

PAUL MCLAUGHLIN

Bakunin i Comte*

Docieramy teraz do czwartej postaci, która wywarła duży wpływ na Bakuninowską krytykę teologizmu: do Augusta Comte'a, którego Bakunin uznaje za „prawdziwego ojca współczesnego naukowego ateizmu”¹. Bakunin uważa Comte'a za francuski odpowiednik Feuerbacha i przypisuje mu osiągnięcie, które — można by rzec — dzielił z nim: „Hegel, jako prawdziwy metafizyk, spirytualizował materię i przyrodę, wyprowadzał je bowiem z logiki, czyli z ducha. Comte, przeciwnie, materializował [lub naturalizował] ducha, wykazywał bowiem, że jedyną podstawą zjawisk psychicznych jest materia. Na tym właśnie polega jego olbrzymia zasługa”². Między słynnym „prawem trzech faz”, które leży u podstaw dzieła Comte'a *Kurs filozofii pozytywnej* (1830–1842), a trójstronnym podziałem występującym w pismach Feuerbacha rzeczywiście zachodzi uderzające podobieństwo — koncentrujemy tutaj uwagę na kwestii „prawa” w *Kursie...*, chociaż zapowiada je praca Comte'a z 1824 roku³, zatytułowana *Plan badań naukowych niezbędnych do reorganizacji społeczeństwa*. Nie wypowiadamy się w sprawie jego oryginalności, czyli na temat wpływu Turgota, Condorceta, Saint-Simona lub kogokolwiek innego. Nie oceniamy też względnej wagi *Systemu polityki pozytywnej* (1851–1854). Ma to związek z tym, że *Kurs...* to dzieło Comte'a, które wywarło największy wpływ na Bakunina. Odnosząc się do Comte'a, także w ustawicznej krytyce zawartej w *Filozoficznych rozważa-*

* Opublikowane za zgodą autora i wydawnictwa. Oryginalny tekst: Paul McLaughlin, *Bakunin and Comte*, [w:] P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism*, Algora Publishing, New York 2002, s. 206–227.

¹ M. Bakunin, *L'Internationale et Mazzini (Międzynaródówka i Mazzini)* (1871), [w:] *Archives Bakounine*, 1, Part 1, Leiden 1961, s. 42.

² M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 289–290.

³ Błąd autora. W rzeczywistości praca ta pochodzi z 1822 r. — przyp. tłum.

niach⁴⁴ (1871), najczęściej odsyłał do drugiego wydania *Kursu...* z 1864 roku oraz do przedmowy Emile'a Littré.

Przeprowadzona przez Comte'a analiza filozofii teologicznych, metafizycznych i pozytywnych odpowiada więc z grubsza Feuerbachowskiej analizie religii, filozofii spekulatywnej i „filozofii przyszłości”. Comte, podobnie jak Feuerbach, świadomy jest relacji między formami religijno-filozoficznymi a politycznymi. Innymi słowy, Comte zdaje sobie sprawę — być może nawet lepiej od Feuerbacha, który jest mniej upolityczniony — z religijno-filozoficznej podstawy władzy politycznej. Jak się przekonamy, miał on w tym względzie duży wpływ na Bakunina, który sprzeciwia się jednak symplistycznemu idealizmowi Comte'a — to jest przekonaniu, że „świat [lub każdy jego aspekt] rządony i burzony jest przez idee”⁵⁵ — równie zdecydowanie, jak ekonomicznemu absolutyzmowi Marksa. Nie odpowiadają mu żadne teorie, które bliskie są metafizycznemu monokausalizmowi, a przecież naturalistycznej różnorodności.

Według Bakunina między Comte'em a Feuerbachem istnieje ważna różnica. Naturalizm Comte'a, pomimo swych słabych punktów, jest naukowy (a zatem, jak stwierdził Bakunin, jego ateizm również jest naukowy), natomiast naturalizm Feuerbacha ma charakter filozoficzny (podobnie jak jego ateizm). To Comte, przynajmniej w przekonaniu Bakunina, ukończył — choćby tymczasowo — projekt Feuerbacha poprzez sprzymierzenie filozofii z nauką. Udało mu się tego dokonać dzięki, po pierwsze, wypracowaniu metodologicznej i historycznej *filozofii nauki* — w zgodzie z „ogólnym celem” *Kursu...*, którym jest „rozważenie [nauki] w dwóch aspektach jej istotnych metod i zasadniczych osiągnięć” — i po drugie, dzięki zastosowaniu rodzącej się metody naukowej (metody pozytywnej) do tych zjawisk przyrodniczych, które zdawały się jej wymykać, to jest do zjawisk społecznych, w tym, w bardzo szerokim sensie, do wolności — zgodnie ze „specjalnym celem” *Kursu...*, którym jest „dopełnienie systemu nauk obserwacyjnych za sprawą zapewnienia podstawy fizyce społecznej”⁶⁶.

⁴ Pełny tytuł: *Appendice. Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme* (Dodatek. Filozoficzne rozważania o urojonym bogu, świecie realnym i człowieku). Jest to dodatek do pracy *L'Empire knuto-germanique et la révolution sociale*, której część ukazała się w przekładzie na język polski: M. Bakunin, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyżanowska, B. Wścieklica, J. Dewitz, Z. Schabowski, Warszawa 1965, s. 51–139. Przekład polski nie obejmuje jednak wspomnianego dodatku — przyp. tłum.

⁵ A. Comte, *Introduction to Positive Philosophy*, F. Ferré (red.), Indianapolis 1988, s. 28. Jest to pełny, zaktualizowany przekład pierwszych dwóch wykładów z *Cours de philosophie positive*. Skrócony (dwutomowy) przekład całego kursu, do którego również się tutaj odnosi, znajduje się w trzeciej edycji *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, tłum. H. Martineau, London 1893. (Istnieje polskie tłumaczenie (między innymi) dwóch pierwszych wykładów z *Cours de philosophie positive*: zob. A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 11–40. Nie jest to jednak przekład szerszej i nieco zmodyfikowanej wersji tych wykładów, które przetłumaczono na język angielski i opublikowano w postaci książki *Introduction to Positive Philosophy*, a do której Autor często się odwołuje. W związku z tym częściowo wykorzystujemy istniejący przekład polski, a częściowo musieliśmy zastosować przekład własny, aczkolwiek w przypisach pozostawiliśmy odnośniki wyłącznie do wersji angielskiej. Zauważmy przy tym, że w niniejszym tekście Autor odnosi się jedynie do pierwszego z tych dwóch wykładów — przyp. tłum.).

⁶ A. Comte, *Introduction...*, s. 13–15.

Podobnie, co ma zasadnicze znaczenie, to Comte nadał naukową wagę Feuerbachowskiej koncepcji natury ludzkiej, ponieważ uznał człowieka za zjawisko biologiczne. Tak więc Comte ogłasza „fundamentalne prawo ciągłego rozwoju człowieka”, które traktuje „zachodzącą ewolucję [ludzkości] jako konieczny rezultat stopniowego szeregu wcześniejszych [biologicznych] przekształceń”. Nasuwa to następujący wniosek:

Gdy przyjrzymy się przebiegowi rozwoju człowieka z najwyższej naukowej perspektywy, dostrzeżemy, że polega on na coraz wyraźniejszym kształtowaniu się charakterystycznych zdolności ludzkich, w porównaniu z tymi, jakie cechują zwierzęta, a zwłaszcza z tymi, jakie człowiek dzieli z całym królestwem przyrody organicznej. To w tym filozoficznym sensie najwybitniejszą cywilizację należy uznać za w pełni zgodną z przyrodą, w istocie jest ona bowiem jedynie jaskrawszym przejawem podstawowych własności naszego gatunku⁷.

Ucywilizowanie ludzkości, emancypację człowieka z niższego stanu zwierzęcego — ten rozwój — należy więc pojmować jako „w pełni zgodne z przyrodą”. Wolność powinna być zatem postrzegana jako zjawisko przyrodnicze. W każdym razie Bakunin przyjmuje sformułowane przez Comte’a fundamentalne prawo — że ludzkość jest ni mniej, ni więcej tylko określonym, aczkolwiek „najwyższym”, stadium rozwoju przyrody. Ścisłe biorąc, nie jest to teoria ewolucji, lecz jedynie środek klasyfikacji biologicznej. W tym kontekście Mary Pickering zauważa, że „w miejsce Lamarckowskiego transformizmu Comte utrzymywał starą doktrynę [rzeczywistej] stałości gatunków”. Dodaje jednak: „pomimo że sam był przeciwny teorii ewolucji, jego upodobanie do umieszczania zwierząt i ludzi w tym samym kontinuum utworowało drogę darwinizmowi”⁸. Jednakże według Kenaficka Bakunin „poprawił [...] Comte’a, ponieważ znał teorie Darwina [...]. [Tak więc] można powiedzieć, że jego poglądy na biologię były comtyzmem połączonym z darwinizmem, gdyż do Comte’owskiej [...] koncepcji rozwoju ludzkości ze stanu zwierzęcego [...] Bakunin dodał Darwinowską koncepcję rzeczywistego rozwoju [lub *wyłonienia się*] człowieka z małej czelkkształtnej, jak również koncepcję walki [jak ujął to Herbert Spencer] o przetrwanie najstosowniejszego”⁹.

Richard B. Saltman — będąc, w moim przekonaniu, w całkowitym błędzie — uważa, że w tym ogólnym kierunku zwrócił Bakunina głównie ewolucjonista Lamarck. Ogólnie można powiedzieć, że praca Saltmana jest godna podziwu w zamysle — jako obrona teoretycznych osiągnięć Bakunina przeciwko ich umniejszaniu przez „psycho-historyków” (E.H. Carra, Edmunda Wilsona, Maksa Nomada, George’a Woodcocka, Jamesa Jolla etc., a można też wspomnieć o Aileen Kelly i Arthurze Mendlu) — lecz gorsza w wykonaniu. Po pierwsze, jak zobaczymy, Saltman w sposób wątpliwy przypisuje Bakuninowi jego intelektualne inspiracje. Po drugie, arbitralne stosowanie, lub wręcz nadużywanie, terminologii filozoficznej przez Saltmana (na przykład terminu „dialektyka”, który często pojawia się w jego pracy) przynosi oplakane skutki, zwłaszcza dla jego ujęcia debaty między Marksem (z jego tak zwaną „perspektywą dialektyczną”) a Bakuninem (z jego rzekomo

⁷ *The Positive Philosophy...*, II, s. 36, 124.

⁸ M. Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, t. I, Cambridge 1993, s. 596, 599.

⁹ K.J. Kenafick, *Michael Bakunin and Karl Marx*, Melbourne 1948, s. 364–365.

Lamarckowską „perspektywą ewolucyjną”, która w mniemaniu Saltmana jest niemożliwa do pogodzenia z żadnym elementem dialektyki). Po trzecie, Saltman marginalizuje krytykę religii w analizie filozofii Bakunina, przedstawiając religię jako jedynie „drugą ideologiczną obronę państwa” pomiędzy „pojęciem interesu publicznego” a patriotyzmem. Jest to — ze wszystkich powodów przedstawionych w tym eseju — ewidentne wypaczenie. Po czwarte wreszcie, Saltman łączy Bakunina, tak jak Feuerbacha, z tradycją antropocentryczną, którą jak już wiemy, próbował przezwyciężyć. Stąd bierze się twierdzenie Saltmana, że „Bakunin przejął od Feuerbacha zasadniczo antropocentryczną koncepcję Wszechświata, w której rozumna jednostka [sic!] ludzka stanowi zarazem *centrum* i *cel* dociekań filozoficznych”, oraz że „zarówno Feuerbach, jak i Bakunin uważali, że ludzkość [gdzie podziela się jednostka?] znajduje się w *centrum naturalnego* Wszechświata”¹⁰. W konsekwencji książka Saltmana wyrządza reputacji Bakunina więcej szkody niż pożytku, ponieważ zdaje się (mimowolnie) potwierdzać pogląd „psycho-historyków”, zgodnie z którym na gruncie teoretycznym Bakunin radził sobie słabo.

Saltman argumentuje, że praca Lamarcka stanowi jeden z dwóch „najważniejszych korzeni intelektualnych” Bakuninowskiej teorii społecznej (drugim jest praca Feuerbacha, czego oczywiście nie kwestionuję). Musi on przyznać, co było do przewidzenia, że jego „wniosek nie opiera się na własnych twierdzeniach Bakunina na temat jego inspiracji intelektualnych”, lecz na „konceptualnym podejściu Bakunina do natury ludzkiej oraz [...] języku i aparacie pojęciowym, w jakim Bakunin je wyraził”. W rzeczy samej jest to nader wątpliwe. Zaczniemy od tego, że Bakunin często mówi o długu wobec Feuerbacha i potwierdza to nawet powierzchowna analiza biograficzna: Bakunin, dla przykładu, poświęcił dużą część lat (po 1840 r.) na pisanie książki (obecnie uznawanej za zaginioną) o Feuerbachu, która nosiła tytuł *Exposé et développement des idées de Feuerbach*. Saltman pisze też, że Bakunin „najwyraźniej nigdy nie wspominał o Lamarcku”¹¹, co także jest nieprawdą, gdyż niekiedy wymienia jego nazwisko. Niemniej częściej mówi on o prawdziwym długu wobec następcy Lamarcka — Darwina. Oto przykład: „Historia ludzka [...] jest tylko dalszym ciągiem tej wielkiej walki o byt, która, według Darwina [i Bakunin tego nie kwestionuje], stanowi podstawowe prawo przyrody organicznej”¹². Tak czy owak, z powodów podanych przez Kenaficka, wpływ Darwina jest całkiem oczywisty. Zostawmy więc tę kwestię. Bardziej zdumiewa to, że Saltman nawet jednym słowem nie wspomina o szerszym oddziaływaniu Comte’a, który, jak ujął to Kenafick, „wywarł główny wpływ intelektualny w ostatniej dekadzie twórczości Bakunina”¹³. Powinniśmy więc przyjrzeć się wpływowi Comte’a uważniej i przeanalizować, na tyle szczegółowo, na ile jest to potrzebne w tym kontekście, jego systematyczny opis rozwoju człowieka, zwracając szczególną uwagę na to, jaki wpływ wywarł na Bakuninowską krytykę teologizmu. Warto też pamiętać, że anar-

¹⁰ R.B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport 1983, s. 62–63, 23–24. Podkreślenia dodane z wyjątkiem słowa „naturalny”, które zostało wyróżnione w oryginale.

¹¹ *Ibidem*, s. 22.

¹² M. Bakunin, *Do towarzyszy z Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Le Locle i La Chaux-De-Fonds*, [w:] M. Bakunin, *Pisma...*, t. 2, s. 16.

¹³ K.J. Kenafick, *Michael Bakunin...*, s. 358.

chistyczny poprzednik Bakunina, Proudhon, posługiwał się już prawem trzech faz w pracy *O stworzeniu porządku między ludźmi* (1843). Innymi słowy, pamiętajmy o wpływie analizy Comte'a na anarchizm jako taki.

W pierwszej omawianej przez Comte'a fazie rozwoju ludzkości, czyli w fazie *teologicznej* lub *fikcyjnej*, człowiek w poszukiwaniu „poznania absolutnego”, a więc nieświadomy jeszcze ograniczeń swojego rozumu, zajmuje się „zagadnieniami najbardziej nieosiągalnymi, jak natura istot, źródło i cel zjawisk”, a „zagadnienia rozwiązalne [uważa za] niegodne siebie”. W rezultacie człowiek musi przedstawiać te „zjawiska jako będące wytworem działania czynników nadprzyrodzonych, mniej lub bardziej licznych, których interwencja tłumaczy wszystkie pozorne anomalie wszechświata”¹⁴. Oznacza to, że w próżnej próbie rozwiązania zagadnień teologicznych człowiek zmuszony jest przywoływać tyle fikcji i absurdów, ile jest mu niezbędne.

Niemniej, pomimo swej absurdalności, faza teologiczna stanowi konieczny punkt wyjściowy rozwoju człowieka i dlatego: chociaż pozytywna teoria naukowa, jak się przekonamy, opiera się na obserwacji, każda sensowna obserwacja zakłada pewną teorię (aczkolwiek nie w sensie współczesnej tezy o „uteoretyzowaniu obserwacji”). Bez teorii obserwacje są odizolowane i niepowiązane z sobą, przez co nigdy nie mogłaby powstać pozytywna teoria naukowa. „Tak więc [z perspektywy historycznej] należało przezwyciężyć dwie trudności: ludzki umysł musiał prowadzić obserwacje, by móc formułować rzeczywiste teorie, ale też musiał formułować pewnego rodzaju teorie, by móc łączyć z sobą obserwacje. Początkowo inteligencja była zamknięta w błędnym kole”¹⁵. Teologiczny sposób myślenia oferuje wyjście z tego błędnego koła: mimo że wydaje się to absurdalne i łączy się z koniecznością postulowania rozmaitych fikcyjnych bytów, teoria powstaje na zasadzie swobodnej spekulacji, którą odnosi się do losowo dokonywanych obserwacji. Taka teoria stanowi punkt wyjścia do poważniejszych badań. Bakunin mógłby więc zgodzić się z Comte'em, że przekonania religijne są jednocześnie absurdalne i konieczne do dalszego rozwoju człowieka. Religia jest, jak mógłby ująć to Bakunin, załącznikiem racjonalności w tymczasowym stanie nieracjonalności.

Comte wyróżnia trzy formy filozofii teologicznej: fetyszyzm, politeizm i mono-teizm. Jak wykazuje Pickering, idzie on tu za Charles'em de Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, 1760) oraz Benjaminem Constantem (dwa pierwsze tomy *De la religion considérée dans sa source, ses formes, et des développements*, 1824–1825). Jak już wiemy, Bakunin przyjmuje to rozróżnienie¹⁶. Fetyszyzm jest pierwszą formą filozofii teologicznej, pierwotnym przejawem spekulatywnej aktywności człowieka — Comte, podobnie jak Feuerbach i Bakunin, przez wzgląd na swoje ewolucjoni-

¹⁴ A. Comte, *Introduction...*, s. 2, 5.

¹⁵ *Ibidem*, s. 5.

¹⁶ M. Pickering, *Auguste Comte and the Return to Primitivism*, „Revue Internationale de Philosophie” 52 (1998), s. 51–77. Bakunin wyraźnie mówi o tych trzech formach np. w: *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*: „W ten oto sposób zbiorowy i historyczny obłęd, który nosi miano religii, rozwijał się począwszy od fetyszyzmu, przechodząc następnie przez wszystkie szczeble politeizmu aż do monoteizmu chrześcijańskiego”, M. Bakunin, *Imperium knuto-germańskie...*, [w:] M. Bakunin, *Pisma...*, t. 2, s. 131.

styczne poglądy, przypisuje pewien stopień aktywności spekulatywnej niektórym zwierzętom i utrzymuje zatem, że one również „mogą osiągnąć swego rodzaju prymitywny fetysyzm”. Jednakże, w odróżnieniu od tych dwóch myślicieli, Comte nie konstruuje swojej argumentacji w stylu Schleiermachera. Fetysyzm cechuje deifikacja wszystkich zjawisk przyrodniczych, które absorbują rozwijający się rozum ludzki. Nie znając poszczególnych praw natury lub nawet samego pojęcia prawa natury, człowiek prymitywny „instynktownie [wyobraża sobie, że] za nieznane skutki odpowiada namiętności i afekty jakiegoś bytu żywego, a jest to filozoficzna zasada fetysyzmu”¹⁷. Innymi słowy, pewne przedmioty naturalne, które przyciągają uwagę fetyszysty, gdyż bezpośrednio nań oddziałują, postrzega on jako *nadnaturalne*, ponieważ nie potrafi wytłumaczyć ich w sposób naukowy: czyli na ich własnych zasadach, jako przedmioty naturalne podlegające badaniom przy zastosowaniu metody pozytywnej.

Comte ocenia zarówno teoretyczny, jak i praktyczny wpływ każdej fazy rozwoju człowieka — warto się im szczególnie przyjrzeć w przypadku fazy teologicznej, zważywszy na siłę ich oddziaływania na Bakunina. Teoretyczny wpływ fetysyzmu opisuje następująco: fetysyzm, mimo że stanowi konieczny punkt wyjścia, „utrudnia postęp autentycznej wiedzy. To przede wszystkim w tej formie duch religijny najbardziej bezpośrednio przeciwstawia się naukowemu [ponieważ] idea praw natury jest całkowicie wykluczona, jako że każdy przedmiot jest bóstwem posiadającym swą własną wolę”. W tej fazie rozum ludzki jest wprawdzie zainteresowany światem zewnętrznym, ale fetyszysta znajduje się w stanie „permanentnej ułudy”, gdyż „zmyślane fakty przyćmiewają prawdziwe [a] najbardziej absurdalne przekonania stają na przeszkodzie bezpośredniej obserwacji zjawisk przyrodniczych”¹⁸.

W praktyce faza fetyszystyczna znajdowała wyraz w przedpolitycznych formach władzy: w praktycznej formie władzy militarnej (dzierżonej przez łowców i wojowników), która stanowi fundament władzy świeckiej; w teoretycznej formie gerontokracji (ugruntowanej w wiedzy tradycji plemiennej), która leży u podstaw władzy duchowej; oraz w pomocniczym, rodzinnym wpływie kobiet. Fetysyzm, sam w sobie, miał jednak znikomy rzeczywisty wpływ polityczny, ponieważ nie istniało duchowieństwo, czyli „osobna klasa spekulatywna”, której „kapłańska władza” mogła stanowić podstawę władzy politycznej we właściwym tego słowa znaczeniu. W ramach fetysyzmu nie mogło powstać duchowieństwo, gdyż wierzone w zindywidualizowanych, licznych i różnorodnych bogów, czemu siłą rzeczy towarzyszył „niewielki potencjał jednoczenia ludzi lub *rządzenia nimi*”. Jak zauważa Comte:

To dopiero późniejsza politeistyczna wiara w bogów, którzy byli bytami niewidzialnymi, mniej lub bardziej ogólnymi i odrębnymi od substancji, jakimi rządzą, wyłoniła i ukształtowała prawdziwe duchowieństwo, cieszące się dużym społecznym wpływem ze względu na swoją rolę pośrednika między wyznawcą a bóstwem¹⁹.

Druga forma filozofii teologicznej, która jest w istocie główną i najtrwalszą jej odmianą, to politeizm. Politeista, jak już ustaliliśmy, postrzega przedmioty

¹⁷ *The Positive Philosophy...*, II, s. 156–157.

¹⁸ *Ibidem*, s. 162.

¹⁹ *Ibidem*, s. 160. Podkreślenie dodane.

naturalne jako bezwładne (nie zaś jako ożywione lub nadnaturalne), lecz podlegające *woli* istot boskich, które rządzą przedmiotami szczególnego *rodzaju*. Politeista uznaje więc, że wyobrażone bóstwa są zewnętrzne względem lub odrębne od przedmiotów naturalnych, czyli od tego typu przedmiotów, jakimi rządzą. Comte wnioskuje, że bóstwa politeizmu miały „bardziej ogólny i abstrakcyjny charakter” niż bogowie fetyszyzmu, ponieważ mogły one rządzić wieloma rodzajami rzeczy niejako z oddali. W tej formie filozofii teologicznej występuje więc mniej bóstw niż w formie wcześniejszej, w ramach której każdy przedmiot mógł być uważany za bóstwo, gdyż nie można było ustalić relacji między indywidualnymi przedmiotami. Różnice te odzwierciedlają określony rozwój rozumu — wykształcenie zdolności porównywania, abstrahowania i uogólniania lub „dostrzegania podobieństw między zjawiskami i obserwowania ich następstwa”²⁰.

Z teoretycznego punktu widzenia politeizm jest „niekorzystny dla nauki”, w tym sensie że „tłumi postęp naukowy, zapewniając szczegółowe religijne wyjaśnienia dowolnych zjawisk”. Innymi słowy, tłumaczy wszystko wolą istot boskich i stoi w opozycji do „każdej idei niezmiennych praw natury”. Religijne wyjaśnienia politeizmu są bardziej szczegółowe od wyjaśnień fetyszyzmu dlatego, że same bóstwa są, jak już wiemy, w większym stopniu abstrakcyjne i uniwersalne. Konieczność formułowania takich szczegółowych argumentów doprowadziła do powstania wspomnianej już klasy spekulatywnej. Niemniej politeizm, mimo niekorzystnego wpływu na naukę, nieumyślnie ujawnia „dostęp do ukrytej zasady niezmienności praw natury”. Innymi słowy, angażuje on „obudzonego ducha naukowego w filozoficzne rozmyślenia, ustanawia bowiem prymitywny związek między ludzkimi ideami, który [jest] równie nieskończenie cenny, jak nierealny w przyrodzie”²¹. Relacje między różnymi bóstwami politeizmu odzwierciedlają obserwowane relacje między rządzonymi przez nie różnymi rodzajami zjawisk przyrodniczych. W politeizmie kryje się więc — aczkolwiek wypaczone — poczucie złożonego uporządkowania w rządzonym prawami wszechświecie.

Wielkie znaczenie miał polityczny wpływ politeizmu. Comte argumentuje, że przedpolityczne formy władzy, we właściwym tego słowa znaczeniu (zarówno świeckiej czy praktycznej, to znaczy zwykle militarnej, jak i duchowej lub teoretycznej, czyli na ogół patriarchalnej, nie wspominając o ich „rodzinnym wsparciu”, „elementarnym wpływie [...] kobiet”), powstały w fazie fetyszyzmu, ale upolityczone, to jest zinstytucjonalizowane i jakoby uprawomocnione, zostały dopiero wraz z nadejściem politeizmu. Upolitycznienie takiej władzy zagwarantowała wyłaniająca się klasa spekulatywna (której powstanie, o czym była już mowa, nierozzerwalnie wiązało się z naturą politeistycznych bóstw i która miała stworzyć pewien trwały, autorytatywny zespół przekonań), jak również regularyzacja kultu (mająca na celu szerzenie tego zespołu przekonań wśród ludności mówiącej wspólnym językiem). Jak ujmuje to Comte:

Te załączki wszystkich następujących po sobie porządków władzy nie wyszłyby poza stadium początkowe, gdyby politeizm nie związał ich z połączoną instytucją regularnego kultu i wyodrębnionego

²⁰ *Ibidem*, s. 169.

²¹ *Ibidem*, s. 175–176.

duchowieństwa, która jako jedyna dysponowała środkami, by rozproszonym rodzinom nadać status czegoś na wzór organizacji społecznej. Jest to główne polityczne przeznaczenie filozofii teologicznej²².

Istotną cechą tej społeczno-politycznej organizacji, oprócz jej teokratycznej podstawy, był militarizm: nie istniała żadna sprzeczność między elementami teokratycznym i militarnym. Jak argumentuje Comte, w systemie politeistycznym władze duchowa i świecka były ze sobą połączone (aczkolwiek w poszczególnych systemach przewagę miała jedna lub druga — system egipski był w przeważającej mierze teokratyczny, rzymski — militarystyczny, a grecki stanowił formę przejściową). Było tak dlatego, że mimo iż politeistyczne bóstwa były wystarczająco uniwersalne lub wspólne, by móc zjednoczyć ludność w ramach pewnej organizacji, to były też dostatecznie nacjonalistyczne lub ekskluzywne, by w obrębie tej ludności mogło dochodzić do podbojów. Jednoczesna uniwersalność i nacjonalistyczność politeistycznych bóstw wyjaśnia też charakterystyczną dla tej społeczno-politycznej organizacji instytucję niewolnictwa: bóstwa były dostatecznie uniwersalne, by połączyć zdobywcę i podbitego, ale i wystarczająco nacjonalistyczne, „by utrzymywał się dystans społeczny” między panem a niewolnikiem. Militarizm oraz instytucja niewolnictwa, jakkolwiek odrażające dla cywilizowanych ludzi, na tym etapie były w istocie czynnikami kształtującymi cywilizację: podbój „stanowił jedyny środek do tego, by organizm polityczny był trwały i postępowy”, niewolnictwo zaś reprezentowało postęp — moralny i ekonomiczny — okupiony jedynie „ofiara jeńców”²³.

Trzecią formą filozofii teologicznej jest monoteizm: wiara w jednego abstrakcyjnego, uniwersalnego, duchowego boga. Comte niewiele pisze o monoteizmie jako takim. Wolał wyjaśnić rozwój jego najprawdziwszej formy: katolicyzmu. Rozwój tej formy przypisuje trzem czynnikom: helleńskiemu, judaistycznemu i rzymskiemu. O czynniku helleńskim pisze: „koniecznym i stałym przeznaczeniem filozofii greckiej [było] pełnienie funkcji narzędzia nieodwołalnego upadku politeizmu, co przygotowało grunt dla nastania monoteizmu”. Filozofia grecka, innymi słowy, stanowi metafizyczny czy negatywny fundament intelektualny monoteizmu. Religia żydowska, z drugiej strony, łączyła „głębokie i trwałe [poczucie] narodowości” oraz chęć szerzenia jej *quasi*-monoteistycznej wiary (co było konieczne dla wstępnego sukcesu nowej teologii). Jako taka zapewniła ona „niezbędne narzędzia” lub konkretną podstawę prawdziwej, czyli katolickiej filozofii monoteistycznej. Wkładem Rzymu było zapewnienie geopolitycznego fundamentu dla powszechnego rozprzestrzenienia nowej teologii, ponieważ Rzym „zjednoczył cywilizowany świat pod swoją władzą” — to znaczy podbił i zagarnął wszystko w zasięgu wzroku²⁴. Inspiracja Bakunina jest tu wyraźnie dostrzegalna, chociaż jego wersja przypuszczalnie cechuje się większą spójnością niż oryginalne ujęcie Comte’a.

Teoretyczny wpływ katolickiego monoteizmu był ogromny. Pomimo że monoteizm jest przeciwstawny nauce, przynajmniej o tyle, o ile przeciwstawia „koncepcję odgórną woli jako powszechnej siły rządzącej”, „koncepcji niezmienności praw natury”, to nauka w dużej mierze zawdzięcza swój postęp monoteizmowi katolickie-

²² *Ibidem*, s. 184–185.

²³ *Ibidem*, s. 186, 188, 190.

²⁴ *Ibidem*, s. 208, 211, 213.

mu. Comte podaje liczne przykłady. Tutaj przedstawię dziewięć. Po pierwsze, monoteistyczne skoncentrowanie „nadnaturalnego działania” w jednym abstrakcyjnym czynniku, w odróżnieniu od rozdmuchanego nadnaturalizmu dawniejszych teologii, „otworzyło znacznie swobodniejszy dostęp do [...] badań wtórnych”, to znaczy do naukowych badań zjawisk o charakterze niejako wyłącznie przyrodniczym. Po drugie, katolicka „skłonność do podziwiania boskiej mądrości, później wywierająca wpływ uwsteczniająca, [pierwotnie] sprzyjała dociekaniom naukowym”. Innymi słowy, połączenie mądrości i boskości czy też ubóstwienie mądrości stymulowało rozwój wiedzy o wszystkim, zarówno o tym, co naturalne, jak o tym, co duchowe. Po trzecie, katolicyzm „stłumił inspiracje różnymi wyroczniami i prorocत्वami, zjawami i cudami, co świadczy o [jego] szlachetnych staraniach [...], by rozszerzyć, kosztem ducha teologicznego, dotychczas jeszcze wąskie pole ludzkiego rozumu”. Po czwarte, natura „kapłańskiego życia” w katolicyzmie — jego warunki wstępne i wymogi — przyczyniła się do rozwoju ogólnie pojętej „kultury intelektualnej”. Po piąte, powszechne rozprzestrzenienie katolickich idei, stanowiące podstawę edukacji powszechnej (co z kolei jest potencjalnym fundamentem powszechnej nauki), wspomogło ogólny „intelektualny rozwój ludności”. Comte pisze:

System katolicki zupełnie niesłusznie oskarżany jest o nieustanne represjonowanie inteligencji ludowej, gdyż przez długi okres był jej najskuteczniejszym sprzymierzeńcem²⁵.

Po szóste, podejmowane przez katolicyzm „wysiłki [...] udowodnienia swojej wyższości nad dawnymi systemami [umożliwiły] powstanie wielkiej filozoficznej zasady ludzkiego postępu [teoretycznego i praktycznego] [...] niezależnie od tego, jak bardzo była ona niedoskonała pod względem swej siły lub jakości”. Po siódme, katolicka edukacja powszechna oraz odkrycie intelektualnej czy filozoficznej historyczności i postępowości stworzyły „ducha społecznej dyskusji”, który poza spajaniem jednostek i grup, a więc wspomaganie rozwoju społeczno-politycznego, zapewnił ogromny potencjał rozwoju intelektualnego. Po ósme, katolicka otwartość na metafizykę, zwłaszcza Arystotelesowską, osłabiła jej teologiczny aspekt i umożliwiła postęp intelektualny. Wreszcie po dziewiąte, katolickie oddzielenie teorii od praktyki społecznej (wynikające z oddzielenia władzy duchowej od świeckiej) „położyło podwaliny pod nauki społeczne, które należy odróżniać od zwykłych Utopii”²⁶.

Polityczny wpływ katolicyzmu również był ogromny. Wielkim jego osiągnięciem stało się oddzielenie władzy duchowej od świeckiej, co według Comte’a stanowiło „największy postęp w dziejach ogólnej teorii organizmu społecznego oraz [...] było główną przyczyną wyższości współczesnego ustroju politycznego nad starożytnym” — Comte dodaje, że islamskiemu monoteizmowi nie udało się tego dokonać. Tak więc władza kapłańska, która w systemie teokratycznym była nieodłączna od władzy politycznej — stanowiła wręcz jej podstawę — w systemie katolickim przyjęła charakter moralny, edukacyjny i niepolityczny. Oznacza to, że klasa spekulatywna uzyskała właściwy charakter, angażując się w „spokojną i światłą, lecz nieobojętną

²⁵ *Ibidem*, s. 227, 245–247.

²⁶ *Ibidem*, s. 246.

obserwację życia praktycznego, na które mogła oddziaływać tylko pośrednio, wywierając moralny [i edukacyjny?] wpływ”. Comte kontynuuje: „doniosłą społeczną cechą katolicyzmu było to, że konstytuując władzę moralną, całkowicie niezależną od władzy politycznej, tchnął moralność we władzę polityczną” z zewnątrz²⁷. Władza duchowa stanowiła zatem *uniwersalną* władzę moralną, która uległa partykularyzacji wraz z koncentracją ośrodków siły lub ich upolitycznieniem. Z tego względu uniwersalność systemu katolickiego mogła przewyższać nawet system rzymski, a jego imperium miało w rezultacie większy zasięg.

Duchowe imperium katolickie, pod względem militarnym, miało więc jedynie charakter defensywny — Comte argumentuje na przykład, że nawet krucjaty miały naturę defensywną, były „zamierzone jako bariera przeciwko inwazji mahometanizmu”. Jako taki katolicyzm ułatwił upadek systemu militarnego i wyłonienie się systemu feudalnego, to znaczy przyspieszył upadek Imperium Rzymskiego (z samej swej natury ostatecznie autodestrukcyjnego) oraz proces terytorialnej i politycznej decentralizacji. Katolicyzm wpłynął więc także na pojawienie się poddaństwa w miejsce niewolnictwa: po upadku systemu militarnego było mniej niewolników, w związku z czym ich właściciele „musieli czynić z nich własność dziedziczną”, aby odtąd byli „przywiązani do [ich] rodzin i ziem”. Chłop pańszczyźniany jest, jak twierdzi Comte, lepszy niż niewolnik, ponieważ katolicyzm ustanowił „zbawienną władzę duchową między [...] panem a jego poddanym, władzę w równym stopniu respektowaną przez nich obu i stale skłaniającą ich do wypełniania swej wzajemnej powinności”. Tak więc, chociaż w instytucji niewolnictwa występował — i występuje — element arbitralności, katolicyzm narzucił instytucji poddaństwa „nową dyscyplinę społeczną” (ugruntowaną w „zasadach posłuszeństwa i ochrony”)²⁸. Tym samym udoskonalił uniwersalność politeizmu dzięki wyeliminowaniu elementu wyjątkowości czy patriotyzmu, który wspiera instytucję niewolnictwa, i zastąpieniu go uniwersalną moralnością, jakkolwiek byłaby zepsuta.

Comte zwraca uwagę na kolejny kluczowy sposób, w jaki system katolicki wpłynął na postęp polityczny — aczkolwiek pośrednio, przez naśladownictwo. Katolicyzm zastąpił zasadę dziedziczności zasadą elekcyjną (opartą, w tym przypadku, na zasługach intelektualnych i moralnych). Transformacja ta nastąpiła głównie za sprawą charakterystycznie katolickiej „instytucji kościelnego celibatu”. Ponadto katolicyzm wzbogacił zasadę elekcyjną w tym sensie, że „dał możliwość wyboru urzędu całemu społeczeństwu” (a przynajmniej męskiej jego części), jak również „odwrócił porządek wyboru poprzez wprowadzenie zasady wyboru przełożonych przez podwładnych”. Comte uznaje, że katolicka innowacja w tym względzie to „majstersztyk mądrości politycznej”²⁹.

Monoteizm, trzecia forma filozofii teologicznej, jest z konieczności ostatnią jej formą. W perspektywie logicznej filozofia teologiczna dokonuje postępu wraz z redukcją liczby bóstw (co dyktowane jest przez, jeszcze ukrytego, ducha pozy-

²⁷ *Ibidem*, s. 217–219.

²⁸ *Ibidem*, s. 233–235.

²⁹ *Ibidem*, s. 221, 224.

tywnego): wykroczenie w teologicznej progresji ponad jednego boga monoteizmu pociąga za sobą absolutną negację filozofii teologicznej. Duch metafizyczny czy krytyczny z konieczności jest zatem czynnikiem postępu w fazie teologicznej. Jednak wraz z negacją ducha teologicznego duch metafizyczny realizuje się we własnych pustych abstrakcjach (to znaczy jest sam w sobie negatywny, okradziony z pełni życia; jak mógłby powiedzieć Bakunin — staje się całkowicie negatywny). Taki stan może być jednak tylko tymczasowy. Niemniej konkretna spuścizna porządku teologicznego — Kościół — wspomaga ducha metafizycznego dzięki swej uporczywej odmowie przyznania, że nastąpił jego nieuchronny i ewidentny upadek, to znaczy „zmieniając swój postępowy charakter na statyczny lub nawet uwsteczniający, jakim niestety odznacza się obecnie”³⁰.

Drugą fazą rozwoju człowieka jest więc faza *metafizyczna, abstrakcyjna* lub *krytyczna*. Comte utrzymuje (podobnie jak Bakunin i Feuerbach), że nie istnieje rzeczywiste jakościowe rozróżnienie na to, co teologiczne, i to, co metafizyczne. Jak sam to ujmuje, „stadium metafizyczne [...] jest jedynie modyfikacją pierwszego [teologicznego]”. Rzeczywista różnica (dla Comte’a niezwykle ważna) polega na tym, że „czynniki nadprzyrodzone [w teologii] są zastąpione [w fazie metafizycznej] przez siły abstrakcyjne, czyli byty, które mają przysługiwać rozmaitym przedmiotom występującym w świecie”. Wyjaśnienia zjawisk przyrodniczych w kategoriach ich wyobrażonego nadnaturalnego statusu lub ich relacji do dowolnej liczby wyobrażonych istot nadnaturalnych są więc zastąpione wyjaśnieniami będącymi abstrakcjami samych zjawisk. Tym samym filozofia metafizyczna dzieli z filozofią teologiczną dualistyczne podejście do badań zjawisk przyrodniczych, chociaż ów dualizm jest subtelniejszy. Z filozofią pozytywną dzieli zaś predylekcję do porządku naturalnego, a nie nadnaturalnego. Jako taka jest to filozofia „przejściowa” między filozofią teologiczną a filozofią pozytywną. Comte podsumowuje: „Zastępując w badaniach zjawisk bezpośrednio nadprzyrodzone działanie odpowiednim i nierozłącznym bytem — chociaż z początku ten ostatni uznawany [jest] jedynie za odgałęzienie tego pierwszego — człowiek stopniowo [przyzwyczajając się] do rozpatrywania samych faktów. [...] Nie sposób wyobrazić sobie, za pomocą jakiej innej metody nasz umysł mógłby [przejsić] od rozważań otwarcie nadnaturalnych do czysto przyrodniczych lub, innymi słowy, od reżimu teologicznego do pozytywnego”³¹.

Comte dzieli metafizyczną fazę historii na dwa okresy. Pierwszy okres to wieki piętnasty i szesnasty, w których porządek teologiczny zaczął dążyć do autodestrukcji na mocy własnych teoretycznych i praktycznych sprzeczności. Drugi okres to wieki szesnasty, siedemnasty i osiemnasty, „w trakcie których dezorganizacja [...] postępowała pod rosnącym wpływem jednoznacznie negatywnej doktryny [zainspirowanej, powiada Comte, wizją autodestrukcji starego porządku], stopniowo rozciągającej się na wszystkie idee społeczne i wskazującej na dążenie nowoczesnego społeczeństwa do odnowy, mimo że zasada odnowy pozostała niejawna”³². Według Comte’a zasada „odnowy” lub twórczości jest obca duchowi metafizycznemu czy

³⁰ *Ibidem*, s. 250.

³¹ A. Comte, *Introduction...*, s. 2, 8.

³² *The Positive Philosophy...*, II, s. 256.

destrukcyjnemu. Bakunin się z tym nie zgadza, o czym świadczy słynne ostatnie zdanie *Reakcji w Niemczech*³³.

Drugi okres Comte podzielił dalej na protestantyzm (ok. 1500–1650), którego kulminacją, jak argumentuje Bakunin, była rewolucja religijna, oraz na deizm (ok. 1650–1800), który, zgodnie z Bakuninem, zakończył się rewolucją polityczną. Jak pisze Comte, w okresie protestantyzmu „prawo do swobodnych badań, chociaż w pełni uznawane, ograniczało się do teologii chrześcijańskiej, a w konsekwencji duch dyskusji służył głównie niszczeniu, w imię chrześcijaństwa, wspaniałego systemu hierarchii katolickiej, który w aspekcie społecznym stanowił jedyną pełną jego realizację. Wyraźnie widoczna była w nim niespójność, która cechuje całą filozofię negatywną, proponującą [...] przeprowadzenie reformy chrześcijaństwa poprzez zniszczenie niezbędnych warunków jego istnienia”. Bakunin w różnych miejscach krytykuje taką logiczną „niespójność” we współczesnej myśli chrześcijańskiej. W okresie deizmu, kontynuuje Comte, „prawo do swobodnych badań uznano za nieograniczone. Uważano jednak za oczywiste, że dyskusja metafizyczna toczyć się będzie w ogólnych ramach monoteizmu, którego podstawy miały być ostateczne”. Bakunin, jak się przekonaliśmy, dostrzega ten „kompromis” — swobodę myślenia w ramach założenia, że istnieje Bóg — we współczesnym idealizmie. Co ważne, Comte dodaje:

[Ramy monoteizmu] z kolei [...] pękły przed końcem omawianego okresu na mocy przedłużenia tego samego [krytycznego] procesu. Dzięki rozszerzeniu destrukcyjnej analizy znacznie zniwelowana została intelektualna niespójność. Jednak rozpad społeczny wydaje się oczywistszy przez wzgląd na absolutną tendencję do przeprowadzenia odnowy politycznej na zasadniczym ciągu samych negacji, a to może skończyć się co najwyżej nastaniem anarchii³⁴.

Bakunin jest spadkobiercą właśnie tej tradycji. Konsekwentnie, z punktu widzenia szeroko rozumianej „filozofii pozytywnej”, rozciąga destrukcyjną analizę na samą metafizykę, pokazując zarazem ciągłość tej analizy z anarchizmem, z „destrukcyjną analizą” sfery politycznej. Anarchizm nie jest jednak, jak wskazuje Bakunin, sprowadzalny do „ciągu *samych* negacji”: w jego logice nie ma na to miejsca. Ponadto według Bakunina nie ma konieczności, by czynnik rewolucyjny, a także reprezentująca go klasa, był ograniczany i porządkowany z zewnątrz. Bakunin po prostu odrzuca przekonanie Comte’a, że „znakomita większość ludzi [...] nie potrafi rządzić sama sobą” i dlatego musi być rządzona przez tych, którzy wiedzą lepiej — w tym wypadku przez nową „kapłańską” klasę, aczkolwiek raczej „naukową” niż „religijną”³⁵.

Comte’owska interpretacja dialektycznej roli momentu „metafizycznego” czy krytycznego różni się zasadniczo od interpretacji Bakunina. Według Comte’a, mimo że moment krytyczny jest postępowy, musi być on zsyntetyzowany przez zewnętrzny element porządku, o ile ma osiągnąć dialektyczne wypełnienie w osta-

³³ „Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia”, M. Bakunin, *Pisma...*, t. 1, s. 156 — przyp. tłum.

³⁴ *The Positive Philosophy...*, II, s. 260.

³⁵ M. Bakunin, *Considérations...*, [w:] *Archives Bakounine*, VII, red. A. Lehning, Leiden 1981, s. 249.

tecznym, trzecim momencie. Czynnikiem rewolucyjny jest wyłącznie wyrazem chaosu, co przeczy idei Proudhona, zgodnie z którą anarchia jest porządkiem, lub idei Bakunina, że destrukcja ma charakter twórczy. Dialektyka Comte'a jest więc trójstronna. Choć teologia i metafizyka są w pewnym sensie identyczne, to i tak odpowiadają dwóm różnym dialektycznym momentom, z których wyłania się moment trzeci, „pozytywny”.

Bakunin uznaje też historyczną ciągłość między teologią, metafizyką i filozofią pozytywną, lecz zaprzecza, że istnieje jakakolwiek logiczna zgodność między teologią i metafizyką, czyli teologizmem, z jednej strony, a filozofią pozytywną, z drugiej. W jego przekonaniu to właśnie faza „pozytywna” ma charakter negatywny. Faza metafizyczna jest jednocześnie negatywna tylko w takim zakresie, w jakim jest niemetafizyczna lub nawet antymetafizyczna. W szczególności to, co Comte określa mianem „deistycznego” okresu w metafizycznej fazie historii, często wyraża rewolucyjny, o ile jest stronnicy, antyteologizm, który w dużej mierze przyczynił się do politycznych, a więc stronnicy, rewolucji tamtych czasów. W istocie to właśnie kompromis wynikający z deizmu dowodzi, w stopniu, w jakim pozostał autentycznie metafizyczny, że nie był autentycznie negatywny. Szeroko pojmowana filozofia pozytywna sama neguje zasady metafizyki, która z kolei wspiera się na zasadach teologii. To już sama obecność myślenia „pozytywnego” w okresie metafizycznym sprawiła, że jest on w pewnym stopniu negatywny.

Gdy Comte opisuje fazę metafizyczną jako „największą rewolucję, intelektualną i społeczną, jaką rasa ludzka może przejść w jakimkolwiek okresie swej historii”, oczywiste jest, że ta rewolucja czy też sama *zasada rewolucji* nie jest wystarczająca. Musi być połączona z czymś, co ją poprzedzało, to jest z *zasadą porządku*, aby mogła przynieść nowy ład społeczny. Rewolucyjny „rozkład starych elementów” może być w istocie „środkiem ujawniania nowych” — ale nie w sensie proponowanym przez Bakunina. I tym razem coś zewnętrznego, jakieś środki *stwarzania* porządku, jest potrzebne do uzupełnienia elementu destrukcji: destrukcja może „ujawniać”, ale nie jest twórcza. Comte, podobnie jak Bakunin, sądzi, że destrukcja, zdefiniowana jako „przygotowywanie gruntu”, jest „niezbędna” („bez impulsu tej krytycznej energii ludzkość byłaby statyczna”). Jednak w odróżnieniu od Bakunina Comte w tym wypadku również uważa, że to nie wystarczy. Tak więc przechodzimy do trzeciej i ostatniej fazy, „która sama może zaspokoić potrzeby zarówno porządku i postępu, w czym dawniejsze filozofie [...], gdy koniecznie należało te elementy *połączyć*, zupełnie zawiodły”³⁶.

Trzecia faza rozwoju człowieka jest *pozytywna* lub *naukowa*. W niej „uznajemy za niemożliwe uzyskiwanie pojęć absolutnych; wyrzekamy się badania pochodzenia i przeznaczenia wszechświata oraz poznawania wewnętrznych przyczyn zjawisk”. W zamian „usiłujemy [...] wykrywać ich prawa, to znaczy ich stosunki, następstwa i podobieństwa, posługując się łącznie rozumowaniem i obserwacją”³⁷. Bakunin zgadza się, że „filozofia pozytywna” musi porzucić poszukiwanie pierwszych i ostatecznych przyczyn, poświęcić się odkrywaniu praw przyrody, które odzwiercie-

³⁶ *The Positive Philosophy...*, II, s. 253–255, 301. Podkreślenie dodane.

³⁷ A. Comte, *Introduction...*, s. 2.

dłają, praktycznie biorąc, niezmiennie relacje między zjawiskami przyrodniczymi. Uznaje też, że środkami do odkrywania takich praw są obserwacja i „rozumienie”. Między Bakuninem a Comte’em istnieje jednak duża różnica.

Comte pisze: „uważamy, że badanie tak zwanych przyczyn, czy to pierwszych, czy ostatecznych, jest absolutnie *nieosiągalne* i daremne”. Dodaje nawet: „Wszyscy [...] wiedzą, że w naszych pozytywnych wyjaśnieniach, nawet gdy są najkompletniejsze, *nie zamierzamy wyjaśniać rzeczywistych przyczyn zjawisk*, ponieważ zawiodłoby to nas tylko z powrotem do problemu wyjściowego. Próbowujemy jedynie należycie analizować okoliczności ich powstania i łączyć je z sobą normalnymi relacjami następstwa i podobieństwa”. Tym samym wszystkie pozostałe problemy (na przykład, „czym przyciąganie i ciężenie są *same w sobie* lub jakie są ich [rzeczywiste] przyczyny”) postrzegane są „jako nierozstrzygalne i leżące poza dziedziną filozofii pozytywnej. Słusznie zatem pozostawiamy je wyobraźni teologów lub subtelności metafizyków”³⁸.

Bakunin, w reakcji na takie sentymenty, stawia pytanie: „Co filozofia pozytywna robi, odmawiając wypowiedzania się na temat pierwszej przyczyny? Czy [prze-czy] jej istnieniu? Nic podobnego. Jedynie wyklucza ją z dziedziny nauki, uznając za naukowo nieweryfikowalną. Mówiąc prostym językiem, znaczy to, że owa pierwsza przyczyna *może* istnieć, lecz umysł ludzki nie jest zdolny jej pojąć”. Tak więc „pozytywiści otwierają drzwi [lub pozostawiają je otwarte] teologom”. Zasadniczo jest to podejście Kantowskie. Dlatego Bakunin mówi o „ściśle Kantowskiej metafizyce pozytywistów”. Comte, podobnie jak Kant, oddziela dostępne fenomeny oraz operujące w ich obrębie pojmovalne przyczyny od „niedostępnych” noumenów oraz działających w ich ramach niepojmovalnych przyczyn. Dla Bakunina to rzekomo oświeceniowe podejście jest po prostu rehabilitacją tego, co tajemnicze, a więc „absurdem”, a także zachętą do teologicznych spekulacji. Mówiąc prosto, „system Filozofii Pozytywnej Augusta Comte’a otwiera drzwi mistycyzmowi” jako takiemu³⁹.

Bakunin, bliższy pod tym względem Feuerbachowi niż Comte’owi, chętnie wypowiada się w tych kwestiach. Stosując analizę genetyczno-krytyczną, dochodzi do wniosku, że pierwsza przyczyna jest bez znaczenia, że to symptom rozumowania mechanistycznego, że ostateczna przyczyna to kwestia racjonalnej wygody etc. W tej perspektywie zadaje następujące pytanie: „Czy Auguste Comte nie wiedział, że idea stworzenia i stwórcy jest nie tylko niedostępna, [ale też] absurdalna, śmieszna i niemożliwa? Można wręcz sądzić, że on sam nie miał w tym względzie pewności, na co wskazuje jego powrót do mistycyzmu pod koniec kariery”. Bakunin nie tylko chętnie wypowiada się w tych kwestiach, ale też uważa, że wszyscy potencjalni „pozytywiści” z konieczności rozstrzygają — *opowiadając się za jedną lub drugą stroną* — te ważne problemy. Znajdowanie kompromisu, w tym oraz innych przypadkach, w rzeczywistości oznacza dokonanie, ukradkiem, wyboru strony konserwatywnej. Pisze on: „przynajmniej uczniowie [Comte’a], zaalarmowani upadkiem ich mistrza, powinni rozumieć niebezpieczeństwo pozostawiania lub chociażby pozwalania, by społeczeństwo [pozostawało] w niepewności w sprawie,

³⁸ *Ibidem*, s. 8–9. Podkreślenia dodane.

³⁹ M. Bakunin, *Considérations...*, s. 257, 268, 247.

której rozwiązanie pozytywne bądź negatywne, musi wywierać wielki wpływ na całą przyszłą ludzkość⁴⁰.

Pomimo wszystkich wskazanych wyżej różnic między Bakuninem a Comte'em, ten pierwszy realizuje przynajmniej niektóre cele filozofii pozytywnej w sformułowaniu Comte'a — cele uznawane za najkorzystniejsze. Po pierwsze, on również wierzy w konieczność unifikacji nauki na tej podstawie, że mimo całej swej różnorodności (łącznie ze zmianami społecznymi), ma ona jeden przedmiot: „Podział nauk jest sztuczny, chociaż nie jest, jak to mniemają niektórzy, arbitralny. W rzeczywistości przedmiot naszych badań jest jeden”. Bakunin wyraża niemal tę samą ideę następująco: „Jeden [totalny] byt [tj. przyroda], jedna [totalna] wiedza [tj. nauka], i w gruncie rzeczy zawsze ta sama metoda [tj. metoda realistyczna], która z konieczności staje się coraz bardziej złożona w miarę tego, jak bardziej złożone stają się badane fakty⁴¹. Postęp naukowy, dodaje Comte, jest obecnie utrudniony, ponieważ „naukowcy są w tak wielkiej mierze przywiązani do specjalizacji⁴². Jak wyjaśnia Bakunin, abstrahować od totalności, jaką jest natura — na przykład oddzielając od niej sferę społeczną — to pojmować ją częściowo, czynić coś abstrakcyjnego i fałszywego z samej nauki — czyli w istocie nadawać jej charakter „metafizyczny”, nie zaś „pozytywny” zgodnie z definicją Comte'a.

Kolejnym wspólnym celem Bakunina i Comte'a jest, w ich mniemaniu, konieczna „reformacja naszego systemu edukacji”. „Europejska edukacja” w obecnej postaci „wciąż jest zasadniczo teologiczna, metafizyczna i literacka”, nie zaś „pozytywna”, czyli dostosowana do „[racjonalnego] ducha naszych czasów” i „dopasowana do [odrodzeniowych] potrzeb współczesnej cywilizacji”. Edukację tę cechują „ekskluzywna specjalizacja” i „sztywna izolacja”, będące wynikiem tendencji do abstrakcji. Edukacja korzystająca z metod „pozytywnej” czy „naturalnej filozofii”, w jej prawdziwej, zunifikowanej postaci, sama ułatwia niezbędną „reformę”. Comte pisze:

Aby filozofia przyrody mogła doprowadzić do skutku [...] odnowę naszego systemu intelektualnego, jest [...] konieczne, by różne nauki, które się na nią składają — uznawane za różne gałęzie wyrastające z jednego pnia — zostały sprowadzone [przed wprowadzeniem „edukacji specjalistycznej”] do tego, co stanowi ich istotę — czyli do ich głównych metod i najważniejszych osiągnięć. Tylko w ten sposób edukacja naukowa może stać się podstawą nowej ogólnej i prawdziwie racjonalnej edukacji ludzi [wliczając w to „masy ludowe”]⁴³.

Entuzjastyczne poparcie Bakunina dla tego programu (później stonowane jego bardziej sceptycznym stosunkiem do Comte'a, lecz zasadniczo utrzymane, o czym świadczy jego pochwała powszechnej edukacji naukowej), wyrażone zostało w następujący sposób: „Filozofia pozytywna, która wymiotła religijne fantazje i marzenia metafizyków z umysłów [ludzi], już teraz daje nam wyobrażenie, jak edukacja naukowa powinna wyglądać w przyszłości”. Powinna się opierać, początkowo czy przed wprowadzeniem edukacji „specjalistycznej”, na „ogólnej wiedzy dostarczanej przez wszystkie nauki”, czyli na „niepowierzchowej, rzeczywistej wiedzy” o nich

⁴⁰ *Ibidem*, s. 286, przypis.

⁴¹ M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm...*, s. 289.

⁴² A. Comte, *Introduction...*, s. 25–26.

⁴³ *Ibidem*, s. 24–25.

w ich całokształcie⁴⁴. Tylko na fundamencie takiej edukacji, nie zaś edukacji ugruntowanej w religijnej wyobraźni i metafizycznej abstrakcji, pośród mas ludowych za-triumfować może rozum, a teologiczne urojenia — zostać wreszcie przewyżczone.

Ostatnim wspólnym celem Bakunina i Comte'a jest doprowadzenie do „społecznej reorganizacji, która musi zakończyć kryzys tak długo dręczący najbardziej cywilizowane narody”⁴⁵. Według Comte'a wymaga to dopełnienia rewolucji, przewyżczenia fazy metafizycznej czy krytycznej poprzez jej syntezę, jako czynnika postępu, z czynnikiem organizacyjnym zapewnionym przez porządek teologiczny. W przekonaniu Bakunina potrzeba tu jednak czegoś zupełnie przeciwnego: *ujawnienia* rewolucji, całkowitego lub częściowego uwolnienia czynnika rewolucyjnego od reakcji. Według Bakunina, jako takie, destrukcyjna forma i zarazem twórcza lub „odrodzeniowa” treść zasady negatywnej czy „krytycznej” nie zostały dobrze zrozumiane przez Comte'a, który interpretuje je, zupełnie dosłownie, na modłę metafizyczną. Tym samym Comte przyczynia się (w zakresie dialektycznej roli reakcyjnego „kaznodziej[skiego] umiarkowania i rezygnacji”⁴⁶) do współczesnego kryzysu (lub „sprzeczności”), usiłując go zakamufłować, a więc i umniejszyć jego znaczenie jako czynnika postępu.

Przekład:

Ewelina Topolska i Dariusz Sagan

⁴⁴ M. Bakunin, *L'Instruction intégrale (Edukacja integralna)* (1869), [w:] *Le Socialisme libertaire*, red. F. Rude, Paris 1973, s. 129–130.

⁴⁵ A. Comte, *Introduction...*, s. 28.

⁴⁶ M. Bakunin, *Considérations...*, s. 246.