny interes „klas panujących“, tam rewolucja społeczna jest mrzonką. Najlepszym dowodem tego Anglia, gdzie reformy społeczne usunęły radykalnie niebezpieczeństwo socjalistyczno-rewolucyjnej propagandy.

W końcu socjologia Marxa i Engelsa zbywa frazesami bez treści stosunek jednostki do społeczeństwa, jedną z najważniejszych kwestyj teoretycznych w socjologii.

Oceniając system Marxa i Engelsa ze stanowiska praktyczno-poznaniowego, przekonujemy się, iż celem rozwoju społecznego staje się właściwie zapewnienie każdej jednostce jak największej dozy użycia materialnego, stosownie do jej zachcianek. Cel hedonistyczny, niegodny człowieka, który nie samym chlebem żyje, lecz dąży także do ideału!

Marx, główny twórca materializmu historycznego, był niezaprzeczenie sam dla siebie idealną naturą. Jego system cały wynikł z namiętnego pragnienia sprawiedliwości. Mimo to doszedł w systemie swym do rezultatów wprost przeciwnych idealizmowi, wygnał z systemu swego etykę, chciał zniżyć życie społeczne do pojęcia mechanizmu, wywoływanego siłami materialnymi. Zkąd ta dziwna sprzeczność między zamiarami a skutkiem? Szukać jej trzeba w powierzchowności naukowej, tudzież ślepej namiętności, głuszącej wszelką logikę u twórców materializmu historycznego. To też

system socyologiczny Marxa i Engelsa dla nauki socyologii nie ma żadnego znaczenia głębszego. Rozwój jej dalszy poszedł zupełnie niezależnie od tego systemu innemi drogami. Marxyzm stał się tylko środkiem agitacyjnym dla partyi socyalno-demokratycznej o tyle skutecznym, o ile ma do czynienia z ciemnymi jeszcze masami. Dlatego też uczniowie Marxa stali się głównie agitatorami socyalistycznymi, politykami praktycznymi, lecz nie socyologami. Mała ich garstka tylko usiłuje dalej rozwijać teoretyczne zasady mistrza. Powierzchnością poglądów przechodzi ich wszystkich socyolog włoski Loria, który w konstrukcyach swych socyologicznych wykrywa już bez wszelkiego skrupułu historyczne dane, odnoszące się do rozwoju społecznego i doprowadza *ad absurdum* twierdzenia Marxa o znaczeniu prawa i religii, jako środków walki klasowej...

III.

Socyologia organiczna.

Wykład

PROF. DR. WŁADYSŁAWA PILATA.

Jak podniosłem już we wstępnym wykładzie, potężny rozwój nauk przyrodniczych w pierwszej połowie nbiegłego stulecia nie mógł pozostać bez wpływu na tworzącą się socyologię. To też już na pierwszych systemach socyologicznych: na pozytywizmie Comte'a, jeszcze więcej na materyalizmie historycznym Marxa, widać ślady tego wpływu. Najwięcej jednak oddziaływały nauki przyrodnicze, zwłaszcza nowo powstająca biologia, na t. zw. kierunek organiczny lub biologiczny w socyologii.

Pierwszym a zarazem, rzecz można, klasycznym reprezentantem tego kierunku jest żyjący do dziś dnia filozof angielski: Herbert Spencer. Jego poglądy socyologiczne przedstawię też tu przedewszystkiem jako typowy wyraz kierunku organicznego w socyologii, zaznaczając tylko co do innych zwolenników tego kierunku — a dotknę tu także tylko wybitniejszych — czem różnią się od Spencera, o ile go modyfikują.

Lecz dla lepszego zrozumienia socyologii Spencera, parę słów o nim, jako o filozofie.

Spencer, jako filozof, mimo swych jednostronności i niekonsekwencji, należy do myślicieli pierwszorzęd-

dnych, jak: Arystoteles, Kant, którzy biegowi myśli ludzkiej torują drogę na długie czasy naprzód. Znaczenie jego polega, jak wiadomo, na tem, że on pierwszy w swym systemie Filozofii syntetycznej próbuje całość zjawisk we wszechświecie wytłómaczyć zasadą ewolucyi, t. j. powolnego stopniowego przeobrażania się form niższych bytu w wyższe.

Idea ewolucyi, która stanowi tło całego nowoczesnego myślenia, zarysowuje się już dawniej. We formie czysto filozoficznej, pojęciowej, zaznaczają ją już: Arystoteles, później Leibniz, Schelling. Z początkiem XIX stulecia Oken, uczeń Schellinga, przyjmuje ewolucyę jako proces czasowy; przypuszcza, że organizmy wyższe powstały z niższych przez coraz różnorodniejsze więcej skomplikowane gromadzenie się pra-itu (*Urschleim*), a równocześnie Lamarck w swej Filozofii zoologicznej przedstawia po raz pierwszy systematyczną teorię pochodzenia gatunków wyższych z niższych, wprowadzając jako czynniki działające, pod wpływem których przemiana się odbywa: dziedziczność i przystosowanie się.

Do tego dodaje, jak wiadomo, później Darwin czynnik decydujący: walkę o byt i selekcyę, czyli giniecie w walce tej słabszych, lub co z przyrodniczego punktu widzenia na jedno wyjdzie: gorszych indywiduów, a pozostawanie przy życiu silniejszych, lepszych.

Równoczesne odkrycia geologii uprawdopodobniają w wysokim stopniu hipotezę powstawania odmian i nowych gatunków w ciągu bardzo długich okresów czasu.

Spencer jednak już przed Darwinem i samoistnie — podniętą pewną były dla niego tylko badania biologiczne niemieckiego przyrodnika Baera — próbuje zasadą ewolucyi wytłómaczyć całość zjawisk w wszechświecie i to zjawisk tak przyrody, jak duchowych. Kombinuje z tem w stanowisku teoretyczno-poznaniowem: agnostycyzm, t. z. uznaje, że po za zjawiskami do-

stępnymi dla naszego poznania kryje się coś absolutnego, jakaś siła, której poznać nie możemy. Siłę tę nazywa też „Niepoznawalnem“... Różnicę zasadniczą zaś w zjawiskach dostępnych dla ludzkich zmysłów dostrzega Spencer, opierając się o Hume'a, w tem, że są one silnemi lub mniej silnemi manifestacyami tej siły niepoznawalnej: wrażeniami lub ideami, a ztąd jakkolwiek zastrzega się, i słusznie, przeciw materializmowi, cały jego pogląd na świat przybiera kierunek, który kładzie więcej nacisku na charakter zewnętrzny, fizyczny zjawisk. Cały rozwój wszechświata jest dla niego tendencją tworów natury przechodzenia z nieokreślonej jednolitości w coraz więcej określoną różnorodność.

Materya i ruch, te zasadnicze elementa konkretnych zjawisk, a tem samem manifestacji, niepoznawalnej siły, zmieniają nieustannie swój rozkład w całym wszechświecie. Ciągłe nowe, odmienne rozkładanie się materyi i ruchu jest albo rozwojem, postępowaniem naprzód, gdy następuje ujęcie w całość (integracja) materyi przy równoczesnem rozprószeniu, rozrzuceniu ruchu; albo jest rozkładem, gdy następuje rozprószenie, dezintegracja materyi przy równoczesnem chłonięciu przez nią ruchu. Ten prosty proces rozwoju czy rozkładu komplikuje się jednak przez proces drugorzędny: przechodzenia ciągłego materyi z jednolitej całości w coraz bardziej różnorodne części, jest to t. zw. tworzenie się różnic, różnicowanie.

W ten sposób przy rozwoju bieżąca obok siebie oba procesy: dyferencyacji czyli różnicowania i integracji czyli wiązania się w całość wyższych części i oba razem dopiero tworzą rozwój postępowy, ewolucję. Jednolitość pierwotna różnicuje się, indywidualizuje się coraz bardziej, tworzą się w niej części, organa różnorodne, zjawiska coraz więcej i dokładniej określone, z drugiej strony te powstałe różnorodne części, organa, łączą się znowu w związki stałe, systemy funkcjonalne, nowe jedności, kompleksy zjawisk coraz wyższe, coraz więcej skomplikowane. I tak: organizm zwierzęcy jest

czemś wyższem, jak pierwotna komórka, społeczeństwo wyższym tworem, jak człowiek.

Ten szemat rozwoju stosuje Spencer do wszystkich zjawisk tak materyalnych, jak i duchowych i próbuje z ogromnym zasobem wiedzy i pracowitości wykazać go na zjawiskach poszczególnych kategorii: na zjawiskach fizycznych, chemicznych, na systemie ciał niebieskich, na biologii, psychologii, a wreszcie — na socyologii. Uważa przytem życie w tworach organicznych, jako postępujące przystosowanie się warunków wewnętrznych tworu do warunków zewnętrznych. Tem wyjaśnia wzrost i rozwój indywidualny poszczególnych tworów, tem też przy zastosowaniu zarazem zasady dziedziczności, walki o byt i selekcji, zmianę gatunków. Zasadę walki o byt i selekcji przejął dopiero od Darwina, przejął ją jednak z pewnemi modyfikacyami, tak, że zawsze zbliża się więcej do swego pierwotnego stanowiska i kładzie (podobnie, jak Lamarck) główny nacisk na wpływy otoczenia i przystosowanie się do nich indywidualów i gatunków.

I rozwój historyczny społeczeństw ludzkich, chociaż nazywa go nadorganicznym i zaznacza różnice między nim a rozwojem organizmu indywidualnego, pojmuje Spencer w swym systemie socyologicznym, który przedstawił w zarodku w swej *Statystyce socyalnej* wyszłej w r. 1850, a szerzej i obszerniej w *Zasadach socyologii* — całkiem biologicznie!...

Społeczeństwo każde jest dla niego niczem innym jak organizmem, takim, jak każde zwierzę lub roślina, a rozwój i wzrost społeczeństw analogicznym do rozwoju i wzrostu tworów organicznych indywidualnych. Jak w biologii najniższą pierwotną formą życia jest odkryta przez Schleidena i Schwanna jednolita, nieodróżnicowana komórka, w której nie ma żadnego podziału pracy, żadnego rozkładu funkcji życia; tak najniższą, najpierwotniejszą formą życia społecznego jest, wedle Spencera, nieodróżnicowana jednolita grupa społeczna — horda.

Rozwój biologiczny postępuje, jak wiemy, w ten sposób, że komórki mnożą się, tworzą grupę komórek, zrazu zupełnie do siebie podobnych, niczem nie różniących się. Wnet jednak zaczyna się w tej grupie komórek wytwarzać pewien podział pracy. Środkowe komórki schylają się w dół, tworząc zagłębienie kielichowe i biorą na siebie odtąd rolę przyjmowania i przerabiania pokarmu. Równocześnie komórki zewnętrzne zgęszczają się, grubieją i tworzą naskórek, który przyjmuje wrażenia zewnętrzne i broni całej grupy komórek od nieprzyjaznych wpływów zewnętrznych. Tak wygląda najpierwotniejsze zwierzę o przewodzie pokarmowym: *Gastrea*, wyposażone w usta i żołądek, a chronione skórą na zewnątrz. W rozwoju dalszym wsuwa się między wspomniane dwie warstwy komórek: wewnętrzną (*entoderm*) i zewnętrzną (*ektoderm*), jeszcze środkowa, średnia warstwa (*mesoderm*): tworzy się system naczyń krwionośnych, który ma za zadanie rozprowadzać materiał pokarmowy, przyjęty i przerobiony przez warstwę komórek wewnętrzną, po całym organizmie. Przez wytworzenie się tych trzech warstw komórek jest już organizm indywidualny w głównych zarysach wykończonym. Komplikuje się on wprawdzie później jeszcze i wydoskonala: zrazu jeden organ pełni kilka funkcji życiowych, później dla każdej funkcji powstają osobne organa, lecz główny układ organizmu pozostaje jeden i ten sam.

Otóż tak samo, wedle Spencera, rośnie i rozwija się każde społeczeństwo ludzkie. Pierwotna niezróżnicowana grupa społeczna — horda, dzieli się w ten sposób, że wytwarza się wewnątrz niej — odpowiednio do warstwy wewnętrznej komórek w każdym organizmie żyjącym — klasa pracująca, która złożona pierwotnie z kobiet i niewolników, stara się o wyżywienie całej grupy. Równocześnie powstaje druga klasa, w owo w nicza, odpowiadająca warstwie komórek zewnętrznej, której zadaniem jest bronić grupy społecznej od niebezpieczeństw zewnętrznych. Wreszcie jak gdyby war-

stwa komórek średnia, system naczyń krwionośnych, które rozprawdają materiał pokarmowy po organizmie, wsuwa się z czasem między te dwie klasy, trzecia klasa, handlująca. I oto konstrukcja społeczeństwa w głównych zasadniczych rysach gotowa. Następują już tylko zmiany i komplikacje dalsze; funkcje i odpowiednie im organa coraz się mnożą i specjalizują, tak n. p. wyżywieniu społeczeństwa służy, nie tylko jak zrazu, produkcja rolna, ale i przemysł; obrona społeczna ma za zadanie nietylko utrzymanie bezpieczeństwa na zewnątrz, ale i wewnątrz. W ogóle im więcej pierwotne trzy organa (klasy) społeczne i pierwotne funkcje, którym służyły, dzielą się, różnicują, tak, że powstają z nich czasem całe kompleksy i systemy organów i funkcji społecznych, i im więcej równocześnie te kompleksy i systemy organów i funkcji społecznych łączą się ze sobą i wiążą, tak, że tworzą coraz ściślejszą i więcejskomplikowaną całość, — tem wyższy, wedle Spencera, jest typ społeczeństwa. Ten ścisły związek ze sobą różnych stron życia społecznego powoduje zaś, że tak, jak w organizmie społecznym choroba, zanik jednego organu, oddziałuje zaraz na drugi, na całość. Wyczerpanie się n. p. pokładów węgla w pewnym kraju wywołuje zastój w produkcji przemysłowej, zastój w handlu, pozostawia tłumy robotników bez zajęcia, może być powodem, że państwo nie ma potrzebnej broni dla wojska, okrętów.

Odpowiednio do postępującego w ten sposób rozwoju społecznego, zmienia się wedle Spencera typ społeczeństwa i charakter władzy w niem. Zrazu, gdy obrona na zewnątrz jest pierwszym i głównym zadaniem społeczeństwa, gdy w tym celu potrzeba skupienia się społeczeństwa, scentralizowania władzy, społeczeństwo przybiera typ wojowniczy. Klasa wojownicza rządzi, sama władza ma charakter absolutny, brutalny, opiera się na sile, a jednostka musi ulegać przymusowi, poddać się bezwzględnie interesom ogółu. Powoli wytwarza się z pierwotnego wojowniczego typu społeczeń-

stwa: typ przemysłowy. Tu staje na pierwszym miejscu praca, a odpowiednio temu koniecznymi są: wolność jednostek, swobodny obrót ekonomiczny między nimi i współdziałanie ich dla celów ogółu. To też władza państwowa przybiera charakter coraz więcej legalny, umiarkowany, dopuszcza nawet do współdziałania w rządach jednostki. W dzisiejszych państwach europejskich walka między typem militarnym a przemysłowym społeczeństwa nie jest jeszcze ukończoną, przejście z jednego typu do drugiego jeszcze nie nastąpiło. Typ przemysłowy społeczeństwa popada łatwo w jednostronność, w skierowanie wszystkich usiłowań ku pracy przynoszącej bezpośrednio zarobek, korzyść. Spencer widzi też, jako ideał przyszłości, jeszcze trzeci wyższy typ społeczeństwa, w którym ludzie będą oddawać się dobrowolnie nie tylko czynnościom zarobkowym, przynoszącym im bezpośrednio pożytek, lecz także czynnościom służącym dobru ogółu. Wówczas też państwo będzie używać coraz mniej przymusu wobec jednostek i uwzględniać coraz więcej ich indywidualne interesa, aż w końcu pogodzi te interesa z interesami ogółu, pogodzi wolność jednostek i sprawiedliwość. Nastanie stan idealnej równowagi...

Spencer dostrzega dwie tylko (!) różnice w konstrukcyi organizmu indywidualnego a społecznego. Pierwsza polega na tem, że części w organizmie indywidualnym ściśle przylegają do siebie, są ze sobą spojone, gdy w społeczeństwie części jego, t. j. ludzie, są od siebie oddzieleni fizycznie i mogą się dowolnie poruszać; druga na tem, że w organizmie indywidualnym są osobne części przeznaczone dla czucia, odbierania wrażeń, t. j. nerwy, gdy w organizmie społecznym czuje każdy człowiek z osobna. Gdy więc w organizmie indywidualnym świadomość skupioną jest w centralnym systemie nerwowym, w mózgu, któremu cały organizm jest podporządkowanym, w organizmie społecznym świadomość jest rozprószoną: każda cząstka, każdy człowiek ma świadomość. I z tej drugiej „różnicy“ wysnuwa Spen-

cer szczególne konsekwencje co do stosunku części do całości, jaki powinien zachodzić w organizmie społecznym. W organizmie indywidualnym — zdaniem jego — dobro wszystkich części poddane jest słusznemu systemowi nerwowemu, który doznając uczucia przyjemności lub nieprzyjemności, bólu, daje zaraz poznać, co jest dla całego organizmu i jego życia korzystnym lub nie. W społeczeństwie natomiast, ponieważ nie ma ogólnej świadomości, uczucia ogólnego, i czują tylko jednostki, nie powinno się nigdy dobra obywateli poświęcać dla dobra państwa. To też tę zasadę, jak wspominałem, przyjmuje Spencer w swym idealnym typie społeczeństwa. Państwo, owszem, jest tylko dla dobra obywateli, służy ich celom. Powinno tylko zapewnić obywatelom ochronę na zewnątrz i utrzymanie ładu, bezpieczeństwa prawnego wewnątrz swego terytorium: wszelka dalej idąca działalność państwa jest niepotrzebnym wkraczaniem w sferę działalności jednostek. To indywidualistyczne określenie stosunku państwa do obywateli i zadań państwa -- słusznym nazwał je Huxley „nihilizmem administracyjnym“ -- nie jest wcale konieczną konsekwencją naturalistycznego pojmowania społeczeństwa; to też, zdaje się, oddziaływała tu na Spencera sama atmosfera Anglii. Pomijając dawne doktryny wolno-handlowe, jest to do dziś dnia kraj, w którym inicjatywa, sfera działalności jednostek w życiu publicznym jest większą, jak gdziekolwiek w Europie...

Lecz stajemy przed najciekawszym pytaniem: w jaki sposób, wedle Spencera, dokonają się te zmiany wewnętrzne w ludziach od egoizmu do altruizmu, które umożliwią kiedyś zupełny altruizm, oddanie się dobrowolnie jednostek szczęściu drugich w społeczeństwie, a tem samem zredukują działalność państwa *ad minimum*? Stajemy przed etyką Spencera, tą najślabszą częścią jego Filozofii syntetycznej. Gdy w socjologii oparł się on na ogromnym materiale faktycznym, zwłaszcza etnologicznym, starał się faktami udowodnić stawiane przez

się tezy, w etyce swej stawia z góry pewien stan idealny, do którego rozwój doprowadzić musi, i przyjmuje uzasadniając to dedukcyjnie, że przez powolne przystosowanie się ludzie zbliżą się do tego stanu.

Cały rozwój społeczny dokonuje się u Spencera, jak zaznaczyłem już poprzednio, pod wpływem tych samych czynników, co rozwój organizmów indywidualnych i przechodzenie gatunków niższych w wyższe, w przyrodzie. I w społeczeństwach ludzkich panuje surowa „dyscyplina natury“ — walka o byt. Słabsi giną w tej walce, lecz dla całości społeczeństw i ludzkości jest to korzystnem, bo cierpienia słabszych skracają się, odpadają niezdolni do życia, odpada możność przenoszenia słabości i chorób na potomstwo, a gatunek ulepsza się. Pozostają tylko silniejsi, którzy umieją lepiej przystosować się.

Na tak ściśle naturalistycznej podstawie trudno oprzeć etykę, lecz Spencer podejmuje się tego. Przewszystkiem, jako empiryk, odrzuca transcendentne uzasadnienie etyki; nie odrzuca natomiast w zupełności głosu obowiązku, sumienia. Tylko ten głos obowiązku, sumienie, ta „kontrola jednego uczucia przez drugie lub przez więcej uczuć“, jak się wyraża Spencer, nie są czemś apriorycznem, absolutnie wrodzonym, jak u Kanta. Są one tylko wrodzonymi względnie, t. j. każdy człowiek odziedzicza i ma je w sobie jako doświadczenie nabyte przez przeszłe pokolenia, doświadczenie, które wskazuje, co dla gatunku jest korzystnem, a co nie. Działanie etyczne, działanie dobre, wedle tego więc, to działanie odpowiednie celowi: zachowania jednostek i całego gatunku, pogodzenia sprzeczności, jakie zachodzą między interesami jednostki a interesami gatunku, między egoizmem a altruizmem. I działanie egoistyczne, o ile idzie tylko o ochronę, utrzymanie własnego bytu, jest etycznym, a system nerwowy wskazuje jednostce, dając jej uczuć przyjemność, zadowolenie lub przeciwnie ból, cierpienie, co dla bytu jest pożytecznem lub szkodli-

wem. Lecz już w rodzinie, w której rodzice zaczynają mieć względem dzieci te same uczucia, co względem siebie, doznają przyjemności, robiąc im dobrze, nie sobie; gdzie więc egoizm znika w altruizmie, nazwiemy działanie rodziców dobrem, etycznym lub nie, wedle tego, czy służy potomstwu, zachowaniu i doskonaleniu gatunku, czy nie. Dobrem będzie ich działanie, jeżeli starają się na możliwie wysokim stopniu doskonałości fizycznej i duchowej postawić siebie i dzieci. Do najwyższego stopnia doskonałości wznosi się człowiek w społeczeństwie, gdy zdoła te uczucia, jakie ma dla siebie, żywić nie tylko dla swej rodziny, ale dla wszystkich współbliźnich, gdy z przyjemnością — oczywiście już duchową, nie zmysłową — robi drugim dobrze, nawet dla nich się poświęca. Na niższych stopniach rozwoju etycznego, gdzie przystosowanie się do celu, pogodzenie harmonijnego interesu jednostki z interesem ogółu jeszcze nie nastąpiło, ucuwa każdy człowiek „wskutek głosu wewnętrznego obowiązku, kontroli sumienia, pewien rodzaj przymusu przy działaniu etycznym“; na tem też stadyum tylko można mówić o względnie wrodzonym głosie obowiązku: sumienie, to zorganizowane doświadczenie gatunku, każe jednostce robić coś innego, jak to, do czego ją może popychają pewne uczucia. W stanie wyższym etycznym, a zwłaszcza w stanie idealnym, który przewiduje Spencer, wskutek coraz większego przystosowania się ludzi, etyka staje się organiczną, człowiek działa dobrze, dobrowolnie, bez woli swej nawet, z konieczności, ponieważ natura jego stała się taką i robi mu to przyjemność!.

Jak widzimy, Spencer w etyce swej połączył empiryczne uzasadnienie moralności z pewnym względnym aprioryzmem i wyszedł po za ścisły utilitaryzm Benthama, Milla i jego cel: „możliwie największe dobro możliwie największej ilości jednostek“ w społeczeństwie. Stawia bowiem cel wyższy: dobro gatunku, przyszłych pokoleń. Jest to już etyka rozwojowa.

Spencer przedstawia typ klasyczny socjologa ze szkoły organicznej, ale obok niego są i inni.

I tak najwięcej zgadzają się z nim, pojmując społeczeństwo ściśle biologicznie, jako organizm indywidualny: Lilienfeld, Schäffle, a z nowszych René Worms, Ammon. Lilienfeld w swych *Myślach o umiejętności społecznej przyszłości*, książce wyszłej po niemiecku w r. 1873, dalej w swej *Patologii społecznej*, wyszłej po francusku u Alcana w r. 1896 i różnych mniejszych pracach i pismach polemicznych z całą stanowczością zaznacza, że społeczeństwo jest realnym organizmem, i wyprowadza również analogie między zjawiskami przyrody a zjawiskami społecznymi. Różnica między Spencerem a nim polega w tem chyba, że gdy Spencer przyjmuje w skład społeczeństwa człowieka całego z jego stroną fizyczną, Lilienfeld sądzi, że człowiek należy do społeczeństwa tylko swoim systemem nerwowym. Społeczeństwo składa się raz z komórek nerwowych, a raczej z systemów komórek nerwowych poszczególnych ludzi, powtóre zaś z tego, co jest „projekcją tych systemów nerwowych na świat zewnętrzny“, z tego, co ludzie wspólnie zrobili, stworzyli. Nazywa to Lilienfeld substancją międzykomórkową społeczną i zalicza tu wszystkie produkta ludzkie: domy, koleje, książki, dzieła sztuki, nawet — idee. Inne modyfikacje biologicznego pojmowania społeczeństwa u Lilienfelda, jako mniej ważne, pomijam.

Schäffle w swej znanej pracy: *Budowa i życie ciała społecznego* (pierwsze wydanie w 4 tomach, 1875—1878) rozprawdza szerzej i w nieco inny sposób, jak Spencer, analogie między organizmem indywidualnym a społeczeństwem, mówi wprost o mięśniach, tkankach, naczyniach społecznych, społecznych centrach motorycznych i t. d. Zasadniczo nie różni się jednak niczem od Spencera, a co do pogłębiania filozoficznego poglądów stanowczo mu ustępuje. Mimo to Niemcy, którzy wskutek szowinizmu narodowego, jaki ich dziś ogarnął, zatracili nawet naukową lojalność wobec uczo-

nych innej narodowości — starają się postawić go wyżej, jak Spencera! Przypisują mu mianowicie więcej oryginalności i fantazyi w znachodzeniu analogii między przyrodą a społeczeństwem¹⁾. Jak gdyby to było naukową zaletą!

René Worms w swej pracy *Organizm a społeczeństwo* (*Organisme et société*, Paris, 1896) doprowadza pojmowanie organiczne społeczeństwa do ostatnich możliwych granic. Nie uznaje nawet dwóch spencerowskich różnic między organizmem indywidualnym a społeczeństwem, twierdząc, że są pozorne. Elementa społeczeństwa (tj. ludzie) nie stykają się wprawdzie ze sobą bezpośrednio, jak komórki w tkankach organizmu indywidualnego, ale zawsze są te elementa ze sobą połączone i powiązane różnymi stosunkami. Koncentracja świadomości zaś, którą Spencer przyjmuje jako cechę wyłączną organizmu indywidualnego, nie jest i w nim tak absolutną: i inne komórki, jak nerwowe, mają świadomość; i tu więc zachodzi to rozprószenie świadomości, które Spencer dopatrywał tylko w społeczeństwie... Worms przyznaje nawet społeczeństwu odrębną świadomość, odrębną ja; nie ludzie myślą w sprawach odnoszących się do stosunków społecznych, lecz myśli w nich społeczeństwo. Na tym punkcie zbliża się Worms już do szkoły psychologicznej w socjologii.

Najkonsekwentniej przeprowadza zasadę organicznego powstawania społeczeństwa przez walkę o byt i selekcję Ammon w pracy swojej: *Porządek społeczny i jego naturalne podstawy* (*Die Gesellschaftsordnung u. ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, 1895). Gdy Spencer, Lilienfeld, Schäßle, Worms przyjmują zawsze jakiś czynnik, który łagodzi walkę o byt społeczny i doprowadza z czasem do stanu sprawiedliwości, równowagi społecznej (u Spencera jest takim czynni-

¹⁾ Por. artykuł Gotheina: *Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft* w drugim wydaniu *Handwörterbuch der Staatswissenschaft* Conrada Lexisa, str. 210.

kiem rosnący coraz altruizm, u Lilienfelda i Schöfflego świadome, rozumem kierowane przystosowanie się jednostek i całego społeczeństwa do celów życia społecznego, u Wormsa dążenie państwa do przywrócenia zwichniętej solidarności), Ammon nie troszczy się o żadną etykę, ani sprawiedliwość i jest w tym względzie przynajmniej — konsekwentnym... Przyjmuje walkę o byt (bez dziedziczności) i selekcję, jako jedyny czynnik rozwoju społecznego. Słabsi fizycznie, czy mniej zdolni lub wreszcie mniej silni ekonomicznie giną w tej walce, lecz za to ludzie silni, z talentem, bogaci biorą górę i gatunek, rasa, ulepszają się. Egoizm jest w ten sposób koniecznym warunkiem postępu: powinniśmy o tem pamiętać, nie unosić się czułościowością i nie ułatwiać przez reformy społeczne bytu proletaryatowi, bo ułatwiamy tem samym jego mnożenie się, wzrost miernot, szarej masy, a zanik elity społecznej. Uwielbienie bezgraniczne, jakie zdradza Ammon na każdej niemal stronie swej książki, dla Nietzschego, Hartmanna i — Bismarcka, wskazuje, pod jakimi wpływami mogły powstać takie poglądy!..

Drugą grupę socyologów organicznych tworzą francuski pisarz Fouillée, rosyjski socyolog Nowikow i włoski Vaccaro. Zaliczam ich do kierunku organicznego, bo albo przeprowadzają analogię między zjawiskami biologicznymi a społecznymi, jak n. p. Fouillée, albo przynajmniej — co robią wszyscy — uznają walkę o byt i przystosowanie, jako czynnik i warunek postępu społecznego. Zarazem jednak tworzą oni grupę o tyle odrębną od innych „organików“, że przyjmując, iż walka o byt między jednostkami, klasami, będzie powoli przybierać charakter duchowy, wdają się głębiej w kwestye psychiczne, a nawet etyczne!

Fouillée w swej Umiejętności społecznej współczesnej (*La science sociale contemporaine*, 3 ed., Paris, 1896) i w innych pracach jeszcze dokładniej i szczegółowiej, niż Spencer i Schöffle, przeprowadza analogię między organizmem indywidualnym a społecznym.

czeństwem i znachodzi w nich zgodność nie tylko co do strony fizyologicznej, ale i co do strony psychicznej. W szczególności wdając się w pytanie, czy organizm społeczny ma świadomość, rozróżnia trzy kategorie organizmów w ogóle. Najpierw rośliny i najniższe twory zwierzęce, u których świadomość jest niejasna i rozprószona po całym organizmie, u których nie ma świadomego myślenia i wyrobionego ja. Powtóre: wyższe zwierzęta kręgowce, u których świadomość jest jasna i skoncentrowana, części nie mają swego ja, ale ma je organizm, jako całość. Wreszcie: społeczeństwa ludzkie, w których świadomość jest jasna, ale rozprószona, jednostki mają swe ja, ale też właśnie dlatego nie ma go społeczeństwo, jako całość. Między poszczególnymi jednostkami zachodzi zgodność przedmiotu i celów, ale jednego podmiotu one nie tworzą.

Postęp duchowy, który wedle pisarzy tej grupy, ma z czasem złągodzić i usunąć walkę o byt, pojmują oni różnie.

I tak: Fouillée pojmuje go jako wzrost wspólnej wszystkim jednostkom t. j. społecznej treści świadomości, jako wzrastające poczucie wspólności interesów, a nawet idei, ideałów, zbliżając się w ten sposób do szkoły psychologicznej w socjologii. Nowikow (*Les luttes entre les sociétés humaines*, (1893), *Conscience et volonté sociales* (1897) przyjmuje, że bodźcem działań ludzkich jest chęć doznania przyjemności lub uniknięcia nieprzyjemności i przypuszcza, że z czasem ludzie inteligentniejsi, sprytniejsi — a tacy muszą zwyciężać w walce o byt — będą starali się we własnym interesie robić drugim dobrze, będą kazali się kochać. Vaccaro w swych Podstawach socjologicznych prawa i państwa¹⁾ uznaje

¹⁾ Znam pracę tę tylko w przekładzie francuskim Vaccaro: *Les bases sociologiques du droit et de l'état* (Paris, 1898). Inne wybitniejsze prace tegoż autora są: *La lutte pour l'existence et ses effets dans l'humanité* (Rome, 1886, przekład francuski z r. 1892) i *Sur la vie des peuples par rapport à la lutte pour l'existence*. (*Revue de philosophie scientifique*, 1886).

również za bodziec działania ludzkiego: przyjemność lub chęć uniknięcia bólu, cierpienia i na tej podstawie widzi środek uniwersalny w przystosowaniu się do siebie walczących jednostek i grup społecznych. W miarę jak oświata postępuje, zaczynają rozumieć i zwyciężycy i zwyciężeni w walce o byt społeczny, że należy im się do siebie przystosować: organizacja społeczna traci charakter przymusowy, a przybiera coraz więcej swobodny, dobrowolny.

Całkiem oddzielnie stoją wśród socjologów organicznych Dürkheim, Winiarski i Kidd.

Dürkheim¹⁾, ponieważ na podstawie jednej zasady, mniejszego lub większego podziału pracy w organizmie, wykazuje podobieństwa organizmów biologicznych i społecznych i zasadą tą mierzy stopień rozwoju, cywilizacji społeczeństw. Jak łatwo pojąć, jest to bardzo zewnętrzne, powierzchowne określenie rozwoju społecznego.

Winiarski, w pracach zamieszczanych po polsku w warszawskim „*A teneum*“ i po francusku w „*Revue philosophique*“ Ribota, przyjmuje, że zjawiska społeczne są tylko jednym z objawów przemian energii występujących w wszechświecie. Energia chemiczna, której dostarcza świat zewnętrzny, staje się energią biologiczną w tworach organicznych, a energia biologiczna ludzi tworzy siłę życiową, energię społeczną społeczeństw ludzkich. W skutek tego dochodzi do czysto mechanicznego pojmowania zjawisk społecznych. Dobro społeczne, wedle niego, „robi się samo z siebie“, bo każdy czyn ludzki, jako konieczna reakcja biologiczno-społeczna, dąży do *maximum* zadowolenia, czyli dobra społecznego“ i „błędem jest wyobrażać sobie, że tylko etyka dąży do dobra społecznego, i jej podporządkowywać inne dziedziny działalności ludzkiej“. To też znachodzimy u niego takie zdanie n. p., że i „zabójca, który morduje, pracuje dla dobra społecznego“, bo „dema-

¹⁾ *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* (Paris, 1893.)

skuje swą naturę i daje powód do wytępienia swego i wybawienia świata od swych ewentualnych następców“. Tylko później znowu, gdy jak się sam wyraża, „zastosowuje termodynamikę do mierzenia energii społecznej“ i wprowadza odpowiednie temu — zrównania matematyczne, odrzuca wprost kryterium złego i dobrego, jako nieprzydatne. Powiada mianowicie, że w obecnym stadium cywilizacji „agregaty społeczne dobiegają do szczytu swej ewolucji, po której rozpocznie się okres rozprószenia, entropii. Czy jest to dobrem, czy złem, nie wiemy — społeczeństwa podlegają w swym rozwoju prawom ślepyemu mechanicznemu, którym tylko poddać się można i których zmienić nie sposób“!... Oto próba socjologii „mechanicznej“!

Benjamin Kidd w swej pięknej pracy *Ewolucja społeczna* (obecnie wyszła ona już i w tłumaczeniu polskim), przyjmuje wprawdzie teorię rozwoju społeczeństw ludzkich na podstawie walki o byt (rywalizacji) jednostek, grup społecznych i ras całych, przyjmuje zarazem jednak, że wiara religijna stwarza przechodzącą rozum ludzki normę dla działalności jednostki we wszystkich wypadkach, gdzie jej interes jest sprzecznym z dobrem ogółu — jest czynnikiem łagodzącym walkę o byt. I na tej podstawie opiera też Kidd postęp etyczny ludzkości. Należy więc już zarazem i do kierunku etycznego w socjologii.

Nie będę rozbierał przy szkole organicznej w socjologii licznych prac antropologów, którzy przyjmują też przystosowanie się, walkę o byt i selekcję, jako podstawę doskonalenia ras ludzkich. Wchodziłbym bowiem już w zakres innej nauki. Dla wskazania jednak, do jakich konsekwencji doprowadza stanowisko ściśle naturalistyczne w socjologii, scharakteryzuję tu krótko poglądy na rozwój społeczeństw ludzkich dwóch antropologów, Lapouge'a i Krzywickiego.

Lapouge w pracach swych, zamieszczanych w *Revue internationale de sociologie* i wydawanych osobno, uważając za główne źródło ulepszenia gatunku ludzkiego

rasę, widzi zbawienie ludzkości w wytępieniu ras niższych, a pozostawieniu jednej najzdolniejszej, aryjskiej, do której zalicza długogłowych blondynów. Jest przekonany, że społeczeństwa ludzkie będą w przyszłości przeprowadzać z całą świadomością antropotechnikę, tj. umiejętną hodowlę ras ludzkich! Nasz Krzywicki w swej pracy *Ludy, Zarys antropologii etnicznej* (Warszawa, 1893), zbliża się do tego stanowiska, tylko nie chce przymusu; zdaniem jego, wskutek szerzenia wiedzy, a zwłaszcza nauk antropologii, przyjmie się kiedyś jako zasada, że obowiązkiem moralnym jednostek słabszych fizycznie lub mniej zdolnych, jest wstrzymać się od dawania życia potomstwu!..

Nadmienię w końcu, że niektórzy i u naszego Supińskiego, ze względu na jego *Fizyologię wszechświata* i myśli tam wypowiedziane, dopatrują identyfikowania zjawisk materialnych i społecznych. Jeżeli jednak uwzględnimy, że Supiński wyraźnie kładzie nacisk, iż prawa, które rządzą światem przyrody a ludzkością, lubo podobne, są odmiennej natury, że przyjmuje wolność ludzką, że cały ustrój społeczny uważa za dzieło człowieka, że wreszcie podnosi w zjawiskach społecznych moment etyczny, trudno zarzut ten uważać za uzasadniony.

* * *

Nie będę wdawał się w krytykę poszczególnych pisarzy, należących do kierunku organicznego, ani przedstawiał ich błędów i niekonsekwencji. Sam Spencer n. p., jak bardzo dobrze wykazał w niedawnej swej pracy Hesse¹⁾, przeprowadza analogię między organizmem indywidualnym a społecznym — co jest przecież podstawą wszystkich jego poglądów — niekonsekwentnie i niejasno. Ograniczę się tylko do krytyki zasadni-

¹⁾ Hesse: *Der Begriff der Gesellschaft in Herbert Spencers Sociologie. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.* (1901, str. 737 i n.).

czych myśli wspólnych wszystkim socyologom organicznym.

Najpierw parę słów co do metody badania, stosowanej przez nich.

Nikt nie zapoznaje znaczenia analogii przy badaniu naukowym. Ma ona wielką wartość t. zw. heurystyczną, pobudza do zwrócenia uwagi na nowe fakta, nasuwa nowe sposoby ich tłumaczenia, nowe myśli... Lecz... znalezienie analogii, podobieństwa, między faktami jednej kategorii zjawisk już poznanych, więc n. p. zjawisk biologicznych a faktami zjawisk innej kategorii, więc np. zjawisk społecznych, nie tłumaczy jeszcze wcale zjawisk tej drugiej kategorii, nie przesądza w niczem pytania: czy czynniki, które wywołują podobieństwo w jednych a drugich zjawiskach, są te same, czy inne? Należałoby to dopiero zbadać osobno, na właściwej drodze, więc przy zjawiskach społecznych na drodze historycznej, statystycznej, psychologicznej. Tymczasem socyologowie organiczni odkrywszy tylko podobieństwo między zjawiskami biologicznymi a społecznymi, wnioskuje z niesłychaną łatwością, że w jednych i drugich muszą działać absolutnie te same czynniki, i redukują po prostu zjawiska społeczne do — zjawisk biologicznych. Z jaką ścisłością naukową postępują przy tem, dowodzi najlepiej to, że gdy jedni uważają pewien organ fizjologiczny za odpowiadający tej a tej instytucji społecznej, drudzy porównują ten sam organ właśnie do całkiem innej instytucji!..

To też nic dziwnego, że przy tak niedostatecznej metodzie naukowej, socyologowie organiczni odpowiadają niezadowolająco zaraz na pierwsze pytanie, jakie nauka socjologii musi sobie postawić: Czem są zjawiska społeczne? Jakie są ich cechy charakterystyczne, które je odróżniają od zjawisk innych kategorii? Odpowiadają na nie krótko, wyraźnie lub w sposób domniemany, wynikający z całości ich wywodów: są to zjawiska biologiczne. Niektórzy nawet, jak Winiarski, idą jeszcze dalej, twierdząc, że są to wprost zjawiska fizy-

czne, mechaniczne, które są wpływem tej samej energii, jak wszystkie inne zjawiska w wszechświecie. Inni przyjmują wprawdzie, że są to zjawiska wyższego rzędu, jak biologiczne, „nadorganiczne“, jak się wyraża Spencer, ale mimoto jedni i drudzy traktują je w dalszym ciągu swych wywodów całkiem biologicznie. Grupa społeczna jest dla nich niczem innym, jak organizmem biologicznym; rozwój społeczny następuje pod wpływem tych samych czynników (walki o byt, selekcji, dziedziczności i przystosowania się), co rozwój całego życia organicznego w przyrodzie: jednym słowem identyfikują oni zupełnie zjawiska biologiczne i społeczne.

Lecz w takim razie powstaje pytanie: pocóż odróżniać i stawiać jako osobną kategorię zjawisk, zjawiska społeczne? pocóż tworzyć dla nich osobną naukę — socyologię; jeżeli zjawiska te w gruncie rzeczy nie różnią się od zjawisk biologicznych, jeżeli dla tłumaczenia ich wystarczają same czynniki biologiczne, wystarczyć może sama — biologia?! I otóż tu leży pierwszy zasadniczy, teoretyczno-poznaniowy błąd szkoły organicznej w socyologii. Jest nim: zapoznanie różnicy między przyrodą a duchem ludzkim i jego objawami. A jednak różnica ta bije w oczy, daje się dostrzedz na każdym kroku!

W naturze panuje ścisła, ślepa przyczynowość, następstwo faktów konieczne, podległe prawom, które dają się z góry określić. W świecie duchowym ludzkim występuje celowość. Przyczyną współdziałającą i decydującą o końcowym rezultacie jest — wola ludzka, która może rozpocząć zależny od celu, ten lub ów, kauzalny łańcuch faktów. Wola ta jest zawsze determinowaną, powoduje się zawsze pewnymi motywami i to, — im więcej wyrobionym, konsekwentnym jest charakter pewnego człowieka, — w tych samych położeniach tymi samymi motywami, ale zawsze działa wolno. Ona dopiero nadaje motywom wartość motoryczną a regularność dat statystyki zwłaszcza statystyki moralności, którą przytaczają zwykle jako dowód przeciw wolności ludzkiej, nic jej nie

uwłaszcza, owszem, za nią przemawia. Dowodzi tylko bowiem, że z roku na rok, jeżeli stosunki w danym społeczeństwie się nie zmieniają, zachodzi mniej więcej ta sama ilość motywów, pobudek do działań ludzkich. Nic więc dziwnego, że działania ludzkie w tym społeczeństwie zwłaszcza, im wyżej ono stać będzie w cywilizacji, im więcej będzie posiadać wyrobionych charakterów, dadzą ten sam mniej więcej ogólny rezultat. Wykazują to to doskonale w swych pracach nowsi statystycy, jak Oettingen, Ruemelin, Mayr, Bodio i inni.

Rozwój społeczny nie następuje więc ściśle przyrodniczo, sam z siebie, tak, jak rozwój drzewa, rozwój fizyologiczny zwierzęcia, lecz wpływa nań świadome działanie ludzi. Ludzie mogą w tych lub owych celach zmieniać instytucje społeczne, tworzyć nowe, a społeczeństwo podlega w ten sposób nie tylko przyczynowości naturalnej, lecz i celowości duchowej! Wprawdzie i zwierzęta myślą i działają, lecz myślenie ich jest tylko assocyacyjne, gdy myślenie ludzkie jest t. z. apercepcyjnym, ujmuje ogół zjawisk, ich stosunek do siebie i do ludzkiego ja w jedną całość.

Do tego błędu teoretyczno-poznaniowego szkoły organicznej w socjologii dołącza się błąd drugi — praktyczno-poznaniowy, etyczny.

Jeżeli rozwój społeczny pojmuje się ściśle biologicznie, to dla etyki nie ma w nim miejsca. Walka o byt decyduje, słabsi giną, pozostają przy życiu silniejsi, a gatunek w ten sposób właśnie się ulepsza. Ulepszenie to może iść albo w kierunku ściśle fizyologicznym, albo — jeżeli będziemy tu rozważać, jak robią różni pisarze szkoły organicznej, stronę ekonomiczną, a wreszcie psychologiczną życia społecznego — w kierunku gospodarczym i intelektualnym. Zwycięzać będą więc silniejsi, bogatsi, wreszcie zdolniejsi, sprytniejsi, a tylko nie ludzie etyczniejsi, powodujący się miłością dla bliźnich, poczuciem sprawiedliwości, bo to sprzeciwiałoby się samej podstawie, na której szkoła organiczna opiera

cały rozwój społeczny; sprzeciwiałoby się — walce o byt i selekcyi.

To też widzimy, że najkonsekwentniejszy z socyologów organicznych, których przedstawiłem, Ammon, odrzuca wprost wszelką ochronę słabszych, a Winiarski — co z jego, czysto mechanicznego stanowiska, jest zresztą całkiem naturalnem — oświadcza wprost, że nie wie, czy czyn jakiś jest dobrym lub złym. Mniej konsekwentni, jak Nowikow, Vaccaro, przyjmują, że postęp oświaty i rozumu ludzkiego złagodzi walkę o byt a ludzie we własnym, dobrze zrozumianym interesie lub dla przyjemności, będą działać etycznie. Zapominają jednak, że rozsądny egoizm -- jak go przyjmowały czasy Oświecenia — i hedonizm, nikogo do działań prawdziwie etycznych, przedsiębranych bez względu na siebie, na najbliższe skutki działania, nie pobudzi! Główny i klasyczny reprezentant socyologii organicznej, Spencer, jest w swej *Etyce* najmniej konsekwentnym. Z jednej strony bowiem odrzuca ochronę słabszych, jako szkodliwą dla gatunku, dla ulepszenia ludzkości, z drugiej strony przyjmuje: względnie wrodzony głos obowiązku, który każe działać dobrze, bez względu na najbliższe konsekwencye działania, ba nawet mówi o tym głosie obowiązku, o sumieniu, jako o odbiciu potęgi niepoznawalnej, która się przejawia w całej naturze, tem samem jednak porzuca etykę organiczną, a uznaje jej transcendentne pochodzenie!... Na to drugie stanowisko przerzuca się otwarcie Kidd.

Tak więc brak wszelkiej etyki lub uzasadnianie jej niewystarczające t. z. hedonizmem, uczuciem przyjemności przy robieniu dobrze, t. zw. racjonalizmem, rozumowaniem, że korzystnie będzie działać dobrze, wreszcie utylitaryzmem gatunkowym, tj. chęcią polepszania, doskonalenia ludzkości — to drugi zasadniczy błąd szkoły organicznej w socyologii.

Szkoła ta zapoznaje, że — jak to szerzej wyłożył mój współprelegent przy socyologii etycznej — każdy człowiek ma wrodzony instynkt etyczny i transcenden-

tny, że cała ludzkość ma dążenia i pragnienia sięgające po za świat zjawisk, ma pewne ideały i bez nich — jak stwierdza doświadczenie tylu wieków — nigdy się nie obejdzie. Etyka prawdziwa musi się liczyć z tymi faktami, tem poczuciem jakiejś wyższej, nadziemskiej sprawiedliwości, z tym ideałem, który odczuwamy, do którego dążymy, stawiając go ponad inne wartości życiowe, chociaż wiemy, że go na ziemi nie osiągniemy nigdy w zupełności.

Socjologia organiczna, chociaż miała do tego przedwstępne prace szkoły etycznej w prawie i w ekonomii społecznej, zapoznała w zupełności stronę psychiczną i etyczną rozwoju społecznego.

IV. Socyologia psychologiczna.

Wykład

WITOLDA JASSOTY.

Poprzednio rozbierane systemy socyologiczne nie zdołały ani wykryć odrębnej charakterystycznej cechy dla zjawisk społecznych, ani dać nam definicyi społeczeństwa, zadowalniającej wymogi ścisłej nauki, ani wreszcie nie potrafiły wykryć i sformułować prawidłowości właściwej zjawiskom społecznym i czynników, które wywołują tę prawidłowość w przemianach form i treści życia społecznego.

Stanowisko bezwzględego obiektywizmu w socyologii, usiłowanie objaśnienia zjawisk społecznych wyłącznie czynnikami natury zewnętrznej, jak siłami przyrody lub warunkami produkcji ekonomicznej, jak to chciał materializm historyczny, okazały się zupełnie ałowemi dla badań socyologicznych, nie potrafiły ani ugruntować stanowiska socyologii, jako nauki odrębnej podstawowej o zjawiskach społecznych, ani też zapewnić jej możliwości dalszego rozwoju.

Bezwzględny obiektywizm socyologiczny jest też, można dziś już rzec śmiało, skazany na wymarcie.

Najnowsze kierunki socyologii zwracają się też stanowczo ku wewnętrznej stronie życia ludzkiego i w niej szukają głównych czynników, kierujących przemianami

życia społecznego. Psyche ludzka występuje na pierwszy plan w socyologicznych badaniach. W ten sposób od razu badania te przybierają zupełnie odmienny charakter. Socyologia staje jednym rzutem na gruncie nowoczesnej psychologii. Psychologię tę, jak wiadomo, cechuje kładzenie głównego nacisku na wolę i popędy natury ludzkiej, jako na główne czynniki życia duchowego człowieka. Jest ona woluntuarystyczna. Dalej usiłuje się ona zamknąć ściśle w granicach doświadczenia, empiryi. Zgodnie z tym charakterem psychologii nowoczesnej, psychologiczny kierunek socyologii, do którego przystępujemy, upatruje w woli ludzkiej, determinowanej wyłącznie czynnikami empirycznymi główny czynnik życia społecznego.

Znamienną cechą tego kierunku psychologicznego socyologii staje się definiowanie zjawisk społecznych, jako odrębnej kategorii zjawisk psychicznych, t. j. jako relacyj psychicznych natury kolektywnej, które powstać mogą tylko tam, gdzie mamy do czynienia z wielością ludzi trwale współżyjących z sobą.

Przedstawienie i rozbiór pojedynczych systemów kierunku psychologicznego socyologii napotyka na jedną wielką trudność. Podczas bowiem, gdy poprzednio przez nas rozbierane kierunki socyologii miały z reguły jednego głównego przedstawiciela, którego system reprezentował typowo cały kierunek, to natomiast w socyologii psychologicznej spotykamy cały szereg systemów mniej więcej jednakowego znaczenia naukowego, między którymi z drugiej strony zachodzą bardzo znaczne różnice indywidualne. Wobec tego trudno bardzo ująć te systemy w ramy umożliwiające stworzenie jednolitego jasnego obrazu poglądów socyologii tego właśnie kierunku. Jeszcze trudniej zaś o jednolity krytyczny pogląd na te systemy.

Starając się ile możności pokonać tę trudność, postanowiłem rozdzielić najważniejsze systemy tego kierunku socyologii na dwie wielkie grupy, różniące się

od siebie pewną niezaprzeczenie wybitną cechą. Pewna część mianowicie socyologów-psychologów posuwa się w psychologicznem pojmowaniu zjawisk społecznych tak daleko, iż dochodzi aż do hipostazy, t. j. uosabiania społeczeństwa, tworzenia z niego rodzaju istoty kolektywnej, odrębnej od składających ją jednostek. Będziemy tu mieli do czynienia po prostu z nowego rodzaju analogiami w zakresie socyologii, a mianowicie z analogiami zaczerpniętymi z psychologii indywidualnej.

Korzystając z tego, przedstawię tedy naprzód najwybitniejsze systemy tych socyologów psychologów którzy wolni są jeszcze zupełnie od tego rodzaju hipostaz i analogij, poczem dopiero przejdę do najważniejszych reprezentantów tego właśnie odcienia socyologii psychologicznej. Na ostatku zaś dopiero będę się starał poddać krytycznej ocenie rezultaty, do których doszły oba te kierunki socyologii psychologicznej, i wydać sąd o wartości ich i znaczeniu dla socyologii i jej dalszego rozwoju.

Zwracając się do pierwszej z powyższych dwóch grup socyologów-psychologów, zaczynam od systemu *Lester'a F. Warda* ¹⁾ Jest to jeden z pierwszych socyologów, którzy energicznie powstali przeciw szkole organicznej socyologii i zaakcentowali silnie konieczność psychologicznego traktowania zjawisk społecznych.

Stanąwszy na tem stanowisku Ward wychodzi z założenia, iż człowiek z natury swej dąży jedynie do przyjemności. Tak pojęty człowiek żyje, według Ward'a, początkowo w stanie zupełnej izolacji. Jest to stan przedspołeczny i przedhistoryczny człowieka. Dopiero mnożenie się i skupianie ludzi na różnych miejscach, wywołane potrzebą obrony, wytwarza pierwotne gromadne życie ludzkie. Cechuje się ono anarchią na we-

¹⁾ Lester F. Ward: *Dynamic Sociology*, 2 tomy. (New York, 1894).

wnątrz grup pierwotnych, a na zewnątrz walką między pojedynczemi grupami na śmierć i życie prowadzoną. Znalazszy się w grupie pierwotnej, każda jednostka, wiedzona najsilniejszym popędem ludzkim, t. j. popędem samozachowawczym, — który przybiera dwie typowe formy, żądy posiadania i skłonności do oszukiwania drugich, — poczyna bez miłosierdzia wyzy-skiwać inne jednostki, doznając nawzajem od nich tego samego

Ten stan rzeczy zniewala ogół do obrony przeciw egoizmowi. Kilka sprytnych i zarazem [chciwych władzy jednostek wymyśla, jako środek takiej obrony, instytucję państwa. Jednostki te każą swoją drogą ogółowi opłacać sobie drogo te usługi, jakie państwo świadczy mu w walce z egoizmem ludzkim.

Pod wpływem zgubnego działania egoizmu rozwijają się dalej, jako reakcja przeciw niemu, popędy sympatyczne, właściwe również naturze ludzkiej, acz słabsze od egoizmu. Z popędów tych rodzi się moralność, czyli zbiór reguł o charakterze imperatywnym, normujących postępowanie ludzkie w sposób, który neguje wprost egoizm. Wymyśloną zostaje dalej religia, która przepisami swemi również usiłuje krępować i zwalczać egoizm.

Wszystkie te jednak środki przeciwdziałania egoizmowi są w gruncie rzeczy tylko rodzajem *malum necessarium*, które ma ustrzedz społeczeństwo przed większem jeszcze złem, t. j. egoizmem. Są zaś one dlatego tylko „złem koniecznem“, bo krępują wolność ludzką, wywierają na nią przymus swoimi imperatywami, co wszystko jest przykrem dla jednostki. Ten stan rzeczy przedstawia epokę trzecią życia społecznego, która dziś jeszcze trwa. Ale życie społeczne rozwija w jednostkach inteligencję. Ta zaś poczyna przekonywać człowieka, że dla dopięcia jego egoistycznego celu, największej przyjemności, byłoby o wiele korzystniej starać się pogodzić własne interesa z interesami innych ludzi, z którymi musi on z konieczności żyć razem.

Należy czynić innym ludziom ustępstwa, aby tem bezpieczniej i pewniej osiągnąć własną korzyść.

Skoro taki pogład stanie się z biegiem czasu panującym w społeczeństwach, organizacja społeczna zmieni się z gruntu. Z opartej na przymusie, przemieni się w organizację prawdziwie wolną. Ludzie poczną dobrowolnie współdziałać dla celów wspólnych. Prawodawstwo, które regulować będzie tego rodzaju współdziałanie, będzie się mogło obejść bez przymusu zewnętrznego dla zapewnienia sobie posłuchu. Będzie ono bowiem „prawodawstwem sympatycznym człowiekowi”. Państwo będzie się mogło ograniczyć jedynie do krzewienia wiedzy i wychowywania ludzi w zasadach rozumnego egoizmu, jako warunków jedynie pewnej i trwałej organizacji społecznej. Będzie to czwarta i ostatnia faza życia społecznego, stan jego doskonałości.

Na zupełnie natomiast innych podstawach psychologicznych zbudowany jest system socyologiczny francuskiego socyologa, Gabryela Tarde'a¹⁾.

Społeczeństwo dla Tarde'a jest grupą ludzi, którzy mają jednakie potrzeby (*besoins*) i dzielą wspólne wierzenia (*croyances*). Potrzeby uświadamiają się jednak jasno dopiero wtedy, gdy wynalezione zostaną środki ich zaspokojenia. Możemy więc właściwie powiedzieć, że społeczeństwo Tarde'a jest grupą ludzi, którzy używają tych samych środków dla zaspokojenia swych potrzeb, a tem samem mają jednakie potrzeby.

W jaki sposób powstać może tak pojęte społeczeństwo?

Społeczeństwo stwarza najważniejszy czynnik natury ludzkiej, którym jest popęd naśladowniczy (*l'imitativité*). Człowiek jest dla Tarde'a rodzajem wiecznego medyum, które ulega ustawicznie suggestyi ze strony innych ludzi. Stan społeczny człowieka, to, wedle słów

¹⁾ G. Tarde: *Les lois de l'imitation*. (Paris, 1900, 3. wydanie). — *La logique sociale*. (Paris, Alcan, 2. wydanie).

Tarde'a, *l'état hypnotique que n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action*. Ludzie naśladowają jedni drugich i ztąd powstają grupy ludzi o jednakiach potrzebach i wierzeniach, powstaje społeczeństwo.

Społeczeństwo jest więc z tego punktu widzenia grupą ludzi wzajemnie naśladowujących się.

Naśladowanie ma swoje prawa, które tworzą formę społecznej przyczynowości (*causation sociale*). A więc jest to naśladowanie z początku bardziej mimowolne, mimowiedne, mechaniczne, że tak się wyrazimy. Ma ono nadto początkowo miejsce tylko po jednej stronie, t. zn. tylko pewni ludzie, pewne koła ich, naśladowują innych ludzi, którzy jednak tamtych nie naśladowują (*l'imitation unilaterale*). Takie naśladowanie ma miejsce z reguły od góry do dołu, t. j. niżsi naśladowują wyższych, a nie odwrotnie. W średnich n. p. wiekach klasy niższe naśladowały kler i szlachtę, dziś znów wsie naśladowują miasta etc.

Z biegiem czasu naśladowanie przybiera odmienne nieco formy, staje się ono mianowicie wzajemnem. Naśladowujących naśladowują nawzajem ich pierwowzory. Po stronie naśladowujących poczyna mieć miejsce pewien wybór, w którym gra wielką rolę upodobanie. Naśladowanie przybiera tu charakter mody. Szybkość naśladowania rośnie dalej w postępie geometrycznym. Jeśli mianowicie jedną jednostkę skopiuje jeszcze inna jednostka, to dla dalszych jednostek powstają już dwa wzory do dalszego naśladowania i t. d. Naśladowania ulegają prawu refrakcyi, „załamywania się“. Język, prawo, religia, obyczaj etc., modyfikują się znacznie, przechodząc drogą naśladowania od jednej rasy do drugiej, z jednego okresu czasu w inny.

Naśladowania dążą wzajemnie do wypierania siebie, powstają ztąd konflikty imitacyjne, które kończą się zwykle pogodzeniem z sobą dwóch różnych odcieni pewnych wierzeń, lub dwóch sposobów zaspokojenia jednej i tej samej potrzeby, przez wytworzenie rodzaju formy wypadkowej tych wzorów dla imitacyi.

Zkąd jednak biorą się te wzory do naśladowania, kto ich dostarcza? Nie kto inny, jak jednostka szczególnie uzdolniona, twórcza, wynalazcza, jest tą, która stwarza potrzeby i mniemania naśladowane przez innych. Ten wynalazca Tarde'a nie musi być jednak koniecznie jednostką genialną, która robi jakieś epokowe odkrycia. Przeciwnie, każda jednostka, która choćby najdrobniejsze nowatorstwo wniosła do form lub treści życia społecznego, choćby nawet nie zdawała sobie jasno z tego sprawy, uczyniła to bardziej instynktownie, jest już dla Tarde'a wynalazcą, należy do elity społecznej, która stwarza życie społeczne. Elita ta więc jest, jak widzimy, bardzo demokratycznej natury, może objąć bardzo szerokie koła społeczeństwa.

Dziełem wynalazku takiej elity jest wszystko, co stanowi treść lub formę życia społecznego. Prawo, religia, moralność, produkcja ekonomiczna, państwo etc. to wszystko są „wynalazki“ elity społecznej, to wszystko zostało przez nią wymyślone. Ztąd w życiu społecznym grać musi bardzo wielką rolę przypadek. Bo zaistnienie twórczych jednostek w ilości potrzebnej dla rozwinięcia życia społecznego w pewnym czasie i miejscu, może być tylko dziełem szczęśliwego trafu. Nadto musimy przypuszczać, że im dalej cofamy się wstecz w dziejach, tem więcej było jednostek twórczych w społeczeństwach ludzkich. Bo wszakże rozchodziło się o rzecz o wiele trudniejszą, niż dzisiejsza praca dla rozwoju cywilizacji, bo o stworzenie podstaw tej cywilizacji.

Wynalazczość jednostek ma także swoje prawa. Są one dość podobne do praw naśladownictwa i dlatego nie będę ich tu bliżej rozbieirał.

Ale jakaż siła popycha właściwie jednostki twórcze do czynienia ciągle nowych wynalazków? Z samego początku w erze powstawania społeczeństw ludzkich jest nią prosta ciekawość i przyjemność w wynajdywaniu nowych mniemań, nowych potrzeb. Później dołącza

się do tego jeszcze ambicya. Jednostki zaś bierne, naśladowujące tylko, poddają się wymogom życia społecznego może nieraz bardzo ciężkim i wielkiego zaparcia siebie wymagającym, dzięki popędowi naśladowniczemu, skłonności do gregaryzmu — jakby powiedział Nietzsche — która ich nie opuszcza nigdy.

Jaką jest ze stanowiska Tarde'a natura postępu społecznego? Czy w ogóle postęp istnieje? Niezaprzeczenie tak! Jednostki wynalazcze bowiem dążą ustawicznie do modyfikowania form treści życia społecznego. Starają się one wynaleźć sposoby zaspokojenia potrzeb coraz większych mas ludzi, udoskonalić je pod względem praktycznym, starają się formułować mniemania, wierzenia coraz zgodniejsze z rzeczywistością. Społeczeństwa ludzkie stają się więc z czasem coraz bogatsze w zasób prawdziwych mniemań i praktycznych wynalazków. Takie określenie postępu jest pozornie czysto formalne, w gruncie rzeczy mamy tu jednak także pewne stopniowanie wartości. Rosną wartości intelektualne i mnożą się wartości praktyczne. Drogą postępującego w porządku geometrycznym naśladownictwa, wynalazki rozszerzają się na coraz większe masy ludzi. Nadejdzie więc prawdopodobnie w przyszłości czas, gdy te same pojęcia, te same religijne wierzenia, te same formy prawne, normy moralne etc., rozszerzą się na całą ludzkość. *Assymilacya* *progressywna* więc znaczy drogę ludzkiego postępu. Równocześnie jednak z biegiem czasu słabnie coraz bardziej siła wynalazczości, twórczości ludzkiej. Zasób bowiem energii społecznej, której objawem jest ta twórczość, wyczerpuje się. Nadejdzie więc czas, gdy postęp ustanie, a społeczeństwo ludzkie, obejmujące ludzkość całą, stanie się podobnem do zgrzybiałego starca bez nowych pragnień i nadziei, a natomiast bogatego w potrzeby zaspokajane, w ustalone wierzenia. Mimo jednak *progressywnej assymilacyi* ludzi między sobą, indywidualność ludzka będzie coraz silniej się rozwijać w społec-

czeństwach. Ta sprzeczność poglądów Tarde'a nie znajduje wyjaśnienia w jego systemie.

Przystępuję z kolei do przedstawienia poglądów socjologicznych najgłębszego, zdaniem mojem, z socjologów-psychologów, amerykańskiego badacza, Franklina Giddingsa¹⁾. Określa on społeczeństwo zupełnie inaczej, niż Tarde. Społeczeństwem dla Giddings'a jest „grupa istot świadomych, dążących ustawicznie do rozwoju, w której luźne skupienie przechodzi kolejno w relacye określone, a w końcu w organizację trwałą i skomplikowaną“.

Warunkiem powstania tak pojętego społeczeństwa jest istnienie choćby najmniejszego związku naturalnego ludzi, w którym oni złączeni są z sobą związkiem krwi czyli wspólnego pochodzenia i skutkiem tego współżyją z sobą trwale. Pierwotna grupa rodowa stanowi więc zawiązek społeczeństwa, jego naturalną podstawę. W grupach takich jednostki skutkiem tego, iż żyją w jednakich warunkach, prowadzą wspólnie walkę o byt z przyrodą i innymi grupami pierwotnymi, stawać się muszą pod wpływem selekcji bardziej podobnymi do siebie niż do członków innych pierwotnych grup. To podobieństwo ustroju fizycznego i pierwotnego ustroju psychicznego jednostek jednej i tej samej grupy rodowej, manifestuje się w ich świadomościach niejasnym odczuciem tego podobieństwa, które Giddings zowie „świadomością gatunku“. Ona to umożliwia tym jednostkom wzajemne duchowe oddziaływanie na siebie drogą porozumiewania się za pomocą zmysłów, a dalej rozwija w nich popęd naśladowniczy. Jedne jednostki naśladowują drugie i są znów nawzajem dla nich przedmiotem naśladowania. Wzajemne znów oddziaływanie

¹⁾ Franklin H. Giddings: *Principes de sociologie* traduit par Combes de Lestrades. (Paris, 1897 — tłumaczenie niekompletne, porównaj więc także tłumaczenie rosyjskie tego dzieła, które ukazało się w Petersburgu).

duchowe jednostek grupy przedstawia się ze stanowiska psychologicznego jako assocyacya uczuć i wyobrażeń jednostek grupy. Powstają ztąd wspólności duchowe między temi jednostkami, t. j. wspólne potrzeby, dążenia, wyobrażenia, pojęcia, które rozpowszechniają się w grupie przez naśladowanie. Wspólność potrzeb i wyobrażeń wraz z naśladownictwem umożliwiają w dalszym ciągu powstanie pierwszej nieobmyślanej naprzód kooperacyi dla zaspokojenia wspólnych potrzeb. To znów współdziałanie rozwija zmysł wzajemnej tolerancyi w grupie. Tak powstaje drogą zupełnie naturalną pierwsza, nieobmyślana naprzód organizacya społeczna, rodzi się pierwsze pierwotne społeczeństwo ludzkie. Raz zrodzone, utrzymuje się ono dzięki działaniu selekcyi, która proteguje kooperacyę, jako korzystną dla utrzymania się gatunku. Z drugiej strony podtrzymuje tę pierwszą naturalną assocyacyę ludzką dla wspólnych celów *sympatya*, która łączy z nią jednostkę. W społeczeństwie bowiem dopiero oszczędzona wskutek wzajemnej pomocy zwyżka energii indywidualnej każdej jednostki zużyć się może na wspólne zabawy i uroczystości, które stając się źródłem niewyczerpanych przyjemności dla jednostek, wiążą je ze społeczeństwem węzłem sympatyi.

Wynalezienie mowy umożliwia jednostkom, które tworzą pierwotne społeczeństwo, uświadomienie sobie wspólności duchowych, jakie ich połączyły. Uświadamiają się więc odczuwane dotąd niejasno wspólne potrzeby i sposoby zaspokojenia ich przez wspólną kooperacyę, tworząc w ten sposób pierwszy zasób społecznych tradycyi ekonomicznych. Tak samo powstają pierwsze wyobrażenia o dotychczasowych sposobach wspólnej obrony, z czego wytwarzają się pierwsze tradycye polityczne. Wreszcie gromadzą się wyobrażenia o wymogach i warunkach wzajemnej tolerancyi, z czego powstają pierwsze tradycye prawne społeczeństwa.

Ale nie koniec na tem!

Ponieważ teraz już rozwijać się mogą drogą wzajemnego porozumiewania się wspólne takie pojęcia, przeto zasób pierwotnych tradycyj społecznych wzmaga się i rośnie ciągle. Przybywają w dalszym ciągu pojęcia o osobowości ludzkiej, pierwsze pojęcia religijne, które rodzą się z wiary w sny i duchy zmarłych, i pierwsze sądy estetyczne. Na późniejszych wreszcie stopniach rozwoju doliczają się do tego zawiązki tradycyi naukowych, czyli naukowych wyobrażeń i pojęć, z obserwacyi świata zewnętrznego powstałych. Uświadomienie się wspólnych relacyj psychiczno-społecznych umożliwia wreszcie jednostkom, tworzącym pierwotne społeczeństwo, uprzytomnienie sobie po raz pierwszy całości, które one razem tworzą. W ten sposób rzecz można obrazowo, iż społeczeństwo dochodzi w świadomościach jednostek, które je tworzą, do świadomości samego siebie. Ogół uświadomionych tradycyj społecznych oznacza Giddings mianem ducha społecznego. Świadomość społeczna, czyli duch społeczny, nie rozdziela się równomiernie między wszystkie jednostki, tworzące społeczeństwo. Przeciwnie, pewna tylko część jednostek będzie miała rozwiniętą w całej pełni świadomość społeczną. Tworzy ona klasę wyborową, czyli elitę społeczną. Obok niej istnieją inne klasy z coraz mniej rozwiniętą świadomością społeczną, aż wreszcie na końcu ich staje klasa wprost anti-społeczna, złożona z jednostek występnych i zdegenerowanych.

Od chwili wytworzenia się świadomości społecznej, dalszy rozwój relacyj społecznych staje się dziełem świadomej woli ludzkiej, która go przeprowadza według pewnego planu. Innemi słowy wola ta dokonuje wyboru między relacyami społecznymi według pewnych kryteriów, o których powiemy niżej, i pozwala myślom i działaniom ludzkim rozwijać dalej w różnych epokach tylko pewne relacje społeczne, rezerwując rozwijanie innych na czas późniejszy. W ten sposób w miejsce dotychczasowej naturalnej organizacyi społecznej, która w formach swych stosować się musi do pewnego

stopnia do naturalnych form pierwotnych związków rodowych, w łonie których pierwsze społeczeństwo powstało i przedstawia typ społeczeństw etnicznych, o organizacyi luźnej, zwanej przez Giddings'a kompozycją; — powstaje organizacya sztuczna o formach skomplikowanych, której typem jest państwo. Ten drugi typ społeczeństw zowie Giddings etnicznym, opiera się on bowiem o szerokie masy ludzi nie związanych węzłami krwi, lecz tylko wspólnościami duchowemi, organizacyę jego zaś zowie konstytucją.

Przejście od jednego typu społecznego do drugiego dokonuje się drogą podboju jednego pierwotnego społeczeństwa przez drugie. Ten podbój umożliwia wytworzenie się wspólności duchowych, a z niemi razem zrodzenia się „świadomości gatunku“ między jednostkami obcemi dotąd dla siebie zupełnie. Pomieszanie się społeczeństw pierwotnych rozluźnia dalej naturalne związki pierwotne rodowe i umożliwia dopiero w ten sposób świadomej woli ludzkiej całkiem swobodne kształtowanie organizacyi społecznej według jej planów.

Jakże wygląda ów porządek, którego wola trzyma się przy świadomem rozwijaniu organizacyi społecznej? Gdy ze zmieszania się dwóch pierwotnych społeczeństw powstanie pierwszy związek nowego społeczeństwa „etnicznego“, byt tego społeczeństwa nie jest jeszcze ustalony, zapewniony, ma ono licznych nieprzyjaciół na zewnątrz i musi walczyć z niepokojami na wewnątrz. Społeczeństwo to więc rozwija naprzód swoją organizacyę wojenną, wykształca dalej tradycye polityczne. Państwo staje się tedy przedewszystkiem organizacyą wojenną. Klasa wojowników z królem lub wodzem na czele, do której przyłączają się kapłani, obejmuje rządy, przywłaszcza sobie własność na ziemi i wykonuje sprawiedliwość. Inne klasy pracujące zostają podporządkowane tym rządzącym warstwom. Równocześnie z takim ukształtowaniem swej organizacyi społeczeństwo rozwija tradycye religijne i prymitywną sztukę, zamykającą się w ramach epepei, surowej rzeźby, sło-

wem sztuki heroicznej, ponieważ te właśnie produkta duchowe nadają się wybornie do wzmocnienia władzy w społeczeństwie. Starożytne państwa Wschodu reprezentują najlepiej to stadium życia społecznego. Gdy byt nowopowstałych społeczeństw etnicznych zostanie wreszcie zapewniony i utrwalony, myśl społeczna zwraca się ku tradycjom o osobowości ludzkiej, rozwija i wykształca ideę wolnej jednostki ludzkiej i na jej modłę próbuje przekształcić całą organizację społeczną. Wspomaga ją w tem rozwój krytycznej filozofii i krytyki estetycznej. Po nieskończonych próbach mniej lub więcej удаłych wyrasta z tych usiłowań woli i myśli społecznej państwowy ustrój konstytucyjny i systemy prawa prywatnego. Jest to epoka, zamykająca w sobie część dziejów Grecyi, dzieje Rzymu i część dziejów wieków średnich.

W dalszym ciągu społeczeństwo oparłszy się na organizacyi zbudowanej na zasadzie wolności indywidualnej, zwraca się ku swym tradycjom ekonomicznym, oddaje się mnożeniu bogactw, rozwijaniu techniki, do czego warunkiem nieodzownym było ugruntowanie wolności indywidualnej. Równocześnie rozwija się wiedza pozytywna. Ta epoka sięga niemal w czasy dzisiejsze.

Indywidualizm ekonomiczny i liberalizm polityczny potęgując jednak w wysokim stopniu egoizm ludzki, osłabiają przez to węzły społeczne. Społeczeństwo więc, zagrożone w swej egzystencji, odwraca się od tego kierunku życia społecznego i skierowuje życie społeczne na inne tory. Jest faza najnowsza, życia społecznego, która rodzi się w oczach naszych. Poczynają się w niej wytwarzać idee o sprawiedliwym rozdziale nagromadzonych bogactw między szerokie masy i zarysowuje się idea etycznej rodziny. Obie te idee są bowiem najpewniejszym środkiem skonsolidowania napowrót rozluźnionego przez egoizm społeczeństwa. Towarzyszy temu dalszy wzrost wiedzy i rozpowszechnianie jej między masy ludzi, oraz silne zainteresowanie się etycznymi poglądami na życie i zadania człowieka.

Szkicując ten obraz społecznego rozwoju, który stanowi filozofię historii Giddings'a, ze stanowiska socjologicznego skreślona, używałem wszędzie dla krótkości wyrazów „społeczeństwo rozwija tę a tę stronę swej organizacji, lub te a te swoje treści duchowe“. Jest to oczywiście tylko przenośnia. W rzeczywistości świadoma wola elity społecznej i jej myślenie powodują tego rodzaju rozwój społeczny. Jakaż tedy siła popycha tę elitę do takiej pracy dla społeczeństwa, mimo, iż ma ona świadomość, że społeczeństwo jest czemś różnem od jednostek, że interesa ich nieraz kolidują z sobą? Dlaczego dalej ta elita w tym właśnie kierunku prowadzi rozwój życia społecznego?

Odpowiedź Giddingsa na tę kwestyę da się pokrótce streścić w sposób następujący: Indywidualność ludzka może rozwinać się jedynie w społeczeństwie. Rozwój myślenia, uczuć, woli ludzkiej nie byłby możliwy, gdyby ludzie nie żyli razem, gdyby wzajemnem oddziaływaniem na siebie nie wspomagali się wzajemnie w rozwoju duchowym. Społeczeństwo dalej przynosi jednostce nieskończone korzyści w każdym kierunku. Jednostki więc, które z początku złączone są ze społeczeństwem węzłem bardziej instynktowej sympatii, doszedłszy potem do świadomości społecznego życia, oceniają te korzyści, jakie im przynosi społeczeństwo, i z tego powodu podejmują pracę dla jego rozwoju. Każda znów jednostka ludzka, jako obdarzona wolą, podejmuje ze swego stanowiska ocenę nasuwanych jej przez jej motywa celów życiowych. Rezultatem tej oceny jest, iż pewien cel stawia jednostka przed wszystkimi innymi, jako najważniejszy, największej wartości dla niej, jako jednym słowem jej indywidualny ideał życiowy.

Ponieważ jednostki ludzkie nie żyją izolowane, lecz współżyją z sobą, przeto ideały ich życiowe muszą ulegać wpływowi tego współżycia, muszą przybierać odpowiednie jemu zabarwienie. Ponieważ zaś dalej natura ludzka do pewnego stopnia jest jednaką u wszystkich ludzi i warunki zewnętrzne, wśród których je-

dnostki współżyją, są mniej lub więcej jednakie dla całych, wielkich grup ludzkich, przeto ideały indywidualne życiowe w różnych epokach i na różnych stopniach cywilizacji kształtować się będą mniej lub więcej jednakowo u wszelkich mas ludzi. I w rzeczywistości ideały życiowe jednostek, jakie wykazują nam dzieje ludzkie, dają się ująć, pominiawszy czysto indywidualne pomniejszego znaczenia różnice, w pewne kategorie, które także dadzą się ująć w pewien także porządek chronologiczny.

Najbardziej rozpowszechnionym, bo nie wymagającym wysokiego stopnia cywilizacji i najwcześniejszym jest ideał siły. Im człowiek jest bardziej zawiśłym od natury, im niżej stoi w cywilizacji, tem większe usługi oddaje mu siła, tem więcej też ona mu imponuje i wywołuje w nim cześć dla obdarzonych nią jednostek.

Od tego ideału, z postępem cywilizacji, ludzie przechodzą do ideału hedonistycznej natury t. j. do stawiania jako celu życia przyjemności i tego wszystkiego, co zasób jej w życiu zwiększyć może, czyli co jest pożytecznym. Pod wpływem jednak współżycia „ideał“ ten z czysto egoistycznego przemienia się w utylitarystyczny t. j. w dążenie do największego szczęścia, czyli pożytku największej liczby ludzi. Tylko bowiem licząc się z interesami innych ludzi i uwzględniając je w należytej mierze, człowiek może pewnie i bezpiecznie osiągnąć własny pożytek. Ten „ideał“ rozciąga się zrazu na ciaśniejsze koła ludzi, związane z jednostką silniejszym węzłem sympatii zrodzonej z wspólności pochodzenia lub z innych przyczyn. W miarę jednak, jak „świadomość gatunku“ przez rozszerzanie się wspólności duchowych na coraz większe koła ludzi, rozszerza się sama na te koła, ideał utylitarystyczny nabiera cechy „humanizmu“, t. j. dążenia do szczęścia, czyli pożytku całej ludzkości. Dążenie do urzeczywistnienia takich ideałów przez jednostki, które tworzą całość społeczną, musi pociągać za

sobą z konieczności taki właśnie porządek rozwoju społecznego, jaki Giddings sformułował w swej filozofii historii. Ideałowi siły odpowiada ustroj społeczny na podporządkowaniu wszystkich warstw społecznych wodom, królom, kaście wojowników i kapłanów polegający. Dążenie do ideału utylitarystycznego powołuje do życia ustroj społeczny na wolności oparty, humanizm wreszcie prowadzi do ustroju na sprawiedliwości i etycznym zadaniu opartego.

Ale dlaczego właśnie takie indywidualne ideały życiowe i powołane przez nie do życia formy ustroju społecznego utrzymują się, wypierają inne formy tych przejawów, przeżywają je, mówiąc językiem biologicznym? Oto dla tego, że wspiera je selekcya. Dążenia bowiem indywidualne, o których mówiłem, wychodzą na korzyść jednostek, a formy społeczne, które są pośrednim ich wynikiem, wychodzą na korzyść społeczeństwa, zapewniają jego byt trwały. A ponieważ społeczeństwo reprezentuje interes gatunku ludzkiego, więc tem samem formy te współzycia muszą być pożyteczne dla utrzymania się gatunku, a tem samem muszą być także protegowane przez selekcję.

Tak więc selekcya decyduje ostatecznie, w najwyższej instancji, o utrzymaniu się wyborów czynionych przez wolę ludzką między jej celami na podstawie kryterium pożytku; a tem samem o utrzymaniu się tej lub owej formy społecznej, czyli o całym biegu rozwoju społecznego. Rozwój ten nadto zależy od ilości energii społecznej, która jest niczem innym, jak energią kosmiczną, tylko w innej formie się przejawiająca. Integracya materji połączona z utratą ruchu i na odwrót, rozluźnianie się materji i przybywanie ruchu — oto w gruncie rzeczy ostateczna przyczyna wszelkich objawów społecznych.

Pojęciowo sformułowany rozwój społeczny przedstawia się dla Giddings'a jako coraz większe kompli-

kowanie się i utrwalenie relacyj społecznych, rozszerzenie się świadomości gatunku na coraz szersze koła, biorąc zaś ze stanowiska indywidualnego, jako wzrost przyjemności życia i potęgowanie intelektualnych władz i zasobów człowieka. Społeczeństwo ma jednak jeszcze pośrednią funkcję, jak się wyraża Giddings, a nią jest stopniowe rozwijanie i wykształcanie jednostki etycznej, oczywiście w znaczeniu etyki Giddings'a, t. j. utylitarnej, a więc właściwie jednostki, będącej rozumnym egoistą. Współżycie bowiem, jak to widzieliśmy poprzednio, rozbudza w jednostkach dążenia utylitarne, które następnie kształtują odpowiednio formy społeczne. Naodwrot jednak te formy społeczne oddziałując ze swej strony na jednostki, wzmacniają w nich te popędy utylitarystyczne, czyli rozwijają w niej coraz silniej naturę etyczną w rozumieniu Giddings'a.

Przystępuję teraz do charakterystyki systemów socjologii psychologicznej, które pojmują społeczeństwo jako rodzaj istoty duchowej zbiorowej, podobnej do psychy indywidualnej, a tem samem wprowadzają do socjologii analogie psychologiczne, podobnie, jak kierunek organicznej socjologii wprowadzał analogie biologiczne w zakres tej nauki. Na dwóch niezależnych od siebie drogach kroczyła myśl socjologiczna do wytworzenia takich poglądów. Pierwszą z tych dróg wskazała jej psychologia herbartowska i zrodzona z niej „psychologia ludów” (*Völkerpsychologie*), której twórcami byli Lazarus i Steinthal.

Jak wiadomo, psychologia herbartowska usiłowała wytłómaczyć tworzenie się i rozwój psychy indywidualnej za pomocą mechanicznie pojmowanego łączenia się z sobą elementów psychicznych, za które uważała ona wyobrażenia. Wyobrażenia były dla niej elementami psychicznymi, obdarzonymi dynamiczną siłą, która powodowała łączenie się z sobą według pewnych stałych reguł. Z takiego łączenia powstawać miały inne zjawiska psychiczne, jak n. p. uczucie, a w końcu całość, którą zwiemy duszą ludzką.

Stanąwszy raz na takim stanowisku w psychologii, całkiem konsekwentnie można było przyjąć, że i kompleksy wyobrażeń i innych towarzyszących im zjawisk psychicznych, złożone już w świadomości indywidualnej, mogą spontanicznie wchodzić z sobą w dalsze związki, wytwarzając w ten sposób wyższe poza zakres świadomości indywidualnej wychodzące treści duchowe a nawet wyższe całości duchowe z tych treści złożone. Zawiązek takiej hipotezy znajduje się już u Herbata samego. „W społeczeństwie — mówi on — pojedyncze osoby stoją w tym stosunku do siebie, w jakim stoją do siebie wyobrażenia w duszy pojedynczej jednostki¹⁾”. Ale w całej pełni rozwija się hipoteza tworzenia się w sposób wyżej wskazany nowych zbiorowych treści psychicznych i zbiorowych całości psychicznych dopiero u Lazzarusa i Steinthala, a to na tle badań tego rodzaju zjawisk psychiczno-społecznych, jakimi są język, mit, obyczaj etc. Są to niewątpliwie twory ducha ludzkiego, z drugiej jednak strony niepodobna, szczególnie w ich początkach wykazać, kto je stworzył, niepodobna wytłómaczyć ich genetycznie, jako wynalazek tego lub owego indywiduum ludzkiego. Powstały one niejako same z siebie, zrodziły się bez ingerencji woli i samowiedzy indywidualnej. Rozwój ich w największej części odbywał się także w ten sposób. Jak długo tedy usiłowalibyśmy wytłómaczyć te zjawiska jako twory tylko psychy indywidualnej, jako wynalazki genialnych jednostek, usiłowania nasze nie odniosłyby skutku.

Inaczej natomiast zdawała się przedstawiać rzecz cała przy zastosowaniu idei herbartowskich do tłumaczenia tych zjawisk. Mimowolne a nawet mimowiedne łączenie się indywidualnych kompleksów wyobrażeń, łączących pojedyncze psychy ludzkie w wyższe całości duchowe, któremi były właśnie owe zbiorowe zjawiska psychiczno-społeczne, zdawało się objaśniać wyczerpująco całą ich genezę. Co prawda, owo „spontaniczne“ łącze-

¹⁾ Herbart: *Psychologie als Wissenschaft*. 2. tom, str. 31.

nie się na „dystans“ treści psychicznych indywidualnych w wyższe kompleksy, niezaprzeczenie było nieco zagadkowem, na ten jednak fakt twórcy psychologii ludów nie zwracali uwagi, przejęci ideami swojego mistrza. Ale stanawszy raz na takim stanowisku umysł ludzki, skłonny z natury do wszelkiego rodzaju hipostaz, mimowiednie prawie doprowadzonym zostaje wkrótce do pojmowania wielości ludzi, złączonych węzłami takich wspólnych zbiorowych wyobrażeń i innych treści duchowych, jako całości psychicznych, skonstruowanych na wzór psychy indywidualnej. Wspólne treści duchowe poczynają dla niego łączyć się zwolna z sobą w jakąś jedność zbiorowej natury, w jakąś wyższą świadomość, wznoszącą się aż do stopnia samowiedzy, w jakies wyższe *ja* kolektywnej natury, unoszące się niejako nad świadomościami indywidualnymi, z których się zrodziło. Wytwarza się w ten sposób pojęcie substancjonalnie istniejącej duszy zbiorowej, duszy społecznej, która istnieje, myśli, czuje i działa niezawisłe od dusz indywidualnych.

„Jak każda pojedyncza jednostka — mówią Lazzarus i Steinthal — tak samo każdy lud (*Volk*) ma właściwą sobie odrębną świadomość, która wiąże się z pewną obiektywną treścią. Przez to pierwiastek sam przez się subiektywny, nabywa obiektywnej mocy twórczej“¹⁾.

Na takiej drodze różnorodne rodzaje związków ludzkich, jak rodzina, szczep, naród, kasta, klasa etc., przybrały na się, w świetle psychologii ludów, charakter istot zbiorowych, istniejących niejako zewnątrz, poza obrębem jednostek, które je składały. Z drugiej strony we Francyi i Włoszech kiełkować zaczęły, niezależnie

¹⁾ „Der Volksgeist schafft die Vorstellung und damit auch die Sache Volk und hat in dieser Vorstellung sein Selbstbewusstsein. Wie jedes einzelne Individuum, so hat auch jedes Volk sein eigenthümliches Bewusstsein, das an einen bestimmten objektiven Inhalt anknüpft. Dadurch gewinnt das an sich Subjektive eine objective schöpferische Macht“. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1. Band. (1859, str. 36).

od poprzednich myśli, poglądy psychologiczne, które na innej nieco drodze wiodły do podobnych rezultatów.

Obserwacja tłumów, szczególnie w chwili, gdy popełniały one występkę gromadną, wykazywała, że jednostka ludzka znalazłszy się w masie innych jednostek, poczyna zupełnie inaczej czuć, myśleć i działać, niż wtedy, gdy działa i myśli sama. Nasunęło to przypuszczenie, że masa, tłum, staje się jakimś tworem psychicznym, jakąś całością różną od prostej sumy jednostek, które go składają. Okazywało się, że tłum działa na ustrój duchowy jednostki w sposób, który funkcje tego ustroju modyfikuje w wysokim stopniu. Nasunęło to pole do nowych badań psychologicznych i zrodziła się ztąd psychologia tłumów, której zdobycze zawarte są w pracach Gusta wa Le Bon'a, Scipia Sighele'go, De Rosi'ego ¹⁾. Z badań tego rodzaju wyrasta również z wolna pojęcie społeczności ludzkich, jako istot, osób zbiorowych. Zużycie tych nowych zdobyczy psychologii dla socjologii, a raczej jej kierunku psychologicznego, następuje wkrótce. Ale zarazem występuje tu usiłowanie oczyszczenia tego rodzaju rezultatów psychologicznych z ich metafizycznych naleciałości. Niewątpliwie bowiem przypisywanie jakiegoś realnie istniejącego *ja* zbiorowego wyższego rzędu, było metafizyką w dziedzinie psychologii. Otóż socjologowie-psychologowie posługując się w swych badaniach pojęciem świadomości zbiorowych, usiłują odebrać pojęciu temu cechę metafizyczną. Spotykamy to, w najbardziej charakterystycznej formie, u słynnego dziś socjologa-psychologa niemieckiego Jerzego Simmela i grupujących się wkoło niego pomniejszych zwolenników tego kierunku, Kistiakowskiego i Eulenburga ²⁾

¹⁾ Wymieniam tu: Le Bon: *Psychologia tłumów* (tłumaczenie polskie, 1899). — Sighele: *La coppia criminelle* (1897). *La folla delinquente* (1892).

²⁾ Simmel: *Ueber die sociale Differenzierung* (1890). *Das Problem der Sociologie. Jahrb. für Gesetzg., Verwalt. und Volkswirth.* (Schmoller), tom 18. *Zur socialen Methodik*, *ibid.* t. 20.

Według tych badaczy, powstają w wielościach ludzi współżyjących z sobą, drogą „wzajemnego oddziaływania“ (*Wechselwirkung*) wspólności duchowe (wspólne wyobrażenia, uczucia, idee). Ale te wspólności duchowe nie łączą się z sobą w jakąś duchową jedność wyższego rzędu, istniejącą realnie zewnątrz indywidualnych świadomości, lecz istnieją wyłącznie w świadomościach indywidualnych. Mamy tu więc do czynienia z treściami świadomości zbiorowej, ale nie z jakąś mistyczną osobowością z tych treści powstającą. Grupa ludzi złączonych takimi wspólnościami duchowymi, będzie więc niezawodnie pewną całością różną od strony pojedynczych składających ją jednostek, ale nie będzie jako całość istnieć niezależnie od tych jednostek. Niemniej przeto jednak taka całość psychiczna, tak pojęta grupa ludzi może działać na zewnątrz tak, jakby była całością niezależną od jednostek ją składających, a więc niezależnie od woli tych jednostek ¹⁾. Ale w ten sposób, mimo wyż wspomnianych usiłowań, pod osłoną gry słów nowych wkrada się znów mistycyzm metafizyczny do poglądów tych socyologów-psychologów. Istota psychiczna wyższego rzędu wraca znów do swych praw, w innej tylko nieco formie. Nie istnieje ona wprawdzie substancjalnie ale aktualnie nie jest ona żadnym realnym bytem, ale działa na zewnątrz tak, jakby nim była. Spotykamy się tu z poglądem podobnym w pewnych względach z poglądami Comte'a. U Comte'a społeczeństwo było całością, wprawdzie nie substancjalną, ale myślącą jako odrębna całość, tu znów, zgodnie z woltuariystycznym charakterem nowoczesnej psychologii, jest ono całością także abstrakcyjną, ale która działa na zewnątrz tak, jakby była rzeczywistą.

Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe, ibid. t. 22. — Th. Kistiakowski: *Gesellschaft und Einzelwesen* (1899). — Franz Eulenburg: *Ueber die Möglichkeit und Aufgaben der Socialpsychologie. Jahrbuch für Gesetzgeb., Verwalt. und Volkswirth.* (Schmoller), t. 24.

¹⁾ Patrz w szczególności Simmel: *Ueber sociale Differenzierung* (str. 14 i następane).

Spółeczeństwo tedy z tego punktu widzenia przedstawia się jako grupa ludzi połączonych ze sobą „wspólnem oddziaływaniem na się“ (*Wechselwirkung*), czyli relacjami duchowymi, które w tej drodze powstają. Jest to oczywiście najprostsza forma społeczeństwa, najczęściej składa się ono jednak z kilku grup związanych z sobą węzłem relacji wspólnych. Działanie spontaniczne tak pojętego społeczeństwa na zewnątrz objawia się jako jego popęd samozachowawczy, któremu społeczeństwo zawdzięcza w najgłówniejszej części swoje utrzymanie się przy życiu. Wprawdzie współdziałają tu także i inne czynniki natury ludzkiej obiektywnej. Do utrzymania egzystencji grupy społecznej przyczynia się w niemałej mierze wspólne terytoryum, które ono zamieszkuje, dalej związki krwi, jakie między jego członkami zachodzą, a także wspólna własność, którą grupa nabywa, jak n. p. „martwa ręka“ Kościoła katolickiego, a wreszcie symbole, w których idea całości grupy się zamyka, jak n. p. „Arka przymierza“ dawnych Izraelitów.

Ale ważniejsze stokroć w tym względzie są przejawy bezpośrednie popędu samozachowawczego grupy, jakimi są: wytwarzanie się ducha korporacyjnego (*Standeshre*), zmysłu konserwatywnego grupy, lub przeciwnie, zdolności szybkiego przystosowywania się do zmienionych warunków bytu, zmysłu nietolerancyi i pewnej bezimiennnej tyranii grupowej, która wyraża się w opinii publicznej, potępiającej separatystyczne dążenia jednostek grupy, wytwarzanie się dogmatyzmu grupowego, t. j. przyoblekania opinii i tendencji grupy w formę pewników, wymagających bezwzględnego posłuszeństwa od jej członków, wytwarzanie optymizmu grupowego, t. j. wyrabianie przekonania u członków grupy, że tylko jej postęпки są bezwzględnie słuszne i dobre, rozwinięcie wreszcie egoizmu grupowego wobec innych grup, który zaznacza się jako chęć wyzysku i panowania. Wreszcie należy tu wytwarzanie organów grupy, dla lepszego

energiczniejszego i pewniejszego spełniania jej funkcji¹⁾.

Mimo tej dążności samozachowawczej grup społecznych, w łonie ich powstaje przecież z czasem różnicowanie się panujących wspólnych wyobrażeń pojęć i idei. Pochodzi to ztąd, iż assocjacja stanów świadomościowych jednostek pewnej grupy nie idzie nigdy tak daleko, aby one zlały się w całości w wspólną treść psychiczną grupy, aby innemi słowy jednostki rozplynęły się zupełnie duchowo w jednej grupie. Przeciwnie, pozostaje zawsze pewien zasób niezaabsorbowanych stanów duchowych indywidualnych. Te więc wchodząc z sobą w nowe związki, tworzą w łonie grupy nowe koła, nowe grupy społeczne, ściślejsze, powiązane z sobą im tylko właściwemi wspólnościami duchowymi. Z biegiem czasu różnicowanie się to treści duchowych zbiorowych postępuje coraz dalej, skutkiem czego różne jednostki jednego i tego samego społeczeństwa stają się członkami różnych kół ściślejszych, w łonie tego społeczeństwa powstających. To powoduje indywidualne różnice między jednostkami, przez to występują one niejako naprzód, jako punkta przecięcia różnych grup, czyli kół społecznych, krzyżujących się z sobą. W ten sposób występuje i rozwija się w społeczeństwie proces indywidualizacji, czyli wyrabiania się indywidualności ludzkich. Wynika ztąd ciekawy problem dla badań psychologiczno-społecznych, a mianowicie badanie stopnia, w jakim jednostka może determinować grupę swym wpływem duchowym, swoją indywidualnością, a w jakim naodwrot bywa przez grupę determinowana. W różnych warunkach oczywiście to wzajemne oddziaływanie różnie przedstawiać się będzie. Warunkami zaś takimi są w pierwszym rzędzie zewnętrzne cechy grupy, jak jej wielkość, gęstość rozsiedlenia jej członków na wspólnem terytoryum etc. Różnicowanie się treści duchowych

¹⁾ Porównaj w tym względzie także G. Palante: *Précis de Sociologie*. (Paris, 1901).

grup, a z tem razem proces indywidualizacji, wzмага się ustawicznie. W tem właśnie polega postęp społeczny. A ostateczną przyczyną tego postępu jest, iż te procesy różnicowania się społeczeństw. połączone są z oszczędzeniem ich energii społecznej, a tem samem, jako korzystne dla zachowania się przy życiu społeczeństw, utrzymują się i postępują naprzód.

Jak widzimy, dotychczas mamy do czynienia u Simm-
la i jego towarzyszy ustawicznie z problemami bardziej psychologicznej, niż socyologicznej natury. W pracach swych wyosabnia on jednak pewien dział problemów, który oznacza jako ściśle socyologiczny. Dział ten stanowią, według niego, problemy struktury, czyli formy grup społecznych. Socyologia — według Simm-
la — powinna opisywać i objaśniać „formy społeczne“, czyli strukturę społeczną.

O ile z luźnych socyologicznych prac Simm-
la widać można, należy, według niego, przy objaśnianiu tych problemów powstawania i przemian struktury społecznej nietylko uwzględniać idee, które odnoszą się do tej strony życia społecznego, a wytwarzają się w społeczeństwach pod wpływem samozachowawczego popędu grup, jak n. p. idee o dziedziczności władzy, o abstrakcyjnym, nieosobowym charakterze urzędów etc., lecz także wpływ zewnętrznych cech danego społeczeństwa, jak n. p. wielkości grupy, zróżnicowania jej na większą lub mniejszą ilość grup mniejszych, stosunków indywidualizacji wytworzonych w danym społeczeństwie etc. Inaczej ułożą się np. stosunki za wiśłości w społeczeństwie, gdzie wielka masa jednostek podporządkowaną jest mniejszej ich ilości, inaczej, gdzie cała grupa podlegać będzie władzy jednej jednostki, a inaczej znów, gdzie większa część społeczeństwa stoi pod władzą mniejszości, rozbi-
tej na kilka grup, które dzielą między sobą tę władzę ¹⁾.

¹⁾ Simmel: *Superiority and subordination as subject-matter of sociology* (1896).

Na Zachodzie, t. j. we Włoszech, Francji i Hiszpanii, kierunek socjologii psychologicznej, operujący pojęciem społeczeństwa, jako osoby zbiorowej, liczy wielu zwolenników ¹⁾. Także należy tu jeden z polskich psychologów, Dr. Zygmunt Balicki, autor *L'état comme organisation coercitive*. (Paris, 1896) i *Parlamentaryzmu* (wydawnictwo *Wiedzy i życia*). Umysł to bardzo niejasny i skłonny do wszelkich mistycyzmów psychologiczno-społecznych, o których wspominałem. Z psychologów-socjologów francuskich, którzy stanowiskiem swem zbliżają się do Simmla, wymieniam tu tylko jeden z pierwszorzędných socjologicznych talentów, C. Bouglé'go. Pojmuje on zadania socjologii, podobnie, jak Simmel, lecz traktuje je o wiele jaśniej, metodyczniej i głębiej. Według własnych słów jego — socjologia winna zajmować się wyłącznie „formami społecznymi“, lecz nie zadawalnając się klasyfikacją tych form, badać przyczyny ich powstawania. W tym celu socjologia winna zbadać, jaki wpływ wywiera wielkość społeczeństwa, gęstość jego zaludnienia, jego różnorodność lub jednorodność z jednej strony, a idee religijne, prawne, moralne etc. z drugiej strony, na powstawanie i przemiany tych form społecznych ²⁾.

Żałuję, że brak miejsca nie pozwala mi rozebrać cennego dzieła Ferdynanda Tönnies'a: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Wspominam tylko, iż rozróżnia on dwie różne typowe formy społeczeństw. Pierwsza, społeczność (*Gemeinschaft*), jest rodzajem osoby zbiorowej. Jest to grupa ludzi złączonych z sobą węzłem krwi, a przez to także tworząca naturalną całość, która jako taka działa na zewnątrz, posiada niejako osobną wolę zbiorową. Drugim rodzajem społeczeństwa jest

¹⁾ Por. także niesłychanie ciekawe dzieło F. Ginera: *Estudios y Fragmentos sobre la teoria de la persona social*. (Madrid, 1899).

²⁾ Bouglé: *Qu'est-ce que la sociologie?* (*Revue de Paris* du 1 aout, 1897), dalej Bouglé: *Les idées égalitaires*. (Paris, 1899).

społeczeństwo właściwe (*Gesellschaft*), które jest tylko sztucznym związkiem, powstającym z kontraktu dla osiągnięcia nie wspólnych, lecz egoistycznych celów jednostek. Formy te mają po sobie następować w porządku chronologicznym, wypierając się wzajemnie. Naprzód powstaje *Gemeinschaft*, później *Gesellschaft*, która przedstawia typ obecnych społeczeństw. Przyszłość będzie syntezą obu form (Tönnies jest heglistą), która będzie polegać w tem, iż z jednej strony wolność indywidualna będzie zachowana, a z drugiej religia i moralność rozbudzą znów poczucie wspólności w społeczeństwie, którem kierować będzie państwo, — słowem, będzie to era socjalizmu państwowego.

Zanim przystąpię do krytycznej oceny kierunku socjologii psychologicznej. chcę poświęcić na tem miejscu kilka słów dwom socjologom polskim, którzy właściwie tu nie należą i tylko pewne styczne punkta mają z socjologią psychologiczną, t. j. Ludwikowi Gumplowiczowi i Ludwikowi Kulczyckiemu. Powinienbym ich taktować osobno. Ramy jednak niniejszych wykładów nie pozwalają mi na to. Korzystam więc z pewnych pokrewieństw, łączących ich z kierunkiem psychologicznym socjologii, — a którymi są dla Gumplowicza pojęcia grupy społecznej, wykończone właściwie przez socjologię psychologiczną i przyjęcie popędów grupowych, jako sił kierujących rozwojem społecznym, dla Kulczyckiego zaś silne zaakcentowanie woli ludzkiej, jako czynnika modyfikującego wpływ czynników ekonomicznych w życiu społecznym — aby pomówić o nich na tem miejscu. W systemie socjologicznym Ludwika Gumplowicza ¹⁾, jednego z twórców nowoczesnej socjologii, spotykamy się z bardzo daleko idącą hipotezą grup społecznych. Grupa, stanowiąca dla niego element społeczny, jest u Gumplowicza nietylko jednością psychiczną zbiorowej natury, obdarzoną zdolnością spontanicznych

¹⁾ Dr. Ludwig Gumplowicz: *Grundriss der Sociologie*. (Wien. 1885) (wydany także po polsku). Oprócz tego por. tegoż: *Die sociologische Staatsidee*. (Innsbruck, 1902).

świadomych działań w pewnych kierunkach, ale jest do pewnego stopnia nawet całością materialną kolektywnej natury. To zmaterializowanie pojęcia grupy społecznej dokonuje się u Gumplowicza drogą wprowadzenia do jego systemu nieskończonej ilości trwałych i niezmiennych nigdy ras ludzkich. Gumplowicz jest mianowicie poligenistą w zapatrywaniach swoich na początki gatunku ludzkiego. Według jego systemu, gatunek ludzki rozbitym był w chwili pojawienia się na ziemi na olbrzymią ilość małych związków rodowych, z których każdy stanowił zarazem dla siebie odmienną rasę ludzką. Te różnice rasowe ludzi nie znikły z biegiem czasu i pod wpływem mieszania się ludzi, lecz trwają do dziś. Korrelatem tej fizycznej niezmienności grup ludzkich są, według Gumplowicza, popędy grupowe, którymi każda z nich była i jest obdarzona. Jednym z tych popędów jest sympatya, popęd syngentyczny, jak go nazywa Gumplowicz, który łączy jednostki jednej i tej samej grupy między sobą, drugim zaś popęd nienawiści, który każda grupa żywi zawsze wobec grup innych. Jest to egoizm grupowy, który objawia się w życiu społecznym jako dążność do wyzyskiwania i opanowywania jednych grup przez drugie. Te popędy są również jak cechy fizyczne grup wiecznie trwałe i niezienne, są rodzajem sił, podobnych do sił przyrody, działających z ślełą koniecznością i niezmiennie i wywołujących zawsze jedne i te same skutki.

Ożywione popędem wzajemnej nienawiści pierwotne grupy ludzkie, spotkawszy się z sobą, dążyły jedna do ujarznienia i wyzyskania drugiej. Skoro fakt ujarznienia jednej grupy przez drugą, fakt podboju się dokonał, tem samem zrodziły się stosunki społeczne. Z takiego bowiem połączenia się dwóch różnych grup pierwotnych, powstaje całość, w której grupa zwycięzka zachowuje dla siebie władzę i własność na ziemi, zaś na podbitych zwała cały ciężar pracy zawisłej, potrzebnej dla zaspokojenia potrzeb w pierwszym rzędzie władców, w drugim nowej całości. Dla utrwalenia tych relacyj

społecznych grupa władców wymyśla organizację opartą na normach zwanych prawem, czyli państwo. Tak więc organizacja ekonomiczno-społeczna i państwowa jest rezultatem gwałtu, podboju i brutalnego wyzysku słabszych.

Stan taki mógłby trwać w nieskończoność, gdyby nie impulsy z zewnątrz pochodzące, które poczynają rozsądzać tę budowę społeczną. Między zwycięzców i zwyciężonych wciska się z czasem stan trzeci, kupiecki, przybyły z zewnątrz, zrodzony z wędrownych spekulantów, handlarzy cennych przedmiotów, którzy narażają życie swoje dla zysku. Ten stan trzeci, osiedliwszy się między dwoma pierwotnymi, wyzyskuje oba i jest wzajem wyzyskiwany przez stan panujący, przez panów. Ale ponieważ ma w rękę potęgę złota, więc poczyną się dobijać władzy, żąda dla siebie równych praw z „panami“ i wreszcie drogą walk i przewrotów społecznych zmusza „panów“ do podzielenia się z nim władzą. Dotychczasowa organizacja prawno-państwowa zmienia się. Stan trzeci wywalcza sobie równe prawa z władcami i mimo rasowej różnicy tych stanów i wieczystej ich nieprzyjaźni następuje... assymilacja ich między sobą, bardzo daleko idąca. Ale, co więcej, ta assymilacja, która dokonuje się przez wytworzenie się wspólnego języka, obyczaju, religii i t. d., rozciąga się i na stan pracujący, czyli na dawnych zwyciężonych, choć w mniejszym stopniu. Przez to na zewnątrz społeczeństwo z takich grup złożone przedstawia się do pewnego stopnia jako jednolita całość, która ożywia się znów nienawiścią do innych społeczeństw podobnych mu i usiłuje je podbić i wyzyskać zupełnie w ten sam sposób, jak to czyniły grupy pierwotne między sobą. Na wewnątrz każdego społeczeństwa trwają oczywiście dalej nienawiści wzajemne między grupami, które je składają, a które z biegiem czasu, pod wpływem ekonomicznego podziału pracy różnicują się na ciaśniejsze koła. Warstwy panujące, choć oczywiście oszukują się i wyzyskują wzajemnie, jednoczą się prze-

cięż wszystkie razem w wyzysku klasy najniższej, pracującej. Ale w miarę wzrostu oświaty najniższa warstwa społeczna poczyną także budzić się z swej apatyj, podejmuje walkę emancypacyjną i zaczyna żądać także i dla siebie równych praw. W tej walce zwycięża ona, bo po jej stronie staje w dodatku siła idei (!). Ale to zwycięstwo jest chwilowem. Bo natychmiast znajdują się w społeczeństwie jednostki silne i chciwe władzy, które chwytają tę władzę w ręce, ujarzmiając na nowo innych. I proces dziejowy społeczny poczyną znów napowrót przebiegać te same fazy, które niedawno przebył. Bo w życiu społecznym, rządzone przez siły niezmiennie i wywołujące zawsze te same skutki, nie może być żadnego postępu, żadnego rozwoju, tylko wieczyste powtarzanie się jednego i tego samego procesu. Jednostka nie znaczy w nim nic; jej wola, jej dążenia, ideały, to same bezsilne zapędy, które łamie bezwzględnie ślepa potęga wiecznie niezmiennych popędów grupowych. Ślepy fatalizm i brutalna siła rządzi światem społecznym. O świecie życia społecznego możnaby też powiedzieć ze stanowiska Gumplowicza: *Nil novi sub sole*.

Na innym gruncie stoi drugi, mniej znany, lecz nierównie sympatyczniejszy w swych poglądach socjolog polski Ludwik Kulczycki ¹⁾. Można o nim rzec, iż stara się on pogodzić poglądy materializmu historycznego z poglądami kierunku psychologicznego. Obok czynników ekonomicznych, działających na wzór sił przyrody z jej ślepa koniecznością, uznaje on jako drugi czynnik życia społecznego świadome działanie woli ludzkiej, które może modyfikować wpływ pierwszego czynnika. Kierunkiem, w którym popycha człowieka wpływ na niego stosunków ekonomicznych, jest materialny interes jednostek i całych grup (egoizm grupowy). Kierunek zaś, w którym świadoma życia społecznego wola elity społecznej chce skierować życie społeczne, ozna-

¹⁾ Ludwik Kulczycki: *Zarys podstaw socjologii ogólnej* (Lwów, 1900).

czają dążenia altruistyczne. Uświadamiając sobie wspólności duchowe, które nas łączą z innymi ludźmi, poczuwamy się do solidarności z nimi; ich też cierpienia poczynają budzić nasze współczucie, a co za tem idzie, dążenia altruistyczne woli. Te dążenia mogą zwyciężyć egoizm klas panujących skutkiem tego, że egoizm grupowy klas cierpiących ucisk wspiera te dążenia. Ale także mogą one uleść egoizmowi. Kierunek więc pewien wytyczny postępu nie da się oznaczyć według Kulczyckiego. Zaakcentowanie, iż elitą społeczną, wielkimi ludźmi, jak się wyraża Kulczycki, są głównie ci, którzy współczują z niedolą innych, nadaje poglądom Kulczyckiego znamię szlachetności, którego zastrzeżenie nawet nie może zbyt sympatya jego dla poglądów materializmu historycznego, a która przyczynia się niemało do zaciemniania jego bystrych i niejednokrotnie głębiej sięgających spostrzeżeń, które czyni patrząc na życie społeczne.

Przystępując z kolei do krytycznej oceny poglądów i zdobyczy kierunku psychologicznego socjologii, będę się starał trzymać się przytem ile możności tych samych punktów wytycznych, których trzymaliśmy się przy rozbiórce krytycznym poprzednio rozpatrywanych kierunków socjologii.

Zwracam się tedy na tem miejscu przedewszystkiem do pytania, czy socjologia psychologiczna zdołała wyznać znamię, odróżniające typowo zjawiska społeczne od zjawisk badanych przez inne nauki? Na to pytanie i tym razem wypada odpowiedzieć przecząco.

Socjologia psychologiczna określa zjawiska społeczne jako relacje psychiczne natury wielościowej t. j. które istnieć mogą tylko tam, gdzie współżyją z sobą wielości ludzi. Zjawiska społeczne są więc według tego kierunku niczem innym, jak pewną specjalną kategorią zjawisk psychicznych, dla których fundamentalną nauką może być tylko psychologia. Z tego więc stanowiska rzecz biorąc, nie możnaby nigdy zdobyć dla socjologii stanowiska odrębnej podstawowej nauki, lecz

mogłaby ona stanowić tylko jedną gałąź psychologii. Między socyologią a psychologią zbiorową czyli społeczną (*Socialpsychologie*) lub jak ją jeszcze inaczej zowią, psychologią tłumów, nie możnaby w takim razie pociągnąć żadnego rozgraniczenia, znaleźć żadnej zasadniczej różnicy. Próby takiego rozgraniczenia, jakie spotkaliśmy u Simmla i Bouglé'go, są zupełnie iluzorycznej wartości. Rozróżnienie to bowiem opiera się, jak wiemy, na tem, iż socyologia ma być nauką o formach społecznych, czyli relacjach psychicznych wielościowych natury formalnej, zaś badanie treści społecznych miałoby przypaść psychologii społecznej. Ale forma i treść są to pojęcia zupełnie relatywne i niepodobna wynaleść ścisłego kryterium dla pociągnięcia między nimi pewnych i stałych granic.

Co się tyczy pojęcia społeczeństwa, formułowanego przez reprezentantów tego kierunku socyologii, to nie może ono również zadowolnić wymogów nauki. Definicje nie są ściśle i wyczerpujące. Wprawdzie wielkiej wagi jest zaznaczenie przez ten kierunek szkoły, charakterystycznej cechy społeczeństwa, tkwiącej w tem, iż wielości ludzi, które tworzą społeczeństwo, muszą być połączone z sobą węzłem wspólności duchowych, im tylko właściwych, t. j. pewnymi im właściwymi wyobrażeniami, pojęciami, uczuciami i dążeniami. Ale ograniczenie się do tej jednej cechy społeczeństwa w jego definicyi czyni ją właśnie niewystarczającą i nie dość ścisłą. Niemal wszystkie definicje społeczeństwa, któreśmy poznali wyżej, nie pozwalają z tego powodu odróżnić stańowczo społeczeństwa od przemijających związków ludzkich, jakimi są tłumy, lub przelotne relacje między dwoma lub więcej ludźmi. Czuje to sam Simmel i usiłuje też w dalszym ciągu swej pracy: *Ueber sociale Differenzierung* zacieśnić swoją definicyę społeczeństwa. Ale czyniąc to opuszcza już w rzeczywistości właściwe sobie stanowisko w socyologii i zbliża się nieco do socyologów kierunku etycznego, nie dochodząc jednak

do perfekcyi i ścisłości ich definicyi społeczeństwa¹⁾.

Również Giddings usiłuje wynaleść jakieś znamię, któreby odróżniało społeczeństwo od tłumu i znajduje je w trwałości organizacyi, ale nie umie sformułować kryterium, według którego trwałą organizację możnaby odróżnić od nietrwalej, przez co całe jego rozróżnienie traci swą wartość.

Tönnies wreszcie popełnia ten błąd, iż daje właściwie dwie różne definicje społeczeństwa, z których ani jedna ani druga nie jest wystarczającą. Jego „społeczność“, jako pojęcie, ma te same niedostatki, co pojęcie społeczeństwa innych socyologów-psychologów, zaś jego „społeczeństwo“ jest tworem fikcyjnym, który w rzeczywistości sam dla siebie nie istnieje nigdzie. Co się zaś tyczy pojmowania woli zbiorowej, to o tem pomówię nieco niżej.

W zawiłej i trudnej kwestyi wytłumaczenia problemu powstawania społeczeństwa socyologia psychologiczna wykazuje niewątpliwie wiele cennych zdobyczy. Pomijam tu oczywiście nieudałą próbę objaśnienia tego faktu, podjętą przez Lester F. Ward'a, przypominającą mimowolnie zastarzałe poglądy Hobbes'a o *bellum omnium contra omnes*, a dla których badanie współżycia na wewnątrz pierwotnych grup ludzkich nie dostarcza wcale dowodów. Ale zaraz czynnik psychologiczny na śladownictwa, wykryty i zbadany przez Tarde'a, niewątpliwie wielkie posiada znaczenie dla objaśnienia początków społeczeństwa. Sposób jednakże, w jaki sam Tarde usiłuje tym czynnikiem objaśnić powstanie społeczeństwa, musimy uważać za chybiony. Jeżeli bowiem w początkach życia społecznego naśladowanie miałoby być tylko „po jednej stronie“, t. j. tylko u niższych wzglę-

¹⁾ Wo eine Vereinigung stattgefunden hat, deren Formen beharren... wo ein gemeinsamer Besitz existirt... wo Recht Sitte, Verkehr Formen ausgebildet haben, denen jeder sich fügt und fügen muss, da überall ist Gesellschaft. Str. 16.

dem wyższych, to musielibyśmy, przyjmując to, z konieczności przyjąć także, że już przed powstaniem społeczeństwa istniały społeczne różnice, wyższych i niższych. Ale w takim razie powstawałoby pytanie, z kąd wzięły się te różnice, nim społeczeństwo powstało? Dalej, jednostka ludzka w początkach istnienia społeczeństwa za mało jeszcze jest rozwiniętą duchowo, aby mogła sama, jak chce Tarde, „wynajdywać“ formy, treści społeczne, dostarczające materiału do naśladowania innym „niższym“ od niej jednostkom.

Obok naśladownictwa wykrywa socjologia psychologiczna inny jeszcze bardzo ważny dla wytłomaczenia początków społeczeństwa proces wytworzenia się w spólności duchowych, t. j. wspólnych wyobrażeń, uczuć, dążeń i t. d., między jednostkami współzyczącymi z sobą. Najwięcej tym właśnie procesem psychicznym, a raczej psychiczno-społecznym zajmują się socjologowie tego odcienia socjologii psychologicznej, który reprezentuje Simmel. Simmel sam jeszcze nie tyle zajmuje się bliższem rozjaśnieniem tego procesu „wzajemnego oddziaływania“ duchowego ludzi na siebie. O wiele natomiast gruntowniej analizuje ten przedmiot Kistiakowski, określając go jako assocyację indywidualnych uczuć, wyobrażeń itd. w nowe kompleksy psychiczne zbiorowej natury, rozdzielające się między jednostki, które współzyczą z sobą, jako wspólne im wszystkim stany psychiczne.

Ale przebieg tego całego procesu, tej assocyacji na odległość między jednostkami, pozostaje mimo to zawsze nieco niejasnym. Musimy bowiem pamiętać, że Simmel i Kistiakowski nie uznają realnego istnienia jakiegoś „ja“ zbiorowego, jakiejś jaźni zbiorowej, w której wewnątrz niejako odbywałaby się ta assocyacja. Mogłaby więc ona mieć miejsce jedynie w świadomościach indywidualnych, ale w takim razie musiałaby ulegać bezwzględnie wpływowi woli indywidualnej każdej jednostki — co znów nie zgadza się z poglądem

naszych uczonych, którzy jednostkę pojmują jako zupełnie bierny element społecznego życia. Należyte też pojęcie tak naśladownictwa, jak i owej asocjacji duchowej międzyjednostkowej i zastosowanie tych czynników dla wytłómaczenia procesu powstania społeczeństwa znajdujemy dopiero u Giddings'a, który słusznie przyjmuje, iż w grupach pierwotnych od razu wszyscy naśladowali się wzajemnie, czyli, że naśladowanie od początku było, mówiąc językiem Tarde'a, „po obu stronach“.

Wzajemne zaś oddziaływanie duchowe ludzi na siebie pojmuje Giddings również zupełnie słusznie, jako wzajemne udzielanie sobie wrażeń, uczuć i wyobrażeń przez jednostki, które współżyją z sobą, za pomocą mowy, i innych znaków i przerobienie tego materiału psychicznego przez pojedyncze świadomości indywidualne w uczucia, wyobrażenia itd. zbiorowej natury. Ale też konsekwentnie idąc, przyznaje on woli indywidualnej zdolność modyfikowania rezultatów tej asocjacji. Badania też Giddingsa nad powstawaniem społeczeństwa uważam za najcenniejsze. Prawidłowość, dostrzegana w przemianach życia społecznego czyli w rozwoju społecznym, określają socjologowie-psychologowie zupełnie niemal identycznie z prawem kosmicznego rozwoju. Prawidłowość bowiem rozwoju społecznego jest dla nich wzrastająca komplikacją i różnicowaniem się form i treści społecznych, połączonem z wzrastaniem trwałości tych form i treści, czyli z konsolidowaniem się społeczeństwa, co odpowiada zupełnie procesowi differencyacji i integracji w rozwoju kosmicznym.

Niektórzy z socjologów-psychologów dodają do tego określenia rozwoju jeszcze fakt potęgowania się intelektualnych władz człowieka i jego przyjemności życia. Są to jednak, że tak powiemy, indywidualne a nie społeczne strony postępu.

Jak widzimy więc, psychologowie-socjologowie nie umieją sformułować właściwej tylko zjawiskom społecznym prawidłowości czyli prawa rozwoju, tak, jak to

czyni n. p. biologia dla zjawisk przez nią badanych. I inaczej też być nie może!

Chcąc bowiem sformułować prawidłowość rozwoju właściwą tylko pewnej kategorii zjawisk, możemy dojść do tego jedynie w ten sposób, jeśli uda nam się wykryć między czynnikami wywołującymi rozwój taki czynnik, któryby był właściwy tylko danej kategorii zjawisk, a tem samem był decydującym dla ich rozwoju, nadawałby mu osobną, jemu tylko właściwą cechę, decydował o naturze i kierunku tego rozwoju.

Ale socyologowie-psychologowie właśnie nie umieją wyszukać takiego czynnika i starają się objaśnić przemiany zjawisk społecznych jedynie czynnikami psychologicznymi i po części biologicznymi, a więc czynnikami, które właściwe są innym także kategoriom zjawisk. Skutkiem tego nie mogą też dojść do skonstruowania prawidłowości właściwej tylko zjawiskom społecznym, lecz muszą zadowolnić się formułą rozwojową ogólnikową,* która ma jeszcze tę słabą stronę, iż jest formalnej natury, a jako taka niewystarczająca zupełnie dla zjawisk społecznych. Zjawiska społeczne bowiem, jako zjawiska woli ludzkiej, muszą z koniecznością wykazywać w swym rozwoju także stopniowanie wartości im tylko właściwych.

Co się tyczy zaś skonstruowania pojedynczych stadyów rozwoju społecznego, to pod tym względem rezultaty osiągnięte przez różnych socyologów-psychologów, których systemy rozpatrywaliśmy, są bardzo różne między sobą co do swej wartości. I tak: Ward w swym systemie mija się pod tym względem zupełnie z rzeczywistością. Stan izolowanej egzystencji człowieka nie istniał nigdy. Stan anarchii wewnętrznej grup społecznych, ze względu na wyniki odnośnych badań, może być również zaliczonym do utopii.

Z rzeczywistością historyczną rozmija się także Tönnies, sądząc, iż w biegu dziejów „społeczeństwo“ (*Gesellschaft*) wypiera „społeczność“ (*Gemeinschaft*).

Najwięcej natomiast zbliża się do rzeczywistości Giddings w swym poglądzie historyzoficznym. Ale i u niego spotykamy w tym względzie wielkie niedostatki. Społeczeństwa ludzkie także w starożytności rozwijały nietylko organizację wojenną i religijną, lecz także i ekonomiczną. Dzieje Grecji, Rzymu i części wieków średnich nie wyczerpują się jedynie w rozwoju idei prawnych. Religia nie rozwijała się jedynie w epoce wojenno-klasowych państw, lecz rozwija się i dzisiaj i to o wiele potężniej, bo pogłębia się coraz bardziej pod względem etycznym.

Z problemem rozwoju społecznego łączy się ponieważ kwestya kwalifikacji typów społecznych. Jest ona najślabszą stroną socjologii psychologicznej i pod tym względem ustępuje ona miejsca kierunkom dawniejszym.

A teraz przypatrzmy się, czy czynniki psychologiczne, które socjologowie-psychologowie wprowadzają w grę przy tłumaczeniu zjawisk społecznych, wystarczają tak, jak sądzą ci psychologowie, dla genetycznego objaśnienia powstawania przemian społecznych przez nich rozbieranych i działalności społecznej jednostki.

Według Tarde'a, jak wiemy, ciekawość i ambicya popychać ma elitę społeczną do rozwijania życia społecznego. Według Giddingsa zaś czynić to ma sympatia, odczuwana przez elitę społeczną dla społeczeństwa, tudzież okoliczność, iż jedynie na tej drodze jednostka może zrealizować swoje utylitarystyczne ideały życiowe. Dla Ward'a wreszcie jest egoizm ludzki tą siłą, która tego rodzaju skutki wywołuje. Wszystkie te czynniki wystarczyłyby niewątpliwie do objaśnienia społecznej działalności jednostek ale tylko tak długo, jak długo jednostka przez tę działalność nie byłaby narażoną na niechybną zgubę, którą w dodatku może często przewidywać naprzód.

A tymczasem historia ludzkości obfituje aż nadto w przykłady poświęcenia przez wybrane jednostki nie tylko mienia, nietylko wszelkiej osobistej przyjemności życia, ale życia samego, ale krwi własnej w imię spo-

łecznych ideałów. Zjawiska konających na krzyżu, stoczących lub szubienicy w imię ideału, nie objaśni niczem ani ambicya, ani ciekawość, ani chłódny, wyrachowany utylitaryzm! A przecież bez szeregu nieskończonego takich śmierci opornych postęp ludzkości od jej początków do dni dzisiejszych byłby niemożliwym!

Dążenie znów do „pogodzenia mniemań z rzeczywistością“ i tendencya do wynajdywania najpraktyczniejszego sposobu zaspokojenia potrzeb ludzkich, podnoszenia przez Tarde'a może nam wytłumaczyć postęp wiedzy i postęp techniki. Ale jakżeż wytłumaczyć w ten sposób przemiany społeczne, dążące do urzeczywistnienia ideałów wolności lub równości, lub te, które manifestują się jako walki o etyczno religijne poglądy i zasady?

Giddings usiłuje rozwiązać te problemy współdziałaniem sympaty i utylitarystycznych dążeń w życiu społecznym. Utylitaryzm jednak, na dnie którego kryje się zawsze egoizm, może jednostki ludzkie skłonić w imię dobrze zrozumianego własnego interesu do ustępstw na rzecz drugich, idących nawet bardzo daleko i wspomagać tem sympatyę, która w szerokich kołach z natury rzeczy nie może być silną. Ale utylitaryzm nie może nigdy wznieść się do zupełnej negacyi egoizmu, bo zanegowałby sam siebie! A jednak negacya taka jest koniecznie potrzebna, aby sympatyę ludzką wznieść do wyżyn ideału, miłości bliźniego, każącej bezwzględnie poświęcać siebie dla drugiego, lub dla stworzenia ideału sprawiedliwości, który obojętnie i bezwzględnie depce wszelkie zachcianki egoizmu!

A jednak historia wykazuje, że ideały takie zrodziły się wśród ludzkich społeczeństw, że żyją wśród nich i że coraz potężniejszym głosem domagają się coraz dalej idących w ich kierunku przeobrażeń społecznych. Mimo wszelkich chwilowych wahań się postępu, mimo chmur, które od czasu do czasu kryją horyzont społeczny, światło tych ideałów coraz jaśniej świeci nad ludzkością, różniąc ją tem właśnie od świata innych żyjących tworów. Ale zauważyć nadto potrzeba, że dą-

żenie utylitarystyczne żadną miarą nie mogłoby stać się własnością mas szerokich, które właśnie stwarzają życie społeczne. Zimny wyrozumowany ideał „największego szczęścia, czyli pożytku największej ilości ludzi“ potrafiłby może skłonić do czynu filozofów zatopionych w świecie abstrakcyi. Ale człowieka przeciętnego nie potrafi on nigdy zapalić do pracy dla ogółu, do poświęcenia się dla jego dobra! Tem samym zaś traci ten „ideał“ utylitarystyczny znaczenie czynnika społecznego masowego. Wreszcie Giddings popełnia błąd, sądząc, iż ideały osobiste życiowe mogą się u większości ludzi ukształtować jednakowo. Ostatecznym celem osobistym może być dla człowieka tylko szczęście jego, a szczęście pojmuje każdy niemal inaczej. Ze stanowiska badaczy, o których mówimy, trudnem jest także zrozumieć, dlaczego jednostki bierne, nie należące do elity społecznej, coraz bardziej podporządkowują się dobrowolnie wymogom życia społecznego, mimo iż przymus zewnętrzny, który strzeże porządku społecznego, z biegiem czasu coraz maleje. Sam popęd do naśladowania elity społecznej lub cześć dla siły żadną miarą nie mogłyby wystarczyć dla objaśnienia tego zjawiska, szczególnie w czasach obecnych, gdzie społeczeństwo coraz większych ofiar wymaga od jednostki.

O wiele jeszcze słabszem jest objaśnienie zjawisk społecznego rozwoju, czyli przemian społecznego życia u tych socyologów-psychologów, którzy popadają w hipostazę społeczeństwa. Jak już wiemy, między wieloma ludźmi, którzy tworzą społeczeństwa ludzkie, istnieją niezaprzeczenie daleko idące wspólności uczuć, wyobrażeń, pojęć itd. Wspólności te są dalej bezsprzecznie koniecznym warunkiem wytworzenia się pewnych popędów ludzkich, którym przypadła ogromna rola w życiu społecznem t. j. popędów sympatycznych. Te wspólności wreszcie usprawiedliwiają zupełnie pojmowanie społeczeństwa jako całości różnej od prostej sumy jednostek je składających. Ale nie wynika ztąd bynajmniej możliwość pojmowania tej całości jako rodzaju jakiejś od-

rębnej od jednostek ją składających istoty, która co najmniej może jako taka działać na zewnątrz niezależnie od woli jednostek wchodzących w jej skład. Nie można bez zarzutu nieuprawnionej w nauce hipostazy przyjmować jakiejś duszy społecznej, która choć nie jest bytem realnym, ale mimo to działa tak jakby nim była. A tak właśnie czynią psychologowie-socjologowie, hipostazujący społeczeństwo, gdy przyjmują jakiś popęd osobny samozachowawczy grup, który ożywia całość tych grup i działa na zewnątrz niezależnie od woli jednostek, niejako żywiołowo. Tłumaczenie przemian społecznych, które opiera się na przyjmowaniu takiego popędu i traktuje te przemiany jako objawy jego, nie jest w rzeczywistości żadnym objaśnieniem, bo tłumaczy zjawiska zapomocą nieuprawnionych fikcyj. Daje ono dalej powód do zagmatwania bardzo daleko idącego i tak zawiłych problemów życia społecznego. Na przyjmowaniu takich działających niezależnie od woli jednostek dusz społecznych opierają się znane teorie o jakichś żywiołowych dążeniach społecznych, o przemianach społecznych, dokonywujących się z żywiołową siłą. Na takim to tle wyrasta dalej przekonanie, że społeczeństwo samo z siebie bez współdziałania pojedynczych jednostek je składających dokonać może wszystkiego, co potrzeba dla jego rozwoju lub dla uleczenia jego chwilowych chorób, że nawet nieetyczne dążenia pojedynczych jednostek nie zaszkodzą społeczeństwu, bo ono sparaliżuje je własną siłą. Niśtychanie niebezpieczny dla życia społecznego kwietyzm i apatya, a nawet wprost szkodliwy temu życiu egoizm, znajduje w tej teorii na swoje poparcie mnóstwo pozornie naukowych, a w rzeczywistości beztreściowych frazesów. Tu należy wreszcie szukać źródeł dla negowania wszelkiej etyki społecznej, a ograniczenia etyki jedynie do życia indywidualnego! Kwestya stosunku jednostki do społeczeństwa jest u socjologów-psychologów rozbierana z szczególną troskliwością. Spotykamy tu w tym względzie krańcowe przeciwieństwa między reprezentantami

tego kierunku socyologii. Jeśli mianowicie dla Giddingsa, Tarde'a, a po części Ward'a, jednostka, jako kupiąca w sobie popędy, wolę i myślenie, które kierują życiem społecznym, pełni w życiu społecznym aktywną rolę i wespół z innymi jej podobnymi jednostkami, jako elita społeczna, rozwija życie społeczne, co jest w zasadzie poglądem zupełnie słusznym i zgodnym z rzeczywistością, to natomiast dla Simmla i podobnych jemu socyologów-psychologów jednostka, jej wola, dążenia i t. d. są zupełnie bez znaczenia dla życia społecznego.

Jest jednak między obu tymi przeciwnymi sobie kierunkami socyologii psychologicznej przecież pewna wspólność co do poglądów na stosunek jednostki do społeczeństwa. Ta mianowicie, iż oba kierunki uznają zgodnie, że jednostka ludzka rozwija się duchowo w całej pełni dopiero w życiu społecznym. Kładzenie dalej nacisku na zewnętrzne strony społeczeństwa przy badaniu wytwarzania się i przemian struktury społecznej, jakie spotykamy u Simmla i Bouglé'go, jest ciekawym objawem prób stworzenia rodzaju fizyologicznej psychologii społecznej na wzór takiego samego dzieła psychologii indywidualnej. Niewątpliwie uwzględnienie zewnętrznych cech społeczeństwa przy badaniu przemian jego struktury z metodologicznego punktu widzenia jest słusznym i rzucić może wiele światła na rozwikłanie problemów. Ale zbytne przecenianie znaczenia tych cech prowadzić może łatwo do pewnego zmateryalizowania poglądów socyologicznych. Tę skłonność do popadania w materjalizm przy rozwiązywaniu problemów społecznych spotykamy też w rzeczywistości u niektórych socyologów-psychologów. Giddings np. sprowadza jak wiemy wszystkie procesa społeczne w ostatniej instancji do wyrównywania się energii społecznej z energią otoczenia. Energię społeczną zaś pojmuje on jako odrębną formę energii kosmicznej, która znów dla niego, zgodnie z Spencerem, jest niczem innym, jak r u c h e m.

Z umysłu na ostatek zostawiłem kilka osobnych krytycznych uwag o systemach Gumplowicza i Kulczyckiego, stosownie do odrębnego pod wielu względami charakteru tych systemów od systemów psychologów-socjologów.

Przyjęta przez Gumplowicza teza niezmienności ras nie znajduje dostatecznej podstawy w badaniach antropologicznych. Jeszcze słabiej ugruntowaną jest jednak dalsza jego teza o niezmienności popędów grupowych. Jeżeli stoimy na stanowisku empiryczno-ewolucyjnym, przyjmowanie niezmienności psychicznych czynników jest anomalia. Jeżeli zaś kwestyę tę weźmiemy ze stanowiska idealistycznego poglądu na świat, to również nie da się ona uzasadnić, bo empiryczne czynniki muszą ustępować w rezultacie czynnikom wyższym, t. j. odnoszącym się do świata wyższego. Popędy grup, przez Gumplowicza przyjmowane, są też tylko pozornie psychicznymi siłami. W rzeczywistości gruby materializm, który leży na dnie jego systemu, czyni z nich jakieś dziwaczne odmiany sił fizycznych, odzianych w formę psychiczną, a zatem jakieś czynniki, które nie mogłyby istnieć w rzeczywistości. Jeżeli dalej popędy wzajemnej nienawiści są niezmiennie u grup ludzkich, to niepodobna rozumieć, jakby te grupy zgodzić się mogły na wspólne pożycie z sobą, choćby w stosunku zawisłości jednej grupy od drugiej. Popęd bezwzględny wzajemnej nienawiści mógłby tylko grupy co najwięcej doprowadzać do wzajemnego wyniszczania siebie.

Jeszcze trudniej jednak zrozumieć, jak przy tych popędach niezmiennych nienawiści możliwą jest assimilacja grup, którą Gumplowicz przyjmuje. Albo mianowicie wzajemny wstręt do siebie i nienawiść grup jest rzeczywiście niezmienną, a wtedy assimilacja wprost jest niemożliwą, albo ona jest możliwą, ale wtedy nienawiść i wstręt muszą albo zniknąć zupełnie, albo zmniejszyć się przynajmniej do minimalnych rozmiarów. Ale w takim razie cóż pozostaje z „niezmienn-

nych z siłą nieubłagalnej konieczności“ działających popędów Gumpłowicza? Aby pogodzić te sprzeczności, Gumpłowicz ucieka się do fatalizmu natury, który ma godzić fakt assymilacji z niezmiennością popędów nienawiści. Ale fatalizm natury nie jest czynnikiem, którymby można zjawiska naukowo objaśniać. Teza ustawicznego powtarzania się tych samych faz rozwoju społecznego, negująca wszelki rozwój społeczny, upada razem z obaleniem tezy o niezmienności popędów, która tworzy podstawę pierwszej. Rola jednostki, którą Gumpłowicz pojmuje jako manekina społecznego, nie odpowiada zupełnie rzeczywistości społecznego życia. Objasnienie powstania państwa wyłącznie z podboju, a organizacji ekonomicznej z wyzysku, sprzeciwia się faktom historycznym. Pojmowanie zaś prawa i religii jako środków utrwalenia wyzysku słabych przez mocnych, przypomina zbyt żywo płonne utopie materjalizmu historycznego.

Zkąd dalej bierze się nagle u Gumpłowicza, w systemie jego na wskroś materjalistycznym, ideał jako czynnik, który rozstrzyga o walce klas pracujących z ich ciemiężycielami? Z całego systemu Gumpłowicza, jako jedyny wartościowy nabytek dla socjologii, zostaje szczegółowe rozpatrzenie znaczenia podboju dla życia społecznego.

Bliższy rozbiór sympatyczniejszego o wiele poglądu Kulczyckiego pozostawiam sobie dla braku miejsca i tak już przedługiego wykładu, do innego studium, które o obiektywnych kierunkach socjologii napisać zamierzam. Tu zaznaczam tylko, że Kulczycki jeszcze mniej od innych socjologów, uznających działanie altruizmu w życiu społecznym, umie wyjaśnić, dlaczego ten altruizm bierze w rezultacie górę nad egoizmem.

Reasumując pogląd mój krytyczny na kierunek socjologii psychologicznej, zaznaczam, iż ma ona wielkie zasługi dla badań socjologicznych przez wykrycie wielu czynników psychologicznych, które niewątpliwie

ważną grają rolę w życiu społecznym, przez subtelną nieraz bardzo analizę psychologiczną faktów społecznych odsłaniającą nam mnóstwo ciekawych stron życia społecznego. Szczególnie zaś silne podkreślenie znaczenia woli ludzkiej dla życia społecznego, w przeciwieństwie do kierunków dawniejszych socjologii, które chciały człowieka uczynić w życiu społecznym niewolnikiem sił przyrody lub, co dziwniejsza, dzieł własnych rąk jego, stanowi doniosłą zdobycz tego kierunku socjologii. Ale mimo tych zdobyczy nie zdołała ona rozwiązać problemów socjologicznych. Przyczynę tego upatrywać należy w zasklepieniu się tego kierunku socjologii psychologicznej w ramach ścisłej empiryi. Sądząc, że w świecie społecznego życia mogą działać jedynie czynniki empirycznej natury, że nie ma tu miejsca dla czynników idealnych wyższego rzędu, nie potrafiła ona ani dać genetycznego objaśnienia rozwoju społecznego, ani sformułować jego ogólnej prawidłowości. Niedostatki tej szkoły uzupełnia kierunek najświeższy socjologii, kierunek idealistyczny czyli etyczny, który dopiero gruntuje socjologię na pewnych podstawach, wysuwając w niej na plan pierwszy czynnik wyższej natury, potężniejszy od wszystkich innych w życiu społecznym, tj. wiecznie czynną i nieugiętą siłę ideału!

V. Socyologia idealistyczna (czyli etyczna).

Wykład

WITOLDA JASSOTY.

Obok rozpatrywanego przez nas w wykładzie IV kierunku psychologicznego socyologii pojawia się w ostatnich czasach jeszcze inny, który reprezentuje najświeższe stadyum myśli socyologicznej, a mianowicie kierunek idealistyczny czyli etyczny socyologii. Charakterystycznym znamieniem tego kierunku jest, iż wysuwa on przy objaśnianiu zjawisk społecznych na pierwszy plan idealne, wyższego rzędu pierwiastki natury ludzkiej.

Ponieważ do tego kierunku socyologii ja i mój współprelegent przywiązujemy największą uwagę, ponieważ w ramach jego mieści się także nasz własny pogląd socyologiczny, przeto przy rozpatrywaniu tego kierunku ograniczę się jedynie do rozbioru najważniejszych jego systemów. W ten bowiem sposób będę mógł z jednej strony rozebrać nieco szczegółowiej wybrane przezemnie systemy socyologiczne dotychczasowych reprezentantów tego kierunku, z drugiej zaś będę mógł w szczyplych ramach niniejszego wykładu znaleźć także miejsce dla zarysowania choćby najogólniejszego szkicu własnych naszych poglądów socyologicznych.

Z istniejących dotąd systemów socjologii idealistycznej wybieram tedy dwa tylko, tj. pogląd socjologiczny Benjamina Kidda, tudzież system sławnego dziś uczonego niemieckiego, prof. Rudolfa Stammerera i te tylko przedstawię i rozbiórę krytycznie na tem miejscu¹⁾.

Przystępuję więc naprzód do scharakteryzowania poglądów socjologicznych Benjamina Kidda. Zawarte one są w jego dziele dziś tłómaczonym na niemal wszystkie języki europejskie p. t. *Ewolucya społeczna*, które w oryginale pojawiło się w języku angielskim. Przy pracy niniejszej posługiwałem się tłómaczeniem tego dzieła na język niemiecki²⁾. Najważniejszym przejawem w życiu społecznym, według Kidda, jest zjawisko postępu społecznego. Wzrasta ludzka wiedza, rośnie bogactwo, potężnieje z dniem każdym panowanie człowieka nad światem zewnętrznym, rośnie umiejętność zużywania tego świata dla celów i potrzeb człowieka.

Jakie siły wywołują ten imponujący proces postępu, co popycha człowieka do ustawicznej nieustrudzonej pracy dla tego postępu, od jakich warunków zawisł ten proces?

Kidd, który przy swych badaniach społecznych wychodzi z punktu widzenia przyrodniczego, biologicznego, daje na te problemy zrazu odpowiedź czysto w duchu biologicznym. Nie możemy — zdaniem jego — wykryć żadnych innych sił, któreby zniewalały człowieka do ciągłej pracy dla postępu, prócz współubiegania się, wzajemnej rywalizacji ludzi między sobą, która nie jest niczem innym, jak tylko osobną (społeczną) formą walki o byt.

¹⁾ Zwracam jednak uwagę czytelnika na należące do idealistycznego kierunku socjologii ciekawe poglądy Maurycego Hau-riou, zawarte w dziele *La science sociale traditionnelle*, (Paris, 1896), tudzież na pracę socjologiczną Marcelego Bernés: *Sociologie e morale* (Paris, 1896).

²⁾ Benjamin Kidd: *Sociale Evolution* übersetzt vom E. Pfeiderer (Jena, 1895).

Prócz tego czynnika działa tu jeszcze drugi, a nim jest selekcja, która sprawia, iż ci, którzy okażą się dzielniejszymi w rywalizacji, zwyciężają mniej dzielnych i zagarniają dla siebie zdobycze postępu, okupione rywalizacją.

Ponieważ człowiek żyje od początku istnienia gatunku ludzkiego na ziemi w związkach społecznych, przeto współbieganie się istnieje raz między różnymi społeczeństwami, powtóre zaś między jednostkami na wewnątrz każdego społeczeństwa. Ta rywalizacja nie ustaje bynajmniej w miarę wzrostu cywilizacji, lecz przeciwnie, staje się ona z biegiem czasu coraz ekstenzywniejszą, t. j. ogarnia coraz szersze koła ludzi i intensywniejszą, a tylko natura jej zmienia się, jak zobaczymy dalej, pod wpływem innego jeszcze rodzaju czynników, o których dotąd nie mówiliśmy.

Każda rywalizacja pociągać musi za sobą ten skutek, iż pewna część istot, które biorą w niej udział i które okażą się przytem słabszymi, naraża się przez nią, albo na niechybną zgubę, albo przynajmniej na ciężkie bardzo warunki życia, na ból, nędzę i cierpienie. Z góry nie można nigdy, mimo pozornie najlepszej znajomości warunków rywalizacji, oznaczyć z absolutną pewnością jej wyników, bo mamy tu do czynienia z warunkami zbyt skomplikowanymi. Ze stanowiska więc jednostki rzecz biorąc, rywalizacja musi się przedstawiać zawsze jako pełna niebezpieczeństw. Egoizm zatem i refleksja nie mogłyby nigdy jednostce doradzać rzucania się w wir rywalizacji. Przeciwnie przypuszczać należy, iż kazałyby one jej kontentować się raczej mniej pomyślnymi warunkami życia, niż dla niepewnych zdobyczy lepszej przyszłości narażać się na ewentualną zgubę. Jednostka kieruje się zawsze w pierwszym rzędzie popędem samozachowawczym, jej chodzi przedewszystkiem o utrzymanie się przy życiu. Wobec tego należy przyjąć, iż jednostka kierując się jedynie egoizmem swoim, raczej poświęciłaby postęp społeczny i nie troszczyłaby się o niego, niż miałaby

się narażać dla idei postępu na niebezpieczną dla niej konkurencję. Taki stan rzeczy jednak uniemożliwiłby postęp, który wymaga właśnie ciągłej i coraz intensywniejszej rywalizacji. Musi więc działać w życiu społecznym jeszcze jakaś inna siła, której imperatywa sięgają ponad rozkazy rozumu i która zmusza tem samem jednostkę do ciągłej rywalizacji z innymi dla utrzymania postępu, do poświęcenia w ten sposób nawet siebie dla interesów społeczeństwa, do narażania się na ewentualność nawet zguby lub co najmniej cierpienia, byle tylko postęp społeczny mógł się utrzymać.

I taka siła istnieje rzeczywiście!

Tą potęgą jest według Kidda religia, czynnik transcendentny, którego imperatywa z jednej strony sięgają wyżej, niż rozkazy rozumu, a która z drugiej strony stoi w najściślejszym związku z życiem społecznym. Bo religia jest, według Kidda: „wiarą, która stwarza przechodzącą ludzki rozum normę dla działania jednostki, we wszystkich tych wypadkach, gdzie interesa jej są w sprzeczności z interesami społeczeństwa, i która tem samem podporządkowuje interesa indywidualne dobru ogółu, rozwojowi społeczeństwa, rasy narodu etc.“.

Jeśli rozbierzemy istotę jakiejbydy religii, przekonamy się, iż da ona się pomieścić w ramach tej definicji. Ale oczywiście i religie ulegają rozwojowi i różne też wykazują stopnie tego rozwoju. Są religie doskonalsze i mniej doskonałe. Ze stanowiska definicji Kidda najdoskonalszą jest „religia chrześcijańska, która głosi zasady miłości bliźniego w odniesieniu do wszystkich ludzi, a przeto jest religią najbardziej społeczną“.

Religia więc zmusza człowieka do ciągłego poświęcania swoich interesów interesom społecznym, a tem samem sprawia, iż postęp społeczny ciągły, nieustanny, utrzymuje się bez przerwy. Ale działanie społeczne religii nie ogranicza się, według Kidda, jedynie do takiego skutku. Religia, a w szczególności religia chrześcijańska, zmienia z gruntu całą naturę rywalizacji społecznej. Rozbudza ona mianowicie w ludziach nie-

słuchanie silne uczucia altruistyczne. W ten zaś sposób, zniewala ona klasy panujące, uprzywilejowane, które niegdyś brutalną siłą ujarzmiły inne warstwy społeczne, do ciągłych stopniowych ustępstw na rzecz tych klas; ustępstw, które wychodzą daleko po za sferę koncesyi z wyrachowania czynionych. Głównie pod wpływem idei miłości bliźniego, zupełnie świadomie lub też w pół instynktowo odczuwanej, klasy panujące przyznają klasom niższym coraz dalej idące prawa i z wolna równają je z sobą pod względem społecznym.

Dawniejsi badacze socyologiczni skłonni byli uważać te ustępstwa klas panujących wyłącznie za skutek walk społecznych, które wiodły przeciw tym klasom warstwy niższe. W ten sposób akcentowali ci badacze myśl, iż klasy wyższe czyniły ustępstwa na rzecz niższych, jedynie zmuszone do tego siłą lub pod grozą niebezpieczeństwa wiszącego nad nimi. Pogląd ten jest jednak z gruntu fałszywy!

Jeżeli bowiem o ustępstwa takie toczyły się nawet walki społeczne, to o ich rezultacie nie rozstrzygał jedynie wzajemny stosunek sił walczących, ale wynik ten był już z góry przesądzony na niekorzyść klas panujących przez wpływ religii. Bo klasy panujące, choć może nie przyznawały się do tego jawnie, pod wpływem religii i rozwiniętego przez nią altruizmu, czuły w duszy całą słuszność żądań klas niższych, a niesłuszność obrony swych przywilejów. I to wewnętrzne przekonanie odbierało im z góry siłę oporu, paraliżowało ją i paraliżuje dziś jeszcze wszędzie tam, gdzie toczą się walki społeczne.

To przekonanie z góry skazywało i skazuje dziś także klasy panujące na pewną przegraną w walce, choćby nawet klasy te rozporządzały wielkimi siłami.

Nadto nie trzeba zapominać, jak wiele ustępstw na rzecz klas niższych, zawisłych, dokonało się w dziejach nawet wprost bez walki. Zniesienie niewolnictwa murzynów, a nawet początki znikania niewolnictwa w wiekach średnich inaugurowane przez Kościół, do-

starczą w tym względzie wiele cennych przykładów. Cóż zaś działało tu, jeśli nie religia miłości? ¹⁾

Pod wpływem głównie religii i rozbudzonych przez nią uczuć altruistycznych przekształcił się tedy zwolna dawny ustrój społeczny na niewoli lub zawisłości jednych klas od drugich oparty, w ustrój dzisiejszy, zbudowany na podstawie wolności. Szerokie warstwy przypuszczane bywają stopniowo do współżawodnictwa z innymi dawniej uprzywilejowanymi, na coraz bardziej równych warunkach.

Przez to zaś rywalizacja ekonomiczna i społeczna staje się co raz bardziej uczciwszą, lojalniejszą, sprawiedliwszą i rozszerza się w tej formie na coraz szersze koła społeczne. W takiej zaś dopiero rywalizacji rozkwitnąć mogą w całej pełni wszystkie zasoby sił duchowych człowieka, bo nie tamuje ich rozwoju gwałt, przemoc i egoizm klasowy. Na tej więc drodze dopiero rywalizacja osiągnąć może swoją największą intensywność i ekstenzywność, a przez to i postęp społeczny może się dopiero spotęgować do najwyższego stopnia. Tak więc religia, czynnik idealny, odnoszący się do świata transcendentnego, nie tylko utrzymuje, lecz potęguje postęp społeczny do najwyższego stopnia.

Najsilniej postęp ten będzie oczywiście rozwijać się w społeczeństwach, gdzie altruizm najsilniejsze zapuścił korzenie, co znów może mieć miejsce tylko tam, gdzie społeczeństwo jest najsilniej przesiąknięte duchem prawdziwej religijności, t. j. pojmuje religię nie tylko formalnie, lecz z jej strony etycznej ²⁾.

¹⁾ Pozwalam tu sobie zwrócić uwagę na doniosłego znaczenia przeobrażenia społeczne na korzyść warstw niższych, dokonywane przez t. zw. „reformę społeczną“, szczególnie w Anglii, a także w innych cywilizowanych krajach Europy.

²⁾ Ta uwaga Kidda może posłużyć do wyjaśnienia faktu, iż mimo, że społeczeństwo nasze na pozór jest bardzo religijnym, to jednak widzimy w niem bardzo mało etyczno-społecznych skutków tej religijności. U nas bowiem religijność jest nader często niestety czysto formalną!

Te więc społeczeństwa będą w rywalizacji wypierać i zwyciężać inne, czyli innemi słowy: przyszłe panowanie nad światem będzie należeć nie do brutalnych i że tak powiemy fizycznie silnych, lecz do tych, którzy będą największymi altruistami, najbardziej przejętymi ideą miłości bliźniego.

Wynikiem działania pierwiastku idealnego w życiu społecznym (religii) jest, iż rozwój społeczny dąży do wytwarzania coraz bardziej altruistycznych form społecznych. Jakkolwiek pogląd socyologiczny Kidda — jak to się przekonamy zaraz niżej — posiada wiele stron słabych, to mimo tego niepodobna mu odmówić wielkiej szlachetności i głębokości myśli! Szczególniej po teoriach materjalizmu historycznego, na którym opiera się dzisiejszy socjalizm i po poglądach szkoły organicznej, które prawią nam ustawicznie o brutalnych walkach klasowych, o walce o byt, o ślepych siłach ekonomicznych lub siłach natury, jako czynnikach rozwoju społecznego, pogląd Kidda działa, jak ożywcze tchnienie wiatru po wyjściu z dusznej i zabójczej atmosfery.

Przystępuję teraz do krytycznej oceny poglądu Kidda!

Pomijam już tu tę kwestyę, iż Kidd nie daje nam bynajmniej wykończonego systemu socyologicznego, lecz ogranicza się do zbadania pewnych tylko problemów socyologicznych. Ale przedewszystkiem tkwi w tym poglądzie jedna kardynalna wada: Kidd usiłuje mianowicie pogodzić w nim naturalizm socyologiczny¹⁾ z socyologicznym idealizmem i to w ten sposób, iż pierwiastki naturalne grają właściwie u niego ważniejszą rolę dla życia społecznego. Jak widzieliśmy bowiem Kidd za naczelny problem społeczny uważa postęp, który pojmuje w duchu bardziej naturalistycznym. Chodzi tu bowiem o potęgowanie się panowania człowieka nad światem, o postęp techniki

¹⁾ Znaczenie tego terminu wyjaśnionem zostanie bliżej w wykładzie szóstym.

dobrobytu etc. A i główne siły, które postęp ten wywołują, są biologicznej natury. Konkurencja bowiem jest, jak wiemy, tylko odmianą „walki o byt“, obok niej zaś drugim głównym czynnikiem ma być selekcja, a więc również czynnik biologiczny. Natomiast znaczenie religii, czynnika idealnego, ma się ograniczać w życiu społecznym jedynie do przełamywania egoizmu, powstrzymującego człowieka od podporządkowywania swych interesów interesom społecznym, od poświęcenia się pracy dla rozwoju społecznego w rywalizacji z innymi. Czynnik więc idealny jest niejako tylko rodzajem korektury niezbędnej dla uzupełnienia niedostatków naturalnego mechanizmu społecznego.

Tego rodzaju ustosunkowanie wpływu czynników naturalnych i idealnych na życie społeczne ze stanowiska teoretyczno-poznaniowego, które uznaje działanie czynników idealnych w życiu społecznym, usprawiedliwić się nie da, bo czynniki idealne, jako wyższego rzędu, muszą mieć z natury rzeczy pierwszorzędne znaczenie dla życia społecznego. Czynniki biologiczne mogą natomiast mieć jedynie podrzędne znaczenie dla życia społecznego.

Pojęcie społeczeństwa jako rodzaju jakiegoś organizmu biologicznego, rządzonego w pierwszej linii przez siły natury, nie da się żadną miarą pogodzić z idealizmem socjologicznym. Konsekwentnie rzecz biorąc, nie można nawet w takim razie przy tłumaczeniu zjawisk społecznych, zupełnie posilkować się czynnikami idealnymi, bo organizm biologiczny podlegać może jedynie działaniu czynników empirycznych. Próby koregowania poglądów szkoły organicznej idealizmem muszą zawsze pozostawać nieudaleni, nie dadzą się uzasadnić ze stanowiska teoretyczno-poznaniowego.

Kidd dalej zapoznaje właściwą naturę religii, określa błędnie jej pojęcie. Treść bowiem każdej religii stanowi w rzeczywistości określenie stosunku człowieka i reszty świata do Najwyższej Istoty czyli Boga. Natomiast normy, które regulują wzajemne zachowanie się

ludzi wobec siebie, należą do etyki, która stanowi odrębną dziedzinę duchowego życia ludzkiego.

Niezaprzeczenie między etyką a religią zachodzi ścisły bardzo związek. Nietylko bowiem łączy je ta wspólność, iż źródłem ich mogą być tylko pierwiastki idealne natury ludzkiej, odnoszące się do wyższego zjawiskowego świata, ale także istnieje niezaprzeczenie pewna wspólność ich treści.

Stosunek mianowicie człowieka do Boga, który oznacza religia, jako oparty na uczuciach czci, a później i miłości, niewątpliwie jest etycznej natury. Ale po za tym punktem styczonym istnieją między religią a etyką bardzo znaczne różnice w ich treściach. tak, iż nie można ich żadną miarą uważać za identyczne z sobą, za jedne i te same działy duchowego życia ludzkiego. Dalej, jakkolwiek niezaprzeczenie rozwój moralności w społeczeństwie byłby niemożliwym bez oparcia się o religię, bez wzmocnienia imperatywów etycznych imperatywami religii, to natomiast z drugiej strony nie można powiedzieć, iż religia stwarza moralność, że moralność rodzi się z religii, wyrasta z niej. Pierwiastki idealne, które wytwarzają jedną i drugą, są blisko pokrewne z sobą, ale nie są identyczne¹⁾. Gdyby Kidd uwzględnił był należycie ten wzajemny stosunek religii i moralności, pogląd jego byłby miał o wiele większe znaczenie naukowe. Bo w istocie rzeczy czynnikiem, który wywołuje przemiany życia społecznego, idące w kierunku altruistycznym, wykazywane przez Kidda, jest czynnik idealny etyczny, który religia wspiera tylko w jego działaniu społecznym. Oczywiście uznając to, Kidd byłby musiał określić ściśle naturę tego czynnika, tak, jak to np. czyni, jak zobaczymy, Stammler. Kidd wreszcie myli się, sądząc, iż egoizm i rozum mogłyby

¹⁾ Por. w tym względzie: Elsenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens* (Leipzig, 1894) i H. Wundt: *Ethik* (1. Auflage, 1886).

wstrzymać człowieka od rzucania się w wir współubiegania się. Właśnie bowiem nieobliczalność szans rywalizacji podnieca przedsiębiorczość człowieka, szczególnie w jego młodości. Pogoń za szczęściem zbyt silnym jest motorem działań ludzkich, aby zimne refleksy mogły ją stłumić.

Mimo tych jednak braków pogląd Kidda ma doniosłe znaczenie dla socjologii. Jaskrawe podkreślenie faktów życia społecznego, które zmuszają do przyjęcia działania czynników idealnych, jeśli geneza tych faktów ma się stać jasną, sprawiedliwe ocenienie ze stanowiska socjologii natury religii, jako czynnika idealnego wyższego rzędu, a nie jak dotąd przedstawiano ją, naturalnego, wskazanie na doniosłą jej rolę w życiu społecznym, to wszystko stanowi trwałe zasługi poglądu Kidda. Prócz tego uwydatnienie konieczności współubiegania się, acz opartego na zasadach uczciwości i sprawiedliwości dla postępu, stanowi bardzo cenne odparcie tezy materializmu historycznego, który sądzi, iż w społeczeństwie przyszłości rywalizacja będzie mogła ustać.

Nierównie wyższej wartości naukowej, niż pogląd Kidda, jest system socjologiczny największego z obecnych reprezentantów socjologii idealistycznej, Rudolfa Stammera¹⁾. Buduje on ten pogląd na tle genialnej krytyki materializmu historycznego, która, można powiedzieć, najradzykalniej wstrząsnęła aż do najgłębszych posad gmachem marxowskich teoryj i wykazała ich bezpodstawność.

Filozoficzne podstawy poglądu Stammera stanowi krytycyzm Kanta. Na nim oparty, podejmuje Stammler zadanie przeciwstawienia materializmowi historycznemu, a w części także szkole organicznej, systemu socjologii o charakterze czysto idealistycznym. Wyćwiczony w szkole krytycyzmu, w subtelnej teoretyczno-poznaniowej analizie nasuwających mu się problemów, Stamm-

¹⁾ Rudolf Stammler: *Wirtschaft und Recht* (Leipzig 1896).

ler z wielką umiejętnością i metodycznością przystępuje do rozwiązywania zagadnień społecznych.

Przedewszystkiem stawia on sobie i próbuje rozwiązać pytanie, czy i jakie znamię charakterystyczne da się wynaleźć dla zjawisk społecznych, któreby odróżniało je zasadniczo od zjawisk innych kategorii i uzasadniało odrębne ich naukowe traktowanie. Problem ten rozwiązuje Stammler pozytywnie. Odnajduje bowiem znamię charakterystyczne właściwe jedynie zjawiskom społecznym i określa je w sposób następujący: Życie społeczne (zjawiska społeczne) jest to współżycie ludzkie uregulowane normami zewnątrznie obowiązującymi (str. 90 i 108). Przez normę zaś zewnątrznie obowiązującą należy rozumieć normę regulującą wzajemne zachowanie się ludzi wobec siebie, która domaga się od jednostki posłuchu bez względu na to, czy jednostka uznaje tę normę za słuszną czy nie, czy chce się jej poddać dobrowolnie czy nie¹⁾. Normami takimi są normy prawne, obyczajowe i konwencyjonalne, w przeciwstawieniu do norm wewnątrznie obowiązujących czyli etycznych.

Znamię normy zewnątrznie obowiązującej jest właściwe jedynie zjawiskom społecznym, odróżnia więc je zasadniczo od innych zjawisk.

Zgodnie z tem znamieniem społeczeństwo, zde finiowane w duchu Stammlera, jest wielością ludzi współżyjących z sobą na podstawie norm zewnątrznie obowiązujących.

Drogą abstrakcyi, ale też jedynie tą drogą, dadzą się normy regulujące społeczne życie oddzielić, jako forma życia społecznego od jego materji (czyli treści), którą stanowi samo współdziałanie dla wspólnych celów czyli potrzeb. Istnienie tej formy warunkuje

¹⁾ Unter einer äusseren Regel menschlichen Verhaltens haben wir eine Regel zu verstehen, welche sich von der Triebfeder des einzelnen, sie zu befolgen, ihrem Sinne nach ganz unabhängig stellt (str. 105).

charakter współdziałania ludzkiego, jako zjawiska społecznego i z tego już względu forma ta ma pierwszeństwo przed treścią życia społecznego. W abstrakcyjnym oddzieleniu formy życia społecznego od jego treści, forma ta przedstawia się jako kaźdoczesny ustrój prawny danego społeczeństwa. W rzeczywistości jednak forma i materya życia społecznego stanowią jedną nierozdzielną całość. Jeżeli więc życie społeczne rozważamy raz ze stanowiska formy, a drugi raz treści jego, to tylko oglądamy jeden i ten sam przedmiot z różnych punktów widzenia.

Jak powstaje materya życia społecznego czyli pod wpływem jakich czynników powstaje pierwotne współżycie ludzkie, względnie współdziałanie ludzkie dla wspólnych celów, ten problem nie należy, zdaniem Stammlera, do zakresu badań socyologicznych. Rozbieralibyśmy tu bowiem właściwie pytanie, jak powstaje współżycie ludzkie nie będące jeszcze życiem społecznym, bo jeszcze nieuregulowane normami zewnątrznie obowiązującymi. Takie jednak współżycie nie może jeszcze stanowić przedmiotu badań socyologicznych, bo brak mu cechy charakterystycznej, właściwej zjawiskom które socyologia bada.

Natomiast badanie socyologiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu powinno w pierwszym rzędzie rozwiązać najważniejszy problem socyologiczny, którym jest pytanie, czy i jakiego rodzaju ogólna prawidłowość daje się dostrzedz w przemianach życia społecznego?

Przed rozbiorem tej kwestyi zauważyć jednak jeszcze należy, iż przemiany życia społecznego, jak to stwierdza bezpośrednio doświadczenie, nie wynikają bezpośrednio z poprzedzających je stosunków społecznych, lecz są wynikiem dążeń społecznych. Te dążenia społeczne nie są zaś niczem innym, jak działaniami ludzi którzy społeczeństwo tworzą. Ogólna prawidłowość więc przemian społecznych musi być tej samej natury, co prawidłowość ogólna, której podpadają działania ludzkie.

A teraz, co należy rozumieć wogóle przez prawidłowość? Prawidłowość nie jest niczem innym, jak

porządkiem, ujawniającym się nam przy bliższym przpatrzeniu się w każdej pozornie chaotycznej wielości faktów, z którą wchodzimy w styczność i pozwalającym nam tę wielość faktów ująć w jedność. Prawidłowość czyli porządek dostrzegamy w pierwszym rzędzie w wielości zjawisk danych nam w doświadczeniu. Polega on w tem, iż każde z tych zjawisk przedstawia się dla naszego poznania jako uwarunkowane przez zjawiska poprzednie i to w ten sposób, iż możemy prędzej lub później wynaleźć dla niego, w rzędzie zjawisk poprzednich, pewne zjawisko, po którym ono zawsze i wszędzie bezpośrednio następuje, z którego ono zatem dla nas wynika z bezwzględną koniecznością i w którym znajduje swoje zupełnie wystarczające objaśnienie.

Zjawisko, badane przez nas, przedstawi się nam w ten sposób jako skutek owego zjawiska poprzedzającego je, które stanowić znów będzie jego przyczynę.

Wykrywając w rzędzie zjawisk danych nam w doświadczeniu takie stałe związki przyczynowe, ujmujemy zarazem wielość ich w jedność, czyli formułujemy właściwą im ogólną prawidłowość, t. j. prawidłowość przyczynową o charakterze bezwzględnej konieczności czyli musu. Działania ludzkie o ile się stały już faktami doświadczenia t. j. o ile już się zrealizowały w czasie i przestrzeni lub realizują się, podlegają także bez wyjątku prawidłowości przyczynowej. Dla każdego z nich wynaleźć można ich przyczyny, o każdym z nich możemy powiedzieć, że jeśli ono zaszło, to zająć musiało, że wykonanie pewnego działania, które już weszło w stadyum realizacyi, nie może być wstrzymane. Wolności w wykonaniu działań niema. *Freiheit im Vollbringen giebt es nicht!* (str. 381). Ale działania ludzkie mogą być rozpatrywane jeszcze z innego punktu widzenia, t. j. jako działania, które dopiero mają zająć w przyszłości.

Rozpatrywanie działań ludzkich z takiego punktu widzenia jest dla nas możliwe dzięki konstrukcyi naszej świadomości. Przyszłe te działania możemy bowiem wyobrazić sobie naprzód. Zanim one bowiem zrealizują się w świecie rzeczywistym, mogą one zaistnieć wprzód w naszej wyobraźni jako obrazy tych przyszłych działań. Otóż obserwując treści świadomościowe, odnoszące się do takich działań, przekonujemy się natychmiast, iż tylko niektóre z przyszłych działań naszych przedstawiają się nam jako takie, które zająć muszą z bezwzględną koniecznością, z siłą przymusu, któremu my oprzeć się nie możemy. Natomiast znacznie większa część tych przyszłych działań przedstawi się nam jako taka, których urzeczywistnienie zależy wyłącznie od nas samych, które zatem zajdą tylko wtedy, jeśli my tego zechcemy i jeśli my je spowodujemy. Innemi słowy, przedstawiają się nam one, jak stawiane wyłącznie przez nas cele t. j. wyobrażenia zmian w świecie zewnętrznym, które my sami mamy spowodować.

Cele więc te nasze w genezie swej i realizacji nie są bynajmniej uwarunkowane z bezwzględną koniecznością przez jakieś przyczyny zewnętrzne, któremi tu mogłyby być jedynie stosunki zewnętrzne, wśród których cele te powstają, czyli z jakich się one wyłaniają. Te stosunki stwarzają tylko możliwość skonstruowania takich lub innych celów naszych, ale rozstrzygnięcie, która z tych możliwości ma się stać pewnością i rzeczywistością, stać się celem i zrealizować się, zależy od nas samych, od naszej swobodnej decyzji, będącej aktem woli naszej, a więc od aktu swobodnego wyboru naszej woli. Byłoby zupełnie nieuzasadnionem, gdybyśmy ten akt swobodnego wyboru naszej woli — stwierdzany przez naszą bezpośrednią obserwację — uważać mieli za subiektywne złudzenie ze względu na prawidłowość przyczynową, którąśmy poznali.

Wolność wyboru między celami naszymi nie uchybia w niczem tej prawidłowości przyczynowej. Ona bo-

wiem jest tylko ogólną formą naszego poznania, w której poznajemy świat zjawisk danych nam w doświadczeniu. Wybory zaś woli naszej zachodzą w świecie, który jeszcze nie jest rzeczywistością, lecz który nią się dopiero stać może, który przedstawia się nam dopiero jako świat możliwości, do którego prawidłowość przyczynowa z natury swej odnosić się nie może. Akt też wyboru woli między celami nie przedstawia się bynajmniej jako nagłe i niespodziewane wdarcie się jakiejś siły tajemniczej w świat rzeczywistości, któreby zakłócało w sposób niepojęty porządek przyczynowy tego świata. Przeciwnie, wola dokonywująca wyboru przedstawia się nam jedynie jako skierowanie się świadomości ku pewnej wyobrażonej sobie przez nas możliwości działania. *Wille ist nicht eine Kraft, sondern eine Richtung des Bewusstseins*. Skoro akt wyboru dokonany zostanie, przyczynowość wraca do swych praw, wybrane czyli wzięte sobie za cel działania zrealizować się musi z koniecznością, o ile oczywiście nie udaremni go niespodziewany zbieg przeszkód zewnętrznej natury, w myśl zasady wyżej już wspomnianej: *Freiheit im Volbringen giebt es nicht!*

Jeżeli przyczynowość nie ma znaczenia dla genezy celowych działań ludzkich, to rzecz oczywista, że działań tych zapomocą węzła przyczynowego nie można ująć w żadną jednolitą całość. Dopatrzyć się w dążeniach ludzkich, skierowanych ku przyszłości, porządku opartego na jakichś przyczynach stałych i niezmiennych, któreby powodowały zawsze jedne i te same dążenia, dające się z góry przepowiedzieć jak najdokładniej, nie można żadną miarą, bo dla celów ludzkich nie możemy wykryć — jak to już się okazało wyżej — żadnych przyczyn z bezwzględną koniecznością warunkujących te działania. Akt wewnętrznej decyzji woli może udaremnić w każdej chwili działanie takiej „przyczyny“.

Ale z tego nie wynika wcale, aby porządek w dziedzinie dążeń ludzkich skierowanych ku przyszłości, czyli celów ludzkich, nie miał w ogóle istnieć. Różnorodność

celów ludzkich tak samo musi składać się w jakąś harmonijną jedność, jak w jedność łączy się przy bliższym przypatrzeniu każda inna wielość faktów, pozornie chaotyczna. Porządek jest bowiem wymogiem natury naszej. Wola tak samo domaga się stanowczo harmonii, jedności, porządku w dziedzinie swoich przejawów, jak poznanie domaga się jedności czyli porządku w pogładzie na świat, poznawany przez nie. Tylko ten porządek, któremu podlegać muszą niechybnie dążenia woli, skierowane ku przyszłości, widocznie innej musi być natury, niż porządek przyczynowy, właściwy zjawiskom danym nam w doświadczeniu.

Drogę do wykrycia porządku panującego w dziedzinie celów ludzkich, wskazuje nam węzeł zależności, jaki dostrzedz możemy między celami tworzonymi przez nas. Dla każdego celu naszego możemy mianowicie znaleźć inny, dalszy, do którego będzie on stał w stosunku środka. Ten fakt wskazuje nam, w czym może jedynie polegać porządek ogólny, panujący w świecie celowych dążeń ludzkich. Mianowicie może on polegać tylko w układaniu się wszelkich celów ludzkich w jeden jednolity łańcuch środków wiodących do osiągnięcia jednego ostatecznego celu, który może stać się celem ostatecznym dla wszystkich ludzi. Innymi słowy, jedynie możliwy porządek w dziedzinie celowych dążeń ludzkich może polegać w rozciągającej się na ogół ludzi jednolitości w stawianiu wspólnych celów dyktowanej ludziom przez ów wspólny im wszystkim cel ostateczny. Jak widzimy, ten porządek, właściwy celom ludzkim czyli dążeniom woli ludzkiej, skierowanym ku przyszłości, jest zasadniczo różnym od porządku przyczynowego, właściwego zjawiskom danym w doświadczeniu. Różnica ta zaznacza się także w sposobie oznaczenia przez nas zgodnych z porządkiem celowych dążeń naszych w przeciwstawieniu do zgodnych z porządkiem przyczynowym aktów poznania naszego. Dla oznaczenia pierwszej kategorii tych faktów używamy mianowicie miana dążeń słusznych, dla drugiej zaś miana aktów po-

znania prawdziwych. Ale teraz zachodzi pytanie, jakiej natury może być ów cel ostateczny, najdalszy, który mógłby być celem ostatecznym dla wszystkich ludzi i któremu miałyby się skutkiem tego podporządkowywać wszelkie konkretne celowe dążenia ludzkie? Cel ten ostateczny najwyższy i najdalszy nie może być oczywiście żadną miarą jakimkolwiek celem subiektywnym woli ludzkiej. Cele bowiem subiektywne woli ludzkiej każdy człowiek może formułować inaczej i żadną miarą wszyscy ludzie nie mogliby zgodzić się na jeden i ten sam jakiś cel subiektywny, jako na wspólny im wszystkim cel ostateczny. Każdy miałby prawo inny cel swój subiektywny stawiać jako cel ostateczny dla dążeń ludzkich. Cel więc ten może być tylko takim, iżby dla każdego człowieka przedstawiał się jako najdalej leżący czyli ostateczny cel o b j e k t y w n y. Może nim więc być tylko jakiś cel absolutny. Jako absolutny musi on leżeć po za granicami wszelkiej rzeczywistości. Jako zaś taki nie może on mieć żadnej konkretnej treści, lecz może być jedynie czysto formalnej natury, czyli musi się przedstawiać jako najwyższy regulatyw dla konkretnych celów ludzkich woli. Jednym słowem, musi on być ideałem.

Ale czy ideał może być dostępny poznaniu naszemu, w jaki sposób dokonuje się wejście jego w zakres naszej świadomości ograniczonej do świata empiryi? Fakt dążenia do ideału, fakt możności istnienia w człowieku dobrej, t. j. dążącej do ideału, woli, stwierdza nam niezbitcie obserwacya. Ale jaką drogą dokonuje się geneza ideału w świadomości ludzkiej, tej kwestyi Stammler nie rozwiązuje stanowczo, wymijając tę trudność powiedzeniem, iż ta genetyczna kwestya o wiele mniejszego jest znaczenia od s y s t e m a t y c z n e j tj. od wykrycia faktu istnienia porządku celowego i analizy tego porządku. Ale podobnie jak prawidłowość przyczynowa, która jest w gruncie rzeczy tylko formą naszego poznania, wprowadza w świat zjawisk danych nam w doświadczeniu tylko i jedynie nasze poznanie,

tak ogólną prawidłność celową czyli porządek celowy może wnieść w świat celów naszych tylko wola sama, przez jednolity, wedle wskazówek ideału przedsięwzięty dobór konkretnych celów, zbliżających nas, jako stosownie dobrane środki, do ideału. Do tego zaś niezbędnym jest postulatem wolność decyzji woli przy rozstrzyganiu kwestyi, która z nasuwanych jej przez stosunki zewnętrzne możliwości działania ma się stać rzeczywiście celem jej. Innemi słowy, postulatem koniecznym porządku celowego jest możność zupełnie wolnego, t. j. niezawisłego od wszelkich empirycznych warunków wyboru woli między pobudkami na nią działającemi. Wtedy bowiem tylko wola będzie mogła usunąć na bok w każdej chwili, zawsze i wszędzie, jeśli tylko tego sama zechce, czyli odepchnąć od siebie, nasuwane jej przez wpływy świata zewnętrznego możliwości subiektywnych dążeń, a podnosić do znaczenia celu, czyli uczynić celami swymi tylko obiektywnie słuszne, zgodne z ideałem dążenia, nasuwane jej również jako możliwość przez stosunki zewnętrzne. Ale też wolność woli może być tylko tak pojmowaną, bynajmniej zaś nie może być pojmowana jako jakaś mistyczna zdolność stawiania sobie i realizowania celów nie zgadzających się żadną miarą z rzeczywistym przyczynowym porządkiem świata zewnętrznego, a więc jako możliwość działania jakichś „cudów“. Wolność woli redukuje się tem samem jedynie i wyłącznie do możności swobodnego wyboru między ewentualnościami możliwemi ze stanowiska ścisłej przyczynowości. Dla cudów ze stanowiska nauki niema miejsca w świecie. Wolność też woli może się dla nas ujawnić jedynie i wyłącznie w tem, iż wola zawsze i wszędzie z własnego postanowienia może realizować cele obiektywne zgodne z ideałem, rozwijać je w konsekwentny, coraz bardziej do ideału zbliżający się łańcuch, a opierać się zawsze pobudkom skłaniającym ją do realizowania celów subiektywnych bez względu na siłę tych pobudek. *Freiheit ist Unabhängigkeit nicht vom Causalitätsgesetze, sondern von dem bloss subjectiven Inhalte zu*

setzender Ziele. Sie ist die Gesetzmässigkeit des Wollens, ist der Gedanke eines unbedingten Zielpunktes als Richtmasses der Auswerfung der Zwecke (str. 581).

Ten porządek celowy, polegający w podporządkowywaniu się celów ogółu ludzi, ideałowi, jest jak widzieliśmy, jedynie możliwym porządkiem ogólnym dla celowych dążeń ludzkich. Jako taki jest on jednak zarazem konieczny, bo wola, jak wiemy, z natury swej wymaga porządku w swych przejawach, wynika on więc z natury woli. Jako zaś konieczny musi on być także rzeczywisty, musi on stanowić jedyną rzeczywistą ogólną prawidłowość celową, która daje się faktycznie dostrzedz. Ale ponieważ postulatem tego porządku jest wolność wyborów woli, przeto nie może on nosić na sobie cechy bezwzględного musu, jak porządek przyczynowy, lecz będzie dopuszczał zawsze nieprzewidziane, nie dające się obliczyć naprzód wyjątki czyli zboczenia od niego.

Ponieważ jest to porządek ogólny celowych dążeń ludzkich, skierowanych ku przyszłości, a więc dotyczy dążeń ogółu ludzi, przeto ujawniać nam się on może jedynie tam, gdzie będziemy mieli do czynienia z wielościami ludzi i ich dążeniami. Będzie więc on objawiał się nam w życiu społecznem ludzi, w dążeniach skierowanych do wywołania przemian tego życia społecznego. Odpowiednio do tego i zgodnie z swoją formalną naturą, ideał musi tedy przybrać formalne cechy, charakteryzujące go jako ideał społeczny. Ten ideał społeczny nie może być niczem innym, jak ideał społeczności ludzi prawdziwie wolnych (wolno działających), t. j. ideał społeczności, w którejby każda jednostka obiektywnie słuszne cele innych jednostek uważała za swoje i dla ich urzeczywistnienia dobrowolnie pracowała (współdziałała). Ideałem społecznym zatem może być tylko *die Gemeinschaft frei wollender Menschen — Es ist die Idee einer Menschengemeinschaft, in der ein jeder die objectiv berechtigten Zwecke des anderen zu den seinigen macht.*

Jeżeli bliżej przypatrzymy się temu ideałowi społecznemu, przekonamy się bez trudności, iż jest to obraz społeczeństwa ludzkiego, opartego na idealnej sprawiedliwości i idealnym poczuciu obowiązku względem drugich. Taki cel ostateczny życia społecznego jest oczywiście jako ideał niemożliwy do ziszczenia w zupełności na ziemi. Stanowi on jednak najwyższy regulatyw dla przemian życia społecznego.

W myśl więc tego, co rzekliśmy wyżej ze Stammlerem, porządek celowy, któremu podlega życie społeczne, zamyka się w tem, iż przemiany ustroju społecznego, wywoływane przez celowe dążenie ludzkie, zmierzają, w walce z przeszkodami stawianymi przez materialne warunki życia społecznego, do coraz większego zbliżania się do ideału społecznego wyżej określonego. To sformułowanie prawidłowości celowej życia społecznego stanowi jedyne zgodne z rzeczywistością ogólne prawo rozwoju społecznego. Rozwój tedy społeczny idzie w kierunku wytwarzania coraz idealniejszych form ustroju społecznego. Ponieważ jednak, jak wiemy już, postulatem tego porządku celowego przemian społecznego ustroju są wolne wybory woli, przeto prawo to nie może mieć charakteru bezwzględnego musu, który wyklucza niedające się naprzód przewidzieć i obliczyć, a więc niepodległe żadnemu innemu prawu wyjątki czyli zboczenia od postawionej formuły, co jest znamieniem prawidłowości przyczynowej. Przeciwnie, wyjątki natury przypadkowej zachodzić będą zawsze od tego ogólnego prawa rozwoju. Natomiast prawo rozwoju społecznego, sformułowane wyżej, nabiera dla jednostki znaczenia normy bezwzględnie obowiązującej czyli etycznej, a raczej etyczno-społecznej. Tylko bowiem czyniąc wybory między celami społecznymi, zbliżające życie społeczne do ideału jego, wola dojsć może z własnej decyzji do zgody z ideałem, celem absolutnym, czyli regulatywem postawionym przez wolę wyższą, z nakazem tej woli, czyli stać się wola

wolną etyczną, a w ten sposób spełnić swoją powinność. Rozwijanie więc dążeń społecznej natury, zmierzających do przekształcenia ustroju życia społecznego w kierunku zbliżenia się do ideału społecznego, jest powinnością każdej jednostki w społeczeństwie żyjącej.

Z tej tedy strony widzenia socjologia staje się niejako etyką stosowaną, nabiera charakteru normatywnej nauki. Dążenia, skierowane do przemian ustroju społecznego zbliżających go do ideału społecznego, krystalizują się w normach zewnętrznie obowiązujących, które z ideału czerpią imperatywną moc swoją, nie troszcząc się wcale o to, czy ludzie poddają się im z wewnętrznego przekonania, czy też z innych powodów. Nie normy te tedy winny się stosować do materialnych warunków życia społecznego czyli do interesów produkcji, lecz ekonomiczne stosunki winny poddawać się idealnym wymogom społecznym, wyrażającym się w prawie, obyczaju i normach konwencyonalnych.

Dopiero z pojawieniem się systemu Stammlera, rzecz można śmiało, socjologia zyskuje trwale podstawy i ugruntowaną zostaje jako odrębna fundamentalna nauka o zjawiskach społecznych. Po raz pierwszy bowiem sformułowane zostaje znamię charakterystyczne właściwe wyłącznie tylko tym właśnie zjawiskom. Jest zaś niem owo znamię normy zewnętrznie obowiązującej, która warunkuje charakter zjawisk społecznych. Po raz pierwszy też w zakresie socjologii uwzględnioną zostaje, zgodnie z wymogami krytyczno-poznaniowej analizy zjawisk, owa zasadnicza różnica, jaka zachodzi między etyczną osobowością człowieka działającego celowo, który tworzy element społeczeństwa, a światem natury. Dotychczasowe systemy socjologii nie widziały lub nie chciały widzieć tej różnicy i w tem leżała właściwa ich słaba ich strona. Przeciwnie, u Stammlera różnica ta zostaje uwzględnioną aż do najdalszych jej konsekwencji. Z całą ścisłością oznacza on na podstawie swej krytyczno-poznaniowej analizy zjawisk spo-

łecznych granice, do których sięgać może stosowanie zasady przyczynowego objaśniania tych zjawisk, a gdzie zaczyna się w tym dziale problemów wiedzy sfera wyłącznego stosowania teleologii, co oczywiście niesłychanie jest ważnym nabytkiem dla socjologii ze względów metodycznych. Jak długo mianowicie rozchodzi się tylko o wyjaśnienie genezy pojedynczych faktów społecznych, które już zaszły, uprzedmiotowiły się więc już niejako w świecie doświadczenia, tak długo musimy stosować do rozwiązania tego problemu zasadę przyczynowości. W myśl jednak „monizmu“ życia społecznego, wykazanego przez Stammlera, który nie wyraża nic innego jak fakt, iż wszystkie działy życia społecznego stanowią jedną nierozzerwalną całość, należy przy tem kauzalno-genetycznem tłumaczeniu faktów społecznych uwzględniać wszystkie stosunki społeczne, wśród których dany fakt zrodził się, a nie jedynie stosunki tego samego działu zjawisk społecznych, do których fakt badany należy.

Jeżelibyśmy jednak związki przyczynowe, wykryte tą drogą, chcieli następnie, na podstawie tej, iż dały się one nawet spostrzedz w danym razie wielokrotnie w przeszłości, podnosić do znaczenia „praw przyczynowych zjawisk społecznych, bądź całość tych zjawisk bądź tylko pewną część ich obowiązujących, a więc do znaczenia następstwa po sobie pewnych faktów społecznych, które zawsze i wszędzie z bezwzględną koniecznością powtarzałyby się miało, natedy dojszłobyśmy musieli do fałszywych tylko rezultatów.

Prawidłowość bowiem przemian życia społecznego tak ogólna, jak każdego z jego działów, może być tylko celowej natury, może polegać tylko w harmonijnem wiązaniu się przemian społecznych w szereg środków wiodących do jednego ostatecznego etyczno-społecznego celu, jak to wyjaśniliśmy poprzednio. Ponieważ jednak od tej prawidłowości, skutkiem warunkującej ją wolności woli ludzkiej zachodzić mogą przypadkowe, chwilowe zboczenia, przeto nigdy w życiu społecznem prze-

mian jego z całą ścisłością naprzód przepowiedzieć nie było i nie będzie można. Przy formułowaniu tedy prawidłowości zjawisk społecznych możliwym jest jedynie teleologiczny punkt widzenia; wykluczający ustawiczne powtarzanie się jednych i tych samych przemian w życiu społecznym. Dopiero też ze stanowiska socjologii idealistycznej możemy zupełnie jasno zrozumieć kardynalne błędy poprzednio przez nas rozbiernych systemów socjologicznych. Nie chcąc być rozwlekłym i pragnąc uniknąć powtarzania się, ograniczam się w tym względzie do kilku tylko przykładów. Comte n. p. uznaje wprawdzie, że porządek życia społecznego może być jedynie celowym. Ale odrzucając wszelki transcendentyzm, musi przyjąć, iż cel ostateczny społecznego życia nie jest natury idealnej, lecz realnej, zamyka się w sferze empiryi. Tymczasem celem ostatecznym najdalszym życia społecznego może być tylko, jak wiemy, ideał, czynnik leżący po za sferą rzeczywistości. Skutkiem tego zapoznania natury ostatecznego celu Comte musiał dojść do przekonania, że ten cel, jako leżący w świetle empiryi, może być poznany przez umysł ludzki w swej treści, co w rzeczywistości jest niemożliwym. Nadto zapoznaje on z tych samych powodów, że ów cel ostateczny społecznego rozwoju może być jedynie etycznej natury i mniema zupełnie błędnie, iż może on być sformułowanym przez intelekt. Z tego powodu też dochodzi on do zupełnie błędnego skonstruowania tego celu, a tem samym nie może dalej udowodnić, iż przemiany społeczne, jakie dokonały się w dziejach, stanowiły łańcuch środków do osiągnięcia sformułowanego przezeń rzekomego ostatecznego celu społecznego rozwoju.

Marx znów, nie rozumiejąc zupełnie natury prawidłowości przemian społecznego życia, uważa ją w swym zupełnie niekrytycznym poglądzie, za prawidłowość natury przyczynowej i tą drogą dochodzi do zupełnie błędnego mniemania, iż przemiany życia społecznego mogą dokonywać się same z siebie, nie-

*

jako mechanicznie, twierdzi, iż istnieje jakaś tendencja naturalna w społeczeństwie do przemian jego ustroju, wywoływana ślepym działaniem stałych i niezmiennych przyczyn materialnej natury. Sam jednak widocznie czuje instynktownie niemożliwość takiej „mechaniki“ społecznej, skoro jednym tchem popełnia tak olbrzymią niekonsekwencję logiczną ze stanowiska ścisłej prawidłowości przyczynowej każąc robotnikom „popierać“ z własnego jeszcze popędu ten „naturalny konieczny“ rozwój społeczny. Jesliby bowiem rozwój ten dokonywał się sam z siebie, z koniecznością spiżową, w kierunku przez Marxa wskazanym, to nie mógłby on być ani „popieranym“, ani wstrzymywanym przez wolę ludzką, bo ta wobec ślepej konieczności natury nic zdziałać nie może. Widocznie więc Marx czuł sam, że formułując rzekomą „przyczynową prawidłowość“ przemian społecznych formułował tylko w rzeczywistości celową prawidłowość, która zamyka się w tem, że dążenia ludzkie, które zmierzają do wywołania przemian społecznych, za cel ostateczny mogą i powinny mieć tylko interesa produkcji, czyli materialne interesa społeczne. Ale oczywiście takie sformułowanie teleologii społecznej jest zupełnie błędne, bo cel ostateczny, mogący zjednoczyć w sobie dążenia społeczne wszystkich ludzi w jedną harmonijną całość, może być jedynie etyczno-społecznej natury, a interesa materialne celem etycznym nigdy być nie mogą. Tarde znów n. p. w systemie swoim przedstawia nam z innego punktu widzenia klasyczny przykład niemożności sformułowania prawidłowości przyczynowej przemian życia społecznego. Jego rzekome „prawa przyczynowe“ społeczne (*lois de la causation sociale*), za które uważa t. zw. „prawa naśladowania“, nie są niczem innym, jak tylko formami naśladowania, ale nie prawami, t. j. związkami stałymi przyczynowymi między dwoma różnymi faktami społecznymi

Dalsze niesłychanie ważne konsekwencje wysnuwają się z systemu Stammlera dla życia społecznego

z tego powodu, że prawidłowość życia społecznego w systemie tym sformułowana wobec jednostki żyjącej w społeczeństwie, nabiera charakteru etycznego. Z tego faktu bowiem wypływa dla jednostki obowiązek współdziałania dla urzeczywistnienia prawidłowości drogą wolnych wyborów jej woli między celami wspólnymi tej jednostce z resztą współżyjących z nią ludzi. Jednostce nie wolno się uchylać od pracy dla rozwoju społecznego, t. j. od pracy nad przekształceniem ustroju społecznego w kierunku przez ideał społeczny wymaganym. Praca w tym kierunku jest obowiązkiem jednostek. Nie wolno więc jej oddawać się apatii, wyczekiwaniu jakichś urojonych żywiołowych przewrotów społecznych, które mają sprowadzić same z siebie doskonalszy stan społeczny. A już wcale nie wolno jednostce dawać folgi swemu egoizmowi w życiu społecznym, który burzyłby prawidłowość tego życia. Konsekwencya w tej chwili wysnuta z socjologicznego poglądu Stammlera, stoi w ścisłym związku z kwestyą, jaka rola przypada według tego poglądu wogóle jednostce w życiu społecznym. Jednostka nie jest wprawdzie sama w stanie stworzyć życia społecznego. „Materia“ tego życia, mówiąc słowami Stammlera, powstać może tylko ze współdziałania wielości jednostek, jest dziełem masy. Ale skoro ta „materia“ raz zrodzi się, jednostka jako taka wychyla się z niej jako pierwszorzędnej wagi twórczy element życia społecznego. Ona bowiem drogą wolnych wyborów swej woli wncsi do tego życia, jedyną możliwą w nim prawidłowość natury celowej, którą poznaliśmy wyżej, tylko jej czynna ingerencya może nadać temu życiu charakter prawidłowości, wprowadzić w nie porządek użyczący przejawom tego życia charakteru jednolitości. Oczywiście mogą to uczynić tylko jednostki odpowiednio ukwalifikowane do tego zadania, t. j. jednostki posiadające „dobrą“, czyli etyczną t. j. słuchającą normy ideału społecznego wolę. One tworzą elitę społeczną. Elita ta więc inną jest zupełnie niż elita społeczna

Giddings'ów, Tarde'ów itd. Nie zimny rozum, nie wyrafinowanie potrzeb stanowi tu o należeniu do owej elity, lecz siła etycznego charakteru.

Cicha, prosta, lecz idealnie czująca i w imię ideału działająca jednostka, znaczy więcej stokroć dla społeczeństwa i jego rozwoju, niż najwykwintniejszy i najwyżej rozumem stojący zimny egoista!

Ze stanowiska poglądu socyologicznego Stamlera niema dalej usprawiedliwienia dla haniebnych czynów jednych społeczeństw wobec drugich, które przejawiają się w historii jako ucisk lub wyzysk jednych przez drugich! Są one dla tego poglądu socyologicznego anormalnemi z b o c z e n i a m i od porządku społecznego, z słabości woli ludzkiej, z jej wykroczeń przeciw p o w i n n o ś c i etyczno-społecznej o ideał opartej, płynącemi, i jako takie zniknąć powinny, potępiane powszechnie! Ich usprawiedliwienie mogły głosić tylko powierzchowne poglądy socyologiczne, wyznające tezę „żywiółowych“ sił i „grupowo popędowych“ działań społecznych. Wreszcie z tego stanowiska walki klasowe wiedzione dla materyalnych klasowych interesów również są anormalnemi zboczeniami od prawidłowości społecznej i winny być potępione w imię ostatecznego celu społeczeństwa t. j. ideału. Wolno i powinno się walczyć w imię altruistycznych interesów, w imię dobra całego ogółu, w imię więc n. p. praw narodowych. Powinno się czynić w imię altruizmu najdalej idące ustępstwa na korzyść dobra innych klas mniej szczęśliwie społecznie sytuowanych, ale nie wolno w imię nienawiści klasowej walczyć o egoistyczno-klasowe cele, bo to sprzeciwia się prawidłowości społecznej, która leży w harmonii dążeń społecznych, z podporządkowania ich ideałowi społecznemu wynikającej, a która dla każdej jednostki nosi, jak wiemy, charakter etycznej normy!

Najsilniejsza to i najszlachetniejsza antyteza socjalizmu marxowskiego, który głosi właśnie zasadę walki dla materyalnych interesów jednej klasy!

Mimo epokowego dla socjologii znaczenia swego system Stammlera zawiera jednak, jak każde dzieło umysłu ludzkiego, niedostatki, które czynią potrzebnem lepsze sformułowanie i ugruntowanie socjologii idealistycznej.

Aby wykazać systematycznie te braki, zwracam się naprzód do definicji pojęcia społeczeństwa, jaka z tego systemu wynika i którą wyżej poznaliśmy.

Pojęcie to społeczeństwa grzeszy zbyt dużym formalizmem. Położony jest w niem główny nacisk na zewnętrzną formalną stronę życia społecznego. Usprawiedliwionem to jest wprawdzie poniekąd tem, iż charakterystyczna cecha zjawisk społecznych, normy wewnętrzne obowiązujące, odnoszą się właśnie do tej formalnej strony życia społecznego, do form współdziałania dla celów wspólnych. Ale mimoto nie należało zaniedbywać w definicji społeczeństwa, jeśli ona ma być ścisłą i wyczerpującą, także znamiennej dla niego, że tak się wyrazimy, wewnętrznej jego cechy, którą są wspólności duchowe, jakie łączą jednostki spóżyjące w jednym i tem samym społeczeństwie. Ważniejszym jednak o wiele jest błąd systemu Stammlera, który kryje się w popadnięciu w intelektualizm jakkolwiek innego rodzaju, niż u Comte'a, przy określaniu natury ostatecznego celu społecznego życia.

Stammler pojmuje wprawdzie cel ten zupełnie słusznie jako ideał, t. j. cel sięgający po za sferę rzeczywistości, do którego społeczeństwo tylko zbliżyć się, lecz nigdy osiągnąć go nie może w zupełności. Ale popełnia błąd, sądząc, że ten czynnik musi być pojęciowej natury, być normą czyli regulatywem sformułowanym pojęciowo dla woli ludzkiej. Jeśliby on bowiem był takim, natedy człowiekowi niemożliwem byłoby nigdy cel ten odgadnąć, odnaleźć kierunek wiodący ku niemu. Cel ten bowiem idealny, jako pojęciowej natury, mógłby być jedynie poznany przez człowieka za pomocą intelektu, a intelekt nie może poznać bytów transcendentnych. Dlatego też także Stammler, chcąc

pojęciowo określić ideał społeczny, dochodzi do czysto formalnego określenia go, które właściwie nie jest żadnym określeniem. Nie umie też wyjaśnić, w jaki sposób ten ideał dobra przedostaje się do świadomości ludzkiej. Powtórnie niezrozumiałem jest, w jaki sposób taki byt transcendentny, czysto pojęciowej natury, oderwany zupełnie od uczucia, mógłby działać na wolę, pierwiastek empiryczny. Niezrozumiałem jest dalej, w jaki sposób z tak formalnie określonego ideału, wola ludzka uzyskałaby mogła miernik dla oceny, czy ten lub ów cel konkretny, pełen życia i treści, zgadza się z wymogami owego fantomu beztreściwego ostatecznego celu społecznego czyli ideału społecznego czysto formalnej natury.

W ten sposób uzasadnienie prawidłowości celowej życia społecznego wykazuje dotkliwie braki w systemie Stammlera i czyni koniecznym przedsięwzięcie prób lepszego uzasadnienia socjologii idealistycznej. Niezaprzeczenie prawidłowość życia społecznego może być jedynie celowej natury, a więc polegać na harmonijnem składaniu się wywoływanych przez wolę ludzką przemian społecznych w jeden łańcuch środków wiodących do ostatecznego celu życia społecznego. Cel ten może dalej być jedynie idealnej, etycznej natury, bo tylko taki cel może stać się wspólnym wszystkim ludziom, ostatecznym punktem ich dążeń. Ale ów cel ostateczny, jako idealny, leżący po za sferą rzeczywistości, nie może być poznany, lecz może być jedynie odczuty przez człowieka, bo rozum nie może pojąć ideału, jako bytu pozazjawiskowego.

Natomiast nie można zaprzeczyć ze stanowiska praktyczno-poznaniowego możliwości odczuwania rzeczy, leżących za granicami poznania. Odpowiednio więc do tego inne czynniki, niż pojęciowa norma Stammlera, muszą wskazywać swą siłą imperatywną woli ludzkiej drogę, wiodącą do ideału społecznego, a tem samem do prawidłowości celowej życia społecznego. Czynniki te czerpać będą oczywiście swoją siłą imperatywną

z samego ideału, do którego odnosić się będą, lecz z drugiej strony muszą one być tego rodzaju, aby mogły się pomieścić w sferze naszej empirycznej świadomości, gdyż inaczej nie mogłyby działać na wolę ludzką jako imperatywne jej motywa. I tu leży właśnie punkt wyjścia dla naszego. t. j. autorów niniejszego studium, poglądu socyologicznego. Analiza świadomości naszej wykazuje nam, iż istnieją rzeczywiście w jej zakresie czynniki, które odpowiadają warunkom wyż wskazanym i w ten sposób umożliwiają istnienie celowej prawidłowości życia społecznego, na dążeniu do ideału etyczno-społecznego opartej.

Czynnikami tymi są uczucia idealne wyższego rzędu, które ujawniają się nam w naszej świadomości jako uczucia etyczne, religijne, estetyczne i wyższe intelektualne, na których opiera się dążenie do ideału prawdy. Dla życia społecznego i jego prawidłowości, pierwszorzędnego znaczenia są, jak zobaczymy, uczucia etyczne¹⁾. Wszystkie te uczucia idealne, jako odnoszące się do świata wyższego, niepoznawalnego dla intelektu, czyli do świata ideału, jako swego właściwego przedmiotu, muszą mieć wobec woli ludzkiej znaczenie bezwzględnych imperatywów. Z drugiej jednak strony leżąc w sferze naszej świadomości, mogą one bezsprzecznie działać na wolę jako jej motywa, i to jako motywa o najwyższej imperatywnej sile.

Jako odnoszące się do świata wyższego, te uczucia idealne nie mogą rozwijać się z innych uczuć, odnoszących się jedynie i wyłącznie do przedmiotów świata rzeczywistego. Muszą więc one tkwić w zarodku w świadomości naszej, niezależnie od innych jej elementów i mogą jedynie rozwijać się pod wpływem pewnych treści świadomościowych, powstających z wrażeń, których udziela nam świat zewnętrzny, jeśli treści te dają się

¹⁾ Por. co do uczuć tych cenne dzieło Dr. Teodora Elsenhansa: *Wesen und Entstehung des Gewissens*. 1894, str. 174 i następn.

pogodzić z temi uczuciami, z zawartą w nich tendencją skierowaną ku ideałowi.

I w rzeczywistości widzimy, że uczucia te rozbudzają się, pod wpływem pewnych wyobrażeń, które pochodzą z wzajemnego oddziaływania ludzi na siebie i oddziaływania na nich świata zewnętrznego i łączą się następnie w odrębne kompleksy psychiczne z temi wyobrażeniami i towarzyszącemi im innemi jeszcze treściami świadomościowemi. I tak n. p. z połączenia uczuć tych z wyobrażeniami powstającemi wyżej wskazaną drogą o istotach wyższych, względnie o istocie najwyższej, rodzą się idee religijne. Inne znów kategorie tych uczuć idealnych, łącząc się z wyobrażeniami o przedmiotach pięknych, z oddziaływania świata zewnętrznego na ludzi powstających, rodzą idee estetyczne.

Ale najważniejszy dla nas, jak już wspomniano, odłam tych uczuć idealnych, stanowią uczucia etyczne, któreby właściwie nazwać należało etycznospołecznemi. Rozbudzają się one pod wpływem wyobrażeń o działaniach ludzkich, które w danej chwili i w danych warunkach przedstawiają się jako altruistycznej natury, a więc jako takie, które mają na celu dobro drugich. Dążenia zaś altruistyczne rodzą się w nas bądź bez współudziału refleksyi, pod bezpośrednim wpływem uczuć sympatycznych, bądź też powstają ze stopniowego przekształcania drogą refleksyi i zrazu w wyobraźni tylko panujących form współżycia, w duchu bardziej odpowiednim uczuciom sympatyi.

Rozbudziwszy się, uczucia idealne etyczno-społeczne łączą się z owemi treściami psychicznemi, które powołały je do życia, w trwałe kompleksa psychiczne, używając tym treściom duchowym wobec woli ludzkiej mocy imperatywnych motywów.

Proces ten rozbudzania się uczuć etyczno-społecznych altruistycznego charakteru, nie jest wcale trudnym do zrozumienia.

O ideale społecznym, jako bycie sięgającym po za rzeczywistość nie możemy wprawdzie wyrzec nic pozy-

tywnego ani co do jego natury, ani co do jego ukształtowania. Uczucie jedynie mówi nam, iż on istnieje. Możemy jednak niewątpliwie ten ideał określić sobie poniekąd negatywnie, o tyle mianowicie, iż nie może dla nas ulegać wątpliwości, że ideał społeczny, jako leżący po za granicami rzeczywistości, nie może się żadną miarą zmieścić w obrębie celów osobistych naszej woli, która jest bytem skończonym. W przeciwstawieniu do dążeń osobistych jednostki ludzkiej, ideał daje się jedynie pomyśleć przede wszystkim jako obiektywny, t. j. sięgający za sferę indywidualną, a nadto absolutny cel.

Cele altruistyczne konkretne, jakie woli ludzkiej nasuwa uczucie sympatii, jakkolwiek nie mogą być celami absolutnymi, to jednak sięgają z natury swej również po za sferę indywidualną, czyli mają także charakter obiektywny acz nie absolutny.

Są więc one z natury swej poniekąd pokrewne ideałowi i dlatego mogą rozbudzać do życia złożone w duszy naszej zarody uczuć idealnych, etyczno-społecznych.

Im takie konkretne dążenia społeczne, będą bardziej zgodne z wymogami uczuć idealnych etyczno-społecznych, tem więcej zbliżać one będą społeczeństwo ludzkie do jego ideału.

W uczuciach idealnych znajdujemy tedy nieomylny miernik, który pozwala nam konkretne dążenia społeczne ułożyć w łańcuch środków wiodących społeczne życie ludzkie coraz bliżej do jego ostatecznego celu, do ideału społecznego, mimo, że ten ideał nie jest poznawalny dla umysłu.

W ten zaś sposób daną jest woli możność urzeczywistnienia jedynej możliwej dla zjawisk społecznych prawidłowości, którą poznaliśmy wyżej, bez uciekania się do wrodzonych norm nadprzyrodzonych, których przyjęciu sprzeciwiają się teoretyczno-poznaniowe względy.

Nie zimne, rozumowe, niepojętym sposobem w umysł ludzki włożone normy, lecz uczucie jest tą potęgą,

która stwarza w życiu społecznym ład i harmonię. czyni je prawidłowym, t. j. podległym stałemu porządkowi!

Konkretne dążenia, czyli cele społeczne, w pewnej danej epoce, które będą najlepiej zgadzały się z wymogami uczuć idealnych etyczno-społecznych, będą stanowić każdorazowe ideały pewnej epoki, którym wszystkie inne cele społeczne winny podporządkowywać się. Będą one miały w obec woli moc imperatywu, której im będą używać uczucia idealne z niemi złączone.

Jakkolwiek ideał społeczny jest jeden, nietrudno zrozumieć, że te w różnych epokach wśród odmiennych warunków zewnętrznych zrodzone jego odbicia ziemskie, będą w każdej epoce inne.

Łatwo zaś zrozumieć z tego, cośmy wyżej powiedzieli, że te ideały społeczne relatywne będą się przedstawiały jako dążenia najbardziej altruistyczne i idealne ze wszystkich dążeń społecznych pewnej danej epoki. Tak tedy i według nas rozwój społeczny postępuje w kierunku wytwarzania coraz altruistyczniejszych i idealniejszych form życia społecznego.

W ten sposób, jak widzimy, trudności praktyczno-poznaniowej natury, podniesione przez nas przy krytyce systemu Stammlera co do uzasadnienia prawidłowości celowej życia społecznego, zostają usunięte.

W poglądzie naszym socjologicznym stawiamy dalej inną nieco definicję społeczeństwa, niż Stammler. Uwydatniamy w niej mianowicie, obok cechy znamiennej zjawisk społecznych t. j. normy zewnętrznie obowiązującej, jeszcze inne znamię, a mianowicie znamię wspólności duchowych. A więc społeczeństwem w naszym pojęciu jest: wielość ludzi współdziałających z sobą na podstawie norm zewnętrznie obowiązujących, która wytwarza nadto jej tylko właściwe samoistne życie społeczne. W ten sposób życie społeczne zostaje ściśle odgraniczone i od przelotnych związków ludzkich t. zw. tłumów i od związków, które są tylko jedną gałęzią organizacyi społecznej, jak stowarzyszenie, spółka itd.

Pozostaje mi teraz jeszcze wykazać, o ile pogład nasz socyologiczno-idealistyczny wytrzymuje próbę przy genetycznem objaśnieniu dotychczasowych przemian społecznych. Przy takim kauzalno-genetycznem objaśnieniu faktów rozwoju społecznego musimy oczywiście uwzględnić wszystkie czynniki, jakie w tym rozwoju grają rolę. Musimy jednak przedtem zorientować się, o ile to jest możliwem ze stanowiska krytyczno-poznaniowego, w jakiej mierze i znaczeniu różne te czynniki stosowane być mogą do objaśniania genezy faktów społecznych.

Obok czynników idealnych i uczuć etycznie-społecznych, o których wyżej mówiłem, a które jedynie potrafią nam ze stanowiska kauzalno-genetycznego objaśnić, z kąd elita społeczna różnych czasów czerpała siłę moralną dla szeregu poświęceń i walk w imię idei etyczno-społecznych, staje tu na pierwszym miejscu sympatya, jako źródło, wytwarzające w pierwszym rzędzie wyobrażenia o przemianach społecznych altruistycznej natury, a więc zbliżonych do wymogów idealnych uczuć etyczno-społecznych.

Lecz obok sympatyi występuje w życiu społecznem, jako czynnik niewątpliwie bardzo silny, egoizm. Egoizm ten prowadzi do dążeń społecznych, wprost przeciwnych prawidłowości życia społecznego. Jakim więc sposobem może się on pomieścić w rzędzie czynników życia społecznego, jak można pogodzić jego wpływ na życie społeczne z wpływem czynników sympatycznej i idealnej natury?

Odpowiedź na ten problem nie jest tak trudną, jak się pozornie wydaje. Rola egoizmu w życiu społecznem jest, mimo jego pozornie wielkiego znaczenia, w rzeczywistości bardziej podrzędnej natury. Stwarza on mianowicie, jak zobaczymy, niejako tylko pomost pierwszy do rozszerzenia się współżycia na coraz szersze koła ludzi, nie złączonych przedtem ani węzłami naturalnymi krwi, ani wspólnościami duchowemi. Rozszerza więc on tylko, mnoży niejako materję życia społecznego, którą sympatya i uczucia idealne posiłkowane refleksyą

przerabiają dopiero w właściwe życie społeczne, na szerokie rozmiary ukształtowane, t. j. w spóżyście wielkich gromad ludzkich, które przybiera na siebie formy coraz idealniejsze przez regulowanie tej „materyi“ życia społecznego normami zewnątrznie obowiązującymi, w których ujawniają się idealne dążenia społeczne.

Nadto obserwując życie społeczne ze stanowiska stosunku do niego jednostki, egoizm tam, gdzie jeszcze dość silne węzły etyczno-społeczne między jednostką a społeczeństwem się nie wyrobiły, zastępuje do pewnego stopnia działanie tych węzłów, popychając jednostkę do udziału w życiu społecznym dla własnej jej korzyści.

Obok tych czynników uczuciowej, względnie popędowej natury gra ważną rolę dla genezy rozwoju społecznego refleksya, która bądź wskazuje jednostkom słuszne środki do urzeczywistnienia ich dążeń egoistycznej, lub też idealno-społecznej natury, bądź też umożliwia analizę wyobrażeń o stosunkach społecznych, o kaźdoczesnym ustroju społecznym, czyniąc przez to znów później możliwem wydzielenie z tych treści świadomościowych owych elementów, które nie odpowiadają w zupełności uczuciom idealnym, a względnie sympatycznym, co, jak zobaczymy, niezbędnie jest potrzebnem do wytworzenia się norm etycznych wewnątrznie obowiązujących.

Na końcu skali czynników społecznych stają czynniki biologiczne, które mają ztąd znaczenie dla życia społecznego, że jednostka stanowiąca podstawę społeczeństwa, jest także fizycznym organizmem. Te czynniki mają szczególne znaczenie dla genezy upadku społeczeństw, który poczynając się od zaniku uczuć etycznych, przyspiesza się degeneracją fizyczną.

A teraz przechodzę do najogólniejszego zarysu genezy dotychczasowego rozwoju społecznego życia ludzkości. Społeczeństwo ludzkie -- zgodnie z faktami stwierdzonymi przez naukę -- powstać może pierwotnie tylko w łonie naturalnych związków ludzkich t. j. grup rodowych. Wskutek podłoża fizyologicznego takich

grup, którem jest wspólność pochodzenia czyli krwi, rozwijają się w nich bujnie popędy sympatycznej natury, a w szczególności popędy do wzajemnego na się oddziaływania i wzajemnego naśladowania siebie. Wzajemne oddziaływanie duchowe prowadzi do wytworzenia się w grupie wspólnych wyobrażeń, uczuć i potrzeb, które znów naodwrot wzmocniają węzły sympaty. Naśladowanie dalej umożliwia pierwsze współdziałanie w grupie rodowej, dla zaspokojenia wspólnych potrzeb. Współdziałanie to, jako zrodzone przez sympatyczne czynniki, nosi na sobie z reguły charakter wzajemnej pomocy. Ze stanowiska więc indywidualnego rzecz biorąc, ma ono na celu dobro drugich.

Przy wspólności potrzeb w grupach pierwotnych sięgający bardzo daleko popęd samozachowawczy jednostki do pewnego stopnia zgadza się z sympatycznymi popędami indywidualnymi. Wspólna pomoc bowiem przy zaspokajaniu wspólnych potrzeb wychodzi także na korzyść jednostki. Ale oczywiście idzie to tylko do pewnej granicy i nie wyklucza wcale możliwości wypaczania altruistycznego charakteru pierwotnej organizacji przez mniej lub więcej gwałtowne wybuchy popędu samozachowawczego.

Formy te jednak pierwotnej organizacji społecznej wypaczonej przez popęd samozachowawczy, znikają z czasem. Te bowiem formy pierwotnego ustroju społecznego, które w danych warunkach mają w sobie najmniejszą przymieszkę egoizmu, rozbudzają po raz pierwszy w jednostkach grupy rodowej zarody uczuć idealnych etyczno-społecznych, mających wobec woli znaczenie bezwzględnych imperatywów. Te uczucia łącząc się następnie z wyobrażeniami owych form organizacji społecznej, które je rozbudziły, nadają tym formom cechę obowiązującą, przez co wyobrażenia te nabierają znaczenia pierwszych norm zewnętrznie obowiązujących. Tak ustrój społeczny pierwotny opiera się po raz pierwszy o normy z wy cz a j o w e (które stanowią najwcześniej pojawiającą się kategorię norm zewnętrznie obowiązujących).

jących), które mają bezwzględne i powszechne znaczenie, krępują tak samo naczelnika klanu lub tribus, jak i jego podwładnych mu krewniaków. I tu po raz pierwszy przekonujemy się o słuszności poglądów socjologii idealistycznej, opierającej się na tezie działania wyższych idealnych uczuć w życiu społecznym.

Obowiązującej bezwzględnie i powszechnie siły pierwszych, w łonie grup rodowych powstałych norm zewnętrznie obowiązujących, nie potrafi nam wyjaśnić siła przyzwyczajenia, ani czynnik biologiczny selekcji, który nie może z natury swej mieć bezpośredniego zastosowania do życia duchowego. Jedynie należyte uwzględnienie pierwiastku idealnego natury ludzkiej kwestję tę czyni nam zrozumiałą.

Do spotęgowania imperatywnej siły pierwotnych norm społecznych przyczynia się niemało połączenie się ich z innymi, również na tle uczuć idealnych wyrosłymi treściami życia społecznego.

Do takich treści należy mianowicie religia. Ona to udzielając ze swej także strony sankcji normom obyczajowym i zmieniając je w ten sposób w normy etyczno-religijne, nadaje im dopiero tę olbrzymią siłę imperatywną wobec jednostki, którą podziwiamy u tych norm. Jak jednak teraz z owych społeczeństw pierwotnych, opartych na rodowej podstawie, mogą powstać i rozwinąć się wyższe formy społeczeństw, które obejmują wielkie masy ludzi niezłączonych z sobą węzłami krwi?

Przejdźcie do tego stanu rzeczy wytwarza ten właśnie czynnik, o którym powiedziałem, iż stwarza materię życia społecznego, a więc egoizm.

Jeżeli z jednej strony normy obyczajowe swą siłą imperatywną krępowały popęd samozachowawczy i pracowały nad jego wykorzeniem na wewnątrz grup, to natomiast z innej strony urastał tymczasem temu popędowi nowy sprzymierzeniec w potęgującej się coraz silniej samowiedzy indywidualnej, u jednostek grupy, zrazu słabo rozwiniętej. W miarę potężnienia tej samo-

wiedzy uprzytomniać się musiała jednostce coraz bardziej różnica, jaka zachodziła między nią a innymi ludźmi ją otaczającymi, musiała szczególnie u jednostek energicznych o silnie rozwiniętym popędzie samozachowawczym, błyskać coraz częściej myśl, iż wyzyskując bezwzględnie inne jednostki na swoją korzyść, mogłyby one stworzyć sobie o wiele przyjemniejszą egzystencję, niż ta, którą im zapewniało pożyte według norm społecznych w grupie obowiązujących. W ten sposób rodził się egoizm.

Imperatywa norm obyczajowo-religijnych odbierały jednak jednostkom egoistycznym drogę do burzenia porządku społecznego na wewnątrz grupy.

Ale normy grupy nie odnosiły się do ludzi innych grup, do jednostek stojących po za związkiem rodowym. Wobec tych ludzi świeżo zrodzony egoizm indywidualny mógł sobie dać swobodnie folę. Powstaje tedy myśl ujarzmiania ludzi obcych dla wyzyskiwania ich na korzyść jednostek grupy ujarzmiającej.

Ujarzmienie to dokonuje się bądź drogą przechodzenia w zawisłość ekonomiczną, bądź przeważnie drogą podboju.

Ztąd powstają nowe związki ludzkie, oparte na panowaniu jednych grup ludzi nad drugimi i na nierównym podziale pracy. W pierwszej chwili nie mamy tu jeszcze, mimo pozornie powstałej nowej całości zbiorowej z jednostek złożonej, do czynienia z nowym społeczeństwem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Władcy i poddani bowiem łączą się zrazu z sobą jedynie węzłem zewnętrznej natury, jaki stanowi ów nierówny podział pracy. Żadne jednak jeszcze wspólności duchowe nie łączą ich z sobą. Ich stosunek wzajemny zostaje wprawdzie określony postanowieniami podobnymi formalnie do norm zewnętrznie obowiązujących, czyli norm prawnych. Ale w rzeczywistości nie są to normy prawa, lecz bezprawa, a więc nie są to elementa konstytuujące prawdziwe życie społeczne. Te normy bowiem mają na celu jedynie interes zwycięzców, wszelkie altruistyczne, idealne treści są im obce. Dlatego mogą się one, w przeciwsta-

wieniu do pierwotnych norm obyczajowych w grupach rodowych obowiązujących, utrzymać się jedynie surowym przymusem zewnętrznym. Właściwe normy zewnętrznie obowiązujące, które przybierają na się teraz charakter norm prawnych, regulują jedynie wzajemne stosunki między zwycięzcami, między panującymi, albo wzajemne stosunki między poddanymi, o ile oczywiście zwycięzcy zezwolą na pozostanie w tym względzie w mocy choćby nieznaczej części dawnych praw rodowych zwyciężonych.

Właściwie więc mamy tu do czynienia z dwoma różnymi społeczeństwami, złączonymi z sobą jedynie węzłami czysto formalnej natury. Z tego agregatu luźnego dwóch społeczeństw może się niewątpliwie, jak to wykazuje historia, wytworzyć jedno jednolite społeczeństwo. Lecz w jaki sposób może dokonać się ten proces?

Socjologowie naturalistycznych kierunków socjologii, jak Marx, Gumplowicz, Tarde i t. d., zapewniają nas, że może się ten proces dokonać jedynie albo drogą walki emancypacyjnej zawisłych przeciw zwycięzcom, albo drogą assimilacji jednego społeczeństwa przez drugie pod wpływem czynnika naśladowania, albo wreszcie przez działanie obu tych czynników razem.

Ale walka klasowa, na nienawiści oparta, mogłaby w rzeczywistości doprowadzić jedynie do wzajemnego wyniszczania się walczących. Gdzie panuje tylko nienawiść i brutalny egoizm, tam o jakimś wspólnym zgodnym pożytku, choćby tylko znośnem, nie może być mowy. Ważniejszym jest czynnik naśladowania. Ale gdyby zależał on — tak jak tego Tarde chce — jedynie od sympaty lub admiracji jednych ludzi dla drugich, nie wystarczyłby on żadną miarą do wytlómaczenia powolnego zlewania się z sobą dwóch różnych społeczeństw. Nie mówiąc już bowiem nic o sympaty jako warunku naśladowania, nawet podziw, admiracja, możliwą jest tylko pomiędzy ludźmi, których nie rozdziela zbyt duża nienawiść i pogarda wzajemna. Te zaś będą zachodzić niewątpliwie szczególnie tam, gdzie jedno spo-

łeczeństwo o silniej już rozwiniętej kulturze wejdzie w zależność od drugiego, czy to niższego czy nawet wyższego od siebie kulturą. Naśladowanie, pojęte na tle czysto naturalistycznym, mogłoby nam więc zaledwie wytlómaczyć zlewanie się powolne w jedno społeczeństwo dwóch obcych, węzłem zależności złączonych grup pierwotnych, o mniej więcej równo niskiej, a więc mało zindywidualizowanej kulturze. Ale i tu przy bliższym rozbiorze spotkalibyśmy wielkie trudności. Ale nierównie ważniejsze procesy dziejowe łączenia się z sobą w jedną całość grup o znacznie różnych kulturach, pozostałyby niewyjaśnione. A szczególnie byłoby to niepojętem tam gdzie z jednej strony staje pozornie, a więc według cech zewnętrznych tylko sądząc, niższa kultura do walki z kulturą rzekomo wyższą, t. j. na większem bogactwie, a nawet wyższym intelektualnym rozwoju oparta.

Słynny naturalistyczny historyk moralności, Lecky, nie może wyjść z podziwu, kreśląc olbrzymi przełom cywilizacyjny, jakiemu uległ ku końcowi swego istnienia Rzym starożytny. Nie może on zrozumieć, w jaki sposób ideałem wielkiego narodu, który znał Platona i Arystotelesa, a wydał Katona i Cicerona, który, dodać jeszcze trzeba, mieszkał w marmurowych pałacach i kąpał się w złocie, zrabowanem innym narodom, mógł się stać odziany brudnymi łachmanami, wynędzniały asceta, bez wykształcenia, bez dumy narodowej, pełen troski o rzeczy nadziemskie a nie złoto, słowem... pierwszy chrześcijanin.

I rzeczywiście, takiego faktu nie wytłómaczy niewątpliwie ani naturalistycznie pojmowane naśladownictwo Tarde'a płynące z sympatyj, względnie admiracji jednych przez drugich, ani też „walka klasowa“ Marxa. Rzym Cezarów z pewnością dalekim był od sympatyj lub admiracji dla garści chrześcijan, których życia był panem, a chrześcijanie katakumb z pewnością za słabi i za etyczni razem byli, aby wieść walkę klasową! Widocznie więc przy wytwarzaniu się wspólności duchowych między dwiema obcemi sobie i jedynie węzłem

zależności złączonymi grupami społecznymi, współdziałać muszą jeszcze i inne siły, prócz pól mechanicznego „naśladowania z admiracji“, prócz pól zwierzęcych walk klasowych.

I tak jest też w rzeczywistości. A tych innych jeszcze sił, które współdziałają w takich wypadkach, szukać należy znów nie gdzieindziej, niż w dziedzinie uczuć idealnych. Im mianowicie pewna kultura zawierać będzie wyższe treści idealne, t. j. treści złączone z uczuciami idealnymi, im tedy wyższą będzie miała ona moralność, prawo, religię, sztukę, obyczaj itd., tem silniej, rzecz naturalna, działać będzie ona atrakcyjnie na wolę ludzką siłą imperatywną, jaką jej treści idealne mieć będą wobec tej woli.

Jeżeli tedy z dwóch społeczeństw o różnych zindywidualizowanych już kulturach, które między sobą związane są węzłem zależności, jedno społeczeństwo posiadać będzie kulturę wyższą w znaczeniu dopiero co określonym, a więc kulturę bardziej etyczną, natenczas dopiero mimo wzajemnych nienawiści i wzajemnych wstrętów, kultura wyższa pocznie się w końcu rozciągać drogą, głównie naśladownictwa i na drugie ze złączonych społeczeństw, choćby ono było nawet panującym nad pierwszym. Jednostki bowiem, należące do tego z tych obu społeczeństw, które będzie miało niższą kulturę, pociągane siłą etycznych imperatywów nagromadzonych w treściach kultury drugiego wyżej stojącego społeczeństwa, przyjmować będą dobrowolnie ową kulturę wyższą chociażby ona należała nawet do uciemionych. Rzym starożytny, przed którego siłą pozorną giął się świat cały, doszedł do jedności duchowej z garścią „odartych ascetów“, przyjął ich prostą i pełną pokory naukę i prostą ich kulturę, bo od łachmanów tych nędzarzy bił blask aureoli, która otaczała głowę Konającego w imię ideału na krzyżu!

I na odwrót tam, gdzie kultura zwycięzców w moc zasady siły przed prawem, styka się z fizycznie bezsilną lecz o wyrobionej indywidualności i etycznie potężniejszą kulturą uciemionych, widzimy, że kultura zwycięzców

albo ustępuje przed cywilizacją pokonanych, albo przynajmniej nie może w żaden sposób zgładzić tamtej ze świata.

Rzym pobił Grecyę, zniszczył jej byt polityczny, lecz sam uległ potem greckiej kulturze. Dzisiejsze Prusy całą siłą bezprawia i militarnej potęgi gnębią garść Polaków, która pod ich władzę się dostała. Mimo to ta cywilizacja uboga i pozbawiona wszelkiej potęgi utrzymuje się na przekór zwycięzcom i rośnie w siłę moralną.

Bo tę cywilizację ubogiej garści, przeważnie w wieśniacze odzianej siermięgi, przenika idealna miłość ojczyzny i stawia ją tem etycznie nieskończenie wyżej od przesiąkniętej egoizmem grupowym i brutalnymi zasadami polityki Bismarcka kultury pruskiej!

Skoro tedy między dwoma grupami społecznymi, z których jedna zawisła jest od drugiej, zaczną się wytwarzać, z jednej z przyczyn przez nas wyżej wskazanych, wspólności duchowe, natenczas wraz z niemi poczynają się rodzić pierwsze uczucia sympatyj między zwycięzcami i zwyciężonymi, lub panującymi i zawisłymi. Ale zanim rozpatrzemy wynikające ztąd dla procesu tworzenia się nowego społeczeństwa konsekwencye, zwrócić się musimy na chwilę ku innym jeszcze przejawom społecznego życia. Wspomniałem wyżej, że w szczególności w grupie zwycięzców utrzymują się na wewnątrz tej grupy normy, regulujące wzajemny do siebie stosunek jednostek do niej należących. Normy te stają się przedmiotem refleksyi. Ona wydziela z nich pozostałe reszty egoistycznych naleciałości i przekształca altruistyczną ich zawartość coraz bardziej w kierunku wymogów uczuć idealnych, tworząc w ten sposób szereg norm idealnego porządku społecznego, czyli norm etycznych, które wprowadzie jako idealne nie mogą się nigdy w zupełności ziścić w świecie rzeczywistym, a tem samem stać się podstawą porządku prawnego, na wewnątrz grupy panującego, ale natomiast stanowią pierwowzór idealny dla udoskonalenia panującego porządku grupy. Ogół norm tych etycznych w łonie zamkniętego koła społecznego powstałych, rodzić

będzie następnie idealne dążenia klasowe w przeciwstawieniu do materialnych interesów klasowych czyli egoizmu klasowego. Normy te dalej raz powstałe oddziaływać będą naodwrot na jednostki danej grupy, potęgując w nich rozwój uczuć idealnych i wykształcając w nich wolę etyczną, której rozwój zapewnia znów większą trwałość porządkowi prawnemu grupy, jako pokrewnemu idealnemu porządkowi etycznemu. W miarę bowiem rozwoju etycznej woli w jednostkach, jednostki te coraz bardziej z dobrej woli, z poczucia obowiązku wobec grupy, będą się poddawać porządkowi prawnemu, strzegącemu interesów grupy.

Oczywiście jednak ten etyczny postęp na wewnątrz grupy panującej zrazu nie będzie miał żadnego wpływu na stosunek jej do podwładnych, bo tu brak jeszcze tła empirycznego, na którym idealne dążenia, ogarniające całość nowego „związku społecznego, rozwinąćby się mogły, a mianowicie węzła sympatii wzajemnej.

Cały stan rzeczy jednak zmienia się, gdy z przyczyn wyżej przez nas nakreślonych między panującymi a zawiśłymi zrodzą się pierwsze uczucia sympatii. Pod wpływem tych uczuć z wolna poczynają kiełkować w nowo tworzącym się społeczeństwie wyobrażenia o innym porządku społecznym, bardziej odpowiednim świeżo rozbudzonym altruistycznym popędowi. Wyobrażenia o tym nowym stanie rzeczy kupić się oczywiście będą z początku około głównej myśli złagodzenia panującej niewoli. Zrazu rozchodzić się tu będzie oczywiście o nieznaczące stosunkowo ulgi, bo sympatyczne popędy jeszcze będą dość słabe. W każdym razie jednak nowy w wyobraźni dopiero tworzący się porządek społeczny, przedstawiać się będzie w porównaniu do istniejącego jako przemiana społeczna o charakterze altruistycznym, w interesie dobra ogółu leżąca. Nadto te dążenia do nowego porządku reprezentować będą altruistyczne tendencje, sięgające nierównie dalej, niż popędy sympatyczne, które łączą mniejsze grupy, w łonie nowo tworzącej się całości społecznej

istniejące, będą więc wyrazem niejako wyższego stopnia altruizmu.

Poczynają więc one przemawiać do idealnych uczuć jednostek składających nową luźną jeszcze całość społeczną, i łącząc się następnie z temi uczuciami i doskonaląc pod ich wpływem, zrazu jednak tylko w świadomościach wyjątkowych jednostek wyżej etycznie i intelektualnie rozwiniętych, przemieniają się tą drogą w nowy ideał etyczny danej epoki. Siła imperatywna tego ideału użycza woli tych jednostek mocy do głoszenia go i dawania zań nawet życia swego, do śmierci męczeńskiej w imię ideału.

Nowy ideał społeczny zgadza się jednak także do pewnego stopnia z dążeniami emancypacyjnymi klasy uciśnionej. Ona więc przyjmuje go w dalszym ciągu za hasło swoje, stawiając go w miejsce swych egoistycznych klasowych haseł emancypacyjnych. Przez to zaś potęguje ona siłę moralną swych dążeń tak wobec grup innych, jak wobec jednostek ją samą składających, którym nowy ideał dodaje teraz fanatyzmu w walce o interesy klasy.

Słabiej natomiast przedstawia się oddziaływanie nowego ideału społecznego na ogół grupy panującej. Tu bowiem skutkiem właśnie rozwoju etycznych dążeń, zamkniętych w ramach klasy, idealne uczucia lepszych jednostek zaabsorbowane zostają przez ów idealizm klasowy. Z szerszych, po za ramy klasy sięgających, dążeń altruistycznych, wyrosły nowy ideał społeczny mało więc tu na się zwraca uwagi. Legitymista francuski, wierzący święcie w boską misję korony, widzianą w świetle idealnym, szlachcic przejęty idealną tezą cywilizacyjnego posłannictwa swej klasy, nie łatwo będą przystępni zrazu dla haseł „praw człowieka“, chociaż wcale egoizmem klasowym powodować się nie będą.

Nowy ideał społeczny wchodzi więc tu niejako w konflikt z idealizmem klasowym i choć niezawodnie osłabia ów idealizm klasowy, chociaż zachwiewa zwolna wiarę w niego u samych wyznawców tego klasowego

idealizmu, to jednak zawsze konflikt ów ideałów musi wychodzić na korzyść egoizmu klasowego panujących, reprezentowanego przez mniej etyczną część ich. Egoizm klasowy stara się też w tym wirze łamania się nowych dążeń z starymi ideałami utrzymać siłą mocą dany porządek prawny, a raczej bezprawny, któremu podlegają zawiśli.

Potrzeba więc na razie pomocy innych czynników społecznych, aby nowy porządek społeczny mógł zapanować. Pomocy tej użycza zrazu z jednej strony religia, która rozszerzywszy się już przedtem jako potężna treść etyczna wyższej kultury na całe nowotworzące się społeczeństwo, staje po stronie nowego porządku społecznego, jako leżącego w interesie dobra ogółu. Z drugiej strony przychodzi w pomoc czynnik walki emancypacyjnej, zawiśłych przeciw panującym.

Pod wpływem działania tych wszystkich sił nowy porządek społeczny zapanowuje wreszcie. W miejsce dawnego ustroju społecznego, na bezprawiu i niewoli lub zawiśłości opartego, wstępuje nowy, oparty na zasadzie wolności, acz zrazu niezupełnie równomiernie przeprowadzonej. Przełamanie starych przywilejów bezprawia zbliża znów bardziej oba wielkie obozy dawnych panujących i poddanych do siebie, z obu tych kół wytwarza się wielkie koło jednego narodu, złączone prócz innych wspólności także pamięcią wspólną przeszłości.

Pod wpływem tej przemiany życia społecznego rozluźniają się dawne węzły kastowe lub stanowe. Nowe różnice społeczne, z przyczyn głównie ekonomicznych zrodzone, nie wybierają już tak ekskluzywnych ciasniejszych kół społecznych, jakimi były stany lub kasty. Uczucia sympatii ściślejszej, łączącej jednostki tych mniejszych kół społecznych, słabną też znacznie. Natomiast zaś potężnieje coraz bardziej pod wpływem coraz intensywniejszego stykania się z sobą i wymiany myśli jednostek całego ogółu, uczucie sympatii każdej jednostki dla tego ogółu. W dawniejszych ewolucjach społecznych spotężniały też uczucia idealne jednostek w szerokich

masach. Pod ich wpływem refleksja z norm zewnętrznych, na których oparł się nowy porządek społeczny, wytwarza nowe odpowiednie mu normy etyczne. Ich wpływ zaś i coraz silniej rozwijająca się sympatia dla ogółu wysuwa znów naprzód nowe idące jeszcze dalej w kierunku altruistycznym dążenia społeczne, które znów połączone z uczuciami etyczno-społecznymi stwarzają nowe ideały społeczne, skierowane do usunięcia pozostałych jeszcze niesłuszności społecznych, a więc postulaty, które w erze obecnej skupiają się w nowoczesnym ideale sprawiedliwości. Ponieważ zaś pod wpływem silnego rozwinięcia się norm etycznych i opartego na nich wychowania publicznego i prywatnego, spotężniała w masach wola etyczna jednostek, a więc wola z własnego popędu słuchająca rozkazów idealnych uczuć, przeto dążenia do nowych w kierunku ideału sprawiedliwości zmierzających przemian społecznych, mogą coraz łatwiej urzeczywistniać się bez pomocy innych czynników.

Walki społeczne stają się więc coraz mniej potrzebnymi dla rozwoju społecznego, bo koła lepiej społecznie sytuowanych coraz więcej okazują dobrowolnej skłonności do dzielenia się prawami swymi, z tymi, którzy dziś jeszcze praw tych mniej mają. *Agonno!*

W miejsce walk klasowych wstępuje na świat jedynie odpowiednia godności etycznej natury człowieka, reforma społeczna. W ten szemat, z konieczności w najogólniejszych tylko zarysach naszkicowany, daje się pomieścić cały bieg dotychczasowego społecznego rozwoju ludzkości. W szemacie tym geneza faktów społecznych, nie dających się wytłómaczyć ze stanowiska poglądów naturalistycznych socjologii, znajduje swe zupełne objaśnienie zapomocą czynnika uczuć idealnych.

Zarazem całość rozwoju społecznego, przedstawionego wyżej, stwierdza sformułowaną przez nas prawidłowość życia społecznego, która polega w stałym dążeniu do wywoływania coraz altruistyczniejszych i idealniejszych form społecznego ustroju. Ze stanowiska na-

szego socyologicznego poglądu rola jednostki w życiu społecznym przedstawia się podobnie, jak ze stanowiska systemu Stammlera.

Natomiast pogląd nasz z jednej jeszcze strony rzuca ciekawe światło na znaczenie masy w życiu społecznym a mianowicie na jej znaczenie dla genezy każdoczesnych ideałów społecznych. Zarody tych ideałów budzić się mianowicie mogą tylko w masach. Tam bowiem tylko rozwijać się może altruizm, stanowiący podstawę konieczną dla powstania społecznych ideałów. Altruistyczne dążenia rozbudzają bowiem dopiero idealne uczucia ednostek, które tym altruistycznym dążeniom nadają następnie charakter i moc idealnych dążeń. Masa więc nie jest bezduszną trzodą — jak chciał Nietzsche — lecz źródłem, z którego bierze początek najszlachetniejsze dążenie ludzkie — dążenie do ideału!

Tak po całowiekowej żmudnej pracy myśl socyologiczna wznosi się od poglądów, które chciały ze społeczeństwa, najwyższego tworu ludzkiego, uczynić odłam bezdusznej natury, do wyżyn teoryi zgodnych z rzeczywistością, które oparte o surową krytyczno-poznaniową analizę faktów, wykazują całą przepaść, jaka dzieli te dwa światy. Przepaść ta najdobitniej ujawnia się w różnicy prawidłowości, jaka panuje w świecie natury, w świecie życia społecznego. Tam ślepa przyczynowość, tu zaś oparta o dążenie do ideału prawidłowość celowa! Ze stanowiska poglądu idealistycznej socyologii, byt społeczny nabiera w oczach człowieka nieskończenie wysokiej wartości. Przez niego bowiem dopiero człowiek staje się tworem: rzeczywiście zupełnie różnym od zwierzęcia, najwyższym tworem świata — jednostką etyczną. Ten pochód myśli socyologicznej takim kończący się etapem, jest tylko jednym z przejawów dzisiejszego ogólnego zwrotu nauki ku idealistycznemu na świat poglądowi, w którym jedynie tkwi prawda!

Lecz o tem usłyszemy więcej dopiero w ostatnim wykładzie.

VI. Znaczenie naukowe Socyologii

i jej wpływ na pogląd na świat.

Wykład

PROF. DR. WŁADYSŁAWA PIŁATA.

Stajemy u końca naszych uwag o nowoczesnej socyologii. Przedstawiłem w rozdziale wstępnym rozwój tej nauki: od najpierwszych jej zarodków, luźnych poglądów, które występują w historii, aż do chwili tworzenia się wykończonych systemów socyologicznych w stuleciu ubiegłym. Przedstawiliśmy dalej, ja i mój współpracownik, te systemy właśnie: rozmaite stadia nowoczesnego socyologicznego myślenia. Obecnie pozostaje mi przeprowadzić z niem ostateczny obrachunek, przedstawić znaczenie naukowe socyologii, a zwłaszcza stanowisko jej w systemie nauk i wpływ jej na nowoczesny pogląd na świat.

Jak to już można było dostrzedz, występuje w systemach nowoczesnej socyologii jedna zasadnicza różnica. Jestto różnica, która snuje się w całym filozoficznym myśleniu ludzkości: różnica między uznaniem tylko danej rzeczywistości, świata zjawisk, który nas otacza, albo też uznaniem, że po za rzeczywistością tą jest świat inny, wyższy. Stanowisko pierwsze zajmują kierunki filozoficzne najrozmaitszych odcieni, począwszy od skrajnego materializmu, który w zjawiskach widzi

wszędzie tylko materję i związany z nią ruch, aż do empirycznego psychologizmu, który uważa życie duchowe ludzkie za odrębną kategorię zjawisk, ale stara się je tłumaczyć jedynie empirycznymi przyczynami, i do agnostycyzmu, który przypuszcza, że jest coś po za daną rzeczywistością, ale ze stanowiska nauki on o tem nic nie wie. Stanowisko drugie, które uznaje, że po za rzeczywistością jest jeszcze świat inny, zajmują wszystkie kierunki idealistyczne.

W myśleniu społecznem zaznacza się różnica powyższa w ten sposób specjalnie, że albo uważa się człowieka, jego działalność, a tem samem zjawiska społeczne, tylko za część danej rzeczywistości jak gdyby za dalszy, nieco więcej skomplikowany, nieco różny, ciąg przyrody — albo uznaje się, że człowiek wyrósł ponad przyrodę, z którą wiąże go jego ustrój fizyczny, że życie duchowe ludzkie sięga w jakiś świat wyższy, idealny, transcendentny!

Zgodzenie się na pierwsze, że je tak nazwiemy, naturalistyczne¹⁾, pojmowanie zjawisk społecznych lub na drugie, które określimy jako idealistyczne²⁾, pociąga są sobą ważne konsekwencje tak w kierunku teoretyczno- jak praktyczno- poznaniowym; decyduje o stanowisku, jakie się wyznacza socjologii w systemie nauk, a wreszcie o znaczeniu jej dla poglądu na świat.

Jeżeli, jak chce naturalizm socjologiczny, człowiek z całą swoją działalnością duchową i społeczną zamyka się tylko w danej rzeczywistości, jest tylko jak gdyby dalszym ciągiem przyrody, to w kierunku teoretyczno-poznaniowym musi się uznać, że jest on poddanym w działalności tej tym samym prawom, które

¹⁾ Unikamy słowa „materyalistyczne“, bo materyalizm w filozofii ma specjalne ciaśniejsze znaczenie, a naturalistycznie w znaczeniu przez nas użytym, będą pojmować zjawiska społeczne filozofowie i socjologowie, którzy nie są właściwymi materyalistami.

²⁾ Idealizm socjologiczny w tem znaczeniu musi się zawsze opierać na idealizmie filozoficznym.

rządzą całą przyrodą, a specyjalnie prawu bezwzględnej przyczynowości¹⁾. W kierunku praktyczno-poznaniowym przedstawia dla niego wówczas wszystkie cele życiowe również tylko -- otoczenie, świat zewnętrzny. Człowiek powinien więc — z tego stanowiska rzecz biorąc — rozwinąć jak najlepiej swoje siły, zdolności, aby przyrodą zawiądnąć i z niej korzystać; w stosunku do drugich podporządkować swój interes o tyle dobru ogółu, aby sprowadzić harmonię i ład w społeczeństwie, bo to i jemu zapewni spokój i korzyści, wreszcie — jeżeli już najdalej pójdzie w kierunku bezinteresownym — starać się zapewnić nie tylko sobie, lecz i innym a nawet przyszłym generacyom jak największą dozę szczęścia, a usunąć, o ile się da, ból i cierpienie...

Tak zwane „wartości idealne“, uczucia, dążenia transcendentne, takież uzasadnianie etyki, uważa naturalizm socyologiczny za urojenie subiektywne, za zboczenie od prawdy, którą przedstawia jedynie dana rzeczywistość, świat który nas otacza. Z nim należy związać byt ludzki, a więc i społeczny, jak najściślej, a zyskamy: prawdę, siłę, szczęście!... Oto cała etyka, cały pogląd na świat ze stanowiska naturalizmu socyologicznego. Miejsce zaś w systemie nauk wyznacza on socyologii zaraz obok nauk przyrodniczych, lub psychologii, ściśle empirycznie pojętej.

Przeciwnie pojmuje człowieka i zjawiska społeczne idealizm socyologiczny. Uznaje on wprawdzie,

¹⁾ Psychologowie empiryczni uznają wprawdzie różnicę przyczynowości duchowej od czysto przyrodniczej tłómacząc, że każda podnieta świata zewnętrznego staje się dla woli ludzkiej, działającej celowo, motywem dopiero na ogólnem tle duchowem uczuć i wyobrażeń danego człowieka; lecz jeżeli przytem przyjmują bezwzględne zdeterminowanie woli tylko danym zapasem uczuć i wyobrażeń i daną podniętą, a nie przyznają woli oparcia o ideał, który dopiero umożliwia jej dyczyję, to taki determinizm wyjdzie na jedno z bezwzględną przyczynowością natury.

że człowiek pod względem fizycznym, a nawet psychofizycznym, związanym jest z przyrodą; uznaje jednak ze strony drugiej, że życiem duchowym wyrósł człowiek ponad daną rzeczywistość zmysłową, ponad przyrodę, że duch ludzki jest czemś odmiennem od tej rzeczywistości, czemś co wymaga — transcendentnego uzupełnienia!... Idealizm socyologiczny wskazuje na przyczynowość duchową zupełnie różną od przyczynowości w przyrodzie, na wolność działania, którą czujemy na każdym kroku, na wewnętrzny głos obowiązku, który nam każe działać dobrze, dla ideału dobra, jaki w nas powstaje. Ze stanowiska idealizmu socyologicznego cały rozwój ludzkości jest ciągiem, powolnym zbliżaniem się do doskonałości etycznej. Przecistawiając zaś naukom przyrodniczym nauki o zjawiskach duchowych, wyznacza on socyologii miejsce w tej drugiej kategorii nauk.

Różnica między naturalizmem a idealizmem socyologicznym występuje wyraźnie dopiero w nowoczesnych, wykończonych systemach socyologicznych¹⁾ Raz bowiem, dopiero nowoczesne myśleniem pogłębia problem przyczynowości w przyrodzie, a przyczynowości w historii, a tem samem różnicę tę należy uświadamia — powtóre, luźne poglądy społeczne czasów dawniejszych wiążą się więcej z ogólnem filozoficznym myśleniem a tem samem wspomniana różnica jako różnica socyologiczna mniej występuje.

Z tem wszystkim widzimy ją już i w dawniejszych poglądach społecznych, gdzie łączy się ona tak z indywidualistycznym, jak i z kolektywistycznym punktem widzenia. I naturalizm społeczny bowiem może być indywidualistycznym lub kolektywistycznym, i idealizm. To jedno rzecz można, że nad-

¹⁾ Dlatego też ją dopiero na tem miejscu podnosimy. W historii poglądów i prądów społecznych gra większą rolę różnica, którą poprzednio zaznaczyliśmy i która ma wybitne znaczenie w praktyce życia — różnica między indywidualizmem a kolektywizmem.

mierne podnoszenie znaczenia jednostki, wysuwanie jej na plan pierwszy, ze względów etycznych, z idealizmem socyologicznym się nie godzi.

I tak już w świecie starożytnym widzimy idealizm socyologiczny u Platona, także u Arystotelesa, którzy ideę dobra, sprawiedliwości, wychowanie etyczne obywateli stawiają za cel państwa. Natomiast wcześniejsi Stoicy¹⁾ i Epikur przedstawiają naturalistyczny pogład na świat. O Epikurze rzecz można, że jest on pierwszym reprezentantem utylitaryzmu w etyce społecznej. Wieki średnie przejęte są duchem kolektywnym i idealizmem socyologicznym, który marzy o urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi.

Przesiąknięta indywidualizmem epoka Odrodzenia mało zajmuje się społeczeństwem, więcej jednostką i jej szczęściem, jej sztuką życia (Montaigne); jeżeli zaś zwraca się ku zjawiskom społecznym, pojmuje je przeważnie naturalistycznie. Naturalistą a zarazem utylitarrystą społecznym typowym tej epoki jest n. p. taki Machiaveli, który pojmuje państwo nie celowo, lecz tylko jako naturalny produkt potrzeb i interesów ludzkich, wierzy, że natura ludzka jest zawsze ta sama i niezmienna. Ideałem dla niego jest silna i potężna jednostka. Ludzie nie czynią wedle niego nic dobrego, jak tylko przymuszeni; głód i nędza zmuszają ich do pracy, ustawy do działania dobrze. Nawet religię uznaje Machiavelli tylko ze względu na jej pożytek dla państwa.

Naturalizm w pojmowaniu zjawisk społecznych przeważa też przez całe XVI, XVII i XVIII stulecie aż do Kanta. Naturalistami socyologicznymi są i zwolennicy Prawa Natury i Kontraktu Społecznego, dla których płynące z natury ludzkiej egoizm czy sympatya stają się podstawą wszystkich zjawisk społecznych: prawa i państwa; i Rousseau ze swą sentymentalną filo-

¹⁾ Późniejsi Stoicy bowiem, jak Seneka, Marek Aureli, podnosząc wysoko miłość wzajemną ludzi, podporządkowanie jednostki pod prawo Boże — są już idealistami.

zofią uczuciową, która w gruncie rzeczy opiera się też na egoizmie, i Encyklopedyści francuscy, a nawet Hume i Smith. Wszyscy oni w swych teoriach etycznych dopatrują źródeł i kryteriów etyki w dążeniu jednostki do przyjemności, korzyści swej, co najwyżej w sympatii dla drugich, a charakterystycznym objawem dla tej indywidualistycznej etyki jest ciągle rozbieranie problemu: stosunku cnoty do szczęścia.

Naturalizm w poglądach społecznych tych czasów potęguje nadto rosnący coraz racjonalizm: przecenianie rozumu. Gdy jeszcze Renesans zwracał się ku historii, czasy Oświecenia chcą same z siebie wszystko zrozumieć, pojąć, rozwiązać. Wszystko wydaje się im niesłychanie łatwe, proste. Jedne i te same mechaniczne prawa rządzą całą rzeczywistością: przyrodą i ludzkością; nie ma trudności w poznaniu świata, sprzeczności w życiu, interesa jednostek i ogółu są zgodne; jednym słowem, rozum wystarcza dla pojęcia świata, rozumny egoizm dla kierowania się w nim ¹⁾. Temu naturalizmowi stawia dopiero pierwszą stanowczą zaporę przez swój chłodny nieco, pełen sprzeczności, ale zawsze transcendentny idealizm — Kant.

Powiada on: pojąć, poznać istoty świata rozum nasz nie może, poznajemy tylko formę zewnętrzną — zjawiska, tworząc sobie z nich, z materiału, którego dostarczają nam spostrzeżenia, syntezę rozumową. W etyce jedynie docieramy do istoty rzeczy, a objawia się nam ona w formie wewnętrznego, bezwzględnego nakazu czynienia dobrze. Specjalnie w kierunku społecznym uważa Kant, jak już wspomniałem we wstępnym rozdziale, prawo i państwo za postulaty praktycznego rozumu; wierzy też w postęp etyczny ludzkości, który będzie polegał na coraz większym podporządkowaniu jednostki pod cel etyczny ogółu.

¹⁾ Od tego ogólnego naturalistycznego prądu są zaledwo nieliczne wyjątki, jak Descartes, Leibniz.

Tak zwana filozofia romantyczna niemiecka z pierwszych dziesiątków lat XIX stulecia powtarza tylko na polu społecznym i przerabia rozumowy idealizm Kanta. I dla niej prawo i państwo są postulatami praktycznego rozumu: etyka wynikiem kategorycznego imperatywu. Fichte dochodzi przytem aż do policyjnego państwa socjalistycznego¹⁾. Hegel zamienia dotychczasowy subiektywny idealizm w obiektywny, wprowadzając — choć źle sformułowaną — ideę rozwoju. Cała historia ludzkości jest u niego rozwojem dyalektycznym obiektywnego ducha.

To też niemiecka filozofia romantyczna podkopuje jeszcze głębiej naturalizm, zachwiany już przez Kanta; pogładowi mechanicznemu na świat, w którym wszystkie wartości oceniają się według niezmiennych, zawsze tych samych „praw natury“, przeciwstawia pogląd, w którym duch nabiera samoistnego znaczenia, działa celowo, nadaje rzeczom, stosunkom świata zewnętrznego wartość według ogólnego celu i sensu życia. Nie ulega wątpliwości, że jest to już tło dla t. zw. poglądu historycznego, który powstaje z początkiem XIX stulecia.

Błędem całej idealistycznej filozofii spekulacyjnej (Kanta i romantyków) było to, że chciała ona, nie stając na gruncie rzeczywistym, indukcyjnym, jedynie drogą obserwacji wewnętrznej i czysto abstrakcyjnego rozumowania wytlómaczyć świat cały. Rozluźniła ona — jak się słusznie wyraża Willmann w swej historii idealizmu — całą rzeczywistość w szereg abstrakcyjnych pojęć.

To też te wysiłki myśli spekulacyjnej, które kończą się nawet uznaniem, że prócz rozumu objawiającego się w rzeczywistości jest w niej i pewien moment nieracjonalny — uznaje to już Schelling, później jeszcze wybitniej pesymizm Schopenhauera — wywołują przesytą filozofią, myśleniem abstrakcyjnym! Na całej linii

¹⁾ To też jest on ideałem filozoficznym dla — Lasalle'a.

we wszystkich gałęziach wiedzy następuje zwrot ku badaniu indukcyjnemu, ku faktom konkretnym, prawdziwy „głód za faktami“.

I rzeczywiście mało które stulecie może wykazać taki olbrzymi zasób zebranych i zbadanych faktów, taką masę materiału obiektywnego we wszystkich naukach, jak stulecie XIX.

Ten zwrot ku faktom, ku rzeczywistości, wytwarza w naukach, zajmujących się stroną duchową życia ludzkości, cały szereg szczegółowych źródłowych badań historycznych i porównawczych. Powstają — jak to wspomniałem już poprzednio — badania takie nad zwyczajami ludowymi, mową, sztuką, „psychologia ludów“ Lazarusa i Steinthala, szkoła historyczna w prawie i takąż szkoła w ekonomii społecznej. Wszystkie te badania historyczne i porównawcze, którym tło ogólne daje filozofia idealistyczna, a które popiera także reakcja przeciw ideom rewolucyjnym XVIII wieku i zwrot ku tradycjom (Burke w Anglii, tradycjonalizm legitymistyczny de Maistre'a, i de Bonalda z czasów Restauracji we Francji, wreszcie pisarze, jak Haller, Adam Müller Görres w Niemczech) prowadzą do tak zwanego poglądu historycznego na świat. Pogląd historyczny, który nie pozostaje nawet bez wpływu na tworzący się równocześnie socjalizm z pierwszego jego „romantycznego“ okresu (socjalizm francuski St. Simona i półsocjalizm Simonde de Sismondi'ego) uczy, że całe życie duchowe ludzkości, jego objawy i instytucje, jak: mowa, zwyczaj, sztuka, prawo, państwo, stosunki gospodarcze, nie są czemś danem odrazu, lecz rezultatem długotrwałego rozwoju i że chcąc je zrozumieć, trzeba zbadać, opierając się na faktach, na źródłach, ich historyczną genezę i organiczny związek z sobą.

W naukach, zajmujących się przyrodą, zwrot ku faktom wywołuje również nader szczegółowe i specjalne badania we wszystkich dziedzinach, powstanie nowych nauk, jak: nowoczesnej chemii, fizyologii,

biologii, a wreszcie powstanie teorii rozwojowej, która staje się ogólną podstawą wszystkich nauk przyrodniczych. Badania przyrodnicze jednak, wysuwając z natury rzeczy na plan pierwszy materię i prawa fizyczne, które nią rządzą, przy równoczesnem ogólnem odwróceniu się od filozoficznego myślenia, wywołują łatwo pogląd, że całością zjawisk w wszechświecie, nawet życiem duchowem ludzkości, rządzą tylko wiecznie te same niezmiennie prawa przyrody. I tak powstaje pogląd na świat przyrodniczy, który już w pierwszej chwili występuje antagonistycznie przeciw pogładowi historycznemu.

Oba poglądy są wyrazem genetycznego i kauzalnego myślenia właściwego nauce ścisłej wieku XIX i oba akcentują jedną i tę samą ideę — ideę rozwoju, lecz przedstawiają ją z dwóch różnych stanowisk. Pogląd historyczny, zwracając się ku zjawiskom duchowym, zaznacza w nich celowość i z natury rzeczy, zwłaszcza w pierwszych czasach swego powstania, wiąże się z idealizmem filozoficznym, w naukach społecznych zwłaszcza zasila idealizm socjologiczny. Pogląd przyrodniczy natomiast oceniając wszystko ze stanowiska przyrody, prowadzi do mechanicznego pojmowania świata: na polu społecznem do naturalizmu socjologicznego, na polu filozoficznym zaś z łatwością do materializmu.

I rzeczywiście pod wpływem bankructwa filozofii idealistycznej, która kończy pesymizmem, pod wpływem upadku romantycznych dążeń, pragnień ideałów, pod wpływem wreszcie wspomnianego właśnie rozrostu nauk przyrodniczych i wywołanej przez nie tendencji do mechanicznego pojmowania świata, zaczyna się w całej Europie, od czwartego mniej więcej dziesiątka lat XIX stulecia począwszy, szerzyć materializm. Popycha do niego nie tylko atmosfera duchowa, popychają też i stosunki życia praktycznego. Olbrzymi wzrost produkcji ekonomicznej, obrotu, handlu, powstawanie wielkich fabryk, licznych sieci dróg kolejowych,

a ztąd ciągle wzmaganie się kapitalizmu i materialnego dobrobytu, wysuwają we wszystkich krajach Europy na plan pierwszy materialną stronę życia, zasilają materializm teoretyczny praktycznym. Równocześnie zaś w skutek wzrostu kapitalizmu, zawisa groźnie nad Europą kwestya społeczna i stawia jej do rozwiązania dawny, choć w nową formę ubrany problem właściwego stosunku jednostki do ogółu i udziału jej w rezultatach produkcji społecznej.

I otóż na tle takich krzyżujących się prądów i poglądów, na tle gasnącego idealizmu, pleniącego się coraz bujniej materializmu i naturalizmu, wreszcie na tle kiełkującego socjalizmu, powstają pierwsze systemy nowoczesnej socjologii. Widać też na nich wpływy tej atmosfery.

Pozytywizm Comte'a nie pozbył się jeszcze pewnych romantycznych momentów, jakimi są: jego „religia ludzkości“ i dowolne konstruowanie przyszłości; widać jednak już i na nim zwrot ku faktom i przede wszystkim faktom. Zasadniczo stanął on na stanowisku naturalizmu socjologicznego, oddziałał nań jednak także i historyzm: myśl szukania pewnych praw dla rozwoju dziejowego ludzkości. I stara się on skombinować pogląd historyczny i przyrodniczy na dzieje, przyjmując — *contradictionem in adiecto* — prawo naturalne (znane prawo „trzech stadyów“) w rozwoju duchowym, a raczej intelektualnym ludzkości¹⁾. Materializm historyczny Marxa i Engelsa natomiast jest już stanowczym naturalizmem socjologicznym, a zarazem odbiciem materialistycznego nastroju czasów, w których powstaje. Stosunki materialne (bo stosunki produkcyj!) z koniecznością praw natury decydują o ustroju społecznym. Nawet klasy społecz-

¹⁾ Myśl tę, że historia ma się „wznieść“ do rodzaju historii naturalnej ludzkości, stać się umiejętnością jakby przyrodniczą, akcentuje jeszcze silniej John Stuart Mill w swej *Metodologii*, a usiłuje ją przeprowadzić w swej *Historji cywilizacji Anglii* uczeń Comte'a, Buckle.

czne, które walczą z sobą, nawet życie duchowe społeczeństw („ideologia“) są tylko odbiciem stosunków materialnych, gospodarczych. Marx i Engels przejęli się zarazem — choć zastrzegają się przeciw temu — płytkim materializmem „kramarzy materialistycznych“ wieku XIX, Büchnera, Vogta i innych. Marx — jak to słusznie podnosi prof. Sombart — nie ma w sobie „ani grama etyki“, marzy o zupełnym obiektywizmie, chociaż kapał jego nie jest właściwie niczem innym, jak jednym wielkim wołaniem o sprawiedliwość, o prawa klasy robotniczej!¹).

Spencer jest jeszcze naturalistą socyologicznym, ale są już w nim pewne niekonsekwencje, ustępstwa pewne dla więcej krytycznego myślenia. Rozwojem społecznym kierują prawa natury, prawa biologiczne: walka o byt, selekcja; etyka jego ma na celu tylko pożytek przyszłych generacji, jest utylitaryzmem rozwojowym. Lecz jakżeż z tem pogodzić „Niepoznawalne“ uznanie, że sumienie ludzkie jest jego odbiciem, konkluzje, że kiedyś dojdzie ludzkość do stanu, w którym szczęściem dla ludzi będzie, robić drugim dobrze? Z utylitaryzmu rozwojowego konsekwencja taka wywieść się nie da!

Szkoła psychologiczna w socjologii odbiegła jeszcze więcej od naturalizmu, uznając życie psychiczne społeczeństw ludzkich za różne od przyrody i szukając odrębnych praw, które niem rządzą. Stała jednak w tym kierunku w pół drogi. Przyjęła — o ile nie popada w personifikowanie społeczeństw, a tem samem w mistycyzm — etykę przyjemności lub nieprzyjemności albo rozumnego egoizmu; boi się formalnie uznać,

¹) Błąd ten podziela cały socjalizm, jako prąd praktyczny. W zasadzie — ze stanowiska cywilizacyjnego rzecz biorąc — jest on prądem etycznym; przez przyjęcie zaś za podstawę poglądu na świat materializmu, przez postawienie zasady jak największej dozy użycia dla każdej jednostki, popada w płytki hedonizm.

że człowiek ma w sobie i uczucia idealne transcendentne, które zasadniczo wnoszą go nad przyrodę. Nic dziwnego! Czasy tworzenia się tej szkoły socyologicznej przypadają jeszcze w znacznej części na okres panowania materializmu, w którym to okresie zajęcie głębszego, filozoficznego stanowiska teoretyczno-poznaniowego lub idealistyczne uzasadnienie etyki w nauce uchodziły za herezję, nieuctwo!...

Dopiero szkoła etyczna w socyologii, pod wpływem budzącego się coraz więcej przeświadczenia, że naturalistyczne tłumaczenie zjawisk społecznych, zwłaszcza postępu społecznego, nie wystarcza, stanęła — jak to wykazano wyżej — na stanowisku idealizmu socyologicznego. Kidd łączy jeszcze dosyć nieorganicznie współdziałanie sił natury z religią, Stammler popada w kantowski formalizm etyczny, lecz obaj reprezentują już idealizm socyologiczny, który też uważać należy za jedynie wystarczającą podstawę teoretyczno-poznaniową dla zbudowania prawdziwie naukowej socyologii.

Nasze zapatrywanie zasadnicze naszkicował w najogólniejszym zarysie mój współpracownik — mnie pozostaje jeszcze z tego zapatrywania wychodząc oznaczyć stanowisko socyologii w systemie nauk, stosunek jej do pokrewnych i dalszych nauk, jej zadanie i charakter jako nauki, a wreszcie wpływ jej na nowoczesny pogląd na świat.

Jeżeli podzielimy nauki — a uważam podział ten za najodpowiedniejszy — na nauki duchowe, które zajmą się całym życiem duchowym ludzkości: psychologią jednostki i społeczeństwa, etyką, historią polityczną, stosunkami społecznymi, gospodarczymi i prawnymi, nawet ogólnymi zagadnieniami filozoficznymi, jakie życie stawia, i na nauki matematyczno-przyrodnicze, badające przyrodę i jej prawa, to jasnym jest, że socyologia znajdzie miejsce w pierwszym dziale nauk, a w nim specjalnie, w ciaśniejszem kole nauk społecznych.

Zadaniem jej będzie badać objawy unormowanego zewnętrznie współżycia ludzi w związkach, grupach spo-

łecznych i prawidłowość, jaka występuje w tem życiu. Socyologia będzie więc badać strukturę i różne typy społeczeństw ludzkich, począwszy od najpierwotniejszych, na węzłach krwi opartych grup rodowych, aż do wykończonych w konstrukcyi i skomplikowanych społeczeństw dzisiejszych. Wskaże, skutkiem jakich wpływów wewnętrznych czy zewnętrznych następują przeobrażenia jednych typów w drugie, różnicowanie się osobiste i gospodarcze jednolitych grup pierwotnych, a ztąd zmiany stosunku jednostki do ogółu i różnych klas społecznych do siebie. Uwzględni przytem i stosunki gospodarcze, rozwój prawa, organizacyi państwowej i stronę duchową każdorazowego typu społeczeństw: zwyczaje, wyobrażenia i uczucia religijne, moralne, sztukę tudzież wzajemne oddziaływanie na siebie tych różnych stron życia społecznego.

Socyologia tak pojęta będzie nauką podstawową, a zarazem normatywną. — Podstawową, bo stworzy teoretyczno i praktyczno-poznaniową samoistną podstawę dla całego ciaśniejszego działu nauk społecznych — normatywną, bo przyjmując punkt widzenia etyczny, zasadę, że rozwój społeczny ma iść w kierunku doskonalenia się, przedstawi nietylko stosunki społeczne, jakimi są, ale i jakimiby być powinny, ustanowi pewne normy dla ich oceny.

W ciaśniejszym dziale nauk ściśle społecznych będzie ona nietylko najogólniejszą ich syntezą, spożytkować będzie materiały dostarczany jej przez szczegółowe nauki tego działu: ekonomiczną, nauki państwowe i prawne, statystykę, ale zarazem dostarczy ze swej strony wszystkim tym naukom głębszej podstawy dla zrozumienia zjawisk przez nie badanych i organicznego ich związku z sobą.

Wyjaśnić to trzeba na kilku przykładach.

Czyż można rozumieć różne systemy gospodarki ludzkiej n. p. system zamkniętej gospodarki rodzinnej, rodowej, „gospodarstwo domowe“, jak je nazwał Bücher, lub system gospodarstwa grupowego w śred-

niowieczu, gdzie organizacja gospodarcza i prawno-prywatna wiąże się z prawno-publiczną, jeżeli się nie zna warunków społecznych, wśród których gospodarowanie się odbywa: typowego ustroju społecznego czasów pierwotnych lub średniowiecza? Czy można rozumieć „zadania społeczne“ prawa i państwa, o których tyle dziś się mówi — przypominamy prace Mengera, Gierkego, Sohma, Jellinka — znaczenie związków zawodowych i dążeń do decentralizacji władzy w administracji, jeżeli się nie zna socyologicznego tła tych wszystkich objawów, celów etyczno-społecznych dzisiejszego państwa? A znaczenie pewnych dat i faktów w statystyce zwłaszcza w statystyce populacyjnej lub moralności, wytłumaczy także tylko socyologia. Takie prace o samobójstwie, jak Masaryka, Morsellego, o śmiertelności, jak Westergarda, są w gruncie rzeczy zarazem pracami socyologicznymi.

Przy naukach społecznych musimy tylko rozwiązać pytanie, czy dawniejsza filozofia prawa ma pozostać obok socjologii i w jakim znaczeniu. Naszem zadaniem socjologia odjęła rację bytu filozofii prawa. Prawda, że filozofia prawa zajmowała się tylko prawem, to jest jednym tylko momentem życia społecznego i badała je — stało to w związku z dawniejszą metodą badania — abstrakcyjnie nawet na tle metafizycznym, gdy socjologia od początku zajęła się wszystkimi stronami życia społecznego i oparła się, odpowiednio do zmienionej metody badań, przeważnie na podstawie indukcyjnej. Lecz wciągnąwszy w zakres badań swych i genezę prawa, stosunek prawa do moralności, stosunek prawa do innych stron życia społecznego (gospodarstwa, prądów społecznych i duchowych), odebrała dawniejszej filozofii prawa cały jej zakres. Pozostawałby chyba rozbiór ogólnych pojęć prawnych, podmiotu prawa, podziałów prawa i t. d., lecz dla tych pojęć możnaby utworzyć jakąś „ogólną naukę prawa“, lub traktować je u wstępu każdej szczegółowej nauki prawa. To też trzeba skonstatować, że właściwych prac filozo-

ficzno-prawnych w rozumieniu dawniejszem już się dziś nie pisze, a wszystkie prace, które pojawiają się a dotyczą ogólnych zagadnień prawnych, noszą charakter prac socyologicznych. Taki charakter ma nietylko omawiana już tu przez nas przy „socyologii etycznej“ wyborna praca Stammera *Prawo i gospodarstwo ze stanowiska materializmu gospodarczego*, ale i jego artykuł *Recht* w drugim wydaniu *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* Conrada i Lexisa (Tom VI, str. 327—341). Taki charakter mają też Prinsa *Organizacya wolności*, najświeższa praca Kindermanna: *Przymus i wolność jako ogólne czynniki w życiu narodów*, i inne.

W podobny sposób odjęła socyologia rację bytu tak zwanemu „filozoficznemu prawu państwowemu“ i „filozoficznemu prawu karnemu“. I jedno i drugie musi się dziś traktować socyologicznie, t. j. indukcyjnie, genetycznie, a zarazem z punktu widzenia etyczno-społecznego.

Lecz nietylko nauki ściśle społeczne będą korzystały z rezultatów socyologii, z jej tłumaczenia konstrukcyi duchowej i materialnej społeczeństw ludzkich i przemian tychże. Będą z niej korzystały i nauki duchowe, wychodzące po za zakres ścisły nauk społecznych.

I tak będzie z niej korzystać w pierwszym rzędzie historia. Granica między historią a socyologią da się łatwo określić. Historia jakakolwiek: polityczna, gospodarcza, czy społeczna zajmuje się badaniem konkretnych faktów i stosunków dziejowych — socyologia badaniem ogólnych typowych zjawisk w życiu społeczeństw ludzkich. Socyologia więc przedstawia n. p. typowe formy państw, typowe oznaki postępu lub upadku cywilizacyi i t. d. Oczywiście, że historia, chcąc stanąć na głębszej podstawie, chcąc odmalować charakter całej epoki jako tło dla poszczególnych faktów historycznych, psychologię pewnych czasów, będzie musiała traktować dzieje i socyologicznie. To też takie prace, jak wspomniana już przez nas praca Eickena, *System średniowiecznego poglądu na świat*, znane prace historyczno-

gospodarcze Lamprechta, Inamy-Sternegg, *Historya kultury nowoczesnej* Kurt Breisiga, u nas n.p. Smolki: *Mieszko Stary i jego wiek*, Wojciechowskiego *Chrobacya*, *Dzieje Polski*, Korzona, oparte są na podstawach socyologicznych. Tak zwana „filozofia historii“ wobec socyologii traci rację bytu.

Że badania filologiczne, badania nad historią literatury, sztuki, mogą znaleźć oparcie o socyologię, łatwo zrozumieć. Jako przykład mogą służyć prace, jak Taine'a *Filozofia sztuki*, Büchera *Praca i rytm*, Grossegó *Początki sztuki* i t. p.

Nawzajem socyologja będzie nieraz żądać od tych nauk szczegółowych faktów i wyjaśnień.

Psychologia oddzieliwszy się od filozofii a tożsamo etyka stały się dziś prawą ręką dla socyologii, znajdując u niej nawzajem poparcie swych wywodów. Z filozofią musi mieć socyologia ścisły związek, bo musi zająć pewne ściśle określone stanowisko teoretyczno- i praktyczno-poznaniowe.

Natomiast z naukami przyrodniczymi będzie mieć socyologia związek o tyle tylko, o ile idzie o zbadanie podłoża fizycznego, z którym związane jest życie duchowe człowieka i wpływów otoczenia, przyrody, na rozwój społeczny ludzkości. Znajdzie więc punkta styczne z antropologią, fizyologią, biologią, antropogeografią, może i innymi naukami przyrodniczymi. Praca Vierkandta *Ludy natury i ludy kultury*, o której już wspominaliśmy w ciągu tych uwag, jest antropogeograficzna, a obok tego socyologiczna.

Pogląd na świat zasila socyologia należycie pojęta pierwiastkami idealnymi i prawdziwie etycznymi.

W poglądzie na wypadki dziejowe chwili bieżącej uczy nas ona znacznie spokojniej a głębiej oceniać poszczególne fakty i ich znaczenie dla przyszłości. Gdy człowiek niewykształcony socyologicznie każdy fakt historyczny, jeden zwrot w polityce wewnętrznej czy zewnętrznej państwa, będzie podnosił do nadmiernego znaczenia, gdy nawet wytrawny polityk, który bierze udział

w wypadkach bieżących, w życiu politycznym lub parlamentarnym, zgubiwszy się w szczegółach tego życia, podniecony czy wrażeniem chwili, czy namiętnością partyjną, będzie przywiązywał nieraz za wielką wagę do drobnych wypadków (n. p. przeprowadzenia w komisji, czy w pełnej Izbie tego lub owego wniosku), socyolog. z natury rzeczy staje na wyższym, więcej filozoficznym stanowisku. Świadomy, jaką drogą idzie rozwój społeczny, jakie są objawy postępu lub zaniku społeczeństw, zdrowia rasy lub jej upadku, ocenia on rzeczy spokojnie. Wie on dobrze, że takie objawy, jak bezwzględny absolutyzm i rządy kasty urzędniczej w dzisiejszej Rosji, wobec budzącej się coraz bardziej świadomości narodowej i społecznej całych mas ludności, długo ostać się nie mogą. Wie, że szowinizm, mania wielkości i kult siły, jakie panują obecnie w Prusach, są w znaczeniu społecznym tylko „początkiem końca!..

Jak oddziaływa socyologia, należyte zrozumienie zjawisk społecznych, na poglądy prawne i na zapatrywania etyczne, wypływa już z przedstawienia przez nas poszczególnych jej systemów i z tego, co przed chwilą mówiliśmy o związku jej z naukami prawnymi i z etyką. Jak widzieliśmy, pogłębia ona i poglądy prawne i etyczne. Sch m oller nazywa ją wprost „empiryczną etyką“.

Tak samo pogłębia socyologia etycznie pojęta i wierzenia religijne, wskazując, że postęp społeczny znaczy tyle, co postęp etyczny, i polega na pokonywaniu przez jednostkę swego egoizmu.

I na sztukę uczy socyologia inaczej patrzeć. Raz wskazuje na to, że sztuka jest również organiczną częścią życia duchowego narodu, jak inne strony tego życia, że twórczość artysty jest wpływem całej kultury duchowej i społecznej pewnych narodów, pewnych czasów. Te wpływy „otoczenia“ przesadził, jak wiadomo, T a i n e. Powtóre wskazuje, na to, że sztuka jest potężnym, łącznikiem duchowym“ między ludźmi w danym społeczeństwie, nawet między różnymi społeczeństwami, wskazuje na głębokie znaczenie społeczne sztuki. Znaczenie

społeczne sztuki może polegać raz na tem, że wielcy artyści lub poeci potrafią działać na masy, zapalać je, podniecać do pewnych prądów, uczuć, idei, w szczególności idei społecznych — powtóre na tem, że można, do pewnej granicy naturalnie, starać się uczynić i wrażenia czysto estetyczne, przystępnymi dla szerokich warstw społecznych, nauczyć je rozumieć i piękno w życiu, a tem samem podnieść je duchowo. W pierwszym kierunku przypominamy cały szereg malarzy i rzeźbiarzy, którzy pracami swemi szerzą idei społeczne, n. p. Uhdego w Niemczech, Meuniera w Belgii i prawdziwy nawał dzisiejszych dramatów, poezyj, powieści o treści społecznej, w kierunku drugim myśli poruszane przez Ruskina, Crane'a, Morrisa, Baxa, Tołstoja.

Cały ten, że się tak wyrazimy, „socyologiczny“ pogląd na świat, który staraliśmy się tu scharakteryzować w głównych punktach, to zrozumienie głębsze życia na podstawie zrozumienia zjawisk społecznych, odbiły się w rozwoju duchowym Europy czasów ostatnich.

Zaczynająca się w trzecim i czwartym dziesiątku lat XIX stulecia socjologia zastaje wygasający już idealizm spekulacyjny i szerzący się coraz bujniej materjalizm. Idealizm spekulacyjny wygasa pod wpływem przesytu abstrakcyjnym myśleniem, gdy tymczasem życie rzeczywiste, polityka rozwijająca się technika, nauki przyrodnicze, a wreszcie kwestya społeczna, gromadzą nowe masy faktów, wysuwają szeregi zagadnień, problemów, których abstrakcyjne jedynie myślenie nie jest w stanie objąć i pokonać. W miejsce filozofii spekulacyjnej następuje zwrot ku badaniom faktycznym, rozrastają się nauki przyrodnicze a pod ich wpływem krzewi się przyrodniczy pogląd na świat i materjalizm. Materjalizm bierze górę nad zanikającym coraz więcej idealizmem, zdobywa jedno stanowisko po drugim w nauce, wdziera się nawet do umiejętności, zajmujących się zjawiskami duchowymi, do historii, psychologii, etyki, do powstającej właśnie socjologii i żąda wszędzie stosowania przy-

rodniczego punktu widzenia, metody przyrodniczej. Przez długi czas naukowe myślenie staje się jednoznaczającym z myśleniem przyrodniczym.

Reakcja przeciw temu długiemu okresowi panowania materializmu, który sięga aż w drugą połowę XIX stulecia, przygotowuje się dopiero powoli, pod wpływem różnych czynników, przyczem prądy i poglądy społeczne grają nie małą rolę.

Przedewszystkiem działa tu kwestya socyalna, która zaognia się coraz bardziej we wszystkich krajach Europy i staje przed społeczeństwami oddanymi kapitalizmowi i praktycznemu materializmowi, przed nauką, która zadawała się szczegółowymi badaniami po laboratoryach i zbieraniem i spisywaniem faktów, jako przypomnienie, że w życiu są głębie i sprzeczności, są zagadnienia natury ogólnej, zwłaszcza etyczno-społecznej, których ignorować nie wolno! Socyalizm, chociaż przejmując się pod wpływem atmosfery czasów, w których powstał, płytkim i praktycznym materializmem, choć partya, która go głównie reprezentuje, socyalna demokracya, żąda w swym programie, jak największej a równej dozy użycia dla każdej jednostki, jest w gruncie rzeczy — i tak go już dziś sądzimy ze stanowiska historii cywilizacji — prądem etycznym. Wywołuje on też znany nam dobrze ruch etyczno-społeczny w całej Europie, różnorodne kierunki reform społecznych, religijne i świeckie, wychodzące od państwa i od samych społeczeństw. Ruch ten porusza stronę uczuciową ducha ludzkiego, zmusza koła naukowe i nienaukowe do zastanowienia się głębszego nad źródłem, celem etyki, więc nad zagadnieniami, które dla konsekwentnego materializmu nie istniały.

To też równocześnie ze wrastającym socyalizmem i kierunkami reform społecznych, przybierają dotychczasowe badania ściśle historyczne w ekonomii i prawie, wogóle w naukach społecznych, charakter coraz więcej etyczny. Mnożą się zastanawiania się nad kwestyą sprawiedliwego rozdziału rezultatów produkcji, nad kwestyą równych warunków prawno-społecznych dla wszystkich,

nad „zadaniami społecznymi“ państwa i prawa. Powstaje szkoła etyczna w ekonomii społecznej (Wagner, Schmoller, Brentano w Niemczech; Le Play, Gide we Francji; Toynbee, Ashley w Anglii), szkoła etyczna w prawie (Ihering, Sohm, Menger, Jellinek). Wszystkie te dążenia w naukach społecznych, a jeszcze więcej przemiany socyologicznego myślenia w systemach nowoczesnej socjologii które śledziliśmy, a które wyszedłszy ze skrajnego naturalizmu, nawet materyalizmu, przybierają później charakter coraz więcej etyczny, przekonują niezbicie, że pojmowanie życia duchowego i społecznego ludzkości ze stanowiska materyalistycznego jest niemożliwym.

Wreszcie w samej filozofii zaczyna się budzić pierwsza opozycja przeciw materyalizmowi, nawrót krytyczny, skierowany przeciw niemu — neo-kantianizm. Kuno Fischer, Liebmann, Cohen, wreszcie Albert Lange ze swą klasyczną *Historią materyalizmu* która pojawiła się w pierwszym wydaniu już w r. 1865 — reprezentują głównie ten kierunek. Lecz neo-kantianizm, jako kierunek ściśle krytyczny, negatywny, mógł dokonać tylko jednej rzeczy: wykazać nicość podstaw teoretyczno poznaniowych, metafizyki materyalizmu. Na główne problemy życiowe, na zagadnienia socjologii i etyki nie dał wystarczającej odpowiedzi. To też neo-kantianizm filozoficzny¹⁾, stworzywszy pierwszą opozycję przeciw materyalizmowi na gruncie filozofii, pozostał później przy szczegółowych pracach historycznych, zwłaszcza nad Kantem, i wyrodził się, jak trafnie powiada Windelband, w „historyczną mikrologię“

Wszystkie dotychczas tu podniesione momenta rozwoju duchowego Europy w stuleciu XIX nie byłyby jednak jeszcze obaliły tak rychło rozrosłego bujnie materyalizmu, a z nim naturalizmu socyologicznego, gdyby nie rozkład wewnętrzny w prądach tych samych. Po ciągnawszy ze swego stanowiska ostatnie konsekwen-

¹⁾ Bo Stammler n. p. reprezentuje późniejszy dopiero neo-kantianizm socyologiczny.

cyje dla głównych zagadnień życiowych, pokonały one same siebie. Podjął się tego Nietzsche, to prawdziwe enfant terrible naturalizmu filozoficznego i socjologicznego!

Dotychczasowe prądy naturalistyczne i materyalistyczne, chociaż uznawały tylko daną rzeczywistość wedle niej oceniały wartości życiowe; nie naruszyły jeszcze panującego — że się tak wyrazimy — „kodeksu moralności“, opartego na kulturze chrześcijańskiej. Nie uczynił tego nawet pesymizm Hartmanna, który uznawał pracę dla cywilizacyi, bo ostatecznym jej celem miało być wedle niego wyzwolenie woli z nędzy bytu; nie uczynili tego — choć niekonsekwentnie — nawet skrajni materyaliści. Dopiero Nietzsche (właściwie więcej poeta, jak filozof) podjął się „przewartościowania wszystkich wartości“. Przez postanowienie swego nad człowieka“ jako ideału kultury, przez uznanie za właściwą moralność tylko „moralność panów“, a potępienie „moralności niewolniczej“ t. j. chrześcijańskiej i jej nadnaturalistycznych podstaw, przez energiczne zaznaczenie, że nie tylko prawem, ale i obowiązkiem silnych jest gniesć i deptać słabych, „tę trzodę bydłą“, pociągnął Nietzsche ostatnie konsekwencyje naturalizmu. Dla jego „nadczołwieka“ niema norm ani logicznych, ani etycznych. W miejsce kantowskiej „autonomii rozumu“, postawił on, jak się wyraża słusznie Windelband, „autonomię samowoli“.

Ten do ostatnich granic doprowadzony subiektywizm logiczny i etyczny i indywidualizm wykazał dopiero jaskrawo całą niemożliwość filozoficznego i socjologicznego naturalizmu.

Wreszcie — i to jest ostatni, lecz niemniej potężny, czynnik, który pod koniec wieku XIX kładzie kres rozwielenionemu materyalizmowi i naturalizmowi — budzi się po długotrwałych prądach pozytywistycznych, naturalistycznych, materyalistycznych, po ciągłym gro.nadzeniu faktów i faktów, po suchym obiektywizmie we wszystkich dziedzinach życia — dusza

ludzka. Podmiot upomina się o swoje prawa. Po przesadnym realizmie, nawet naturalizmie w sztuce, w literaturze, po zupełnej obojętności dla życia religijnego, wykonywaniu etyki jedynie siłą przyzwyczajenia budzi się się — u c z u c i e. Budzą się nowe pragnienia, nowe dążenia, ideały etyczne, estetyczne, budzi się prawdziwe pragnienie religii.

Jeszcze lat temu kilkanaście, jak Brunetiére w znanej swej pracy *O powieści naturalistycznej* domagał się zupełnego obiektywizmu w przedstawieniu życia. Jak Zola uznawał, że sztuka to tylko „kawałek natury“, który przeszedł przez temperament artysty, jak w sztukach plastycznych panował bezwzględny do ostatnich granic posuwany realizm! Dziś cały szereg estetyków, krytyków, uznaje, że sztuka polega na udzielaniu innym swych wrażeń, swego „nastroju“. Budzi się w poezji i malarstwie subiektywizm, który w pierwszej chwili reakcji — jest to łatwym do zrozumienia — dochodzi aż do przesady, budzi się nowy idealizm.

Charakterystycznym objawem powstających w każdym zakresie życia, etyczniejszych, idealniejszych prądów, reakcji przeciw materyalizmowi, która się dokonuje, są liczne prace o sumieniu i o religii i jej znaczeniu etycznym i społecznym, nie teologiczne, lecz psychologiczne i filozoficzne a stojące na gruncie idealistycznym. Takimi pracami są, że wymienimy niektóre tylko: Elsenhansa *Istota i powstanie sumienia*, Carringa *Sumienie w świetle socjalistycznego i chrześcijańskiego poglądu na świat*, Balfoura *Podstawy wiary*, Houstona-Stewart-Chamberlaina: *Podstawy XIX stulecia*.

Pod wpływem tych wszystkich czynników, tych etyczniejszych, idealistycznych więcej prądów, powstaje wreszcie w samej filozofii potrzeba rozpatrzenia raz jeszcze wszystkich ogólnych zagadnień, zwłaszcza problemu wartości życiowych, powstaje i w niej nowy

¹⁾ Z pracą Chamberlaina w wielu punktach trudno się zgodzić. Jakże wysoko jednak stawia on naukę Chrystusa jaką właściwą podstawę nowoczesnej kultury!

idealizm. W Niemczech reprezentują go głównie: Eucken, którego prace, zwłaszcza *Walka o treść duchową życia* zasługuje ze wszech miar na uwagę. Windelband ze swoją *Historią filozofii*¹⁾, Münsterberg, który swój *Zarys psychologii*, napisany pierwiej ze stanowiska naturalistycznego, przerobił obecnie w duchu fichtowskiego idealizmu. W Anglii następuje zwrot w kierunku heglowskim.

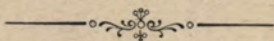
Nowy ten idealizm różni się i od starożytnego greckiego idealizmu i od idealizmu spekulacyjnego filozofii z początków XIX stulecia. Grekom, którzy pojmowali deał przedewszystkiem jako ideał dobra złączonego z pięknem, zdawało się zbyt łatwym ujęcie ideału. Filozofia „romantyczna“ nie oparłszy się na faktach, na indukcji, mniemała, że obejmuje go samym rozumem. Nowy idealizm, który, jak z różnych oznak można wnosić, rozciągnie na dłużej swe panowanie i sięgnie głębiej, niż dawne prądy idealistyczne, ma za sobą wiek cały pracy ścisłej fachowej w naukach specjalnych, ma — doświadczenie. Unika więc błędów dawnych idealistycznych prądów i bierze się do pracy ze świadomością trudności, jakie go czekają: porzuca i apriorystyczną metodę i intelektualizm. Opiera się na doświadczalnych rezultatach nauk specjalnych, na faktach, ale nie może też ignorować faktów duchowego życia ludzkości: religii i filozofii, moralności i prawa, sztuki i ich rozwoju. One są dla niego dowodem właśnie, że w dziejach ludzkości żyje i przebija się jakiś wyższy porządek, prawidłowość etyczna, że ludzkość w swym rozwoju społecznym postępuje zwolna, lecz stale, ku coraz doskonalszym stadyom etycznym!

A do tego przełomu duchowego od materializmu i naturalizmu do idealizmu, jaki cechuje koniec XIX-go

¹⁾ Drugie wydanie z r. 1900, zwłaszcza rozdział *Problem wartości*, str. 538 i n.

O nowoczesnej socjologii.

i początek XX stulecia i zapowiada czasy, w których życie ludzkości głębszem, szlachetniejszym uderzy tętmem, przyczyniły się niemało, wykazując niemożliwość etyczną naturalizmu — nauki społeczne i ich synteza: nowoczesna socjologia!



SPIS RZECZY.

	Str.
Wykład I. Początki socyologii	I
Wykład II. Pozytywizm i materyalizm historyczny jako systemy socyologiczne	22
Wykład III. Socyologia organiczna	44
Wykład IV. Socyologia psychologiczna	66
Wykład V. Socyologia idealistyczna (czyli etyczna)	109
Wykład VI. Znaczenie naukowe socyologii i wpływ jej na pogląd na świat	155
