

RYSZARD MIŚKIEWICZ

PRZESŁANKI „RETROSPEKCJI PRZEWROTOWEJ”
KAZIMIERZA KELLES-KRAUZA

W artykule próbuję rekonstruować i rozumieć drogę teoretycznych poszukiwań Kazimierza K e l l e s - K r a u z a, poszukiwań podjętych z celem filozoficznego ugruntowania odkrytego przezeń prawa „retrospekcji przewrotowej”. Wysiłki Kelles-Krauza zmierzają w kierunku wykazania uniwersalności mechanizmu retrospekcji, przez co prawo to przyjmuje w jego teorii filozoficznej postać epistemologicznego (jeśli nie metafizycznego) absolutu. Ponieważ tekst jest częścią całości, niektóre podjęte tu wątki nie znajdują w nim kontynuacji czy rekapi-tulacji.

.

*Nasz niezapomniany Krauz czuł swoim szlachetnym sercem, swoją schillerowską duszą trafnie i niezawodnie, gdy określał czasy nasze jako nowe, ostateczne odrodzenie — wyznaje w dwa lata po śmierci Kazimierza Kelles-Krauza Stanisław Brzozowski¹. We wcześniejszym o rok dialogu filozoficznym tegoż autora, jeden z rozmówców o imieniu Kazimierz, zostaje przez Brzozowskiego tak przedstawiony: *Był wreszcie Polak, członek narodu zawieszonoego pomiędzy tym czego już nie. ma, a jutrem, które dopiero ma być. Dla nich wszystkich życie i jego formy istniało jako coś utraconego i nie odzyskanego jeszcze*².*

Identyfikacja zasadniczej perspektywy historiozoficznej K. K e l l e s - K r a u z a i trafne złączenie idei historycznej emancypacji ludzkości z ideą restauracji niepodległości narodowej Polaków; rozpoznanie szczególnego normatywizmu tej refleksji filozoficznej nie mogło sprawić Brzozowskiemu wielkiego kłopotu. Kelles-Krauz w pracy *Protest społeczny w starożytności*, wyznaje expressis verbis, że *od początku swej działalności naukowej to Nowe Odrodzenie obrał sobie za*

¹ S. Brzozowski: *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 673.

² *Ibidem*, s. 605.

*ulubiony przedmiot studiów*³. Studia swe prowadził filozof aż do wczesnej śmierci w roku 1905, nie kończąc głównego dzieła życia *O nowoczesnym ruchu społecznym jako drugim Odrodzeniu*⁴.

Rzecz jasna, charakterystyka St. Brzozowskiego tyczy nie tylko osoby i twórczości Kelles-Krauza, a całego pokolenia „niepokornych” — zatem samego B r z o w s k i e g o również — lecz przede wszystkim czasu i miejsca, to znaczy świadomości historycznej i filozoficznej epoki przełomu wieków XIX i XX. Okres ten nazywany jest przez historyków różnych dziedzin kultury zamiennie: „przełomem antypozytywistycznym”, „modernizmem”, „neoromantyzmem”, „dekadentyzmem”, „epoką *fin de siècle*’u”, a w Polsce — Młodą Polską. Historycy filozofii zaś, tak ci, których zajmuje jej rozwój w Polsce, jak ci, którzy zajmują się badaniem jej dziejów powszechnych, określają obszar ćwierćwiecza zamknięty datami granicznymi 1890—1914 mianem epoki przejściowej między dwiema formacjami intelektualnymi — pozytywistyczną i antypozytywistyczną właśnie. Wyznają, że był to okres epistemologicznego chaosu i zarazem ideologicznych nadziei, czas starcia dwóch paradygmatów światopoglądowych: scjentyistycznego i antyscjentyistycznego; konfrontacji dwóch rywalizujących modeli kultury: „starej”, pozytywistycznej, zwróconej wrogo wobec wszelkiego romantyzowania i „nowej” — wyraźnie romantyzującej. Wypada zgodzić się z tezą, że był to moment, gdy filozofia w Europie i w Polsce staje *u progu współczesności*⁵.

Perspektywa oczekującej za owym „progiem” przyszłości domagała się odpowiedzi na pytanie o jej treść, a co za tym idzie, także na pytanie o terażniejszość — czy jest tylko przejściowym stanem faktycznym, czy też zasadniczym i nieodwracalnym dziejowym przełomem? Szczególnie w Polsce poczucie tymczasowości i zarazem wyjątkowości historycznej chwili, wymuszało na świadomości historiozoficzną kwalifikację, angażowało i myśli i czyny. W dziejowych wizjach, niezależnie od ich przedmiotowej treści, czy był to pozytywistyczny program inżynierii społecznej z modelem idealnego społeczeństwa-organizmu, czy modernistyczny bunt „nagiej duszy” z utopią sztuki, czy też program politycznej re-

³ K. Kelles-Krauz: *Pisma wybrane*. T. 1, Warszawa 1962, s. 113.

⁴ Biografię Kazimierza Kelles-Krauza znajdzie czytelnik w: K. K e l l e s - Krauz: op. cit., t. 1, s. VII- XXII (A. Żarnowska: *Kazimierz Kelles-Krauz 1872—1905*); *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 3 (pod red. nauk. B. Skargi). Warszawa 1977, s. 256—297 (H. Hołda-Różewicz: *Kazimierz Kelles-Krauz i jego filozofia dziejów*); W. Bieńkowski: *Kazimierz Kelles-Krauz. Życie i działalność*. Wrocław 1969.

⁵ Patrz: B. Skarga: Wstęp. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Praca zbiorowa (pod red. B. Skargi). Wrocław 1978.

wolucji z ustrojem ekonomicznej sprawiedliwości — wszędzie tam refleksja filozoficzna przyjmowała postać historyzoficznej ekspresji preferowanych przez epokę wartości i tak też musi być rozumiana.

Ostateczną teoretyczną rację dla wizji Nowego Odrodzenia odnajduje K. Kelles-Krauz w odkrytym przez siebie prawie retrospekcji rewolucyjnej. W uściślonej przez samego autora wersji prawo to brzmiało: *Ideale, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości*⁶. W niedokończonym, acz misternie konstruowanym przez całe krótkie życie Krauz systemie historyzoficznym, prawo to pełni funkcję centralnej zasady metodologicznej, aksjologicznej i ontologicznej wreszcie. Wydaje się bowiem, iż w zamierzeniu autora, prawo ma nie tylko wyjaśniać dziejowy ruch trwania i przemijania społecznych form kultury, przez co ułatwia rozumienie historycznych zmian, ale pozwala również historyczność organizować, jednocząc w sobie porządek myślenia z porządkiem historycznego stawania się społeczeństw (tak narodów, jak całej ludzkości) — a oba te porządki, z porządkiem wartości. Retrospekcja, będąc zanurzoną w dzieje naturalną pozycją myślenia o historyczności społecznego życia, tak naturalną jak naturalna jest pozycja oka względem oglądanego przedmiotu w przestrzeni, odkrywa przed świadomością jej czasowy wymiar i historyczną genezę. *Proces ten (historii — przyp. R. M.) jest wszak dla nas właśnie procesem tworzenia się tej świadomości*⁷. Interesować nas tu będą przesłanki tak wysłownego historyzmu Kelles-Krauz, przede wszystkim epistemologiczne, zarówno te explicite formułowane, jak milcząco założone.

I. INSPIRACJA MARKSISTOWSKA

W pierwotnym zamierzeniu autora, odkryte przez niego prawo retrospekcji rewolucyjnej miało być uszczegółowieniem marksistowskiej socjologii historycznej, choć — jak pisze — *z drugiej strony jest (prawo retrospekcji — przyp. R. M.) nowożytną, zgodną z wymaganiami nowożytnego realizmu naukowego formą Hegłowskiej negacji, Rousseau powrotu do natury, Vica ricorso*⁸. To odwołanie się do wielkich autorytetów filozofii społecznej nie jest li tylko zwykłym, historyczno-filozoficznym ozdobnikiem. Otóż w przekonaniu Kelles-Krauz mate-

⁶ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. I, s. 250.

⁷ Ibidem, s. 37.

⁸ Ibidem, s. 40.

rializm historyczny nie jest w stanie uprawomocnić na gruncie własnych założeń teoretycznych, swoich treści idealnych: filozoficznych, etycznych, politycznych; nie potrafi wyjaśnić immanentnie własnej genezy jako reformatorskiej, a zarazem przedmiotowo, „materialnie” ważnej i d e i społecznej. Ilekroć bowiem teoria ta próbuje odwołać się do idei, które mają kierować rozwojem materialnych (ekonomicznych) warunków społecznego życia — a które to idee mogą narodzić się jedynie z tych właśnie warunków — tylekroć wikła się w klasyczny paradoks błędnego koła; marksizm, jako teoretyczno-światopoglądowa całość, pozostaje sam dla siebie niewytłumaczalnym fenomenem. Jeżeli bowiem byt, ekonomiczna baza, determinuje i kształtuje świadomość, społeczną formę — jak możliwa jest świadomość wypełniona socjalistycznymi ideami Nowego Odrodzenia wewnątrz kapitalistycznego bytu? Jak możliwa jest społeczna teoria i społeczny ideał marksistów? *Otóż jeśli nam teraz idealisci zarzucają, i moim zdaniem całkiem słusznie, że takie uczucia sprawiedliwości, miłości ogółu, poświęcenia nie mogły w żaden sposób zrodzić się w społeczeństwie, gdzie wszystko od wieków jest im wrogię; że ideał ustroju komunistycznego kierujący dziś krokami nowej klasy wyprzedza wszak dzisiejszy stan ekonomiczny, a więc przez to samo nie może być tego stanu wytworem — to co mamy na to odpowiedzieć?*⁹.

Zamierzona retoryka tak wypowiedzianych pytań, lub może wariantów jednego i tego samego pytania, fundamentalnego dla marksistowskiej doktryny — jak ją Kelles-Krauz pojmował — nie powinna zakrywać przed nami nie-retoryczności postawionego w nich problemu. Spór o wzajemny stosunek „świadomości” i „bytu” („idei” i „rzeczywistości”, „poznania” i „życia”, „wartości” i „faktu”) należał do obiegowych standardów filozoficznego dyskursu wewnątrz całej modernistycznej formacji socjalistycznej — a jak czytamy wyżej — nieobcy był też „idealizmem”. Wolno sądzić, że kwintesencją nieustannie ponawianych pytań o status „idei” były motywy i racje ideologicznej opcji na rzecz socjalizmu, czyli Nowego Odrodzenia i w tym sensie filozoficzny spór o wzajemną relację „świadomości” i „bytu” był par excellence kryptoproblemem¹⁰. Nie wolno jednak redukować do tych motywów i racji różnych przecież teoretycznych i historiozoficznych odpowiedzi, ponieważ, jak wiadomo, kryptoproblem jest problemem rzeczywistym a nie pozornym. K. K e l l e s - K r a u z należy do tych zdeklarowanych socjalistów polskich z przełomu XIX i XX wieku, dla których marksizm jako teore-

⁹ Ibidem, s. 39.

¹⁰ Pojęcia *kryptoproblem* używam w znaczeniu nadanym mu przez B. Beczkę w pracy *Kryptoproblemy i historyzm*, w tomie: *Człowiek i światopoglądy* (Warszawa 1965, s. 373 i n.).

tyczno-światopoglądowa całość był właśnie filozoficznym problemem. Sugerują to — co niech pozostanie supozycją początkową — już chociażby tytuły najważniejszych prac: *Czym jest materializm ekonomiczny?*, *Comtyzm i marksizm. (Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów)*, czy *Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach*, ze znamennym podtytułem *Ze studiów o źródłach marksizmu*. Na szlaku swej rozumiejącej myśli pozostawił filozof jeden stały znak: *stosowanie zasad samego właśnie materializmu ekonomicznego aż do ich ostatnich konsekwencji, czyli — aż do ich* zupełnego wyczerpania (podkr. — R. M.)¹¹.

Na filozoficzne pytanie o idealną i ideową całość marksizmu, udziela Kelles-Krauz historiozoficznej, a nie tylko psychologicznej czy socjologicznej odpowiedzi i jest nią metafizyczna koncepcja retrospekcji. Jedynym sensownym rozwiązaniem kwestii genezy i statusu „idei rewolucyjnej” było przyjęcie tezy, że idee zrodzone w przeszłości z materialnej, naturalnej lub ekonomicznej sytuacji, mogą prowadzić własne życie historyczne, zyskując „względną” niezależność od ekonomicznej „bazy”, że idee trwają także wtedy, gdy konkretna sytuacja społeczno-historyczna, która je „wyprodukowała” przestała istnieć i, że oddziałują na świadomość domagając się re-materializacji. To zatem, co człowiek uzewnętrznił, co zostało zobiektywizowane i uprzedmiotowione w społecznych formach kultury, mimo że nie jest absolutnie inne od materialnego bytu, nie zostaje natychmiast zapomniane i nie ginie całkowicie wraz ze zmianą struktury ekonomicznej, lecz musi być kiedyś przypomniane. *Źródło ideału przyszłości, jak i źródło wszelkiej idei, musi mianowicie tkwić w przeszłości — w jakiejś przeżywającej się formie społecznej — w naszym wypadku źródłem ideału proletariackiego jest komunizm pierwotny*¹².

Ponowna materializacja idei dokonywa się wtedy, gdy człowiek podejmie wysiłek przyswojenia sobie tego, co zostało uzewnętrznione i uprzedmiotowione w przedhistorycznym bycie pierwotnej hordy jako jej forma ustrojowa, a co w bycie historycznym zostało wyobcowane i zapomniane. Tu pojawia się aktywistyczny wątek koncepcji świadomości retrospektywnej, waloryzacja ludzkich pragnień i pożądań, a wraz z nim pytanie o aksjologiczne kryterium wyboru: jak z całego kompleksu idei zobiektywizowanych w procesie przedhistorycznego i historycznego bytu ludzkości wybrać te właściwe i prawdziwe i dlaczego idee składające się na komunistyczny ideał wspólnoty wykazują się taką prawomocnością? Dalej — jak uniknąć błędnego stosowania idealnych

¹¹ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 38.

¹² Ibidem, s. 40.

norm do aktualnej sytuacji materialnego bytu, jeżeli mają one — jak powiada Krauz — *charakter allochroniczny i allotopiczny*, to znaczy wykraczają czasowo i przestrzennie poza dany tu i teraz konkretny przedmiot: społeczeństwo, naród, państwo? Czy jedynym i ostatecznym kryterium etycznej wartości i „materialnej” ważności pozostaje skuteczny eksperyment społecznej rewolucji? Prawo retrospekcji przewrotowej pytań tych nie rozstrzyga, wskazuje jedynie na rytmiczną powtarzalność społecznych norm i na ich archaiczną genezę. Nie rozstrzyga też, czy wszystkie idee, czy tylko „przewrotowe” wykazują się taką właśnie genealogią. Zarazem, rzecz można, prawo „omija” wzajemny stosunek „świadomości” i „bytu”, choć uznać je należy za szczególnie przypadek „idei”, pozostaje bowiem w swym sformułowaniu przedmiotem idealnym, „stanem” czy też „formą” świadomości.

Kelles-Krauz z ujawnionym zamiarem ignoruje tezę Engelsa o „podstawowym problemie filozofii” zarzuca też Marksowi, iż mając na względzie idealizm niemiecki, któremu się krytycznie przeciwstawia, zbyt „konwencjonalnie” używa pojęć *świadomość* i *byt*. Teorii materializmu historycznego zarzuca brak uniwersalizującej perspektywy filozoficznej, postulując poszukiwanie przyszłej „filozofii ogólnej” ujmującej całość zjawisk „życia i świata”. Bez oddzielenia dwu planów jego myśli — planu poszukiwania filozofii przyszłości oraz planu praktykowania zasad materializmu dziejowego w analizach przeszłości —■ twórczość K. Kelles-Krauz a nie daje się rozumieć jako sensowna całość. Jawi się historykom filozofii bądź jako „marksizm otwarty” — eklektyczny system synkretyzujący najpopularniejsze prądy myślowe epoki: marksistowski materializm dziejowy, psychologizm, ewolucjonizm, pozytywizm, socjologizm czy neokantyzm — bądź jako pełen wewnętrznych sprzeczności model marksistowskiej *ortodoksji na polską modłę*¹³.

¹³ Marksizmem „otwartym” nazwał twórczość K e l l e s - K r a u z a J. T l o c h - f e l d (J. Hochfeld: *Kelles-Krauza marksizm „otwarty”*. „Nowa Kultura” 1957, nr 48, s. 3—6). Marksizmem „ortodoksyjnym” określa myśl Krauz a L. K o ł a - k o w s k i (L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie — rozwój — rozkład*. Paryż 1977, rozdział: *Kazimierz Kelles-Krauz — ortodoksja na polską modłę*, t. 2, s. 219—226).

Ostatnio historiozoficzne pomysły K. Kelles-Krauz a przypomniał Witold Mackiewicz w pięknie napisanym studium pt. *Kazimierz Kelles-Krauz: woluntaryzm a ortodoksja w marksizmie*, (patrz: „Studia Filozoficzne” 1985, nr. 5—6, s. 169—181). Niestety i on zdaje się popełniać ten sam błąd interpretacyjny, co wspomniani wyżej autorzy, całkowicie pomija bowiem transcendujący sens pytania Krauz a o teoretyczno-światopoglądową całość marksizmu. Pytanie to, tak jak i odpowiedź w postaci „prawa retrospekcji przewrotowej”, sytuują podmiot filozofii Kelles-Krauz a — a tym samym całą jego myśl — poza ową całością. Alternatywa: marksistowski racjonalny materializm — woluntarystyczny, niez-

Żywy ruch myśli autora *Portretów zmarłych socjologów*, poszukującej tej filozofii, która dziś nie jest królową nauk... tylko... czymś ruchomym, zmiennym, płynnym, zawartym w każdej z osobna i we wszystkich naukach poszczególnych i co z nich dopiero trzeba wydobywać, krystalizować, formułować¹⁴, staje się szczególnie interesujący wtedy, gdy zatrzymuje się w próbie wyłożenia własnej teorii poznania.

II. INSPIRACJA KANTOWSKA

Główne linie horyzontu epistemologicznego, w jakim porusza się i buduje własną koncepcję myśl K. Kelles-Krauza, wykreślone zostały w krytycznych pismach Immanuela Kanta. Choć w tym wypadku niesłychanie trudno wskazać zakres i źródło bezpośredniej inspiracji (prócz tekstów samego Kanta zapewne oraz pism F. A. Langego, na którego filozof czasem się powołuje), nie wykracza Krauz — podobnie jak większość współczesnych mu pozytywistów, odwołujących się do antymetafizycznych konkluzji *Krytyki czystego rozumu* — poza specyficznie rozumiany fenomenalizm. *Problemat teorii poznania* — wyjaśnia w szkicu *Czym jest materializm ekonomiczny? — jaki przeciwstawiono materializmowi filozoficznemu, nie istnieje właściwie wcale dla materializmu ekonomicznego. Ta socjologia jest bowiem fenomenalistyczna: nie zajmuje się ona wcale stosunkiem między świadomością ludzką a światem zewnętrznym brany jako rzecz sama w sobie. Nie znaczy to wcale, aby nie zajmowała się ona procesem ciągłej wymiany między świadomością ludzką, braną jako fenomen, i światem zewnętrznym, również jako fenomen traktowanym. (...) Lecz z tego wynika, że teoria poznania marksizmu nie może być czysto logiczna, lecz niejako historyczna*¹⁵.

Fenomenalistyczno-historyczna epistemologia Kelles-Krauza pełni zarazem funkcję — jak to zostało wspomniane — właściwej ontologii świadomości; historia jest procesem tworzenia jej zobiektywizowanych form, w tym także wiedzy naukowej. Klasyfikacja nauk C o m t e ' a oraz Marksowska teza o praktycznym, ekonomicznym źródle i celu „nadbudowy”, nasunęły Krauzowi pomysł ułożenia szeregu klasyfikującego całość zjawisk społecznych podług Comte'owskiego kryterium *zmniejszającej się ogólności i wzrastającej złożoności*. Wydziela trzy grupy zjawisk odpowiadające trzem sferom potrzeb człowieka: ekonomia;

scheański irracjonalny idealizm, nie była alternatywą Kazimierza Kelles-Krauza. Stąd jego filozoficzna refleksja i historiozoficzna koncepcja dają się umieścić raczej „ponad” niż „pomiędzy” woluntaryzmem a ortodoksją w marksizmie.

¹⁴ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 124.

¹⁵ Ibidem, s. 36—37.

etyka i prawo; nauka, sztuka, filozofia, religia — przy czym potrzebę ekonomiczną i zjawiska ekonomiczne uznaje Krauz za „podstawowe”. Prawdziwość wiedzy naukowej rozumie filozof procesualnie, rozstrzygając pytanie o sposób jej nabywania i weryfikacji bardziej na korzyść ekonomii i historii, niż psychologii. A *zatem poznajemy przedmiot w całości w miarę, jak się on nam odsłania; sposób zaś, w jaki go poznajemy, określa się przez następstwo zjawiania się przedmiotów w granicach naszego bytu, i możemy go obserwować i badać jedynie w obiektywnej historii umysłowej ludzkości, tego konkretnego podmiotu powszechnego, nie zaś za pomocą złudnej obserwacji wewnętrznej jakiegoś podmiotu abstrakcyjnego*¹⁶. Ostatecznym kryterium prawdy pozostaje jednak nie idealna symetria odbicia czy odwzorowania przedmiotu w świadomości, lecz praktyczna (ekonomiczna) skuteczność wiedzy. Uosabia ją każdorazowa tożsamość historyczna świadomości i świata; jedność życia społecznego i życia w ogóle, jedność — jak pisze Krauz — „niemal estetyczna”. Agnostycyzm — jeśli może być uznany za konsekwencję Kaniowskiej nauki o dwóch rodzajach obiektywności: fenomenalnej i noumentalnej — obcy był naszemu filozofowi, który wiele krytycznego wysiłku poświęcił polemice z hasłem Du-Bois Reymonda *ignoramus et ignorabimus*. Zgadzał się z Comte' m, że *możemy poznać wszystko, co rzeczywiście potrzebujemy poznać, i że, poza granicami naszej możliwości poznawania nie ma nic, co miałyby dla nas jakąkolwiek wartość, są zagadnienia w rzeczywistości nie istniejące*¹⁷. Rozumowanie Krauz'a było konsekwentnie pozytywistyczne: ponieważ poza społecznie i historycznie określonymi granicami doświadczenia nie ma poznania, nie ma też i s t n i e n i a; rzecz jedynie przez bezpośrednie zainteresowanie praktyczno-poznawcze „nabiera istnienia”. Podmiot niejako „orzeka” istnienie bądź nieistnienie przedmiotu, stąd wszystkie zjawiska są *jed. nej i tej samej natury psychicznej, fakt ekonomiczny jest tak samo psychologiczny, jak idea filozoficzna lub etyczna*. Rzecz jasna idzie tu o psychikę i psychiczność „konkretnego podmiotu powszechnego”, a nie o psychikę jakiegoś tam konkretnego podmiotu indywidualnego. Krauz wykluczał możliwość dotarcia do jaźni indywidualnej na drodze intuicji, wczucia czy oglądu intelektualnego, albowiem podmiot taki — w jego przekonaniu — znajduje się absolutnie poza obrębem naukowej czynności obserwacyjnej i określającej, a co za tym idzie, zgodnie z radykalnym empiryzmem, zgoła nie istnieje. *Jednostka jest tylko punktem przecięcia sił społecznych* — powtarzał za Durkheimem — *lecz* — *dodawał* — *siły spo-*

¹⁶ Ibidem, s. 55.

¹⁷ Ibidem, s. 55.

leczone mogą działać jedynie przez i na jednostki¹⁸. Stąd jego psychologiczny fenomenalizm był zarazem społeczny i klasowy; opierał się nie na indywidualnej introspekcji, lecz na „powszechnym”, retrospektywnym oglądaniu uzewnętrznionych zjawisk psychicznych tworzących „społeczną duszę” człowieka — na odkrywaniu stałych, bo uspołecznionych i historycznie trwałych pobudek i skłonności życia psychicznego.

W namiętej walce z *wiecznie sprzeczną ideą niepoznawalnego*, posiłkował się K e l l e s - K r a u z argumentami A. L a b r i o l i, akcentując jednocześnie aktywistyczny *ethos filosofia della praxis*. *Poznajemy przez to, że działamy, to czym i przez co działamy — to wszystko i tylko to; co z nami nie ma styczności czynnej, to nie jest niepoznawalne, bo jakże możemy o nim twierdzić, że jest niepoznawalne, tylko po prostu — nie istnieje; czystą złudą jest przypuszczenie, żeby umysł uznawał jakąś rzeczywiście istniejącą bezwzględną różnicę między poznawalnym a tym, co samo przez się jest niepoznawalne — niepoznawalne, o którym twierdę, że je poznałem jak niepoznawalne!*¹⁹. Konsekwentnie przyjmuje i stosuje w badaniu tezę L a b r i o l i, iż wszelkie poznanie, a filozofię w szczególności, winna cechować „formalno-krytyczna” (tzn. antymetafizyczna) tendencja do monizmu, jako że *wszystko może być pojęte jako geneza, że, co więcej, to, co daje się pojąć jest tylko genezą i że geneza posiada w przybliżeniu cechy ciągłości*²⁰. Ponieważ w obrębie transcendentального krytycyzmu Kantowskiego, agnostycyzmu nie sposób przewyciężyć inaczej, jak przez odwołanie się do absolutnych racji moralnych rozumu praktycznego, intencją Kelles-Krauza było uhistorycznienie zarówno prawa moralnego jak i formalnej architektoniki rozumu poznającego. Wymagało to odrzucenia transcendentальной koncepcji świadomości i zastąpienie jej historyczną ewolucją form poznawczych, wskazania na li tylko historyczne, a nie noumenalne granice ludzkiego poznania. W ten sposób problem agnostycyzmu likwidował się sam.

Ostrze krytyki Krauza skierowane jest jednak nie tyle przeciwko K a n t o w i czy wąpiącemu neokantyzmowi, ile przeciwko agnostycznym konkluzjom fenomenalistycznego przecież ewolucjonizmu Herberta Spencera. Autorowi *Systemu filozofii syntetycznej* poświęca K r a u z pierwsze wspomnienie cyklu *Portrety zmarłych socjologów*, gdzie nazywa go *wcieleniem duchowym i myślącą duszą kapitalizmu*, a jego system *jednym z największych pomników myśli ludzkiej*²¹. Choć na

¹⁸ Ibidem, s. 47.

¹⁹ Ibidem, s. 384.

²⁰ Ibidem, s. 56. (Por. A. Labriola: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*. Warszawa 1961, s. 355).

²¹ Ibidem, s. 321.

tym nie kończą się dwuznaczne rewerencje pod adresem spenceryzmu — Krauz akceptuje koncepcję ewolucji jako przejścia od homogenicznego do heterogenicznego, od nieokreślonej jednorodności, do zwartej różnorodności w przyrodniczym i historycznym rytmie sprzężonych z sobą procesów integracji i dezintegracji — to zarazem zdecydowanie odrzuca dwa „metafizyczne grzechy” Spencerowskiego ewolucjonizmu. Przede wszystkim odrzuca agnostycyzm — uznanie istnienia „Niepoznawalnego”, ostatecznego pojęcia nauki, które odpowiada bytom jakie nie mogą być zrozumiane i poznane, przez co stanowią miarę dla względności ludzkiej wiedzy; odrzuca też socjologiczny organicyzm — uznanie przez Sp e n c e r a biologii za naukę podstawową, tę, do której praw daje się zredukować wszelka wiedza o człowieku, społeczeństwie i historii.

Bezpośrednim powodem krytyki spenceryzmu — czego K e l l e s - Krauz nie ukrywa — są pozateoretyczne racje normatywne, związane z odradzającym się ethosem *ducha pierwotnej wspólnoty*. W jego przekonaniu Spencerowski system zachowuje w przetworzonej postaci dwie historycznie doniosłe i jednocześnie już przebrzmiałe i martwe idee mieszczańskiego racjonalizmu i liberalizmu. Pierwszą jest radykalny scjentyzm indyferentny wobec wiary i religii (sfera „Niepoznawalnego”), co prowadzi do klasycznego dualizmu — *• a jeszcze żaden dualizm w filozofii nie przetrwał długo i nie był wielki* ²². Drugą ideą jest ekonomiczny indywidualizm ufundowany przez Sp e n c e r a na Darwinowskich prawach doboru naturalnego i walki o byt. Spencer z przesłanek biologicznych wyprowadza wnioski socjologiczne, akceptuje całkowitą niezależność jednostek od form organizacyjnych społecznego bytu; bagatelizując nową, sztuczną jakość więzi produkcyjnej, nie odróżnia życia społecznego od organicznego. Stan społeczny zaś, jest „naturalnym stanem człowieka” i o człowieczeństwie można mówić dopiero odkąd człowiek trwale uprzedmiotowił indywidualne zdolności w postaci społecznej techniki wytwórczej, odkąd objawił swą „społeczną duszę”. Wcześniej istniało tylko „przedspołeczne ludzkie zwierzę”. Rozbudowany wątek polemiki z ewolucjonistyczną koncepcją H. Spencera, a również z pozytywizmem A. C o m t e ’ a, polemiki rozpiętej między fascynacją monumentalnym systemem „filozofii syntetycznej”, a radykalną krytyką agnostycznych konsekwencji ewolucjonizmu, pełni w myśleniu polskiego filozofa funkcję właściwego medium dla konstrukcji własnej epistemologii, przyjmującej założenie o ewolucyjnym charakterze procesu poznawczego i odwołującej się do społecznego wymiaru i warunków poznania. Znajduje to wyraz w propozycji „uspołecznienia” i „uklasowienia”

²² Ibidem, s. 321.

stanowiska Kanta. *Chcielibyśmy przypomnieć, że społeczeństwo, grupa wszelka — a co dla nas ma specjalną wagę — klasa, do której jednostka należy, nadaje pewne piętno jej świadomości, narzuca jej a priori pewne pojmowanie społeczeństwa i świata, od którego tak samo człowiek nie może być wolny, jak od konieczności patrzenia przez swą siatkówkę. Z tego zaś wynika, że proletariatu również bezwarunkowo właściwa być musi odpowiednia apercpcja klasowa, że jego system filozoficzny, tak samo jak systemy wszystkich klas poprzednich, jest w samej istocie swej względny i przejściowy, że więc i on przestanie być, czyli wydawać się — prawdziwy, z chwilą lecz nie wcześniej, gdy nowa apercpcja społeczna, wytworzona przez przyszłe społeczeństwo b e z - klasowe zastąpi dzisiejszą, z walki klas zrodzoną* ²³.

Kelles-Krauz relatywizuje wszelkie treści poznania — zatem również wiedzę naukową — nie tylko ze względu na ekonomiczną strukturę, lecz również ze względu na zastane formy świadomości zbiorowej, choć geneza tych form: „klasowej apercpcji” i „społecznego a priori”, pozostaje ekonomiczna właśnie. Świadomość tworzy się pod stałą presją „czynnika ekonomicznego” i rola jej polega na przystosowaniu się doń. Proces ten może być bezpośredni, samorodny i pozaświadomy (ten nazywa Kelles-Krauz „odlewem”) lub pośredni, „wieloswiadomy”, apercpcyjny — „przesiew”. Żywiłowo tworząca się warstwa, kierująca lub władająca materialnym wytwarzaniem bogactw, której świadomość „odlewana” jest przez produkcję, „przesiewa” jednocześnie przez tę świadomość wszystkie treści poznawcze sprzeczne z jej interesami i niezdolne do obiektywnej harmonizacji całości duchowego życia wspólnoty. Wytworzone w ten sposób „społeczne a priori”, pierwsza z form samoświadomości społeczeństwa, konstytuuje się — według Krauz — w momencie przejścia od przedhistorycznego trwania człowieka w nieświadomym sobie komunizmie wspólnoty rodowo-rolnej do historycznego i klasowego trwania w żywiłowej dynamice ekonomicznego procesu. Apercpcja klasowa (Krauz używa też szerszego pojęcia *aperpcja społeczna*) powstaje zatem na fundamencie uspołecznionych potrzeb jednostki i jest tych potrzeb na poły świadomą selekcją. Jest jednocześnie formą pojawiającej się po raz pierwszy w historii wspólnej, choć nie uniwersalnej jeszcze, a jedynie partykularnej świadomości. Wspólność ta — „wieloswiadomość” — staje się stałą formą poznania, „społecznym a priori”, dla wszystkich potem następujących zmian w obrębie świadomości indywidualnej i zbiorowej; stałą, lecz trwałą nie w statyce przyrody,

²³ Ibidem, s. 37.

ale w dynamice społecznych dziejów. *Za szkielet do właściwego odlewu form społecznych* (tzn. etyki, prawa, filozofii, sztuki, religii, nauki — przyp. R. M.) *nie służy już tabula rasa przedspołecznego ludzkiego zwięznięcia, lecz wytworzony w ten sposób rodzaj apercepcji społecznej*²⁴.

Historia duchowa ludzkości, „konkretny podmiot powszechny”, poznający i poznawany, układa się w ciąg stale obecnych w zbiorowej pamięci różnych postaci „społecznego a priori”, z których każde traktuje siebie jako uniwersalno-ludzkie. Apercepcja społeczna przekłada w nieskończoność historycznego czasu naturę ludzkiego poznania, a ta krystalizuje się w zmiennych formułach „społecznego a priori”. Przyjmując możliwość istnienia syntetyzujących form poznania, tzn. przyjmując apercepcję społeczną za pierwotną historycznie wobec świadomości indywidualnej, obywa się K e l l e s - K r a u z bez ontologicznej hipotezy świadomości zbiorowej, klasowej czy narodowej, jako substancjalnego podmiotu procesu poznawczego i historycznego zarazem. Mimo, że proces ten jest bezpodmiotowy — jeśli tym podmiotem miałyby być substancjalna świadomość poza-, czy ponadjednostkowa, nie toczy się on ani nieświadomie, ani też nie jest zdany na przypadkowość świadomości indywidualnej, lecz właśnie „wieloswiadomie”, podług określanego formami społecznej apercepcji kierunku, podług wytworzonego w niej ideału. Pozostaje pytanie: jeśli możliwe jest ukształtowanie w historii uniwersalnego „a priori bezklasowego”, to na czym oprzeć poznawczą pewność tej możliwości, jeśli *wszelkie przewidywanie dziś nie może być wolne od dzisiejszego — tego lub owego — aprioryzmu klasowego?*²⁵.

Przy całej wieloznaczności pojęć *apercepcja klasowa, apercepcja społeczna, a priori społeczne, wieloswiadomość*, nie ulega wątpliwości, że w interpretacji Kelles-Krauza świadomość indywidualna związana jest ze świadomością zbiorową poprzez powszechne formy myślenia, za pośrednictwem których kształtuje przedmiotowy świat kultury i duchową wspólnotę wszystkich jednostek, które znowu nie mogą poznawać inaczej, jak tylko w perspektywie jedności i powszechnej ważności wszelkich treści poznawczych. Z drugiej strony, człowiek nie może stać się istotą w pełni samoświadomą poza więzią społeczną, lecz to nie poznanie i samowiedza konstytuują tę więź, ale żywiołowy proces zaspokajania potrzeb „podstawowych”, a ten znowu fałszuje i „członkuje” całość treści świadomości i wykształca jej „częściowe”, klasowe formy. Idzie zaś o uchwycenie wszelkich możliwych zmian świadomości, o takie jej formy, które uniezależniwszy się od produkcji *zostaną czynnikiem określającym rozwój i dawać będą człowiekowi największą dozę poczucia*

²⁴ Ibidem, s. 246.

²⁵ Ibidem, s. 37.

wolnej woli²⁶, Historyzm epistemologiczny zamyka poznanie w retrospektywnym kole regresji od apercpcji do apercpcji: rozpoznanie przez świadomość genezy własnych form możliwe jest jedynie w tych formach, co pozostawia poza efektem poznawczym prawomocność koncepcji świadomości uniwersalnej jako historycznie nie-relatywnej konkluzji historycznego poznania. Relatywistyczny paradoks historyzmu był dla K e l l e s -Krauza jawny — wskazuje na podobne teoriopoznawcze kłopoty Rousseau, Comte’a i Marksa — stąd znajdujemy w jego pismach próby ugruntowania poznania retrospektywnego odwołujące się nie tylko do autorytetu historii, ale również do autorytetu samej natury.

III . OD POZYTYWISTYCZNEGO DO MODERNISTYCZNEGO NATURALIZMU

Obok propozycji „uhistorycznienia”, „uspołecznienia” i „uklasowienia” teoriopoznawczego stanowiska Kanta, propozycji antycypującej w pierwiastkowej postaci koncepcję M. Adlera, obecna jest w twórczości Kelles-Krauza naturalistyczna interpretacja Kantowskiego aprioryzmu, którą za K. J a s p e r s e m można nazwać „psychologiczno-antropologiczną”²⁷. Jaspers przypisuje ją F. F r i e s o w i, J. F. Herbar t o w i i F. A. L a n g e m u, a ten ostatni — o czym wspominaliśmy — należał do tych autorów, na których Krauz powoływał się afirmatywnie.

Lange wywodził aprioryczne formy poznania bezpośrednio z psychofizjologicznej organizacji człowieka, z fizjologicznych zasad funkcjonowania mózgu i układu nerwowego. Formy te miały być wrodzone, dane przez naturę; umysł ludzki miał je w sobie nosić i narzucać zjawiskom, a być może narzucałby inne, stosował inną logikę, gdyby był zbudowany inaczej. Natiwistyczna interpretacja Kantowskiego „a priori” ufundowana jest u Kelles-Krauza już w założeniu jakie czyni: *Zycie ludzkie jest rezultatem trzech czynników, do których daje się też w całości sprowadzić; czynniki te — to człowiek sam, natura i społeczeństwo albo — mniej treściwie, lecz za to ściślej — cechy biologiczne składające się na gatunek homo, środowisko naturalne, w którym żyje jego grupa (warunki kosmiczne, geologiczne, topograficzne, flora, fauna), wreszcie —*

²⁶ Ibidem, s. 244.

²⁷ Typologię Jaspersa znajdzie czytelnik w: K. Jaspers: *Die grossen Philosophen*. T. 1, München 1957, s. 440—442. O koncepcji M. Adlera patrz R. Rudziński: *Ideal moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*. Warszawa 1975.

*trwale stosunki między ludźmi*²⁹. Takiej redukcji do *cech biologicznych gatunku homo* autor w swym wykładzie dokonuje. Twierdzi bowiem, iż *natura, organizm (a więc i pewne prawa myślenia) są stale (jeśli się zmieniają to minimalnie i pod wpływem zmian w środowisku sztucznym) i są dane; i dalej — nie chodzi już o samą genezę idei — jest ona pierwotnie dana*²⁹. Obok społecznego a priori, które tworzy się w historii pod wpływem zmian społecznego życia, dane są „stale prawa myślenia”, przedhistoryczne a priori gatunku, uformowana przez przyrodę natura ludzka.

Kelles-Krauz wyróżnia dwie zasadnicze cechy natury ludzkiej. Pierwszą z nich jest *ciągłe dążenie do jak najmniejszego wysiłku dla jak największego rezultatu* i jest to jedyny cel ogólny, jaki można przypisać ludziom wszystkich krajów i epok. Ta trwała dyspozycja zawarta w naturze człowieka, wspólna wszystkim indywiduom gatunku, przejawia się intersubiektywnie w postaci trwałego uspołecznienia jednostkowych umiejętności produkcyjnych („trwałego uspołecznienia techniki”) i z niej to przyczynowo wynika ciągły postęp techniki. Pośrednio zatem, to ta właśnie cecha dynamizuje statyczną strukturę ustrojową przedhistorycznej wspólnoty, poddaje ją determinacji „czynnika ekonomicznego” i rządzi historycznym ruchem zmian w obrębie świadomości zbiorowej, także w obrębie świadomości poznającej.

W tak wyróżnionej jakości ludzkiej natury nie trudno dopatrzeć się ontologicznej transpozycji empiriokrytycznych zasad: „najmniejszego wysiłku” R. Avenariususa i „ekonomii myślenia” E. Macha. Nie trudno dostrzec też, że tak określona cecha nie może służyć uprawomocnieniu koncepcji retrospekcji, ponieważ jej wyraźnie przeczy — ze względu na wirtualny i prospektywny charakter „ciągłego dążenia”, niemożliwy jest powrót do tych zasad i norm organizujących całość form społecznego bytu z przeszłości, które dziś są ewidentnie nieefektywne z punktu widzenia ekonomii myślenia i działania. Toteż wskazuje filozof na drugą właściwość ludzkiej natury i tę wyraźnie stawia ponad pierwszą, twierdząc, że ta psychofizjologiczna cecha człowieka *uważana być może za objaw inercji powszechnej samego bytu*³⁰. W zależności od tego, w jakiej sferze rzeczywistości stwierdza Kelles-Krauz jej obecność, uzyskuje ona różne werbalizacje. W sferze działania indywidualnego będzie to *przekraczanie czynów przez zamiary i odwrotnie, zamiany środków na cele i odwrotnie*; w sferze bytu społecznego *przejście od świadomości do*

²⁸ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 14.

²⁹ Ibidem, s. 123.

³⁰ Ibidem, s. 20.

automatyzmu i od automatyzmu do świadomości; w sferze bytu przyrodniczego zjawisko ruchu wahadłowego, cykliczność zmiany — powszechna w całej przyrodzie. Krauz przyznaje, iż nie można jednoznacznie zawyrokujeć czy świadomość cykliczności wszelkich zmian w przyrodzie i dziejach, zatem idea cyklu, wykształciła się z obserwacji i przeżywania rozpadu pierwotnego stanu „jedności i zgody społecznej”, czy też z obserwacji i przeżywania zjawisk przyrody. Dla zrozumienia samozwrotnego ruchu retrospekcji wystarczy, iż w toku rozwoju poznania już u E m - pedoklesa idee te zlały się w jedną koncepcję i są jednym i tym samym w swojej istocie.

Prace, w których daje Kelles-Krauz historyczny zarys kształtowania się koncepcji cyklu dziejowego i idei powrotu przeszłości w przeszłości, idei właściwej — jak pisze — *całej historycznie znanej duchowości ludzkiej*, należą do najciekawszych w spuściznie autora i mogą służyć za przykład klasycznej refleksji z zakresu historii idei. Nie wolno jednak ani ignorować, ani pomijać naturalistycznego wątku jego myśli filozoficznej i prób ontologizacji prawa retrospekcji. Aby jednak nie wydało się, że Krauz sam sobie przeczy, kiedy raz twierdzi, że źródłem wszelkiej idei jest historia, innym razem, że „prawa myślenia” są dane przez przyrodę; albo wtedy, gdy reinterpretuje Kantowskie *a priori* raz w duchu historycznym, raz naturalistycznym, należy rozróżniać, choć nie rozdzielać kwestię genezy świadomości i jej apriorycznych form, od poznawczej i wiedzotwórczej funkcji świadomości, poprzez umiejscowienie pierwszej poniżej progu samoświadomości i kultury i połączenie drugiej z procesem tworzenia się tychże w historii. Życie człowieka stanowi „estetyczną wręcz” jedność, nie ma zatem różnicy jakościowej między naturą i kulturą — ta ostatnia jest obiektywną realizacją w dziejach zdolności ukrytych w ludzkiej naturze. Historyczność nie pojawia się zatem znikąd, niczym łaża na cudownym obrazie natury, albowiem to w samym bycie tkwi wahadłowy mechanizm retrospekcji i nie ma co do tego wątpliwości, że byt natury i byt historii to ciągle ten sam byt — przyrodzony właśnie — a historyczność jest jeno jego modalnością. W tej perspektywie dzieje ludzkiej kultury nie są niczym innym, jak mutacją dziejów przyrody, a może wręcz — przyrodą zdegradowaną? Kelles-Krauz odrzuca romantyczną i pełną pesymizmu odpowiedź Jana Jakuba Rousseau dając romantyczną i pełną optymizmu odpowiedź własną. Przekroczenie progu natury i kultury dokonało się żywiołowo i nieświadomie, przez co formy kultury przyjęły postać cząstkową, przekroczenie historii i wyzwolenie się od żywiołu ekonomii będzie efektem świadomego powrotu do przedhistorycznych, naturalnych i uniwersalnych form życia wspólnotowego.

U podstaw historycznej i funkcjonalnej wykładni Kantowskiej nauki o apriorycznych formach życia duchowego człowieka leży zatem w doktrynie Kelles-Krauza wykładnia naturalistyczna. Rzecz jasna obie te interpretacje sankcjonują pozytywistyczne spłaszczenie kantyizmu, całkowicie bowiem pomijają transcendentalny sens tej filozofii, co jest szczególnie widoczne wtedy, gdy utożsamia Krauz apercpcję transcendentną, tj. przedświadomą operację formowania się jaźni i świata, ze zwykłą samowiedzą empirycznego podmiotu.

Faktem jest, że nie ukrywany zamiarem Kelles-Krauza było dokonanie filozoficznej syntezy pozytywizmu C o m t e ' a z materializmem historycznym Marksa i z tą intencją pisze w 1904 roku szkic *Comtyzm i marksizm*. Szkic ów, drukowany odcinkami w warszawskim „Głosie” pod tytułem *Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów*, rozpoczął debatę, którą współczesny nam historyk kultury celnie określił mianem *trudno dającej się pomieścić w głowach*³¹. Polemicznie odpowiada Krauzowi S. Brzozowski cyklem *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, a spór szedł o rozumienie ludzkiej autonomii, „dumnego autarkoumen”: czy samowystarczalność człowieka jest skutkiem jego rozwoju przyrodniczego i historycznego, czy też, jak twierdził Brzozowski, samowładztwo jest dopiero zadaniem, celem walki z żywiołem przyrody i ekonomii? Czy poznanie jest procesem receptywnym, odkrywaniem praw rządzących różnymi dziedzinami bytu, czy też jest tworzeniem i narzucaniem tych praw rzeczywistości? Polemika, w której dochodzi do przełamywania pozytywistycznych schematów, zasługuje na odrębne omówienie, tu skupmy się jedynie na konkluzjach artykułu Kelles-Krauza.

Pojęcia *pozytywizm* używa Krauz zamiennie z pojęciem *comtyzm* co pozwala sądzić, że oznacza nim doktrynę filozoficzną C o m t e ' a. Jak się wydaje ostatecznym celem jego analiz pozostaje zabieg podobny do tego, jaki na filozofii H e g l a dokonał Marks — oddzielenie „metody” od „systemu” i zachowaniu tej pierwszej z jednoczesnym odrzuceniem systemu. W konsekwencji schemat, jaki nakłada na całość doktryny C o m t e ' a odpowiada w swych konkluzjach tezom wypowiedzanym przez pierwszych krytycznych zwolenników pozytywizmu J. S. M i l l a i E. L i t t r e ' a. Przejmując „pozytywną metodę” broni się K r a u z przed jej skrajnymi, scjentyistycznymi konsekwencjami. Nie odmawia filozofii przedmiotowej autonomii w stosunku do nauki, przeciwnie, filozofię traktuje jako „kombinację nauki i sztuki”, nie jako metanaukę; stawia przed nią cel identyczny jak cel religii — ogólne objaśnianie całości zjawisk

³¹ Patrz A. Mencwel: *Jak się robi pismo*. „Colloquia Communia” 1984, nr 3—4.

świata i systematyzację wszelkich wierzeń, nakazów i ideałów społecznych. Dodać trzeba, że porównanie funkcji filozofii z funkcją religii (są *one w gruncie rzeczy synonimami*) nie ma na względzie tzw. „naukowej” deprecjacji którejs z tych dwóch dziedzin życia duchowego człowieka³².

Nie godzi się też Krauz na ograniczenie poznania do samego tylko opisu danych doświadczenia, lecz domaga się zerwania ze „szczegółikami”, zachęcając do uogólnień i formułowania praw filozoficznych. Charakterystyczne jest, że w tym właśnie tekście uznaje filozof pełną autonomię nauki i świadomości poznającej wobec wszystkich innych zjawisk społecznych, łącznie z „czynnikiem ekonomicznym”, dzieląc z C o m t e ’ m tezę, iż warunkiem sine *qua non* prawdziwości i skuteczności formułowanych przez naukę praw, jest osiągnięcie statusu „czystej nauki”. Nie trudno odnaleźć w tej koncesji na rzecz czystej naukowości, ukrytego celu dotychczasowego zwolennika monoekonomizmu. Retrospekcja zyskuje w ten sposób walor pozytywnego, czystego prawa naukowego, uniezależniając się od fałszującego oddziaływania ekonomicznych potrzeb. Prawo retrospekcji rewolucyjnej zyskuje status epistemologicznego absolutu.

Rzecz jasna wiedza na jaką powołuje się Kelles-Krauz w celu przydania historiozoficznego sensu pozytywnym badaniom M o r g a n a, T a y l o r a, B a c h o f e n a nad społeczeństwami pierwotnego komunizmu, sama nie odpowiada pozytywistnej definicji — w miejsce deklarowanego antynormatywizmu „pozytywnej metody” proponuje on i propaguje normy Nowego Odrodzenia. Przekonanie, że historiozofia normująca przyszłość nie może być li tylko „pozytywnie” opisaną i opowiedzianą „materialistycznie” — tzn. od strony czynności ekonomicznej — historią powszechną, ani też wyłącznym poszukiwaniem metod i zasad poznawania historii dla uzasadnienia materialistycznej postawy, to „modernistyczne” zgoła przeświadczenie coraz częściej daje o sobie znać na kartach pism Kelles-Krauz. Nie idzie bowiem tylko o uświadomienie sobie własnej sytuacji świadomości wewnątrz świata kultury i historii, o samowiedzę form społecznego bytu, które ograniczają duchowość człowieka — lecz o przekonanie, że sama świadomość i poznanie nie wystarczą do zmiany świata i tworzenia przyszłości. Naukowo przewidywać, nie znaczy prze-

³² Podobną myśl wyraża F. A. Lange: *Otóż w tym względzie oświadczyliśmy już dostatecznie, że nigdy nie możemy zgodzić się ani na upodrzedzenie, ani na unadrzędzenie poznania religijnego wobec wyników nauki metodycznej, i możnaby domniemywać, że ta myśl, wraz z zestawieniem religii ze sztuką i metafizyką, w niedalekich czasach zyska uznanie powszechne.* Patrz F. A. Lange: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości.* T. 2, Warszawa 1831, s. 480—481.

cież tworzyć, zaś każde tworzenie ma w sobie coś z romantycznej kreacji artystycznej. *Tak i nowy ideał społeczny stać się musi krwią i ciałem pewnych najpiękniejszych i najczulszych istot ludzkich, musi z obowiązku stać się po prostu popędem, podnieść się do potęgi rozkoszy i wzruszenia* ³³. I w tej perspektywie próbuje odnaleźć Kazimierz Kelles-Krauz ostateczną sankcję dla swej historiozofii.

³³ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 548.