

20029

[2]

WF
W

BIBLIOTEKA
SAMOKSZTAŁCENIA



H. Höffding.

ETYKA.

<http://rcin.org.pl/fis>

Tom II.

2.4.4

M-84114

ETYKA.

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
Seminarium

Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych

~~Innr. 269~~

Warszawa, Druk Piotra Laskauera i S-ki.

<http://rcin.org.pl/ifis>

ETYKA

Opis zasad etycznych i zastosowania ich do poszczególnych
stosunków życiowych

20029

NAPISAŁ

Dr. Harald Höffding,

profesor Uniwersytetu w Kopenhadze.

TOM II.



WARSZAWA

REDAKCJA i ADMINISTRACJA

Nowy-Świat Nr. 37.

1903.



20029

[2]

Дозволено Цензурою.
Варшава, 21 Июня 1903 года.

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

U.20029[2]



39020029002000

XII.

Poświęcenie.

a) Miłość do otaczającego świata.

1. Miłość zupełnie bezpośrednio działa w kierunku ostatecznego celu wszelkiej etyki. Gdyby człowiek był obdarzony tem tylko wyłącznie uczuciem i gdyby ono tak często nie było ślepe, to wszelka etyka zarówno praktyczna, jak teoretyczna byłaby zbyteczną i niemożliwą. Niestety jednak, ludzie nie posiadają tego tak prostego, a doskonałego kompasu.

Miłość każe się domniemywać umiejętności rozpoznawania życia uczuciowego u innych ludzi. A sięga tak daleko, jak tylko możemy zając miejsce bliźniego, współczuć i cierpieć z nim. Miłość wszechludzka rozwijała się powoli, w miarę stopniowego rozszerzania się koła osób, w którym można było współczuć. Wielkość pola uczucia nie pozostaje atoli bez wpływu na

rodzaj jego i natężenie. Innem bywa ono w ciasnych kołach rodzinnych i w stosunkach przyjacielskich, innem znowu w dalszych i luźniejszych związkach. Co do kwestji rodzaju i natężenia miłości w rozmaitych stosunkach, przekonywamy się, że miłość, jakieśmy to już powyżej wykazali, przechodzi w sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest bowiem miłością, uporządkowaną wedle własnej jej zasady. Ogólna miłość ludzkości (bezinteresowna i powszechna sympatja), ile że jest zupełnie świadomą, prowadzi do żądania, by największa miłość w imię szczęścia całego gatunku stosowana była w najciaśniej-szych kółkach, gdzie ludzie najbliższymi są sobie i najwięcej dla siebie działać mogą. Wskutek bezpośredniej i stałej wspólności życia — w rodzinie lub w związku przyjaciół, mamy sposobność możliwie głęboko i przenikliwie poznać wzajem swój świat wewnętrzny. Uczucie jedności dosięga tutaj najwyższego swego szczytu. Siła miłości w charakterze gwałtownym czy głębokim, nie może w szerszem kole być tak intensywną, jak w małych. Tutaj nie masz różnicy między „mojem“ a „twojem“, między dawaniem a braniem, a jednak specyficzne rysy jednostek jasno się zarysowują, nigdzie bowiem nie mogą rozwijać się tak swobodnie i otwarcie. W takich ograniczonych stosunkach rodziła się sympatja od z początku rodu ludzkiego i wciąż na nowo się rodzi. Jakkolwiek ocena etyczna

wychodzi ze stanowiska dobra ogólnego, to jednak również w myśl tej zasady, domaga się dalszego istnienia małych kółek. W nich bowiem osiągnąć można najwyższych szczytów. One to stanowią wzory dla większych kół. Z nich bowiem tryska potężna siła, ożywiająca potem większe koła.

Niekiedy pomiędzy siłą miłości a jej zakresem zachodzić może zły stosunek. Zanikać może na tle egoizmu grupy, gdy mianowicie interesy rodziny, stanu, narodu lub rasy popierane są kosztem ogólnie ludzkich interesów. Podobnie jak potrzeba samozachowania jednostki uledez nieraz musi ograniczeniom ze względu na potrzeby otoczenia, tak też sympatję bliższą nieraz wypadnie poświęcić — dalszej, ogólniejszej. Obowiązki nasze, dla rodziny lub przyjaciół nie górują nad obowiązkami względem ojczyzny i ludzkości. Stosunek ten i w odwrotnym sensie może się wyrodzić. Zachodzą przypadki poświęcenia i entuzjazmu dla wielkich celów narodowych lub wszechludzkich, powodujące bezwzględne i brutalne postępowanie w ciasniejszych kołach.

„Nie brak przykładów“, powiada Mandsley ¹⁾, że męczennicy dla spraw ludzkości nieraz sami tworzyli męczenników wśród tych, z którymi codziennie przestawali. Ciche a nudne obowiązki

¹⁾ Pathologie de l'esprit. S. 260.

ofiary życia powszedniego wymagają spokojnego i ciągłego panowania nad sobą... nie roszczą jednak pretensji do ogólnego uznania i sympatji.⁴ Słusznie mniema tu Mandsley, że sympatja, pobudzająca do działalności w większych kołach, łatwo nabiera charakteru próżności i ambicji.

2. W różnych wypadkach może miłość różne przybierać postacie, a każda z nich posiadać może swój interes etyczny.¹⁾ Nie zawsze może ona odznaczać się charakterem bezpośredniego uczucia jedności, nawet gdy osoby, względem których bywa stosowana, są nam bliskie. Jedna strona może o tyle przewyższać drugą, że uczucie tej ostatniej nabiera cech podziwu i uwielbienia, co jednak może wcale nie wpływać na równomierność wzajemnej miłości. Pomimo różnicy charakterów i zdolności, uczucie wspólności i należenie do siebie może być utrzymanem. Strona wyżej stojąca objawia swą miłość, jako coś „wyższego.“ Ta wyższość ujawnia się nie w ten sposób, że strona przypuszcza, że stoi wyżej, ale raczej, że jest zupełnie wolna od takiego przypuszczenia. Głębokie oddanie zacierają wszystkie te różnice. Uczucie wyższości przy-

¹⁾ W 8-ej i w 9-ej księdze swej etyki poddał Arystoteles różne te postacie szczegółowemu badaniu, które dotychczas jeszcze zachowały swe klasyczne znaczenie.

biera charakter humoru wtedy, gdy jasno widząc drobiazgowość, ograniczoność, sprzeczności i niedoskonałość innych, nie tracimy jednak sympatji dla nich.

Prawdziwej miłości nie można okazywać z wysoka. Szczególnie ważnem jest to w zakresie dobroczynności. Nieraz rozdajemy ofiary, jakby z wysokości tronu, a współzucie i litość bywają nieraz zamaskowaną pychą. Szlachetna miłość zaciera różnice pomiędzy dającym a biorącym, uświęca bowiem zarówno prawo biorącego, jako też własny obowiązek dającego. Z cierpiących i potrzebujących tworzy samodzielne ogniwa gatunku. Nadto nie zapatruje się ona na biorącego jako na środek, stosowania ślepych instynktów sympatycznych lub czułości, nie powinniśmy ulegać tutaj ślepemu instynktowi, zarówno jak — gniewowi, próżności i innym popędom, aczkolwiek w wątpliwych wypadkach najlepiej uczynimy idąc za głosem serca. Wszak nie dajemy dlatego tylko, że uczuwamy potrzebę dawania, lecz i dlatego, że chcemy rzeczywiście przynosić pomoc. Malthus pierwszy chyba udowodnił, jak trudną sztuką jest dobroczynność. Tutaj objawia się znowu ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy miłością a sprawiedliwością. Działając pod wpływem instynktów sympatycznych nie wolno nam zapominać o potrzebach szerszego ogółu.

Człowiek, mający wciąż przed oczami olbrzymią przepaść, dzielącą potrzebujących i cierpiących od tych, którzy łatwy mają przystęp do dóbr materialnych życia, łatwo ulega zawrotowi głowy, porażającemu zarówno sympatję, jako i energję. Przepaści tej nie wolno naturalnie przeczczać. Wielkie zagadnienie ubóstwa i nędzy zbyt jednak jest powikłane, by dało się rozwiązać za pomocą bezpośredniej naszej działalności. Choćbyśmy cały nasz majątek oddali biednym, nie na wieleby się to przydało. Usprawiedliwienia dla siebie powinniśmy szukać w tem, abyśmy za pomocą wybranego przez nas zawodu jaknajbardziej przyczyniali się dobra ogólnego. Nigdy jednak nie możemy się czuć zupełnie pewnymi. Kiedyż zrobiliśmy dosyć? Czy mamy dostateczny zapal? Czy lepszego swego stanowiska nie zawdzięczamy nierównomiernemu podziałowi dóbr w społeczeństwie? Czy rzeczywiście pracujemy w kierunku postępu?—Tego rodzaju pytania zawsze zachowują swe kolce. Najlepiej nieraz odczuwają fizyczną i moralną nędzę świata ci właśnie, których ona bezpośrednio nie dotyczy.

Obok fizycznej istnieje także dobroczynność duchowa, nie mniej od owej ważna. I tutaj pomoc powinna polegać na tem, by ludzie mogli ujawniać swoje „ja.“ Bezporównania trudniej nieść pomoc duchową, niż fizyczną, Kant zaprzeczał nawet możliwości przyczyniania się do

doskonalenia innych ludzi, przyznając jednak, że można pracować dla ich szczęśliwości. Myślą jego było, że główne własności człowieka powinny być własnem jego dziełem, wynikającym z własnej jego woli. W myśli tej tkwi ta prawda, że wszelka pomoc duchowa powinna polegać jedynie na zachęcie do samodzielnej pracy. Dający musi tutaj w wyższym jeszcze stopniu, niż kiedy pomaga fizycznie uczynić ze siebie środek. Wolny od niecierpliwości i samolubstwa powinien zająć stanowisko biorącego, by mózż mu dawać lub być dlań tem, czego mu potrzeba. I tutaj, działając „z góry”—nic nie zrobimy. Należy, jak mówił Sokrates, być duchowym akuszerem; zarodki, ukryte w duszy bliźniego, trzeba wydobyć na zewnątrz. Tylko przy pomocy metody Sokratesa odnieść możemy prawdziwą korzyść. Ona jest właściwą metodą miłości. Ludzi duchowo skarłałych wspomagamy, okazując im uczucie, jak gdybyśmy uważali ich za zdolnych do czynu. Wyświadczone zaufanie może stać się zarodkiem ich własnej wiary w siebie.

Szlachetna miłość nie jest wcale uwarunkowana przejściami własnemi i smutkiem. Świadczy ona tylko o odczuwaniu jedności gatunku; jedność ta mimo wszystko nigdy nie może zniknąć. Przełomowym punktem w rozwoju etycznym gatunku, najważniejszym krokiem na drodze ku miłości wszechludzkiej była

chwila, w której poczęto podnosić się ponad naczelny nakaz pierwotnej doby: kochaj przyjaciela, nienawidź wroga! Nakaz ten zawiera dwoistość miłości i nienawiści. W świecie europejskim spotykamy w utworach Platona (Kriton, Gorgias, pierwsza księga Rzplitej) po raz pierwszy ¹⁾ wypowiedzianą inną zasadę: „Nie wolno nigdy źle czynić, chyba wtedy, kiedy ból ma być karą wychowawczą, a lepiej znosić samemu niesprawiedliwość i krzywdę, niż je wyrządzać.“ Nawet stosunek do wroga doprowadzony zostaje pod kategorię miłości, instykt bowiem zemsty podporządkowany względem wyższej sprawiedliwości. Stąd atoli nie płynie bierność ascetyczna, któraby wynikać miała z literalnego tłumaczenia nakazu, wypowiedzianego w Kazaniu z Góry. Nie zamieniamy siebie na zwykajne objekty w rękach innych osób, jeżeli nie pozwalamy opanować siebie uczuciom zemsty, nie znającej innych granic nad nasycenie siebie

¹⁾ Jak zwykle wypowiada Platon myśli swe przez usta Sokratesa. Ale wedle Ksenofonta stał Sokrates na dawnem jeszcze stanowisku i jako dzielny człowiek wyświadczał dużo dobrego przyjaciołom, a możliwie dużo złego swym wrogom. Wobec tego niepodobna rozwiązać zagadki, komu zawdzięczamy ową myśl, tak pełną znaczenia, i w jaki ona powstała sposób. Patrz zajmującą próbę rozwiązania tej kwestji u Zieglera: *Die Ethik der Griechen und Römer*. Bonn, 1881, str. 607.

samej i której ostatecznym celem nie jest dobro innych ludzi.

3. Określając sympatję, jako rozkosz odczuwaną wobec rozkoszy osoby trzeciej, jako ból z powodu bólu doznawanego przez innych, nie żądamy od bliźnich nic więcej, nad zdolność wrażliwości na rozkosz i ból. Bezinteresowna i powszechna sympatja rozciągając się przeto powinna i po za świat ludzki, a zasada dobra ogólnego stosować się powinna nietylko do ludzkich, lecz i do wszystkich innych czujących istot; wszak wymaga, aby w całym świecie wzrastała radość życia, a zmniejszało się uczucie bólu. Wobec tego można uznawać obowiązki względem zwierząt i prawa zwierząt. Aby być przedmiotem obowiązku etycznego i tak daleko też podmiotem etycznego prawa, nie potrzeba wszak posiadać zbyt wiele rozumu ani zdolności pojmowania, a tylko wrażliwość na cierpienie. ¹⁾ Jeżeli jednak pomimo tego nie za-

¹⁾ Bentham, pierwszy z etyków, który głosił obowiązki względem zwierząt i prawa ich, powiada: „Nie należy pytać, jak potrafią one myśleć, mówić, a tylko, czy cierpieć potrafią“ (Principles of Morals and Legislation. XVII, 1 4. Uwaga). Etycy i prawnicy gdy dowodzą konieczności ochrony zwierząt i odpowiedzialności karnej za znęcanie się nad nimi, powodują się względami na uczucia ludzkie, które koszlwią się albo podniecają się na widok cierpień zwierząt. Ihering: Der Zweck im Recht. II. s. 138. Prawo karne niemieckie zabrania tylko publicznego i wywołującego zamie-

liczamy zwierząt do świata etyki, zajmującej się tylko człowiekiem, to postępujemy tak dla wielu przyczyn.

Po pierwsze zwierzęta stanowią przedmioty obowiązku, lecz nie są same przedmiotami obowiązku, jak ludzie. Nie mogą przeto w świecie etycznym zajmować miejsca, jako ogniwa samodzielne, a etyczne ich prawa nie mogą być równe ludzkim. Powtóre los zwierzęcia, z powodu niższej i bardziej ograniczonej jego natury, nie posiada tego znaczenia, co los człowieka. Po trzecie zaś, zwierzęta prawdopodobnie nie odczuwają bólu tak silnie, jak ludzie. ¹⁾ Jeżeli człowiek postępuje ze zwierzęciem na zasadzie prawa silniejszego i używa go jako środka dla celów swych, to trzeba to usprawiedliwiać ze względu na powagę celów ludzkich w porównaniu z bólem lub z zadowoleniem, odczuwanem przez zwierzęta. Zakaz powszechny

szanie znęcania się nad zwierzętami (§ 360); duńskie prawo zabrania „okrutnego i oburzającego znęcania się lub męczenia zwierząt (§ 297). Löning natomiast, nie zadawalniając się powyższą pobudką zakazu dręczenia zwierząt, żąda ochrony dla nich samych „przed niepotrzebnem i przeto niemoralnem ich udrażaniem.“ (Schönberga Handbuch der politischen Oekonomie. Tybinga, 1882. II p. 638). Niektóre państwa niemieckie uwzględniły już ten właśnie punkt widzenia.

¹⁾ Patrz Panum: Indledning til Fysiologien (Wstęp do fizjologii). 2 wyd. S. 7.—Moja psychologia S. 12.—Przyznaje to nawet Schopenhauer, gorący obrońca i przyjaciel zwierząt. (Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2 wyd. s. 245).

uważania zwierzęcia jedynie jako środka pochodzi właśnie od uznawania zdolności jego do odczuwania cierpienia.

Chcąc uzasadnić obowiązki względem zwierząt niebezpośrednio, zasady dobra ogólnego, możemy dokonać ubocznie. Mówimy np. za Kantem, że okrutne obchodzenie się z zwierzętami uwłacza obowiązkowi człowieka względem siebie samego, „osłabia bowiem w człowieku zdolność współczucia ich bólowi, a więc osłabia, a powoli zupełnie nawet niszczy zdolność tę, tak potrzebną w stosunkach z innymi ludźmi.“¹⁾ Pogląd ten, jako pobudka drugorzędna, nie jest bez znaczenia. Współczucie dla zwierząt nie tylko dla tego jest ważne, że stanowi przygotowanie i szkołę współczucia dla ludzi, lecz ma ono też wartość bezpośrednią, zmniejsza bowiem część bólu, odczuwanego wogóle w świecie. Kto uwalnia ptaka z siideł, ten spełnia dobry uczynek, nie tylko dla tego, że w taki sposób wzmacnia swą zdolność współczucia z bliźnimi.

b) Miłość prawdy.

4. Miłość może być skierowaną nie tylko do żywych istot, ale także do idei, wypełniających nas i wymagającym od nas poświęceń.

¹⁾ Tugendl. hrc. §§ 16 i 17.

A jednak pomiędzy temi dwoma rodzajami miłości wyniknąć może poważna sprzeczność. Rozwinać się może namiętne przejęcie się ideami naukowemi, artystycznemi, politycznemi lub religijnemi), bez namysłu deptające nogami szczęście rzeczywistych, żyjących i czujących istot, lub wcale nie zwracające na nie uwagi. Z drugiej znów strony pragnienie niesienia pomocy w danych, rzeczywistych wypadkach zmusza nieraz do zapominania o interesach i sprawach ogólnych, od których zależy wszak wszelki wyższy i swobodniejszy rozwój życia ludzkiego. Przejęcie się ideami ogólnemi nazwano uczuciem powszechności. (Alsind po duńsku, Allsinn po niemiecku), przeciwstawiając je humanitarności, jako trosce o każdą oddzielną jednostkę ludzką. ¹⁾

Dążenie człowieka do szczęścia, spokoju i zadowolenia jest zawsze na pierwszym i najważniejszym miejscu. Ostatecznie wszelki postęp można ocenić jedynie wedle tego, w jakim stopniu i zakresie dążenie to daje się obecnie lepiej urzeczywistnić, niż przedtem. Odczuwanie spraw powszechnych, jak powiemy inaczej miłość prawdy, nie traci jednak wskutek tego znaczenia swego. Prawda oznacza wszak tylko

¹⁾ Gabr. Sibbern: Om Humanitat og Alsind Kopenhaga 1855. Patrz też F. C. Sibbern: Moralfilosofi. § 22.

ogólny związek istnienia, o ile takowy jesteśmy w stanie zrozumieć. Powinniśmy i możemy wżyć się w ten związek, bez tego bowiem stawiamy zamki na lodzie. Powyżej wspomniane idee nie dowodzą wszak niczego więcej, jak tylko w szerszych i odmiennych, niżliśmy przypuszczali, żyjemy stosunkach.

Nakaz szukania prawdy wypływa z potrzeby samozachowania. Pierwsze zetknięcie się człowieka z prawdą, jako wyrazem stałego związku rzeczy, następuje wtedy, gdy po raz pierwszy przychodzi on do przekonania, że dla osiągnięcia swych celów niezbędnie potrzebuje pewnych środków.¹⁾ Nie masz tu jeszcze żadnej sprzeczności pomiędzy prawdą a uczuciem, pomiędzy teorią a praktyką, chociaż życzenie natychmiastowego osiągnięcia celu z niecierpliwością się objawia. W dalszym jednak rozwoju poznania może powstać stosunek wrogi. Nie wiemy wcale, czy wyniki poznania bezpośrednio zadowolnią uczucia. Stąd też nowe idee często dają się tylko urzeczywistnić przy stosowaniu pewnej bezwzględności. Nowe otwierając widnokreśli, trzeba wprawdzie niejedną wzbudzić niechęć, niezadowolenie, niejedno cierpienie i rozterkę. Dzieje się tutaj podobnie, jak kiedy dyplomata narzuca wojnę narodowi swemu; wie on dobrze, że na tysiące sprowadza ból, żałobę i śmierć;

¹⁾ Psychologia S. 383.

nie ma on pewności, że wojna ta zapewni i podniesie przyszłe szczęście narodu; a jednak może widzieć konieczność podjęcia jej jedynie dlatego, by zapobiedz większemu nieszczęściu. Nawet twórca religji miłości wszechludzkiej powiada ¹⁾. „Azaliż sądzicie, że przybył, by pokój nieść na ziemi? Ja mówię: Nie, lecz niesnaski. Odtąd bowiem pięciu będzie w jednym domu w niezgodzie z sobą; trzech przeciw dwóm i dwóch przeciw trzem“ ²⁾.

Mniemano, że bezwzględne poszukiwanie prawdy nie da się oprzeć na podstawie zasady dobra powszechnego. „Zawdzięczamy“, tak mówiono ²⁾, „więcej naszym iluzjom, niż poznaniu. Nasza bezustannie czynna wyobraźnia prawdopodobnie więcej przyczynia się do szczęścia naszego, niż rozum, który na gruncie spekulacji działa przeważnie krytycznie i niszcząco“. Odpowiedziećby na to się dało, że, wyobraźnia może być czynną a jednak niekoniecznie oddawać się potrzeba mrzonkom. Iluzje powstają wtedy dopiero, gdy widziadła wyobraźni bierzemy za obrazy prawdy. Wszelka prawda jest ostatecznie praktyczną, jest światłem, które ma kierować wolą. Gdyby iluzja, podobnie jak prawda, kierować mogła wolą, to nie byłoby żadnej cechy, odróżniającej iluzję od prawdy.

¹⁾ Ewang. Św. Łukasza, XII, 51—52.

²⁾ Ewang. Łukasza, XII, 51—52.

Jedyną bowiem posiadaną przez nas cechą prawdy jest, że możemy wyprowadzać z niej wszelkie następstwa i opierać się na niej zarówno w działalności naszej, jakoteż w poznaniu ¹⁾. Granicy pomiędzy iluzją a prawdą niepodobna raz na zawsze określić. Nauce naszej postawiono wielkie zadanie — stworzenia wiernego i całkowitego obrazu świata, jako konsekwentnego wyrazu naszych spostrzeżeń. Praca nad rozwiązaniem tej kwestji, pomijając już wyniki praktyczne — połączoną jest z uczuciem zadowolenia, znacznie przewyższającym radość doznawaną przy oddawaniu się mrzonkom.

Obowiązek poszukiwania prawdy wynika z psychologicznego stosunku poznania do woli. Najpierwotniejsze nawet objawy woli, jak np. instynkt, wyróżniane dawniej z powodu pewności, mogą być mylne. Instynkt pobudzany bywa zawsze przez wrażenia, które mogą występować wtedy właśnie, gdy brak warunków dla pomyslnego działania instynktu. Zwierzę, wciągnięte w sidła skutkiem zapachu przynęty, cierpieć musi, ponieważ instynkt nie pozwolił mu zbadać wszystkich okoliczności ¹⁾. Wogóle skłonni jesteśmy do przyznawania wyobrażeniom większego znaczenia, niż w rzeczywistości posiadają, a praktyczne następstwa zniewalają nas dopiero

¹⁾ Psychologia S. 258—262, 275.

¹⁾ Psychologia, S. 163.

do ograniczeń krytycznych. Kto nie strzeże prawdy i jasności swych myśli, ten nie strzeże również kierunku, w którym wola jego podąża, a ponieważ wola ta powoduje następstwa nie tylko dla niego samego, lecz i dla innych ludzi, brzo to brak miłości prawdy może stać się przyczyną surowości i obojętności dla dobra i osób trzecich.

Postęp intelektualny znajduje się w ścisłym związku z postępami we wszelkich innych dziedzinach, co więcej, jest objawem postępu, najłatwiej dającym się udowodnić. Ci nawet, którzy wogóle nie uznają możliwości postępu w innych dziedzinach, uznają go w zakresie poznania. Uczucie i wola rozwijają się wolniej, a rozwój ich zależy zwykle od rozwoju poznania. Popularne niegdyś zdanie, że idee rządzą światem, nie jest co prawda, psychologiczno prawdziwem; zmiany dziejowe uwarunkowane są uczuciami i namiętnościami ludzkiemi—dla zdrowego jednak rozwoju uczuć i namiętności niezbędną jest jasność i prawda myśli.

Miłość prawdy ma tę wspólność z uczuciem etycznym, iż odwraca uwagę naszą od przypadkowej naszej indywidualności i przypadkowych naszych stosunków, a zwraca ją ku sprawom, mającym ogólne znaczenie. Nie znoszący prawdy nie może wznieść się ponad własną odosobnioną indywidualność; obawa prawdy wiedzie przeto do egoizmu, jeżeli wogóle nie

wyływa z niego. Etyka religijna nieraz była bardzo szkodliwą, ponieważ uważała wiarę, jako wyłączną zasługę, powątpiewanie zaś — jako grzech. Nie rozumiała że uczciwe i rozsądne powątpiewanie jest zarówno zdrowe, jak i dobre. Dochodzi ona niemal do tego, że wyznacza nagrodę za głupotę; nie każda bowiem naiwność bywa jednocześnie „świętą prostotą“. Nadto ograniczenie, postawione w jednym kierunku powoli rozpocznie się rozszerzać.

Niezawsze jedynie tylko wiara namiętna widzi zło w wątpieniu. W obecnych czasach ma to miejsce nieraz wskutek obawy przed nieznanem wskutek obawy utracenia pewnego gruntu pod nogami, lub z obawy przed pracą i niepokojem, koniecznym dla wyrobienia nowych poglądów. Wobec człowieka, który nie może porzucić poglądu swego, ponieważ znajduje w nim jedyną swą pociechę, nikt chyba nie wystąpi z powątpiewaniem i z dyskusją. Nie wolno pozbawiać ubogiego ostatniego jego jagnięcia. Stąd jednak aż do przypuszczenia, że to, co jest prawdą wyływa z naszej potrzeby i naszych życzeń — daleka droga, która jednakże wielu z zaskakującą łatwością przebywa.

5. Stąd, że prawdy zawsze szukać należy, nie wyływa wcale, że ją też zawsze *wypowiadać trzeba*. Obowiązek „prawdy“ polega na tem, aby zapewnić jej panowanie; przez wypowiedanie prawdy można atoli nieraz ten skutek uda-

remnić. Obowiązek mówienia prawdy ma swe pedagogiczne granice. Prawda jest tak wielką i rozległą, że człowiek tylko powoli, krok za krokiem, poznawać ją może. Zaś części prawdy, której nie poznał jeszcze, nie rozumie zwykle i gardzi nią. Należy wówczas w ten sposób wypowiadać prawdę, by owa pozostałość w każdym oddzielnym wypadku była jaknajmniejszą. Prócz tego trzeba taką wynaleźć formę, w jakiej prawda najłatwiej w ucho wpada i używać takiego sposobu ujawniania jej, za pomocą którego najłatwiej daje się zrozumieć. Nieraz jednak dla celów pedagogicznych właściwem będzie wzbudzić gniew i rozgoryczenie, a nawet sprzeczne wywołać zdanie. Nieraz uznanie prawdy następuje dopiero po zażartej walce za i przeciw.

Wobec tego rozstrzygniętą zostaje w zasadzie kwestja dopuszczalności kłamstwa z potrzeby. Podobnie, jak nie jesteśmy zmuszeni wypowiadać z własnej woli wszystkich naszych myśli, tak też nie mamy wcale obowiązku odpowiadać na wszystkie pytania. Nietylko wolno mi, lecz nawet obowiązkiem moim jest wyprowadzić na fałszywą drogę mordercę, który szuka ofiary swej, jak również obowiązkiem jest nie zdradzić przed łotrem tajemnicy, którą mi powierzono. To samo dotyczy też innych mniej ważnych okoliczności. Odmawiający zaproszeniu nie zawsze może podać istotny powód odmowy, zapra-

szający bowiem może nie zrozumieć go i obrazi się, być może. Wogóle jednak w życiu codziennym zbyt lekko traktujemy tę sprawę; wskutek niewłaściwej grzeczności, lub dla wygody, lub też z braku odwagi częściej, niż potrzeba, kłamiemy "z potrzeby".

6. Pamiętając o tem, że prawda powstaje, z łatwością będziemy w stanie połączyć tolerancję i pietyzm z miłością prawdy. My wszyscy, każdy z osobna znajdujemy się na różnych szczeblach zbliżenia do prawdy. Niepodobna przeprowadzić ściślej linii granicznej między tymi, którzy zdobyli prawdę, a innymi, którzy jej nie posiadają. Prawda jest tak potężną i tak ściśle związana z rzeczywistością, że nikt, pomimo najlepszych chęci, nie może w zupełności z niej się wyłączyć. Rzeczywistość, ciągle stykanie się i wzajemne oddziaływanie rzeczywistych stosunków wychowuje nas wszak w kierunku prawdy i nikt nie może w mniejszym lub większym stopniu uniknąć tego wychowania.

Lecz wychowanie to może być długim i mozolnem, a kres, do którego ta lub owa jednostka dochodzi, od rozmaitych zależy warunków.

Tolcrancja pozwala prawdzie, uszczuplać siebie, ale wypływa z rozumienia surowych warunków rozwoju poznania. Kto głosi: „że jedna tylko może istnieć prawda; a więc jeżeli toleruję, aby inni myśleli inaczej i uczyli tego, co sprze-

ciwia się mojemu przekonaniu, to jednocześnie przyznaję, że to, w co wierzę, nie jest *być może* prawdą!“ — ten skończy, jako prześladowca. W myśl takiego poglądu właśnie dawny kościół tak gorliwie prześladował kacerzy ¹⁾. Można być zupełnie przekonanym o pewnej prawdzie a jednak zrozumieć, dlaczego inni nie uznają jej. A nie pojmując przyczyny nieuznawania tej prawdy przez innych, niepodobna znaleźć sposobu dla ich przekonania. Poszukując tej przyczyny, wychodzi się ostatecznie poza kresy myślenia. Przekonywamy się wówczas, że istnieją uczucia, będące w stanie hamować rozwój jasnego poznania, a także uczucia, które do pewnego stopnia są niezależne od rozwoju poznania. Najważniejsze właśnie uczucia, jako to: miłość do ludzi, sumienie i t. p. łączyć się mogą z najróż-

¹⁾ Patrz drugi list Św. Jana 10—11: „Gdy przyjdzie ktoś do was, nie przynosząc z sobą tej nauki, nie wpuszczajcie go do domu waszego i nie pozdrawiajcie go również. Kto bowiem pozdrawia go, ten przyjmuje udział w jego złych postępkach“.—W 2-im stuleciu prawowiernym chrześcijanom nie wolno było rozmawiać z wyklętymi i z kacerzami“. (*Lacty: History of European Morals I, S. 451*). W IV stuleciu Grzegorz z Naziany, oświadczył że nie należy zezwalać na zgromadzenia heretykom, tym bowiem sposobem uznaje się prawdę ich nauk. (*Barbeyrac: Traité de la Morale des Pères. 4. 170*).—W XVII-ym wieku wielu luteranów tak dalece unikało reformowanych, że nie siadali z nimi przy jednym stole i nie chcieli przebywać pod *jednym* dachem. (*Gass: Die Lehre vom Gewissen. S. 164*).

rodniejszemi poglądami teoretycznymi i religijnymi. To, co się liberalnemu myślicielowi wydaje bezrozumnym dogmatem, stanowi dla wierzącego myśl niezbędną, objaw potrzeby uczuciowej, znanej również liberałowi, lecz inaczej objawiającej się u niego. Przenikając do sfery uczucia, znajdując się poza poznaniem, możemy wyczuć wspólność a zarazem wzniecić w sobie sympatję, którejby nikt poprzednio nie uważał za możliwą. Jeżeli tolerancja ma być czemś więcej, niż obojętną jeno biernością, to opierać się musi na wierze, że we wszystkich ludziach tkwi jądro ludzkie, a wiara ta nie jest niczem innem jeno miłością.

Jak tolerancja jest uczuciem dla innych, którzy w obcym nam obozie, lecz narówni z nami walczą o prawdę, tak *pietyzm* zadzierzga węzeł pomiędzy nami a przedstawicielami przeszłości. Stosunek pietyzmu łączy nas z tem, co było dla nas autorytetem; i z woli tego autorytetu przeszliśmy szkołę, którą opuściliśmy bez goryczy. Pojmujemy znaczenie tych wspomnień, niezrozumiałych dla obcego, dla cudzoziemca, przypatrującego się nam z zewnątrz. Zachowujemy stosunek do tej przeszłości, jakby do naszej własnej, a choć zerwaliśmy z nią, nie porzucamy jej jednak zupełnie, dopóki zachowujemy ciągłość naszego rozwoju. Pietyzm jest również uczuciem, w którym żyje ciągłość gatunku; łączy on z sobą zmieniające się pokolenia. Nie-

raz najbliższemu właśnie pokoleniu najtrudniej o zachowanie tego węzła. Wiek XVIII-ty nie odznaczał się zbytym pietyzmem dla wieków średnich; uczucie to narodziło się dopiero (w przesadnej nawet postaci) w XIX-ym wieku wraz z romantyzmem, stulecie to nie czciło znowu zbytym wieku XVIII-go; w naszych zaś czasach, wrogo usposobionych dla romantyzmu, objawia się znowu cześć dla XVIII-go wieku. Pietyzm można czuć zarówno względem jednostki, jak i dla całego kierunku, lub też dla całego rodu. Kto w stosunku swym do autorytetów, z pod panowania których już się wyzwolił, nie doszedł jeszcze do przekonania o ich historycznej wartości i nie odczuwa dla nich sympatji, ten nie jest jeszcze wolnym, ale zależnym w zupełności od pojęć, przeciwstawnych do przeszłości. Pietyzm jest uczuciem prawdziwie historycznym. Wszystko, co miało ongi wartość, żyje w nim dalej. Jestto jedna z najważniejszych form, za pośrednictwem których jednostka zżywa się z gatunkiem.

XIII.

Etyka społeczna.

Wstęp i podział.

1. Pomiedzy etyką społeczną a socjologją (historją cywilizacji) zachodzi różnica taka, jaka między etyką indywidualną a psychologją. Zadaniem psychologji jest badanie ludzkich wyobrażeń, uczuć i objawów woli, jako zjawisk przyrodzonych, jakoteż *zrozumienie* ich pochodzenia i rozwoju; indywidualna zaś etyka ocenia je w stosunku do ideału życia indywidualnego. A podczas gdy socjologja bada życie społeczeństwa ludzkiego w obecnych jego postaciach u różnych ludów, i zapatruje się na te zjawiska, jak historja naturalna na zjawiska przyrody, etyka społeczna ocenia je w stosunku do ideału życia społecznego człowieka. Etyka opiera się zawsze na danej rzeczywistości, rze-

czywistość ta jest punktem wyjścia dalszych rozwojowych przeobrażeń; zaś oceniając kierunki i prądy, nurtujące społeczeństwo, przypuszcza, że ocena taka wywrze stanowczy wpływ na dalszy bieg rozwoju. Jak daleko wpływ ten sięga, uczy jedynie doświadczenie. Gdy określamy *wartość* już tem samem przypuszczamy możliwość wywierania wpływu, w kierunku przeobrażeń. Dotyczy to nietylko etyki, lecz i wszelkiej wogóle umiejętności praktycznej. Jeżeli ogólna nauka prawa, nietylko bada, jakie stosunki są prawnie uporządkowane, lecz także, jakie się do tego *nadają*, to mamy tu ideał, któryby mógł się urzeczywistnić po długiej walce. Ekonomia polityczna nietylko bada wytwórczość i jej podział, lecz poddaje je krytyce, o ile nie odpowiadają warunkom szczęśliwego i zdrowego życia społeczeństwa. Zarówno nauka prawa, jak i ekonomia polityczna opierają się na etyce, jako na podstawie ogólnej. (Patrz III, 1. 14).

O ile wszystkie własności charakteru i wszystkie akty woli, wymagane przez etykę indywidualną, muszą być psychologicznie możliwe, o tyle również pożądanym przez etykę społeczną ustrój społeczny musi być socjologicznie (historycznie) możliwym. Mimo tego ideał etyczny, którego urzeczywistnienie możliwym jest dopiero w dalekiej przyszłości, lub nawet wcale nie jest możliwe, posiada ważne znaczenie, zwraca bowiem ludzkie myśli i siły w pewnym wiadomym kie-

runku, ile że uda się uniknąć fantastycznej przesady i zapoznawania istotnych stosunków. Nowe możliwości rozwojowe odkrywa zwykle ten, którego umysł nie jest skrępowany rzeczywistością chwili, lecz potrafi wznosić się ponad nią. Ważnym bywa ów punkt zwrotny kiedy ślepa działalność instynktów ustępuje świadomie stanowionym celom. Rozwój historyczny prowadzi na te wyżyny; świadome kryterjum oceny etycznej, które w ten sposób zdobywamy oddziałują znowu wstecz na drogę rozwojową, którą przejść mamy.

2. Wszelka etyka, a w szczególności zaś etyka społeczna, rozpatrywana dwojako, nabiera charakteru historycznego. Poprzednio już zauważyliśmy (III, 13), że subiektywizm orzekający wartości opiera się zawsze na podstawie psychologicznej, różnej w różnych czasach. Zaś tutaj widzimy, że nawet materiały, t. j. przedmioty, podlegające ocenie etycznej, w różnych czasach różnemi odznaczają się własnościami. Z tej samej przeto wychodząc zasady, rozmaite w różnych czasach otrzymuje się wyniki. Co bywa możliwem na pewnym stopniu rozwoju staje się niemożliwem na innym. Na zasadzie dobra powszechnego niepodobna zbudować ustroju państwa lub rodziny, który byłby wszędzie możliwy. Wszelki porządek społeczny wymaga pewnych warunków zewnętrznych i wewnętrznych, które obowiązują członków danego społeczeń-

stwa. Na nagiej i jałowej ziemi niepodobna stawiać budowli społecznej. Historia niejednokrotnie dowiodła, że łatwiej obalić stare instytucje i „zaprowadzić“ nowe, niż zmienić skłonności i popędy ludzkiej natury, które nadawały żywotność dawnym instytucjom. W duchowej i społecznej dziedzinie mamy zawsze stare beczki do nowego wina, które też zawsze przejdzie smakiem poprzedniego. Nieraz znowu nowę wino rozsadzić wpierw musi stare naczynia, zanim powstanę nowe.

Z chwilą, gdy ustanowioną została zasada względności historycznej, wyciskającej koniecznie piętno na każdym wydarzeniu etycznym, wnet poczęto ją przesadzać i źle tłumaczyć. Nie znaczy ona, że wszystko jest jednakowo dobrem lub jednakowo złem. Znaczy natomiast, że to, co przy pewnych określonych warunkach dobrem być powinno, warunkom tym odpowiadać musi. Ideały etyczne bywają w różnych czasach i w różnych miejscach w rozmaity sposób indywidualizowane, co nietylko nie znajduje się w sprzeczności z istotą ideału, lecz przeciwnie— ideał, nie dający się indywidualizować; jest tylko pustą mrzonką. Ideały etyczne posiadają raczej charakter ogólnych tendencji i kierunków, niż formułek, dających się zastosować we wszystkich okolicznościach. Nie wychodzimy nigdy poza ustawiczne pragnienie. Względność znaczy właśnie, że tylko ciągłe przybliżanie się do celu

jest możliwe. (Patrz III, 12; IV, 3—4 i VII, 3). Nie należy również zapominać, że same ideały zmieniać się mogą na drodze postępującego wciąż rozwoju historycznego, albowiem powstają nowe możliwości, nowe wymagania i — nowe przeszkody.

3. Proces rozwoju etycznego jest po części procesem humanizacyjnym, po części zaś emancypacyjnym. Na niższych stopniach rozwoju panują instynkty zwierzęce, od których zależy rozwój osobnika i gatunku. Jakkolwiek powstają uczucia idealne i sympatyczne, to jednak działanie tych instynktów nie ustaje wcale. Niekiedy bywają one nawet tak gwałtowne, że wyższe i łagodniejsze uczucia tracą wobec nich wszelką siłę. Wówczas należy skierować energję, zużywaną pierwotnie przez instynkty zwierzęce, ku idealnym, ludzkim uczuciom. Surowy ascetyzm stanowi wtedy iście rewolucyjną zasadę, żąda bowiem poprostu unicestwienia tych instynktów. Dopiero pod wpływem długiego rozwoju udaje się złagodzić i uszlachetnić te instynkty, mianowicie dzięki warunkom życiowym, nie obywatelom się bez świadomego natężania woli. Prócz tego procesu *humanizacyjnego*, za pomocą którego ze zwierząt stajemy się powoli ludźmi, odbywa się jednocześnie *proces emancypacji*, dzięki której stajemy się powoli ludźmi wolnymi. Przymus cielesny i duchowy stanowi cechę niższych stopni rozwoju etycznego i spo-

łecznego. Panuje bezwzględnie zasada autorytetu, w bardziej surowej lub w łagodniejszej postaci. Nie tak łatwo daje się ona usunąć, jak to sądził wiek XVIII-ty w swym rewolucyjnym zapale. Za sprawą wychowawczego wpływu autorytetu i wolnego wyboru autorytetów, postępuje rozwój samodzielnej osobistości.

Każdy osobnik, każde pokolenie i każdy naród znajduje się w pewnym okresie tego procesu rozwojowego (w jego podwójnej postaci), a wszelkie instytucje, obyczaje i formy życiowe nosić będą jego cechę, jakkolwiek zapatrywać się będziemy na tę sprawę. Głównie zaś chodzi o to, aby instytucje i formy życiowe najlepiej potrafiły korzystać z danych sił i popędów, przyczemby jednocześnie pchały sprawę rozwoju ku wyższemu szczeblom.

4. Z czysto indywidualistycznego punktu widzenia, powstanie społeczeństwa objaśnić można jedynie za pomocą wzajemnego łączenia się osobników. Mniej lub więcej świadome myśli i uczucia tych osobników objaśniają nam wtedy rodzaj i postać życia społecznego. Przypuszczamy, że przed powstaniem społeczeństwa istniały samodzielne osobniki. W istocie jednak każdy osobnik znajduje faktycznie społeczeństwo, rozwija się wśród niego, a dopiero gdy rozwój jego osobisty pod wpływem warunków i tradycji danego społeczeństwa otrzymał specyficzny charakter sam oddziaływać zaczyna na społeczeń-

stwo. Atoli zanim zdobędzie świadomość takiego stanu rzeczy, żyje, działa, myśli i czuje, jako członek i częśćka danego społeczeństwa. Mimowolne, nieświadome akty poprzedzają zazwyczaj dowolne i świadome. Wolą kieruje wychowanie uwarunkowane nieświadomym wpływem warunków społecznych, a wychowanie takie jest równie ważnem, jak wychowanie, podlegające świadomym wpływom i świadomej działalności.

Z tej psychologicznej i etycznej prawdy zdawał sobie sprawę już *Arystoteles*. Bieg jego myśli był mniej więcej następujący ¹⁾: Własności (np. etyczne cnoty) powstają przez wykonywanie odpowiednich czynności. Pracując przy budowlach, stajemy się dobrymi budowniczymi, a uprawiając sprawiedliwość, stajemy się sprawiedliwymi. Do tego, co mamy zamiar wykonywać świadomie i zręcznie, musimy się wpierv nieświadomie wprawić. Niezwykle ważnem jest przeto, by porządek społeczny odrazu wprowadzał młodzieńca na właściwe tory i w właściwy sposób kierował jego działalnością. Znaczenie etyczne porządku społecznego polega właśnie na przyzwyczajeniach, które urabia w jednostce. W dalszych rozdziałach nieraz korzystać będziemy z poglądu: że wprawa nieświadoma poprzedza świadome wykonywanie, a dla

¹⁾ Eth. Nic. II. 1.

krótkości pogląd ten nazwiemy *zasadą Arystotelesa*.

5. Nieraz sądzono, że w analogji społeczeństwa z organizmem znajduje się wskazówka dla zrozumienia stosunku pomiędzy osobnikiem a społeczeństwem. Platon, Hobbes i Spencer przeprowadzają i stosują analogję tę w rozmaitych postaciach. Na społeczeństwo zapatrują się wtedy, jako na wielkiego człowieka lub jak na organizm, na jednostki zaś jako na oddzielne narządy lub komórki tegoż. Za pomocą tej analogji można rzeczywiście bardzo ciekawe przeprowadzać spostrzeżenia, czego dowodem najlepszym jest socjologja Spencera. Jednakże ma ona też swoje granice, które bliżej rozpatrzeć wypada¹⁾. ponieważ w ten sposób wyświetlimy stosunek etyki indywidualnej do społecznej. (Patrz III, 17 i i VIII).

Oddzielne części i pierwiastki organizmu nie posiadają świadomości, która zależy jedynie od ośrodkowych narządów nerwowych. Im organizm jest wyższy, tem centralizacja jest bardziej wyraźną. O stanie i działalności oddzielnych komórek lub narządów orzeka ostatecznie wpływ ich na stan narządów ośrodkowych, który w świadomości występuje jako uczucie przy-

¹⁾ Zwraćał na to zresztą uwagę już Spencer w „Principles of Sociology“. I. S. 478. „Zasady Socjologii“ przekł. J. K. Potockiego, Warszawa, 189... str.

jemności lub bólu. Ponieważ można powiedzieć, że narządy ośrodkowe reprezentują cały organizm, tedy wszystkie komórki i narządy stają się jakgdyby podrzędnymi środkami dobra ogólnego dla całego organizmu. W społeczeństwie zaś inaczej się dzieje; właśnie cząsteczki oddzielne ogniwa obdarzone są własnością odczuwania przyjemności i bólu; własność ta nie dotyczy samego tylko ośrodka. Tylko fantastyczna mistyka obdarza społeczeństwo, jako całość, świadomością, a nie oddzielne jej jednostki. Dobro powszechne społeczeństwa to — pomyślność oddzielnych osobników. Społeczeństwo stanowi związek jednostek, indywidualności, lecz samo nie jest istotą indywidualną.

Pozornie tylko pogląd ten nie zgadza się z zasadą podporządkowania etyki indywidualnej etyce społecznej (VIII). Chociaż społeczeństwo i gatunek składa się z oddzielnych osobników i jedynie tylko za ich pośrednictwem zdobywamy świadomość istnienia jego, to jednak wyobrażenia o społeczeństwie i gatunku wielkie mają znaczenie, ponieważ oddzielnemu osobnikowi dają one pojęcie o *wszystkich* osobnikach, razem wziętych, do liczby których zalicza się również i dany osobnik. Umożliwiają przeto najszerszy punkt widzenia w stosunku do wartościowania woli i postępowania oddzielnego osobnika. Wymagają one, by na wolę i postępowanie osobnika zapatrywano się nietylko z jego własnego

punktu widzenia, lecz także z innego, wyższego, podobnie jak Kopernika żądał, by na ziemię zapatrywano się nie tylko z jej własnego punktu widzenia, co zmuszało do przypuszczeń, że wszystko obraca się dookoła niej, lecz i ze stanowiska słońca, skąd przekonać się można, że ziemia sama bierze udział w ruchu obrotowym.

6. Najwyższą ideę etyki społecznej stanowi myśl o *królestwie ludzkości* (humanitarności), o społeczeństwie istot doskonałych, harmonijnie i bogato rozwiniętych. Społeczeństwo takie tem będzie doskonalsze, im samodzielniejszym i oryginalniejszym będzie każdy osobnik i im silniej i bliżej jednostki związane będą ze sobą. Idea ta wypływa z zasady dobra ogólnego. Największe bowiem dobro powszechne tam panować będzie, gdzie każdy oddzielny osobnik samodzielnie się rozwija i tym sposobem świadomie i nieświadomie pomaga innym w ich rozwoju. Stąd wypływają główne cnoty etyki indywidualnej: sprawiedliwość, samoobrona i ofiara.

Idea ta powstaje przez proste skombinowanie pojęcia społeczeństwa z pojęciem dobra ogólnego. Specjalnych form życia etycznego społeczeństwa nie można jednak z niej wyprowadzić. Idei tej używać możemy jako skali wartościowania; ponieważ jednak na różnych stopniach różne bywają możliwości rozwoju, przeto i każdorazowe żądania mogą być bardzo różne.

7. *Różne rodzaje towarzystw społeczności*

różnią się pomiędzy sobą pod względem gatunku *sił*, łączących jej członków, lub też pod względem *celów*, do których dąży społeczność, lub pod względem wielkości *koła* osobników, należących do społeczności.

Rodzinę łączy uczucie sympatji, opartej na instynkcie. Najsilniej wyraża się ona w stosunku matki do dziecka. Związki krwi łączą tutaj ludzi z sobą. Na pierwotnych stopniach rozwoju kobiety i dzieci stanowią własność mężczyzn i podlegają ich zwierzchnictwu; pod tym względem rodzina przypomina państwo. Przypomina również i kościół, uprawia bowiem pewien kult i składa ofiary przodkom. Jako społeczeństwo sprzyja rozwojowi cywilizacji, nie tylko dba o zdrowie, siły i zachowanie gatunku, lecz także o rozwój zdolności i umiejętności. Również i na wyższych szczeblach rozwoju stanowi rodzina nie tylko stałe źródło uczuć sympatycznych, lecz zarazem pierwszą siłę, wprowadzającą człowieka do koła cywilizacji i budzącą w nim świadomość stałego ustroju społecznego.

Innego rodzaju społeczność powstaje, gdy wspólne lub przynajmniej łączne sprawy i cele wiążą z sobą ludzi. Niejeden zdobywa cel swój wtedy dopiero, gdy wpierw pomoże innym do osiągnięcia ich celów. Taki stosunek zachodzi pomiędzy sprzedającym a kupującym, przy wszelkiej zamianie. Podaży z jednej strony odpowiada popyt z drugiej; jeden posiada zbyt

wiele przedmiotów takich, których drugi ma zbyt mało i dlatego pożąda. Osobniki dopełniają się tutaj wzajem. Interesy ich są wspólne, chociaż pomiędzy osobnikami niema żadnego bliższego i głębszego stosunku porozumienia lub sympatji. Nieraz jednak cele ich są wspólne i dają się osiągnąć jedynie wspólnymi siłami, Naprz. bezpieczeństwo jest dobrem wspólnem możliwem do zdobycia jedynie za pomocą wzajemnego łączenia się. Wspólna praca wytwarza przy pomocy jednego lub kilku z liczby tych motywów, (wskutek zasady Arystotelesa) powoli uczucie wspólności i ducha wspólności, które przeobrazić się mogą w miłość bezinteresowną, aczkolwiek pierwszą pobudką do stosunków osobnika z innymi ludźmi był tylko egoizm ¹⁾). Stosunek oparty na wzajemnem dopełnianiu się lub na wspólności interesów może w ten sposób oddziaływać wychowawczo. Etycznem staje się społeczeństwo wtedy dopiero, gdy sama tylko sympatja stanowić będzie łącznik; ważnem jest jednak, że nawet wewnętrzne warunki życia działają na ludzi w kierunku zespalania ich. Lecz nie same tylko cele egoistyczne tworzą społeczeństwa. W tym samym kierunku działają również inne cele, nie przyczyniające się bezpośrednio do walki o byt. Wiedza i sztuka, religja i miłość bliźnich pobudzają tłumy ludzi

¹⁾ Psychologja S. 308—311.

do wspólnej działalności i łączą ich dokoła wspólnego, a nie samolubnego celu. Tego rodzaju społeczność łącznikiem której jest wspólny cel, a która nie zależy ani od bezpośrednich instynktów sympatji, ani od przymusu zewnętrznego, możemy nazwać *wolnem społeczeństwem cywilizowanem*. Granice jego szersze są od granic rodziny; idą one znacznie dalej, wszędzie, gdzie tylko kwitnie cywilizacja, co znaczy, że ostatecznie biegną one równoległe z granicami ludzkiego gatunku.

„Wreszcie istnieje jeszcze jeden rodzaj społeczności, różniący się tem od obu powyższych, iż opiera się nietylko na sympatji naturalnej lub na sile łączącej wspólnych interesów, lecz zarazem i głównie na potędze i przymusie. Pod względem celów, państwo bardzo jest podobne do rodziny i do wolnego społeczeństwa cywilizowanego, a przynajmniej może być do nich podobne. Zabezpiecza ono nietylko życie swych członków, lecz pragnie zarazem dbać o ich postęp na drodze cywilizacji, zarówno idealnej jak materialnej. Wszędzie jednak poza plecami jego istnieje siła i przymus. Prawo obowiązujące w państwie, zawiera treść reguł ustanowionych dla stosowania tej siły. W rodzinie i w wolnym społeczeństwie cywilizowanem istnieją również pewne prawa, a mianowicie zwyczaje, które powoli, niewidocznie wytworzyły się na drodze rozwoju i zniewalają nas bez przymusu do zapa-

trywania się na nowe stosunki i wypadki tak samo, jak zapatrywaliśmy się na dawniejsze tegoż samego rodzaju. Ze stanowiska historycznego nie znajdziemy chyba rodziny lub cywilizowanego społeczeństwa, któreby nie podlegało jakimkolwiek przymusowi zewnętrznemu, z drugiej zaś strony uważa państwo ochronę cywilizacji i rodziny za jedno z najważniejszych swych zadań. Wogóle wspomniane trzy rodzaje społeczności nie dają się w zupełności oddzielić jedno od drugiego, a wskazują raczej na rozmaite sposoby zapatrywania się na społeczeństwo ludzkie. Państwo rozporządza, co prawda, siłą jako argumentem ostatecznym, ale istotnie tylko ostatecznym. Korzysta ono z tych samych sił, które działają w rodzinie i w społeczeństwie cywilizowanym; dla tego też właśnie rozwój tych sił nie jest dlań obojętnym, a byt państwa jest tem trwalszym, im mniej wszechwładną sama tylko siła. Pod względem wielkości różni się państwo zarówno od rodziny, jakoteż od wolnego cywilizowanego społeczeństwa; większem jest od pierwszej, lecz mniejszem od drugiego. Wielką rodzinę możnaby nazwać małym państwem. Powiedziano, że rodzina jestto państwo, jeżeli daje się opanować jedynie za pomocą wojny¹⁾. Ma to znaczyć, że główną właściwością państwa jest siła, używana głównie przeciw wro-

¹⁾ Hobbes: Leviathan. Cap. 20.

gom zewnętrznym. To właśnie stanowi zarazem różnicę pomiędzy państwem a cywilizowanym społeczeństwem. Pojęcie państwa obejmuje pojęcie narodu, czyli grupy ludzi, uznające swą jedność wobec innych grup. Cywilizowane zaś społeczeństwo obejmować może wszystkie grupy tego rodzaju, łącząc je za pośrednictwem harmonizujących z sobą lub wspólnych celów, chociaż grupy nie podlegają *jednej i tej samej* sile.

Te trzy postaci życia społecznego rozpatrzmy obecnie, uwzględniając przeważnie etyczne ich znaczenie, jakoteż ducha i kierunek, w jakim dalszy ich rozwój odbywać się powinien, jeżeli stosować do nich będziemy skalę powyżej przez nas ustanowioną.

XIV.

A. Rodzina.

Etyczne znaczenie rodziny.

1. Najlepszym dowodem, że natura może torować drogę i tworzyć podstawę wymogom i postulatom etyki, jest ta okoliczność, że powstanie najdoskonalszego i najściślejszego ze wszystkich związków ludzkich zawdzięczamy niektórym najpotężniejszym instynktom ludzkiej natury. Sfera uczuć humanitarnych, najwyższy ideał etyki, ma swe źródło w stosunkach rodzinnych, co więcej, w razie najwyższego rozwoju rodziny ów ideał urzeczywistnia się w niej w stopniu tak wysokim, jak w żadnej innej z form społecznych. Rozwój wszelkich innych związków społecznych oceniamy według tego, o ile spoistością i siłą przypominają stosunki rodzinne. Panowanie uczuć humanitarnych

dojdzie do szczytu doskonałości, gdy braterskie uczucie zjednoczy wszystkich; dla wyrażenia zaś ścisłego stosunku między panem a sługą, majstrem a uczniem, zwierzchnością a poddanymi używamy określeń, zaczerpniętych ze stosunków rodzinnych (np. postępuje jak ojciec z dzieckiem i t. p.).

Wielkie etyczne znaczenie stosunków rodzinnych daje się wykazać w wielu rozmaitych sprawach.

2. W innych związkach przyjmuje człowiek udział tylko pewną częśćką swej istoty, w rodzinie zaś wszystkie strony jego natury znajdują karm. W niej tylko żyje całą pełnią człowieczeństwa. Najpierwotniejsze instynkty i najidealniejsze uczucia znajdują tu swe zaspokojenie. Wspólność życia rozciąga się tutaj od pierwotnych instynktów wrodzonych na podstawie których sądzićby można, że osobnik służy jedynie z woli gatunku dla podtrzymywania jego życia, jako prosty środek,—aż do najwyższych szczebli życia materialnego i duchowego, a przynajmniej tak daleko może tu wspólność sięgać. Wszystkie sprawy człowieka w rodzinie przedewszystkiem karm znajdują. Rodzina jest małym światem, który wprawia w ruch wszystkie siły. Wskutek tego właśnie rodzina bardziej, niż jakikolwiek inny związek społeczny, łączy *samodzielność* jedności ze ścisłym *zespoleciem* całości (lub przynajmniej łączyć w ten sposób mo-

ze). Właśnie dlatego, że rodzina nie jest jakimś związkiem specjalnym, lecz najogólniejszym typem zjednoczenia, może się w niej swobodnie poruszać największa nawet odrębność pojedynczych jej członków i pomimo to wzbudzać sympatję i zrozumienie dla siebie. W innych stowarzyszeniach większa samodzielność i niezależność (oryginały) musi się ukrywać mniej lub więcej, lub też trzymać innych w pewnym od siebie oddaleniu. W rodzinie, wskutek zupełnego zespołu życiowego, pozornie dziwaczne i paradoksalne własności znajdują sympatję, ponieważ bywają oceniane i brane w związku z całą naturą danego osobnika. Obcość jest wykluczona. W żadnym przeto stosunku nie ma tego spokoju i tej siły, co tutaj.

W stosunkach rodzinnych ma miejsce nie tylko życie *pełne świadomości*, lecz również nieodwołalnie przejawia się mnóstwo wpływów *nieświadomych*, lub nawpół świadomych. W innych społecznych stosunkach daleko ważniejszą odgrywają rolę świadome spostrzeganie i rozważanie, świadome postanawianie i działanie. Tam wymagają natężonej uwagi i świadomego postępowania. W życiu rodzinnem natomiast w znacznie wyższym stopniu przeważa mimowolność i nieświadomość. Dzięki niezliczonym wpływom, wspomnieniom i nastrojom uczucie dla domu i rodziny dochodzi do takiej potęgi,

że wybucha w postaci namiętności, jeżeli się je zaczepia. Uczucia łączące nas z domem i rodziną, żywią się i potęgują, dzięki dobrym wpływom, które wtedy dopiero uświadamiają się, gdy je wszystkie razem policzymy. Tym sposobem życie uczuciowe nabiera siły i trwałości, których brak mu w tych wypadkach, gdy objawia się w szeregu gwałtownie wybuchających, lecz również szybko stygnących afektów¹⁾.

Nakoniec rodzina węzłami natury łączy z sobą *różne pokolenia*. Tworzy pomost łączący przeszłość i przyszłość gatunku. Umożliwia porozumienie, które dla stojących na uboczu istnieć nie może. Walka pomiędzy starem a nowem może w rodzinie przyjąć formy łagodniejsze pod wpływem sympatji, która tutaj ma pierwszy głos.

3. Rodzinie możnaby zarzucić, że stanowi zbyt szczupły związek, że ześrodkowuje uczucie i sprawy w zbyt małym kole, tak że wszystko, co poza niem się znajduje, staje się dlań obojętnem.

Rozwinać się może tedy egoizm rodzinny, rozleglejszy co prawda od samolubstwa jednostki, który nie mniej jednak tamuje rozwój miłości powszechnej. Na to można odpowiedzieć, że uczucie sympatji, zanim zakreśli szerokie

1) Psychologja S. 95. 354 --358.

kręgi rozwijać się wpierw musi w ciasnych kołach. Uczucia, rozwijające się i wciąż podsycane w rodzinie, stanowią pierwszy i najsilniejszy środek, zmierzający do pohamowania egoizmu indywidualnego. Powszechna miłość ludzkości stanowi jeno rozszerzenie uczucia, powstałego wśród rodziny, a chociaż rozszerzenie to nie zawsze odbywa się bez oporu; w każdym jednak razie zarodek jego tkwi już w ścisłych stosunkach ciaśniejszego kółka. Niekoniecznie zatem istnieć musi sprzeczność między powszechną miłością ludzkości a rodziną. W dodatku jak wiadomo (p. XII, I), natężenie i rozległość sympatji w odwrotnym do siebie zostają stosunku. Przy rozszerzeniu zakresu cierpi nieraz natężenie miłości. Bardzo niewielu ludzi już (teraz przynajmniej) potrafi tak głęboko i silnie przejmować się dalekimi i rozległymi sprawami, jak bliskimi i ciaśniejszemi. Jeżeli więc niema zaniknąć moc uczucia, muszą istnieć ciaśniejsze koła, gdzie one rozwijać się mogły. Rodzina jest tutaj celem i środkiem zarazem. Ona dostarcza potrzebom najwyższego zadowolenia jednostki i stanowi zarazem siedlisko sił, mających znaczenie dla całego gatunku. Im więcej takich siedlisk, tem więcej ognisk zachowujących życie gatunku.

Wszystko, cośmy powiedzieli, ma wtedy tylko wartość, gdy rodzina osiąga najwyższą swą postać. Rzeczywistość nie odpowiada, co prawda

ideałowi, jak wszędzie zresztą. Są jednak studia zbliżone, które należy dalej rozwijać. Dla lepszego wyjaśnienia zachodzących tutaj kwestji rozpatrzemy najpierw małżeństwo, potem stanowisko i stosunki kobiety, a w końcu stosunek rodziców do dzieci.

XV.

1. *Małżeństwo.*

Dane socjologiczne.

1. Na najniższym szczeblu wzajemny stosunek płci nosi cechę gwałtownego i przymusowego związku, w którym słabsza część służy jedynie jako środek do zadawalniania rozkoszy drugiej części, a zarazem spełnia dla niej roboty niewolnicze. Niektórzy nowsi badacze (Bachofen, Mc Lennan, Lubbock) sądzili, że pierwotnie istniała zupełna wolność obcowania z sobą obu płci (*promiscuitas*, powszechny heteryzm), tak że każda kobieta należała do każdego mężczyzny, który na chwilę zdołał nią zawładnąć. Zdaje się jednak, że to przesadne są zdania co do owej wielkiej swobody, jaka panuje u dzikich narodów całego świata pod względem stosunków płciowych. Zupełny heteryzm nigdy

prawdopodobnie nie istniał. Gdyby nawet obyczaje i prawa nie przeszkadzały ciągłym zmianom w stosunkach płciowych, to jeszcze sympatia indywidualna i pragnienie majątku oraz potęgi zrzuciłyby, że stosunki te nie byłyby tylko chwilowemi ¹⁾. Kobieta uważano bowiem nie tylko jako środek do zadawalniania popędu płciowego, lecz zarazem jako niewolnicę, mającą swą wartość, wobec czego nie dopuszczano zupełnej swobody. Nie można dowieść, by wszystkie inne postacie małżeństwa powstać miały z pierwotnego heteryzmu, chociaż wszędzie na świecie spotykamy stan rzeczy, bardzo zbliżony ku niemu. Ponieważ i u zwierząt zdarzają się związki monogamiczne, przeto wolno nam sądzić, że takowe mogły też istnieć u ludzi pierwotnych. Jakkolwiek nęcącym byłoby wykazać stopniowy rozwój instytucji małżeństwa; począwszy od heteryzmu, jako stopnia najniższego, przez polygamję — po części polygynję, po części polyandryję (wielożeństwo i wielomęstwo), po części zaś przez małżeństwo grupowe, w którym kilku mężczyzn posiada kilka wspólnych kobiet — aż do chwili jak rozwinął się w najwyższą formę monogamji (jednożeństwa — dowieść jednak tego niepodobna). Rozwój ten rozmaitemi zapewne szedł drogami u różnych plemion. Porządek małżeństwa stoi w związku z tylu innemi sto-

1) Spencer: Principles of Sociology. I, S. 662 i nast.

sunkami społecznymi, że trudno wykazać, w jaki sposób odbywał się rozwój jego. Jednego tylko dowieść można, że jedna okoliczność wywierała stanowczy wpływ, a mianowicie stopień odczuwania i uznawania praw jednostki. Prawu temu uległ musiał zarówno popęd zmysłowy, jakoteż żądza panowania. Dzięki temu monogamia w miarę rozwoju ludzkości coraz bardziej uznawaną bywała, jako najwyższa i właściwa postać związku obu płci.

Gdyby nawet udało się wykazać istnienie czasów i miejscowości, gdzie horda lub plemię miałyby w wspólnym posiadaniu kobiety, dzieci, jakoteż cały majątek, to i tak wspólność ta musiałaby zanikać powoli w miarę tego, jak jednostka zaczęłaby odczuwać swą samodzielność. Potrzeba posiadania czegoś dla siebie samego musiałaby się objawić i na tem polu. Z początku jest to potrzeba czysto egoistycznej natury, objawiająca się lub przynajmniej uznawana jedynie przez stronę silniejszą, t. j. przez mężczyzn. Dlatego też wielożeństwo częściej się zdarza i trwa dłużej, jak polyandria i małżeństwo grupowe. Monogamia stanowi również tylko wynik potrzeby wyłącznej własności, chociaż powody wpływające na zacieśnienie tych granic nie dadzą się jednak łatwo dowieść. Stosunek małżeński między mężczyzną a kobietą nosi i tutaj jeszcze cechę przymusu. Być może, że powstaje nawet przez gwałt, porwanie lub kupno.

Kupno stanowi już postęp w porównaniu z gwałtem i z porwaniem; wykazuje bowiem, że kobieta posiada wartość ekonomiczną, cenią ją przeto, jak każdy wartościowy towar. A nawet tam, gdzie kupno nie istnieje, oddawani bywają małżonkowie (szczególniej kobieta) bez wolnego z ich strony wyboru; małżeństwa nie uważają za sprawę, obchodzącą obie osobistości, lecz jako interes obu rodzin, łączących się za pośrednictwem nowego małżeństwa, rozradzających się przez dzieci tegoż i oddających majątek swój tym dzieciom w spadku. Małżeństwo wtedy nie jest związkiem osobistym, lecz połączeniem się kilku pokoleń¹⁾. Przyczyny, dla których tak ciężko karano wiarołomstwo w dawniejszych czasach tkwiły w tem, że kobietę uważano za własność danego rodu lub mężczyzny²⁾. Wtedy dopiero, oba osobniki na zasadzie wolnego popędu osobistego i z wolnego postanowienia łączą się wzajem, powstaje najwyższa postać małżeństwa: *wolna monogamja*.

2. Wielu doznaje pewnego zawrotu głowy, gdy po raz pierwszy spostrzegają wielkie różnice w systemie małżeńskich stosunków, jakie za-

1) Co do rodów północnych patrz: R. Keyser: *Efterladte Skrifter* (Pisma pozostałe). II. Chrystjanja, 1867. S. 306.

2) A. H. Post: *Die Grundlage des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*. Oldenburg 1884. S. 374.—Fustel de Coulanges: *La cité antique*. 4. éd. S. 109.

chodzą na kuli ziemskiej w różnych czasach. Wydaje się, jakoby przypadek rządził temi sprawami i że jedno urządzenie tyleż warte co inne; w każdym razie zdaje się, że to, co już kiedyś istniało, nabiera przez to samo pewnej powagi. Jeżeli np. heteryzm, lub przynajmniej zbliżona doń postać powszechnie kiedyś panowała, to czyż nie można przypuścić, że moglibyśmy do niej znowu powrócić? Odpowiadamy na to, że rzeczywiście obraz rozmaitych systemów małżeńskich, jaki przed nami roztacza wzorowa mapa socjologiczna jest nadzwyczaj pstry; lecz że pomimo tego wykazać się daje pewien wyraźny związek między rozwojem wolnej monogamji a wzrostem poczucia indywidualizmu. Związku tego dowiedziemy jeszcze w rozdziale następującym. Socjologia może udzielić etyce ważnych wskazówek, chociaż jej dane mogą nie mieć wpływu decydującego. Gdyby nawet dowiedziono takiego przebiegu rozwoju, któryby rozpoczynał się od heretyzmu a kończył na wolnej monogamji, to jeszcze zadaniem etyki byłoby wykazać wartość tej monogamji z punktu widzenia dobra ogólnego. Rozwój historyczny mógłby przecież odbywać się w kierunku fałszywym, w takim razie zadaniem etyki byłoby żądać zmian, bez względu na trudności, jakieby stały na drodze do urzeczywistnienia. Nie wszelka przecież rzeczywistość jest jednocześnie rozsądna.

Rzeczywisty stan rzeczy przedstawia się tak, że wolna monogamja została oficjalnie uznana we wszystkich cywilizowanych krajach, jako jedyna właściwa postać małżeństwa, chociaż inne postacie nie znikły przez to z widnokregu. Heteryzm powszechnie szerzy się dokoła nas, chociaż zmuszonym jest do ukrywania się w cieniu. A natura i przycywilizowanie stykają się tutaj z sobą w dziwny zaiste sposób. Wciąż jeszcze kwitnący heteryzm zależy nietylko od popędów świeżej, nieokiełznanej natury, których nie zdołano jeszcze uspokoić i doprowadzić do harmonji, lecz także od jednostronnego wykształcenia i wydelikacenia pewnych zdolności umysłowych kosztem całego charakteru. Nieraz wysoka kultura intelektualna i estetyczna idzie w parze z wielkiem rozluźnieniem pojęć w dziedzinie stosunków płciowych. Ludzie, którzy poważnie zapatrują się na życie w innych dziedzinach, w zakresie miłości płciowej, dbają jedynie o przyjemność i użycie, a nie zastanawiają się poważnie nad ich znaczeniem etycznym. Nadto następstwem jednostronnej kultury intelektualnej i estetycznej bywa bardzo często zblazowanie i wyrafinowanie zmysłów, jakoteż upodobanie do podrażnień zmysłowych, znajdujące swe zadowolenie głównie w sferze stosunków płciowych.

XVI.

Wolna monogamja.

1. Społeczność, złożona z osobników ludzkich wtedy tylko może być doskonała, kiedy żaden z jej członków nie służy za narzędzie dla innych i kiedy może w pełni rozwinąć wszystkie swoje władze duchowe. Wszystkie formy małżeństwa polygamicznego sprzeciwiają się tej zasadzie. W polygamji udziela się jeden mężczyzna kilku kobietom, lub jedna kobieta kilku mężczyznom. Całkowitego oddania się jednej tylko osobie w tym razie niema; stosunek bywa zawsze niezupełny, a całkowitej spójni dwóch istot nie widzimy tu wcale. Sami dzielimy się na części i zadawalniamy się również częścią tylko; w podobnych stosunkach wiele istot służy za narzędzie jednemu (albo jednej). Wskutek tego w duszy pojedynczego osobnika powstaje rozdwojenie w miejsce silnego niepodzielnego uczucia. Jeżeli uczucie miłości ma być

czemś więcej, jak żądzą zwierzęcą, to pierwiastek fizyczny i idealny powinny współdziałać nierozdzielnie, a miłosne oddanie się ogarniać musi całą istotę (p. XI, 10). W polygamji zaś pierwiastek fizyczny z konieczności występuje na plan pierwszy. Częstka własnego ja, którą wielu naraz osobom oddawać można, może być tylko fizycznej natury. Stosunek płciowy, jako akt zwierzęcy, jako stosunek czysto fizyczny, ma też fizyczne tylko granice. Fizyczna strona stosunku płciowego jest najmniej zindywidualizowaną; im więcej się zwraca uwagi na nią tylko, tem bardziej zaciera się różnica między przedmiotami, i odwrotnie, im większą jest ilość różnych przedmiotów, ku którym zwraca się popęd płciowy, tembardziej dominującą staje się tylko fizyczna jego strona. Dobrym przykładem jego może być życie płciowe much. W prawdziwym zaś uczuciu miłosnem, oprócz instynktu pierwotnego, ważną rolę gra i sam przedmiot miłości, który swoją odrębną indywidualnością, wzbudza głęboką radość. Instynkt nie działa wtedy wyłącznie, jako zupełnie ślepa siła, lecz otwiera nam oczy na naturę drugiego osobnika i toruje drogę uczuciom o wiele wyższym od fizycznego związku, jak poświęcenia i oddania się.

A zatem tylko monogamja może być formą związku płciowego dla osobników samodzielnych, z których każdy, stosownie do swej na-

tury, wstępuje w związek nietylko w celu zadowolenia swych popędów.

2. Osobiste oddanie się ma tę własność, że obejmuje nie tylko całą istotę jednego osobnika przez cały czas trwania stosunku miłosnego, lecz i całe życia obojga. Uczucie nie połączone z wiarą w jego trwałość, nie jest prawdziwem. Nienaturalnem byłoby w chwili najsilniejszego napięcia uczuć trzymać się w pewnej rezerwie i z całą świadomością przypuszczać, że stan ten potrwa jeno pewien czas. Jeżeli uczucie jest prawdziwe, to myśl taka nie może powstać w głowie. Lecz, pomimo wiary w trwałość uczucia i pomimo konieczności tej wiary, uczucie samo niekoniecznie musi być trwałem. Superlatywy stanowią właściwość uczucia, a prawdziwie silne uczucia wykluczają wszelkie ograniczenie i porównywanie.¹⁾ Gdyby właśnie nie owa wiara w wieczną jego trwałość, nie byłoby ono w stanie opanować istoty ludzkiej nawet za krótki czas. Illuzje często się zdarzają; jednakże stosunek zawarty z całą świadomością, a być może z wyrachowaniem nawet, że z czasem wyzwolimy się z niego, jest nie tylko oszustwem względem drugiej strony, lecz czyni sam stosunek w swej istocie niezupełnym i nienaturalnym.

Indywidualności nie można rozkawałkować

¹⁾ Psychologia S. 386.

na zmienne i porozrywane momenty. Osobnik zachowuje wtedy tylko swą indywidualność, kiedy wewnętrzna jedność i wewnętrzny związek przenika oddzielne momenty jego egzystencji i kiedy jądro jego duszy składa się z pewnych i określonych uczuć. Indywidualność osobnika, nie wyczerpuje się nadto w pojedynczej chwili. Zawiera ona tyle skarbów, że, w razie istnienia prawdziwej sympatji, na całe życie ich starczy. Bardzo mylą się ci, którzy sądzą, że szereg zmienianych stosunków płciowych dostarcza bogatego materiału do poznania ludzi i rozwoju ludzkiego.¹⁾ Chwilowe związki nie otwierają duszy człowieka; skarby jej odkrywają się jedynie wobec stałej, wiernej sympatji.

Tak zwana nauka o „wolnej miłości“ stanowi próbę ujęcia niestałości w pewien system i ogłoszenia jej, jako niezbędnego warunku miłości. *Fourrier*, francuski autor socjalistyczny, żąda, by w idealnem społeczeństwie istnieć mogły wszelkiego rodzaju stosunki miłosne, od chwilowych począwszy aż do trwających przez całe życie; do rzędu zaś wymagań ludzkich, zasługujących na zadowolenie, zalicza wyraźnie potrzebę odmiany, „motylkowatą namiętność“ (pas-

¹⁾ W takim razie wielką znajomością ludzi powinnyby się odznaczać pewna rzymianka, o której wspomina Hieronim; ta bowiem w 23-m małżeństwie była 21-ą żoną swego męża.

sion papilonne). Podobną myśl wygłasza bezimienny autor „Elements of Social Science,” wymaga jednak panowania nad sobą, utrzymując, że popęd płciowy w ten sposób powinien być zaspokajany, by nie wyrządzał krzywdy innym ludziom; żąda przeto, by chwilowe popędy podlegały szerszym uwzględnieniom, co znowu sprzeczne jest z pojęciem o wolnej miłości.—Nie chcąc jednak krzywdzić wspomnianego autora, zauważyć muszę, że pod mianem małżeństwa pojmuje on małżeństwo *nirozerwalne*. Gdzie łatwo o rozwód, jak np. w Niemczech, tam, zdaniem jego, małżeństwo jest faktycznie zniesione. ¹⁾ Widzimy, jak cała sprawa staje się tylko sporem o wyrazy. Wiele zarzutów, ogólnikowo stawianych małżeństwu, szczególnie przez estetyków, zawdzięczać należy jedynie wspomnieniom, zaczerpniętym z autorów francuskich i angielskich, którzy powstawali przeciw nirozerwalności małżeństwa wogóle, lub rozerwalności jego w pewnych tylko warunkach.

Nietrwałość, którą uważają jako nieodzowną poniekąd własność stosunku, między mężczyzną a kobietą, będzie powodem bardzo wielu cierpień i nieszczęść, dopóki nie stanie się naturą wszystkich ludzi i, dodajmy, dopóki potrzeba odmiany (na zasadzie dziwnej harmoniae praesta-

¹⁾ Elements of Social Science. By a Doctor of Medicine. 13 th. ed. London. 1875. S. 371.

bilitae) nie będzie występować jednocześnie u obu płci. Pewien duński autor, ¹⁾ poważnie badający stosunek mężczyzny do kobiety z punktu psychologicznego i etycznego, słusznie zauważył, że dopóki, oprócz natur polygamicznych, uważających niestałość i odmianę za niezbędną warunki stosunków miłosnych, istnieć również będą natury monogamiczne, nie wyobrażające sobie prawdziwej miłości bez stałości i wiary, póty żądaniom obrońców wolnej miłości niepodobna będzie zadośćuczynić bez wyrządzania cierpień i zmartwień innym ludziom. Często w życiu dzieje się tak, jako powieści *Daudet'a* „Sapho.“ Zawiera się stosunek z utajoną myślą, że krótki tylko czas potrwa; lecz młoda dziewczyna bierze go na serjo i umiera po zerwaniu: On meurt donc quelquefois de ces ruptures! — Igrać z ogniem — to lekkomyślność, lecz stokroć gorzej — igrać ze szczęściem człowieka.

3. Indywidualność osobnika zazwyczaj nie jest jeszcze zupełnie rozwiniętą w owym okresie

¹⁾ Bezimienny autor „Livsansknelse, grundet paa Elskov“ (Pogląd na życie na zasadzie miłości) Kopenhaga, 1881 i „Torholdet medem Mand og Kvinde belyst gennem Udviklingshypotesen“ (Stosunek mężczyzny do kobiety w oświetleniu teorii rozwoju) Kopenhaga, 1884. Również artykuł tegoż w „Tilskueren (1885): „Om en Reaktion mod den moderne Stræben efter større sexuel Sædelighed“ (O reakcji przeciw modnemu usiłowaniu zdobycia większej moralności płciowej“).

zycia, gdy miłość najważniejszą gra rolę. Jeżeli uczucie to zakończyło się związkiem małżeńskim, to dalszy przebieg sprawy zależeć będzie, czy rozwój obu indywidualności odbywać się będzie wśród wzajemnej harmonji. Ma to tem ważniejsze znaczenie, iż nie tylko oba osobniki w ogólności, lecz szczególnie uczucie, łączące ich, z biegiem czasu podlegać może i podlega w istocie poważnym zmianom. Przy pomysłnym rozwoju uczucie miłości z płomiennego afektu przemienia się w czułą sympatję, siła której, aczkolwiek bez gwałtownych wybuchów chwilowych, również może być wielką, jak przy pierwszym wybuchu miłości.

Rozwój, któremu podlegają podczas pożycia z sobą w swej istocie osobniki, jakoteż uczucie ich łączące, nie jest zależnym od ich woli. Na zasadzie bardzo popularnego nieporozumienia psychologicznego, przypuszczamy zwykle, że wola jest czemś zupełnie odmiennem od myślenia i czucia, że jest potęgą, do której wpierw odwoływać się trzeba, by wystąpiła jak *deus ex machina* i rozwiązała trudności. W zdrowych i naturalnych stosunkach wola rozwija jeno i potwierdza to, co myśl uchwyciła a uczucie podtrzymało. Wola współdziałać musi od początku aż do końca i w tym tylko razie może być pomocną w ciężkich chwilach. Doła obu osobników nie zależy od ślepego losu, lecz zazwyczaj spoczywa w ich własnych rękach; wszystko za-

leży od tego, z jaką powagą zapatrują się na całokształt życia. Małżeństwo, jak każde wspólne pożycie, wymaga panowania nad sobą i pewnych wysiłków. Gdy każde niezadowolenie, każda różnica charakterów wywierać będzie wpływ na przyszłość stosunku, to w tych warunkach długo trwać nie będzie. Jeżeli małżonkowie nie doznają żadnego innego zadowolenia, prócz tego, które płynie z gorącego afektu i potrzeby nowości, to prawdziwa miłość małżeńska nie rozwinie się pomiędzy nimi. Według pewnych poglądów estetycznych na życie, zmienna gra uczuć jest rzeczą najwyższą (p. III, 4). Podobne zapatrywanie życiowe nie zgadza się z małżeństwem, jak wogóle z żadnym stałym związkiem. Stałość i trwałość zjawiają się wtedy dopiero, kiedy wola działa w kierunku wskazanym przez nas i kiedy uznaje się, prócz chwilowych afektów, inne jeszcze rodzaje uczucia.

Nie byłoby jednak w zgodzie z zasadami psychologii mniemać, że wola wszystko może zdziałać. W rozpatrywanych obecnie przez nas stosunkach życiowych współdziała zbyt wiele pierwiastków, a najsilniejsza nawet wola nie zdoła opanować ich wszystkich. Bez żadnej winy z czyjejkolwiek strony, może rozwój odbywać się w nieprzychylnym kierunku. Może powstać niezgodność charakterów i poglądów na życie; stosunek między fizycznym a idealnym pierwiastkiem uczucia miłosnego może się roz-

wijać w odmienny a nawet sprzeczny sposób u obu osobników; mogą doznawać zupełnie odmiennych, nawet sprzecznych uczuć w nowych kwestjach i stosunkach, jakich dostarcza życie. Zważywszy mnogość zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn, działających tutaj, uważać należy za wielkie szczęście, jeżeli pierwotne uczucie przetrwa próbę i ulegnie metamorfozie w okresie ciągłego rozwoju osobników, a nie utknie na jednej z licznych raf. Dla tego też tkwi w małżeństwie tyle pierwiastku dramatycznego i tak często prowadzi do strasznych tragedji. Tutaj trudniej niż gdziekolwiek indziej odróżnić mimowolne od dowolnego, los i przeznaczenie od winy. Tylko doktrynerzy mogą utrzymywać, że uczucie będzie zawsze trwałem, jeżeli było z samego początku poważne. W początku mogło ono być poważne, lecz dalszy rozwój pozabawił je karmi, bez której istnieć nie może.

4. Ważną podporę w przemianach, jakim podlega uczucie miłosne podczas długotrwałego pożycia, stanowi wspólność zadań i wspólna działalność obojga małżonków. O byt materialny walczą wspólnemi siłami; wypadki zewnętrzne losu znosić muszą wspólnie. Wspólnie też pracować mogą nad swym dalszym rozwojem duchowym. Wspólnie szukając, wspólnie też znajdują. Największe jednak znaczenie ma wspólna troska o dzieci. Wspólne zmartwienia i wspólne poświęcenie bardziej ich zbliżają ku sobie.

nizeli wesołe przygody młodocianego uczucia. Sympatja ich nabiera głębi i siły (p. zasadę Arystotelesa XIII, 4). Z większym poczuciem odpowiedzialności zachowujemy stosunki małżeńskie, skoro nie tylko los pojedynczego osobnika, ale aż kilku wątłych drobnych istot zależy od tego, czy posiadamy dostateczną siłę, powagę i moc panowania nad sobą. Tutaj właśnie okazuje się przewaga monogamji nad polygamją. Tylko w monogamicznem małżeństwie doznają dzieci prawdziwej i zupełnej miłości rodzicielskiej, tutaj tylko kwitnąć może prawdziwa harmonja i jedność.

5. Podana powyżej charakterystyka małżeństwa wyklucza nie tylko polygamję, lecz i przymusową monogamję, w której kobieta nie zajmuje tego samego stanowiska, co mężczyzna. Różnica ta może pochodzić ztąd, że nie wybierała swobodnie, lecz uległa woli rodziny, lub że nie posiada tych samych praw małżeńskich, jakimi rozporządza mężczyzna, albo wreszcie, że umysłowo nie jest mu równą. Ten ostatni powód jest wynikiem dwóch poprzednich. Kobieta, której życie uczuciowe i instynktowe jest stłumione, której rola ogranicza się do prowadzenia gospodarstwa i pielęgnowania dzieci, stanowi tylko dodatek mężczyzny i wypełnia tylko jedną stronę życia. Brak jej samodzielności myśli i woli, by zająć wyższe stanowisko, by samodzielnie dokonać wyboru i by po wyborze za-

chować swe znaczenie. Małżeństwo staje się wtedy w najważniejszych swych punktach tylko stosunkiem między częścią czynną a bierną i nie dosięga tej doskonałości, do jakiej dojść może, kiedy połowy w właściwy sobie sposób są czynne i wspierają się w swej działalności wzajemną sympatją i rozsądkiem. Podział pracy zależyć będzie wówczas od indywidualności, a żadna z połów nie pozyska bezwzględnej przewagi nad drugą i kwestja, kto ma mieć dominujące stanowisko w małżeństwie, nie będzie wchodzić w zakres postanowień prawnych. Możliwem to będzie jednakże dopiero z czasem, kiedy przyrodzone zdolności kobiet dosięgną właściwego sobie rozwoju w stopniu wyższym, niż obecnie. Wtedy dopiero zabłyśnie monogamja w całej doskonałości: Funkcji przeznaczonej kobiecie przez prawa przyrody, nie pozbędzie się ona, to się rozumie samo przez się; *prawdziwego* przeznaczenia przyrody wszak wyrzec się niepodobna. Do kwestji tej powrócimy w jednym z następnych rozdziałów.

Odmiennosc stanowiska, jakie zajmuje w małżeństwie mężczyzna i kobieta, obecnie najwyraźniej przejawia się w sądach, wyrokujących o wiarołomstwie. Surowszy pogląd na wiarołomstwo kobiety pozornie zależeć mógłby od tego, że skutki tego większą wyrządzają krzywdę rodzinie, niż awanturki męża, które mogą pozostać bez żadnych złych następstw dla rodziny

Wobec jednak wymagania zupełnie równych praw, które stanowić mają zasadę wolnej monogamji, różnica ta traci swe znaczenie. Gdy to wymaganie nie będzie zadowolnionem, wtedy będziemy mieli do czynienia nie z monogamją, lecz z polygamją, a różnica, jaką się stosuje w ocenie wiarołomstwa męskiego i kobiecego, odpowiada owemu stopniowi rozwoju, kiedy kobietę uważano jeszcze za własność męża (p. XV, 1). Ta różnaitość sądu przetrwała jednak do dnia dzisiejszego, pomimo urzędowego uznania wolnej monogamji.

Mantegazza, ¹⁾ pisarz włoski, z zapalem kruszy kopje w obronie wiarołomstwa męczyzn. Opiera on się przewaznie na dwóch argumentach. Po pierwsze utrzymuje on, że cała moralna istność kobiety zamyka się w kole rodzinnym. Kiedy męczyzna pracuje i walczy w warunkach najrozmaitszych, posiadać musi tysiące cnót, od kobiety wymagamy jedynie tej jednej cnoty: „czyż to za wiele?“ — Powtóre: przyroda sama zmusza męczyznę do polygamji; natura jego jest wiarołomniejszą, brutalniejszą, kapryśniejszą i namiętniejszą od natury kobiety, która nie tak łatwo poddaje się zmysłowemu szałowi. Różnicę tę opisuje *Mantegazza* takimi żywymi barwami, że wprost zrozumieć trudno, jakim sposobem istota taka czysta wogóle kie-

1) *Psychologie der Liebe*. Jena 1877. S. 351.

dykolwiek może upaść. W każdym jednak razie sądzićby należało nie upadłego anioła, lecz diabła, który go namówił do upadku. Istnienia pewnej różnicy zaprzeczyć nie można. Jeszcze gorzej działałoby się na świecie pod względem obyczajowym, gdyby ilość mężczyzn przewyższała ilość kobiet, a nie jak obecnie, gdy kobiet więcej. Ale różnicę istniejącą w rzeczywistości rozdęto do rozmiarów nienaturalnych, ograniczając jednocześnie całe zadanie kobiety jedynie do stosunków rodzinnych. A jednak i tutaj, w tem ciasnym kole, zdoła kobieta niejedną jeszcze wykazać cnotę, prócz owej jedynej, istotnie bardzo ważnej.

6. Opisana przez nas powyżej wolna monogamja stanowi w rzeczy samej ideał, lecz taki, którego dopiąć nie można. Każde szczęśliwe i poważne małżeństwo jest doń zbliżone. Ono spełnia obowiązki, ciężące na rodzinie, jeżeli nie tylko daje zupełne zadowolenie członkom swoim, lecz stanowi ognisko sympatji i najlepszą szkołę dla nowego pokolenia. Obrona przeto i rozwój tej instytucji stanowi bardzo ważne zadanie.

Pomimo to, że wolna monogamja, o ile w rzeczywistości istnieje, stanowi najpoważniejszy wynik rozwoju historycznego, obok niej wszakże spotykamy wszędzie niskie, a nawet najniższe postacie związków płciowych w pełnym rozkwicie. Pomimo uznania dla wolnej monogamji, nie znikł ani heteryzm, ani chwilowe i luźne związki, podobnież jak, pomimo rozwoju

wyższych postaci nienaturalnych, zwierzęcych, nie zanikają niższe.

Byłoby błędem historycznym, gdybyśmy chcieli uważać wolną monogamię nie tylko jako *idealną* postać małżeństwa, lecz zarazem jako *pierwotną* jej formę i sądzić, że heteryzm i luźne związki płciowe rozwinęły się jako skutek jej upadku i poniżenia. Tego rodzaju pogląd byłby sprzeczny z socjologją, nadto możliwość podobnego poniżenia nie dałaby się wcale objaśnić, nie zgadzałyby się bowiem z rzeczywistym stanem rzeczy. Jeżeli zaś wolna monogamia stanowi wynik postępu i rozwoju historycznego, to należy jedynie nadal w tym samym postępować kierunku, ochraniając ją i rozwijając. Heteryzm i luźne związki stanowią wtedy oznakę, że ludzka natura nie przystosowała się jeszcze do wyższych socjalnych stosunków życiowych, że zawiera jeszcze zbyt wiele zwierzęcości, by mógł urzeczywistnić właściwą ludzką formę życia płciowego. Z tego się okaże, że dążenia: humanizacji i emancypacji (XIII, 3) ściśle są z sobą związane. Im brutalniejszym i niższym jest charakter życia płciowego, tem mniejszą będzie wolność osobista oddzielnych ludzi. Jedynie osobniki duchowo niedojrzałe mogą pozwolić na to, by służyły do zaspokojenia rozkoszy innych osób.

Wskutek tego niezupełnego rozwoju powstaje wiele cierpień i nieszczęść. Nieraz wre na tem

polu rozpaczliwa walka pomiędzy różnymi skłonnościami ludzkiej natury i trwać ona będzie długo. Rozwój w dziedzinie etyki wolnym postępuje krokiem, szczególnie gdy chodzi o poddanie najpotężniejszego popędu naturalnego prawom etyczno-społecznym, wymagającym wyższego szczebla rozwoju, aniżeli ten, na jakim znajduje się człowiek w chwili, kiedy zaledwie odróżnia się od zwierzęcia. Najgorszem jednakże rozwiązaniem byłoby--obniżenie ideału, to stanowiłoby początek ruchu wstecznego. Przepisy prawne, przymus i faryzeuszowskie moralizowanie nie zdadzą się na wiele. Zdrowe harmonijne wychowanie, żywe pojęcie prawa wszystkich ludzi do życia osobistego, gorąca miłość dla ludzi—oto najlepsza broń w tej walce. Głównie chodzi o to, by nie pozwolić na wyodrębnienie życia płciowego z reszty całokształtu życia duchowego. Powinno ono posiadać swój urok i powab, lecz jednocześnie nie przekraczać pewnych granic, ponieważ stanowi tylko jedną z form życia. Każdy człowiek, który w życiu swoim w tym właśnie dąży kierunku, znakomicie przyczynia się do dobra powszechnego ludzkiego gatunku.

Ciągłe trwanie heteryzmu tłumaczy się nie tylko tem, że instynkt zachował jeszcze swój nieokiełznany charakter, lecz (co do kobiet) i tem także, że nędza materialna a zarazem cielesne i unysłowe zwyrodnienie nie po-

zwalają na życie czysto ludzkie. Jeżeli prawdą jest, że w Londynie co siódma, a w Hamburgu co dziewiąta dziewczyna jest sprzedaną ¹⁾, to przyczyna tego tkwi nietylko w instynkcie naturalnym, lecz także w stosunkach materialnych i społecznych. Tu stoimy przed jednym z tych wielkich zagadnień społecznych, przed tą przepaścią, w głąb której spoglądamy z tylu różnych stron. Okropna nędza zmusza wiele kobiet do upadku. Lepszy i samodzielniejszy rozwój zdolności, wrodzonych kobiecie zapewnić jej może większą odporność, wzmocni bowiem jej samopoczucie i zapewni lepsze widoki na przyszłość.

Kwestja socjalna w inny jeszcze sposób wstrzymuje zdrowy rozwój stosunków płciowych. Przeszkody ekonomiczne opóźniają zazwyczaj zawieranie małżeństw. Zależy to po części od zbyt wielkich potrzeb i wymagań; kazania jednak na temat zbytków nie załatwią tej sprawy. Przy bardzo małych nawet wymaganiach często niepodobna prawie w odpowiednim wieku stworzyć własnego ogniska. W ten sposób rozwój życia rodzinnego ściśle jest związany z rozwojem szerszych stosunków ludzkich (szczególniej z kulturą materialną i organizacją tejże).

¹⁾ Oettingen: *Moralstatistik*. 3 Aufl. S. 197. — Ilość prostytutek w Kopenhadze wynosi nieco więcej nad 1% wszystkich 20—39-letnich kobiet. M. Rubin w „*Nationalökonomisk Tidsskritt*”. 1887. S. 40.

XVII.

Zawieranie i rozwiązywanie małżeństwa.

1. Wszystko, co dzieli ludzi na rozmaite obozy, może być przeszkodą przy zawarciu małżeństwa przez osoby, które zkadınad wzajemną ku sobie uczuwają skłonność. Właściwego jednak powodu w tym razie szukać należy w różnicy charakterów, rozdzielających ludzi. Doświadczenie wykazuje bowiem, że ani odmienne przekonania religijne lub polityczne nie stanowią niezwalczonych przeszkód dla szczęśliwego związku małżeńskiego, nie chodzi tyle o zgodność poglądów, ile o zgodność charakterów, które powinny być podobne do siebie lub też wzajemnie się dopełniać. Z punktu czysto teologicznego małżeństwa „mieszane“ nie zasługują, rozumie się, na uznanie. Dawni mistrze kościoła uważali je jako prostytutkę; katolicyzm zabrania ich; nowocześni teologowie protestanczy nazywają je „monstrualnemi“. Co prawda, przyznać trzeba,

że zawarcie małżeństwa między osobami różnych wyznań dowodzi osłabienia namiętności religijno-wyznaniowej. Humanitarna atoli etyka nie uznaje tego osłabienia, jako nieszczęścia, jeżeli naturalnie takowe nie pociąga za sobą ogólnej apatji duchowej i zblazowania. Na związki tego rodzaju, jeżeli w praktyce okazują się szczęśliwe, zapatruje się chyba, jako na zwycięstwo przyrody nad przeszkodami nienaturalnemi. Przypuszcza ona, że poza rozmaitemi wyznaniem wiary dardzo dobrze ukrywać się może głębsze powinowactwo duchowe, o ile więc ono wstępuje w swe prawa, etyka uważa to za jedną z najważniejszych własności potężnego uczucia, zwanego miłością. Dwie natury dążące naprzód rozumieć się będą. Z drugiej jednak strony, jak powiedzieliśmy, różnice wyznania mogą być w związku z różnicami charakteru, lub też różnice wyznania mogą posiadać tego rodzaju kolce dogmatyczne ¹⁾, iż małżeństwo mieszane staje się wielce ryzykownem. Najdoskonalszem staje się małżeństwo wtedy dopiero, gdy małżonkowie mają zupełnie podobne zapatrywania co do istoty i sposobów prowadzenia życia.

2. Zawarcie małżeństwa wtedy tylko ro-

¹⁾ Według doświadczeń ze Szwajcarji małżeństwa mieszane częściej się rozchodzą, jak zawierane pomiędzy osobnikami jednakiego wyznania. (H. Westergaad w „Nationalökonomisk Tidsskrift“ (Casopismo ekonomopolityczne) 1887. S. 30.

zumie się, może być etycznie uzasadnione, jeżeli istnieją widoki utrzymania rodziny. Ten warunek etyczny nie daje się jednak osiągnąć na drodze przymusu prawnego, jak niegdyś próbowano w niektórych państwach niemieckich. Przewszystkiem niewłaściwym i niebezpiecznym byłoby pozostawiać władzy publicznej orzeczenie, czy dwa osobniki, pragnące złączyć się węzłem małżeńskim, mają widoki zdobycia potrzebnego im bytu materialnego. Jednostka sama najlepiej zdoła to ocenić, i właśnie będzie korzystne, jeżeli sama będzie odpowiedzialną za to. Nadto przepisy władzy urzędowej z łatwością możnaby obejść w tym wypadku. Przekonano się również, że tego rodzaju przepisy pogarszały jeszcze złe, ilość bowiem luźnych związków i nielegalny dzieci wzrastała ¹⁾.

Nietylko za zawarcie małżeństwa, lecz i za dzieci, pochodzące z niego, jednostki są etycznie odpowiedzialni. Stosunki wewnętrzne i zewnętrzne zabraniać mogą na pozostawianie potomstwa. Wypadek ten zachodzi, gdy jedno z rodziców cierpi na chorobę dziedziczną (umysłowe cier-

¹⁾ E. Löning: Armenpflege u. Armenpolizei. (Schönberga Handbuch der polit. Eokonomie II) S. 581. 595.—Dziwne, St. Mill (O wolności) sympatyzuje z tego rodzaju zakazami, nie uważając żeby takowe krępować miały osobistą wolność osobnika; przyznaje jednak, że nie wszędzie okazałyby się praktycznymi.

pienie, trąd i t. p.), lub gdy warunki zewnętrzne skazują dzieci na nędzę i zgubę. Zapobiedz olbrzymiej śmiertelności noworodków, którą nazywano nowoczesną ofiarą Moloha¹⁾, możnaby tylko w ten sposób, gdyby rodziło się nie więcej dzieci, niż w danych warunkach można będzie wyżywić i wychować. Wszakże dzieci nie rodzą się bez wiedzy i woli rodziców. W jaki sposób jednostka zadość uczynić ma tej, cięższej na niej odpowiedzialności, to pytanie, na które medycyna raczej, niż etyka, odpowiedzieć powinna.

3. Nie łatwo dowieść pobudek i dociec do źródła tego uczucia wstrętu i oburzenia, jakie przejmują w obecnych czasach ludzi na myśl o kazirodczych stosunkach między rodzicami a dziećmi, lub między rodzeństwem. U dzikich narodów natomiast związki te często się zdarzają²⁾; u różnych jednak plemion rozmaite istnieją obyczaje³⁾. Pod względem socjologicznym wspomniane powyżej uczucie dałoby się może wytłomaczyć na zasadzie zwyczaju, panującego wśród wielu plemion, by mężczyzna pojmował

1) Rümelin: Reden und Aufsätze. Freiburg u. Tübingen. 1875.

2) Spencer: Principles of Sociology. I. S. 636. 680.

3) Snorre Sturleson: Ynglingesaga. Rozdz. 4. Njord, podczas pobytu u Vanów, pojął siostrę swą za żonę, na co obyczaj tutejszy zezwala... U Azów natomiast nie wolno było żenić się z tak bliskimi krewnymi“.

zonę z obcego plemienia; lecz powstanie tego zwyczaju (Exogamja) nie zostało dotychczas dokładnie wyjaśnione. Prawodawstwo indyjskie i średniowieczne głosi, jak wiadomo, surowe zakazy przeciw zawieraniu małżeństw pomiędzy krewnymi—aż do szóstego, a nawet siódmego stopnia. W krajach protestanckich zwyczaj zabrania małżeństwa tylko pomiędzy najbliższymi krewnymi. Z socjologicznego¹⁾ punktu nie łatwo to objaśnić, etyczne jednak uzasadnienie znajdziemy w następującem wyjaśnieniu.

Stosunek pomiędzy rodzeństwem, a także pomiędzy rodzicami a dziećmi zatraciłby swą swobodę i pewność, gdyby stosunki płciowe i związane z niemi wybuchy namiętności miały miejsce w rodzinie. Zupełne zaufanie, stanowiące podstawę stosunków rodzinnych znikłoby wraz z pojawieniem się uczucia miłosego. Z drugiej strony zupełnie naturalną jest rzeczą, że afekt miłosny nie może powstać wśród codziennego z sobą obcowania, domowego przyzwyczajenia się, ufności i poczucia tego, że się należy do siebie od samego urodzenia, co ma

¹⁾ Niepodobna przypuścić, aby na zakaz ten wpłynąć miało doświadczenie co do wątpliwości potomstwa, spłodzonego w małżeństwach pomiędzy bliskimi krewnymi. Nie udało się dotychczas dowieść, by to istotnie miało miejsce. Jedynie w razie istnienia dziedzicznych chorób rodzinnych małżeństwa między krewnymi potęgować mogą skłonność potomstwa ku tym chorobom.

miejsce zarówno w stosunku rodziców do dzieci, jakoteż członków jednej rodziny pomiędzy sobą. W uczuciu miłosnem przejawia się potrzeba uzupełnienia swej istoty, co przez związek z osobnikiem z innej rodziny najlepiej może być uskutecznione. Afekt powstaje pod wpływem nieznanych dotychczas rzeczy, pod wpływem tego, co przez swą nowość ma specjalny powab w porównaniu z tem czegośmy już doświadczyli. W zwykłych przeto warunkach niemożliwym bywa afekt miłosny między bratem a siostrą, nie czują oni bowiem wielkiej pomiędzy sobą różnicy, a stosunek oparty na sympatji istnieje sam przez się, nie budząc bynajmniej szczególnych jakich popędów. Dla uczucia miłosnego charakterystycznym jest, że skierowane bywa do osobnika obcego, któryśmy odnaleźli, dlatego też stosunek miłosny wymaga wyboru i oświadczenia. Natomiast stosunki pomiędzy rodzeństwem, jakoteż pomiędzy rodzicami a dziećmi powstają w sposób naturalny, narzucone są przez naturę i nie potrzebują dopiero wyboru i poszukiwań.

4. Zawarcie małżeństwa pociąga za sobą naturalnie nowe obowiązki obu małżonków względem siebie, jakoteż względem innych osób. Zawarta spółka dotyczy całego życia i pożądanem jest, by małżeństwo wiedziało o tem. Stworzenie nowej komórki społecznej jest sprawą ważną nietylko dla zainteresowanych osobników. Nietylko rodzinom ich, lecz i państwu którego

zadaniem jest ochraniać prawa małżeńskie, zależy na urzędowym uznaniu nowego związku. Nie ogranicza to wcale swobód małżeństwa, lecz nadaje mu tylko pewien kształt zewnętrzny. Jeżeli usobiste uczucie przemówiło i zadzierzgnęło węzeł, wówczas uporządkowanie tego związku ze strony zewnętrznej, społecznej i prawnej w niczem nie ogranicza najbardziej nawet romantycznego uczucia wolności, jest zaś konieczne dlatego, że przez to zaznacza się, że się bierze na siebie wszystkie, wypływające z niego następstwa.

Etyczne znaczenie małżeństwa nie zależy jedynie od „uznania“ go przez społeczeństwo i państwo. Tylko ze stanowiska zasady autorytetu możnaby uzasadnić podobnego rodzaju pogląd. Znaczenie etyczne małżeństwa zależy od swobodnego oświadczenia i postanowienia obu osób, zadaniem zaś państwa stwierdzić je i ochraniać przyjęte przez te osoby zobowiązania i prawa. O ile uważamy urzędowe stwierdzenie małżeństwa za etyczne zawarcie takowego, bardzo się mylimy, tak samo, jakgdybyśmy łupinę brali za jądro. Wszystko jedno tym razem, czy duchowny, czy też urzędnik stanu cywilnego stwierdzał zawarcie małżeństwa. Wedle kościoła katolickiego małżeństwo stanowi sakrament, spełniany przez mężczyznę i kobietę, wtedy nawet, gdy związek ten zawartym zostaje bez księdza i bez świadków, postanowienie prze-

to soboru Trydenckiego co do konieczności ślubu kościelnego uważać trzeba jako niekonsekwencję¹⁾.

Przepisy, dotyczące małżeństwa, zawarte w prawie państwowem, uwzględniają nietylko wynikające z małżeństwa skutki prawne, lecz także wzajemny stosunek małżonków względem siebie. Prawami temi w wysokim jeszcze stopniu kieruje przypuszczenie, że mąż jest panem żony, ta zaś podlega jego władzy. — Wedle zwyczaju, panującego aż do ostatnich czasów w New-Jorku, wolno było mężowi karcić swą żonę kijem, byle nie grubszym od wielkiego palca starszego sędziego. Ze względu na kobiety amerykańskie miejmy nadzieję, że starsi sędziowie nie odznaczali się szczególną korpulentnością.

Sama natura wolnej monogamji wymaga, by prawne stanowisko kobiety w małżeństwie było równorzędne ze stanowiskiem mężczyzny.

¹⁾ Paolo Sarpi w swej historii soboru Trydenckiego bardzo jasno wykazuje tę niekonsekwencję. (Tłom. fran. Amelot de la Houssaie. Amsterdam 1686. S. 765). Również i protestancki kościół uznawał w początkach małżeństwa potajemne, dowodem czego księga Piotra Pladesa, pierwszego protestanckiego biskupa Zelandji, zalecającego publiczne stwierdzanie małżeństw w kościołach dla tego tylko, aby w razie potrzeby w sprawach prawnych mógł powołać się na świadków.—Patrz w tej kwestji. J. Nellemann. Retshistoriske Bemærkninger von Kirkelig Vielse. (Uwagi historyczno-prawne co do ślubów kościelnych). Historisk Tidsskrift. V, 1.

Bez jej zezwolenia nie powinno być dozwo-
nem rozporządzanie jej spadkiem lub nabytym
przez nią majątkiem. We wszystkich zaś wspól-
nych interesach i postanowieniach co do spraw
materiałnych powinna ona mieć swój własny
głos. W rzeczywistości kobieta wywiera zazwy-
czaj bardzo wielki wpływ i bywa nieraz etycz-
nie odpowiedzialną za powzięte postanowienia;
jednakże odpowiedzialność ta byłaby jeszcze
większą, gdyby miała znaczenie prawne. Jeżeli
kobieta nie może się zgodzić na postanowienia
mężowskie, to powinna przynajmniej posiadać
możność uchronienia siebie i dzieci swych od
grożącej ruiny¹⁾. Im staranniejsze będzie wy-
chowanie i wykształcenie kobiety, im większa
samodzielność i doświadczenie praktyczne, na-
byte przez czynny udział w życiu, — tem łatwiej
przyjmie się podobny porządek rzeczy i bynaj-

¹⁾ Jak wiele kobieta działać może nawet bez pro-
cesu sądowego, widzimy z zachowania się żon robotników
w Rochdale, posiadającym sławne stowarzyszenie spożywcze.
„Wiele zamężnych kobiet wstępuje do niego, ponieważ mężo-
wie nie chcą się tem zająć; inne wstępują w celu samoobrony,
aby przeszkodzić mężom w puszczaniu pieniędzy na pijatyki;
mąż nie ma prawa podnieść z kasy pieniędzy, złożonych przez
żonę, bez jej piśmiennego zezwolenia. Co prawda, wedle pa-
nującego prawa mąż za pomocą procesu może zawładnąć ma-
jątkiem żony; lecz proces trwa długo, a przez ten czas mąż
zmienia zdanie“. (Stuart Mill: Principles of Political Econo-
my. IV, 7, 6).

mniej nie będzie przeszkodą w rozsądnych i słusznych przedsięwzięciach. Gdyby przy zawieraniu małżeństwa zabezpieczano prawa małżonki, nie było w tem nic obrażającego dla uczuć małżonków, a jednak ochrona taka mogłaby się przydać na wypadek możliwej niezgody i nieporozumień między nimi.

5. Panowanie monogamji w Europie zawdzięczamy głównie prawu rzymskiemu. Nasze małżeństwo jest rzymskiem, z wyjątkiem dowolnego prawa rozwodu, które w ostatnich czasach republiki tak wielką odgrywało rolę¹⁾. Wedle surowej nauki chrześcijańskiej rozwód nie jest dozwolony, z wyjątkiem fizycznego wiarołomstwa. Ten przesadny pogląd idealistycznej natury zbyt wielki jednak i nienaturalny nacisk kładzie na czysto fizyczną stronę sprawy. Może mieć miejsce niewiara usposobienia i woli, stokroć szkodliwsza dla całego stosunku od niewiary cielesnej. Cały duch i treść małżeństwa ginąć może z powodu zaniku uczucia, które stanowiło łącznik i ożywiało je. Można wprowadzić zachować postać zewnętrzną nawet, gdy już życie zanikło, lecz jakąż to może mieć wartość? Ucz-

¹⁾ Henry Maine: *Farby History of Insitutions*, S. 60. Lecky: *History of European Morals*. II. S. 316. Renan: *Marc Auréle*. S. 547.—U żydów trwała polygamja podobno do roku 1000-go. (Lagarde: *Deutsche Schriften*. Gesamtausgabe. Göttingen. 1886. S. 29).

ciwość i szczerść stanowią podstawę stosunku małżeńskiego; gdzie ich brak, tam nie może być mowy o wolnem bezwarunkowem oddaniu się. Rezygnacja i panowanie nad sobą wiele mogą zdziałać; lecz i one mają swój kres, a zanikłego uczucia nie są w stanie zastąpić. Jak już wyżej powiedzieliśmy (XVI, 3) zupełnie bez winy tej lub owej strony stosunek małżeński może się stać nadzwyczaj nieszczęśliwym. Nieszczęsne następstwa dotyczą wtedy całej rodziny. Odsunięcie się wzajemne małżonków, chłód, a bardziej jeszcze rozgoryczenie i nieprzyjaźń oto atmosfera, z której wzrasta wtedy młode pokolenie.

Jeżeli porządek prawny ma stanowić podporę etycznego życia rodzinnego, to nie powinien zbyt wielkich stawiać przeszkód rozwodowi. Inaczej małżeństwo stałoby się poniżającą instytucją przymusową. Przez wzgląd na interesy różnych osobników powinny istnieć pewne formy zarówno co do zawierania małżeństwa, jak i co do rozwodu. Formy te chronić będą małżonków od wzajemnych niesprawiedliwości, jakoteż od zbytniego pośpiechu. Zanim rozwód prawnie wyrzeczonym zostaje, ubiega dłuższy przeciąg czasu, a zwłoka ta powinaby być jeszcze dłuższą w tych wypadkach, gdy jedna tylko strona wymaga rozwodu. Wierność posiada prawa swe i trzeba pozostawić jej nieco czasu, by mogła by wypróbować swą siłę. Zdanie *Wilhelma*

v. *Humboldta* w młodocianym jego utworze o granicach państwa, jakoby wymaganie rozvodu przez jedną tylko stronę zupełnie było wystarczające, zawdzięczać należy zbyt daleko posuniętemu indywidualizmowi.

Cierpienia, towarzyszące małżeństwu, które się kończy rozwodem, dostateczną stanowią przestrożę dla tych, którzy, ze względu na łatwość rozvodu, zbyt lekkomyślnie postępowaliby chcieli przy zawieraniu małżeństwa i wobec tego właśnie nie ma obawy, by liberalniejsze prawo rozwodowe osłabiłoby mogło ogólną cześć dla małżeństwa. W stanie Indiana, posiadającym od wielu lat bardzo liberalne prawa rozwodowe, życie rodzinne również jest piękne i trwałe, jak w New-Jorku lub południowej Karolinie, gdzie z jednego tylko powodu małżeństwo może być rozwiązane¹⁾. Surowe prawa małżeńskie (szczególniej: zakazy lub przeszkody co do zawierania małżeństwa, stawiane rozwiedzionym) nigdy nie były w stanie zachować lub spotęgować moralności ogólnej. Gniotły one i krępowały jedynie czyste i szlachetne natury; lekkomyślni zaś nie dają się krępować i zawsze znajdą sobie wykręty. W państwach katolickich np. we Włoszech, gdzie rozwód nie istnieje, stosunki małżeńskie w wielu kołach tak dalece stra-

¹⁾ History of Women Luffrage. Boston 1878. I, S. 742.--Lecky: History of European Morals. II, S. 325.

ciły na godności i szacunku, iż wprost żądają obecnie prawa rozwodu celem ochronienia świętości i godności małżeństwa¹⁾. Częstość rozwodów nie zależy, zdaniem pewnego francuskiego statystyka, od praw, lecz od obyczajów, religji, rasy i stanu. Zdaje się przytem, że rozwody zdarzają się najczęściej w tych krajach, w których i samobójstw bywa najwięcej, tam przeto, gdzie najwięcej znajduje się osobników, niezdolnych do zachowania równowagi w rozmaitych życia okolicznościach (*individus et equilibrés*). Najczęściej kobieta wymaga rozwodu, lecz stosunkowo rzadko, jeżeli posiada dzieci²⁾.

1) Mantegazza: *Fizjologja miłości*. Roz. 20 i 21.

2) J. Bertillon w *Dictionnaire des sciences antropologiques*. S. 384—385. — Patrz też H. Westergaarda artykuł w „*Nationalökonomisk Tidskrift*“. 1887.

XVIII.

2. *Stanowisko i stosunki kobiety.*

Dane socjologiczne.

1. Naturalnem uzupełnieniem poprzedzającego wykładu o wolnej monogamji będzie zbadanie etycznego stanowiska kobiety wogóle. Okazało się, że wolna monogamja wtedy dopiero jest doskonałą, gdy nietylko mąż, lecz i żona posiada możność i prawo samodzielnego istnienia. Wtedy tylko zdoła ona zgodnie spełnić swe zadanie w małżeństwie, kiedy i na zewnątrz niego wolno jej będzie zajmować pewne miejsce. Wybór z jej strony wtedy dopiero zupełnie będzie wolnym, kiedy małżeństwo nie będzie jedy-
ną ucieczką. Wybór w takich warunkach uczyniony nie będzie tylko środkiem utrzymania, lecz będzie jej zadaniem życia. Przyjdzie czas napewno, gdy zbytecznem będzie dowodzić i uza-

sadniać prawa kobiet do samodzielnego rozwoju i swobodnego wyboru swych zadań życiowych. Podobnie jak w obecnej etyce nie istnieje wcale rozdział, dotyczący stanowiska i stosunków mężczyzny, tak też w etyce przyszłości zbytecznym okaże się rozdział o prawach i stanowisku kobiety. Dotychczas jednak wciąż panuje jeszcze przeświadczenie, że kobieta z powodu natury swej tylko żoną i matką być powinna, i że wszelkie zaś usiłowania, by ułatwić jej innego rodzaju działalność polegają na błędnych pojęciach.

2. Co się tyczy natury kobiety, to istnieją dwa poglądy, zupełnie z sobą sprzeczne: podług jednego z nich (uznawany w starożytności przez Platona, a w obecnej dobie przez St. Milla) między naturą i zdolnościami mężczyzny z jednej, a kobiety z drugiej strony istnieje tylko stopniowa różnica, a może i wcale jej nie ma, — podług drugiego (którego rzecznikiem jest między innymi Spencer) różnicą jest tak wielka i silna, że na mocy jej zawsze musi pozostać odmienne położenie i działalność obu płci.

Z wielką ostrożnością powinno się mówić o właściwościach i różnicach naturalnych, a szczególnie o ich wiecznej trwałości i niezmienności. Przyroda, szczególnie w dziedzinie żywych istot, w ciągłym znajduje się postępie. Ta przyroda, którą my widzimy, sama powstała, a z niej powstaje znowuż nowa. Rozwój ten

i postęp odbywa się jednak bardzo wolno i dobrze uważać powinniśmy, jak daleko zaszliśmy istotnie w danej chwili.

Prócz tego natura i stosunki kobiety wzajemnie na się oddziaływają. Stosunki jej zależą od jej natury, lecz również i wpływają na nią. Przeto natura kobiety zależy po większej części od tego, czego się od niej wymaga i jakie się jej prawa nadaje. Chodzi więc o to, by tak ustosunkować wymagania i prawa, by zostawały w zgodzie z naturą i jednocześnie w najlepszym ją rozwijały kierunku.

3 Badając naturę i stanowisko kobiety w rozmaitych czasach i w różnych miejscowościach zauważymy, że istniały trzy rodzaje podziału pracy między mężczyzną a kobietą.

Kobieta jest pierwszą niewolnicą. Załatwiać musi wszelką robotę, której mężczyzna podjąć się nie chce. Musi wlec i dźwigać ciężary, dbać o mieszkanie, ubiór i uprawę ziemi. Cenią ją głównie wedle sił roboczych¹⁾. Już w wieku dzieciennym niżej ją stawiają od chłopców. Choć należy do słabej płci, musi jednak usilnie pracować. Co prawda, daleko rozporządza większą siłą, niż kobiety świata cywilizowanego. Oto jeden z licznych przykładów: Indjanka nieraz sama pomaga sobie przy porodzie i natychmiast potem nanowo bierze się do ciężkiej pracy.

¹⁾ Patrz Th. Waitz: *Die Indianer Nordamerikas*. S. 99. Fr. Müller: *Allgemeine Ethnographie*. S. 161.

Inny podział pracy ma miejsce, gdy najcięższa robota spada na barki niewolnika. Wtedy do kobiety należy tylko praca wewnątrz domu; stanowi ona jej pole działania, które wśród różnych okoliczności, zależnych od panowania to polygamji, to monogamji, przetrwało aż do obecnych czasów.

Wreszcie w naszych czasach otworzył się przed kobietami w wielu państwach cały szereg czynności, załatwianych dawniej wyłącznie tylko przez mężczyzn. Są one lekarzami, adwokatami, duchownymi, inżynierami, kupcami, naczelnikami stacji i t. p., posiadają prawa wyborcze do zgromadzeń politycznych i gminnych. Zupełnie inna zatem otwiera się przed kobietami działalność, zupełnie inaczej układają się stosunki i powstają warunki nowe dla dalszego jej rozwoju, zupełnie odmienne od panujących w dawnych czasach. Wielu jednak wątpi jeszcze teraz o potrzebie i pożyteczności tego trzeciego rodzaju podziału pracy.

Zbadanie tej kwestji jest tem ciekawsze i ważniejsze, ponieważ można powiedzieć, że zajmowane przez kobietę stanowisko dowodzi stopnia rozwoju etycznego ludzkości wogóle. Grek dumny był wobec barbarzyńcy ze względu postępowania swego z kobietą; z tegoż powodu rzymianin czuł się wyższym od greka, a chrześcijanin od rzymianina.

XIX.

Etyczne stanowisko kobiety.

1. Przyrodzonym przeznaczeniem kobiety jest nosić w łonie swem zarodek przyszłego pokolenia i żywić go póty, póki nie będzie mógł wieść własnego życia. Nie można bynajmniej wątpić o tem, że to przeznaczenie natury oddziaływa na cały organizm kobiety. Z tego przeto względu zabraknąć jej może energji do spełniania innych czynności, którym mężczyzna poświęcać się może i dlatego też kobieta jest płcią słabszą i jednocześnie natura jej jest czystsza i lepszą od męskiej. Jeżeli nawet we wszystkich innych stosunkach panuje jeszcze zwierzęcość i surowość obyczajów, to w stosunku matki do dziecka tkwi pierwszy zarodek uczuć humanitarnych. W kulcie Matki Boskiej z Jej dzieciątkiem objawia się uznanie dla tego źródła wszelkiego dobra na świecie.

Uznawanie praw kobiety poczęło się bez-

wątpienia od zrozumienia ważnego jej znaczenia dla gatunku. Ujęcie jej ciężarów (przy drugim rodzaju podziału pracy), jako płci słabszej, było oznaką znacznego postępu. Do zupełnej jednak doskonałości nie doszliśmy jeszcze. W ubogiej sferze nieraz kobieta tak ciężko pracować musi, że macierzyńskie jej obowiązki cierpią wskutek tego, a ważnem zadaniem kwestji socjalnej byłoby taki osiągnąć wynik, by kobieta mogła się poświęcać tylko domowi swemu i dzieciom¹⁾.

Uznanie wielkiego znaczenia kobiety w życiu domowem oto ważny krok, którego nie można ani nie należy ignorować. Miejsca, zajętego w rodzinie przez kobietę, niepodobna w żaden sposób zastąpić; postęp w jakimkolwiek innym kierunku nie może się z tą misją równać. Wielkie znaczenie życia rodzinnego dla rozwoju gatunku zależy przedewszystkiem od stanowiska, zajmowanego w rodzinie przez kobietę, jako matkę, małżonkę lub siostrę. Jest to siła bez której obejść się nie można. Ponieważ jednak to stanowisko kobiety ma swą trwałą podstawę w samej przyrodzie, przeto nie potrzebujemy obawiać się, by świat miał go nie uznać. Przyroda nie potrzebuje naszej obrony, sama zgłasza się i stawia swe żądania. A różnice, istotnie zachodzące pomiędzy mężczyzną a kobietą, zaw-

¹⁾ Patrz rozprawę Jevonsa: *Married Women in Factories* (Methods of Social Reform. London, 1883).

sze istnieć będą, o ile tkwią w odmienności natur i są zależne od przejściowych i mniej lub więcej sztucznych warunków.

Jak już zauważyliśmy, na żądaniu samem wszechstronniejszego rozwijania zdolności kobiet tkwi głównie życzenie, aby, dzięki temu rozwojowi, kobieta tem lepiej podołać mogła obowiązkowi swym jako żona i matka. Gdyby nawet nie przyjmowała udziału w pracy wytwórczej, to jednak stanowisko jej w domu, jako „kierowniczki zapotrzebowania (konsumcji)”⁴ wymaga kształcenia różnorodnych zdolności. By zaś mogła zrozumieć i móżdż współczuć działalności męża i być mu doradczynią, jakoteż, by kierować wychowaniem swych dzieci, powinna dobrze orientować się w sprawach umysłowych i społecznych. Dla wielkiego wpływu, jaki posiada kobieta w rodzinie a przez to i w rozwoju etycznym, społecznym, religijnym i politycznym, należy koniecznie gruntownie kształcić jej zdolności.

Nadto, zajęcia domowe nie zawsze wykluczają pracę wytwórczą. W produkcji siła robocza kobieca daje się również użyć i dzieje się to bez wszelkiej szkody, jeżeli nie przekracza granic rodziny. ¹⁾

¹⁾ Patrz w tej kwestji: *Marcus Rubin*: „Om Kwindens Adgany til Erhverv.” (O uzdolnieniu kobiet do zarobkowania). Kopenhaga 1886. S. 10.

2. Jeżeli przeciwnicy emancypacji kobiet mają słuszość, utrzymując, że kobieta przez naturę przeznaczoną została do pełnienia roli żony i matki, w takim razie wyznać trzeba, że natura postąpiła sobie niecelowo a raczej okrutnie, ilość bowiem dojrzałych kobiet przewyższa ilość dojrzałych mężczyzn. Takie „przeznaczenie natury“ miałyby rację bytu, gdybyśmy powrócili do wielożeństwa. W Niemczech ilość kobiet przewyższa ilość mężczyzn o 800000 głów, w Kopenhadze samej przeszło o 20000. W Stanie Massachusetts w r. 1880 ilość kobiet przewyższała ilość mężczyzn o 66000 osób. Wśród 300000 kobiet czterdziestoletnich znajdujących się w r. 1880-ym w Danji, przeszło 30 procent było niezamężnych, wdów lub rozwódek.¹⁾ Można, wraz z pewnym statystykiem niemieckim, stosunek ten nazwać „klęską społeczną,“ lecz to nie usuwa zła i nie daje prawa, by owe nadliczbowe jednostki uważać za ludzi zbytecznych. Chodzi więc o to, by klęskę społeczną zamienić na bogactwo społeczne, a mianowicie przez rozsądne zużytkowanie pozornie zbytecznych sił. Zbyte-

¹⁾ *Rümelin*: Berölkerungslehre. (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie. I). S. 1207—1309.—*Rubin*: Om Kwindens Adgang til Erhverv (O uzdolnieniu kobiet do zarobkowania) S. 21.—*Malthus* pierwszy starał się, by więcej szanowano niezamężne kobiety. (Verzuch über die Bedigungen und die Folgen dtr Volksvermehrung. Z angielskiego tłóm. Hegewisch. Altona 1807. II. l. 248.

cznemi okazują się one dla tych tylko, którzy zatrzymują się tylko przy drugim rodzaju podziału pracy, a nie uznają rodzaju trzeciego.

3. Sądzono dawniej, że natura cielesna i umysłowa kobiety nie posiada warunków takiego wykształcenia i rozwoju, dzięki którym kobieta stałaby się równą mężczyźnie.

Pod względem fizycznym istotnie jest kobieta cokolwiek słabszą od mężczyzny. Historia kobiety ukazuje jednakże, że siły jej większe są, niż w ogólności przypuszczamy obecnie. Życie cywilizowane ze swą jednostronnością również jednostronnie wychowywało kobietę. Zdrowsze i naturalniejsze wychowanie i kształcenie w innym zupełnie świetle przedstawia z czasem tę sprawę. Szczególnie zauważyć należy, że kierunek, w jakim obecnie dążą wszelkie rozsądne plany reformy wychowania i wykształcenia mężczyzn, ułatwi również nabycie tegoż samego wykształcenia obu płciom. Zarówno kobiecie, jak mężczyźnie przyda się większy rozwój zdolności spostrzegawczych, samodzielności myślenia i ćwiczenia układu mięśniowego. Różnica sił fizycznych pozostanie, co prawda, zawsze, a może być nie większa, niż między oddzielnymi mężczyznami.

Kto sądzi, że główną własnością kobiety jest uczucie i że wskutek tego niezdatną jest ona do wyższego i samodzielniejszego rozwoju intelektualnego, ten popełnia błąd psychologi-

czny, przeciwstawia bowiem uczucie poznania. Jedynie tylko afekty, lub rozdrażnienia i podrażnienia uczucia sprzeczne są z poznaniem. Natomiast uczucie o głębokim, a nie gwałtownym charakterze, nie tylko nie hamuje rozwoju sił umysłowych, lecz nawet sprzyjać mu może. Żywa sympatja skłania nieraz do zagłębiania się i dokładnego poznania treści przedmiotów, a tego rodzaju sympatja w bliskim stoi związku z badawczością uczonych. Do poznania samych siebie często pchają nas motywy uczuciowe wyłącznie, tak że zdarza się, że uczucie wpływa na poznanie. Gdyby więc nawet powyższa charakterystyka kobiet, jako ludzi uczuciowych, dotyczyła wszystkich bez wyjątku, to i to jeszcze nie mogłoby być decydującem, by je pozbawiać wyższego rozwoju sił umysłowych.

Wiele właściwości, słusznie czy niesłusznie przypisywanych naturze kobiecej, zależy przede wszystkim od warunków, w jakich kobiety tak długo przebywały, mogą one ulegć zmianie wraz ze zmianą tych warunków. Da się to zastosować i do wspomnianej wyżej właściwości psychologicznej. Dotychczasowe wychowanie kobiety nie sprzyjało rozwojowi jej inteligencji i woli, lecz rozwijało jedynie stronę uczuciową kosztem innych własności. Wskutek tego także kobiety łatwiej niż mężczyźni podlegają kultowi religijnemu.

„Czytamy, że u Greków łatwiej było wpro-

wadzić kobiety w zachwyty religijny, jak mężczyzn. Sir Rutherford Alcock opowiadał nam, że w świątyniach u Japończyków przeważnie zbierają się kobiety i dzieci; mężczyzn mało się widuje i tylko ze sfer uboższych. Z pielgrzymów, odwiedzających Juggernaut, pięć szóstych a nieraz dziewięć dziesiątych stanowią kobiety. U Sikków zaś kobiety w większą podobno wierzą ilość bogów, niż mężczyźni¹⁾. Wiadomo, że nie tylko w Azji, lecz i w Europie główny kontyngent osób, gorliwie odwiedzających kościoły, stanowią kobiety. Gdyby większa religijność nawet leżała w naturze kobiecej to i tak niekoniecznie musi objawiać się zawsze w tej postaci; nie mamy prawa wnioskować na tej zasadzie, że nad kobietą zawsze musi ciążyć wiara w powagę. Edward v. Hartmann sądzi, że kobieta musi koniecznie wierzyć w powagi, albo wybrać sobie za męża człowieka wolnomysłnego. A zatem ma ona do wyboru dwa rodzaje powag. Jeżeli wybierze drugi (lub jeżeli wybierze męża innego wyznania), to jej umysł z konieczności pracować zaczyna; musi wtedy posiadać zdolność wyswobodzenia się z pod jarzma wierzeń, które od samego początku działały na jej umysł; i czemużby w takim razie nie mogła wyrobić sobie samodzielnych przekonań w jakim bądź kierunku? Tenże autor sądzi, że kobieta z po-

¹⁾ Spencer: The Study of Sociology. Chap. 15.

wodu tego, że zbyt żywo przejmuje się pojedynczymi wypadkami nie jest w stanie wnieść do pojęć ściślejszej i ogólniejszej natury, skutkiem czego mogłaby być adwokatem, lecz nigdy sędzią¹⁾. Choćby i tak było, zawsze to już postęp, że uważamy ją za odpowiednią do adwokatury. Wielu wszak mężczyzn również nie nadaje się do zajęcia posad sędziowskich, a były wszak czasy, kiedy nie przyznawano kobiecie nawet prawa świadczenia w sądach, lub świadectwu jej przyznawano tylko połowę tej wartości, jakie posiadałe świadectwo mężczyzny²⁾. Życie kobiet przez długie lata upływało jedynie w kole rodziny, gdzie na pierwszym miejscu stoi osobista strona wszystkich kwestji i stosunków, dalsze zaś, mniej osobiste względy usuwane bywają na plan drugi. To samo jednak można zauważyć u mężczyzn, wychowanych w podobnych warunkach. Zmysł dla indywidualnych spraw, stawiany kobietom, jako zarzut, ma przeciwnie wielkie zalety szczególnie w praktycznym życiu. Stuart Mill tak się wyraża o swej małżonce: „Największe znaczenie dla mego rozwoju umysłowego miało jej dokładne pojmowanie względnej wartości rozmaitych zapatrywań³⁾. Nieraz

1) Ed v, Hartmann: Die Plänomenologie des sittlichen Bewusstseins. S. 521.

2) Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 451.

3) Autobiografja.

w życiu przydaje się tego rodzaju dokładne pomowanie różnych spraw, lecz nie często znaleźć je można.

4. Praktyka życiowa wydała przychylnie świadectwo kobiecie, na wszystkich bowiem polach działania, z których je dawniej wykluczano, spotykamy obecnie kobiety. I nikt nie zaprzecza, że obowiązki swe spełniają dobrze. Przyszłość dopiero pokaże, czy to, jak myślą najgorliwsi zwolennicy emancypacji kobiet, ma być dopiero zaczątkiem nowej ery, która ujawni niebywałe i niespodziewane cuda. Nie potrzeba jednak tak dalece sięgać. Często robi się kobietom zarzuty, że dotychczas nie doszły do szczytu doskonałości na żadnym polu działalności, i stąd wyprowadza się wniosek, że są do samodzielnej pracy niezdolne; odpowiedzieć jednak na to można, że przecież tą miarą nie oceniamy nigdy zdolności młodzieńca, rwącego się do jakiegoś zawodu. Większość mężczyzn bardzo źle by wyszła na tem, gdybyśmy zastosować mieli do nich, tego rodzaju idealną skalę, nadto większość czułaby się bardzo szczęśliwą, gdyby pod względem rozwoju umysłu i charakteru osiągnąć mogła tych wyżyn, do jakich doszła taka Zofja Germain, George Sand lub George Eliot.

Trudno również zgodzić się ze zdaniem pewnego filozofa niemieckiego ¹⁾, który żąda aby

¹⁾ Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie § 49.

kobiety nie robiły tego, co się da bez nich zrobić. Wszak i tej zasady nie stosuje się nigdy względem mężczyzn. W takim razie należałoby poddać się bardzo trudnemu egzaminowi, gdyby wolno było wybierać tę tylko działalność, której nikt inny spełniać nie jest w stanie. Sama logika wskazuje, że każdy człowiek, kobieta czy mężczyzna, sam ocenić powinien swe zdolności i dążenia i wedle nich obrać sobie swój zawód. Przyszłość dopiero wykazuje, czy wybór był trafny. Wybór taki jest zawsze ryzykiem, lecz kto nie ryzykuje—ten nie wygrywa.

Różnice, tkwiące w odmienności natur kobiety i mężczyzny, a zostające w związku ze stałymi i niezmiennymi warunkami życiowymi, nie dadzą się usunąć. Nieprawdopodobnem jest atoli, by wszystkie różnice, które zwykle bywają przytaczane, tego właśnie były rodzaju. Rzeczywiste różnice wtedy dopiero mogą się ujawnić, gdy obu płciom pozostawiona będzie zupełna swoboda w użyciu swych sił według własnej woli. Wtedy okazać się może, że podobieństwa są większe, a różnice delikatniejsze i zgoła inne, niż sądzimy obecnie.

W XIX-ym wieku sprawa ta, w porównaniu z poprzednim wiekiem, znakomicie postąpiła. Niegdyś gorszono się tem, że kobieta średniego stanu umiała czytać i pisać ¹⁾, a nawet Goethe

¹⁾ „U dziewcząt“, pisze pewien stary nauczyciel w r.

(List drugi) pragnął, by młode dziewczęta znalazły się tylko na kuchni, piwnicy, na szyciu, i aby nie czytały innej książki, prócz kuchennej.

Ruch odbywał się jednak naprzód, wolno ale stale, a prawo kobiety do tej lub owej dziedziny pracy nie spotykało wogóle tylu przeciwności, co sama zasada „*emancypacji*“. Sprawa, postępująca i rozwijająca się powoli i systematycznie, nie wzbudza takiej określonej i wyraźnej świadomości, a zarazem i takiego wielkiego oporu, jak nowa i niespodziana.

5. Dotychczas mówiliśmy jedynie o tem, czy kobieta może i czy ma prawo do samodzielnego rozwoju i działalności. Należy jednak mówić nietylko o prawie, ale raczej *obowiązku*. Zadaniem każdego osobnika jest dać jaknajwięcej z siebie, aby jaknajlepiej spełnić swój obowiązek względem gatunku. Kobieta, dążąca do „*emancypacji*“ pragnie jedynie spełnić swe obowiązki względem ludzkości, chce współdziałać w ogólnej pracy. Ta strona kwestji bardzo wyraźnie i pięknie ujawnia się w ruchu kobiecym Ameryki północnej. Amerykanka zażądała praw swych wtedy dopiero, gdy okazało się koniecz-

1772, „pisanie jest tylko środkiem lekkomyślności“. Nawet Justus Möser utrzymywał, że jako człowiek z ludu nie ożeniłby się z dziewczyną, umiejącą czytać i pisać. (G. Schmoller: Ueber einige Fragen des Rechts un der Volkswirtschaft. Berlin. 1874. S. 120).

nem, by spełniała swe obowiązki. Ruch emancypacyjny amerykańnek rozwinął się bowiem z działalności ich w sprawie wyzwolenia murzynów. Kobiety amerykańskie od samego zaraz początku przyjęły w tem żywy udział. Ale nawet w tak wielkiej i pięknej sprawie napotkały na gwałtowny opór, który doszedł do szczytu na wielkim kongresie przeciw niewolnictwu w Londynie (1840), kiedy delegatki z Ameryki nie chciano dopuścić do głosu, ponieważ podobne wystąpienie publiczne kobiet sprzeciwiało się „obyczajom krajowym i boskiemu prawu“¹⁾. Wtedy dopiero rozpoczęła się agitacja w sprawie wyzwolenia kobiety, w której tak wiele wybitnych kobiet przyjęło udział.

6. Skoro kobiecie należy przyznać możność, prawo i obowiązek wspólnej pracy dla dobra ludzkości i do samodzielnego wykształcenia, niepodobna również odmawiać jej prawa głosu w polityce. Potrzebne po temu warunki wewnętrzne i zewnętrzne posiadać ona może w równej mierze, jak mężczyzna, dla takich zaś jest niemniej ważną rzeczą, jak dla mężczyzn, by sprawy publiczne odbywały się prawidłowo i dobrze. Brak jej wprawdzie wprawy i doświadczenia, ale tylko na drodze praktycznej może tego nabyć. Obecnie już kobieta wywiera wielki wpływ na politykę, lecz, ponieważ nie dopusz-

¹⁾ History of Women Suffrage, I, S. 55.

cza się jej do działania praktycznego, przeto wpływ ten jest tylko jednostronny i podlega dosyć ciasnym zapatrywaniom. Nadto kobieta nie dźwiga odpowiedzialności, którą nadaje prawo i obowiązek głosowania. Skoro kobieta posiadać będzie to prawo, wówczas i mężczyzna zmuszony będzie poważnie motywować przed nią swoje postępowanie w sprawie głosowania, skutek okaże się ten, że poważniej będzie zapatrywał się na całą sprawę i nie tak łatwo będzie zmieniał przekonania ¹⁾). Gdyby nawet mąż inaczej głosował, niż żona, w takim razie nie byłoby wielkiego nieszczęścia, gdyż i obecnie często żona miewa inne przekonania polityczne, niż mąż. Potrzeba samodzielniejszego myślenia, wywołana otrzymaniem praw politycznych, wyzwoliłaby również kobiety z pod wpływu duchownych i spowiedników, tak iż prawo głosowania, nadane kobietom, nie wzbogaciłoby partji duchownych większą ilością głosów, czego się tak obawiają.—W krajach, gdzie kobiety pozyskały prawa polityczne (w niektórysh okręgach północnej Ameryki), wpływ ich na życie publiczne okazał się bardzo dobrym i nie pociągnął za sobą przykrych następstw, których się obawiano i które przepowiadano.

¹⁾ Stuart Mill: On representative gouvernement.

XX.

3. *Rodzice i dzieci.*

Dane socjologiczne.

1. Chociaż miłość macierzyńska odzywa się już w gronach ludzkich stojących na najniższym szczeblu rozwoju, a miłość rodziców ku dzieciom spotyka się bardzo często wśród ludów dzikich, można jednak stanowczo twierdzić, że za miarę rozwoju etycznego zawsze może służyć to, jak się obchodzą z dziećmi i jakie stanowisko zajmuje kobieta. Na niższych szczeblach kultury dziecko znajduje się całkowicie w mocy rodziców. Ojciec rodziny jest jego panem i właścicielem, może je sprzedawać lub zabić, nie zdając nikomu sprawy ze swych czynów. Obchodzenie się z dzieckiem w wysokim stopniu zależy będzie od tych warunków życiowych, w jakich dana rodzina lub plemię żyje. Zwyczaj po-

rzucania dzieci szczególnie ułomnych, chorowitych, trojaczków, a nawet dziewcząt¹⁾ wogóle, rozpowszechnimy wśród wszystkich niemal dzikich i barbarzyńskich, a nawet wśród niektórych skądinąd cywilizowanych narodów — powstał skutek smutnej konieczności. Wędrująca horda dzikich, wciąż narażona na głód lub na napady nieprzyjacielskie, z popędu samozachowawczego pozbywa się dzieci, chorych i starców, którzy przeszkadzają w szybkiej wędrówce lub zużywają bezużytecznie skąpe zapasy żywności. U dzikich i barbarzyńców najczęściej ojcowie są przyczyną mordowania dzieci. Oni w imieniu rodziny lub hordy postanawiają o losie noworodków. W naszych „cywilizowanych” stosunkach najczęściej matka, biedna, opuszczona, zabija swe dziecko, a pobudką częściej bywa uczucie wstydu, niż nędza²⁾. W państwach starożytnych istniało przekonanie absolutnej

¹⁾ Zdawna przeto istniało widocznie przekonanie, że nadmiar kobiet stanowi «klęskę społeczną».

²⁾ Lacky (History of European Morals, II, S. 37) utrzymują, że miłość macierzyńska silniej działa niż nędza, lecz słabiej, niż wstyd. Wniosek ten opiera on na tem, że w krajach, w których kobiety, rodzące nielegalne dzieci, łagodnie bywają przez ogół sądzone, zabijanie noworodków rzadko się zdarza. Lecz miłość macierzyńska może, jak tego smutne dowodzą doświadczenia, skutek nędzy i nadmiernej pracy słabnąć a nawet zupełnie zaniknąć. Patrz Jevons: Married Women in Factories. (Methods of Social Referm). S. 157.

władzy ojca, a u Greków panował pogląd, że dla dobra państwa najwłaściwszym jest ograniczony przyrost ludności. Dzięki temu zrozumieć można, czemu nawet filozofowie i prawodawcy w starożytności bronili prawa, a nawet obowiązku zabijania płodu lub noworodka. Nic nowego nie stworzyli oni, lecz potwierdzali jeno prastary zwyczaj, obalony dopiero przez chrześcijaństwo, tak dbające o zbawienie duszy każdej jednostki ludzkiej. Od tego dopiero czasu zabezpieczono prawa nieurodzonemu jeszcze i nowonarodzonemu dziecięciu ¹⁾.

2. Lepsze warunki, udzielane kobietom i dzieciom, zależały po części od przyczyn ekonomicznych. Zanim rozpowszechnił się pogląd o wartości i znaczeniu pojedynczego osobnika, już pomoc i korzyść, okazywana przez dzieci, skłaniała starszych do troskliwego obchodzenia się z nimi. Dzieci musiały pracować, jak niewolnicy. Prócz tego inne jeszcze zachodziły

Kobiety dzikie w lepszych były warunkach, niż opuszczone matki i fabryczne robotnice w naszych wielkich miastach. Cała horda zajmowała się dzieckiem, a matka nie była zmuszoną do rozstania się z dzieckiem.

¹⁾ Patrz co do narodów północnych: R. Keyser: *Efterladte Skrifter*. (Pozostałe utwory); II. S. 315.—Surowe zapatorywania chrześcijańskie poświęcały nawet matkę, gdy przy ciężkich porodach jedną tylko osobę — matkę lub dziecko można było uratować, a to dlatego, by nieochrzczone dziecko nie poszło do piekła. Lecky i b. S. 25.

względy, przynajmniej w stosunku do synów. W synu widział ojciec swego mściciela wrazie, gdyby sam gwałtowną miał zginąć śmiercią, a także kapłana przy ołtarzu rodzinnym, na którym składać miał ofiarę po zgonie rodzica. Pozostawiając syna spłacał ojciec dług swym przodkom, zapewniał bowiem dalsze istnienie tradycji i kultu rodzinnego. Do ostatnich jednak czasów stosunek ten nosił na sobie wyraźne cechy autorytetu i poddaństwa, ponieważ uznanie dla autorytetu rodziców tak było wielkie, iż mimowoli przypominało pierwotną rodzinę. Od czasu jednak, gdy państwo ograniczyło nieco prawa rodzicielskie, a idee wolności i równości zapanały w całym społeczeństwie, stosunek między rodzicami a dziećmi opartym został na czystej sympatji raczej, niż na autorytecie i posłuszeństwie. Wskutek tego rodzina stała się poniekąd wzorem serdecznego i doskonałego społeczeństwa, w którym nikt z członków nie jest samym jeno środkiem, lecz każdy samodzielny, równouprawnionym i współdziałającym osobnikiem.

XXI.

Etyka i pedagogja.

1, Co się tyczy etycznego stosunku rodziców względem dzieci, to już fizjologja udziela nam pewnych wskazówek pod tym względem. Dzieci „przychodzą“, co prawda, „na świat“ dzięki rodzicom, ci ostatni jednak stanowią jeno pośrednie ogniwa w porządku natury, która na długo przed rozwojem świadomości i popędów rodzicielskich stworzyła pierwsze zarodki nowego osobnika ¹⁾. Niepodobna przeto opierać prawa własności i panowania nad dziećmi na mocy fizycznego stosunku rodziców do dzieci. Prawo ich do dzieci opiera się natomiast na zadaniu, które jako najbliższe osoby powinny spełnić, mianowicie na pielęgnowaniu potomstwa i na ochranianiu jego rozwoju. Od tych obo-

¹⁾ Psychologja, S. 312.

wiązków zależy ich prawo. Władza ich opiera się na konieczności wychowania.

W warunkach normalnych okowiazek ten narzuca się sam przez się na mocy najsilniejszego z uczuć naturalnych. Bywa ono wciąż potrzymanywane i wzmacniane przez warunki życiowe, które wymagają ciągłej jego czujności. Instynktowna działalność poprzedza nawet właściwe, tkliwe uczucie, które wzmaga się pod wpływem ciągłej tej czynności. (Patrz zasadę Arystotelesową). Jest rzeczą powszechnie znaną, że dobroczyńcy więcej okazują miłości tym, którymi się opiekują, niż w zamian otrzymują; to samo ma miejsce i tutaj. Uczucia dzieci, względem rodziców, rzadko dochodzą do wyżyny miłości rodzicielskiej¹⁾. Homer, mówiąc o umiających młodych bohaterach, wielokrotnie zaznacza, że nie zdołali wypłacić rodzicom „wynagrodzenia za pielęgnowanie“, pobrane od nich. Gdyby nawet wdzięczność i miłość dzieci względem rodziców była jaknajwiększa, nigdy nie będą one w stanie wywdzięczyć się całkowicie, dlatego, że dzieci zawsze będą miały wzrok skierowany przed siebie. Dziecko, choćby odniosło z przeszłości, jaknajwięcej korzyści, to jednak, stosując się do swego popędu i powołania, zawsze spozierać będzie naprzód a nie wstecz, a kierujący się bezinteresowną sympatją rodzice również życzyć

¹⁾ Psychologia, S. 315 i 309 uwaga.

sobie tego będą. Wiedzieć oni powinni, że sami muszą zstępować w dół, a dzieci ich iść w górę. Jednakże, jeżeli zachodzą normalne stosunki, to sympatje rodziców towarzyszyć będą rozwojowi dzieci, a szacunek dzieci dla rodziców, trwać ciągle. Obydwa te uczucia wspomagające się wzajem, tworzą harmonję pomiędzy starszem a młodszem pokoleniem, będącą najważniejszą właściwością rodziny (p. XIV, 2).

Nietylko więzy, łączące rodziców z dziećmi, lecz i te, które spajają z sobą rodzeństwo, posiadają ważne znaczenie etyczne. Wspólność pochodzenia, stosunków życiowych, wspomnień, wychowania i działalności stanowi—obok pokrewieństwa temperamentów i zdolności—trwałą podstawę łączności i porozumienia w rodzinie. Te czynniki są tak silne, że mogą pozostać nawsawsze pomimo odmiennych późniejszych doświadczeń i zupełnie różnej działalności życiowej. To też dla określenia społeczeństwa, opartego na miłości powszechnej, nie znaleziono lepszego orzeczenia nad „powszechne braterstwo“.

2. Chociaż już udowodniono, że dziecko nie jest wyłączną własnością rodziców i nie powinno służyć, jako środek dla ich celów, to jednak zdawać się może, że pod pewnymi względami dziecko powinno być traktowane jako środek, a nie jako cel. Wiek dziecięcy jest przecie początkiem życia, przygotowawczym i przejściowym okresem ku pełnemu i właściwemu życiu.

Dziecko powinno być przeto, jakby się zdawało, być uważane jako środek, ponieważ chodzi o to, aby wykształcić je na możliwie silnego i doskonałego człowieka: a zatem powinno ono być środkiem dla siebie samego i materiałem tylko przyszłego człowieka!

Ale podobnież, jak nie wolno całego życia uważać za prosty środek, tak też i części czego nie należy uważać za prosty środek względem innej części życia, jeżeli nie zachodzi niezbędna konieczność. Dzieciństwo jest przede wszystkim samodzielnym i samoistnym okresem życiowym i specyficzną postacią życiową, posiadającą swe własne warunki i prawa, wedle których oceniać je trzeba. Nie stanowi ono okresu przejściowego podobnież, jak żadna inna część życia nim nie jest. Na dziecko zapatrywać się należy przede wszystkim, jako na dziecko, nie zaś jako na przyszłego dorosłego człowieka. Z poczwarki rozwija się wprawdzie z czasem owad; nie idzie jednak za tem, by poczwarkę traktować, jako owad. Poczwarka posiada swoje własności i wymagania. Pomijając zapatrywania ascetyczne, nie znoszące żadnej zdrowej radości życia ani naturalnej działalności, największym wrogiem dzieciństwa są pojęcia utylitarne, kiedy się dba jeno o to, co dziecku *przyniesie* z czasem korzyść, a nie, co *obecnie jest* dlań z korzyścią.

Najpierw trzeba pozwolić a nawet pomódz (pomocy tej może bowiem potrzebować) dziecku

być dzieckiem w całym znaczeniu tego wyrazu, by z całym przejęciem się przeżyło swój okres dziecięcy, zdala od trosk, męczarni i prywacji. Dzięki temu wyrabiają się w niem siły fizyczne i duchowe potrzebne do przyszłego rozwoju. Prócz tego starać się trzeba o to, by dziecko narzucaną mu pracę uważało za swą własną, wskutek czego doznawać będzie radości podczas używania własnych sił. Czyniąc zadość tym warunkom rozwiązane zostaje zadanie: uważać dzieciństwo, jako samodzielny i szczególny okres życiowy, a jednocześnie uczynić z niego epokę przygotowawczą dla dalszego życia.

3. Najwyższą zaletą dzieci, podobnie jak i dorosłych nie jest bynajmniej posłuszeństwo. Posłuszeństwo samo przez się nie ma żadnej wartości, jest tylko środkiem. Koniecznym jest, by dziecko nauczyło się być posłusznym, bez tego bowiem nie może nabyć poczucia prawdziwej wolności. Można dziecku pozostawić pełną swobodę działania, ale należy przyuczyć, by się powstrzymywało od zbytich wybryków. Gdy dziecko, nie przewidując niebezpieczeństwa, zbliży się ku przepaści, wówczas tylko posłuszeństwo względem ostrzegającego głosu może je uratować. Rodzice są wobec dzieci przedstawicielami dojrzałego doświadczenia i samodzielnego sądu. Aż do chwili nabycia własnej samodzielności dziecku powinno zależeć na tem, by postępowanie jego było uznawane przez naj-

droższe mu osoby; z tego powstaje powoli potrzeba szacunku dla siebie samego i samodzielność etyczna¹⁾. Dziecko posiada sumienie poza swą osobą, zanim rozwinie się w jego duszy. Posłuszeństwo i zaufanie do innych osób wyrabiają samodzielne przekonania wtedy tylko, gdy skłaniają do działalności. Znowu musimy przypomnieć sobie zasadę Arystotelesa, wedle której tylko stajemy się dobrymi, gdy dobrze postępujemy. Mimowolne instynktowne naśladowanie starszych, gorliwość, z jaką wstępuje na pola działalności, stojące otworem dla jego sił młodocianych, mają co najmniej tyleż znaczenia, co świadome posłuszeństwo. Nieświadomie dla dziecka powstają w ten sposób precedensy, od których przyszłość zależy i które tworzą lepszy grunt, niż wszelkie przestrogi, groźby, nagrody i kary. Tym sposobem może dziecko w szczupłym zakresie czynić doświadczenia (przydatne dlań w przyszłości), mianowicie, gdy własna działalność sprawia mu przyjemność. Gdy z czasem pojmuwać będzie znaczenie przestróg i nakazów, oddawna już je będzie spełniać i to jest wogóle jedyna droga, prowadząca do dokładnego ich zrozumienia. Podobnie, jak w nauce języków podług nowszych metod nie rozpoczynamy od prawideł gramatycznych, lecz od prak-

¹⁾ Pięknie dowiódł tego Fichte: *Reden an die deutsche Nation*. Berlin 1808. S. 317—329.

tycznych ćwiczeń w rozmowie, tak też w etyce praktycznej nie powinno się zaczynać od przepisów moralnych, lecz od ćwiczenia sił.

Nieświadome wychowanie niemniej jest ważne od świadomego. Pewne myśli i uczucia powstać mogą dopiero po poprzedzającej je działalności. Nieświadomem wychowaniem można również nazwać wpływ wywierany na dzieci przez rodziców, bez wiedzy tych ostatnich. Chwile, w których dzieci nie podlegają dozorowi, nie mniej silnie działają na nie, jak te, którym towarzyszy jasna świadomość pedagogiczna; w takich szczególnie chwilach przemawiamy i działamy z niezwykłą energją. Na nic się przeto nie zda najlepszy nawet system pedagogiczny, skoro w tych częstych chwilach niedozoru niszczyć się będzie stawiany budynek.

4. W dziedzinie wychowania intelektualnego popełniamy ciężki grzech i zostajemy w niezgodzie z pojęciem o samodzielności dzieci, gdy usiłujemy rozwijać i ćwiczyć zdolności ich za pomocą środków, nie mających dla nich żadnego znaczenia lub nie zajmujących dla ich umysłu. Np., gdy każemy dziecku uczyć się na pamięć długich szeregów wyrazów w gramatyce—w tem przekonaniu, że w ten sposób ćwiczy się ich pamięć. Przy rozwijaniu zdolności należy rozbierać takie przedmioty, które są zajmujące przez swą treść i wskutek tego sprawiają dzieciom zadowolenie.

Nadto w wychowaniu umysłowym bardzo ważną rolę gra rozwijanie w dziecku samodzielności. Pomimo olbrzymich różnic, zachodzących między dzieciństwem a wiekiem dojrzałym, jest jeden rys wspólny obu okresom ludzkiego życia, mianowicie w jednym i drugim okresie uważamy za szczyt doskonałości — użycie sił własnych dla jakiejś wielkiej sprawy. W każdym okresie życia dążymy do tego w sposób właściwy wiekowi. Dlatego też przedmioty, które pragniemy dzieciom przyswoić, powinny im być przedstawione w tej formie, aby one mogły samodzielnie pracować bez względu na to, czy pracować będą — wyobraźnią, czy też rozumem. Ta samodzielnność uprzyjemni dziecku pracę, a prócz tego najlepszą da mu podstawę dla własnej jego przyszłości. Praca *uczenia się* leży, jak trafnie zauważył Dühring¹⁾ pomiędzy zabawą, która ma na celu przewyciężyć przeszkody, stworzone z własnej woli, a właściwą pracą, która ma zwalczyć prawdziwe, przedmiotowe przeszkody; przeszkodami, które praca uczenia się ma do zwalczenia, są: lenistwo i brak wprawy.

Tylko idealny system pedagogiczny zdoła w zupełności pogodzić z sobą te dwa względy: zabezpieczyć dzieciństwu samodzielność, a zarazem uczynić z niego okres przygotowawczy dla

¹⁾ Der wert des Lebens. 2 Ausg. S. 95.

dojrzałego wieku. Wszystkie reformatorskie pomysły pedagogiki dążą w tym właśnie kierunku.

Rozumie się samo przez się, że całkowite przeprowadzenie tego w życie spotyka wielkie trudności. Trudność polega na tem, że wychowawcami dzieci są dorośli; owad nie może w zupełności zrozumieć poczwarki. Narazie dobre i to, że powszechną zwrócono uwagę na znaczenie wychowania.

Jeżeli dorosłemu jest nadzwyczaj trudno dopasować swoje zadania życiowe do zdolności, powinnyby się to udać w stosunku do dziecka, gdyż z góry określa się, jakie chcemy mu postawić zadanie; a jeżeli uda się kiedyś rozwiązać kwestję wychowania, to i dopomoże to również dorosłym w walce z napotykanymi zadaniami.

5. Samodziałalność dziecka posiada naturalnie swe granice. Nie może ono samo na nowo przerabiać wszystkich tych doświadczeń, jakich gatunek dokonał w ciągu wielu stuleci. Doświadczenie kształci nas przeważnie za pomocą ciągłych rozczarowań i zawiedzionych nadziei. Tym sposobem uczymy się poznawać granice między rzeczywistością a możliwością¹⁾. Obowiązkiem jednak wychowawcy dbać o to, by złudzenia nie były zbyt wielkie dla dziecka, by nie stłumiły jego odwagi. Zbyt nagły przeskok od oczekiwania

¹⁾ Psychologja, S. 161—165.

lub iluzji do rzeczywistości z łatwością zdusić może zaufanie do siebie i uczucie pewności, czego dziecko nie powinno się wyzybywać. Dziecko zaczyna od tego, że w naiwny sposób wszystkim swym wyobrażeniom nadaje wartość. Rozpoczyna z pewną krewkością, wyprzedzającą doświadczenie. Nie mogłoby ono wcale znieść zbyt nagłego zniszczenia swych mrzonek, zbyt nagłego zrozumienia różnicy pomiędzy światem wyobraźni a rzeczywistym. Poznawanie tej różnicy trwa przez całe życie i nie można go od razu zdobyć.

Zadaniem sztuki wychowawczej będzie: pozostawić swobodę wyobraźni i krewkości dziecka, a przytem wprowadzić umiejętną krytykę, która usuwałaby rzeczy szkodliwe a podnosiła z uznaniem dobre i zdrowe.

To najbardziej stosować można w zakresie pojęć religijnych. Dziecko patrzy na rozmaite zjawiska i pojmuje je tak, jak człowiek prosty, mianowicie, za pomocą działania uosobionych istot. Dzieci i ludzie prości uosabiają przyrodę i rozumieją jedynie osobiste przyczyny. Nie zawsze skutek tego powstaje poetyczne pojmowanie przyrody. Właśnie skłonność do uosobiania nadaje nieraz objaśnieniu charakter zewnętrzny i mechaniczny. W objaśnieniu dziecka, że gwiazdy co wieczór Bozia zapala, podobnie jak latarnik gazowe latarnie, lub że co wiosnę człowiek przybywa i ubiera drzewa w liście, nie za-

wiera się tyle poezji, co w przyrodniczem tłómaczeniu. Ale dziecko na swój sposób tłómaczy sobie rzecz każdą i uznaje te tylko przyczyny, które zna i rozumie. Przeto z łatwością zgadza się na opisy biblijne, ponieważ te w zupełności odpowiadają pojęciom jego. Dla przebycia całego tego okresu mitologicznego potrzebnym jest dziecku spokój, nie zakłócamy przez bezustanną krytykę, wypływającą z innych zupełnie wyobrażeń. Zarówno dogmatyczni, jak i antidogmatyczni wychowawcy nieraz zapominają o tem. Podobnież jak misjonarze bez miłosierdzia nieraz potępiają wierzenia pogan, ogłaszając je jako wymysł szatana, tak też trwożliwi rodzice niszczą dziko rosnące mitologiczne pojęcia swych dzieci, ponieważ te niezgodne są z katechizmem. A wolnomyślni sądzą nieraz, że miłość prawdy nakazuje im niszczenie wszelkich mitologicznych wyobrażeń dziecka. W obu razach hamujemy swobodny, naturalny rozwój dziecka. Trzeba pozwolić dziecku na przebycie podobnego okresu mitologicznego, przez jaki przeszedł cały gatunek. W sferze duchowej mamy tutaj do czynienia z podobnem zjawiskiem, jak w sferze fizycznej w okresie kształtowania się płodu, który przypomina niższe gatunki zwierzęce. A zatem całe zadanie polega jedynie na tem, by skrócić dziecku i ułatwić tę drogę; dla prawidłowego jednak rozwoju koniecznem jest, by dziecko samo wydzwignęło się z tego okresu. Można mu

pomagać przy wyprowadzaniu wszystkich wniosków z jego wyobrażeń, a przytem oddzielnie je badać. Tym sposobem kształcimy jego zdolność i krytyczne wnioskowania. Można mu podsuwać sposobność do wykonywania jaknajliczniejszych doświadczeń. Można mu dać pojęcie o tem, jak trudno jest osiąść prawdziwą wiedzę i jak wiele jeszcze nauki mu potrzeba, by zrozumieć wszystkie te kwestje, które narzucają się jego umysłowi. Wreszcie pokazać mu można, że najważniejszą rzeczą jest — dobre serce i czyste sumienie, które wszędzie istnieć mogą bez względu na rodzaj wyobrażeń religijnych.

Przedwczesna i bezpośrednia krytyka bardzo łatwo nadaje przewagę umysłowi nad wszystkimi innymi własnościami duszy. Wogóle poznanie szybciej rozwija się, jak uczucie, z czego wynika pewna chorobliwa jednostronność, szczególnie gdy narzuca się dziecku własne pojęcia o prawdzie, nie czekając, aż dziecko samo przez się je wynajdzie. Wskutek tego rozwija się dysharmonja duchowa, brak jednolitości i odporności usposobienia. Później zaś następuje okres reakcji o bardzo niezdrowym charakterze. Wskutek pewnego rodzaju działania kontrastów stara się osobnik potem doznać pewnych uczuć, jakich w właściwym czasie nie zdołał poznać.

Zaufanie do siebie i samodzielność dziecka bardziej jeszcze, jak przez wczesną krytykę, ulega osłabieniu i zanikowi, gdy systematycznie

wpaja się w dziecko, że nie powinno dowierzać własnym zmysłom i własnemu rozumowi. Nie podejmujemy jednak ściślejszej krytyki podobnego rodzaju wychowania, zbyt odległym jest ono bowiem od zajmowanego przez nas punktu zapatrywania się.

XXII.

Państwo i dzieci.

1. W obecnych czasach nie stanowi rodzina zamkniętego w sobie świata, jak to miało miejsce w czasach patryarchalnych, kiedy łącznikiem pomiędzy rodziną a społeczeństwem był ojciec rodziny. Obecnie uznajemy prawo oddzielnych osobników, także kobiet i dzieci, do życia samodzielnego, a zadaniem państwa jest wprowadzić to w czyn. Żądania stawiane rodzinie przez państwo, polegają po części na bezpośrednim obowiązku rodziny ochraniać słabych, a także na tem, że członkowie rodziny, będąc zarazem członkami państwa, powinni spełniać pewne względem niego zobowiązania.

Wskutek tego zabezpiecza państwo nienarodzonemu jeszcze, jakoteż już urodzonemu dziecku prawo istnienia i nie pozwala żadnemu osobnikowi uważać inną ludzką istotę za zbędzną lub nieuprawnioną do życia. Choćby wa-

runki istnienia dla pewnej, rozpoczynającej życie istoty, były jaknajgorsze, to jednak nikt nie ma prawa przecinać wątlej nici jej bytu. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z najwstrętniejszemi nadużyciami.

Nadto zajmuje się państwo opuszczonemi dziećmi, zmuszając rodziców, obojętnych na głos sumienia i instynktu rodzicielskiego, do pełnienia swych obowiązków. Chroni ono dzieci przed rodzicami. Okazuje się bowiem, że uczucie macierzyńskie i ojcowskie tępić i zanikać może pod wpływem nędzy, wstydu i innych przyczyn, a w takich razach, gdy stosunki rodzinne nie są w stanie wypełnić zadań zgodnych z zasadami dobra ogólnego, szersze społeczeństwo bierze na swe barki zadania rodziny, aczkolwiek nie może tak umiejętnie załatwić tej sprawy, jak w normalnych warunkach uczynić to potrafi ciaśniejsze kółko. Na mocy tej zasady, opiekuje się państwo kobietami i dziećmi, pracującemi w fabrykach i ogranicza ich pracę, chociaż dotychczas prawie nic jeszcze nie zrobiło celem zabezpieczenia „dziecku macierzyńskiego pokarmu“. Na mocy tejże zasady powinnyby państwo zmuszać rodziców do uznawania swych dzieci, lecz, niestety, dotychczas prawo takie co do dzieci nieprawych jeszcze nie istnieje. W stosunku do dzieci nieprawych państwo kieruje się prawem barbarzyńskim: mater semper certa, mat-

ka jest zawsze pewną, oto, czego się trzymamy. Cały ciężar składamy na barki matki. Nie uznajemy praw dziecka do nazwiska ojca; a nawet, gdy udaje się stwierdzić ojcostwo nieprawego dziecka, to alimenty oblicza się nie wedle położenia społecznego ojca, lecz wedle stanowiska, zajmowanego przez matkę. Powszechnie broni się takiego porządku rzeczy na tej zasadzie, że w razie przeciwnym ilość luźnych związków wzrastałaby niepomieranie, a małżeństwo straciłoby na znaczeniu¹⁾, lecz zapominać nie należy, że tu chodzi przede wszystkim o prawa dziecka, których nie wolno niweczyć — dla ubocznych i niepewnych względów. Za grzechy rodziców skazujemy dziecko na cierpienia—jest to znowu zasada barbarzyńska, zarzucona przez wyższe uczucie etyczne w innych przypadkach. Prawo poszukiwania ojcostwa zwróciłoby uwagę wielu ludzi na to, że płodzenie nieprawych dzieci nie jest bagatelką²⁾.

Ułatwienie zawierania prawnych ślubów

¹⁾ Gros: *Almindelig Retsfære* (Ogólna nauka prawa). I. S. 544—551.

²⁾ Statystyczne doświadczenia nie zgadzają się jednak pod tym względem z sobą. Patrz Oettingen: *Moralstatistik*, 3 Aufl. S. 323 i Rümelina: *Reden und Aufsätze*. Neue Folge. S. 620. Rümelin sądzi, że francuska zasada kierownicza: *La recherche de la paternité est interdite*, wzmacnia odporność kobiety względem uwodziciela.

XXIII.

B. Wolne cywilizowane społeczeństwo.

Wolność i cywilizacja.

1. Już w życiu rodzinnem okazało się, że miarą rozwoju życia jest to, jaką wartość nadajemy oddzielnej jednostce, do jakiego stopnia służy ona, nie tylko jako środek, lecz i jako cel. Miara ta jeszcze ma większe zastosowanie w wolnej, cywilizowanej społeczności. Do rodziny należy osobnik już wtedy, nim dojrzeje; wolno zaś cywilizowana społeczność tworzy się wskutek połączenia osobników dla wspólnych lub wiążących się z sobą celów i żąda, aby stowarzyszeni byli dojrzały i w pełni sił i mogli pracować w obranym kierunku.

W rodzinie pracuje się też dla celów cywilizacyjnych, lecz tutaj główną i pierwszą podstawą jest związek (rodzinny) osobników, a wspól-

ne dążenia stanowią następstwa tego związku. W cywilizowanej zaś społeczności dzieje się odwrotnie: wspólne cele stwarzają wspólne dążenia i usiłowania, te zaś zniewalają do wzajemnego łączenia się osobników.

Wolność i cywilizacja oto dwa pojęcia, określające istotę wolnej cywilizowanej społeczności lub stowarzyszenia). Zdawałoby się mogło, że pomiędzy nimi zachodzi pewnego rodzaju sprzeczność: wolność rozdziela, cywilizacja łączy; w wolności zwraca się głównie uwagę na samodzielność, w cywilizacji na poświęcenie. Okaże się jednak, że oba te pojęcia ściśle są z sobą związane.

2. W XVIII-em stuleciu głoszono, że wolność osobista stanowi naturalne prawo człowieka¹⁾. A jednak nie można twierdzić, że wol-

¹⁾ Prawo wolności osobistej najlepiej zostało z teoretycznego punktu sformułowane przez Kanta: „Wolność (niezależność od cudzej zmuszającej woli), o ile wedle prawa ogólnego współistnieć może z wolnością każdego innego osobnika, jest jedynem, pierwotnem prawem, przynależnem człowiekowi wskutek jego człowieczeństwa“. (Rechtslehre. 2 Ausg. Königsberg 1798. p. XLV). W praktyce proklamowano to prawo w ogłoszeniu niezależności wolnych stanów Ameryki północnej, gdzie powiedziano: „Następujące prawdy uważamy jako zrozumiałe same przez się: wszyscy ludzie są sobie równi co do pochodzenia; przez Stwórcę obdarzeni zostali pewnymi niedającymi się niczem zastąpić prawami, a mianowicie—życiem, wolnością i dążeniem ku szczęściu“.—(Zbytecznem chyba dodawać, że wolność, o której obecnie mówimy, nie ma nic wspólnego z rozpatrywaną w rozdziale V „Wolnością woli“).

ność jest prawem bezwarunkowem i samo przez się zrozumiałem. Jest ona zasadą abstrakcyjną. Racje jej uzasadnić można, wyprowadzając ją z zasady dobra ogólnego.

Wychodząc z tej zasady przypuszcza się przedewszystkiem, że istnieją osoby, obdarzone zdolnością odczuwania przyjemności i przykrości i że żadnej z tych istot nie wolno uważać za środek i nie wolno odpowiednio do tego postępować z niemi. Już tutaj okazuje się, że koniecznie trzeba każdej istocie ludzkiej przyznać prawo etyczne wolnego rozwoju i ruchu. Wszelki przymus lub ograniczenie jest *zamachem na to prawo* i sprawia przykrość lub ból. Wszelki przeto przymus i wszelkie ograniczenie muszą być uzasadnione i motywowane, podczas gdy wolność sama nie potrzebuje w pojedynczych przypadkach żadnego uzasadnienia. Już przez to samo istnienie swe każda ludzka istota zajmuje pewne miejsce. Ograniczanie tego miejsca lub przeszkadzanie do rozszerzenia go wywołuje przykrość lub zmniejsza uczucie przyjemności, ponieważ swobodny rozwój zdolności i popędów stanowi jeden z najważniejszych warunków uczucia rozkoszy i szczęścia. Przymus i ograniczenie, podobnie jak inne rzeczy, sprawiające nieprzyjemność, mogą mieć prawo bytu, jako środki wychowawcze. Być może, że ów swobodny rozwój zdolności i popędów każdego osobnika wtedy dopiero staje się możliwym, gdy ten przejdzie przez szkołę, w której pozna nie-

zbędne granice. Prócz tego, szczęście *wszystkich* osobników polega na takim swobodnym rozwoju; należy przeto starać się, by nie było wzajemnych kolizji, należy w niektórych punktach ograniczać rozwój jednostki, aby wszyscy mogli korzystać z swych praw. Przymus i ograniczenia wypływają przeto z zasady dobra ogólnego, kiedy od tego zależy bądź *trwale* szczęście jednostki bądź *pomyślność wszystkich ludzi*. Ograniczenie wolności stanowi dalsze następstwa tej samej zasady, która jest również podstawą samej wolności. Ograniczenie to nie jest przeto ani zewnętrznem ani przypadkowem. Takim mogłoby być jedynie na stanowisku bezwzględniego indywidualizmu, którego jedynym celem — zupełne zadowolenie pragnień pojedynczego osobnika. Lecz, gdy zasada etyczna obejmuje wszystko, co ludzkie, cały gatunek, o ile osobnik styka się z nim, w takim razie nietylko z czysto zewnętrznem przystosowaniem się mamy do czynienia. Jednostka stanowi tylko jeden z licznych ośrodków życia ludzkiego, a najwyższym celem jest właśnie owo życie, odzywające się w każdym z nas.

Powtóre, swobodny rozwój zdolności i popędów nietylko jest celem, który w najszerszym zakresie urzeczywistnić należy, lecz zarazem jednym z najważniejszych środków, sprzyjających rozwojowi życia. Siły rozporządzalne gatunku spoczywają w oddzielnych osobnikach

i żadnym przymusem zewnętrznym nie można skłonić ich do działania. Im większą wolność posiadać będzie jednostka, by własnymi patrzyć oczami, własnymi działać rękami, tem więcej stworzyć będzie w stanie, nietylko dla siebie samej, lecz także dla całego gatunku. Im szersze granice, tem większemi siłami rozporządzać będzie gatunek. Wolne osobniki będą wtedy środkami lub zbiornikami siły dla życia gatunku. Z tego właśnie stanowiska określił Stuart Mill zasadę wolności w dziele swem: „O wolności“. „Wolność“, powiada on, „stanowi jedyne trwałe i nigdy nie wygasające źródło ulepszeń, ponieważ dla tych ulepszeń stwarza tyleż niezależnych punktów środkowych, ile jest osobników“.

A zatem, chociaż można robić różnicę pomiędzy *wolnością, jako celem* a *wolnością, jako środkiem*, istnieje jednak ścisły między niemi związek i wzajemna zależność. Aby korzystać z wolności, jako środka trzeba wpierw posiadać ją częściowo, jako cel; aby być ośrodkiem siły, trzeba wpierw zgromadzić w sobie zapas sił. I odwrotnie: tylko przez swobodne używanie sił swych można stać się rzeczywistą osobistością. Znowu więc spotykamy się z zasadą Arystotelesa: wolnymi stajemy się jedynie wtedy, gdy swobodnie działamy. Na tem polega właśnie trudność stosowania zasady wolności. Wolność nietylko jest następczą zasadą, lecz nieraz

czy to jako cel, czy jako środek — daje się zastosować tylko pośrednio, osobniki bowiem, które mają być wyzwolone, wymagają podpory i opieki dopóty, póki same na własną rękę nie będą w stanie działać. Zastosowanie przymusu duchowego i cielesnego w imię wolności może być usprawiedliwione; lecz zastosowania przemocy lub przymusu, słowem zasady autorytetu, stanowi w każdej swej postaci, w stosunku do zasady wolności, zasadę następczą, podobnie, jak sama zasada wolności, zasadę następczą względem zasady dobra ogólnego. Dobro ogólne jest celem; wolność zarówno celem jak środkiem; autorytet zaś jest właściwie tylko środkiem, którego znaczenie z czasem ustać powinno.

Autorytet wtedy tylko ma charakter etyczny, gdy zajmuje powyżej wskazane miejsce. Zasada autorytetu walczy w historii świata z zasadą wolności, a od zmiennego działania tej lub owej siły zależy rozwój społeczny. Każda z nich ma swój czas i swój zakres, zależny od zasady dobra ogólnego. Wielką to stanowi różnicę, czy autorytet stosowny jest jedynie tylko jako środek wychowawczy, czy też jako bezwarunkowa zasada. Jeżeli patrzeć będziemy na zasadę powagi, jako środek, to następstwem tego będzie zgoła inny duch i treść, niż wtedy, kiedy patrzeć będziemy, jak na cel. Wychodzimy przytem naturalnie z tego założenia, że uznanie potrzeby autorytetu, jako prostego środka jest

szczere. Możliwym jest bowiem abstrakcyjne zachwycanie się ideą wolności, jako dalekim celem, a jednoczesne stosowanie w codziennem życiu siły w najbrutalniejszej postaci.

3. Ośmnastemu stuleciu przypadł zaszczyt odkrycia wolności, stanowiącej najważniejszy warunek wyższego rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Jednak w zapale dla nowej zasady nie tylko przeoczono następczy jej charakter i ograniczenia, jakim podlega, lecz uznano wolność, jako prawo naturalne i zapomniano, że ona dopiero z czasem wytwarza się w historii i do pewnego tylko stopnia na zasadzie ciągłego rozwoju historycznego może się wytwarzać.

Brak wolności jest skutkiem podziału pracy. Najprostsza postacią podziału pracy bywa przekazanie przez silniejszego wszelkiej cięższej pracy—słabszemu. Kobiety i dzieci były pierwszymi niewolnikami. Ze zwyciężonych wrogów robiono niewolników, jeżeli ich nie zjadano natychmiast wskutek instynktu ludożerczego. Ekonomiczne interesy działają tam, gdzie etyczne jeszcze działać nie mogą. Koczujący naród myśliwski nieraz z musu pozbywał się zwyciężonych wrogów, podczas, gdy rolnicze plemiona zadawałniały się wyzyskiwaniem ich sił dla własnych potrzeb. To, co było pierwotnie wynikiem pobudek ekonomicznych i stanowiło postęp ekonomiczny, staje się z czasem postępem etycznym, ponieważ wspólne sprawy i troski o in-

nych, spowodowane początkowo przez egoistyczne i ekonomiczne cele, rozwijają się z czasem w sympatję, przynajmniej do pewnego stopnia. Samemu właścicielowi zależy na tem, aby niewolnicy jego byli zdrowi i silni. Szczególniej ma to miejsce tam, gdzie istnieje poddaństwo i pańszczyzna, a nie niewolnictwo osobiste. Poddaństwo powstało także wskutek egoizmu i pobudek ekonomicznych. Poddaństwo powstaje wskutek zawojowania, lub też wskutek przejścia ze stanowiska niewolnika do stanu poddanego, lub też, gdy ludzie wolni w groźnych czasach oddają się potężniejszemu w opiekę, a stosunek ten, nieraz wskutek samowolnego gwałtu ze strony opiekuna, staje się później poddaństwem. Dla rozwoju poddaństwa niezbędnym jest wielki zapas dziewiczej ziemi, dającej się obrobić i użyźnić jedynie przy pomocy tych nowych sił¹⁾. Poddany większą rozporządza samodzielnością, niż niewolnik, więcej ma pobudek do pracy i rozwoju swych sił. Stosunek zaś między właścicielem ziemi a poddanym *niekoniecznie* opierać się musi tylko na sile i potędze. Obowiązkiem właściciela jest ochraniać swych pod-

¹⁾ W tej sprawie patrz: Allen, *Detre nordiske Rigers Historie 1497—1536* (Historja trzech państw północnych), I, S. 47. — Wallace: *Russland*. — Fournier: *Les affranchissemens du 5 an 13 siècle*. (*Revue historique*) 1883. S. 51. — H. Spencer: *Political Institutions* S. 292.

danych; jest on zarazem ogniwem pośrednim pomiędzy nimi, a najwyższą władzą państwową. Podział pracy dokonywa się w ten sposób, że niektórzy oddają się ćwiczeniom wojennym i umysłowym, ochraniają społeczeństwo i myślą za nie, inni natomiast poświęcają się pracy fizycznej. Podobny podział pracy istniał już — na zasadzie osobistego niewolnictwa — u Greków, a później wskrzeszony został na zasadzie poddaństwa — w wiekach średnich, tylko że zawód wojskowy odłączył się wtedy od zawodu umysłowego. Z chwilą, gdy rycerz przestał walczyć, a inni ludzie, prócz duchownych, zaczęli myśleć, upadło też etyczne uzasadnienie poprzedniego ustroju społecznego. Już filozofja stoików i chrześcijaństwo wypowiedziały zasadę wolności, lecz niewyprowadziły z niej wniosków praktycznych, społecznych (a to dla tego, że zapatrywały się na wolność jedynie, jako na cel, a nie jako na środek zarazem). Nareszcie nadeszła chwila, gdy można było ogłosić ją, jako zasadę społeczną. Praktyczne przeprowadzenie tej idei zawdzięczamy jednak temu, że wolność oddawna już rozpościerała swe skrzydła, obejmując powoli wszystko w swe panowanie. W przemyśle i w handlu pracowali ludzie, nie będący ani poddanymi, ani posiadaczami ziemi. Ich doświadczenie i zyskane przez nich zaufanie do wolnych sił tworzyły coraz liczniejszych sprzymierzeńców dla zasady wolności. W długim

szeregu emancypacji rozpoczynającym się w drugiej połowie XVIII-go stulecia, współdziałały pobudki ekonomiczne i etyczne, podobnie, jak na dawniejszych szczeblach rozwoju.

Tylko w niższych pierwotnych stadjach działalności ludzkiej można zadawałniać się niewolnikami i poddanymi. Ci nie mają takiego wielkiego interesu w pracy, jak ludzie wolni. Nie zależy im na tem, by więcej pracować, niż się od nich wymaga, tym bowiem sposobem unikają wyższych jeszcze wymagań właściciela w przyszłości. Nie zależy im wcale na oszczędzaniu narzędzi i materiału, nie będących ich własnością. Zguba i strata—krzywdzi tylko właściciela. Usamowolnienie było korzystne przeto niemniej dla właścicieli, jak dla robotników, a emancypacja chłopów spowodowała większą wydajność ziemi¹⁾.

¹⁾ Roscher: Die Grundlagen die Nationalökonomie § 71.—v. d. Goetz: Landwirtschaft (Schönbergs Hanebuch I) S. 580.—W liście syna pewnego właściciela niewolników czytamy (w Henry George: Social Problems. Kap. 15): „Kolonisci zadowoleni są ze zmiany: Mówią oni: „Jakież to głupstwo było toczyć wojnę o niewolników! Obecnie praca mniej nas kosztuje, niż za czasów niewolnictwa“. A dla czego? Ponieważ obecnie więcej wymagają pracy od murzynów, niż za niewolnictwa, a prócz tego zmuszeni byli dostarczać niewolnikom pożywienia, odzieży i pomocy lekarskiej — celem zachowania im zdrowia, nadto sumienie własne, opinia publiczna i prawo zmuszały ich do utrzymywania niewolnika wtedy nawet, gdy ten już nie mógł pracować. Obecnie zaś interes ich

Kiedy zaś z drugiej strony praca była tego rodzaju, że kształciła siły i inteligencję robotników, wtedy to powstała potrzeba i konieczność wolności osobistej. Rzemieślnicy przeto wcześniej zyskiwali ją, jak rolnicy. Samodzielność umysłowa powstaje pod wpływem uczucia samodzielności i zaufania we własne siły. Wolne dążenia przenoszą się z jednej dziedziny na drugą. Jeżeli praca fizyczna daje wyniki najlepsze przy wolności, to i umysłowa praca najlepiej się w tych warunkach rozwija.

Aby odczuć potrzebę wolności koniecznym jest jednak pewien rozwój umysłowy. Ten tylko odczuwa brak wolności, jako dotkliwą krzywdę, kto myślą i uczuciem wybiega poza zakreślone dlań granice. Niewolnik, mający łagodnego pana, łatwiej nieraz i pewniej zaspakajając może swe wymagania, niż człowiek wolny. Nieraz niewolnik uważa się za dziecko i tak mało pożąda wolności, jak dziecko opuszczenia swego domu rodzicielskiego. Nie ma on żadnej sposobności do robienia porównań¹⁾, a nowe życzenia i popędy nie łatwo w nim się budzą.

i odpowiedzialność ustaje z chwilą, gdy dostatecznie wyzyskali swych najmitów“.

¹⁾ W państwach północno-amerykańskich za czasów niewolnictwa istniały surowe zakazy, by uczyć niewolnika czytania i pisania, a tembardziej wprowadzania książek, mówiących o wyzwoleniu niewolników. Lyell: Podróże po Ameryce północnej.—Autor ten przytacza również przykłady za-

Ponieważ za czasów, kiedy wolności niema rozwój bywa powstrzymany w swym biegu gdyż niema do tego ani popędu i środków, przeto nie można spodziewać się, by samo ogłoszenie wolności od razu spowodować mogło zupełnie inny stan rzeczy. Pierwsze skutki wolności rzadko kiedy bywają pomyślne. Jest to przejście do zupełnie nowych warunków życiowych, do którego natura osobnika nie przystosowała się jeszcze. Wyzwolenicy rzymscy nie cieszyli się dobrą opinią. Ani niewolnicy murzyńscy, ani chłopcy rosyjscy nie potrafili od razu korzystać ze swej wolności w godziwy sposób. Dopiero stopniowe okresy przejściowe, trwające nieraz przez kilka pokoleń, wytworzyć mogą właściwą dojrzałość. W zupełności jednak można ją osiągnąć jedynie tylko dzięki używaniu wolnych sił. Trzeba przeto znaleźć formy, pozwalające na samodzielną działalność, poczem dopiero ludzie samodzielni będą mogli podjąć się większych zadań.

4. W chwili ogłoszenia praw człowieka większy kładziono nacisk na formę, niż na treść,

dowolenia i dumy niewolników ze swego położenia. „Przyznając“, powiada ten słynny przyrodnik, „że można zastanawiać się i filozofować nad tą szczególną próżnością, dowodzącą chyba największego poniżenia społecznego; pierwsze jednak wrażenie, jakiego doznałem, było o tyle pocieszające, że rzeczywiście nie mogliśmy uczuwać żadnej litości dla ludzi, którzy czuli się tak bardzo szczęśliwymi“.

sądzono nawet, że forma stanowi o wszystkim. Zapomniano, że stopień urzeczywistnienia i przeprowadzenia w danych czasach wolności zależy od całego szeregu różnych stosunków społecznych. Przy dawnym ustroju społecznym panowały ciasne granice i ciężkie trzeba było pełnić obowiązki. Lecz uprzywilejowani, którzy na władzę swą zapatrywali się, jako na rodzaj dziedzicznej spuścizny, okazali troskliwość i ojcowskie uczucie, wskutek czego poddani nie czuli się opuszczonymi. Obecnie zaś, gdy wraz z władzą upadły i obowiązki, wyzwolony osobnik z swym listem wolności w ręku musiał o własnych siłach iść w świat szeroki, nie wiedząc nieraz, w jaki sposób ma użyć swych praw ludzkich i swej wolności. Stosunek opieki i szacunku zmienił się nagle na stosunek prawny. Stało się to szczególnie po zniesieniu dawnych cechów i połączonych z nimi instytucji. Wszelka organizacja pracy zniesioną została, a jednostka musiała walczyć o własnych tylko siłach. - Stało się to w tym samym właśnie czasie, gdy ściśle ustanowiono granice pomiędzy etyką, ekonomją społeczną i nauką prawa w przekonaniu, że każda z tych nauk stanowi zupełnie oddzielną dziedzinę. W ekonomji społecznej uwzględniano tylko pragnienie zarobkowania; sądzono, że dając mu zupełną swobodę, doprowadzi się wszystkie sprawy ekonomiczne ludzi do zupełnej harmonji. W nauce prawa usiłowano jedy-

nie znaleźć warunki takiego zewnętrznego i mechanicznego ustroju, któryby zabezpieczał wolność i bezpieczeństwo wszystkich ludzi; główną zasadę tego miała być tylko działalność zewnętrzna (legalność) z zupełnem pominięciem sposobu myślenia (moralności).

Wychodzono też z założenia, wedle którego jedynymi przyczynami wszelkich różnic pomiędzy ludźmi miały być warunki zewnętrzne, wychowanie i położenie społeczne. Wszyscy ludzie, jak sądzono, jednakową mają naturę i jednakowe uzdolnienie; zewnętrzne jeno okoliczności, wśród których się wychowują powodują różnice. Adam Smith, którego poglądy tak wielki wywarły wpływ na ogólne pojęcia w kwestjach społecznych, wychodził np. z założenia, że różnice charakteru i uzdolnienia nie tyle zależą od natury osobnika, jak od przyzwyczajzeń, sposobu życia i wychowania, że są one skutkami raczej, niż przyczynami podziału pracy w społeczeństwie¹⁾. Należy więc otworzyć wszystkie rogatki, znieść wszelki przymus, a w takim razie wszyscy najpewniej pójdą naprzód. Sprawiedliwość nakazywałaby, aby posiadali równe warunki, i natura też nie powinna dawać jednemu pierwszeństwa przed innymi.

Tego rodzaju poglądy posunęły sprawę jesz-

¹⁾ Wealth of Nations. I, 2. — Naukę tę wziął Smith z Helvetiusa. (De l'esprit; III S. 26—27). — Nawet James i Stuart Mill hołdowali jej jeszcze.

cze o krok dalej. Zabroniono nawet wszelkich wolnych stowarzyszeń. Prawo francuskie z 14-go czerwca 1791 r., a zatem z pierwszych czasów rewolucji, postanowiło zniesienie wszelkich korporacji osób, należących do tego samego stanu i rzemiosła, uważając je za jedną z podstaw konstytucji francuskiej i zabroniło wskrzeszenia tego rodzaju związków w jakiejkolwiek bądź postaci. Nie wolno było zbierać się i wspólnie obradować¹⁾ nad „pozornie wspólnymi sprawami“ (*interêts prétendus communs!*) Krok ten charakteryzuje abstrakcyjne i przesadzone pojmowanie zasady wolności. Obawiają się stowarzyszeń, ponieważ te mogłyby z łatwością wytworzyć nowe szczególne grupy społeczne; w zapale przeto, pragnąc ochronić wolność przed tem niebezpieczeństwem, posuwają się aż tak daleko, że sami wprowadzają najgorsze więzy dla wolności, zabraniają bowiem łączenia się jednostki z innymi ludźmi. Nie dość na tem, nadają władzy państwowej prawo rozstrzygania, o ile interesy jednostki wspólne są z interesami innych osób!

Jednak, pomimo tej przesady, ogłoszona zasada posiadała znacznie wielką doniosłość.

Najważniejszą rzeczą jest, aby przy podziale pracy kierowano się zasadą wolności, t. j. by podział ten nie odbywał się, jak to ma miejsce na niższych stadjach rozwoju, kiedy decydował

¹⁾ Taine: *La Révolution* I. S. 221.

przymus i praca nieprzyjemna spadała na barki słabych.

Jednostce powinno być pozostawione prawo rozwijania swoich zdolności i popędów, o ile tylko jest w stanie i o ile nie krzywdzi tem interesów ogólniejszych. Wolność powinna polegać na możności wyboru zawodu zgodnego z powołaniem. W dawniejszym ustroju społecznym istniały różnice socjalne, noszące niemal cechę różnic kastowych, a każdej jednostce z góry wyznaczano miejsce. Przy swobodnym zaś obiorze zawodu jednostka sama wyznacza sobie miejsce i stanowisko, z którego pragnie i może działać dla gatunku.

Tym sposobem staje się możebnem swobodne urządzenie społeczności. Wszystkie myśli i cele muszą wpieryw powstać w świadomości oddzielnych ludzi, zanim działanie swe wywierają zacząć na otoczenie. Dzięki temu kształtuje się społeczność, gdyż wtedy ludzie, grupują się w imię określonych idei i planów; a gdy myśl przejdzie przez okres próby i zastosowania w ciasniejszym kole, to z czasem oddziaływać zaczyna na organizację państwa, choćby nawet środki przymusowe okazały się w tym celu konieczne. Dzięki wolnej pracy rozwijają się siły wytwórcze; wówczas państwo powinno za pomocą praw i środków przymusowych ochraniać to, co ochraniać można i należy. A zatem stosunek państwa względem wolnej cywilizowanej

społeczności w zupełności przypomina stosunek państwa względem rodziny. Nigdzie nie wprawia ono w ruch właściwych sił działających, i potroszę nawet przeciwdziała, lecz tu i tam jego organizacyjna i wspomagająca działalność jest konieczną.

5. Istnieje tyleż różnorodnych celów cywilizacyjnych, ile dziedzin, wśród których walczymy o życie. Celem życia jest nie tylko zachowanie bytu, to jest środki materialne, lecz na wyższych stopniach zjawiają się też wyższe idealne cele, do zadowoleniu myśli, wyobraźni i uczucia; nadto zjawia się pragnienie, by możliwie wielka ilość ludzi korzystać mogła z tych skarbów materialnych i duchowych. Tym trzem rodzajom kultury odpowiadają też trzy rodzaje wolnej cywilizowanej społeczności.

Kultura materialna wynika bezpośrednio z instynktu samozachowawczego. Gdyby nie ciągły przymus, spowodowany wzrastającą wciąż ludnością, to ludzie prawdopodobnie nie pracowaliby tak wytrwale i tak ciężko jedynie dla zabezpieczenia bytu własnego. Przymus ten pchał ludzi naprzód, z niższych stopni ku wyższym, zanim jeszcze motywy idealnej natury zapanować zdołały. Na najniższych stopniach bytu ludzkiego żywią się ludzie dzikimi zwierzętami i znalezionymi roślinami. Nawet ognia, zapewne nie znają. Mową jedynie i kilkoma, bardzo prostymi narzędziami, różni się człowiek od zwie-

rzędzia. Ten stopień bytu zwie się okresem *dzikim*. Nieco wyższym jest okres *barbarski*, kiedy ogień jest znany, jak również pewne narzędzia z metalów, a także uprawa roli i hodowla bydła. Właściwa *cywilizacja* zaczyna się od chwili wynalezienia pisma, za pomocą którego można przekazywać doświadczenia swe i wiedzę następnym pokoleniom¹⁾. Bardzo ważnem jest pod względem etycznym, że kultura materialna w miarę swego rozwoju coraz bardziej łączy i zbliża z sobą ludzi i że jednocześnie zbliża się sama i przechodzi z czasem w kulturę idealną.

Kultura idealna zjawia się z chwilą, gdy powstają wyższe cele, zadaniem których nie jest samo tylko zachowanie życia. Działają tutaj te same siły, co w kulturze materialnej, lecz stosowane bywają dla siebie samych, dla bezpośredniego zadowolenia, spowodowanego ich używaniem. To używanie sił dla samej tylko działalności, wskazuje, że osiągnięty został zdrowy stopień rozwoju życiowego. Wtedy dbają ludzie nie tylko o „potrzebne“, lecz także o „piękno“ (że użyjemy wyrażeń Greków)¹⁾. Człowiek pragnie wtedy nie tylko żyć, lecz żyje także, by umrzeć. Wtedy powstają sztuki piękne, wiedza, uczucia estetyczne i religijne.

1) Tylor: *Anthropology*. S. 24, 179.

2) „Potrzebnem“ zwali Grecy to, co było środkiem dla czego innego, „pięknem“ zaś, co samo przez się było celem. Patrz *Aristoteles Rhetor*. I, 9.

Przedmiotem *kultury filantropijnej* jest bezpośrednio zadawanie powszechnej miłości ku ludziom. Głównie chodzi jej o to, by wspierać tych, którzy na najniższych stopniach kultury materialnej i idealnej walczą o byt.

Pragnie ona zapobiegać skarłowaceniu cielesnemu i duchowemu tych, którzy są na to narażeni, jakoteż przeciwdziałać rozłamowi między kulturą materialną a idealną. Nadto kieruje wzrok swój na wszelkie cierpienia i na wszelką nędzę, cielesną jako i duchową, gdziekolwiek takowa się zdarza. Nieraz nawet wobec dostatków materialnych i bogactwa duchowego okazuje się potrzebną jej pomoc. Kultura filantropijna nie ma potrzeby występować samoistnie, oddzielnie od obu innych rodzajów kultury, lecz może być połączona z nimi i wskazywać ducha i kierunek ich rozwoju. W każdym jednak razie, czy jako ukryta czy jawna, istnieć musi, bez niej bowiem rozwój nie byłby zdrowym i silnym.

XXIV.

I. Kultura materialna.

Sprzeczności społeczne.

1. O materialnej kulturze może być mowa wtedy dopiero, gdy człowiek dla zachowania swego życia zmuszonym zostaje do pracy. Gdzie istnieją w naturze gotowe środki utrzymania, np. owoce, nie wymagające uprawy roli, tam pozostaje człowiek na niskim poziomie rozwoju. Po przebyciu pierwszych okresów kultury materialnej nadchodzi chwila, gdy z lekceważeniem spoglądamy na pierwotną działalność, dążącą jedynie ku zadowoleniu pierwszych niezbędniejszych potrzeb życiowych. W związku z tem rozpoczyna się już we wczesnych okresach rozwoju—podział pracy; silni wybierają takie zajęcia, jakie im przypadają do smaku, wszystko inne pozostawiając słabszym. W bar-

barzyńskim okresie tylko na myśliwstwo wojownicze patrzy się, jako na zajęcia godne mężczyzn. W późniejszych okresach obok powyższych zajęć cenioną bywa też działalność umysłowa. Powstaje wówczas pewien dualizm pomiędzy taką działalnością, którą obrano sobie i która jest w stanie, wypełnić i rozwinąć w w pełni życie, a tą która została narzucona przez siłę lub nędzę innym osobnikom, którzy stają się przeto tylko prostym środkiem dla celów osobistości uprzywilejowanych. Wtedy wydaje się poniżającym spełniać prace konieczne w życiu codziennym. Podobne poglądy panowały zarówno w klasycznej starożytności, jakoteż w wiekach średnich. Jeszcze w r. 1781 akademja madrycka ogłosiła następujący temat do konkursowej nagrody: „wykazanie, że pożyteczne rękodzielnictwa nie uwłaczają honorowi“.

Pojęcia te, tak długo panujące, opierały się w części na poglądach estetycznych i religijnych, w części zaś na etycznych. Dla estetycznego idealizmu Greków i dla religijnego idealizmu wieków średnich praca fizyczna była rzeczą poniżającą, niehonorową. Nie pozwala ona bowiem człowiekowi wytworzyć ze swej osobistości harmonijnego dzieła sztuki, wyrwać się poza świat zmysłowy. Nadto wytwórczość materialna wypływa przedewszystkiem z instynktów samozachowawczych osobnika, przeto zapatrywano się na nią, jako na skutek samolubstwa.

Nowoczesna ekonomja polityczna nieraz popierała tego rodzaju zapatrywania, z wielkim bowiem naciskiem zwracała uwagę na egoistyczne pobudki pracy zarobkowej.

Większe uznanie dla pracy fizycznej, z którem spotykamy się w ostatnich czasach, zostaje w związku z nowoczesnymi poglądami na życie. Obecnie przekonani jesteśmy, że pomiędzy życiem duchowem a materjalnem zachodzi ścisły związek. Jakkolwiek wyobrażać sobie będziemy stosunek ducha do materji, to jednak zawsze pewnikiem będzie, że życie duchowe ściśle jest związane z najwyższą i z najdelikatniejszą postacią życia fizycznego. Mózg człowieka bardzo zdolnego jest tworem materjalnym, najdelikatniejszym ze wszystkich nam znanych. Wszelkie zabiegi koło wytwarzania dóbr materjalnych mają za cel swój ostateczny wykształcenie umysłowe wobec czego praca dla kultury materjalnej jest jednocześnie pracą dla kultury duchowej. Nadto praca fizyczna coraz częściej korzysta i stosuje się do wyników i praw, zdobywanych dzięki pracy umysłowej. Panujemy nad przyrodą i korzystamy z jej skarbów, dzięki przewadze, którą zdobyliśmy przez wiedzę przyrodniczą. Istnieje przeto pomiędzy światem duchowym i cielesnym pomost, którego nie znały wcale wieki starożytne i średnie. Chociaż więc niegdyś myśliwstwo, wojna i praca umysłowa uważane były jako zajęcia szlachetne, to obecnie preko-

nani jesteśmy, że praca fizyczna również może mieć wpływ na rozwój osobistości, o ile rozum i wola przyjmują w tej pracy udział i o ile nie jest wykonywana przymusowo i mechanicznie. Wreszcie przekonałiśmy się także, że praca jednostki, choćby pozornie jaknajmniejsze miała znaczenie, w ogólnym ustroju społecznym odgrywa pewną rolę. Jednostka nietylko zdobywa środki dla własnego życia, lecz przykłada zarazem cegielkę do wspólnej budowy gatunku, pomnaża bowiem ogólne bogactwo społeczeństwa. Energja jej i oszczędność — wobec solidarności osobników w walce o byt — mogą przydać się i innym ludziom. Może więc wykonywać swe dzieło mając wzrok, skierowany na szersze widnokęgi. Wiedza uczy, że wszystko co w swych skutkach jest wielkie w przyrodzie, powstaje przez nagromadzenie się drobnych czynności, ma te miejsce zarówno w dziedzinie duchowej i materialnej. Jeżeli jednostka gorliwie pracuje w ciasnym swym zakresie, to przyczynia się też do dobra ogólnego.

2. Ta zmiana poglądu na pracę nie wydała jednak odpowiedniego rezultatu, wytworzyła raczej nowe zagadnienie. Wyższa ocena pracy fizycznej wymagałaby idealnego stosunku między robotnikiem a pracą, czego jeszcze niema w rzeczywistości, a co stanowi treść żądań, stawianych rozwojowi społecznemu przez etykę. Żądanie to jest zawsze miarą oceny rozwoju

kultury materialnej. Zanim jednak zbadamy tę sprawę, musimy wpiery wskazać na sprzeczności społeczne, dowodzące, że nie przewyciężyliśmy dotychczas jeszcze pierwotnego podziału pracy i fatalnych jego następstw.

a) Sprzeczność pomiędzy *posiadającymi* a *jedynie pracującymi* osobnikami stanowi dalszy ciąg pierwotnego podziału pracy pomiędzy panem a niewolnikiem. Posiadający nieraz korzysta tylko z owoców dawniejszej pracy lub też z trudu współczesnych mu ludzi; w tym wypadku pomiędzy nim a robotnikiem zachodzi zupełna sprzeczność. Nawet, gdy sam także pracuje, różnica jeszcze jest wielka. Rozporządza on bowiem zarówno środkami do pracy, jakoteż gotowym produktem. Ubogi natomiast robotnik, posiadający tylko własne ręce, musi oddać je na usługi bogatemu, by uzyskać materiał do pracy i pewien udział w zyskach. Bez materiału nie można wykonać żadnej roboty; gdyby nawet zbrakło siły do pracy, t. j. robotnika, to sam właściciel mógłby jeszcze spożywać lub zużywać posiadany przezeń materiał. Chociaż praca stanowi bardzo ważną sprężynę w sprawie przemiany materiału surowego na produkt, to jednak ze stanowiska wytwórczości i zamiany jest ona tylko środkiem. Wynagrodzenie za pracę uważane bywa, jako wydatek, który ograniczyć należy do możliwych granic. Robotnik zaś ze

swego punktu widzenia zapatruje się na wynagrodzenie, jako na cel. Od wysokości wynagrodzenia zależy jego położenie społeczne, a nawet stanowisko, jako człowieka. Nie może on korzystać z tego poglądu dopóty, dopóki jest sam sobie pozostawiony. Podobnie, jak na pracę jego zapatrują się jedynie, jako na środek, potrzebny przy produkcji, tak też i jego własną osobę uważają nieraz, jako prosty środek. By utrzymać płacę na najniższym szczeblu, konieczną jest wielka ilość robotników i nawet wtedy, kiedy niektórzy z nich zadawałniam się muszą bardzo niskim wynagrodzeniem, to są jeszcze inni, którzy żadnego nie otrzymują. Konsekwentne urzeczywistnienie poglądu, że płaca robocza jest tylko wydatkiem, doprowadziło do tego, że całe rzesze istot ludzkich zejść musiały na najniższy stopień egzystencji ludzkiej.

Zależność, w jakiej, pomimo urzędownie przyznanej mu wolności, pozostaje robotnik względem posiadającego, rozciąga się dalej jeszcze, niż tylko na warunki pracy i bytu. Nietylko wynagrodzenie, lecz i czas roboczy, jakoteż warunki, wśród których wykonywaną bywa praca, przeważnie nie zależą od jego woli. Gdy mu się mówi, że jest wolnym człowiekiem i że od niego tylko zależy przyjęcie lub nieprzyjęcie pewnej pracy, to wygląda to na szyder-

stwo¹⁾. Towar, którym rozporządza robotnik t. j. jego siła robocza, nierozdzielnie związana jest z jego osobą, sprzedając ją przeto na warunkach, niezależnych od swej woli, sprzedaje jednocześnie i siebie samego. Zależność od właścicieli z zewnętrznej dziedziny materialnej przenosi się także na dziedzinę wewnętrzną, wskutek czego robotnik nie może również występować, jako wolny człowiek w sprawach społecznych politycznych i religijnych.

b) dotychczas robotnicy odnieśli niewielką korzyść z wynalazków przemysłowych. Praca myśli i mięśni, *praca intelektualna* i *praca fizyczna* nie są złączone ze sobą, lecz stają się zazwyczaj udziałem różnych osobników. Zastosowanie odkryć naukowych, sporządzenie planu pracy i dostarczenie środków, potrzebnych dla wykonania pewnego planu -- wymaga środków i warunków, któremi robotnicy pracujący fizycz-

¹⁾ Gdy w pewnej rządowej komisji angielskiej wymagano, z powodu częstych katastrof w kopalniach węgla, większego nadzoru, powiedział pewien przedstawiciel właścicieli kopalń: „Czyż nie zależy od woli samych robotników podejmowanie się robót kopalnianych?“ Jeden ze świadków odpowiedział na to: „W istocie, lecz od ich woli zależy także umierać z głodu, jeżeli nie zechcą pracować w kopalniach“. L. Brentano: *Die Arbeitergilden der Gegenwart*. II. S. 17.— Patrz na str. 165 zadowolenie pewnego właściciela z powodu znacznej ilości niezajętych robotników, a skutkiem tego niskiego wynagrodzenia za pracę.

nie nie rozporządzają wcale. Praca fizyczna odbywa się na ślepo, bez pojmowania współdziałających sił przyrody i znaczenia uzyskanych wyników. Nawet w *ciasnym kole robotników pracujących fizycznie* widoczny jest coraz ściślejszy *podział pracy*, wskutek czego robotnik ostatecznie staje się prawie mechanizmem, wykonywającym bezustannie jedną i tę samą robotę. Wskutek rozwoju pracy roboty złożone zostają nieraz podzielone pomiędzy kilku różnych robotników, lub też kilka różnorodnych gałęzi przemysłowych łączy się wzajemnie celem wytwarzania jednego i tego samego przedmiotu. Są to zatem te same dwie postaci rozwoju — izolacja i skombinowanie — jakie spotykamy we wszystkich dziedzinach działalności ludzkiej¹⁾.

Już za czasów Adama Smitha 18 rąk pracowało nad wyrobem szpilki. Wobec tak złożonej pracy, działającej czy to za pomocą rozdrobienia, czy też za pomocą kombinacji, pojedynczy robotnik zupełnie nie może się zorjentować. Ćwiczy się w jednej, bardzo zresztą prostej i drobnej czynności; jedna tylko strona jego

¹⁾ W psychologii na str. 406 i 420 dowiedliśmy tego pod względem panowania woli nad ruchami i wyobrażeniami. Porównaj pod względem ekono-mo-politycznym, oprócz znakomitego opisu Adama Smitha w początku dzieła „Wealth of Nations“ — Knie'go: Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte. Neue Aufl. Braunschweig. 1883. S. 379. Karl Marx: Das Kapital. 2. Abfl. I. S. 345.

indywidualności i jego zdolności rozwija się. Życie ludzkie nie rozwija się w nim w całej pełni; i pod tym względem staje się on środkiem tylko, nie celem. Im bardziej mechanicznie wykonywa swą robotę, tem lepiej, może, przyczynia się do wytworzenia dobrej całości. Wskutek jednostronności swej staje się tem lepszym członkiem całej maszyny, lecz jednocześnie staje się zupełnie zależnym, nie jest bowiem w stanie podjąć się jakiegokolwiek nowej, bardziej złożonej pracy. Prawda, że wskutek rozdrobnienia pracy, z łatwością może przerzucać się od jednej prostej roboty ku innej; wygoda ta traci jednak na wartości, ponieważ wszyscy niemal ludzie potrafią wykonywać tego rodzaju prostą robotę, a wskutek tego wzrasta współzawodnictwo a stopa wynagrodzenia zmniejsza się. Robotnik nie wielką osiąga wtedy korzyść z wykształcenia swego ducha i zdolności, dla wymaganej bowiem odeń działalności nie potrzeba większego wykształcenia. Bez zadowolenia ze swej działalności, bez nadziei postępu i bez dążeń ku rozwojowi byt jego staje się na półzwierzęcy.

Od tych sprzeczności, któreśmy tylko co naszkicowali w najogólniejszych zarysach, zależy kwestja socjalna.

Kwestja socjalna.

1. Mówiąc o kwestji socjalnej, unikać należy nieporozumienia, jakoby to była sprawa bardzo prosta i zwyczajna, którą można raz na zawsze rozwiązać. Powstaje ona wskutek licznych sprzeczności, grożących zupełnem rozkałkowaniem społeczeństwa, lecz sprzeczności te zależą znowu od wzajemnego na się działania licznych a różnorodnych warunków. Nie chodzi tu tylko o organizację pracy materjalnej; idealna kultura, rozwój życia duchowego odgrywają również ważną rolę, a oprócz tego na ukształtowanie się tej kwestji, jakoteż na jej rozwiązanie ważny wpływ wywiera sam ustrój państwowy. Wszystkie te strony kwestji socjalnej łączą się z sobą tak blisko i silnie, jak głowa z sercem i z wnętrznościami. Choroba jednego z tych narządów spowodować może śmierć całego organizmu, a wada w jednym narządzie oddziaływa

na działalność i sprawność innych, te zaś oddziaływiają znowuż na poprzedni narząd. Ostateczne rozwiązanie tej kwestji jest nieprawdopodobne dlatego, że stoi ona w związku z przeróżnymi a nader licznymi warunkami i okolicznościami, przyczem, chociaż w obecnych czasach tak wyraźnie i ostro występuje, istniała jednak zawsze pod różnymi postaciami.

Rozmaite warunki wpłynęły na to, że w naszych dopiero czasach poczęto mówić o kwestji socjalnej. Przyczyną tego nie jest bynajmniej zwiększony obecnie egoizm i zawiść. Nie przypuszczam także, by powodem tego miała być większa w obecnych czasach nędza ogólna i większe cierpienia; zdaje się bowiem, że dawniej gorzej bywało. Można by nawet, z pewnem prawdopodobieństwem twierdzić, że, gdyby się warunki nie poprawiły, nie mówionoby wcale o kwestji socjalnej. Największa bowiem nędza przybija, niszczy myślenie i nie wzbudza ochoty do rozwoju i postępu¹⁾. Z tego wynika, że postawienie kwestji socjalnej przez robotników samych dowodzi poprawy ich stosunków; jest to znakiem, że natura ich, pomimo wszystkiego, nie została jeszcze w zupełności zgniecioną. Pod tym tylko względem pogorszyły się stosunki, iż jednostronność i zależność, spowodowane coraz dalej idącym podziałem pracy, silniej są odczu-

¹⁾ Psychologja, 296. 413.

wane w obecnych czasach, kiedy robotnik na zasadzie poglądów XVIII-go stulecia coraz bardziej czuje się wolnym człowiekiem. Dopóki był niewolnikiem lub sługą, póty nie odczuwał tak bardzo przykrego swego położenia, tembardziej, że przy dawniejszym ustroju społeczeństwa obok zależności miał też poniekąd zapewnioną obronę i pomoc. Prócz tego, działa tu także większe wykształcenie. Myśl i rozum zostały zbudzone, jest więc pole do robienia porównań. Nikt już nie schyla kornie czoła przed ustanowionym porządkiem społecznym i różnicą stosunków życiowych, jako przed rzeczą, uprawnioną przez samo swe istnienie. Pytają o prawa i tworzą ideały. A im większa różnica pomiędzy ideałem a rzeczywistością, tem silniej działa wyobraźnia ¹⁾.

Jednakże kwestja ta stanęła na ostrzu noża nie wskutek rozmyślań i dokonywanych porównań. Wszak nietylko ci, co bezpośrednio cierpią w danych stosunkach, stawiają tę kwestję; czują jej żądło i inni. Współczucie i poczucie sprawiedliwości rozwinęły się i rozszerzyły

¹⁾ Obecna postać kwestji socjalnej pochodzi jeszcze z 14-go wieku, kiedy robotnicy wskutek zwyrodnienia cechów wykluczeni zostali z innych warstw społeczeństwa. Już w drugiej połowie XIV-go wieku przytrafiły się zmowy robotników (strejki). L. Crentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart. II. S. 320.

swój zakres: Niepokój, na który obecnie tak powszechnie się uskarżają, wynika przeważnie z uczucia sympatji. Gdybyśmy byli bardziej samolubni i bezczynni, to moglibyśmy, sami przynajmniej, daleko lepiej żyć na świecie. Pesymizm, tak rozpowszechniony w obecnych czasach, wypływa, co prawda, przeważnie ze zblazowania; najszlachetniejszym atoli źródłem jego jest żywe współczucie i litość dla licznych cierpień i olbrzymiej dysharmonji, panujących w świecie, nad czem dawniej bardzo mało się zastanawiano.

2. Rozumienie ważności kwestji socjalnej, i praca nad rozwiązaniem jej idą w parze z przeświadczeniem o tem, jak bardzo jest ona zależna od samej natury ludzkiej i stosunków ludzkich. Mamy zamiar wznieść się ponad ową dziecinną filozofję historii, według której wszelkie wielkie przewroty zależą od pojedynczych osobników; nie wytrzymuje ona krytyki, choćby dlatego, że niepojętem jest, dlaczego pojedyncze osobniki tak właśnie, a nie inaczej, myślały i działały, jakto w rzeczywistości miało miejsce. A jednak dziecinne te pojęcia rozpowszechnione są i dziś jeszcze, zarówno wśród konserwatystów, jak liberałów. Wedle optymizmu zachowawców wszystko byłoby dobrze, gdyby nie radykalni agitatorzy; wedle zaś optymizmu radykalnego wszystko byłoby dobrze, gdyby tylko nie było królów i księży. Obie strony nie widzą,

że kwestja socjalna jest po części naszym dziedzictwem historycznym, dalszym ciągiem społecznych trudności dawniejszych czasów, po części zaś, że w naturze ludzkiej i w ludzkich stosunkach życiowych tkwią przyczyny, na mocy których wiecznie, być może, będziemy mieli do czynienia z tą kwestją, choć w rozmaitych zapewne postaciach.

Poprzednio wspomnieliśmy, że wielka ilość ludności robotniczej jest powodem, że praca zajmuje takie względnie podrzędne miejsce wśród innych czynników wytwórczości. Gdyby nie było tak wielu robotników, mniejsza byłaby zależność ich od właścicieli, rozporządzających surowym materiałem i gotowym wyrobem. Wskutek silnego przyrostu ludności wzmaga się walka o byt, zarówno w dziedzinie socjalnej, jak i w całej przyrodzie. Widzimy, że we wszystkich dziedzinach życia organicznego utrzymują się gatunki tylko dzięki temu, iż daleko więcej bywa rozsiewanych zarodków, niżby w danych warunkach rozwinąć się mogło. Dlatego, by kilka zarodków mogło zapuścić korzenie i rozwijać się dalej, wiele innych zginąć musi. Zdaje się, życie wtedy jedynie istnieć może, gdy natura z wielką siłą stara się stworzyć nadmiar osobników. Ród ludzki również skłonny jest do szybszego rozmnażania się, niż starczą na to środki spożywcze. Pogląd ten, wypowiedziany z pewną przesadą i jednostronnością przez Mal-

thusa (Essay on population 1798), jako opozycja przeciw panującemu wówczas optymizmowi, który wyprowadzał wszystkie braki społeczne z instytucji ludzkich, wytrzymał jednak próbę ogniową, na jaką wystawiała go długoletnia krytyka. Darwin w całym świecie roślinnym i zwierzęcym wykrył te same stosunki, których istnienia wśród ludzi dowodził Malthus. Kto nie łączy kwestji socjalnej z całym życiem przyrody, ten jej nie rozumie. A skoro współdziałające siły i pobudki tkwią aż tak głęboko, to niepodobna przypuszczać, by kwestja ta dała się rozwiązać jednym tylko sposobem, jedyną formułą i na wsze czasy.

Jednostronność Malthusa polegała po pierwsze na tem, że nie wykazał on, że liczna ludność niezbędną jest dla rozwoju różnorodnych form życia społecznego. Podział pracy, szybka wymiana, ustrój społeczny wymagają liczniejszego zaludnienia. Liczniejsza ludność jest zarazem i gęstsza, wskutek czego wzmagają się ruch i wzajemne stosunki; z tego wynikają różne pomysły następstwa. Większa ilość ludności ma również znaczenie wobec niebezpieczeństw zewnętrznych. Powtóre, jednostronność Malthus'a polegała na tem jeszcze, iż nie dostrzegł, że brak proporcji między ilością ludności a rozporządzalnymi środkami spożywczymi może wynikać z niedostatecznego rozwoju działalności ludzkiej. W poszczególnych przypadkach mogą

być rozmaite powody tego braku proporcji. W tem jednak ma Malthus rację, że za każdym razem, gdy miało się stworzyć pewną harmonję między ludnością a środkami spożywcziemi, zjawia się silna tendencja ludności ku rozmnożeniu wskutek czego równowaga wciąż bywa zachwianą, i trzeba nowych bezustannie wysiłków, by utrzymać raz osiągniętą skalę życia. To właśnie zmusza wciąż człowieka do pracy i cywilizacji. Malthus mówi, a nie będąc nawet pesymistą, można mu pod tym względem przyznać słuszność, że, gdyby środki spożywcze w tym samym mnożyły się stopniu, co ludność, to żadna chyba siła nie zdołałaby przewyciężyć bierności człowieka i zmusić go do dalszego kroczenia drogą kultury¹⁾. Lenistwo, stanowiące źródło wszystkiego złego (VI, I), daje się przewyciężyć tylko silną przeciwwagą. Dopóki wyższe pobudki nie będą miały większego wpływu w naturze ludzkiej, niż obecnie, dopóty podana przez Malthusa pobudka pierwotna zawsze znajdzie zastosowanie. Trzeba silnych bodźców zewnętrznych dla rozbudzenia popędu i siły. Później dopiero, kiedy te niższe pobudki wywarły swój wpływ, stajemy na stanowisku, umożliwiającem działalność pobudek idealnej natury. (Patrz IV, 7).

¹⁾ Versuch über die Bedingungen und die folgen der Volksvermehrung. Aus dem Engl. von Hegewisch. Altona, 1807. II. S. 152.

Nie ma powodu zachwycać się tym porządkiem przyrody, który tu przedstawiliśmy. Jednakże trzeba się z tem liczyć, jako z faktem. Z drugiej zaś strony nie wolno zapominać, że potężna siła, wywołująca kwestję socjalną, jest co do swej natury tą samą, która stworzyła rodzinę, ową najtkliwszą społeczność ludzką, będącą źródłem wszelkiej wśród ludzi sympatji. Jest to również ta sama siła, która przez swój wpływ na wyobraźnię i przez wzbudzanie entuzjazmu zmusza do działania i pcha do poświęceń i miłości bliźniego ¹⁾.

3. Kwestja socjalna jest kwestją etyczną. Widać to już ze słów powyżej wypowiedzianych, mianowicie, że występuje ona w obecnych czasach tak ostro i gwałtownie li tylko wskutek rozbudzonej sympatji. Jeżeli wyobrazimy sobie, że probierz etyczny i myśl etyczna pewnego idealnego społeczeństwa zanikła (III, 10; XIII, 6) — tej samej chwili zniknąć musi cała „kwestja“, a raczej ograniczyłaby się wtedy do zwykłych przepisów, rzuconych z góry; zadaniem jednostki byłoby wtedy bronić własnej skóry w ogólnej walce wszystkich przeciw wszystkim, lub też owoładnąć możliwie wielką ilością majątku. Przewodnią zaś myślą społeczeństwa idealnego, panowania humanizmu, polega na żądaniu, by każdą istotę ludzką uważać za coś więcej, niż pro-

¹⁾ Psychologja. S. 311—323.

sty środek tak, aby mogła zająć własne i samodzielne miejsce w wielkiej społeczności ludzkiej. Sprzecznem jest z ideałem społeczeństwa ludzkiego, żeby większa lub mniejsza ilość istot ludzkich odgrywała tylko rolę biernej masy, podrzędnych środków lub narzędzi i żeby z przyjemnościami i z cierpieniami tej masy nikt się nie liczył, gdy chodzi o sprawę postępu lub uwstecznienia życia społecznego. Dopóki pojęcie „masy“ daje się stosować do istot ludzkich, póty cel nie został osiągnięty i mamy do czynienia z mniej lub więcej poważnym rozdzwięciem. W społeczeństwie stanowi masa tę część, która nie weszła do ogólnej organizacji i nie jest żywą i działającą częścią składową społeczeństwa. W masie giną pojedyncze osobistości, charakter ich zacierają się, nie mają one siły osobniczej. Gdzie masa istnieje, tam jednostka nie może korzystać z swych praw. A zatem nie może być ani jedności ani różnorodności, wymaganych od doskonałego społeczeństwa; jedności nie ma, ponieważ społeczeństwo rozpada się na części, organicznie z sobą niezwiązane, a nieraz wprost wrogie sobie;—różnorodności też nie ma, ponieważ samodzielność pojedynczych osobników zanika.

4. Lecz czy może być inaczej? — Niektórzy dają przeczącą odpowiedź. Bieg ich myśli jest następujący. W życiu społeczeństwa, podobnie, jak w przyrodzie, panują pewne prawa,

którym opierać się nie można. Takim jest prawo o podaży i popycie. Na nic się nie zda najusilniejsza nawet praca, jeżeli dla wyników pracy nie ma zbytu; za pracę naszą otrzymujemy tyle tylko, ile na rynku może być dane. Prawo to szczególnie dotkliwe jest względem tych, którzy zjawiają się na rynku jedynie z własną siłą roboczą. Nie zapewnią oni sobie bytu materialnego i nie będą mieli ni czasu ni siły, by brać udział w ogólnej cywilizacji. Nie może być inaczej i nigdy inaczej nie było. Z drugiej zaś strony praca materialna koniecznie musi być wykonywana. Wielka masa musi myśleć o materialnych potrzebach społeczeństwa dlatego, by szczupła garstka zajmować się mogła kulturą duchową. Po wsze czasy kultura duchowa była udziałem małej tylko części społeczeństwa, której sprzyjało szczęście i która się mogła rozwijać harmonijnie i wszechstronnie, wyzwoliwszy się z jarzma potrzeb materialnych. Dlatego zaś, aby światło mogło jasno padać na ową śmietankę gatunku ludzkiego, wielka masa musi pozostawać w ciemności. A nawet, nie byłoby pożądanem, aby z owego ciasnego koła zbyt wiele światła udzieliło się wielkiemu. Jest to naturalny podział pracy, że jedni myślą, a drudzy pracują, myślenie zaś psułoby robotę, wywoływałoby niezadowolenie i niepokój, burzyłoby zatem zdrowy porządek rzeczy. Jednakże wybrańcy więcej dają masie, niż od niej otrzymują, wobec czego

nie może być mowy o nieludzkości i ich braku serca. A jeżeli ci, co należą do wielkiej masy, uważają, że życie, które im przypadło w udziale, nie warte jest życia, to muszą uciec się do wiary kościelnej i pocieszać się nadzieją lepszego zagrobowego życia, w którym otrzymają nagrodę za wszelkie doznane tutaj cierpienia. Z podobnym poglądem spotykamy się dosyć często. W nader klasycznej formie wypowiedział to Treitschke. Często bowiem zdarza się to wśród biurokratów i zachowawczych polityków.

Jako wprost temu przeciwne, możnaby przytoczyć zdanie następujące. Tak zwane socjalne prawa natury, na które powołują się interesowani, są jeno wyrazem ustroju społecznego, opartego po części na przemocy i przymusie. To, że pewne jednostki tak znacznie w ogólnem współzawodnictwie wyprzedziły inne, jest skutkiem niesprawiedliwości, którą należałoby poprawić. Jakimż prawem mówi się tutaj o porządku społecznym? W współzawodnictwie ludzkim mamy właściwie do czynienia ze zwierzęcą walką o byt, tylko w nieco zamaskowanej postaci. Obecne społeczeństwo nie wspiera się wcale na podstawach etycznych i humanitarnych, lecz na przemocy i samolubstwie. Należy je znieść zupełnie. Trzeba zrównać wpierw ziemię po niem, a potem dopiero mówić o tem, co ma być na miejscu dawniejszego. Podczas, gdy obecnie zapatrują się na pracę, jako na pod-

rzędną, służalczą siłę, to z czasem zapanować powinien pogląd i przekonanie, że praca jest źródłem wszelkiego bogactwa i wszelkiej kultury. „Wobec klasy robotniczej“—powiada pewien program niemieckich socjal-demokratów (Maj 1875, Gotha), — „wszystkie inne klasy są tylko reakcyjną masą“.

Oba poglądy są do siebie podobne tylko pod tym względem, iż przypuszczają, że w społeczeństwie panuje ostry dualizm, który wedle jednego z tych poglądów jest korzystny, albo przynajmniej konieczny, wedle drugiego zaś jest nieludzkim i łatwo da się usunąć—przy dobrych chęciach.

5. W zgodzie z przytoczonym wyżej ogólnym poglądem (III, 19—20; XIII, 1—4) rozwój etyczny powinien nadal kontynuować, co zostało wprowadzone przez mniej lub więcej nieświadomy rozwój naturalny. Wola ludzka z niczego nie stworzyć nie może, lecz potrafi tylko dalej budować na fundamencie, danym przez naturę. Trzeba przeto w istniejących warunkach szukać punktu wyjścia i zarodków na przyszłość. Jeżeli zaś tego brak zupełnie, stan jest beznadziejny. To też wynikiem obu podanych powyżej zapatrywań jest brak nadziei na przyszłość. Zgadza się to z pierwszym z wymienionych poglądów, według którego dualizm w rodzie ludzkim jest stanem prawidłowym, poza który nie powinno się wcale wychodzić. Drugiemu zaś po-

gładowi trzeba zadać pytanie: jeżeli w obecnem społeczeństwie nie widzimy nic cennego, zkadże więc mają się wziąć te siły, których potrzeba dla przebudowy całego społeczeństwa? Wszak siły, któremi się posługiwać będziemy, muszą pochodzić zawsze z przeszłości. Nie łatwo przeto zrozumieć, w jaki sposób absolutne potępienie pozostałości historycznych dałoby się połączyć z tak wielkimi nadziejami co do przyszłości.

Nadto jeszcze jeden szczegół, niedostrzegany przez obie strony. Dualizm nie jest tak silnym, jak go opisują. Ostrzejsze stawianie kwestji socjalnej w obecnych czasach w porównaniu z dawniejszemi pochodzi stąd, że, jak już powiedzieliśmy, zbudzone zostało poczucie ważności tej kwestji. Nie ogranicza się ona do jednego tylko stanu lub koła. Stuart Mill wypowiedział zdanie, że do właściwości naszych czasów należy to, że wszystkie warstwy przyjmują udział w rozprawach nad najważniejszemi sprawami i że klasy cierpiące obecnie bardziej, niż kiedykolwiek zabierają głos¹⁾. Dwie zatem strony społeczeństwa, które mają sprzeczne ze sobą

¹⁾ Principles of political Economy. II, 1, 2.—Lassalle utrzymywał, że agitacja jego będzie aktem wzajemnej zgody, da bowiem możność zarówno warstwie posiadającej, jak i pracującej wspólnego porozumienia się nad kwestją socjalną. (Arbeiterlesebuch. S. 54).

interesy, nie są więc zupełnie rozdzielone, lecz przeciwnie, stać muszą na wspólnym gruncie, ponieważ wzajemnie roztrząsać mają dane zagadnienie.

Zapewnia to jedność duchową społeczeństwu, a zarazem dostarcza ważnego środka dla dalszego rozwoju. Historia wykazuje bowiem, że żadna reforma ni poprawa nie prowadzi do celu, skoro nie popierają czynnie ci, którym ma być pomoc dana. Ci wiedzą najlepiej, co ich boli i gniece, a bez ich współdziałania niepodobna usunąć bólu. Kwestji socjalnej nie można ani teoretycznie ani praktycznie rozpatrywać z pożytkiem, bez współdziałania robotników w rozprawach i w rozstrzyganiu. A to zaledwie dopiero rozpoczęte zostało.

Od rozważania jednak do rozstrzygnięcia— droga daleka, a pociecha, stąd wynikająca, że tym sposobem wszyscy mogą brać udział w rozprawach, wydaje się nieco wątpliwa. Wobec tego zbadać musimy wszelkie następujące się możliwości rozwojowe.

XXVI.

Perspektywa rozwoju.

1. Tłum ludzki staje się prostą masą wskutek tego, że pojedyncze osobniki nie zyskują samodzielnego znaczenia, nie rozwijają się, każdy dla siebie, w właściwy sobie sposób. Temu zanikowi właściwości osobistych towarzyszy brak spójni wewnętrznej, brak zorganizowanego życia społecznego. Oddzielne części tej masy zupełnie obojętnie spoglądają na inne i odwrotnie. Każda jednostka słucha tylko własnych instynktów i ku własnym dąży celom. Ponieważ jednak każda jednostka dba tylko o swoje interesy, a nie troszczy się wcale o interesy innych, przeto z konieczności następuje kolizja. Każden chce żyć, nie uznając przytem wcale, że inni też chcą żyć. Kolizje takie szczególnie często zdarzać się muszą w dziedzinie dóbr materialnych. Materialne dobra mogą stanowić własność jednej tylko osoby. Co mnie ma żywić, to sa-

mo może żywić mego sąsiada. Muszę zwalczać jego popędy samozachowawcze, by zadowolnić swoje własne, a im więcej dóbr przywłaszczę sobie, tem mniej pozostanie dla niego. Tenże sam atom nie może być częścią składową mego organizmu, a zarazem jego. Powstaje przeto walka wszystkich ze wszystkimi, a istota kwestji polega na takim podziale dóbr, któryby odpowiadał pomyślności wszystkich. Sprawiedliwość w zakresie podziału bogactw (III, 9) wymaga takiej organizacji społecznej, za pomocą której osobniki, zamiast walczyć ze sobą, wzajemnieby się dopełniać mogli. Wielkie przeto pytanie: w jaki sposób stworzyć tego rodzaju organizację i jakich pod tym względem wskazówek dostarcza nam doświadczenie? Jakiemiż siłami rozporządza ród ludzki, by rozwiązać to zagadnienie?

W etyce społecznej kwestję tę rozważamy z innej nieco strony, niż w ekonomji politycznej. My bowiem chcielibyśmy przeprowadzić etyczną ocenę wszelkich sposobów, prowadzących do podziału i organizacji społecznej, podczas, gdy ekonomja polityczna zadawalnia się zbadaniem możliwości istniejących w rzeczywistości; ją zajmuje bardziej techniczna strona tej kwestji. Ale, jak zaznaczyliśmy już wyżej (III, 14) niepodobna ściśle przeprowadzić granicy między etyką a ekonomją polityczną, ta ostatnia bowiem jest nie tylko nauką o wytwórczości

i zamianie dóbr materialnych, lecz zarazem nauką o ich podziale.

Jak wykazuje doświadczenie, istnieją dwie grupy sił, działających w kierunku podziału, zgodnego z zasadą dobra powszechnego, a więc także w kierunku socjalnej organizacji w dziedzinie kultury materialnej. W części więc jednostki mogą wspólnie działać w związkach, opartych na wspólności interesów i na sympatji, w części zaś państwo na mocy swej potęgi centralnej może narzucić wpływ i stworzyć organizację materialnej pracy cywilizowanej. Każdą z tych grup zajmujemy się oddzielnie. Każda zaś z tych grup rozpada się na kilka odmiennych postaci.

a) Organizacja pracy przez wolne związki.

2. Pierwszym skutkiem zasady wolności było rozłączenie i odosobnienie ludzi. Ogłoszenie tej zasady podziało, jak wybuch miny, która wysadziła w powietrze starą budowlę społeczeństwa, i po tym wypadku świat nie uspokoił się jeszcze do tej pory. Jakiśmy już wspomnieli, w zapale rewolucyjnym uważano nawet odosobnienie za warunek, niezbędny dla istnienia wolności. Wolność jednak przejawia się w pozostawieniu zupełnej swobody zarówno wte-

dy, gdy pragniemy utworzyć związek z innymi ludźmi, jakoteż i wtedy, gdy pragniemy zupełnego odosobnienia; albowiem wolnością zwie się to, że działalności osobnika nie stawia się żadnych przeszkód, zależnych od woli innych osób. Wolne stowarzyszenia trzeba uważać, jako dalszy ciąg emancypacji. Nieszczęścia i przykrości, spowodowane przez wolność, mogą być, po części przynajmniej, przez nią samą naprawione. Ogłoszenie wolności odbywa się na mocy dobra ogólnego, wychodząc z zasady, że swobodne używanie sił ma wartość, zarówno jako cel i jako środek. W zgodzie z tem założeniem po emancypacji następuje dążenie do stowarzyszania. Pojmujemy to dobrze przy rozpatrzeniu głównych rodzajów stowarzyszeń robotniczych, które powstały drogą historycznego rozwoju.

3. Przedewszystkiem trzeba koniecznie usunąć odosobnienie i spory, zachodzące w kołach robotników. Zależność robotnika od nabywcy jego pracy spowodowaną jest głównie potężnem współzawodnictwem, zachodzącem wśród samych robotników. Wynagrodzenie za pracę obniża się wskutek wielkiej podaży pracy. Występując zaś solidarnie wobec nabywców pracy, mogą robotnicy stawiać swe wymagania co do wynagrodzenia za pracę, czasu roboty i warunków pracy. Tylko w ten sposób stają się rzeczywiście wolnymi, albowiem tylko tą drogą ich żądania mogą być uwzględnione. Wolność bez siły jest

tylko czczem słowem, siłę zaś stwarza spójnia i organizacja.

Tego rodzaju stowarzyszeniami są związki zawodowe, które w Anglii rozwinęły się ogromnie i przybrały tam odrębny charakter¹⁾. Historia ich rozwoju ma bardzo ważne znaczenie pod względem etycznym. Musiały one toczyć ciężką walkę, po części z władzą państwową, która ich uznać nie chciała, po części zaś z brakiem uświadomienia własnych członków. Zabraniano robotnikom łączenia się wzajemnego dla wspólnych interesów, a im bardziej obchodzono się z nimi, jak ze stojącymi poza prawem, tem większych dopuszczali się oni gwałtów; niszczenia maszyn i mordów. Przez umiarkowanie i rozum, jakimi kierowały się w swej działalności, ostatecznie zdobyły sobie uznanie, a w miarę wzrostu tego uznania dla ich dążeń i działalności, zmniejszała się też i brutalność robotników. Pragną oni bowiem, by płaca robocza wzrastała równomiernie i stale, a przede wszystkim usiłują zapobiedz zmianom na gorsze w stosunkach robotniczych. Przekonały się, jak ważnem

¹⁾ Mam tu głównie na myśli angielskie związki zawodowe (Trades Unions), których historia jest ciekawą i najlepiej zbadaną; w opisie korzystnym głównie z dzieła Lujo Brentano: «Die Arbeitergilden der Gegenwart». Lipsk, 1871—1872. Chyba niema pracy o socjalnych stosunkach obecnych czasów, któraby pod względem psychologicznym i etycznym bardziej była pouczającą, niż wspomniane doskonale dzieło.

jest przyzwyczajenie robotnika do stawiania życia pewnych wymagań, do walki o pewien sposób życia (standard of life), w braku którego upaść on może tak nisko, jak zwierzę robocze. Podobnego stanowiska nie zdobywa się od razu za pomocą nagłych a gwałtownych skoków, lecz powoli w normalnych i trwałych warunkach. Dlatego też większy kładą nacisk na skrócenie czasu roboczego, na przepisy ochronne i t. p., niż na podwyższenie płacy. Znając doskonale cały rynek pracy i warunki jej w różnych miejscowościach, a to dzięki rozległej swej organizacji, w każdej chwili rozstrzygnąć są w stanie, jakie wymagania dadzą się przeprowadzić. Obecnie walka o postęp robotników nie toczy się na ślepo, lecz na zasadzie dokładnego zbadania rzeczywistych warunków. Dzięki tej organizacji robotników mogły również powstać sądy rozjemcze i pokojowe, na których schodzą się przedstawiciele robotników wraz z przedstawicielami pracodawców celem omówienia wspólnych spraw. Wśród jednego narodu powstało tu coś podobnego, jakgdyby spór dwóch narodów, zamiast przez wojnę, rozstrzygniętym został przez sąd polubowny.

Następstwa tych urządzeń mają wielkie etyczne znaczenie. Uczucie samodzielności jednostki wzrasta, gdy przekonywa się, że udział jej w stowarzyszeniu ma pewną wartość, podczas gdy w odosobnieniu nicby zdziałać nie była w sta-

nie. Prócz tego, jednostka starać się musi o rozwój swych zdolności, stowarzyszenie wymaga bowiem, by każdy uczestnik dokładnie znał swą robotę i zasługiwał na wyznaczoną płacę dzienną. Niezręcznych robotników stowarzyszenie nie potrzebuje, ci bowiem obniżają wynagrodzenie. Nadto wzrasta uczucie towarzyskości, sympatji ku innym. Jednostka widzi, że zachowanie się jej przy i poza pracą, jej zręczność, pilność, panowanie nad sobą i oszczędność—mają znaczenie nie tylko dla niej samej, lecz i dla całego związku. Dokoła niej wytwarza się, że się tak wyrażę, sfera etyczna, wielka rodzina, której członkiem się czuje. Poznaje ona braterstwo, niemal zapomniane dawniej wobec „wolności i równości“. Uczy się własne interesy stawiać na drugim planie wobec interesów ogólnych. A dzięki wspólnym doświadczeniom i wiadomościom co do warunków handlowych i fabrycznych, od których zależy polityka związków robotniczych, nabiera jednostka jaśniejszego pojęcia o stanowisku robotników względem innych warstw społecznych, poznaje lepiej swe prawa i obowiązki, jako członka gatunku. Słowem, odbywa się tutaj istotna ewolucja od samolubstwa ku sympatji, od ślepej dzikości do uświadomionej siły, od walki ku pokojowemu załatwianiu spraw. A wszystko to dzieje się za sprawą wolności. Dla tych, co nasze czasy uważają za okres zniszczenia, nie masz lepszej odpowiedzi, jak zwrócenie ich uwagi na

ów ustrój społeczeństwa i na wspomniany tylko co rozwój etyczny.

Nie wszystkie, rozumie się, związki robotnicze dosięgły takiego wysokiego stopnia rozwoju. Zarówno pod względem organizacji, jakoteż postępowania wielkie zachodzą różnice. Powyżej podaliśmy szkic związków, najbardziej rozwiniętych. Nie można też zaprzeczyć, że w pojedynczych wypadkach popełniane bywają błędy. Pojedynczy robotnik może mieć nieraz twardy orzech do zgryzienia i wielką staczać walkę między uczuciem swem dla głodnej rodziny a honorem i pomyślnością swego stanu gdy związek robotniczy postanowi przerwanie pracy. Związki robotnicze niejednokrotnie nader surowo występowały przeciw tak zwanym „zrywaczom strejków“; trzeba jednak zauważyć, że rozmaite zasady etyczne spotykają się tutaj z sobą. Jeżeli przerwanie pracy (co nieraz jest bardzo wątpliwem) leży rzeczywiście w interesie całego stanu, wtedy bez żadnej wątpliwości obowiązkiem każdej jednostki — wytrzymać jaknajdłużej. Wypowiadający wojnę biorą na się wielką odpowiedzialność; lecz, gdy wojna już wypowiedziana, wtedy jednostka musi zgodzić się na niejedną przykrość i cierpienie. A wśród tych walk w ciasných i ukrytych warunkach wykazano bezwątpienia własności, które, gdyby się odbywały na szerszym widnokregu, zdobyłyby historyczną sławę. Stanley Jevons, ekonomista, który wcale nie

zachwyca się związkami robotniczymi, a nawet bardzo ostro je krytykuje, odzywa się o nich: „Nie wątpię, że gdyby napisano dokładną historję strejków i waśni robotniczych, to znaleźlibyśmy w niej tyleż przykładów wierności, bohaterkiej odwagi i cierpliwego znoszenia nędzy, ba, nawet śmierci, co w niejednej wojnie, opisywanej w historii powszechnej“¹⁾.

Zarzucono związkom robotniczym, że przez uzyskanie wyższej płacy i lepszych warunków pracy podnoszą ceny towarów, potrzebnych robotnikom innych zawodów. Żądają więc od robotników, by uwzględniali interesy spożywców (konsumentów), o co bynajmniej nie troszczą się pracodawcy, gdy podnoszą ceny swych towarów. Stawia się żądania, których nikomu nie przychodzi do głowy postawić kupcom i fabrykantom. Ale pomijając nawet wzgląd powyższy, zarzut ten nie jest uzasadniony²⁾. Podwyższenie płacy w jednym rodzaju roboty przynosi też korzyść innym rodzajom, ponieważ lepiej postawieni pod względem materialnym więcej mogą kupować. To zaś sprawdza ten tylko skutek, że robotnikom dostaje się większa częśćka dochodu narodowego. Sprawiedliwość w zakresie podziału posunęła się o krok naprzód. Związ-

¹⁾ Trades Societies, their objects and their policy. (W Methods of social Reform). S. 125.

²⁾ Patrz Brentano: Die Arbeitergilden. II. S. 233—244.

ki tego rodzaju tem większe oddają przysługi całej klasie robotniczej, im więcej różnorodnych gałęzi pracy należy do nich. W ten sposób wyrabia się większa sympatja i rozszerza widnokrąg pojęć.

Bardziej już słusznym byłby zarzut, że związki te wytwarzają arystokrację w łonie klas robotniczych, ponieważ na członków dopuszczają tylko zręcznych i wyćwiczonych robotników. Na to odpowiedzieć można, że wszelki rozwój społeczny odbywa się warstwami. Całej masy niepodobna odrazu zorganizować. Wielki to postęp że najwyższe warstwy przyjęły tymczasowo udział w rozwoju. Później przyjdzie czas na inne. Historia nie kończy się na dniu jutrzejszym, podobnie, jak nie zaczęła się od wczorajszego.

4. Jednak pomimo wszystkich swych zalet, związki robotnicze ułatwiają tylko sprawy jednego stanu. A chociaż, dzięki swej organizacji, ułatwiają porozumienie się między robotnikami a pracodawcami, to jednak wszelkie porozumienie pozwala domyślać się, że wpieryw zachodził spór i niezgodność poglądów. A ponieważ z drugiej strony porozumienie wtedy tylko udać się może, gdy obie strony wspólne mają interesy, przeto zachodzi pytanie, czy nie można by stworzyć *wolnych związków robotników wraz z pracodawcami*, podobnie jak istnieją wolne związki samych robotników. I rzeczywiście, w ostatnich czasach powstało coś podobnego.

Mądrzy i sympatją natchnieni pracodawcy, którzy nie tylko się gniewać potrafią na strejki i spowodowane przez nie straty, lecz ze smutkiem dostrzegają rozgoryczenie i niezadowolenie, tak często wywoływane z powodu obecnej organizacji pracy — otóż ci wprowadzili system, pozwalający robotnikom przyjmować udział w zyskach, wskutek czego ci ostatni gorliwiej pracują¹⁾. Pewna, określona część czystego zysku dostaje się pracodawcy, z reszty idzie pewna suma na naprawę maszyn i rozszerzenie fabrykacji; pozostałość zaś dzielią na dwie części, z których jedna przypada właścicielowi, a druga zostaje podzieloną pomiędzy robotników w stosunku do pobieranej przez każdego z nich płacy. Nadto ułatwiają oni robotnikom nabywanie udziałów (akcji) danego interesu. W ten sposób postępują niektóre z owych stowarzyszeń.

Tego rodzaju *stowarzyszenia udziałowe* powstały dzięki inicjatywie pracodawców, lecz nie są one aktem łaski. W rodzajach fabrykacji, nadających się do powyższego porządku rzeczy, — a chodzi tu głównie o takie, w których bardzo zależy na sumienności robotnika pod względem wykonania pracy i obchodzenia się z maszynami, narzędziami i t. p. — pracodawcy też zależy

¹⁾ Stanley Jevons: On Industrial Partnerships. (Methods of Social Reform. S. 122 — 155). Stuart Mill: Principles of political Economy. IV, 7, 5.

na tem, by węzeł interesu łączył go z robotnikami. Zniesienie poddaństwa było korzystnem dla właścicieli, podobnież i tutaj postęp przynosi korzyści materjalne. Większa pilność i sumienność robotników, wzajemna nad sobą kontrola ich, spokój, zgoda i zaufanie, nadto unikanie strejków — oto źródła większych korzyści materjalnych i duchowych. Wyszkozenie w tym kierunku potrzebne jest nietylko dla robotników, lecz i dla pracodawców. Wtedy tylko można przyspieszyć rozwiązanie kwestji socjalnej, kiedy pracodawcy zrozumiają, że stanowisko ich jest zadaniem społecznem, pociągającym za sobą obowiązki społeczne. Do obowiązków tych należy nietylko dostarczanie pewnych wyrobów w dobrym gatunku i po taniej cenie, lecz również dbałość o materjalną i duchową pomyślność tego małego społeczeństwa, na czele którego los ich postawił. Pracodawcy mogą niekiedy postępować, jak opryszki np., gdy stawiają fabryki, przyciągają do nich mnóstwo robotników, wyciągają jaknajwiększe zyski z fabrykacji, a potem zamykają wszystko, ponieważ dosyć już zarobili, lub ponieważ interes nie opłacał się. Robotników uwalnia się wtedy, a biedacy, ci, obarczeni nieraz liczną rodziną, pozostają bez pracy i chleba. Wielkie ma przeto znaczenie, w jakim duchu odbywa się działalność pracodawców, i przyszłość stosunków socjalnych zależy zatem przeważnie od etycznych własności pracodaw-

ców, a nie robotników, jak głoszą faryzeusze. Robotnicy nie żądają ani dobroczynności, ani wielkich poświęceń. Najważniejszą rzeczą byłby jasny, a sympatją kierowany, wzgląd na wspólne interesy. Być może, że dużo jeszcze upłynie czasu, zanim te własności rozwiną się. Niestety, niezadowoleni prędzej poprawiają się, niż zadowoleni; tak to już bywa na świecie. W każdym razie nie wydaje się nam pożądanem, by robotnicy cierpliwie czekać mieli, aż to się stanie. Własny ich rozwój i samodzielność ucierpiałyby wskutek tego. A może Stuart Mill ma rację, utrzymując, że, zanim „wyższe“ warstwy tak dalece umoralnią się, że będą mogły czuwać nad innymi, to „niższe“ warstwy na tyle już będą umoralnione, że nie pozwolą w ten sposób rządzić sobą.

5. Oprócz związków robotniczych i stowarzyszeń udziałowych wspomnieć musimy o jednym jeszcze rodzaju wolnych związków, który bardziej jeszcze od poprzednich zaciera różnice między intelektualną a fizyczną pracą. Mam na myśli *stowarzyszenie wytwórcze* (Produktivgenossenschaften), czyli związki robotników, którzy za oszczędzone lub pożyczone pieniądze sami zakupują materiały a potem dzielą się czystymi zyskami¹⁾. Stowarzyszenia te dowodzą energii, inteligencji i ofiarności, spotykanych wśród robot-

¹⁾ St. Mitl: Principles of political Economy, IV. 7, 6.
L. Krentano: Die christlich-soziale Bewegung in England.
Leipzig, 1883.

ników, z tego już choćby względu dobrze świadczą o przyszłości. Dla osiągnięcia celu poddają się robotnicy, zakładający tego rodzaju stowarzyszenia, takim ograniczeniom, trudom, nadto takiemu przymusowi i dyscyplinie, na jakie nigdy nie zgodziliby się ludzie, pracujący dla innych. Nieraz już pomimo oporu, stawianego im przez powagi, zdołali oni wydzwignąć się i rozwinąć. Członkowie tych stowarzyszeń odznaczają się pragnieniem oświaty i moralnością, czego wśród innych robotników żadne kazania ani związki wstrzeźliwości dokonać nie były w stanie. Do tego potrzebne są jednak przymioty, które, jak dotychczas, niewielu posiada. Doświadczenie wykazało, że stowarzyszenia te wtedy tylko prosperują, gdy założone zostają z własnych oszczędności, podczas, gdy popieranie ich przez rząd lub osoby prywatne nie okazuje się korzystnem. Dotychczas zaledwie mała i wyborowa częśćka, jest w stanie wyrobić się w ten sposób. Bardzo często szczęśliwi założyciele stowarzyszeń wytwórczych, jeżeli nie ożywiał ich stale płomień entuzjazmu, kończyli swą karierę, jako kapitaliści i pracodawcy, którzy przyjmowali do służby swej innych robotników na zwykłych warunkach. Stowarzyszenia te wtedy dopiero będą mogły rozpowszechnić się i nabiorą znaczenia, gdy w klasie robotniczej na dobre rozwiną się samodzielność, inteligencja i poczucie koleżeństwa.

6. Można by wymienić jeszcze inne rodzaje stowarzyszeń, z których każde ma swoje zalety. Naprzykład stowarzyszenia spożywcze, stowarzyszenia budowlane, ubezpieczeniowe i t. d. Najważniejszymi są atoli te, które mniejwięcej bezpośrednio dążą do poprawy stosunków robotniczych. Nie przeceniając przyszłości tych i owych stowarzyszeń, przyznać trzeba, że historia ich dostarcza bardzo ciekawych danych, najciekawszych może z tych wszystkich, jakie ród ludzki poznał w ubiegłym stuleciu. Formy związków, które rozwinęły się na gruncie wolności, mają tę przewagę, że wywołane zostały przez wymagania, które objawiły się samodzielnie, bez sztucznej inicjatywy. Najpierw próbują ich w małych kołach, potem zaś stosują je do większych. Są one wymownym dowodem, jak panowanie nad sobą, sympatja i dążności idealne budzą się wtedy, gdy ludzie wspólnymi siłami walczą o byt, a nie samotnie stoją ze swemi ślepiemi, egoistycznymi wymaganiami.

b) Organizacja pracy za pomocą wpływów władzy państwowej.

7. W zupełnej sprzeczności z usiłowaniami rozwiązania kwestji socjalnej na drodze wolnych stowarzyszeń stoi — na pierwszy przynajmniej rzut oka — *nauka socjalistyczna*, według

której władza państwowa rozporządzać powinna wszelkimi środkami pracy i zająć się zarówno podziałem w tym zakresie spożycia. Zdaje się, że zachodzi tu taka sama sprzeczność, jak między wolnością a przymusem. Nie we wszystkich jednak postaciach żąda on, by idee te odrazu przeprowadzone zostały za pomocą gwałtownej rewolucji¹⁾. Karol Marx sądzi, że socjalizm da się bardzo prędko przeprowadzić: kapitaliści zużyli dosyć dużo czasu na wywłaszczenie ludu; poczem wielcy kapitaliści wywłaszczyliby małych, a wywłaszczenie kilku wielkich kapitalistów przez całą masę narodu nie powinno być zbyt długą i trudną operacją; lecz nie mówi on, w jaki sposób dokona się ta operacja. Pogląd ten stoi w związku z teorią katastrof w historii powszechnej: pewna postać społeczeństwa rozwija się aż do ostatecznej jednostronności, poczem z wewnętrznej konieczności przedzierzga się w wprost przeciwną. Zapomina on jednak, że historia wskazuje nam właśnie owe liczne ogniwia pośrednie i stopniowy rozwój, który jest niezbędny przy powstawaniu jasno i wyraźnie występujących postaci społecznych. Wspomniany

¹⁾ Co do socjalizmu patrz następujące dzieła: K. Marx: Kapital.—G. Adler: Rodbertus, twórca naukowego socjalizmu.—Schäffe: Kwintesencja socjalizmu.—Mehring: Niemiecka socjalna demokracja, jej historia i nauki.—Nadto rozdziały o socjalizmie w podręcznikach ekonomji politycznej (szczególniej Milla, Roschera i Schönberga).

pogląd buja po szczytach, nie zważając na cichą, powolną pracę, stanowiącą grunt, na którym spoczywają te szczyty. Cichą pracę, w historii spełniają zawsze wolne siły. Nie jest ona ani tak zachwycająca, ani błyszcząca, jak głośne zamachy stanu i rewolucje, lecz stanowi jednak trwałą i stałą podstawę. Gdyby jednak, pomimo wszystko zechciano wprowadzić organizację socjalistyczną za pomocą rewolucji, to i tak nie byłoby jedności i drogiby się rozeszły. Niektórzy (idąc za Marxem) żądają silnego centralnego rządu dla całego narodu, inni (z Bakuninem na czele) pragną jaknajwiększej decentralizacji (anarchja), aby nie państwo, lecz wolne grupy robotników („komuny“) zarządzały wspólnymi środkami. W każdym razie, czy to chodzić będzie o socjalizm zcentralizowany czy zdecentralizowany,—możemy przypuścić, że takowy da się osiągnąć na drodze pokojowej. Na tem przypuszczeniu opiera się udział socjalistycznej partji robotniczej w życiu politycznym, usiłuje ona bowiem pozyskać władzę za pomocą ogólnego prawa wyborczego. Rodbertus wyobrażał sobie, że potężna monarchja zaprowadzi socjalizm; jego zdaniem, dom Hohenzollernów bardzo się po temu nadawał; lecz dopiero za 500 lat ma nadejść dla tej sprawy odpowiedni moment. Nie potrzeba nawet myśleć o *politycznym* rozwoju. Możliwość przypuścić, że sam rozwój społeczny, skutek coraz większego zakre-

su i coraz trwalszej organizacji swobodnie zakładanych stowarzyszeń, doprowadzi z czasem do socjalizmu. W tej zatem postaci socjalizm nie stanowiłby sprzeczności względem wolnych stowarzyszeń, lecz przeciwnie—byłby ich wynikiem ostatecznym. Wolność i przymus to dwie zasadnicze sprzeczności, lecz wolność i braterstwo doskonale zgadzają się z sobą. Krańcowi antisocjaliści sprzeciwiają się wszelkim stowarzyszeniom robotników, lecz nie są na tyle konsekwentni, by również sprzeciwiać się wszelkim stowarzyszeniom pracodawców.

Omówię tutaj ten tylko rodzaj socjalizmu, który żąda, by centralna władza zajmowała się podziałem (bez względu na to, czy takowa ustanowiona została dla całego narodu, czy też dla komuny). Jeżeli socjalizm — w sensie kolektywnego władania lub kolektywnego używania wszystkich środków pracy i środków spożywczych—rozwijać się ma jako skutek wolnego stowarzyszenia się i jeżeli istnieć może bez silnej władzy centralnej, to nie trzeba dowodzić, że przypuszcza on istnienie innej natury ludzkiej, niż ta, którą znamy i spodziewać się musi, że ludzka natura uledez może wielkiej i radykalnej zmianie. I my możemy żywić tę nadzieję. Zupełne jej urzeczywistnienie do dalekiej atoli należy przyszłości, a na zapytanie, jakie siły pracują nad urzeczywistnieniem tych nadziei, wskazać możemy na tych, którzy umożli-

wili powstanie opisanych wyżej wolnych stowarzyszeń.

8. Już z wyżej podanego wywnioskować, można, z ilu najrozmaitszych punktów widzenia zapatrywać się można na wyraz „socjalizm“. Ci zaś, którzy absolutnie wyrazu tego znieść nie mogą, popełniają nieraz niesprawiedliwość, niepodobna bowiem, by względem wszystkich form społecznych, oznaczonych tem mianem, mieli być usposobieni wrogo. Z drugiej znów strony można nadużywać wyrazu tego w sposób podstępny, stosując go—tylko dla własnej wygody--to w tem, to w owem znaczeniu, przyczem za każdym razem dla uczynienia zarzutów przeciwnikowi.

Z naszego stanowiska zapatrywania się na rozwój społeczny, już z góry sympatyzować musimy z socjalizmem pod dwoma względami: co do najważniejszych zasadniczych pojęć jego i co do głównych zarzutów krytycznych obecnego ustroju społecznego.

Co prawda, socjalizm występuje bardzo często, zarówno w obecnych, jakoteż w dawniejszych czasach, jako niesforne żądanie, wywołane przez nędzę i nienawiść, lub jako marzenie, kojące umysł, udręczany i przestraszany niedolą epoki. Pomimo to tkwi w nim prawdziwie etyczna myśl zasadnicza: idea sprawiedliwości w dziedzinie podziału dóbr, idea doskonałego społeczeństwa, zadawalniającego potrzeby i zdol-

ności każdej jednostki. W naszej dobie występuje on właśnie, jako potrzebna przeciwwaga jednostronnego indywidualizmu, dzielącego społeczeństwo na odosobnione jednostki. W istocie odpowiada on zasadniczej myśli etyki społecznej: stanowisko osobnika w społeczeństwie określa się pożytkiem całego społeczeństwa (wraz z pożytkiem samego osobnika). Na podstawie tej myśli zasadniczej poddaje socjalizm cały obecny ustrój społeczny surowej krytyce. Krytyka taka ma dla społeczeństwa takie same znaczenie, jak badanie i poznawanie siebie samego dla osobnika. Ujawnia niewłaściwości i cierpienia, co stanowi pierwszy warunek—skutecznej pomocy.

Można jednak uznawać myśl zasadniczą i krytykę, a nie być z uznaniem dla środków i sposobów, za pomocą których myśl ma być urzeczywistnioną, a porządek rzeczy ulepszony. Co innego rozpoznawanie choroby, co innego wybór właściwego lekarstwa. Ten zaś rodzaj socjalizmu, który na władzę państwową wkłada obowiązek podziału w mniemaniu, że tym sposobem zagadnienie od razu rozwiązane zostanie, wpada w zupełną sprzeczność z sobą samym, a także z wszelkiem doświadczeniem psychologicznem i historycznym.

9. Władza państwowa wywiera we wszystkich okolicznościach wielki wpływ na podział środków pracy i spożycia, wobec czego możnaby się wyrazić, że wszelki ustrój państwowy jest

względny socjalizmem. Wogóle oznaczanie granic dla działalności państwa okaże się niemożliwym. Istota państwa nie jest stałą, niezmienną, lecz rozwija się wraz z naturą ludzką i z historycznymi warunkami, a nikt przewidzieć nie może, jak kiedyś przyszłe państwo wyglądać będzie. Przekazując władzy państwowej sprawę podziału, tem samem przypuszczamy w ludziach, którzy wykonywać mają władzę państwową (a wszak zawsze pewni ludzie ją wykonywają) istnienie takich własności, jakich dotychczas, co prawda, nie wykazywali. Jakim sposobem mogli by ludzie stać się tak doskonałymi, by nie nadużywać tak olbrzymiej władzy, podczas gdy, jak historia wskazuje, nadużywali mniejszej nawet władzy, udzielanej obecnie osobom rządzącym? Charakterystycznym jest, że w Anglii, w której organy władzy państwowej, są jaknajsurowiej kontrolowane, ludzie okazują największą niechęć ku rozszerzeniu jej zakresu. W żadnym innem państwie nie znajduje właściwy socjalizm tak mało sprzymierzeńców wśród robotników, jak w Anglii. Gdy ludzie staną się tak dobrymi, jak pragnie socjalizm, wówczas kwestja socjalna zniknie ze sceny świata, a wszelka zorganizowana władza państwowa okaże się zbyteczną. Socjalizm jest rodzajem alchemji. Tworzy złoto, lecz z tego samego złota, które sam włożył do retorty. Dzięki temu tylko obraz przyszłości, malowany przez teorie socjalistyczne nie

jest zupełnie podobny do obrazu najokropniejszej tyranji.

Przedstawiciele władzy w państwie socjalistycznym powinny być obdarzeni nie tylko doskonałością moralną, lecz i wszechwiedzą. By dzielić pracę i zyski, powinni znać zdolności i potrzeby różnych osobników. Zdolności te jednak i potrzeby podlegają bezustannemu rozwojowi, a najlepiej poznaje je sam osobnik, jeżeli tylko wolno im rozwijać się z zupełną swobodą tak, aby mogły być zbadane. Obecnie już zadaniem państwa jest wybierać najodpowiedniejsze osobniki i zadośćuczynić różnym potrzebom. Nie wielu jednak znajdzie się ludzi, którzyby byli tego mniemania, że państwo spełnia to zadanie dobrze, że należałoby ten zakres rozszerzyć i objąć niem wszelkie gałęzie potrzeb ludzkich. Nadto, przy obecnym ustroju państwa, może się korzystać ze swobody rozwoju jednostek, z wolnej inicjatywy pojedynczych osobników: może ono wybierać wśród tych, którzy z własnego popędu wykształcili się w pewnym kierunku. Przytem w wielu dziedzinach współzawodniczyć będzie państwo z przedsiębiorstwami prywatnymi. Gdy zabraknie tych środków, bardziej jeszcze zmniejszą się widoki na to, by wybór i podział udawał się.

Szczególniej pod względem podziału zysków wielkie powstaje pytanie, co znaczyć ma — sprawiedliwy podział. Autorzy socjalistyczni

dziela się w tej sprawie na dwa obozy, z których jeden określa podział wedle wykonanej pracy, drugi zaś wedle potrzeb jednostki. Pierwsze z tych stanowisk zajmuje St. Simon w zdaniu swem: „Chacun doit être classé selon sa capacité et rétribué selon ses oeuvres!“—drugiego rzecznikiem jest *program gotajski*: „każdemu wedle rozsądnych jego potrzeb!“

W pierwszym wypadku zachodzi nietylko trudność równomiernego podziału pomiędzy różne rodzaje pracy materialnej i duchowej, jakich społeczeństwo potrzebuje, lecz nadto przypuścić trzeba, że podział pracy dokonany został prawidłowo, tak, że każdy uzyskał pracę, odpowiadającą swym zdolnościom; w przeciwnym bowiem razie wynagradzanie jednostki wedle dokonanej pracy nie będzie dla niej korzystne. A wreszcie: z kądże wiemy, czy wartość dochodu odpowiada zużytej pracy? Wszak wszystko zależy od tego, czy produkt pracy ma dostateczną dla konsumpcji wartość, t. j. czy zadowalnia istotne potrzeby społeczeństwa. Przeto wynagradzać pracę można wtedy tylko, gdy da się uregulować potrzeby. Pierwsza teoria przeto, podobnie jak i druga, powinna dawać państwu prawo i władzę określania potrzeb osobników. Jeżeli ostatnia z tych teorii pragnie określać podział wedle rozsądnych potrzeb każdej jednostki, to naturalnie własny rozum pojedynczego osobnika nie może rozstrzygać, czy

potrzeby tegoż są „rozsądne“. Zależec to musi od rozumu tych, którzy posiadają władzę państwową, oddzielne zatem osobniki uważane są za niepełnoletnie.

10. Tłum osobników, nie posiadających prawa rozstrzygania o swych zdolnościach i potrzebach, zniewolony zgodzić się na to, by go segregowano wedle szematu, ustanowionego przez powagi,—tłum taki jest tylko masą, a nie zorganizowanem społeczeństwem. Wszystko jedno wtedy, czy przyszli kierownicy społeczeństwa w myśl nauki simonizmu będą genjuszami, czy idjotami—samowładnymi monarchami i dyktatorami, czy też wybrańcami całego narodu. To, co nadaje wartość życiu—wolny rozwój zdolności i popędów—upada w każdym razie.

To, że ludzie pragną sami decydować o tem, jakie posiadają zdolności i potrzeby, i które z nich godne są rozwoju i zadośćuczynienia, nie jest czysto egoistycznego charakteru. To stanowi, jak widzieliśmy warunek, dzięki któremu spotykają się produkcyjne siły w społeczeństwie, które mogą stworzyć coś nowego, zamiast tego, by ustawicznie obracać się w dawnym kole. Nawet codzienną działalność spełnia się sumienne wtedy tylko, gdy się jej poświęca z własnej woli. A kiedy chodzi o nowe drogi, wtedy jedyną nieraz zapłatą jest to zadowolenie, że poszło się za własnym popędem ku temu, co wydało się dobrem i pożytecznem. Wielcy wyna-

lacy często nie troszczą się wcale o zyski, jakie mogliby wyciągnąć z swych wynalazków i nieraz też inni oszukują ich pod tym względem. Przykrością ich życia i losu są przeszkody, utrudniające im swobodny rozwój sił w obranym kierunku. A jakżeż to będzie dopiero wtedy, gdy *wszystkie* środki pracy pozostawać będą we władzy państwa! Skąd brać wtedy środków do doświadczeń prywatnych, którym cywilizacja tak wiele, wszystko bodaj, zawdzięcza? Schäffe utrzymuje wprawdzie, że wyrządza się krzywdę socjalizmowi, gdy się przypuszcza, że on z konieczności znosi wszelki ruch swobodny i wszelkie swobodne rozporządzanie dobrami materialnymi. Ściśle rozróżnia on środki produkcji i spożycia i stara się dowieść, że socjalizm znosi tylko własność, jako środki produkcji, lecz nie jako środki spożycia. W społeczeństwie socjalistycznym będziemy mogli swobodnie rozporządzać przypadającymi na naszą część środkami spożyciem. Moglibyśmy oszczędzać otrzymane pieniądze, by użyć ich na prywatne nasze cele, albo pomagać innym lub nawet darować. Nie wielkim jednak jest tutaj zakres swobodnego działania. Oszczędności rozchodzą się bardzo szybko, jeżeli nie wolno mi odstępować ich innym, potrzebującym tego. Gdyby mi za pozwolenie korzystania z mych oszczędności przez czas, na jaki ich użyłem innym, dawali pewne wynagrodzenie, to mógłbym owego czasu

użyć na zajęcia, choć nie bezpośrednio produkcyjne, lecz nie mniej poważne i mozolne. W państwie socjalistycznym, zabraniającem wszelkich procentów, takie tylko zajęcia będą uprawiane, jakim sprzyjać będzie państwo. Nietylko wytwórczość jednostkowa upadnie, lecz nawet użycie jednostkowe obracać się będzie w pewnych ciasnych granicach. Nie będą mogły powstawać ani nowe kierunki, ani dążenia, gdy żyć się będzie z dnia na dzień wedle uznania władzy państwowej. Procenty stanowią, co prawda, dochód, otrzymywany przez właściciela, nic na razie nie produkującego; lecz znaczenie ich polega na tem właśnie, że ułatwiają inne rodzaje działalności, prócz tych, które chwilowo są pożyteczne i że sprzyjają oszczędzaniu. Oszczędny wie obecnie, że nietylko zabezpieczyć może własny byt, lecz może udzielić trwałego poparcia ulubionym swoim sprawom i dążnościom. W państwie socjalistycznym (jak je Rodbertus nakreślił) robotnik fizyczny nie otrzymuje całej wartości produktu; pewna część odchodzi dla pracowników intelektualnych; lecz ci ostatni w zupełności zależą wtedy od władzy państwowej rozporządzającej podziałem. Gdyby ta część wartości produktu, oddaną została do rozporządzenia wyłącznego prywatnym właścicielom, zamiast władzy państwowej, to zwiększyłaby się niewątpliwie możliwość dobrego i pożytecznego zastosowania. Procentów można wprawdzie nadużywać odda-

jąc się próżniactwu; lecz i wszelkiej władzy można nadużywać — nawet państwowej! Socjalizm marzy o ludzkości, któraby dostarczyła doskonałych administratorów; również marzy o takim stanie ludzkości, w którymby ochota do działalności i zdolność do wynalazków nie osłabła, pomimo zaniku inicjatywy osobistej i określenia potrzeb jednostki przez państwo.

Więcej jeszcze powiedzieć możemy: ów popęd nie daje się nawet odłączyć od prawdziwego dążenia etycznego. Etycznym jest tylko to pragnienie i działalność, które wypływają z samodzielnego i swobodnego przekonania jednostki i w których objawiają się właściwości jego charakteru. Swobodne pole dla rozwoju sił i popędów stanowi przeto etyczny warunek życiowy. Kontrola zewnętrzna może mieć tylko znaczenie wychowawcze i czasowe, ale nie może stanowić ideału dla życia społecznego.

11. Podstawowa myśl socjalizmu wyraża się w tem, że praca stanowi źródło wszelkiego bogactwa i wszelkiej cywilizacji. Program gotajski zaczyna się od tej myśli. Jednakże mieści się w niej pewna dwuznaczność, podobnie jak i w samym wyrazie „robotnik“. Wszak mamy nie tylko fizyczną, lecz i umysłową pracę. A chociaż przy badaniu kultury materialnej główną zwracamy uwagę na pracę fizyczną, to jednak okazało się, że zmienione i lepsze stanowisko, jakie zajmuje w obecnych czasach praca czyn-

na w wytwarzaniu kultury materialnej, od tego zależy, że przemysł nowoczesny w tak szerokim zakresie korzysta z wyników nowożytnej wiedzy. Pracę fizyczną przeto poprzedzać musi praca umysłowa, a pracę mięśni — praca mózgu. Próby, myśli i plany, stworzone przez pracę umysłową, wiele dostarczały roboty niezliczonym robotnikom fizycznym. Nie można będzie przeto przeprowadzić organizacji społecznej, jeżeli na podobieństwo programów gotajskiego (1875) i gandawskiego (1877) na klasę robotniczą (mianem tem nazywają robotników; program gandawski nazywa ich proletarjatem) patrzeć się będzie, jako na przeciwieństwo wszystkich innych klas. Wśród gorączki walki ma to raczej bytu, lecz zbyt podsycając uczucie przeciwieństwa i separatyzmu względem reszty społeczeństwa, zamykamy jedyną drogę, wiodącą ku lepszej przyszłości.

Nietylko praca fizyczna stanowi źródło bogactwa i cywilizacji. Największa praca cywilizacyjna dokonana została w dziedzinie ducha. Rozumie się, że przedewszystkiem zaspokoić trzeba potrzeby materialne, aby mózdz pracować. Przytem wiele prac umysłowych nie może obejść się bez pomocy materialnej. Bez pomocnika, poruszającego miechy, nicby organista nie był w stanie zagrać. A jednak „pomocnik od miechów“ nie jest „źródłem“ muzyki. Socjalizm umieścił też w programie swym: swobodne my-

ślenie, badanie i publiczne nauczanie. Uznaje przeto, że cała duchowa atmosfera, w której obraca się robotnik, ma dlań bardzo wielkie znaczenie. Najsamotniejszy badacz może puszczać w świat myśli, które będą miały daleko ważniejszy wpływ na ogólne pojmowanie życia i na opinię publiczną, niż materialna praca tysiąca ludzi. Rzecz ta nie ulega żadnej wątpliwości i żaden program zapobiedz temu nie zdoła. Chcąc, by dalszy rozwój odbywał się w kierunku prawidłowym, starać się trzeba o jaknajwiększe zbliżenie pracy fizycznej ku duchowej. Usiłowania te jednak nie mogą być uwieńczone skutkiem, jeżeli z takim naciskiem, jak obecnie, zaznaczać będziemy odosobnione stanowisko klasy robotniczej względem wszystkich innych klas. Przyznać trzeba, że te „inne“ klasy, które dotychczas tak były postawione, że mogły zajmować się pracą umysłową, nie zawsze tak postępowały względem klasy robotniczej, jak tego obowiązek wymagał. Rozmaite przesady i brak sympatji nie pozwalał im uznawać praw robotników. To najważniejszy powód nieporozumienia. Lecz obecnie nie badamy przyczyn, a zastanawiamy się nad teorią socjalistyczną i robimy jej zarzut, że wytwarza ostrzejsze przeciwieństwa, niż być powinny.

Dodać trzeba, że w łonie samych robotników fizycznych zachodzi podobne przeciwieństwo, jak pomiędzy robotnikami fizycznymi

a umysłowymi. Związki robotnicze, którym klasa robotnicza tak wiele zawdzięcza, jedynie dzięki temu osiągnęły cel swój, że zawsze zachowywały różnicę między zawodowymi a niefachowymi robotnikami. Organizacja ich obejmuje tych tylko, którzy nauczyli się rzemiosła. Niepodobna wprawdzie wystawić domu bez wyrobników, znoszących cegłę i wapno, jednakże murarze nie zgodziliby się na to, by wyrobnicy ci ogłosili program, w którym właściwą przyczynę zbudowania domu upatrywać należało w pracy wyrobników. Oto powstaje nowa kwestja socjalna w łonie samych robotników, skąd nauka— jak trudno raz na zawsze rozwiązać kwestję socjalną. Przez długie jeszcze lata niepokoić ona będzie rodzaj ludzki.

12. Bezustanne wznawianie tej kwestji zależy głównie od tej okoliczności, którą socjaliści (nawet naukowi, jak Rodbertus) usuwają na stronę¹⁾, mianowicie przez zapoznawanie instynktu naturalnego, który powoduje większy przyrost ludności przy chwilowym wzroście środków spożywczych. Aczkolwiek Malthus z pewną przesadą zapatrywał się na działanie tego instynktu, to jednak działa tu pewna siła, która nas wciąż wyprowadzać będzie ze stanu równowagi, jaki pragnęlibyśmy stworzyć (P. XXV, 2). Gdyby

¹⁾ Patrz H. Soetbeer: Die Stellung der Sozialisten zur Malthusschen Bevölkerungslehre. Berlin 1885.

udało się stworzyć organizację, zabezpieczającą każdemu spokojną przyszłość, to spokój ów objawiłby się wnet powstaniem licznych rodzin, skutkiem czego zjawiłby się wkrótce nadmiar siły roboczej, powstałoby więcej rąk, niż pracy, więcej ust, niż żywności. Jest to prosty skutek tejże przyczyny, dzięki której obecnie już ilość małżeństw wzrasta nietylko, gdy ceny zboża istotnie spadają, lecz już wtedy nawet, gdy są tylko widoki po temu, lub gdy wogóle błysk nadziei zaświeci ludziom ¹⁾.

Warunki socjalne zależą w każdym momencie od stosunku między przyrostem ludności a rozmiarem, w jakim wydajność ziemi da się powiększyć dzięki inteligencji i energii. W razie współdziałania rozmaitych sił powstaje ruch rytmiczny, w którym to ta, to owa tendencja zyskuje przewagę. Nie znamy i nawet nie rozumiemy stanu, nie podlegającego podobnym zmianom rytmicznym. Różnorodne siły i sposób ich walki wzajemnej powodują cierpienia, robią usta-

¹⁾ «Zazwyczaj po obfitych żniwach ilość małżeństw i urodzeń znacznie wzrasta; po ciężkich zaś nieurodzajach ilość ta zmniejsza się. W pierwszym wypadku nadzieja raczej, a nie właściwe posiadanie, zachęca do zakładania nowych ognisk domowych; przeto najznacniejszy przyrost widzimy nie tyle przy bezwzględnie najniższych cenach zboża, ile przy tych, które najbardziej różnią się od cen poprzedniego nieurodzajnego roku». Roscher: *Die Grundlagen der Nationalökonomie* § 240. Patrz też moją psychologię S. 348.

wieczną walkę z życia, wtedy szczególnie, gdy wahania stają się bardzo silne. Nie można twierdzić, że natura ludzka stale odznaczać się będzie tak wielką skłonnością rozmnażania; stanowcza jednak zmiana pod tym względem zbyt jest daleką, by już obecnie mogła mieć etyczne znaczenie. Wskutek ciężkiej walki z obecnymi warunkami natura ludzka rozwinęła się do takiego stopnia, jaki dziś zajmuje; walka ta wymaga wielkiego panowania nad sobą, mądrości i sympatji ; tymczasowo zaś, o ile przewidywać jesteśmy w stanie, stosunki te nie ulegną zmianie. (Porównaj XI, 10; XVII, 2 i XXV, 2).

13. Teorja socjalistyczna jest bezwarunkowo teorją idealną, polega bowiem na przekonaniu, że wola ludzka zdoła usunąć wszelkie przeszkody, znajdujące się na drodze harmonijnego rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Socjalizm uważa pracę za źródło wszelkiego bogactwa i wszelkiej cywilizacji, pomija zaś wszelkie przyczyny przyrodnicze, które mogłyby przyspieszyć lub powstrzymać bieg owego źródła. Z powodu tego idealizmu, którego nadziei i porywów nie zdołały osłabić trwożliwe względy na warunki, dane przez przyrodę i historję, socjalizm jest spokrewniony z najlepszą częścią myśli XVIII-go stulecia, chociaż z drugiej strony antiindywidualizm jego stanowi reakcję przeciw XVIII-mu wiekowi. Pomimo mnóstwa błędów i iluzji teoretycznej natury, socjalizm stanowi jednakże

w praktyce jeden z najważniejszych ruchów etyczno-społecznych doby obecnej. Dzięki niemu zbudzili się robotnicy i przejęli się swą sprawą; myśli ich skierowały się ku ideałom i zadaniom, znacznie szerszym od ciasnego koła, w którym obracał się dotychczas odosobniony indywidualny instynkt samozachowawczy. Żaden ruch społeczny nie może obejść się bez wielkich perspektyw na przyszłość. W miarę dalszego rozwoju, dadzą się usunąć ciemne strony i błędy w tym obrazie przyszłości. Socjalizm nauczyć się musi, jak wybierać między ideałem a rzeczywistością. Ideał może nie tracić swej siły podniecającej, chociaż i nie zapominamy o prawdziwych stosunkach. Szczególniej pamiętać powinien socjalizm, że przyszłość polega tylko na wolnej pracy i wolnych stowarzyszeniach, chociaż państwo w wyższym jeszcze, jak obecnie, stopniu, ochraniać, pomagać, wyrównywać i wychowywać może.

14. Władza państwowa, jak już wyżej (9) powiedzieliśmy, bezustannie miesza się do rozwoju społecznego, nawet wtedy, gdy niezupełnie jesteśmy tego świadomi. Żadna ze stron organizacji politycznej (konstytucja, zarząd, finanse, prawodawstwo, zarząd spraw wojskowych, kościelnych i oświaty) nie pozostaje bez stanowczego wpływu na organizację stosunków robotniczych. Jaśniejsza świadomość tych rzeczy byłaby już wielkim postępem, większą bowiem

zwracano uwagę na nie przy kwestjach politycznych. Jednak właściwe znaczenie kwestjom politycznym nadaje dopiero ich charakter społeczny. Bez uwzględnienia tego pierwiastku walka polityczna staje się albo czysto osobistą walką o władzę, lub też walką o formalności. Wymienimy tutaj kilka punktów, pod względem których państwo, nie obrażając zasady wolności, wiele zdziałać może dla organizacji pracy i podziału dochodów.

a) Przedewszystkiem postawić trzeba żądanie, aby zwykła sprawiedliwość wykonywana była. Wielcy złodzieje pod wielu względami mają się daleko lepiej, niż mali. Podejrzliwym okiem śledzi się ruch w kołach robotników, podczas gdy nie zwraca się uwagi na tożsamo w innych kołach społeczeństwa. Opór, stawiany robotnikom co do osobistej ich wolności i prawa zbierania się i stowarzyszania, nie mógł usposobić ich przyjaźnie względem warstw panujących. W swoim czasie narzekał Adam Smith na to, że majstrom wolno było tworzyć związki w celu obniżania płacy roboczej, podczas gdy robotnikom zabraniano łączyć się z zamiarem nie pracowania przy zbyt małej zapłacie¹⁾. Najnowsze prawodawstwo niemieckie podobnież pozwala pracodawcom tworzyć związki, a robotnikom nie udziela tego prawa, a długie gadaniny

¹⁾ Wealth of nations, I, 10.

o nowem powołaniu do życia dawnych cechów mają jedynie na celu, by robotników uczynić jeszcze bardziej zależnymi od pracodawców¹⁾.

b) Państwo uznało za swój obowiązek ochronę wolności, zdrowia, bezpieczeństwa i moralności robotników przed samowolą pracodawców. Po ciężkiej walce przeszło — najpierw w Anglii — t. zw. prawo fabryczne, ustanawiające środki bezpieczeństwa i zachowania zdrowia w fabrykach i w kopalniach, określające trwanie dziennej pracy, ustanawiające granice dla pracy kobiet i dzieci, zabraniające wypłaty, wynagrodzenia w szynkach i żądając wypłaty w gotówce²⁾. Podobnie jak przekonano się, że wolna praca wydajniejszą jest od niewolniczej, tak też okazało się, że lepsze warunki, dane za przykładem Anglii robotnikom innych krajów na zasadzie owego prawa, nietylko nie zaszkodziły wytwórczości, lecz nawet zwiększały ją. Przyczyną tego było nietylko, jak sam nawet Karol Marx przyznaje, „fizyczne i moralne odrodzenie“ właścicieli fabryk, lecz głównie większa świeżość

¹⁾ L. Brentano: Die gewerbliche Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I). S. 931 i 970.

²⁾ Gneist: Das Self-Government in England. 3 Aufl. S. 314. — L. Brentano: Die gerbl. Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I). S. 973. — K. Marx: Das Kapital. 2 Aufl. I. S. 224 - 314.

i sprężystość pracujących obecnie robotników. Nawet pracodawcy wychodzili na tem dobrze i porzucili dawniejszy opór względem tego, co bardzo charakterystycznie nazywali—zamachem na swą wolność osobistą. Szczególniej korzystnem, zarówno dla pracodawców, jak i dla robotników, okazało się ograniczenie czasu roboczego. Angielscy inspektorzy fabryczni wyrażają się w pewnem sprawozdaniu, że dawniej panowie o niczem innem nie myśleli, jak tylko o pieniądzach, robotnicy zaś—tylko o pracy. Długi czas roboczy czynił z robotników istoty czysto fizyczne, które wszystkie swobodne chwile poświęcały snu i wypoczynkowi, by nanowo ze świeżymi siłami pracować. Słusznie powiedział Fichte, że prawdziwem bogactwem narodu są wolne chwile, pozostające każdemu po dokonanej pracy ¹⁾. Czas bowiem, oszczędzony na pracy zawodowej, daje się użyć na szlachetne rozrywki życiowe, na działalność dla kultury idealnej i na pielęgnowanie poczucia, że się jest czemś więcej aniżeli kółkiem wielkiej maszyny. Naturalnie, wszystko zależy od tego, w jaki sposób korzysta się z wolnego czasu, i nie można się dziwić, że nie wszyscy jednakowo i w najlepszy sposób

¹⁾ System der Rechtslehre (1812). Nachgelassene Werke II. S. 543. Patrz L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart II, S. 356: „Kwestja długości dnia roboczego jest zarazem kwestją stanu cywilizacji“.

korzystają z niego. Trzeba wpieryw obudzić popęd do wyższego rozwoju i stworzyć środki po temu. W tym celu najważniejszym bodźcem będzie oświata, zarówno państwowa, jak i kierowana wolnymi siłami, a prócz tego wszystko to, co rozwija i zadawalnia zmysł dla sztuk pięknych i cudów przyrody. Udział w życiu politycznym rozwija poczucie obowiązków i praw obywatelskich, jakoteż poczucie pracy dla dobra całego społeczeństwa.

c) Następnie państwo za pomocą organizacji spraw finansowych i podatkowych może wywierać wpływ łagodzący na różnice społeczne. Od czasu nawet, gdy na pierwszym planie postawiono owo wyrównywające i dzielące działanie organizacji podatkowej, poczęto datować nowy okres historii systemu podatkowego¹⁾. Z tego właśnie punktu widzenia, prócz czysto finansowego, wychodzi „socjalno-polityczna“ teoria podatkowa. Tu należy także wyższe opodatkowanie spadków i zniesienie dziedzictwa w bocznych linjach.

d) Jeszcze dalej powstaje pytanie, czy państwo powinno tworzyć zakłady ubezpieczające dla robotników i w jakim zakresie? Zmuszając robotnika do korzystania z tego rodzaju zakła-

¹⁾ Adolf Wagner; *Direkte Steuern* (Schönbergs Handbuch III). S. 169. 259. Iherin: *Der Zweck im Recht*. Aufl. I, S. 533.

dów, pozbawiamy go po części niezależności osobistej. Bo, jeżeli państwo nie może zapewnić mu stałej pracy z odpowiednią płacą, to wskutek zmiany stosunków może on pozostać bez pracy, a zatem nie będzie w możności zapłacenia swej składki, wskutek czego straci poprzednie swe wkłady. Wtedy pracodawca będzie mógł narzucić mu warunki, na które nigdyby nie zgodził się, gdyby nie obawiał się utraty poprzednich swych wkładów¹⁾. W tej, podobnie jak w wielu innych sprawach, najlepiej postąpi sobie państwo, gdy pośrednio działać będzie, potzymując i kontrolując te organizacje, które rozwinęły się dzięki wolnym stowarzyszeniom robotników.

c) Wreszcie dochodzimy już do kresów socjalizmu, gdy pytamy, o ile państwo powinno wspomagać stowarzyszenia wytwórcze. Wyżej powiedzieliśmy już, że, na zasadzie doświadczenia, należy być bardzo ostrożnym z podobną pomocą, te bowiem tylko stowarzyszenia najlepiej się rozwijały, które wyłącznie polegały na samopomocy. Być może jednak, że dałby się wynaleźć sposób pomocy państwowej, nie powodujący złych następstw.

Bliższe rozwikłanie i udowodnienie przytoczonych punktów (jakoteż innych, któreby jeszcze przytoczyć się dało) jest rzeczą ekonomji

¹⁾ L. Brentano: Die gewerbl. Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I). S. 985.

społecznej. Przytoczyliśmy je tutaj dlatego tylko, że wszystkie one dowodzą etyczno-społecznego znaczenia państwa, i zgadzają się z poglądem, że pomoc państwowa i samopomoc nie wykluczają się wzajem. Chodzi tylko o to, by je w odpowiedni sposób ustosunkować. Istotnie wytwórczą jest tylko dziedzina wolnych sił, na tym gruncie wyrasta inicjatywa; państwo zaś winno jest tylko opiekę i pomoc materialną temu, co wyrobiło się własną siłą. Stosunek pomocy państwowej do samopomocy powinien właśnie być wprost odwrotnym do tego, czego żąda socjalizm, w tym wypadku będąc w zupełnej zgodzie z biurokracyzmem i absolutyzmem.

15. Socjalizm nie znosi bezwzględnie majątku prywatnego, lecz ogranicza go jedynie do środków *użycia i spożycia*. Wtedy dopiero powstałaby zupełna sprzeczność między własnością prywatną a socjalizmem, gdybyśmy prawo majątkowe uważać chcieli, jako coś bezwzględnego. Lecz nigdzie w historii nie spotykamy bezwzględnego prawa majątkowego. Idea bezwzględnego prawa majątkowego to fantazja, przeciwstawiana przez indywidualizm kaprysom samowolnej władzy państwowej. Zawsze i wszędzie władza państwowa kładła dłoń swą na własność jednostek, gdy wspólne interesy wymagały tego. Granice tych zaborów różne bywały, stosownie do danych okoliczności historycznych.

Pojęcie własności prywatnej w szerokim

znaczeniu, jakie obecnie mu nadajemy, jest stosunkowo nowe. Na pierwotnych, stopniach kultury mamy do czynienia przeważnie z własnością wspólną. Knieje myśliwskie są wspólną własnością całego plemienia, u rolniczych zaś plemion wyznacza się co rok pewne pole dla każdej rodziny, członkowie której wspólnie je uprawiają. Pierwszy majątek prywatny stanowi zwierzyna, ubita przez jednostkę, wyhodowane przez nią owoce, wyrobione przez nią samą--narzędzia i odzież. Ruchomy majątek wcześniej przeto zjawia się, niż nieruchomy. Później dopiero ziemia i lasy stają się własnością prywatną. Konieczność prawidłowej, podług planu przeprowadzonej uprawy ziemi, podział pracy, budzące się samopoczucie i potrzeba samodzielności pojedynczych osobników (p. XI, 14), oto przyczyny, które spowodowały zindywidualizowanie własności. Pierwotnej kulturze znanem jest tylko ogólne prawo używalności, wspólne dla całego rodu lub plemienia, a prawo własności istnieje tam tylko, gdzie stykają się z sobą rody i plemiona. Dopiero z rozwojem państwa powstaje indywidualne prawo własności, jako posiadanie dóbr materialnych, uznawane i bronię przez władzę państwową. Lecz uznanie to i obrona, niezbędne warunki pojęcia własności, dowodzą, że prawo własności nie jest bezwzględne. Władza państwowa stawia wciąż pewne warunki, nadto ogranicza ona możliwość roz-

porządzania majątkiem. Nie wolno na własnej ziemi według swego upodobania stawiać budynków, uprawiać swej roli lub zapisywać w testamencie swych pieniędzy, a oprócz tego trzeba od majątku swego mniejsze lub większe płacić podatki na wspólne cele. Taż władza, dzięki uznaniu i obronie, której posiadanie stało się własnością, nakłada również ciężary i obowiązki; te ostatnie nie są przeto wcale zamachem na pierwotnie absolutne prawo własności.

Nareszcie względy etyczne uzasadniają uznanie prawa własności, jakoteż i jego ograniczenie. Ograniczenie prawa w rozporządzaniu materialnymi dobrami, narzucane pojedynczym osobnikom, jest konieczne z tego względu, by państwo spełnić mogło najelementarniejsze swe zadanie, mianowicie — utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa. Nie wystarcza po temu samo postanowienie granic co do prawa rozporządzania się plemion lub rodów. W miarę tego, jak rozwój postępuje, styka się państwo z oddzielnymi osobnikami i z ich wzajemnymi stosunkami, ulegającymi ciągłym zmianom, wobec czego posiadać musi środki, które pozwalałyby mu stwierdzić, gdzie nastąpiły przekroczenia. Dalej, uznane i bronione posiadanie stanowi warunek trwałej, samodzielnej i pełnej poświęcenia działalności dla celów cywilizacji. Posiadać majątek znaczy to samo, co spełniać urząd honorowy w społeczeństwie. Co prawda, posiadanie majątku zada-

walnia także uczucie samodzielności i potęgi jednostki, jednakże etyka społeczna nie może uznawać za dostateczne dowodzenia, wedle którego majątek byłby tylko przedłużeniem osobistości w świecie zewnętrznym. Tego rodzaju przedłużenie, czy rozprzestrzenienie się, o ile nie powoduje sporów lub zetknięć, zupełnie jest uprawnione. Lecz pozytywne i socjalne znaczenie jego wtedy dopiero występuje na jaw, gdy uczucie samodzielności i potęgi jednostki idzie na usługi społeczeństwa. Etyczny charakter własności prywatnej wypływa nie z samego pojęcia osobistości indywidualnej, jako takiej, lecz z konieczności społecznej, by mieć jaknajwięcej wolnych, czynnych punktów wyjścia dla działalności cywilizacyjnej. Jednostka nie ma nawet prawa, które jest niby zrozumiałe samo przez się, prawa do zysków i wytworów własnej pracy, praca bowiem nie tworzy z niczego; nie zależy ona wyłącznie tylko od zdolności i woli pracującego; — wykonanie i zyskowość jej dla robotnika zawdzięczać on musi obronie i pomocy społeczeństwa. Jednostka przeto winna odczuwać wdzięczność dla społeczeństwa, jest bowiem jego dłużnikiem, prywatny zaś swój majątek uważać powinna, jako środek działania dla dobra społeczeństwa. Jednostka jest tak samo urzędnikiem, jak ci, których zamianowała władza państwowa i podobnie odpowiada etycznie za użycie swego majątku.

Z etycznego punktu widzenia granice używania majątku ciaśniejsze są od granic, zakreślanych przez zewnętrzną organizację prawną. Jednostka powinna z posiadanych przez siebie dóbr materialnych jaknajwiększy osiągnąć plon, nie tylko dla siebie, lecz i dla gatunku. Obecnie są jej własnością, z czasem jednak mogą przejść w inne ręce. Nie ma przeto prawa — choćby prawodawstwo na razie nie było w stanie zapobiedz temu — wyniszczać ziemi za pomocą gospodarstwa rabunkowego i zmniejszać tym sposobem przyszłej wydajności. Byłaby to samolubna bezwzględność w stosunku do przyszłych pokoleń, Dla chwilowej i osobistej wygody nie uwzględnianoby stałego pożytku całego gatunku. Niekiedy przyczyną takiego gospodarstwa bywa prosta nieświadomość, a wtedy mamy ciekawy przykład, jak pod wpływem większego rozwoju rosną obowiązki etyczne. Dopiero nauki Liebiga, że rośliny potrzebują substancji mineralnych, dowiodły szkodliwości gospodarstwa rabunkowego i wykazały solidarność gatunku co do korzystania z ziemi.

Można przypuścić, że niejedno z tego, co obecnie stanowi własność prywatną, stanie się z czasem wspólną własnością. Naprzykład można sobie wyobrazić, że okaże się pożądanem, żeby całą ziemię oddać na własność państwu, aby czynsz gruntowy stanowił dochód całego gatunku. Nie byłoby to żadnym wybrykiem ani prze-

kroczeniem, lecz następstwem zapatrywań, na których opiera się etyczne znaczenie własności prywatnej.

16. Wobec prywatnego posiadania dóbr materialnych koniecznym staje się *handel* t. j. działalność zamienna. W społeczeństwie socjalistycznym handel nie istniałby wcale; władza centralna (całego państwa lub oddzielnych gmin) wydzielałaby każdej jednostce potrzebne produkty i środki spożywcze, a pomiędzy oddzielnymi osobnikami wymiana nie miałaby wcale miejsca. Handel polega na działalności wolnych, indywidualnych sił, również czynnie objawiających się tutaj, jak w produkcji. Polega na tem, że posiadacz produktów, których na razie nie potrzebuje, stara się wynaleźć miejscowości, w których one są potrzebne. Duch handlowy nie polega jedynie na tem, by drogo sprzedawać to, co się tanio kupiło; lecz główną jego cechą jest wynajdywanie miejscowości, mających potrzeby, które dałoby się zaspokoić. Rozumie się, że główną ku temu pobudką jest interes osobisty, i z tego właśnie wynikają złe strony handlu i handlujących. Jeżeli dawniej pogardzano handlem, jako działalnością niemoralną, jak widać z poglądów greckich filozofów, ojców kościoła i scholastyków, to dlatego, ponieważ sądzono, że skutkami jego musi być: drobnostkowość, chciwość, oszukaństwo i brak serca ¹⁾). Zapomnia-

¹⁾ Platon: Die Gesetze. 4-es Buch.

no jednak o wielkiem etyczno-społecznem znaczeniu handlu, jako łącznika pomiędzy ludźmi. Handel jest wyrazem tego, że pojedynczy ludzie i narody nie wystarczają samym sobie, z własnego przeto popędu starają się wzajem dopełnić. Zawiązanie tego rodzaju węzłów może z czasem doprowadzić do ściślejszego związku. Już stałe związki handlowe dowodzą pewnego zaufania, opartego nietylko na interesach egoistycznych, ale i na charakterach; dzięki nim powstają ściśle związki pomiędzy jednostkami tego samego narodu i pomiędzy rozmaitemi narodami. Dlatego właśnie w historii cywilizacji handel odegrał nader ważną rolę. Dzięki niemu weszli z sobą w stosunki i bliżej zapoznali się ludzie, którzy inaczej nigdy nie byliby się zetknęli z sobą. Dzięki niemu rozszerzał się widnokrąg myśli, powstała możność zawiązywania stosunków z nowymi ludźmi, z nowymi krajami i z nowymi lądami. Szczególniej ważne znaczenie ma handel zamorski; zapoznaje on nas z nowem życiem i z nowymi warunkami; rodzą się nowe myśli i plany; poznajemy nowe zwyczaje i instytucje, wskutek czego zaczynamy uwalniać się od rutyny i tradycji. Okrętami i karawanami podróżują ci niewidzialni pasażerowie, przez stosunki materialne łączą się też z sobą myśli i uczucia różnych ludzi. Wymiana dóbr materialnych staje się wskutek tego dźwignią życia umysłowego. (P. XXIV, 1).

Wszystko to ustałoby, gdyby się dał urzeczywistnić system socjalistyczny z centralną wymianą i podziałem. Oddzielne jednostki nie mogłyby przy tym systemie tak ściśle łączyć się z sobą na zasadzie własnej wolnej działalności i własnych swych interesów. Zabrakłoby im wpływu wychowawczego i kształcącego, który jest skutkiem wolnego handlu.

XXVII.

2. *Kultura idealna.*

Kultura materialna i idealna.

1. Kultura materialna stara się o wytworzenie wielkiego systemu środków. Środki nie mają jednak racji bytu bez celów. Przeto kultura materialna wybiega zawsze poza swe granice. Kwestja socjalna powstaje właśnie wskutek tego, że środki rozpanoszą się kosztem celów, wielka bowiem część ludzkości zmuszoną jest do byle jakiego opędzania życia i wyrzeczenia się tego wszystkiego, co życie czyni prawdziwie przyjemnym i godnym życia. Wydaje się jakobyśmy jęczeli pod uciskiem tego aparatu, który jednak był stworzony w celu, ułatwienia nam życia. Etyczne badanie kultury materialnej usiłowało znaleźć sposób usunięcia tego stanu i dowodziło zasadniczej myśli, że

ludzkiej jednostki nie należy nigdy uważać za prosty środek. Samo już zastosowanie tej zasadniczej myśli wybiega poza granice kultury materialnej, wskazuje bowiem, że wszelka kultura pomagać winna rozwojowi życia jednostkowego. W zakresie kultury idealnej, dotyczącej wolnego rozwoju myślenia, wyobraźni i uczucia, osobnik jest czemś więcej, niż środkiem; tutaj działają siły samego osobnika, chociażby z tego tylko powodu, że istnieje bezpośrednia potrzeba używania tych sił. Wyższy popęd samozachowawczy pobudza myślenie, wyobraźnię i uczucia, które ujawniają się w właściwych postaciach. Nie dąży się przytem do jakiegoś dalszego celu: jasne rozumienie rzeczy, żywy obraz wyobraźni, głębokie i silne uczucie—wystarczają same przez się.

Mogłoby się przeto zdawać, że stosunek kultury materialnej do idealnej jest bardzo prosty, mianowicie, że pierwsza ma się tak do drugiej, jak środek i cel. W ten sposób pojmując daną sprawę, możnaby ścisłą przeprowadzić granicę między ekonomją społeczną a etyką i rzeczywistość wielu uczonych próbowało tego, uważając za produkcyjną tę tylko pracę, która wytwarza dobra materialne. Stuart Mill np. odróżnia dobra *stałe* od takich, które są jeno *środkami* i tylko wytwarzanie tych ostatnich nazywa produkcyjną pracą. Przyznaje jednak, że rozwój zdolności umysłowych może też stanowić produkcyj-

na pracę, wtedy mianowicie, gdy dzięki nim łatwiej możemy zdobywać niezbędne środki materialne ¹⁾. Lecz jaką w takim razie ustanowić granicę? Czyż rozwój myśli, wyobraźni, uczucia może kiedykolwiek przybrać taki charakter, żeby nie oddziaływał na kulturę materialną i nie ułatwiał pośrednio lub bezpośrednio wytwarzania dóbr materialnych? Między kulturą materialną a idealną ciągle zachodzi wymiana. Wyższa inteligencja, żywsza wyobraźnia, silniejsze uczucie — zmieniają stosunki robotnicze i nadają pracy nowy kierunek. Swoboda ruchów w dziedzinie życia umysłowego wznieca nadzieję i dodaje odwagi i energii do dalszej pracy na polu kultury materialnej. Z drugiej zaś strony praca materialna nie zawsze jest tylko środkiem, wytwarzającym produkty; może być również szkołą dla woli, rodzajem ćwiczenia sił. Jeżeli stosunki pracy materialnej wykazują postęp, to on powinien polegać na tem, by praca, nie będąc zabawką, jednakże dawała bezpośrednie zadowolenie przez używanie sił. Człowiek składa się nie tylko z nerwów, lecz i z mięśni; organizm jego wymaga funkcji nie tylko sił umysłowych, ale i cielesnych, a zaspokojenie tej potrzeby jest czemś więcej, jak tylko środkiem, podobnie jak zaspokojenie potrzeb poznania. Gdyby praca fizyczna zawsze mogła być połą-

¹⁾ Principles of political Economy. I. 3. 3 — 4.

czoną z takim bezpośrednim zadowoleniem, to znikłaby istotna różnica między kulturą materialną a idealną.

Ostatecznie jedna tylko istnieje ocena. Wartość kultury materialnej, jakoteż idealnej polega na tem, że jedna jak i druga stanowią warunek i postęp ku powszechnej pomyślności możliwie najliczniejszych jednostek. Wszystko, co działa w tym kierunku pośrednio lub bezpośrednio, jest produkcyjne pod względem etycznym. Normalność rozwoju cywilizacyjnego zależy od prawidłowego stosunku między kulturą materialną a idealną, między pracą, zabezpieczającą materialne podstawy życia, a pracą nad rozwojem myśli, uczucia i wyobraźni. Etyczną skalą bogactwa i kultury jest wolny czas, dający się użyć dla idealnej kultury i istotnie w tym celu używany (P. XXVI, 14).

2. Jednakże dotychczas nie zaszliśmy jeszcze zbyt daleko, albowiem przeważną część pracy poświęcamy li tylko zdobywaniu środków do życia. Poświęcana na ten cel olbrzymia praca bardzo mało zadawalnia i rozwija indywidualność robotnika. Przytem nie potrafimy właściwie używać wolnego czasu, którego mamy bardzo mało.

Na najniższych stopniach rozwoju wszelka działalność poświęconą bywa zachowaniu osobnika i gatunku. Pozostająca część czasu służy dla wypoczynku, by świeżych nabrać sił do dalszej

pracy. Wielkie znaczenie ma chwila, gdy czasu wolnego zaczyna się używać dla własnej przyjemności. Wtedy życie tętnić zaczyna naturalnym rytmem, nie tylko pracy fizycznej i spoczynku fizycznego, lecz także pracy fizycznej i umysłowej zarazem. Na tem polega właśnie cywilizacyjno-historyczne znaczenie greckich uroczystości i żydowskiego sabatu. Szczególniej ostatni ważne ma znaczenie, nadał bowiem, jak się zdaje, rytmowi tę długość, jaka najbardziej odpowiada większości ludzi ¹⁾. Nie zawsze jednak w właściwy sposób korzystamy z wolnego czasu. Podobnież jak długość wolnego czasu stanowi miarę bogactwa narodowego, tak też użycie tego czasu jest wskaźnikiem rozwoju narodowego. Arystoteles mówi, że państwo Spartanów wstecz się cofa, ponieważ obywatele nie potrafią w właściwy sposób korzystać z wolnego czasu; zdobyli potęgę i bogactwa, lecz dla braku rozwoju umysłowego nie umieją używać tych środków. (Polit. II. 9). Tożsamo można dzisiaj jesz-

¹⁾ Źródło tego rytmu siedmiodniowego jest nieznanne. Za czasów rewolucji francuskiej usiłowano zmienić rytm siedmiodniowy na dziesięciodniowy (zamiast tygodnia dekada), uważając go za racjonalniejszy. Nie udało się to jednak dla wielu powodów, nie tylko religijnych. Kobiety z przedmieścia St. Marcel oświadczyły, że robotnik nie może pracować przez dziewięć dni z rzędu bez wypoczynku.— Ad. Schmidt: *Pariser Zustände während der Revolutionszeit von 1789—1800* III. S. 247.

cze powiedzieć o bardzo wielu ludziach z tak zwanej „wyższej sfery“. W tych właśnie sferach oddają się nieraz ludzie zmysłowym uciechom najniższego rodzaju, brak im bowiem popędu do szlachetnych rozkoszy. Nie dziwny się przeto, że to samo zdarza się tak często w klasie robotników fizycznych, silne bowiem napięcie ich podczas pracy nie pozostawia im zasobu energii na wolne chwile. Porównywając jednakże przyjemności dawnych czasów z obecnymi, przychodzimy do przekonania, że w naszych czasach pospolitość i brutalność zmniejszyła się ¹⁾).

3. Dla dwóch powodów, ściśle z sobą związanych, kultura idealna stoi wyżej od materialnej.

Pierwsza z nich w *ściśłym* znajduje się związku z *osobistością człowieka*. Nie ma tutaj tak wielkiej różnicy pomiędzy pracą, środkami i produktami pracy; jak w dziedzinie kultury materialnej. Na tem polu własnem pracujemy duchem, a wytworów tych niepodobna odłaczyć od ducha naszego, gdyż należą doń na zawsze. Kwestja zaś socjalna powstała z tego powodu właśnie, że siła robocza nie zawsze rozporządzała własnymi środkami roboczymi i wytworzonymi produktami. A chociaż praca bardziej tu jest

¹⁾ L. Feliks: Der Einfluss der Sitten und Gebräuche auf die Entwicklung des Eigentums. S. 197.

złączoną z samą osobistością, to jednak *osobnik pracuje nietylko dla siebie samego, lecz dla całego gatunku*. Jeżeli uda mu się nowe stworzyć myśli, obrazy lub postaci uczucia, to dzięki temu zwiększa się kapitał gatunku, sam zaś osobnik nie ubożeje, choć inni dzielą się z nim jego pracą. Materjalna cząstka może być w danym czasie własnością jednego tylko organizmu, przeto walka o dobro materjalne jest tak silną. Myśl natomiast może się krzewić w dowolnej ilości głów. Nie ma tutaj wyłącznego prawa własności. W dziedzinie umysłowej nietylko łatwiej jest o wspólną własność, jak w dziedzinie materjalnej, lecz i potrzeba jej bywa tutaj znacznie większą. Wyższe życie umysłowe nie rozwija się bez wzajemnej wymiany i wspólnych dążeń. Nietylko gotowe myśli, wyobrażenia i uczucia powodują wzajemną wymianę wśród ludzi, lecz bardziej jeszcze dotyczy to myśli i uczuć, będących dopiero w okresie rozwoju. Nowe bowiem myśli i uczucia wtedy tylko rozwijać się mogą, gdy rozmaite umysłowości wzajemnie na siebie oddziałują.

Jednakże idealna kultura ma też swe ciemne strony. Nieraz rozwija się w sposób jednostronny i niezdrowy; egoistyczne namiętności rozkwitają na jej gruncie, a praca w tej dziedzinie połączoną bywa z wielkimi cierpieniami. Rozpatrzmy oddzielnie każdy z tych trzech punktów.

Jeżeli myśl, wyobraźnia i uczucie nie rozwijają się współrzędnie z wolą i z siłą mięśniową, wtedy kultura duchowa łatwo nabiera cechy wygodnego używania, bawienia się myślami i obrazami, rozbujania wyobraźni i uczuć, sentymentalności i żądz kontemplacji. Istnieje pewien rodzaj smakoszostwa umysłowego, oceniającego myśli i uczucia wedle chwilowego zadowolenia, a nie istotnej wartości. Skutkiem tego bywa nieraz usposobienie chorobliwe lub zblazowane, kierunek ducha, odwracający się od życia. Podobne stany porównać można do owych skoszlawionych i skarłowaciałych postaci, jakie powstają pod wpływem nadmiernej pracy fizycznej. Kultura duchowa ma też swych niewolników, na obliczu których wyciska piętno jednostronności.

Kultura duchowa, podobnie jak materialna, rozwija się wśród walki, która i tutaj poruszać może wszystkie namiętności. Ambicja, despotyzm i zazdrość bujnie się krzewią na tym podatnym gruncie. Sekciarstwo i stronniczość kwitną, a sprzeczności bywają nieraz tak wielkie, jakich nie widać wcale w walce o dobra materialne. Wszak jest to coś, co daleko silniej związane jest z samą osobistością, jak dobra materialne; sąd o myślach, wyobrażeniach i uczuciach człowieka większe ma dla oceny tegoż znaczenie, jak sąd o jego pracy materialnej. Nadto kultura duchowa daleko silniej, niż ma-

terjalna, rozwija różnorodność ludzkich charakterów. Dla wytwarzania dóbr materialnych potrzebne są jeno siły pierwotne, mniej więcej w jednakowym stopniu istniejące u wszystkich ludzi; przy swobodnym zaś rozkwicie życia duchowego występują na jaw różnice i odcienia, które przedtem nie były widoczne. Różnice osobowości wzmagają się w miarę wzrostu kultury idealnej. Jednocześnie zaś zwiększa się możliwość sporów i dysharmonji. *Jedna* tylko istnieje prawda; gorący przeto musi powstawać spór pomiędzy tymi, którzy pomimo zachodzących różnic, mniemają, że sami tylko posiadli prawdę. I gdyby tylko o samą prawdę chodziło.

Lecz nieraz zaszczyt odkrycia i posiadania prawdy większą odgrywa rolę niż sama prawda, a tę jeden tylko posiadać może. Kultura duchowa stanowi wprawdzie potężną siłę łączącą, lecz zarazem bywa powodem wielu sprzecznych zdań i sporów.

Wreszcie wskutek bliskiego stosunku między pracą umysłową a osobistością pracującego powstaje możliwość pewnego rodzaju cierpienia, właściwego tylko pracownikom umysłowym. Praca umysłowa nie w każdym udaje się czasie. Niekiedy zwalczyć trzeba opór wewnętrzny. Niejedna gorzka chwila rodzi się z tego powodu; przy zatamowaniu życia duchowego odczuwamy nieraz trwogę, przypominającą owe organiczne uczucie strachu, jakie występuje przy zatamo-

waniu oddechu lub obiegu krwi¹⁾. Myśl nie przejawia się jasno, a uczucie jakby wygasa. Szczęście dobrych momentów drogo okupywać trzeba trwogą i zwątpieniem mrocznych chwil. A prócz tego jeszcze przeciwności zewnętrzne, nieporozumienia, szyderstwa i chłód, co tak często spotykają dzieła umysłowe, szczególnie, gdy te są nowe i oryginalne. Cierpienia te bywają udziałem nie tylko wielkich genjuszów, lecz nawet tych, którzy w oryginalny i samodzielny sposób opracowują ich dzieła i wyniki ich pracy. I ci spotykać się mogą z zewnętrznym, jakoteż i z wewnętrznym oporem.

1) Psychologja, S. 284.

XXVIII.

Etyczne znaczenie poznania naukowego.

a) Kultura intelektualna.

1. Pogląd, że wszystko na świecie podlega ruchowi rytmicznemu i że wszelki postęp, jeżeli rzeczywiście istnieje, nie odbywa się w prostej linii, najlepiej potwierdza się przy rozpatrywaniu sądów, co do znaczenia rozwoju intelektualnego.

Dla greków myślenie, czyli rozum było najwyższą cechą człowieka. Ten tylko zasługiwał u nich na miano prawdziwego człowieka, kto znał piękno i dobro. Filozofowie greccy uważali myślenie i poznawanie za szczyt wszelkiej działalności. W chrześcijańskich zaś wiekach średnich chodziło o to, by spętać i ujarzmić rozum. Naturalny rozum uważano za coś pogańskiego, co winno karku ugiąć przed potęgą wiary.

A gdy później zerwano z zasadą autorytetu, oczekiwano wtedy od wiedzy i oświaty zupełnej zmiany i udoskonalenia życia ludzkiego. Oczekiwania te ujawniają się już u Bacona i Descartes'a a u wielu autorów XVIII-go stulecia przeszły one w istną namiętność, w przekonanie fanatyczne. Przyczyną okrucieństwa rewolucyjnego było po części to, że jako jedyny powód nie poddawania się nowej ewangelji uważano złą wolę: wszak doskonałość była tak bliską, gdyby tylko wszyscy zechcieli jasno przejrzeć. A jednak już podczas właściwego okresu rewolucyjnego objawił się wprost przeciwny prąd, będący po części następstwem walki, wytoczonej przez Rousseau'a w obronie praw uczucia wobec rozumu, po części zaś skutkiem obawy, by pod wpływem popierania wiedzy nie rozwinął się nowy rodzaj arystokracji. Reakcja pierwszej połowy XIX-go stulecia nie żądała wprawdzie, jak fanatycy rewolucyjni, zupełnego usunięcia wiedzy, lecz pragnęła, aby wiedza „wstecz się cofnęła“, t. j., by wyrzekła się własnych swych zasad, a prócz tego reakcja ta uważała oświatę za rzecz niebezpieczną. Myśliciele najnowszych czasów usiłowali wszechstronnie i bezstronnie zbadać stosunek poznania do innych stron życia umysłowego. Z autobiografji Stuarta Milla widzimy, jak wiele wysiłków szlachetny ten i dzielny umysł poświęcić musiał, by wy-

zwolnić się z jednostronnych poglądów intelektualnych, w jakich wychowany został.

Wahania te w ocenie etycznego znaczenia kultury intelektualnej wtedy dopiero zrozumieemy, gdy uwzględnimy psychologiczny stosunek między poznaniem a innymi stronami życia duchowego, a także historyczne dane co do działania i wpływu kultury intelektualnej.

2. Psychologja uczy, że poznanie szybciej się rozwija, niż uczucie i wola. Spostrzeżenia i wyobrażenia nasze mogą powstawać i rozwijać się w świadomości, bez silniejszego udziału odpowiednich uczuć i popędów. Myśl nasza i wyobrażenia może objąć daleko więcej rzeczy i spraw niż żywe uczucie lub silna wola. Pochodzi to po części stąd, że w danej jednostce czasu rozporządzamy pewną tylko ilością energji, gdy zaś działalność intelektualna zużyje z tego zasobu większą część, wówczas nie wiele jej pozostaje dla innych czynności psychicznych; — po części zaś stąd, że uczucie i wola są bardziej zachowawcze, jak poznanie i dłużej trwają w raz obranym kierunku. Potrzeba na to, by wyniki poznania przeszły w krew i ciało i wytworzyły harmonijny stosunek między rozmaitemi stronami życia duchowego.

A zatem nieraz w świadomości, wytwarza się stan dysharmonji i rozterki, jako tymczasowy skutek rozwoju intelektualnego. Szerokich ram, stworzonych przez myśl, nie może wypełnić

uczucie i wola. Zamiast instynktownej pewności, z jaką kierowano swem życiem przedtem, gdy widnokrąg był jeszcze ciasny, zjawia się obecnie zwątpienie i niepokój. Gdzie zaś owej dysharmonji brak, tam znów zauważyć się daje osłabienie i stępienie uczucia. Rozwija się pewien stan znużenia; życie, zyskując na jasności, traci na ciepłe ¹).

Fanatyzm rewolucyjny, jakoteż reakcyjny może pod tym względem powoływać się na psychologję. Drzewo poznania nie jest samo przez się drzewem życia, lecz dlatego nie ma konieczności obalania go lub obcinania.

3. Historja o tyle potwierdza powyższe wyniki psychologiczne, iż dotychczas nie dało się wykazać dodatniego działania etycznego pod wpływem wzmagającej się oświaty. Ta wznieca raczej niepokój, niż wpływa na wzrost uświadczenia. Choroby umysłowe i samobójstwa szczególnie często przytrafiają się w krajach w których oświata szkolna wysoko stoi, a przynajmniej w krajach tych nie zauważono zmniejszenia się ilości przestępstw. A gdybyśmy się ograniczyli

¹) Porównaj co do tych stosunków moją psychologję S. 280, 290, 303 i 426, a także zakończenie mego artykułu o pracy C. Langego „Über Gemütsbegungen“ w „Vierteljahrsschrift für wissensch Philosophie“. 1888.

²) Patrz Rümelin: Ueber der Zusammenhang der sittlichen und intelektualen Bildung. (Raden u. Aufsätze. Neue Folge). S. 4.—Mondière w „Dictionnaire des sciences anthro-

tylko do wyrzeczenia ²⁾, że statystycznie nie można wykazać związku przyczynowego między rozwojem intelektualnym a moralnym, to jednak musiałoby to spowodować niemałe zdziwienie i złudzenie wobec zwrócenia uwagi na olbrzymią pracę, poświęconą dla celów nauczania i oświaty. Gdybyśmy zaś utrzymywali, że tylko dotychczasowa niedostateczność nauczania i oświaty była przyczyną złego i małych skutków etycznych, to znów powstałaby innego rodzaju wątpliwość. Jeżeli te tylko wiadomości mają się odznaczać dobrymi skutkami pod względem etycznym, które pozyskaliśmy i przywłaszczyliśmy sobie samodzielnie, w takim razie niebezpiecznie byłoby udzielać nauki tym, którzy nie posiadają właściwych warunków wewnętrznych i zewnętrznych. A iluż w takim razie trzeba by wykluczyć! I jaka różnica powstałaby wtedy między wykształconymi a nieukami! W społeczeństwie wtedy wytworzyłby się rozłam również niebezpieczny, jak kiedy istota pojedynczego osobnika rozszczepia się pod wpływem poznania, które nie zapuściło

pologiques. Artykuł Instruction.—Buckle w swej historii cywilizacji w Anglii (I, 4) idzie jeszcze dalej, przeczy bowiem, by wogóle istniał rozwój etyczny (przyznając istnienie intelektualnego). Öttingen zaś (Moralstatistik. 3. Aufl. 601 i 762) idzie jeszcze dalej, uważa bowiem „wykształcenie połowiczne, za przyczynę zwiększenia się ilości przestępstw. Duński statystyk M. Rubin wykazał (w czasopiśmie „Tilskueren“ 1884) na jak niepewnej podstawie oparł Oettingen swój pogląd co do „połowicznego wykształcenia“.

korzeni w jego naturze. Małą to jest pociechą, że historia wciąż wykazuje podobne sprzeczności między wykształconymi a nieukami. Dzicy posiadają swych cudownych lekarzy i zaklinaczy chmur (wywoływaczy deszczu); dawni Arjanie mieli swych śpiewaków; którzy przed bitwą wyciągali bogów ku złożonym dla nich ofiarom; Indjanie i Egipcjanie mieli swą kastę kapłańską, a chińczycy mają swych mandarynów. Wszędzie istnieje pewna wiedza, wysoko ceniona, a wymagająca szczególnego namaszczenia i wprawy, wobec czego staje się własnością nielicznych jedno osób, roztaczających następnie swą władzę duchową nad resztą ludności. Czy podobny stan będzie zawsze cechą wiedzy naukowej, pomimo dalszego rozwoju jej i specjalizacji? O ile się zdaje, wiedza jest arystokratyczną i musi nią być.

Zdawaćby się mogło, że pod tym względem od czasu wieków średnich cofnęliśmy się. I wówczas istniał rzeczywiście stan uczonych, lecz zasady wiary wspólne były, zarówno dla najnaiwniejszego człowieka, jakoteż u najuczeńszego scholastyka. Każdą niemal wieś można było zwać Atenami: najwyższe prawdy można było wygłaszać tam i rozumiano je. A teraz czyż możliwym byłoby coś podobnego? Wiedza wyspecjalizowała się tak dalece, że pojedynczy badacz małą zaledwie jej część samodzielnie ogarnąć jest w stanie. Czyż w tych warunkach może być

mowa o wspólnem, ogólnie rozpowszechnionem wykształceniu intelektualnem?

Poruszone tu kwestje są najważniejsze z tych, jakie etyka społeczna ma do rozpatrzenia w sprawie rozwoju intelektualnego.

4. W ostatnich czasach napewno doszliśmy do przeceniania zdolności intelektualnych. Rozwijamy je, nie zwracając uwagi, czy rozwój ten idzie w parze z rozwojem innych stron życia duchowego. Naturalną rolą poznania jest określanie treści i kierunku uczucia i woli. Lecz tylko wiadomości, wypływające z rzeczywistości, mogą kierować nami w stosunku do samej rzeczywistości. Skargi przeto na rozwijanie rozumu i użyteczności tego, powinny mieć na względzie, że rozwój umysłowy, co do źródła i zastosowania swego zbytnio odbiega od życia rzeczywistego. Miało to w istocie pod wielu względami miejsce z oświatą XVIII-go stulecia. Obejmowała ona wtedy małe tylko koło; wielka masa odbierać miała światło od tego kółka, o samodzielnem zaś zyskiwaniu oświaty nie mogło być mowy. A nawet owe małe koło światłych i samodzielnie myślących mężów zbyt dalekiem było od życia rzeczywistego. Absolutyzm wykluczał ich od udziału w sprawach narodu. Wskutek tego cała literatura stała się jednostronną i fantastyczną. Z powodu panującej centralizacji naród utracił swą samodzielność, jako też potrzebę oświaty i umiejętność korzystania

z niej. W XVI-ym wieku naród francuski był podobno bardziej nawet wykształcony, niż w XVII i XVIII-ym wieku ¹⁾.

Wiedza wyrasta wciąż na nowo z potrzeb życia. Sztucznymi środkami niepodobna jej powstrzymać, gdy istnieje potrzeba oświaty, ani też utrzymać w rozwoju, gdy tej potrzeby brak. Nauki przyrodnicze wyrastają z wymagań życia praktycznego, z potrzeby panowania nad przyrodą zewnętrzną; filozofja powstaje (jak to w najnowszych czasach wykazuje historia filozofji w Anglii) z kwestji, które samo życie nam narzuca; historia powstaje z potrzeby zachowania w pamięci życia narodu i gatunku. Tylko gotowe, z zewnątrz nabyte wiadomości, pozostają bez skutku i działania. Tam, gdzie ziarnko kiełkować może, nie zawsze drzewo zapuści korzenie.

Ideał sztuki pedagogicznej polega na tem, by wywołać potrzeby poznania, zanim ono udzielone będzie, a także na udzielaniu wiadomości w takiej ilości, jaka odpowiada potrzebie. W miarę urzeczywistnienia się tego ideału znikać będzie opisana powyżej dysharmonja. Nie ma powodu do odwrotu, należy tylko sprawę rozwoju intelektualnego dalej toczyć w możliwie przyjaznych warunkach. Ta sprawa nie jest produ-

¹⁾ Tocqueville: *L'ancien Régime et la Révolution*. 7 éd. S. 207. Adolf Schmidt: *Pariser Zustände*. III, S. 335 — 337.

ktem sztucznym, lecz wypływa z potrzeby samego życia.

Rousseau zadał cios śmiertelny temu dążeniu ku oświacie, które oceniało człowieka li tylko na zasadzie rozwoju jego rozumu i którego cała psychologia polegała na odróżnianiu ciemności i jasności. Pomimo wielkiej ważności wiedzy i wiadomości, istota człowieka obdarzoną jest innemi jeszcze celami, na które przy sądzeniu osobnika koniecznie i przede wszystkim zwrócić uwagę należy. W porównaniu z życiem, rozwijającym się w dziedzinie uczucia i woli, poznanie stanowi tylko przedsionek, w którym poruszamy się, nie wnikając do wnętrza świątyni. Tam zaś, pomimo największych różnic intelektualnych, zachodzić może bliskie powinowactwo pomiędzy najgłupszym człowiekiem a najprzedniejszym myślicielem. Nie byle kto, lecz Kant wypowiedział następujące słowa: „Ja sam z usposobienia jestem badaczem. Doznaję ciągłego pragnienia poznawania i niepokoju, by iść wciąż naprzód, lub też zadowolenia z każdego postępu. Ongi sądziłem, że to wszystko stanowić może zaszczyt dla ludzkości i pogardzałem motłochem, który nic nie umie. Lecz Rousseau przerobił mnie. Zślepienie moje znika, uczę się szanować ludzi i uważałbym się za znacznie mniej użytecznego, niż najprostszy robotnik, gdybym nie był przekonany, że niniejszy pogląd nadaje wartość wszystkim innym i zwraca pra-

wa ludzkości ¹⁾. W pierwszych swych dziełach szukał Kant pociechy, wobec nędzy i walk życiowych, w myśli, że oświata bądź co bądź czyni postępy w małym kole wybrańców. Studja nad dziełami Rousseau'a w zupełności zburzyły dawniejsze jego zapatrywania, skutkiem czego zaczął szukać prawdziwego człowieczeństwa w czem innem, jak w rozumie.

Jeżeli wiedza wyrasta z życia i w bezustannym z niem pozostaje związku, jeżeli prócz tego ognisko życia duchowego znajduje się nie w dziedzinie intelektualnej, lecz w uczuciu i w woli, to zmniejsza się niebezpieczeństwo dysharmonji w jednostce i mniejszym jest rozłam w całym gatunku, niż rozwój intelektualny mógłby wywołać. I tego nawet niebezpieczeństwa uniknąć można, nie powstrzymując swobodnego ruchu wiedzy w rewolucyjny lub reakcyjny sposób.

5. Koniecznie jednak istnieć musi sprzeczność pomiędzy rozmaitemi stopniami rozwoju umysłowego, nie tylko między wykształconymi i nieukami, lecz także między więcej i mniej wykształconymi. Wynika to z podziału pracy. Chcąc dokładnie uprawiać wiedzę, trzeba całe życie jej poświęcić. W narodzie rozwija się koło lub stan uczonych. Wobec tego dla rozwoju prawidłowego niezbędne są dwie rzeczy. Po pierwsze, nie powinno być kasty uczonych, do-

¹⁾ Fragmente. Wydanie Rosenkrantz. XI. S. 249.

puszczającej do swego grona pewne tylko jednostki, a nie wszystkie warstwy społeczeństwa. Wykształcenie elementarne i wyższe powinny być tak urządzone, by przejście od najniższych do najwyższych stopni odbywało się łagodnie¹⁾ i żeby nie było zbyt wielkich trudności do pokonania przy przechodzeniu przez wszystkie te stopnie dla osób, posiadających prawdziwe chęci i zdolności. Nadto uczeni nie powinni patrzeć na swoje badania, jako zadowolenie własnego popędu, lecz jako na zawód społeczny, spełniany w imieniu całego społeczeństwa. Badacz stoi na swem stanowisku, rozpatrując ztamtąd wszystko, co się nasuwa jego wzrokowi. Ożywiony tego rodzaju duchem i przekonaniem, zachowuje on łączność z gatunkiem nawet wtedy, gdy samotnym się czuje na swem wysokiem stanowisku, gdy go jeszcze zapoznawają i nie rozumieją, ponieważ nie widzą tego, co on widzi. Wiara jego w prawdę jest zarazem wiarą w znaczenie tej prawdy dla całego gatunku.

¹⁾ Łagodnem było to przechodzenie, gdy teologia stanowiła główny przedmiot uniwersytecki, a katechizm — główną treść szkoły ludowej. Obecnie w gimnazjach bardzo mało uczą teologii, a w uniwersytecie stała się tylko specjalnością jednego wydziału, w szkole ludowej natomiast wciąż jeszcze ważną odgrywa rolę. Wedle Martensena tak właśnie być powinno: «Religia jest główną podstawą szkoły ludowej» Etyka społeczna. S. 355). Pogląd ten jest bardzo dziwny, nawet z jego własnego punktu zapatrywania się. Dzięki temu rozwinąć

Wobec ciągłego specjalizowania się wiedzy, nawet uczonym coraz trudniej wyrabiać sobie samodzielny pogląd na zdobycie wszech nauki. Ale kultura intelektualna nie żąda też wcale, by wszyscy wszystko wiedzieli. Samodzielna kultura intelektualna może krzewić się wśród szerkich kół, jeżeli tylko zdolność myślenia jest rozwiniętą. Pomimo różnorodności nauk, wszyscy dążą do tych samych celów. Kto więc w rozsądny sposób obraca się w jednej dziedzinie, ten łatwo też będzie w stanie rozumieć zagadnienia i trudności innych dziedzin. Pewne myśli zasadnicze panują wszędzie, na wszystkich polach ludzkiego poznania, a wydobyć na jaw i rozwinięcie tych myśli stanowi zadanie filozofii. Tego rodzaju myślą jest idea o istnieniu, jako o prawidłowym związku. Każda z rozmaitych nauk stara się zbadać pewną część wielkiego szeregu przyczynowego. Z ideą związku przyczynowego łączy się idea rozwoju, którą w głównych swych zarysach później odnajdujemy w rozmaitych dziedzinach doświadczenia. Na małej części świata możemy przeto badać cały świat i zrozumieć go. W świadomości naszej powstaje ogólny obraz świata, a oddzielnie nauki bezustannie wypełniają szczyby

się może niebezpieczny dualizm, jeżeli zawczasu nie zapobiegnie się temu. A wówczas nauka chyba nie zechce zmieniać swych zapatrywań.

tego obrazu. Ten nawet, który nie może poświęcać się badaniom naukowym, łatwo wyrobi sobie pojęcie o głównych prawach bytu, do którego należy i nauczyć się w właściwy sposób zapatrywać się na siebie samego i na życie. Dawniej, dopóki myślał, że wszystko obraca się tylko dokoła jego osoby i jego interesów, zupełnie było niemożliwe. Poznając należne sobie miejsce w świecie, człowiek nabywa tem samem więcej rozsądku i doświadczenia. Nadto wzmacniamy się w przekonaniu naszym, co do jedności rodu ludzkiego, gdy poznajemy olbrzymią wspólną pracę, dążącą do poznania świata przez ród ludzki; pracy tej poświęcają siły pokolenia, jedno po drugim, najszlachetniejsze i najwytrwalsze dążenia. Za pomocą właściwej organizacji nauczania trzebaby każdemu człowiekowi wpoić nieco z tych idei, a etycznego znaczenia tej sprawy nie potrzeba chyba dowodzić.

6. Wobec konieczności wspólnego działania dla dobra powszechnego gatunku, wiedza stanowi pobudkę do tworzenia społeczności. Łączy ona badaczy współczesnych i wiąże ich przez tradycję z przeszłością. W żadnej dziedzinie nie ujawnia się tak wyraźnie rozwój postępowy, jak w dziedzinie poznania naukowego. Tutaj najjaśniej widzimy, że jedno pokolenie opiera się na wynikach otrzymanych przez poprzednie i dlatego szerszym odznacza się poglądem, niż poprzednie. Ponieważ jednak wiedza wciąż po-

stępuje, przeto wspólna praca nie zawsze odbywa się zupełnie spokojnie. Szkoły i partje wciąż walczą z sobą. Zamiast *jednego* wielkiego społeczeństwa powstaje kilka mniejszych, będących z sobą w niezgodzie. Spory to mogą jednak przyczynić się do szybszego postępu, jeżeli naturalnie nie są zwykłemi kłótniami osobistemi. Postęp wypływa w części z tego, że sama sprawa z kilkuróżnorodnych stron bywa oświetlana, w części zaś z tego, że badacze występują z rozmaitemi przypuszczeniami i poglądami. W obu razach tworzenie się partji może być z korzyścią dla postępu. Łącząc się z innymi dal wszechstronnego zbadania sprawy z tego punktu widzenia, któremu sami hołdujemy, nabieramy większej w badaniu gorliwości i z większą ścisłością rozpatrujemy daną sprawę we wszystkich szczegółach. Nawet uczucie wywołane w nas opozycją innych, przyczynia się do wszechstronnego badania. Skutkiem tego nawet spory, czysto osobiste, mogą być korzystne. W ten sposób nietylko bezinteresowne poświęcenie się sprawie, lecz nawet i sprzeczki egoistycznej natury sprzyjać mogą wspólnemu dziełu. Pracuje się wtedy bez wytchnienia, by dowieść swej racji, by cześć swą zachować, a wskutek tego popiera się nieraz cele, znacznie wyższe i rozleglejsze, niż te, które były powodem walki.

XXIX.

Wolność i samodzielność kultury intelektualnej.

1. Wolność jest najgłówniejszym warunkiem kultury intelektualnej. Wiedza nie zna granic, ani więzów, z góry narzuconych; zajmuje się i bada wszystko, zarówno najwyższe, jak najniższe. Sama zakreśla sobie granice, oceniając podług praw poznania, które zagadnienia może badać, a jakich nie jest w stanie zgłębić. A nawet co do tych ostatnich kwestji, nie dających się rozwiązać za pomocą wiedzy, pozwala ona sobie badać dane odpowiedzi, dochodzić ich pochodzenia i poszukiwać przyczyny, dla których odpowiedzi te znalazły uznanie. Tam gdzie się kończy teoria poznania, zaczyna się krytyka historyczna i psychologja.

Wolność jest tutaj, jak i wszędzie (patrz XXIII, 2) celem i środkiem zarazem. Swobodne używanie siły myślowej dostarcza bezpośrednio zadowolenia, tamowanie przeto jej stanowi

przestępstwo przeciw zasadzie dobra powszechnego. Lecz wolność jest także środkiem. Tylko swobodne badanie jest w stanie wysświetlić sprawę ze wszech stron, wykryć wszystkie możliwości i wyprowadzić wszystkie wnioski. Jednakże spotykamy się tutaj właśnie z szczególnem zjawiskiem, mianowicie, że ci nawet, którzy ze wstrętem unikają uzasadnienia zasad etycznych względami użyteczności, w tym razie korzystają z nich. „Swobodne badanie“, powiadają, „osłabia wszelkie poglądy i przekonania, te nawet, które są niezbędne dla człowieka. Prawda nie jest szkodliwą; lecz wątpienie i badanie działają szkodliwie, gdy nie stoimy na pewnym gruncie. Wolno jednostce powątpiewać i badać, jeżeli może za to odpowiadać przed własnem sumieniem; lecz niechaj wątpliwości te zachowuje dla siebie i nie pociąga nikogo za sobą na ów chwiejny grunt!“ Że tego rodzaju sposób myślenia *może* być uzasadniony w pewnych warunkach, o tem mówiliśmy już w innem miejscu (XII, 4—6, także VII, 4, i XXI, 5). Tutaj jednakże, kiedy jest mowa o znaczeniu kultury intelektualnej dla życia całego gatunku, wyżej stawiać trzeba trwale warunki pomyślności gatunku niż względy wrażliwości jednostek. Zgubnem byłoby, gdybyśmy chcieli zwracać uwagę na chwilowe cierpienie ¹⁾ i zapominali z powodu tego

¹⁾ Stuart Mill słusznie zauważył, że w najnowszych czasach daleko więcej mówi się o użyteczności poglądów, jako

o następstwach, mogących wyniknąć, dla wielkich kół społeczeństwa i na długie czasy — z utajenia prawdy; powątpiewanie zresztą, o ile jest uzasadnione, również stanowi prawdę. Względy pedagogiczne obowiązują jednostkę w stosunku jej do innych jednostek, lecz wobec społeczeństwa ustępują na drugi plan. Ci zaś, którzy powodując się względami społecznymi uważają swobodne badanie za niebezpieczne, mniemają zazwyczaj, że posiadają prawdę i zamiast sprzeczać się z nimi o to, czy wolno *wypowiadać* swoje wątpliwości, lepiej byłoby rozprawiać z nimi o tem, czy powątpiewanie wogóle ma rację bytu. Obawiają się skutków wątpienia, lecz sami okazują widoczną skłonność do powątpiewania. W każdym razie muszą oni przyznać, że należy swobodnie i jawnie zbadać, aby zdecydować, czy wypowiedanie wątpiwości jest korzystne. Niemogą bowiem przypuszczać, że wiedzą nieomylnie, co jest pożytecznem, a co nie. A czy można publicznie mówić o pożytku lub szkodliwości powątpiewania, nie głosząc te-

o prawdziwości ich. «W obecnych czasach», powiada on (O wolności) «ludzie nie tyle są przekonani o prawdzie swych poglądów, jak o tem, że nie wiedzą, coby bez nich począć mieli». Millowi, zapalonemu utylitaryście, wydaje się to groźnem. Cała rzecz tkwi w tem, że dla Milla stanowi prawda pierwszorzędny warunek życia i szczęścia, zwalcza on tylko krótkowzroczny i ograniczony sposób pojmowania użyteczności.

go jednocześnie jawnie? Żadne wykręty nie pomogą w tym wypadku, niepodobna uniknąć tego niebezpieczeństwa, jeżeli tylko jest to rzeczywiście niebezpieczeństwem.

Swobodne badanie co prawda pociąga za sobą niebezpieczeństwo. Ale przez błędy idzie się do prawdy. „Żywy błąd“ mawiano „lepszy od zmarłej prawdy“. W błędzie żyje myśl, która wyzwolić może z błędnego kierunku; w starej zaś prawdzie, nie wzruszającej już umysłów, nie ma soków żywotnych. Jeżeli wspominamy tych, którzy wykryli prawdy, z których my obecnie korzystamy, to powinniśmy pamiętać także o tych, którzy rozwijali „żywe“ błędy, budując w ten sposób na drodze, choćby okolonej, przestanki ku istotnej prawdzie. Najlepszą naturalnie rzeczą jest żywa prawda.

2. Kultura intelektualna działa rozwijająco na społeczeństwo nie tylko dlatego, że łączy badaczy w celu wspólnych badań i wymiany myśli, lecz także dzięki tworzeniu zakładów naukowych. Historia wykazuje pod tym względem piękne przykłady tworzenia się wolnych stowarzyszeń. W starożytnej Grecji powstawały szkoły filozoficzne, ponieważ młodzież skupiała się dokoła myśliciela, który zajmował ich umysły. W wiekach średnich tworzyły się szkoły w klasztorach, w których młodzież kształciła się wspólnie. Uniwersytety powstały w wiekach średnich wskutek swobodnego łączenia się ludzi, żadnych

wiedzy; wyraz „uniwersytet“ oznacza, jak wiadomo, stowarzyszenie czyli korporację nauczycieli i studentów. Później dopiero pozyskał kościół i państwo wpływ na te zakłady naukowe, tem większe mające wówczas znaczenie, iż były jedyną drogą do otrzymania wyższego wykształcenia; książek bowiem i innych środków naukowych był brak zupełny. W ostatnich czasach w podobny sposób powstały duńskie wyższe szkoły ludowe.

Gdy utworzy się, podobne wolne stowarzyszenie, obowiązkiem państwa nie stawiać mu przeszkód, lecz sprzyjać wedle sił. Państwo, jak powiedzieliśmy wyżej (XXII), ma prawo i obowiązek wymagać od każdego z swych przyszłych obywateli minimalnej ilości wiedzy. Ale zadaniem państwa jest także używać swych środków i organizacji dla dobra postępu kultury intelektualnej, pomijając już to, że od swych urzędników wymagać musi pewnego wykształcenia naukowego. Wolne stowarzyszenia z łatwością nabierają cech nieco arystokratycznych. Wielu z konieczności trzyma się ich klamki, nie mogąc bez cudzej pomocy pracować nad przyswojeniem sobie i dalszym rozwojem kultury intelektualnej. Nie byłoby nawet pożądanem, gdyby tylko klasy bogate i zamożne pracowały nad kulturą intelektualną. Państwo powinno i tutaj, podobnie jak w dziedzinie kultury materialnej (XXVI, 14), zająć się sprawą *podziału*.

Powinno ono się starać nietylko o wytworzenie zasobów wiadomości, jako ogólnego majątku społeczeństwa, lecz także dbać o właściwy podział tych skarbów.

Zawsze jednak grozić będzie niebezpieczeństwo, że państwo, zamiast być na usługi wiedzy, starać się będzie o wyzyskanie jej dla własnych celów. Wszak państwo jest reprezentowane przez czasowych posiadaczy władzy państwowej, których osobiste lub partyjne interesy skłonić mogą do sprzyjania lub tamowania pewnych kierunków lub osób, bez względu na istotne potrzeby kultury intelektualnej. Sądzono, że wogóle dążenia kultury intelektualnej należałoby podporządkować innym względom. Mówiono, że właściwe społeczeństwa ludzkie to: rodzina, kościół i państwo. Szkoła (stowarzyszenie, służące do krzewienia i zdobywania wiedzy) powinna im służyć, a nie odwrotnie. Rodzina, kościół i państwo łącznie powinny postanawiać, jaką ma być szkoła ¹⁾.

¹⁾ «Szkoła nie jest zakładem samodzielnym obok domu, państwa i kościoła, lecz pomocnicą, od nich zależną. Takim jest właściwe stanowisko szkoły, nadane jej przez przyrodę i religję, a nowoczesne dążenia, usiłujące wyzwolić szkołę z pod wpływu domu i kościoła, są bezwarunkowe fałszywe. Dom, państwo i kościół posiadać muszą szkoły, odpowiadające ich duchowi i potrzebom. Nie wolno im przeszkadzać w tem, gdyż byłoby to wielką niesprawiedliwością». Biskup Ketteler: *Freiheit, Autorität und Kirche* Mainz 1862. p. 209.

Tym sposobem odmawia się szkole, t. j. stowarzyszeniu, uprawiającemu wiedzę, wszelkiej inicjatywy. Lecz skutkiem tego, w jakie wpada się sprzeczności! Cóż bowiem pragnie kościół i rodzina osiągnąć za pośrednictwem szkoły? Chyba prawdę. A jednak z góry przepisują, jak prawda wyglądać powinna. Więc sądzą chyba, że już posiadają wszystkie zasady prawdy i że szkoła powinna tylko stosować je w poszczególnych okolicznościach. W ten sposób jednak mamy do czynienia nie z prawdami naukowymi, lecz z zapatrywaniem autorytetów. Prócz tego zapominają, że wiedza, między innymi, bada również pochodzenie, istotę i znaczenie rodziny, kościoła i państwa. Jakież znaczenie miałyby wiedza, gdyby nie zmuszała, po długich koro-
wodach wprawdzie, lecz koniecznie do zmiany życia, toczącego się w rodzinie i w kościele? Kultura intelektualna, pozbawiona możliwości oddziaływania na życie, jest, jak powiedzieliśmy (XXVIII, 4), niezdrową i bezużyteczną. Wobec tego trzeba koniecznie kulturze intelektualnej wyznaczyć właściwe miejsce, jako samodzielnie czynnej przyczynie, która ma na celu rozwój życia ludzkiego. Jeżeli rodzinie, kościołowi i państwu nie potrzebną jest samodzielna wiedza, to jest to ich rzeczą, ponieważ jednak prawda jest

Nietylko u katolickich autorów spotkać można podobne poglądy.

nieodzownym życia warunkiem, przeto bezwątpienia znajduje się ono na fałszywej drodze; — nonsensem jednak byłoby wmawiać sobie, że popiera się wiedzę, choć nie pozostawia się jej zupełnej wolności! Specjalności i ciekawostki mogą kwitnąć, — bękarty spłodzone z mistyki fantastycznej i niejasnego myślenia, mogą istnieć, — przestarzałe nauki mogą utrzymywać się bez wolności naukowej¹⁾; lecz wielkich myśli, które rozwijają naszego ducha i życie nasze, napróżno byśmy szukali, a bez nich najmilsze nawet ży-

¹⁾ Fakultet katolicko-teologiczny w Tybindze na skutek porozumienia się Wirtembergji z papieżem przeszedł w r. 1857 pod kierunek i nadzór biskupa. Biskup udzielał profesorom pozwolenia do wygłaszania odczytów i mógł także pozbawiać ich tego prawa. Wolno mu było przeglądać ich zeszyty i książki wykładowe! Senat akademicki w Tybindze wyznaczył komisję, by zbadała, czy w tych warunkach wydział teologiczny może być jeszcze uważany, jako część uniwersytetu. Komisja ta przyszła do przekonania, że profesorów teologii katolickiej nie można już uważać za przedstawicieli wolnej wiedzy i dlatego nie należy wybierać ich na członków senatu akademickiego. Biskup Ketteler (*Freiheit, Autorität und Kirche*. S. 24) gwałtownie powstaje przeciw temu, a jednak niepodobna zrozumieć, jakim sposobem wobec ciągłego nadzoru biskupa może być mowa o wolnej wiedzy! Zresztą niewielka to różnica, czy się podlega władzy żyjącego biskupa, czy też martwej ksiągi. Bez zupełnej wolności myśli nie może istnieć wiedza. Podobnie nie mogłaby rozwijać się wiedza prawna, gdyby uniwersyteccy profesorowie prawa wyrzekli się prawdziwości swych wniosków naukowych w chwili, gdy sądy inne powzięły postanowienie. W ten sposób powstaje wiara w autorytety, lecz nie wiedza.

cie w rodzinie, w kościele i w państwie marną jest tylko wegetacja.

3. Historia dowodzi, że tego rodzaju wpływy rodziny, kościoła lub państwa na szkołę nie osiągają zamierzonego celu. Bywają one po części skutkiem przeceniania wpływów kultury intelektualnej, po części zaś zapominania o tem, że bezpośrednie wpływy nieraz wprost przeciwny skutek mają, niż był oczekiwany. Rozjaśnienie rozumu nie zawsze określa całkowity kierunek życia. Interesy, uczucia i popędy nie zmieniają się odrazu pod wpływem wpojonych wiadomości i uczuć. „Niebezpieczeństwo“ nie jest przeto tak wielkiem, jak sądzą. Z drugiej strony wpajanie pewnego rodzaju pojęć może nieraz wywołać potrzebę poznania i słuchania innych poglądów, wprost przeciwnego kierunku. Skutkiem takiego działania sprzeczności nieraz pokolenie przejmuje się kierunkiem, wprost odmiennym od tego, jakiemu hołdowało poprzednie. Zdolności i popędy, które nie znajdowały pokarmu w wyobrażeniach, udzielanych świadomości w okresie wychowawczym, tem potężniej występują później na jaw.

We Francji wszystkie zmienne rządy ostatniego stulecia usiłowały używać szkoły dla swych celów, a pomimo tego władza ich nie długo trwała ¹⁾. Jedynym skutkiem takiego po-

¹⁾ Adolf Schmidt: *Pariser Zustände*. III. S. 391.

stępowania jest ograniczanie kultury intelektualnej. Zasadniczym warunkiem wszelkiego wyższego wykształcenia jest poszukiwanie go tylko dla niego samego.

Potrzebnem jest wprawdzie, by państwo popierało wiedzę, lecz nie pożądanem wcale, by wszyscy badacze danego narodu byli na służbie państwowej. Podobnie, jak państwo w dziedzinie kultury materialnej występuje jako władza rozdzielająca, tak też koniecznem jest, by i tutaj miało prywatnych współzawodników. Zdrowe i twórcze badanie naukowe wypływa z życia samego i nie daje się wywołać pomocą udzielaną przez państwo.

Zazwyczaj jednak państwo większą może odznaczać się bezstronnością, niż instytucje prywatne i kościelne.

Ponieważ właśnie państwo obejmuje *cały* naród, przeto wzrok jego skierowanym będzie na ogólne cele, dotyczące wykształcenia, wobec czego przesady pojedynczych kół i sekt względem wiedzy nie zapanują tak łatwo. Prywatna szkoła zależy od „publiczności“, państwowa od narodu.

Szkoła państwowa, zorganizowana i prowadzona w istotnie naukowym duchu, wywiera wpływ łączący i wiążący na społeczeństwo. Młodzież wszystkich sfer i stanów zbiera się tutaj i wiąże węzłami przyjaźni i braterstwa. Zastrzedz jednak należy, że w szkole nie będzie przewa-

zał żaden kierunek specjalnie polityczny ani religijny. Co się tyczy pojęć politycznych i religijnych, to dom rodzinny udzielać powinien wskazówek w tym kierunku. Szkoła dawać może takie tylko wychowanie, jakie zawdzięczamy kulturze naukowej, Wiele trudności przedstawia przeprowadzenie granicy między ogółem sfery myślowej, która ma ścisłą podstawę w wiedzy, a poglądami polityczno-religijnymi, których podstawą są uczucia i tradycje. Ale tylko przy poważnych usiłowaniach w tym kierunku kultura intelektualna może zachować swe stanowisko, jako samodzielny czynnik rozwoju ludzkości.

XXX.

Sztuka i życie.

b) Kultura estetyczna.

1. Jesteśmy w stanie pojąć istotę pewnego przedmiotu, gdy widzimy go we właściwym miejscu, wśród innych przedmiotów, jak je podtrzymuje i wzamian jest przez inne przedmioty podtrzymywany. Wiedza zajmuje się pojedynczemi i indywidualnemi przedmiotami dlatego tylko, by wynaleźć prawa, dowodzące związku tych rzeczy z resztą świata. Z estetycznego zaś punktu widzenia, rzeczy te wydają się nam właściwą i w sobie zamkniętą całością, cieszymy się niemi, ponieważ przedstawiają coś szczególnego i charakterystycznego. Gdy sami nie możemy tworzyć oryginalnych i charakterystycznych obrazów, to sztuka pomaga nam w tem.

Uczucie intelektualne, jak i estetyczne należy do uczuć sympatycznych, wywołana bowiem przez nie przyjemność lub przykrość wypływa nietylko z fizycznej potrzeby instynktu samozachowawczego, lecz także z potrzeby przejęcia się czemś, co stoi poza obrębem naszej osoby. Uczucie estetyczne jest przytem daleko głębszym objawem sympatji, niż uczucie intelektualne. To ostatnie polega bardziej na wzajemnym stosunku przedmiotów, niż na szczególnych własnościach pojedynczego przedmiotu. Estetyczne uczucie zależy od tego, że staramy się utożsamiać się z danym przedmiotem, żyć jego życiem, odtworzyć życie jego w naszej wyobraźni. Znajdujemy estetyczną przyjemność w swobodnem używaniu członków, w zabawach, w których naśladujemy ruchy, wykonywane zazwyczaj w poważnych i w praktycznych celach. Wszelka jednak sztuka może być nazwana zabawą, ponieważ przedstawia nam życie lub część życia w postaci obrazu, w idealnem odzwierciadleniu i znie-wala nas do wzruszeń, jak gdyby rzeczywiście była życiem ¹⁾.

2. Rozwój uczucia estetycznego nabiera estetycznego znaczenia nietylko dlatego, że przyzwyczajają nas do spoglądania na rzeczy bez ukrytych myśli egoistycznych, do zapomi-

¹⁾ Psychologia. S. 333.

nania o sobie wobec wartości zjawiska, i nie dlatego, że uczucia estetyczne bywają i często muszą być przez wielu podzielane, lecz przede wszystkim dlatego, że wywołują je te same siły, których używa się także w rzeczywistym życiu. W tem tkwi właśnie poważna strona zabawy estetycznej. Przyjemność estetyczna jest czemś więcej, niż biernem przepędzeniem czasu. Osiągamy ją wtedy jedynie, gdy umysł nasz pochłonięty zostaje przez rzeczywisty obraz życia. Działanie etyczne nie różni się tutaj od zupełnego działania estetycznego. Arystoteles określił tragedję, jako naśladownictwo powyższego czynu, które wzbudza w nas trwogę i współczucie, a tym sposobem rozwija te uczucia. Określenie to możemy również zastosować do wszelkiej sztuki. Gra czy obraz wywołują te same uczucia, co rzeczywiste wydarzenia, przyczem jednak zanika ból osobisty. Zdarzenia rzeczywiste zniecka na nas spadają, tak, że nieraz nie jesteśmy w stanie pojąć ich związku wewnętrznego; zdaje nam się, że przypadek rządzi. Nadto przedstawiają zwykle kilka stron rozmaitych, wobec czego wywołują też kilka różnorodnych uczuć. Dlatego nasz wobec rzeczywistych wydarzeń nie zawsze bywa „czystym“, t. j. powstają rozmaite uczucia, nie łączące się wzajemnie. W artystycznym zaś obrazie wszystko zostało obliczone na wywołanie ogólnego nastroju, odpowiadają-

cego głównym charakterystycznym rysom danej rzeczy lub wydarzenia. Sztuka, nie pozbawiając obrazu jego charakteru konkretnie indywidualnego, podnosi jego główne cechy. Skutkiem tego rzecz cała wydaje się nam jednolitą, otrzymujemy silne wrażenie ogólne i z łatwością możemy utożsamić się z przedstawianym przedmiotem. Dzięki temu także reprodukcja artystyczna lepiej nam rzecz tłumaczy, niż rzeczywistość. Co prawda, nie objaśnia ona tej rzeczy z naukowej strony, lecz przedstawiając ją w całej jej istocie, wyjaśnia nam jej prawo egzystencji. Jakiegokolwiek rzecz ta miałaby właściwość i nie przestaje być charakterystyczną częścią świata. Tragedja budzi uczucia trwogi i współczucia, komedja zaś—potęgi i indywidualizmu. Śmiech, wywołany przez poezję komiczną, nie jest szyderstwem osobistem, lecz uczuciem wyzwolenia, ponieważ w całej swej nagości widzimy złe i nikczemne strony życia i pojmujemy zarazem, że one należą do życia ¹⁾.

3. Kiedy mowa o tem, o ile przedmioty estetyczne odpowiadają wymaganiom etyki, niejeden pomyśli wnet o kwestji, czy obrazy i opisy silnie zmysłowe są dozwolone, czy też wzbronione. Jednak wobec naszego sposobu pojmowania etycznego znaczenia kultury estetycznej nie ma najmniejszego powodu do stawiania tej kwe-

¹⁾ Psychologja. S. 373—377.

stji. Co się tyczy treści i sposobu przedstawienia rzeczy nie może być żadnego sporu między tem, czego wymaga estetyka a na co godzi się etyka. Wszystko co posiada rzeczywistą wartość estetyczną, musi być jednocześnie etycznym. Co innego jest — używanie sztuki dla celów pedagogicznych. Nie każdemu można dać do rąk każde dzieło poetyckie. To jednak nie ma żadnej styczności z wartością estetyczną. Ten, którego zmysłowe popędy silnie rozgrzewają się pod wpływem opisu, nie będzie odnosił się estetycznie względem niego: uczucie jego zostaje podrażnionem, a nie wzmocnionem. Młodzieniec, który po opowiadaniu Lukianososa na całą noc dał się zamknąć w świątyni Afrodyty, by uściskać piękną statuę, nie działał pod wpływem uczucia *estetycznego*

Samo z siebie wynika, że jeżeli sztuka jest życiem idealnem, to wartość sztuki odpowiadać powinna wartości życia, a wartość dzieła artystycznego nie tylko zależy od zdolności i genjuszu, z jakim przedmiot został pojęty i oddany, lecz także od przedstawionego w niem życia. Sztuka nie powinna kierować się względami etycznymi, bezpośrednio moralizowaniem. Nie powinna jednak demoralizować i zwracać uwagę jednostronnie na pewne tylko szczegóły życiowe. Jeżeli widz może zapatrzeć się na dzieło sztuki, to i artyście wolno zapatrzeć się na życie. Rozumie się, że co do treści życia i najważ-

niejszych jego stron rozmaite mogą istnieć zapatrywania. Każdy znakomity artysta musi walkę toczyć, zanim zdoła zyskać uznanie dla swego sposobu zapatrywania się na rzeczy. Opór przeciw modnemu realizmowi estetycznemu zależy po większej części od tego, że wielu ludzi zapatruje się na sztukę, jako na zabawę i odpoczynek, wobec czego nie życzą sobie widzieć w niej gorzkich i przykrych stron życia. Nie chcemy, by sztuka wzbudzała w nas trwogę lub współczucie. Do starych tragedji byliśmy przyzwyczajeni, mogliśmy przeto spokojnie patrzeć na ciężkie przejścia losu, lecz w nowoczesnych tragedjach, jak np. w Ibsena „Upiorach“ nie chcemy ich widzieć ni słyszeć. Temat jest zbyt ponury i zbyt bliski istoty każdej jednostki. A jednak realizm nowoczesny nic więcej nie zrobił, jeno pogłębił zapatrywanie na życie rzeczywiste i wykazał nam bardzo poważne i głębokie strony tam, gdzie, jak się nam zdawało, mieliśmy do czynienia z powszedniem tylko życiem i z powszednimi wypadkami¹⁾. Sztuka działa tutaj wychowawczo, otwiera nam bowiem oczy, wzmacnia uczucie nasze i wzbudza sympatję dla cierpień, spotykanych w życiu.

¹⁾ W przedmowie do „Germinie Lacerteux“ oświadczają bracia Goncourt, że pragną przekonać się, czy tragedia już ostatecznie umarła. Pragną spróbować, „czy niedola małych i biednych ludzi również zdoła wzbudzić zajęcie, sympatję i współczucie, jak nieszczęście wielkich i możnych“.

4. Pomimo wielkiego znaczenia sztuki dla życia, nie może ona i nie powinna luzować samego życia, i życia rzeczywistego nie powinno się nigdy traktować, jak przedmiotu estetycznego. Poważnemu artyście nie może się to tak łatwo przytrafić, ponieważ on pracuje, a nie tylko oddaje się rozkoszy, ponieważ dlań sztuka stanowi zadanie całego życia, zadanie społeczne, stanął bowiem, jak uczony, na właściwem sobie stanowisku, z którego bada życie i uczy innych pojmować je. Czuje on to, co wypowiedział Michał Anioł, „że prawdziwa sztuka z powodu ducha, jaki ją ożywia jest sama przez się szlachetną i skromną; nic bowiem tak dalece nie uszlachetnia i nie oczyszcza duszy, jak dążenie ku stworzeniu arcydzieła“. Artysta w pełni odczuwa opór, stawiany wyobraźni jego przez rzeczywistość, przez niepodatny materiał pracy. Wskutek tego oporu ginie on nieraz. Daleko większe niebezpieczeństwo grozi naturom odbierającym wrażenia i dyletantom. Ci traktują nieraz życie jako zabawę estetyczną. Szyler powiedział, że człowiek wtedy tylko jest człowiekiem, gdy się zabawia. Rozumiał przez to, że świat fantazji i zabawy jest własnem dziełem człowieka i że potrzeba wolnego serca i energicznej woli, by wyzwolić się z pod ucisku rzeczywistości i by zachować ten świat idealny. Słów jego użyto jednak, jako motta dla estetycznego poglądu na świat, który żartobliwie i ironicznie

odnosi się do wszystkich stosunków praktycznych, nie biorąc przytem zbyt poważnie samej sztuki. Pracę pozostawia się filistrom; genjusze spoglądają na świat z swych wyżyn idealnych, uważając go za rzecz błachą, nie obchodzącą ich wcale. Pod wpływem kierunku realistycznego, podobnie jak pod wpływem romantyzmu, można żyć w świecie wyobraźni, zdala od rzeczywistości. Realista żyje wyobraźnią, na równi z idealistą¹⁾, a niebezpieczeństwo bardziej mu grozi, niż temu ostatniemu. Przesadny idealista jest zazwyczaj świadom tego, że pozostaje w dwóch światach: w świecie ułudy i w świecie prozy; tym ostatnim pogardza, lecz pomimo tego stosuje się doń wedle możliwości. Realista natomiast, wyobraźnia którego pragnie nasycić się wrażeniami rzeczywistego świata, z większą, niż tamten ochotą, traktować będzie wszelkie stosunki życiowe z estetycznego punktu widzenia.

Niebezpieczeństwo to grozić będzie każdej epoce, w której sztuka i zmysł estetyczny wystąpią na plan pierwszy. W każdym razie będzie ono dziedzictwem dla przyszłego pokolenia, które stawi się z żądaniami wykształcenia, lecz bez żywej siły twórczej²⁾. Nawet wielka i po-

¹⁾ O tych dwóch kierunkach patrz moją psychologję. S. 229—231.

²⁾ W ten sposób charakteryzuje Hettner (*Italienische Studien. Zur Geschichte der Renaissance.* S. 275), pokolenie żyjące po okresie działalności Rafaela i Michała Anioła. Przy-

ważna sztuka (jak np. włoska w okresie odrodzenia) może istnieć samodzielnie, nie łącząc się z rzeczywistością, walczącymi potęgami epoki, ani też z życiem całego narodu. Wszak dewizą Leonarda da Vinci było: Zdała od burz!

5. Sztuka ma nadawać życiu kształt i jasność, rozwijać wzrok i sympatję, wskazywać kierunek rozwojowi. Wielki artysta jest też po-niekąd wielkim prorokiem. Sztuka nie może nigdy stać się rzeczą zupełnie prywatną. Cały naród i cała epoka powinny się odzwierciadlać w sztuce. Każdy przeto naród i każdy okres powinny posiadać swą własną sztukę, nie mogą bowiem żyć jeno sztuką innych narodów i innych epok chociaż dokładne poznanie tego ma wielkie znaczenie. Nawet ogólnie ludzkie pojęcia i obrazy powinny być wypowiedane lub wyobrażone w formach poszczególnych, odpowiadających tradycji danego narodu. W dwojaki sposób można uzasadnić potrzebę sztuki narodowej i sztuki zamkniętej w rzeczach danego okresu. Artysta wtedy tylko pracuje dobrze i wszystkimi swymi siłami, gdy go ożywiają uczucia i wyobrażenia własnego kraju i własnej epoki; wtedy tylko przywłaszczyć sobie może wszystko,

czynny nagłego upadku dopatruje się on w istocie włoskiego odrodzenia. Zerwało ono pęta średniowieczne, lecz nie było wstanie stworzyć nowego ideału ludzkości z wymogami etyki i danymi rozumu. Była to epoka, pozbawiona pojęć moralnych i wzorów, doskonała zdobycz dla reakcji kościelnej.

co widzi i oddać to w dziełach sztuki. Z drugiej znów strony naród i epoka tylko siebie dobrze znają i rozumieją; przeto dzieła sztuki powinny być ciałem z ich ciała i krwią z ich krwi. Rozumie się, że sama narodowość i moment historyczny nie mają żadnego znaczenia, jeżeli sztuka sama przez się nie jest prawdziwą sztuką. Prócz tego istnieją jeszcze wspólne normy myślenia i czucia, zrozumiałe dla każdego narodu i dla każdej epoki, skąd ludzkość czerpie karm duchową dla siebie po wsze czasy. Homer, Dante, Szekspir i Goete pozwalają nam żyć życiem całej europejskiej ludzkości.

XXXI.

Etyka i uczucie religijne.

c) Kultura religijna.

1. Etyka, jak już wyżej zaznaczono (II, 3) powinna opierać się na nielicznych przesłankach. Nie powinna żądać osobnego miejsca wśród wiedzy i nie powinna próbować burzyć zasady, wyniki i hipotezy, ustanowione przez inne nauki. Jednakże rozwój życia religijnego wśród gatunku ludzkiego połączony był z takimi przypuszczeniami i dogmatami, które wywoływały bezustanne spory z wiedzą. Zdawałoby się przeto mogło, że etyka powinna uwzględniać kulturę religijną, jedynie jako zjawisko historyczne, jako obcą potęgę, z którą liczyć się trzeba, którą krytykować i oceniać można, lecz z którą, dla jej natury i przypuszczeń, niepodobna łą-

czyć się z węzłem pokrewieństwa. Wniosek taki byłby jednak przedwczesnym.

Przedewszystkiem bowiem religje, które istniały w historii, a szczególnie wyższe ich postaci, były zawsze potęgami etycznymi. Pojęcia etyczne stanowiły zawsze główną część treści pozytywnych religji. Z tego więc punktu zapatrywania musi istnieć pewne pokrewieństwo pomiędzy etyką a religją pozytywną. Powtórę powstaje pytanie, czy na stanowisku, zajmowanem przez etykę, nie może być mowy o uczuciu, które, choćby go się nie chciało *nazwać* religijnem, jednakże pokrewnem jest bardzo prawdziwemu uczuciu religijnemu, objawiającemu się w wyższych religjach pozytywnych. Obecnie postaram się opisać uczucie tego rodzaju, w następnym zaś rozdziale zajmę się zbadaniem etycznego znaczenia pozytywnej religji.

2. *Poczuciem życia* nazywamy w psychologii to uczucie przyjemności i przykrości, które odpowiada procesowi życia organicznego w nas samych. Zależy ono przeto od łatwości i siły odbywającego się oddychania, krążenia krwi i całej sprawy odżywiania. W miarę rozwoju świadomości, uczucie nasze staje się zależnem nie tylko od stanu organicznego, lecz także od większej lub mniejszej ilości wyobrażeń.

Uczucie nasze wiąże się z wieloma rzeczami, leżącemi poza naszym organizmem. W uczuciu intelektualnem i estetycznem przyjemność

nasza lub przykrość zależy po części od działalności poznania, po części zaś od obrazów, tworzących się w naszej wyobraźni pod wpływem natury lub sztuki. Gdy jednak siłą myśli zastanowimy się nad stanowiskiem naszym w wszechbycie, gdy przekonamy się, że ze wszystkimi naszymi dążeniami, planami i ideałami jesteśmy tylko oddzielnymi członkami wielkiego niezliczonego szeregu przyczyn i skutków—wówczas powstaje w nas uczucie życia, nie tego jeno, co drga w naszym organizmie, lecz tego również, które panuje w całym wszechświecie, którego jesteśmy członkami. Nasze uczucie życiowe rozwija się i kształtuje pod wpływem biegu życia i świata, o ile sobie go jesteśmy w stanie wyobrazić. Powstaje wtedy kosmiczne uczucie życia, podobne do organicznego. Uczucie *kosmiczne* różni się od organicznego swą treścią myślową, na którą składają się wszystkie nabyte doświadczenia i wyobrażenia wytworzone biegiem wypadków. Od uczucia intelektualnego i estetycznego różni się uczucie kosmiczne życia swym osobistym i realnym charakterem. Kiedy działa myśl i wyobraźnia zapominamy o sobie pod wpływem obrazów myśli; podczas organicznego uczucia życiowego mamy tylko z sobą do czynienia, jako z istotą organiczną; w kosmicznym zaś uczuciu życia przyjemność nasza lub przykrość zależą od stanowiska, zajętego przez całą naszą indywidualność w rozwoju światowym.

3. Kosmiczne uczucie życia opiera się na pewnem zapatrywaniu się na świat, jednakże nie potrzeba w tym celu zbyt głębokich hipotez; te ostatnie bowiem, jak wykazuje bliższe badanie, bywają raczej skutkami, niż przyczynami uczucia. Dla uczucia wystarczają dwie główne myśli, przytoczone powyżej (XXVIII, 5), jako najgłówniejsze dla kultury intelektualnej, mianowicie myśl o bycie, jako o związku prawidłowym spraw życiowych i myśl o nim, jako o wielkiej sprawie rozwojowej.

Każde ogniwo wielkiego tego związku przyczynowego opiera się na innych ogniwach i również podtrzymuje inne. Siły, z jaką ono wypełnia swe miejsce, nie nadało samo sobie, lecz musiało ją otrzymać i co chwilę nadal otrzymywać musi, by utrzymać się na swem miejscu. Nawet przy najenergiczniejszym akcie woli, w którym właściwości indywidualne objawiają się najwybitniej, a poczucie własnej osobowości na najsilniejszym pozornie stoi gruncie, nawet wtedy zużywamy kapitał, któregośmy pierwotnie nie tworzyli sami. W najwyższej swej czynności jestem jednak zależny i to tem bardziej, im więcej ona zużywa sił. Dowodem zależności jest nie tylko to, że będąca w mojem rozporządzeniu energja została mi nadaną, lecz i to także, że jest ona *ograniczoną*. Los mój jest złączony z wielką sprawą rozwojową, a wola ma do pewnego tylko stopnia oddziaływać nań może. Podczas wiel-

kich fal rozwoju i zniszczenia, powstawania zniknięcia, wciąż zachodzących w przyrodzie, nadzieja i trwoga naprzemian panują nademną. Któż ma rację, po czyjej stronie zwycięstwo — czy wciąż naprzód idąca i rozwijająca dążność świata, czy też hamująca i niszcząca tendencja?

A zatem od stosunku woli mej do losu mego zależeć będzie moje uczucie życiowe. Może ono być całkowicie lub przeważnie natury egoistycznej. Jeżeli jednak na los swój nie będę zapatrywał się, jako na los pojedynczej jednostki, — jeżeli sympatja moja dla innych ludzi i etyczne uczucie zostało zbudzone we mnie, to kosmiczne uczucie życiowe innego wtedy nabiera charakteru. Uczucia te, które zniewoliły mnie do tworzenia ideałów i pracy dla nich, znacznie przewyższających mój byt osobisty, rozwinęły się jednak wedle określonych praw natury, a możliwość tego rozwoju przekonywa o istnieniu cennych sił w bycie (IV, 5). Przyroda, jeżeli powstanie i rozwój sumienia objaśniać będziemy w sposób przyrodniczy, jest dla nas krainą sił idealnych. Obok wielu innych następstw dał nam rozwój *to* właśnie! Oprócz fizycznego popędu samozachowawczego powstały jeszcze innego rodzaju popędy życiowe. To, co odczuwam w mem sumieniu, takąż jest siłą światową, jak i inne siły, przejawiające się podczas zmiennego działania mas materialnych.

„ Lecz tutaj powstaje znowu poważna trudność. Nie możemy objaśnić bytu na podstawie

uczucia etycznego. Świat nie jest zbudowany wedle zasad, które sumienie nasze za najwyższe uważa. Tego, co stanowi najwyższy cel naszego etycznego życia woli, nie możemy uważać, jako cel rozwoju świata. Nietylko trudno będzie wykazać naukowo istnienie celu światowego, podobnie, jak myśli o pierwszej przyczynie, lecz krzyczące dysharmonje świata, cierpienia i okrucieństwa, przeliczne nieszczęścia i zbrodnie, za pomocą których okupujemy rozwój i postęp, o ile takowy wykazać się da, — to wszystko nie pozwala logicznie przypuszczać, by zasada etyczna mogła być źródłem rozwoju świata. Wszelkie teologiczne i filozoficzne próby przewyciężenia tej trudności okazały się daremnymi. Teologia ortodoksyjna odsunęła jeno kwestję, a filozofja spekulatywna zlekka omijała trudności. Jedyną radą na przewyciężenie tych trudności jest—nie myśleć o nich, a nie każdy może się zdobyć na taki wybieg. Nie przez dumę, lecz przez sumiennosc właśnie i dokładne pojmovanie granic naszego poznania musimy pozostawić kwestję tę nierozstrzygniętą. Uczciwe powątpiewanie lepsze jest, niż bezmyślna wiara. Pełno wielkich sprzeczności w życiu, lecz wtedy dopiero stają się one wprost przeczeniami, gdy wyłowiwszy jedną cząstkę sprzeczności usiłujemy na jej zasadzie objaśnić zagadkę bytu. Na podstawie dobrej zasady światowej niepodobna objaśnić zła, istniejącego w świecie, a za pomo-

cą złej zasady światowej, głoszonej przez bezwzględny pesymizm, niepodobna wytłómaczyć dobra na świecie.

Współczucia naszego dla cierpień ludzkości i popędu naszego ku zachowaniu tego idealnego zapatrywania nie powinien wcale osłabiać fakt, że nie znamy końca dramatu światowego i że nie wiemy nawet, czy takowy skończy się kiedykolwiek. Dobre i cenne w bycie to siła walcząca, a wszelka walka powoduje niepewność i napięcie. Przeto kosmiczne uczucie życiowe wahać się będzie między obawą a nadzieją, nawet u tych, u których nosi pewne piętno śmiałości.

Opisane powyżej uczucie zdarza się niewątpliwie. Oznacza ono stanowisko, na którym poważnie zapatrujemy się na religję, jako na sprawę *uczucia*. Nie zawiera ono żadnego dogmatu, lecz powstaje poprostu wskutek stosunku uczucia etycznego do świata rzeczywistego. Ci, którzy doznają potrzeby po temu, mogą spróbować za pomocą spekulacji i symbolów osiąść dalsze pojęcia; nie w tem groźnego, jeżeli tylko nie będą naruszone dwie zasadnicze sprawy: idea bytu, jako prawidłowego związku rzeczy i niezależność etyki od zapatrywań dogmatycznych. Uczucie to nie stwarza nowych zagadnień, którychby i bez tego uczucia nie można było postawić. Wyraża ono najgłębsze i najwyższe pojmowanie bytu, jakie tylko człowiek osiąść może, względnie do zajmowanego przez siebie sta-

nowiska w świecie i losu, jaki go spotyka i dla którego żyje. Podobnie, jak uczucie estetyczne, wzmacnia ono charakter, lecz działanie jego jest silniejsze, ponieważ uczucie to zależy od rzeczywistego stanowiska, zajmowanego przez człowieka w rzeczywistym świecie. Kosmiczne uczucie życiowe, wskutek bliskiego związku z uczuciem etycznym, pozbawionem jest wszelkiego sentymentalizmu. Wznosimy się na gór szczyty nie po to, by tam mieszkać i gospodarować, a zarazem by usunąć się od życia rzeczywistego, lecz aby oddychać świeżem, odżywczem, choć ostrem powietrzem, by jaśniejszym wzrokiem szersze objąć widnokreśli, dzięki czemu łatwiej nam będzie zastosować się potem do ciasnych warunków praktycznego życia.

4. Nie u wszystkich ludzi opisane powyżej uczucie występuje z jednakową siłą. Niektóre usposobienia szczególniejszą pod tym względem odznaczają się wrażliwością, podobnie jak inne silniej odczuwają uczucie intelektualne lub estetyczne. Uczucie to jest tak złożone, że nie dziw, iż składowe jego części u różnych osobników występują w rozmaitym stosunku wzajemnym. Już sam stosunek między kosmicznem a organicznem uczuciem życiowem bywa bardzo różnorodny. Nieraz oba te uczucia w zupełnej są z sobą sprzeczności. Sposób odczuwania świata niekoniecznie zależy od samego tylko temperamentu. Człowiek z temperamentem melancholijnym,

którego organiczne uczucie życiowe odznacza się ponurym i ociążałym charakterem, może pomimo tego optymistycznie zapatrywać się na bieg spraw w naturze i w historii. Ciemne strony świata dotyczyć mogą tej małej przestrzeni, którą on sam sobą wypełnia, pozostała zaś część świata może, na zasadzie kontrastu, wydawać mu się zupełnie jasną i świetlną. Odwrotnie zaś istnieją ludzie ze szczęśliwym usposobieniem organicznym, którzy pochmurnieją z chwilą, gdy spoglądają na świat szeroki. Niektórzy największe znaczenie przypisują zagadkom i tajemnicom bytu, inni zaś — wrażeniom, nabytym ze świata doświadczeń. Na usposobienie jednych największy wpływ wywiera ten rodzaj doświadczeń, na innych — ów np. na jednych najsilniej działa życie natury, na innych — historia ludzka. U niektórych (np. u Spinozy) kosmiczne uczucie życiowe nosi przeważnie cechę rezygnacji, u innych (np. u Fichte-go) — charakter entuzjazmu i popędu do działalności. Najwybitniejsza jednakże zachodzi różnica między optymizmem a pesymizmem. Bieg życia usprawiedliwia istnienie obudwóch kierunków, a wtedy tylko nie mogą one wspólnie istnieć, gdy każdy z nich rozwinie się w system spekulatywny. Obie sprzeczne postaci kosmicznego uczucia życiowego w najwyższych swych formach występują z jednej strony u Platona i w teologii chrześcijańskiej, z drugiej zaś strony u Szopenhauera.

Pomimo tych różnic istnieje jednak pewna wspólna dziedzina duchowa, gdzie i wspólny rozwój staje się możliwym, a jedna osoba nie przeszkadza drugiej. Jeżeli opisane uczucie jest prawdziwym, to zależy ono od świata rzeczywistego i stosunków tegoż, a wszak to jeden i ten sam świat dla wszystkich — pomimo różnic temperamentów i doświadczeń. Gdy ludzie dokładnie poznają, jakim jest świat, wówczas pojmą także, że z rozmaitych punktów można i trzeba zapatrywać się nań. Wszak świat znany jest każdemu tylko z tych obrazów, jakie wytwarzają się w świadomości jego, a w obrazach tych nie zawsze teżsame cechy z jednakową występują dobitnością i jasnością i nie wszystkie w tem samym przedstawiają się oświetleniu. Tym bogatszym i różnorodniejszym wydaje się nam świat, tem rozleglejszą staje się sympatja nasza, im bardziej umiemy przejąć się sposobem zapatrywania się i odczuwania świata przez innych. Dzięki temu staje się możliwym wzajemne porozumienie i wzajemna pomoc, nawet kiedy ludzie stoją na różnych stanowiskach. Przy wszelkiem bliższym współżyciu ludzi musi rozwinąć się pewna wspólność pod tym względem, lub przynajmniej pewna zażyłość i zrozumienie się. Pomoc duchowa, jakiej jeden osobnik udzielić jest w stanie drugiemu, polega głównie na tem, że prawdzi-

wość i jasność uczucia życiowego bywa wzmocniona. Niektóre jednostki obdarzone są szczególną pod tym względem zdolnością i często, zupełnie bezwiednie, roztaczają tego rodzaju opiekę duchową. Nikt jednakże nie jest w zupełności pozbawiony tej zdolności. Ogólne kapłaństwo, głoszone przez protestantyzm, lecz nigdy nie uskutecznione w zupełności, będzie mogło urzeczywistnić się wtedy, gdy życiu uczuciowemu wolno będzie w całej pełni i swobodzie rozwijać się w duszy oddzielnych osobników i gdy wzrośnie sympatja, jakoteż zmysł psychologiczny. Wywieranie wpływu w tym kierunku jest przede wszystkim zadaniem lekarzy i duchownych. Lecz pierwsi mają jeszcze zbyt wiele zagadnień fizjologicznych do rozwiązania, by chcieli rozwijać swój zmysł psychologiczny; zbyt są skłonni do zapatrywania się na życie z czysto zewnętrznej, materjalistycznej strony. Duchowni zaś, wskutek zajmowanego stanowiska, musieliby wpierw być pewni, do jakiej rubryki dogmatyki zaliczyć mają dane zjawiska duchowe; brak im, ludzkiego wolnego poglądu na rzeczy.

Gdyby nawet kosmiczne uczucie życiowe określić chciano, jako uczucie religijne, to jednak nie stworzy ono żadnego kościoła, nie ustanowi żadnego kultu, podobnie jak nie opiera się na żadnym dogmacie. Towarzystwo, wytwa-

rzające to uczucie, jest najwolniejszym ze wszystkich; cechami jego są — wzajemne zrozumienie się i wzajemna pomoc. Kościołem jego — cała przyroda, a kultem — praca, wspólne pożycie z ludźmi i z przyrodą, życie dla wiedzy i sztuki.

XXXII.

Spoleczno-etyczne znaczenie religii pozytywnych.

1. Istnieją niezliczone odmiany i postaci życia religijnego i wiary religijnej, a gdy kiedyś w dziedzinie ducha na dobre zapanuje wolność, wówczas powstanie więcej jeszcze religii, niż obecnie.

Pod względem historycznym największym dotychczas znaczeniem etycznym i społecznym odznaczały się *religje pozytywne*. Głównymi cechami, charakteryzującymi religję pozytywną, są: dogmat i kult. *Dogmat* jest to zapatrywanie, oparte na nadprzyrodzonym objawieniu, objaśniającem tajemnicę bytu; jest to autentyczne wyjaśnienie, udzielone przez źródło bytu o istocie samego bytu. *Kult* polega na czynnościach, przy których samo bóstwo jest obecne. A zatem religja pozytywna w dogmacie swym i kulcie ma nietylko ludzkie myśli o bycie i ludz-

kie uczucia, lecz także myśli i obecną działalność samego bóstwa.

Z chwilą, gdy dogmat staje się tylko pojęciem symbolicznym, a czynności kultu pięknym zwyczajem, religja przestaje być wiarą. Pozytywna religja zależy przeto od obecności bóstwa w oznaczonym czasie, w oznaczonym miejscu i w oznaczonej postaci.

Rozwój historyczny religji pozytywnych wskazuje, że znajdują się w *stosunku wzajemnego działania do etyki praktycznej* (do moralności pozytywnej, I, 2). Wywarły one wielki wpływ na etykę, wzamian ulegając i jej wpływom w znacznym stopniu. Stronnicy religji pozytywnych ze swego punktu widzenia uznają pierwsze zdanie, lecz nie podzielają drugiego. W religji ich objawioną została absolutna prawda, od niej zatem życie ludzkie uczyć się powinno, ona zaś od życia niczego nie potrzebuje się uczyć. Historyczny zaś pogląd, wedle którego wszystko, co się w historii przytrafia, stanowi wydarzenie rozwoju historyczne, utrzymuje z całą stanowczością, że religje osiągnęły wpływ etyczny tylko dzięki przywłaszczeniu sobie pojęć etycznych, które do pewnego stopnia rozwijały się niezależnie od wpływów religijnych. Człowiek powinien z własnego doświadczenia znać własności, któremi obdarza bóstwo. Miłość i sprawiedliwość powinny wpierw wywrzeć swój wpływ w życiu ludzkim, zanim wśród ludzi powstanie

myśl o kochającym i sprawiedliwym bóstwie. Jak bowiem mógłby człowiek rozumieć te słowa, gdyby one dotyczyły tylko bóstwa? Człowiek je potęguje, idealizuje i przypisuje je bóstwu w stopniu tak wysokim, że przechodzą one pojęcie ludzkie. Uczucie religii pozytywnej opiera się na wyobrażeniu jednej lub kilku istot, znacznie przewyższających ludzką naturę i ludzkie stosunki, bez porównania potężniejszej od ludzi, lecz podobną do istot ludzkich. Wszelkie przypisywane ludziom własności uległy przeto rozszerzeniu i spotęgowaniu, lecz fundament tych stanowią pojęcia wysnute z doświadczenia życiowego, tylko rozszerzone i spotęgowane. Światu bogów nadajemy te własności, jakie się nam wydają najwyższymi. Z tego wynika, że w miarę doskonalenia się rodu ludzkiego, lub przynajmniej w miarę wygładzania się obyczajów, charakter bogów również staje się lepszym i łagodniejszym. Miejsce dzikich i okrutnych bogów wojny zajmują z czasem bogowie miłości i miłosierdzia. Historia religii wykazuje coraz większą humanitarność dogmatów i kultu. Na niższych stopniach rozwoju mściwość bogów zaspakajaną bywa tylko krwią. Powoli jednak ofiary z ludzi zanikają zupełnie, lub zastępują je zwyczaje symboliczne, pierwotnego pochodzenia których, wierzący nie uprzytomniają sobie nawet w swej wyobraźni. Najwyraźniej widzimy to w rozwo-

ju religji greckiej¹⁾. W żydowskiej religji ofiary pokutne wielką odgrywały rolę; lecz już u proroków Jehowa nie pożąda krwi, a miłość miłszą mu jest, niż inne ofiary. Wskutek wpływu Pawła idea ofiar pokutnych dla gniewnego boga przeszła do kościoła chrześcijańskiego i utrzymuje się w nim nieraz w postaci, przypominającej pierwotne wyobrażenia²⁾. Innym tego rodzaju przykładem jest pojęcie o piekle i wiecznem potępieniu. Wprawdzie ortodoksyjna nauka kościelna uznaje jeszcze ten pogląd, jednakże nie znajdujemy już w niej tej ognistej mściwości i gorącej fantazji, jaką odznaczali się starożytni chrześcijanie³⁾.

¹⁾ Schömann: Griechische Altertümer. II. S. 255. — L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. II. S. 27.

²⁾ Pewien synod szwedzkich kaznodziejów (w Lund, Wrzesień, 1864) wyrzekł: „Niema chrześcijaństwa bez pojednania—i mianowicie pojednania we krwi!“, wyraźnie przytem wskazując, że historia religji mówi o pojednaniu we krwi za pomocą krwawych ofiar, występujących w tak licznych religjach“.

³⁾ Tertuljan i Cyprjan cieszyli się, że wrogowie i prześladowcy ich będą się męczyć w piekle, oni sami zaś zasięda po prawicy Boga. U Augustyna i Tomasza z Akwinu myśli te występują już w łagodniejszej postaci, widok bowiem mąk prześladowanych stanowi tylko kontrast, tem łacniej wykazać mający łaskę, jakiej doświadczyli zbawieni. W obecnych czasach gorący kapłani pocieszają rodziny tych, których uważają za potępionych, że zbawieni zupełnie zapomną o mękach tych potępieńców, wskutek czego błogość ich duszy niczem

Zmieniły się zasady i podstawy zapatrywań; wprawdzie utrzymują się jeszcze wyobrażenia religijne, które powstały pod wpływem życia uczuciowego dawniejszych czasów, lecz inne im obecnie nadaje się znaczenie, lub też nie uświadamiają się one w całej swej ostrości i wyrazistości. Wzrosła sympatja, miłość wszechludzka, a wyobraźnia straciła pod tym względem swą energję.

2. Nie tylko wyniki rozwoju *etycznego* przemieniły się tym sposobem w dogmat i kult. Znaczenie religji pozytywnych pojmiemy wtedy dopiero, gdy widzimy w nich *skondensowanie* się *wszystkich* stron życia duchowego. Porównując wyższe postaci dogmatu i kultu z niższemi, zauważymy zarówno wpływ rozwoju intelektualnego i estetycznego, jak etyczno-społecznego. Wyższe religje więcej wchłonęły w siebie poznania rozumowego, niż niższe. Wyobrażenie do pewnego stopnia coraz bardziej łączymy z wzrastającym poznaniem przyrody. Wielbiciel fetyszów i politeista szybciej dochodzą do kresu ludzkiego rozumu, jak monoteista, Bóg którego jest przyczyną wszechrzeczy, a więc i praw przyrody. Wyższa religja jest w porównaniu z niższemi racjonalną. Religje korzystają również z pojęć estetycznych. Wyobraźnia usiłuje

nie będzie zakłócają. Zdaniem wielu przypuszczenie to nie oznacza szczególnie wielkiego postępu humanitarności.

wytworzyć jaknajżywsze, jaknajmilsze i jaknajdobitniejsze obrazy istot, będących przedmiotem wiary. Stara się ona wyraźnie oddać wielkość i wzniosłość. Wyobraźnia i uczucie szukają pokarmu w kulcie religijnym.

Pierwotnie religja pozytywna była jedyną postacią kultury idealnej. Życie etyczne, intelektualne i estetyczne występuje przeważnie pod postacią religji. Wszystkie strony i kierunki życia duchowego przemieniają się w dogmat i kult. Przeto religja pozytywna nie chce zadowolnić jednej jedynej tylko strony natury ludzkiej, na przykład myśli lub wyobraźni, uczucia albo woli, lecz objąć pragnie wszystkie jej strony i dla tego w *czasach klasycznych* — jest *wszystkiem* dla człowieka. Nieznana jest wówczas ani wiedza specjalna, ani sztuka specjalna, ani estetyka specjalna i dlatego sama religja nie jest czemś wyspecjalizowanym obok innych dążeń. Historyczno-rozwojowe znaczenie religji polega na tem, że potrafi ona ze szczególną umiejętnością połączyć w jedną całość wszystko to, co człowiek uznaje, jako prawdziwe, dobre i piękne. Dzięki zupełnemu połączeniu tych najrozmaitszych sił, oddziaływa religja na ludzi. Karmi ich i wychowuje pierwiastkami, które sama wchłonęła i przekształciła. Zadaniem nauki o religjach będzie wykazanie wszystkich zaszłych procesów natężenia, wynikłego z kombinacji wyżej podanych sił, jakoteż wykazania pierwiastków, które w roz-

maitych czasach wchłaniane były przez religję. Genjusz religijny objawia się w ten sposób, że potęguje pierwiastki życia duchowego danej epoki, zmysł zaś religijny polega na potrzebie tego rodzaju pokarmu duchowego i na wrażliwości nań.

3. W miarę rozwoju kultury zachodzi na polu duchowem podział pracy. Zamiast nateżenia i zjednoczenia następuje rozdrobnienie, zamiast syntezy—analiza. Każda odzielna strona i każdy kierunek życia duchowego wymagają obecnie szczególnej uwagi i energii. Powstaje specjalna wiedza i specjalna sztuka, a etyka wyszukuje samodzielnych zasad, niezależnych od dogmatu i kultu. Teraz toczy się spór między etyką teologiczną a filozoficzną, między kościołem a państwem. Na tym stopniu rozwoju spotyka religja pozytywne trudności, sprzeczności z samą sobą, spowodowane tem, co dawniej stanowiło jej potęgę: wyrażać ma ona i określać całkowite życie duchowe, a jednak jest tylko *specjalnym* wyrazem życia *obok* wiedzy, sztuki, życia etycznego i działalności cywilizacyjnej.

Etyczne znaczenie religji pozytywnej polegać będzie: po części na sposobie, w jaki połączy z sobą różne składniki (życia intelektualnego, estetycznego i etycznego), po części zaś i szczególnie na wyobrażeniach, jakimi się przejęła. Zniesienie jej *może* spowodować utratę

znacznej siły etycznej. Są bowiem natury, wrażliwe jedynie na pokarm duchowy w takiej wyolbrzymionej formie, jaką daje religja, które z braku tego czułyby rozbitcie i pustkę; prócz tego niewiadomo, czy oddzielne pierwiastki mogłyby działać z równą siłą, jak w owem szczególnem zgęszczeniu religijnej natury. Wszak tlen, jako składnik kwasu węglanego, może wywoływać działanie, którego sam przez się w wolnym stanie nie jest zdolny stworzyć. Podobnie, jak etyczne działanie nie jest koniecznem następstwem religji pozytywnej, tak też zniesienie jej niekoniecznie dowodzi postępu.

Składowe części, stanowiące treść religji pozytywnej, mogą zaniknąć przy zniesieniu samej religji. Doświadczenia ludzkie, których spotęgowanym i wyidealizowanym wyrazem są wyobrażenia religijne, można wciąż na nowo robić. Przeto uczucia religijne nie stanowią zupełnej sprzeczności z innymi motywami, lecz mogą je wchłaniać w siebie. Miłość ludzi jest motywem etycznym; wiara zaś w Boga, istotą którego jest miłość, stanowi motyw religijny; wiara ta jednak wymaga, by miłość znaną była z własnego doświadczenia. Skutkiem takiego stosunku między motywami religijnymi a etycznymi trudno jest porównywać z sobą różne religje co do ich etycznego znaczenia. Nie łatwo powiedzieć, z jak wielką samodzielnością działa każdy ze

składników i ile zależy od postaci i związku, w jakich religja pozwala mu występować.

Gdyby nawet siły, działające w religji wspólnie, były w stanie dokonać tego samego przy działaniu oddzielnem każdej z nich, to jednak kulturze idealnej zbrakłoby ogólnego wyrazu, co jest niepożądanem. Zawsze będzie istniał popęd naturalny do objęcia całokształtu życia zamiast pojedynczych jeno stron. Podział pracy powoduje rozczłonkowanie i dysharmonję, jeżeli nie powstają nowe procesy zgęszczania. Dla przyszłości gatunku ludzkiego nader jest ważnem, czy zgęszczenia tego rodzaju będą mogły wytwarzać się, choć one niekoniecznie muszą przybierać kształty dogmatu lub kultu. W tym celu koniecznem byłoby wzajemne działanie sztuki i wiedzy, teorji i praktyki, poznania i uczucia. Wielkie zasadnicze doświadczenia i nastroje życia ludzkiego powinnyby być wyrażone w symbolach, nie dogmatycznych wprawdzie, lecz niemniej silnie przemawiających do uczucia, jak i do rozumu, do woli jak i do wyobraźni. Przyszłość pokaże, czy zadanie to da się rozstrzygnąć. Obecnie świadomość ludzka nie jest jeszcze dostatecznie po temu dojrzała. Tymczasowo żyjemy jeszcze w okresie krytyki i analizy, a całe nasze życie nosi odpowiednie piętno.

4. Zwrócić musimy uwagę na jedną jeszcze ważną stronę religji pozytywnej. Dogmaty i postaci kultu, stworzone przez religijny pro-

ces zgęszczenia, stanowią wspólną własność większych lub mniejszych kół ludzkich. Religji pozytywnej niepodobna odłączać od *kościola*. Proces religijny nie odbywa się samodzielnie w osobniku odosobnionym; przekonania jednostki są wyrazem przekonań wielu osób, dowodzą przejęcia się *tradycją*, lub też dalszymi jej następstwami. W dziedzinie religji najbardziej twórcze osobniki nie dają, lecz biorą. Osobniki skupiają się dokoła wspólnej tradycji; religijne zaś spory powstają wtedy dopiero, gdy chodzi o to, w jakim kierunku należy dalej ciągnąć tradycję. Społeczność pozytywno religijna, czyli kościół, nie powstaje wskutek dobrowolnego połączenia się osobników, szukających się wzajemnie, lecz dlatego, że to samo słowo przemawia do nich wszystkich. W najprostszej swej postaci społeczność taka składa się z jednej tylko rodziny, z pokolenia w pokolenie czczącej duchy swych zmarłych przodków. Na ich cześć podtrzymuje się wieczny ogień a przykazania ich szanowane są jako najwyższe prawa. Już w tym okresie mamy do czynienia z historją świętą. Tylko należący do rodu przyjmują udział w tej *religji rodzinnej*; ojciec rodziny, kierujący wszystkim, uważany za największą z żyjących powag, zarówno pod względem etycznym, jakoteż pod innymi. Ten rodzaj kultu nawet w obecnych czasach jest najbardziej rozpowszechniony w świecie, istnieje bowiem współrzędnie z religjami

narodowemi, lub stanowi ich część składową. Tylko w chrześcijaństwie i mahometanizmie kult ten zanikł zupełnie ¹⁾. *Religja narodowa* powstała wskutek tego, że całe państwo wspólnych miało bogów i bohaterów, jakoteż wspólne ognisko. Pierwotnie państwo, podobnie jak rodzina, była społecznością religijną i polityczną. Państwo nie różniło się od kościoła, podobnie jak prawa religijne, sądowe i etyczne nie różniły się między sobą. Obowiązkiem każdego obywatela było uczestniczenie w kulcie publicznym, z którego obcy byli wykluczeni. Każde państwo miało swych bogów, a każda rodzina swoich. O bogów swych ojców walczono podobnie, jak o ziemię przodków. Tu już występuje początek różnicy między społecznością religijną a polityczną, mianowicie, gdy wytwarza się oddzielna klasa kapłańska, której zadaniem jest przechowywanie starych tradycji i zwyczajów. Wyraźną staje się jednak różnica ta wtedy dopiero, gdy zrodzi się *idea kościoła, jako powszechnej społeczności religijnej*. Różnice rodzinne i granice narodowe mają wtedy podrzędne znaczenie. Nie istnieją wtedy ani żydzi, ani poganie, ani grecy, ani barbarzyńcy. Ustanowiona zostaje czysto duchowa społeczność. Ale i tutaj społeczność religijna i jedność duchowa zależą od wspólnej spścizny przekazanej przez historję

1) Henry Maine: *Early and Custom*. S. 57.

świętą, z której jednostki czerpią najwyższe prawa swego życia i trwałą podporę losu. Względem społeczeństwa europejskiego ideę tę rozprzeździł chrześcijaństwo. Co prawda, filozofia grecka na zasadzie własnych badań, jakoteż doświadczeń, nabytych od czasu śmierci Aleksandra Wielkiego, doszła już do pojęcia równości i jedności natury ludzkiej, jak również do pojęcia o powszechnej miłości ludzkiej. Tu właśnie widzimy znaczenie religijnego procesu zgęszczającego: dopiero bowiem, jako składowa część religji pozytywnej pojęcie to zdołało wywalczyć sobie powszechne uznanie.

W ten sposób religja pozytywna w coraz większym zakresie wykazywała swą siłę, czynnika twórczego i podtrzymującego względem społeczeństwa. Szczytem jej jest idea kościoła, jako powszechnego stowarzyszenia ludzi. Obecnie zajmiemy się bliższem zbadaniem tej idei.

5. Powszechne stowarzyszenie ludzi, głoszone przez religję pozytywną, nie rozwinęło się podobno w sposób naturalny; utworzenie się jego jest czynem nadprzyrodzonym, który za każdym razem na nowo powtarzać się musi, ilekroć nowy osobnik zostaje przyjętym. Własnymi usiłowaniami oddzielna jednostka nie może dostać się do tego stowarzyszenia. O utworzeniu się takowego dowiaduje się jednostka z zewnątrz, jako wydarzeniu historycznym. Stowarzyszenie powinno być wprawdzie powszechnem,

lecz tradycja, w którą wżyć się trzeba, by członkiem zostać, ciasnym płynie kanałem. A kto tego prądu nie napotka na swej drodze, ten jest zgubiony. Wszystko zależy więc od tego, czy tradycja ta dosięga nas i czy jest prawdziwą. Musimy być tego pewni, a wiara w te dowody jest przeto najważniejszą sprawą. Przeto na zasadzie logicznej konieczności pozytywna wiara religijna przemienia się w wiarę w kościół, w ów kanał, którym płynię ku nam tradycja religijna. Takie przejście wiary w dowiedzione na wiarę w dowody widzimy zarówno w nowszej historii katolicyzmu, jak i protestantyzmu. Najdobitniejszym tego przykładem jest dogmat o nieomyślności papieża, ogłoszony dopiero w półtora tysiąca lat po innych dogmatach.

Podobnie, jak religii pozytywnej co do jej treści na wyższych szczeblach rozwoju zawsze zarzucić będzie można, że powinna być wszystkim, a jednak jest tylko szczególnym sposobem wyrażania się życia obok innych sposobów, tak też pod względem zasady można jej zarzucić, że jako warunek powszechnego stowarzyszenia etycznego stawia wiarę, której jednak może brakować, a pomimo tego wszelkie najszlachetniejsze własności etyczne istnieć mogą. Ten, któremu rozum nie pozwala wierzyć w dogmaty i hołdować powadze kościoła, może jednak „łaknąć sprawiedliwości“ i „być pokornego a łagodnego serca“ człowiekiem. A nieraz na-

wet pragnienie tej sprawiedliwości nie pozwala właśnie wierzyć w dogmaty (p. XXXI, 3). W nauce dogmatycznej zdarzają się miejsca, których sumienie uznać nie może pomimo najuczciwszego badania. Takie zachowanie się wydaje się kościołowi pychą i zarozumiałością, pierwszym bowiem obowiązkiem wierzącego jest wedle kościoła — posłuszeństwo (p. X, 4)).

Powstająca tutaj sprzeczność jest sprzecznością między wiarą a miłością. Wiara stwarza zapory, miłość zaś znosi je. Wiara rozłącza, a miłość łączy. Sprzeczność ta widoczną jest w całej historii kościoła. Miłość bliźniego zburzyła zapory narodowościowe, zdoła ona również zburzyć zapory dogmatyczne. Za jej wpływem powstała wolność religijna.

6. Zasada swobody religijnej znosi wszelkie różnice zewnętrzne, obywatelskie, jakoteż polityczne, jakie dawniej były w związku z różnicami religijnymi. Jednakże zasady tej nie należy uważać za negatywną jedynie. Nie głosi ona obojętności, lecz jest naturalnem następstwem szerszej sympatji i miłości ludzi. Zasada ta nie tylko pozwala każdemu człowiekowi wyznawać swoje przekonania, bez przeszkody ze strony innych osób, lecz głosi istnienie wspólnej podstawy dla wszystkich ludzi poza różnicami wyznaniowemi. Zapatrywanie to ma bardzo ważne znaczenie, gdyż uznając je, można zapobiedz utracie wielkiej siły społecznej, tkwią-

cej w religjach pozytywnych. W związku, opartym na wspólnych zapatrywaniach na wyższe zagadnienia życia, spoczywa wielka siła. Jeżeli wolno będzie każdemu na swój sposób szukać zbawienia, wówczas każdy prawdopodobnie własną pójdzie drogą, a wzajemne porozumienie stanie się niemożliwym. Ale gdyby nawet, kosztem swobody religijnej, rozwinął się indyferentyzm i zblazowanie, to i tak jeszcze nie stanowiłoby to najważniejszej strony tej kwestji.

Swoboda religijna przypuszcza przedewszystkiem, że etyka jest niezależną od religji. Różnice wyznania wiary, uznawanie lub nie uznawanie pewnego dogmatu nie stanowią tożsamości z różnicą, zachodzącą między dobrem a złem. Na stanowisku, uznającym wiarę, jako jedyną podstawę dobra, a brak wiary jako jedyną podstawę zła, nie może być mowy o swobodzie religijnej. Choćbyśmy największą nawet czynili różnicę pomiędzy życiem społecznym a wewnętrznym życiem sumienia, to jednak różnica ta nigdy nie może być tak wielką, byśmy mogli przyznać zupełne prawo brania udziału w życiu społecznym i politycznym ludziom, którym brak najważniejszych warunków do prowadzenia życia etycznego. W życiu społecznym i politycznym znajduje się dużo miejsca i sposobności do stosowania najwyższych własności etycznych, niepodobna zaś uznać za samodzielnego członka

narodu tego, kto nie jest w stanie ich wykazać. Wedle surowej ortodoksji niewierzący popełnia największy z grzechów, matkę wszystkich innych grzechów, mianowicie, że nie chce pęt nałożyć swemu rozumowi. Rozumie się, że z takimi poglądami nie może zgadzać się wolność religijna.

Powtóre, swoboda religijna opiera się na przypuszczeniu, że każdy osobnik posiada odrębne cechy, które samodzielnie i wedle sił rozwijać powinien. Bez względu na to, w co wierzy, traktowanym powinien być jako samodzielna osobistość, która na właściwej sobie drodze poszukuje prawdy. Wszelki osobisty i samodzielny przejaw życiowy ma swą wartość, chyba, że działa hamująco na inne sprawy rozleglejszej natury. W najprostszych nawet czynnościach umysłowych występują różnice indywidualne, na które w ostatnich dopiero czasach zwrócono uwagę. O ileż więc różnorodniejszem bywa wyższe życie umysłowe i jak ostrożnym należy być gdy chce się wnioskować z podobieństwa zewnętrznego o wewnętrznem! Słowa, symbole i czyny mogą być jednakowe, w duszach ludzkich jednak mogą zachodzić największe różnice. Ten tylko zdoła zrozumieć te różnice i to bogactwo, kto potrafi odróżnić skorupę od jądra. Kto nie sięga wzrokiem poza pozytywne lub negatywne wyznanie wiary, ten tylko z wierzchu poznaje sprawę. Kwiat, rosnący w wyso-

kiej trawie, staje się wtedy dopiero widocznym, gdy rozsuniemy wysokie łądygi. Okazuje się, że pokrewieństwo duchowe innej jest natury, niż dogmatyczne. Nietylko w wyznawcach jednej wiary znaleźć można różnorodne uczucia wewnętrzne, lecz nawet w wyznawcach rozmaitych wyznań istnieć mogą jednakowe uczucia i zapatrywania. Trudno nieraz tak głęboko wniknąć w naturę osobnika; psychologia różnych postaci życia osobistego nie jest jeszcze tak dokładnie znaną, a spory dogmatyczne przez długi jeszcze czas tamować będą jej rozwój. Jednakże wolność religijna otwiera drogę dla jej rozwoju.

7. Wspólne sprawy życia społecznego i rozwój miłości wszechludzkiej skłonią ludzi z czasem do większego uznawania samodzielności etyki, jakoteż do lepszego pojmowania osobistego życia pomimo rozmaitych postaci wiary. Im więcej będzie uprawianych dziedzin, na które różnice religijne nie będą miały wpływu, tem silniej rozwijać się będzie owo uznanie i pojmowanie, choćby nawet nieświadomie. Wspólna działalność poprzedza tutaj, podobnie jak i w innych dziedzinach (p. XIII, 4) sympatję, a praktyka—teorję.

Rozumie się, że kościół ze swego punktu widzenia nie może się zgodzić na tego rodzaju następstwa swobody religijnej. Podobnie, jak kościół rzymski wciąż protestuje przeciw znie-

sieniu świeckiej władzy kościoła i przeciw nauce, że kościół nie powinien nakładać kar, tak też wszelki kościół ortodoksyjny uważać musi różnicę między wiarą a niewiarą, jako najważniejszą sprzeczność życiową i lekceważąco zapatrywać się na cnoty, spotykane u niedowiarków. Życie jednak swoim biegnie torem i wytwarza w praktyce takie następstwa, jakich w teorii zabraniają przesady dogmatyczne.

Nic jednak nie może przeszkodzić wolnomyslnemu, by odrazu tego rodzaju wyprowadzał wnioski. Co prawda, czasy krytyki i polemiki nie minęły jeszcze względem religji pozytywnej. Walka wciąż trwa i długo jeszcze trwać będzie. Wolnomyslny jednak, którego nie krępują przesady dogmatyczne, daleko bardziej od wierzącego obowiązany jest do okazywania miłości i wyrozumiałości inaczej wierzącym. Wyzwolenie się z nauk religji pozytywnej wtedy tylko będzie miało etyczne znaczenie, gdy nasze myśli i uczucia istotnie zakreślą szersze koło. Że człowiek w nic nie wierzy, to najmniejsza rzecz, jaką o nim powiedzieć można i samo przez się nie nadaje mu to żadnej wartości, szczególnie, że negatywnem wyznaniem wiary można przejąć się również niesamodzielnie i bezmyślnie. Poważnie zapatrujący się na życie człowiek wolnomyslny *nie* kieruje się samym tylko chłodnym rozumem“. Przejmuje się on również swobodą sumienia, jak i wolnością badania. George

Eliot powiedziała o sobie w tym względzie następujące słowa: „Mówię obecnie i mówię to raz na zawsze, że obecne moje postępowanie daleko wyższym podlega względom i szlachetniejszym pojęciom o obowiązku teraz, niż wtedy, gdym wierzyła w poglądy ewangelickie ¹⁾).

Ale na cóż zda się całe nasze badanie historyczne i zgłębienie rozmaitych okresów kultury, jeżeli dzięki temu nie rozwija się większe i dokładniejsze pojmowanie otaczającego nas życia ludzkiego, przyjmującego postaci i symbole, niezgodne z naszymi zapatrywaniami? Jeżeli wolnomyślny nie przewyższa wierzącego pod względem sympatji i historyczno-psychologicznego zrozumienia życia duchowego, to sama krytyka negatywna nie da mu istotnej nad nim przewagi.

Czy wiecznie trwać będzie spór religijny, — czy wierzący i wolnomyślni po wsze czasy walczyć z sobą będą, tego nie wiemy, a etyki to nie dotyczy wcale. Dopóki istnieć będzie sprzeczność, dopóty trwać będzie wzajemne na siebie oddziaływanie tych dwóch kierunków. Pewnym uczuciom i wyobrażeniom sprzyja ten, innym ów kierunek; a jeżeli uczucia te i wyobrażenia istotnie są ważne dla życia ludzkiego, to przejąć się nimi musi nawet ten kierunek, który ich nie wytworzył. Jak wiele np. w dziedzinie

¹⁾ Life of George Eliot. I. S. 148 (Tauchnitz Edition).

swobodnego badania naszych czasów nauczyli-
śmy się od romantyzmu i reakcji religijnej po-
czątków XIX-go wieku? W ten sposób rozwój
rytmicznie posuwa się naprzód. Lecz daleka do-
piero przyszłość wykaże, czy zupełna harmonja
da się kiedykolwiek osiągnąć.

XXXIII.

Państwo i Kościół.

1. Kościół był nie tylko w przeszłości jedną z największych potęg cywilizacyjnych świata, lecz jest nią obecnie jeszcze i długo nią jeszcze pozostanie. Należy przeto zapatrywać się nań z punktu widzenia etyki społecznej. Pomijając zupełnie obiektywną wartość podstawy, na której opiera się kościół, jest niezwykle ważnem, by przyczyniał się wedle możliwości swej do ogólnego rozwoju, naturalnie w właściwych granicach.

Na kościele ciąży wielka odpowiedzialność etyczna, której niestety przedstawiciele jego w najnowszych czasach nie widzą—wskutek dziwnej krótkowzroczności. W miarę szerzenia się oświaty i wiadomości wśród szerokich warstw społeczeństwa, niewątpliwie powstawać też będą wątpliwości co do dogmatycznych twierdzeń kościoła i ich krytyka. Intelktualne trudności

wiary kościelnej dawać się będą we znaki coraz większej ilości ludzi. A właśnie w ostatnich czasach poglądy kościoła zaostrzyły się: „Bez wiary nie ma etyki!“ Na zasadzie tego rodzaju poglądu kościół logicznie wnioskować musi, że ten, co wiarę zarzuca, koniecznie padać musi w objęcia bestjalizmu. Wszak już apostoł Paweł wypowiedział fatalne słowa: „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, to jedźmy i pijmy, jutro bowiem umrzemy“. Gdyby tego rodzaju myśli miały znaleźć powszechne uznanie — a niektórzy kaznodzieje usilnie się o to starają — ponuro wyglądałaby przyszłość. Kościół nie widzi chyba, na jaki hazard się puszcza. Ślepo wierząc w zwycięstwo swych dogmatów, stawia wszystko na jedną kartę. Pomimo wielkich zasług, położonych dla ludzkości, ciężki będzie musiał zdawać rachunek, jeżeli kierunek ortodoksyjno-pietystyczny nadal wpływać będzie na sposób oddziaływania kościoła na wielkie masy, których i dotychczas jeszcze najważniejszym jest kierownikiem i wychowawcą. Rachunku tego zażąda historia w imię całej ludzkości. Wszelki bowiem kościół, choćby najdumniejsze przywłaszczał sobie nazwy, jest bowiem sektą tylko w porównaniu z ludzkością. Kościół istnieje dla ludzi, nie ludzie dla kościoła.

Podług pojęć kościoła kwestje etyczne za-
leżeć powinny od zasad dogmatycznych i dla-
tego koniecznem jest wyznaczyć mu pewne gra-

nice. Mówiąc to nie zapominamy wcale, że kościół wielki wywiera wpływ na tych, którzy łączą się z nim. Tam, gdzie idee nie są w stanie własną oddziaływać siłą, mogą one wywierać wpływ, jako składowe części religji, a gdzie nie sięga kultura intelektualna i estetyczna, tam może ona jeszcze mieć wpływ w postaci religji. Dla wielu warstw społeczeństwa religja jest obecnie jeszcze zbiornikiem wszelkiej kultury umysłowej.

2. Związek kościoła z państwem nie jest przypadkowy. Przedewszystkiem kościół musiał starać się, by przeniknąć całe społeczeństwo, wtedy tylko bowiem mógł stanowić treść całej kultury umysłowej i stworzyć powszechną społeczność ludzką. Państwo musiał kościół uważać za swego sługę. Z drugiej zaś strony państwo — dopóki wyobrażenia kościelne bezwarunkowo panują nad umysłami — musi sądzić, że ma do spełnienia misję religijną, a krzewienie i obronę religji uważać za jedno z najważniejszych swych zadań. Jednakże państwo nie uważało siebie tylko za środek pomocniczy kościoła. Uważało ono również religję i kościół za środek dla swoich celów. Wiarę religijną uważało ono za niezbędny warunek do wytworzenia dobrych obywateli i do zapewnienia państwu spokoju i bezpieczeństwa. Kacerstwa zabraniano nietylko dlatego, że stanowi ono obrazę Boską, lecz i dlatego,

go, że wyrządzało ono krzywdę spokojowi i pomysłności państwa ¹⁾).

Dopóki religja pozytywna stanowiła jedyną umysłową potęgę cywilizacyjną, dopóty panowanie kościoła nad państwem lub przynajmniej w państwie—jako państwa kościelnego lub kościoła państwowego—było uzasadnione. Gdy jednak zmieniły się czasy, kościół sam pojmować zaczął, że najlepszą podporą życia religijnego będzie wolność. A ponieważ w obecnych państwach żyją ludzie, wyznający rozmaite religje, ponieważ różne dziedziny, zależne dawniej od kościoła, wymagają obecnie samodzielnego istnienia,—przeto zarówno kościół, jak i państwo coraz bardziej uznają lub żądają wolności religijnej. Stanowisko osobnika względem kościoła i religji nie powinno wywierać żadnego wpływu na położenie jego w państwie, nie powinno pozbawiać go żadnego prawa, ani też uwalniać od obowiązków, ciężących na nim, jako na obywatelu państwa. Pod tym jednak względem znajdujemy się jeszcze w okresie przejściowym. Życie społeczne dotychczas nie jest jeszcze wolnem od wpływów kościoła. Wiele jeszcze pozostało form i instytucji z tych czasów, kiedy państwo uważało się za służbę religji, lub też religję, za swój pomocniczy środek.

¹⁾ F. Pollock: *The Theory of Persecution*. (Essays in Jurisprudence and Ethics. London, 1882). S. 160.

Przytoczymy kilka przykładów.

Wprowadzeniem przysięgi pragnęło państwo zapewnić sobie gwarancję, że osobnik wypowiada prawdę, lub że uczciwie składa świadectwo. W tym celu zwracało się ono ku najświętszym uczuciom i wyobrażeniom osobnika. Przysięga jest właściwie ¹⁾ pozostałością „sądu Bożego“, tak często stosowanego przez dzikich i przez barbarzyńców wieków średnich: przysięgający przywołuje na siebie nadprzyrodzoną karę. Przysięga nie miała jednak być wznaniem wiary. Nikomu nie przychodziło na myśl, by osobnik mógł nie wierzyć w nadprzyrodzoną potęgę karzącą. Uznawano istnienie przekonań w jedności, które, jak sądzono, były podzielane przez wszystkich. Gdyby przysięga była wyznaniem wiary, to zachowanie jej, jako instytucji, stanowiłoby poważną obrazę zasady wolności religijnej, która to zasada uznana została przez konstytucje większości obecnych państw. Jeżeli instytucja przysięgi zachowaną jeszcze została po uznaniu wolności religijnej, to mamy prawo uważać ją, jako żądanie złożenia świadectwa lub przyrzeczenia po poważnem i sumiennem zbadaniu i namyśle, przyczem każdy osobnik ma prawo myśli swe kierować ku temu, co uważa za najświętsze dla siebie. Wtedy przysięga składaną będzie w tym samym duchu, w jakim

¹⁾ Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 44.

ją pierwotnie ustanawiano. Póki jednak stosować będziemy przysięgę w jej starej teologicznej postaci, póty dla szyskan prawnych droga będzie otwartą. Utrzymują, że w przysiędze mieści się wyznanie wiary i na tej zasadzie pozbawiają pełnej używalności praw obywatelskich tych, którzy z całą uczciwością przyznają się do swych swobodnych przekonań religijnych¹⁾. Nie widzą następstw, jakie z tego wyniknąć mogą. Biskup Martensen, tak bardzo radujący się z tego, że państwo „pod wielu względami ustępujące bezreligijnemu humanizmowi“, jednak nie może obejść się bez gwarancji religijnej pod postacią instytucji przysięgania, słusznie jednak przyznaje, że jedyna ta gwarancja (przysięga) żadnego nie będzie miała znaczenie

¹⁾ Przykład podobnego nadużycia przekazanych formułek przysięgi podaje F. Pollock: w *The Oath of Allegiance*. (Essays S. 187. 197). Pewien wysoko postawiony prawnik wyrzekł w parlamencie duńskim, że przysięga, dla większej swej gwarancji, powinna być czemś więcej, jak tylko uroczystym zapewnieniem, mianowicie powinny być wyzwaniem potęgi, któraby „w tem lub w przyszłym życiu osobnika wpłynąć mogła na jego stosunki“. (Posiedzenie folketiogu z 20 grudnia 1880). Zdaje się, że podstawą tej myśli było etyczne zapatrywanie, zupełnie podobne do poglądów panienki w dziele Pawła Möllera: „*En dansk Students Eventyr*“ (Przygoda duńskiego studenta). Ogromnie obawiała się ona piekła, lecz uspokoiło ją to, że piekło niczem innem nie jest, jak tylko—nieczystem sumieniem. A cóż sumienie zrobić może.

jeżeli nie będziem więcej dbać o religijność narodu¹⁾. A zatem państwo starać się powinno o to, by wszyscy obywatele posiadali właściwe przekonania dogmatyczne; trzeba przeto wszelkimi siłami wpajać je wszystkim ludziom. Konsekwencją takiego poglądu jest inkwizycja. Najbardziej zgodną zasadą wolności religijnej byłaby taka zmiana formuły, która nie zawierałaby wcale wyrażen teologicznych. W ten sposób unikłoby się także niebezpieczeństwa, na które już Kant zwracał uwagę, mianowicie mniemanie, jakoby kłamstwo nie było tak bardzo zdrożnem, jeżeli tylko nie zaprzysięga się go.

Innym przykładem będzie forma publicznego zawierania małżeństwa. Jedyną formą, zgodną z wolnością religijną byłaby czysto obywatelska forma zawierania małżeństwa, tymczasowo zaś w wielu krajach ci tylko, którzy nie życzą sobie ślubu kościelnego, łączą się za pomocą małżeństwa cywilnego. Naturalnem natomiast i zarazem zgodnem z duchem religijnym byłoby, aby ci, którzy pragną ślubu kościelnego zawierali takowy dopiero po ślubie cywilnym, a nie aby ci, którzy go sobie nie życzą, starali się o uwolnienie się od niego. Dopuszczając wolny wybór między ślubem kościelnym a cywilnym stwierdzamy¹⁾ istnienie pewnych sprzeczności pomiędzy jednym a drugim i podsycaamy

¹⁾ Individuel Ethik. S. 278.

tym sposobem przesady religijne. W rozprawach nad tą kwestją zapominało zupełnie, że ani sankcja kościelna, ani prawna nie stanowi istotnego węzła małżeńskiego pod względem etycznym. Małżeństwo polega na swobodnym związku mężczyzny z kobietą, uznanie zaś przez kościół lub państwo podrzędne ma znaczenie. (p. XVII, 4).

Podobnych przykładów dostarczają również obrządki pogrzebowe, panowanie kościoła w szkołach ludowych i t. p. Przytoczone przykłady wykazują jednak dostatecznie, jak niezbędną jest organizacja stosunków życia obywatelskiego, zupełnie wolna od zapatrywań teologicznych.

3. Życie religijne, bronione przez kościół, tem się stanie prawdziwszem i głębszem, im bardziej oddali się od panowania nad życiem społecznem. Rozwój historyczny ostatnich stu lat bardzo wyraźnie wskazuje, jak głęboko jeszcze religja tkwi narodach. Zewnętrzne jej życie wzmogło się przez ten czas. Największy wpływ wywiera ona, o ile się zdaje, tam gdzie zupełnie lub częściowo odłączoną została od państwa. Rozgoryczenie, objawiające się w XVIII wieku przeciw kościołowi, dotyczyło raczej władzy zewnętrznej, niż dogmatów i kultu. Historia kościoła katolickiego od czasów reformacji, stanowisko kościoła niemieckiego od czasu prawa z 6 Lutego 1875 wskazuje, że wolność religijna

znakomicie sprzyja kościołowi. Kościół zbyt obawiał się oddzielenia od państwa, wielu zaś wolnomyślicieli zbyt wielkie pokładało w tej sprawie nadzieje.

Właściwie żądano raczej wykluczenia kościoła z państwa, niż zupełnego pomiędzy nimi rozdziału. Żądano jedynie, by życie społeczne w państwie podlegało ogólnoludzkim zasadom, a nie specjalnie religijnym. Państwo powinno przypuszczać, że obywatele jego, nie należący nawet do żadnego kościoła, posiadają pewne poglądy etyczne, niezbędne do pełnienia właściwych obowiązków i do korzystania z należnych im praw. Nie rozstrzyga to jednak kwestji, jakie stanowisko zajmie kościół w przyszłości. Chociaż kościół nie powinien panować nad państwem i ogólnymi stosunkami społecznymi, nie znaczy to jednak, że państwo nic z nim wspólnego mieć nie powinno. Dopóki potęga kościoła tkwi głęboko w narodzie, dopóty stanowi on bardzo ważną siłę cywilizacyjną, wobec której państwo nie może być zupełnie obojętnem.

Nawet gdyby w łonie kościoła powstał żywy ruch religijny, zapal podobny do tego, jaki zagrzewał pierwsze gminy, tak że obchodzono by się bez wszelkiej podpory i pomocy ze strony państwa, nawet gdyby kościół stał się czysto prywatnem stowarzyszeniem, jeszczeby państwo liczyć się z nim musiało. Musiałoby ono roz-

toczyć nad nim pewną kontrolę, by zapobiedz zakłóceniu spokoju publicznego i niebezpieczeństwu, które zagrażałoby etycznym podstawom, stanowiącym podporę ustroju państwowego. Państwo powinno by zapobiegać wszelkim wybuchom fanatyzmu względem ludzi innych przekonań, jak również uciskowi wyznawców kościoła panującego. Obowiązkiem państwa byłoby, podobnie jak w stosunku jego do rodziny, bronić słabych przed napaścią silniejszych — nawet w stosunkach prywatnych najgłębszej natury. Specjalnym zasadom religijno-etycznym, którym hołdują rozmaite stowarzyszenia religijne, przeciwstawia państwo ogólną zasadę etyczną. „Moralność, jako prawo ogólniejszej natury, stoi ponad dogmatami i przepisami religijnymi¹⁾).

Zabroniono, i słusznie, istnienia związków religijnych i zakonów, zakłócających spokój różnych wyznań i zacieśniających podstawy państwowe; skutkiem tego w wielu państwach zakazany został zakon jezuitów, w Szwajcarii nawet przez specjalny paragraf konstytucji.

Ale w krajach, w których kościół głębokie zapuścił korzenie w narodzie i przez całe stulecia oddziaływał na całe jego życie, powinno państwo stale go popierać, z niego bowiem wię-

¹⁾ Tak się wyraził ówczesny minister oświaty (Madvig), podczas rozpraw nad § 76 obecnego prawodawstwa duńskiego, na posiedzeniu 3 maja 1849 r.

ksza część narodu czerpie najważniejszy swój pokarm duchowy. Państwo zapatruje się przeto na kościół, jako na potęgę cywilizacyjną, historycznie przekazaną, udzielane zaś kościołowi poparcie zależy od tych samych pobudek, co wspieranie wiedzy i sztuki. Państwo nie jest w stanie bezpośrednio wytwarzać jakąkolwiek kulturę. Działa ono zawsze tylko pośrednio dla dobra kultury. Nie może ono ani stworzyć ani zniweczyć religji, lecz może społeczeństwu religijnemu udzielić pomocy materialnej i form prawnych. Popieranie innych stowarzyszeń religijnych, poza historycznie tradycyjnym kościołem narodowym, zależeć będzie od znaczenia, przypisywanego im przez państwo. W zamian za materialną i prawną pomoc, okazywaną kościołowi przez państwo, to ostatnie musi mieć prawo szerszej nad nim kontroli, niż nad jakimkolwiek czysto prywatnym stowarzyszeniem. Szczególniej dwa następujące wymagania powinno postawić państwo w interesie kultury umysłowej i wolności ducha.

Ustrój kościoła nie może być obojętny dla państwa. Powinno ono starać się o taki ustrój kościoła, któryby sprzyjał ogólnemu życiu i ogólnemu rozwojowi narodu. Państwo nie może zgodzić się na ustrój, wytwarzający hierarchję, wszechwładnie panującą nad umysłami wyznawców kościoła. Nie może ono popierać tyranji umysłowej i systematycznego zacieśniania umysłowego widnokregu ludności. Wedle możliwości

popierać powinno swobodę nauczania i starać się o to, by naród mógł skupiać się dokoła tych nauczycieli religji, którzy zdobędę jego względy bez wszelkiego przymusu. Nadto państwo wymagać powinno, aby nauczyciele religji posiadali pewne wykształcenie naukowe. Bardzo ważnem byłoby, aby młodzieńcy, mający zamiar poświęcić się służbie kościoła, odbywali swe studia na ogólnych wszechnicach obok młodzieży uniwersyteckiej całego narodu. To ułatwiłoby im poznanie życia z różnych stron. Koleżeńskie życie usuwa zbytnią jednostronność, wskutek czego studenci teologii wyrabialiby w sobie, obok religijnego, także naukowe sumienie.

Wpływ, wywierany w ten sposób przez państwo na kościół, znajduje swą rację w działalności państwa dla kultury wogóle. Im wyższe jest wykształcenie i rozwój umysłowy narodu, tem większe stawia on wymagania duchownym i tem mniej znosi panowania hierarchji.

4. W ten sposób rozwój umysłowy narodu będzie szedł drogą pewniejszą, niż gdyby państwo pozostawiło kościół samemu sobie. Gdyby kościół sam utrzymywał swe seminarja i gdyby posiadał ustrój hierarchiczny, to niewątpliwie zapanowałby fanatyzm i zblazowanie. Wśród narodu powstałby większy rozłam religijny, a religja znalazłaby się w największej sprzeczności względem innych gałęzi kultury.

Wielkie powstałoby z tego powodu niebezpieczeństwo dla spokoju i kultury narodu.

W najnowszych czasach usiłuje kościół przywłaszczyć sobie korzyści, zdobyte na podstawach wolności religijnej, a jednocześnie zachować dawniejsze przywileje, posiadane na skutek stanowiska swego, jako kościoła państwowego. Żąda on zupełnej swobody pod względem zarządu własnych spraw, a jednocześnie chciałby jaknajwiększy wywierać wpływ na życie społeczne i żąda jaknajwiększego poparcia ze strony państwa. W obecnych czasach, jak słusznie zauważono ¹⁾, kościół występuje nieraz w imię wolności religijnej z żądaniami, które dawniej opierał na zasadzie swego posłannictwa boskiego. I to nietylko katolicyzm posługuje się w ten sposób imieniem wolności ²⁾. Protestancki kościół państwowy również uskarżał się, że podczas gdy różne sekty religijne mają prawo samodzielnie zarządzać swymi sprawami, on podlega władzy państwowej i wskutek tego jest jedynym, który nie posiada wolności religijnej ³⁾. Innemi słowy znaczy to, że kościół chciałby mieć i formę i treść, zapomina jednak, że traci na treści, kto zyskuje na formie. Wogóle teolo-

¹⁾ Zeller: Staat und Kirche. S. 132.

²⁾ Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 159.

³⁾ Martensen: Social Ethik. S. 417.

dzy nowszych czasów, o ile się zdaje, nie umieją zdecydować się i wybrać to lub owo. Kościół wtedy dopiero będzie mógł zupełnie samodzielnie zarządzać swemi sprawami, gdy stanie się związkiem czysto prywatnej natury. Przyjmowanie pomocy od państwa zmienia zupełnie ten stosunek.

Czy zupełne oddzielenie kościoła od państwa wyszłoby ludziom na dobre? Zależałoby to od okoliczności, wśród jakich nastąpił rozdział. Cudów on nie wywoła i nie usunie odrazu rozmaitych trudności kwestji religijnej, jak sądzą niektórzy, szczególnie w wolnomyślni. Przesadne znaczenie, przypisywane oddzieleniu kościoła od państwa, zależy od przesadnych wyobrażeń co do samego państwa. Kwestje religijne nie zostaną usunięte przez to, gdyż tkwią one w duszach ludzi. Prawdopodobnie węzeł, łączący kościół z państwem, coraz bardziej rozluźniać się będzie. Już obecnie wielu pracuje dla dobra kościoła bardzo usilnie, a przytem zupełnie dobrowolnie. Najsztynniejszy nawet ze wszystkich kościołów państwowych, anglikański, opiera się obecnie głównie na „woluntaryzmie“¹⁾. Jeżeli z czasem kościół zupełnie oddzieli się od pań-

¹⁾ Arth. Elliot: *The State and the Church*. London, 1882. S. 127.

stwa, to wtedy ludzie tak dalece będą przejęci
idea wolności religijnej i tak wielkie stawiać
będą wymagania swym przewodnikom religij-
nym, że zniknie zupełnie niebezpieczeństwo, na
jakie narazilibyśmy się, gdybyśmy tę sprawę
rozwiązać chcieli obecnie w ten sposób.

XXXIV.

3. *Kultura filantropijna.*

Istota i znaczenie filantropji.

1. Jeżeli kulturą zwiemy obrabianie i dalsze rozwijanie rzeczy, danych przez naturę, to musi też istnieć specjalna kultura filantropijna. Potrzeba niesienia ulgi ludziom cierpiącym i powiększania ich radości jest taką samą potrzebą ludzką, jak rozwijanie poznania i wyobraźni. Zadaniem kultury filantropijnej, podobnie jak materialnej i duchowej, jest rozwój ważnej strony natury ludzkiej i organizacja takowej.

Kultura filantropijna stara się o to, by dobra, wytworzone przez kulturę materialną i duchową, stały się własnością jaknajwiększej ilości ludzi. Widzieliśmy, że zarówno kultura duchowa, jak i materialna rozwijać się może w ciasnym zakresie, przez co z owoców ich korzystają tylko ciasne koła. W kulturze filantro-

pijnej przejawia się natomiast dążenie mające na celu nie wytwórczość bogactw, lecz możliwie największy podział ich. Z dążeniem tem spotykaliśmy się już w dziedzinach kultury materialnej i duchowej, gdy była mowa o wielkich zagadnieniach społecznych (patrz szczególnie XXV, 3; XXVIII, 5; XXII, 5). Dzięki niemu właśnie zagadnienia cywilizacyjne stawały się zagadnieniami *etycznymi*.

Dlatego też potrzeba, zadawalniana przez kulturę filantropijną, jest bezpośrednio i pośrednio bardziej natury etycznie społecznej, niż potrzeby, zaspakajane przez kulturę materialną i duchową. Sympatja łączy jednostkę z innymi ludźmi, zanim jeszcze połączą go z nimi stosunki zewnętrzne. Ale i pośrednio przyczynia się ona do tworzenia związków i na ten wpływ pośredni główną zwrócimy teraz uwagę. Sympatja wytwarza związek nie tylko pomiędzy dającym a biorącym, lecz także pomiędzy tymi wszystkimi, którzy wspólnie dają i którzy na mocy swej sympatji w tym samym działają kierunku, by ulżyć materialnej i duchowej nędzy, istniejącej na świecie. Istnieje pewien szczególny rodzaj celów i zadań, które łączą rozproszone siły i za pomocą wspólnej działalności nadal rozwijają wspólność.

2. Możliwe jest jednak, i tego w dwojaki sposób dowieść, że dążenia filantropijne niesłusznie tworzą oddzielną grupę w etyce społecznej.

Przedewszystkiem zdawaćby się mogło, że *cała* etyka była właściwie tylko nauką o kulturze filantropijnej. Jeżeli psychologiczną podstawą oceny etycznej ma być bezinteresowna i powszechna sympatja, w takim razie zdawaćby się mogło, że w całej etyce nie ma jednego punktu, któryby nie stanowił wyrazu tej sympatji, i potrzeby niesienia pomocy i ulgi. Pocóż więc oddzielny rozdział o kulturze filantropijnej? Myśl ta dałaby się wyrazić słowy: „Nie potrzeba niczego, prócz miłości dla ludzi“. Zdanie to brzmi pięknie, lecz nie jest prawdziwe; gdyż tam właśnie, gdzie miłość dla ludzi może być czynną i działać cośkolwiek, zachodzi potrzeba zespolenia różnych sił i zdolności—w celu zwiększenia dobra powszechnego. Pomyślność bowiem polega na harmonijnym i zupełnym rozwoju zdolności i popędów wśród możliwie największej ilości osób. Dlatego właśnie kultura materialna i duchowa, rodzina i państwo zachowują swe znaczenie samodzielne. Niepodobna zniszczyć wszystkich sił i popędów ludzkiej natury i zostawić jedynie miłość ku ludziom. Tym sposobem zatartoby wszelkie różnice osobiste i zubożonoby życie ludzkie. Wtedy w imię miłości ku ludziom należałoby zażądać, by stworzono je na nowo. Powinna ona być siłą, ożywiającą pracę cywilizacyjną, lecz nie powinna stawać na jej miejscu, ani też robić z niej prostego środka. P aca, sztuka i wiedza mają przedewszystkiem

wartość swą, jako objawy zewnętrzne potrzeb głębszych i *wskutek tego*, że posiadają samodzielną wartość, mają też znaczenie etyczne. Istnieją filantropowie, działający z wielkim poświęceniem i energją, lecz lekceważący wszelkie dążenia kultury, które nie „poprawiają“ bezpośrednio ludzi i ich stosunków. Ci zapatrują się na wiedzę i sztukę, jako na wyraz egoistycznej rozkoszy i egoistycznej próżności. O ojcu Mathew, irlandzkim apostołe umiarkowania, opowiadają, że obawiał się wiadomości intelektualnej i moralnej wolności, zupełnie tak jak wódki. Niczem nieskrępowana miłość ku ludziom powinna wierzyć w znaczenie wolnego rozwoju życia i cieszyć się z różnorodnych jego objawów, gdyż wtedy tylko siły ludzkie, w całej pełni mogą wystąpić i działać.

Z drugiej strony możnaby utrzymywać, że najlepiej byłoby, gdyby wcale nie pozwolono sympatji ujawniać się bezpośrednio. „Zwiększamy“, jak powiadają w takim razie, „pomyślność gatunku i jednostek przez pracę dla dobra kultury. Im więcej wytworzymy bogactw materialnych i duchowych, tem większym kapitałem będzie rozporządzać ludzkość, a o to wszak idzie. A więc zbyteczne jest bezpośrednio działanie w kierunku filantropijnym, natomiast energiczna działalność powinna być skierowana na pole kultury materialnej i duchowej!“ Przy tym poglądzie zapomina się przedewszystkiem o tem,

że stworzenie kapitału nie wystarcza dla gatunku; wszystko zależy od tego, w jaki sposób kapitał ten podzielony zostanie pomiędzy członków gatunku. Jeżeli istnieją ludzie, którzy nic nie uzyskali przy podziale, niezbędną staje się bezpośrednia pomoc i bezpośrednio zajęcie się tą sprawą. Nietylko wskutek samej organizacji społeczeństwa powstaje wciąż nierówny podział wytworzonych bogactw, powodujący nędzę i niedolę. Powstają one również skutkiem samego biegu natury, niezależnie od ludzkich stosunków i woli. Choćby kultura dosięgła jaknajwyższego szczytu, trudno przypuścić, by kiedykolwiek była w stanie zapchać doszczętnie źródło nędzy i niedoli, tkwiące w stosunkach ludzi, jako istot natury. Prócz tego nie wszyscy obdarzeni są odpowiednimi warunkami, potrzebnymi dla pracy kulturalnej. Wielki to przywilej i szczęście, gdy się należy do pracowników kultury, a głównem właśnie zadaniem jest—starać się o to, by jaknajwięcej osób mogło korzystać z tego szczęścia.

3. Dwa sprzeczne ze sobą poglądy, któreśmy dopiero co zanalizowali w ścisłym pozostają związku z dwiema różnymi stronami walki o byt.

Jeden z tych poglądów zostaje w związku z cierpieniami powodowanymi walką o byt. Istoty, których natura i siły nie odpowiadają wymaganiom, stawianym przez okoliczności, giną—po przebyciu dłuższego lub krótszego okre-

su cierpień. W gorączce walki słabi zostają zgnieceni, zmęczeni zaś padają sami jeszcze przed końcem walki. Miłość ku ludziom w pierwszym brzasku swego istnienia najchętniej i najczulszej zwraca się ku tym cierpiącym, zdeptanym i zniechędzonym. Nie ogranicza ona się przytem samym wyszukiwaniem ich i poświęcaniem się dla nich, lecz zarazem podejrzliwem okiem spogląda na szczęśliwych, na śmiejących się, a w końcu właściwy, prawdziwy nastrój życia znajduje w smutku i w płaczu. Nie zadawalnia się samem tylko pocieszaniem cierpiących ludzi, lecz wmawia w nich nawet, że w cierpieniu znaleźli istotną prawdę życia. Tym sposobem wpada ona w najrozmaitsze sprzeczności, wciąż bowiem usiłuje nieść pomoc cierpiącym, a zatem wyprowadzić z położenia, które, wedle jej sławnych słów, ma być normalnem.

Drugi zaś pogląd opiera się na przypuszczeniu, iż nowe formy życia powstają wskutek walki o byt. „Faktem jest, że warunki stawiają swe wymagania, a ci ludzie i te rasy, które wymagają tych zadowolnień nie są w stanie, muszą ginać prędzej czy później. Pomoc, w najlepszej nawet przedsiębrana wierze, przedłuża jeno cierpienia skazanych na zgubę i przeszkadza gatunkowi korzystać z nabytych doświadczeń tak, jakby powinien. W jednym miejscu pomagamy chwilowo ludziom, nie widząc, że wskutek tego powiększamy niedolę w innych miejscach, opó-

zniając przez to lub powstrzymując rozwój tych, którzy mogą iść naprzód. Podobnie jak horda indjan w swych myśliwskich lub wojennych wycieczkach nieraz porzucać musi dzieci, słabowitych i starców na pastwę losu, by nie tamowały swobody ruchów ogółu, tak też gatunek ludzki w swym wielkim pochodzie nie może być obciążany przez tych, którzy nie mogą dotrzymać kroku ogółowi. Im więcej sił użytych będzie przy ambulansie, tem mniej pozostanie ich do walki.“

Oba te poglądy bardzo łatwo dają się połączyć z sobą i rzeczywiście połączono je w nowoczesnej nauce o rozwoju. Żądamy od każdej żyjącej istoty, by przystosowała się do warunków życia. Przystosowanie to odbywa się w dwójaki sposób, części bezpośrednio, po części pośrednio. Pośrednie przystosowanie się, odbywa się w ten sposób, że te osoby i rasy, które nie są w stanie zwalczyć warunków, słabną i giną powoli. Bezpośrednie zaś przystosowanie się polega na tem, że powstają i rozwijają się nowe zdolności, za pomocą których ludzie zwalczają warunki. Im wyżej osobnik stoi, tem większą rolę w życiu jego odgrywa to bezpośrednio przystosowanie się, a najwyższą tego postacią jest kultura ludzka. Wszelka kultura materialna i duchowa jest postacią owej działalności, za pomocą której człowiek staje się panem warunków życiowych. Jednakże pośrednio

dnie przystosowywanie się działa bezustannie, a zadaniem kultury filantropijnej będzie właśnie zapobiegać temu, by nie przybrało ono tych form brutalnych, jakimi odznacza się na niższych stopniach rozwoju. W niczem chyba prawdziwe człowieczeństwo nie wyraża się tak silnie, jak w pielęgnowaniu i w listości nad temi zarodkami i postaciami życia, któreby bez tej pomocy zginąć musiały. Łagodzić skutki walki o byt — oto zadanie, jakie stawia sobie człowiek z chwilą, gdy przekracza najniższe szczeble swego rozwoju; zadanie to jest właściwie tylko dalszym ciągiem tych instynktów, które zmuszają zwierzęta do pracy i poświęcania się dla potomstwa swego. Cierpiący też należą do gatunku, podobnie jak zdrowi i silni. Nie wolno zwracać uwagi na jedną tylko lub drugą stronę życia, gdyż wskutek tego powstałoby rozdwojenie gatunku, niezgodne z miłością powszechną. Aczkolwiek powiedzieć można, że buddyzm i chrześcijaństwo zapatrzyły się na cierpienia i nieszczęścia świata, zapomniawszy przy tem o znaczeniu czynnej działalności cywilizacyjnej — i że litość, jakoteż miłość wszechludzka istniały już przed niemi¹⁾, to jednak nieśmier-

¹⁾ Teolodzy ostodoksyjni nie zadawalniają się tem, że cnoty pogan zwą błyszczącemi występkami, lecz odmawiają im nawet tych cnót, jakie posiadali. *Martensen* mówi np.: „W pogańskich czasach, miłosierdzie wygasło i nie było zna-

telną ich zasługą jest, że zachowały *ludzkie prawa cierpiącym*. Religje te skierowały oczy ludzkości ku takim stronom życia, na które ona, wskutek naturalnej skłonności, niechętnie się patrzy. Tym sposobem nauczyły one ludzi prawdziwej znajomości życia. Przeto, pomimo swego przesadnego idealizmu, wszechświatowe te

ne“ (Individuel Etiz. I. 304) i opisuje: „nagle powstanie licznych szpitalów i „instytucyj dobroczynnych, rzeczy zupełnie obcych i nieznanych za czasów pogańskich, z chwilą rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa w państwie rzymskiem. Żaden bowiem z bogatych i mądrych pogan nie pomyślał nigdy o podaniu pomocy cierpiącym braciom, lecz pozostawiał ich własnemu losowi.“ (Social Etik. S. 160). To nie prawda. Wiadomo każdemu, kto czytał choćby tylko *Odysseję*, że miłosierdzie nie było poganom obce: biedni, obcy i proszący znajdowali się pod opieką Jowisza, o czem epopea bardzo czule wspomina w kilku miejscach. *Litość* miała własny swój ołtarz w Atenach; państwo pomagało tym, którzy nie mogli sami utrzymywać się w skutek słabości fizycznej, a zamożni ludzie prywatni uważali sobie za obowiązek wspomagać biednych. *Tucydtes* w opisie moru w Atenach opowiada, że wielu ludzi, nie obawiając się zarazy, ani też nie zrażając się przykreml obrazami choroby, wchodzili do domów zarażonych, by pielęgnować chorych. Również szpitale i instytucje nie były nowością lub nieznaną rzeczą dla pogan. Za cesarstwa rzymskiego powstały, głównie pod wpływem stoików, liczne zarządy i instytucje dla niewolników, dzieci i pozbawionych opieki. Patrz *L. Schmidt: Di-Ethik der alten Griechen. II. S. 289. Schiern: On Humaniteten i den äldre romerske Kejserlovgivning. Historiske Studier. II. (O humanitarności w prawodawstwie dawniejszych cesarzów rzymskich. Studja historyczne).*

religje, posiadają jednak charakter wybitnie realistyczny.

4. Miłość sama przez się jest ślepa, od przypadku zależy przeto, jaką przyniesie korzyść. Rozpatrzenie się w prawdziwych stosunkach, a przede wszystkim poznanie natury i położenia otrzymującego pomoc, są niezbędne, w przeciwnym bowiem razie mogłaby miłość spowodować szkodliwe skutki, (p. XII, 2). Prawdziwą miłość można utożsamić ze sprawiedliwością (III, 9; X, 4). Miłość polega na przekonaniu, że osoba, której pomódz należy, posiada jakiś ośrodek sobie właściwy, jakąś siłę wewnętrzną, którą pobudzić trzeba do działalności samodzielnej. Dlatego niema przedziału między dającym a otrzymującym; otrzymującego wsparcie nie traktuje się z góry, gdyż szanuje się jego samodzielność. Tem właśnie różni się miłość od „łaski i miłosierdzia“, będących pojęciami nieetycznymi. Pojęcie „łaski“ stanowi właśnie świetny przykład tego, jak poglądy zupełnie z sobą sprzeczne, właśnie wskutek owej sprzeczności wzajemnie na siebie oddziałują. Jeżeli traktować miłość jako łaskę, to wtedy zostaje ona w zupełnej sprzeczności z tą usłużnością, która jest odwzajemnieniem za dawane przysługi lub też która wypływa z poczucia ograniczonej własnej siły. Ten tylko okazuje łaskę, kto bezwzględnie nad innymi panuje i tak wysoko stoi nad nimi, że nie może od nich nic

otrzymać. Pojęcie to pochodzi ze sfery wojny; w takich bowiem barwach ukazuje się zwycięski wojownik rozbrojonemu nieprzyjacielowi. Łaska jest to zrzeczenie się przez zwycięzcę praw do użycia swej potęgi. Z etycznego jednak zapatrując się punktu, nigdy nie może zdarzyć się tak, by prawo samodzielne otrzymującego pomoc w zupełności zanikło, i aby cały stosunek wyrażał się tylko w dającym. Obaj oni są członkami tego samego gatunku, obaj podlegają tym samym prawom i obaj własne swe posiadają prawa. Otrzymujący nigdy nie przestaje być człowiekiem, a dający nie może nigdy zostać niczem więcej, jak człowiekiem. Pomiedzy dającym a biorącym nie powinno być rozłamu.

Nie trudno zrozumieć, że dający nie bywa nigdy absolutnym punktem wyjścia. Nie stworzył on sam tych pomyślnych warunków, wśród których rozpoczął walkę o byt i dzięki którym zaszedł tak daleko. Jest on zatem dłużnikiem gatunku, a zobowiązania swe może jedynie pokryć tą pomocą, jakiej udziela innym, o byt walczącym. Nadto on sam, świadomie lub nieświadomie, był może przyczyną, że warunki owe nie były tak pomyślne dla innych osób, jakby powinny być. Albo też pomyślne warunki, z których on sam korzystał, zależą od takiej organizacji społeczeństwa, która nie zadawalnia dostatecznie żądań sprawiedliwości. *Kant* stawia py-

tanie, czy dobroczynność nie jest po większej części wynikiem niesprawiedliwości państwa, wytwarzającego nierówność pod względem dobrobytu, co znowu powoduje konieczność dobroczynności — i czy w takich warunkach pomoc, okazywana biednym przez bogatego, zasługuje wogóle na miano dobroczynności¹⁾. Historia wskazuje, że ubóstwo szczególnie wzmaga się wtedy, gdy instytucje, przeżyte bywają znoszone, a nie powstają inne urządzenia, któreby były w stanie zastąpić te, które czas zniszczył. I tak w wiekach średnich rozpanoszyło się ubóstwo po zniesieniu niewolnictwa osobistego, w późniejszych czasach znowu po zniesieniu pańszczyzny i przymusu cechowego, słowem przy przejściu od pracy przymusowej do wolnej²⁾. Niewolnictwo, pańszczyzna i przymus cechowy nie odpowiadały wymaganiam sprawiedliwości, lecz również niesprawiedliwym było zniesienie ich bez wprowadzenia nowych urządzeń, któreby taką samą, jak one, okazywać mogły pomoc. (p. XXIII, 4). Jednostka dziedziczy tutaj winę całego gatunku, gdyż uprawia ją w dalszym ciągu i korzysta z jej skutków. Z tego punktu widzenia kultura filantropijna jest tylko dąże-

¹⁾ Tugendlehre § 31.

²⁾ Patrz *Lecky: History of European Morals. II. S. 78–87. Gneist: Das Seifgovernment in England. 3 Aufl S. 260*

niem ku naprawieniu owych win, przekroczeń lub zapomnień.

Dodać jeszcze można, że, jakeśmy już wykazali (XXVI, 15) powyżej, prawo własności prywatnej wtedy tylko da się uzasadnić z etycznego punktu widzenia, jeżeli własność uważać będziemy jako środek, powierzony jednostce dlatego, by za pomocą niego rozwiązać mogła jakieś zadanie społeczne. A zatem dobroczynność nie jest ani żadną nowością, ani szczególną jakąś cnotą, lecz tylko skutkiem naturalnym i prostym obowiązkiem.

Wielkie znaczenie chrześcijaństwa w historii filantropji niegdyś, a nawet i obecnie, nie zależało jedynie od wzbudzonego współczucia i sympatji, działających na ślepo¹⁾, lecz także od tego, że podstawą najwspanialszych instytucyj dobroczynnych były zazwyczaj — motywy religijne. Jeżeli podstawą miłości ku ludziom będą pobudki teologiczne, to pomiędzy dającym a biorącym zjawi się ogniwo pośrednie, a wtedy dający i biorący nie zostają w bezpośrednim stosunku do siebie. Uczynek dobry nie wypływa wówczas bezpośrednio ze współczucia, lecz staje

¹⁾ Utrzymywano nawet, że kościół przez swe nierozsądne rozdawanie jałmużny wywołał większą część tych nieszczęść, którym zapobiedz pragnął. *F. Raumer: Geschichte der Hohenstaufen. VI. S. 578. Lecky: History of European Morals. II. S. 101.*

się rodzajem czynu pokutnego. Jałmużna, dawana biednym, udziałną bywa nie tyle dla nich samych, jak w celu pozyskania zbawienia (odpuszczenia grzechów i t. p.). Jałmużna, jak mawiano w wiekach średnich, stokrotne wydaje owoce i zmazuje grzechy, podobnie jak woda gdy ogień gasi¹⁾. Biedni byli w tem tylko środkiem lub przedmiotem, na których wyrabiano swe umiejętności pokutnicze; główną rzeczą było nie dawanie innym, lecz pozbawianie siebie samego czegośkolwiek. Dlatego też podejrzliwym okiem spoglądano wówczas na usiłowania, celem których miało być zniesienie jałmużny. Irlandzki polityk *O'Connell*, gorliwy katolik, z tego właśnie powodu sądził nowoczesne prawodawstwo o biednych jako bardzo niebezpieczne; na zebranie zapatrywał się jak na coś świętego, a zniesienie jej uważał za świętokradztwo. Pod koniec średnich wieków ostygł przez pewien czas zapal w kierunku dobroczynnym, głównie dlatego, że pod wpływem reformacji przestano wierzyć w skuteczność uczynków dobrych na odpuszczenie grzechów.

Motywowanie teologiczne ma jeszcze tę złą stronę, że prawo do otrzymania pomocy czyni zależnem od wiary dogmatycznej. Wskutek tego filantropja zostaje wyznaniowo ograniczoną. Takie ograniczanie obcem jest jednakże istocie

¹⁾ *Raumer*: l. c. S. 574. — *Lecky*: l. c. S. 85, 99.

prawdziwej miłości ku ludziom i powstrzymuje swobodę jej rozwoju. Prócz tego sprzyja ono obłudzie, jeżeli np. pewne wyznanie wiary lub nawet udział w pewnych obchodach kościelnych staje się warunkiem lub okolicznością sprzyjającą dla uzyskania dobrodziejstwa.

Dlatego właśnie bardzo ważnem jest ze względów etycznych, by filantropja wolną była od wpływów wyznaniowych. Zdaje się, że i obecnie jeszcze większość ludzi potrzebuje motywów teologicznych dla spełniania czynów filantropijnych. Nie tylko katolicy średnich wieków prowadzą handel z niebem, nie dając nic, póki nie zapewnią sobie za to wynagrodzenia na tamtym świecie. U protestantów spotykamy także ślady podobnej „pozaświatowości“ (Otherworldliness). Co się zaś tyczy tych, których wiara łamie szranki wyznaniowe, to zdolność współczucia ich i poświęcania się nie zawsze wzrasta jednocześnie z krytycznością. Nieraz poznanie krzewi się kosztem uczucia i wydaje się, jakoby pewna ciasnota w teorji, związana była z większą szerokością w praktyce. Miłość ku ludziom, która tyle przezwyciężyła trudności, zwycięży zapewne i tę. Narodziła się w żłobie, lecz wzrastać wciąż będzie, aż cały ogarnie świat.

XXXV.

Organizacja filantropji.

1. Nawet pojedynczy człowiek musi do pewnego stopnia już zorganizować swą dobroczynność. W rozsądny sposób musi zarządzać środkami, których używać może i chce, by pomagać innym, a to dlatego, by w najlepszy sposób osiągnąć zamierzony cel. Nie powinien kierować się tylko kaprysem; nie powinno zależeć od przypadku, gdy jednemu udziela pomocy a drugiemu jej odmawia. Przypadek i dowolność wtedy szczególnie może mieć miejsce, gdy żaden osobisty stosunek nie wiąże nas z tymi, którym pomagamy np. względem żebraków. Jeżeli tacy dobrzy ludzie, jak James Mill i arcybiskup Whately chełpili się tem, że nigdy w życiu nie wsparli żebraka, to postępowali w myśl słusznej zasady, udzielali bowiem czynnej pomocy tym, których potrzeby znane im były i którym przeto w najlepszy sposób pomódz mogli.

Jednakże środki, doświadczenie i poglądy jednostki są ograniczone. Nieraz grosz wdowi wiele zdziałać może, gdy go połączymy z innym wドウim groszem, a prócz tego niezbędnym jest pewien podział pracy, niektóre bowiem jednostki obdarzone są zdolnościami, na zasadzie których mogą kierować inne, badać lub zajmować się podziałem w zakładach i związkach dobroczynnych. Powstaje tutaj rodzaj wolnej biurokracji, rodzaj urzędów honorowych, które z czasem może nie mniejsze będą miały znaczenie, jak urzędy państwowe. Nie dobrzeby jednak było, gdyby osobisty stosunek między dającym a biorącym zupełnie znikł. Stanowi on bowiem rdzeń kultury filantropijnej, pierwiastek wolności, bez którego kultura ta, podobnie jak wszelka inna, obejść się nie może. Dobroczynność indywidualna i towarzyska stanowią niezbędny wstęp i przygotowanie do systematycznej działalności większych stowarzyszeń. Usiłowania dobroczynności indywidualnej i towarzyskiej skierowane będą właśnie ku temu, by maszynerja systematyczna wtedy tylko działała, gdzie tego zachodzi potrzeba konieczna. Stowarzyszenia filantropijne powinny działać z możliwie wielką decentralizacją, o ile tylko ona zgadza się z ogólnym nadzorem i zespoleniem, będącem wszak głównym celem tych stowarzyszeń. W przeciwnym bowiem razie składki na rzecz stowarzyszenia stają się jeno rodzajem podatku, wnoszonego

dla zwyczaju lub mody; ci zaś, którzy z tej pomocy korzystają, doznają uczucia, jakgdyby mieli do czynienia z maszyną.

Wolna działalność związkowo-filantropijna dopiero istnieć poczyna; bezwątpienia wielką ma przyszłość przed sobą, w każdym razie nie zbraknie jej zadań i pracy.

2. Jednak ani indywidualna ani zorganizowana filantropja nie zdoła załatwić wszystkich zadań, ani też zabezpieczyć ludzkości przed najgorszą nędzą. Do tego potrzebną jest silniejsza organizacja i znacznie większe środki, któremi tylko państwo rozporządzać może. W kwestji ubóstwa, podobnież jak w sprawach szkolnych, powinno państwo starać się o zachowanie elementarnych warunków. Nie samo tylko zapewnienie sobie bezpieczeństwa jest tego przyczyną. Podobnież jak wspiera ono kulturę duchową nie ze względu na bezpieczeństwo publiczne, tak też organizuje pomoc dla biednych nietylko wskutek rozsądnego wyrachowania. Pomaga ono tam, gdzie jest nędza największa, chociażby to nie zagrażała wcale bezpieczeństwu publicznemu. Prócz tego pomoc, udzielana przez państwo, podobnie jak pomoc, okazywana przez jednostki, nie powinna być łaską, lecz etyczno-społecznym czynem sprawiedliwości. Państwo, ustanawiając opiekę nad biednymi, przyznaje, że poczuwa się do obowiązku poprawy złego. W idealnem państwie wcale nie byłoby

biednych; istnienie ludzi którym, pomimo chęci i zdolności do pracy, zbywa na koniecznych środkach do życia, dowodzi bądź co bądź wadliwej organizacji społeczeństwa. Z tego nie wynika jednak, by, jak sądził Fichte, wspieranie biednych było przede wszystkim obowiązkiem państwa, a potem dopiero -- jednostek. Przeciwnie, udział państwa powinien być w tej sprawie, podobnież jak w wielu innych, ostateczną jeno czynnością, niezbędnem dopełnieniem działalności wolnych sił. Zadaniem wolnej filantropji ma być właśnie zapobieganie według możliwości działalności państwa z jej ciężką maszyną w tych sprawach.

Z dwóch zupełnie odmiennych punktów napađano na filantropijną działalność państwa. W dbałości państwa o biednych dopatrywano się kiepskiego komunizmu, państwo bowiem udzielało swych darów, nie mając dostatecznego wpływu na otrzymującego. Jeżeli nie zabronimy biednym, otrzymującym wsparcie, zawierać małżeństw, to pomoc państwowa przyczyni się raczej do powiększenia ubóstwa, niż do wytepienia go. Zamiast wspierania biednych żądano przeto państwowego ubezpieczenia, do którego robotnicy mieli z musu należeć ¹⁾. Trudno jednak

¹⁾ Zdanie niemieckich ekonomistów *Wagnera i Schäfflego*. (Schönberga *Handbuch der pol. Okonomiæ*. II. S. 598; 615).

zrozumieć, w jaki sposób możnaby skłonić do zabezpieczenia sobie przyszłości ludzi, którzy już w obecnej chwili żadnych nie posiadają środków do życia. Projekt ten opiera się na przypuszczeniu, że ostateczna nędza została już w jakikolwiek sposób usunięta. Ale jak tego dokonać o tem wzmiankowani autorzy milczą. Z innego zupełnie wychodząc punktu widzenia, żądano, by państwo żadnego w tej sprawie nie przyjmowało udziału. Na dobroczynność prywatną patrzy się, jako na rzecz wielką i piękną, ale na państwową — jako na bardzo szkodliwą. Tylko wolna miłość ku ludziom, jak sądzą, pozwala na wykonywanie dobroczynności z właściwem uczuciem odpowiedzialności, nie wspiera się bowiem ludzi niegodnych, czego wynikiem byłoby raczej cofanie się wsteczne gatunku, nie postęp. Urzędnicy nie mogą posiadać właściwego poczucia odpowiedzialności; nie wchodzi oni z biedakami w bezpośrednie osobiste stosunki. Po za tem, niebezpiecznie byłoby powiększać potęgę państwa, gdyż z tego mogłoby wynikać poważne niebezpieczeństwa dla wolności osobistej. Dobroczynny despota jest i będzie zawsze despota. Zadaniem państwa — dbać jeno o prawo i bezpieczeństwo; państwo nie może wzorem rodziny, kierować się bezpośrednią sympatją¹⁾. Na to odpowie-

¹⁾ U *Herberta Spencera*: The man versus the state

dzieć możemy, że trudno przeprowadzić taką ścisłą granicę pomiędzy dobroczynnością a sprawiedliwością, jakby tego wymagało powyższe rozumowanie. Prawdziwa dobroczynność jest właściwie tylko aktem sprawiedliwości, słusznie przeto duńskie prawodawstwo zasadnicze (§ 84) przyznaje potrzebującym *prawo* do publicznej pomocy. Wprawdzie dbałość o bezpieczeństwo stanowi najważniejsze zadanie państwa; nie idzie jednak zatem, by państwo środkami swemi i organizacją nie miało pomagać wtedy, kiedy ważne cele humanitarne nie dają się osiągnąć jednak przy pomocy wolnych sił. Gdybyśmy mogli własnymi siłami zapewnić sobie bezpieczeństwo, to najchętniej wyrzeklibyśmy się siły państwowej; powodem zaś zmuszającym nas do przyzwania pomocy państwowej jest zawsze i wszędzie — niedostateczność wolnych sił. Wprawdzie wszędzie takie same grozi niebezpieczeństwo, mianowicie, aby system i władza, które konieczne w tym razie, nie rozpanoszyły się kosztem właściwych celów. W każdym razie niebezpieczeństwo to, naturalnie zachodzi również wobec zorganizowanej wolnej filantropji; chociaż w stopniu małym występuje ono wogóle tam, gdzie bezpośredni stosunek między dającym a biorącym ustępuje miejsca pośredniemu.

(London 1884) myśl ta została konsekwentnie przeprowadzoną.

3. W działalności państwowej istnieje zawsze pewien przymus, a niezbędna w takim razie systematyczność postępowania pociąga za sobą to, że faktyczne, indywidualne warunki nie są należycie ocenione. W wielkim rozmiarze widzieliśmy to w Anglii pod wpływem dawniejszego prawodawstwa, pochodzącego jeszcze z czasów królowej Elżbiety. Po części wskutek opieśzałości administracji, po części wskutek zbytnej centralizacji i zbyt abstrakcyjnego traktowania wszystkich wypadków, po części wreszcie wskutek niedostatecznej kontroli ze strony opodatkowanych powstały jaknajgorsze stosunki. Ponieważ udzielano wsparcia bez bliższego badania, przeto uboga ludność przyzwyczaiła się do niedbalstwa i obojętności. Przestała myśleć o dniu jutrzejszym, czując że w najgorszym razie znajdzie wraz z dziećmi swemi pomoc publiczną i lepiej jej będzie, niż tym, którzy ciężko pracować muszą, poto by złożyć swój podatek na pomoc dla biednych. Nietylko obojętność i lenistwo rozwinęły się wskutek tego, lecz także niewdzięczność i egoizm. Dzieci odmawiały pomocy swym starym rodzicom, pozostawiając ich pieczy publicznej. Demoralizacja wzrosła tak strasznie, że lord kanclerz Brougham był zmuszony oświadczyć w izbie lordów, że angielskie prawa o biednych stały się główną przyczyną moralnego zepsucia i zwiększania ilości przestępstw. Od końca 18-go wieku weszło w zwy-

czaj, że gminy zmuszone były uzupełniać zarobek robotników, gdy ten był nie wystarczającym. Tym sposobem wsparcia dla biednych stały się właściwie pomocą dla pracodawców, którzy dzięki temu mogli dowolnie obniżać wynagrodzenie! ¹⁾ Nowe prawodawstwo (od r. 1834) usiłowało poprawić ten stan rzeczy, lecz wciąż okazywało się, jak trudno rozstrzygnąć, gdzie zachodzi rzeczywista potrzeba, a gdzie nie. Wprowadzono w Anglii tak zwaną „próbę pracy“ (workhause test). Sądzono bowiem, że ludzie zdolni do pracy, jeżeli nie chcieli wykonywać tego, czego wymagali od nich urzędnicy wzamian za otrzymywane wsparcie, tem samem stwierdzali, że nie są w koniecznej potrzebie. Mechaniczny ten środek okazał się potrzebnym dlatego tylko, ponieważ decentralizacja niedostatecznie była zastosowaną ²⁾. W ciasnych kołach (w gminach i wśród stosunków sąsiedzkich) można osobiście znać wszystkich ludzi, wobec czego państwo powinno tym właśnie kołom poruczać rozdawanie wsparć. Tego kierunku trzymają się też nowsze organizacje w danej sprawie. Samorząd jest tutaj jedyną właściwą orga-

¹⁾ Das Armenwesen. Wele Duchatela i Naville'a — przez niemieckiego urzędnika państwowego. Weimar. 1837. S. 202.— *Gneist*: Das Selfgovernment in England. 3 Aufl. S. 700.

²⁾ *Gneist*: l. c. S. 740.

nizacją, bardziej nawet, niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie. Mniejsze koła, posiadając prawo samorządu, zdołają załatwić każdy pojedynczy wypadek, stosownie do jego indywidualnych warunków. „System elberfeldzki“¹⁾ tak szeroko rozwinął docentralizację i indywidualizację, że każdy pomocnik ma do czynienia tylko z czterema rodzinami. Dzięki temu może on dokładnie poznać potrzeby ich, nadto każdy obywatel może podjąć się tego honorowego urzędu pomocnika, gdyż nie potrzebuje poświęcać mu zbyt wiele czasu. Wskutek takiej organizacji, filantropja państwowa staje się coraz bardziej podobną do prywatnej organizacji filantropji. Najlepiej, gdy obie działają wspólnymi siłami. Cały szereg postaci przejściowych, skraca odległość, znajdującą się pomiędzy stosunkiem prywatnym a nieosobistym udziałem państwa.

¹⁾ *Löning*: Armenpelege und Armenpolizei. (Schönberg's Handbuch II, S. 588, 601.

XXXVI.

C. Państwo.

Naród i państwo.

1. Charakterystyczną cechą państwa, na zasadzie której dosyć ostro odcina się ono od rodziny i wolnego związku kulturalnego, stanowi jego władza przymusowa. Ale cecha ta występuje na jaw wtedy tylko, gdy zachodzi potrzeba zaznaczenia owej różnicy. Władza stanowi zawsze tło państwa, lecz tam gdzie jest jedynym węzłem łączącym, państwo bliskiem jest upadku. Istotę państwa poznać możemy w całej pełni wtedy dopiero, gdy widzimy, że potrafi ono wzbudzać uczucia i motywy, wyższe nawet od tych, które powstają pod wpływem stosunków rodzinnych i dążeń kultury, np. gdy jednostka poświęca dla dobra państwa nie tylko życie własne, lecz i byt swej rodziny, lub gdy

artysta i uczoney dla dobra kraju poświęcają sprawy swego zawodu. Państwo dlatego tylko potrafi wzbudzać takie uczucia, ponieważ istnienie jego i działalność stanowią warunek, niezbędny dla osiągnięcia wielkich ogólnych celów ludzkości. Wynikało to już z poprzednio przytoczonych badań nad rodziną i wolnym związku kulturalnym, w których spotykaliśmy zadania, dające się rozwiązać jedynie przy pomocy państwa. Wobec tego już w poprzednich rozdziałach przypuszczaliśmy, że czytelnik ma pewne pojęcie o istocie państwa, celem zaś niniejszego jest rozwinąć to i uzasadnić sprzeczność państwa z innymi postaciami społeczeństwa, jak również dowieść ścisłego między nimi związku. W tym celu będzie pożytecznem zbadać stosunek narodu do państwa.

2. Gdyśmy mówili o rodzinie i wolnym związku kulturalnym, jako samodzielnych postaciach życia społecznego, nie uwzględnialiśmy wcale tego szczegółu, że w rzeczywistości zostają one zawsze w ścisłej zależności od stosunków historycznych i narodowych. W pierwszych stadyach rozwoju nie znać prawie wyraźnej różnicy pomiędzy rodziną, związkiem kulturalnym a państwem. W hordzie lub w plemieniu, stojącym na początkowych szczeblach rozwoju, panują węzły krwi, obcy zaś, którego uważają za przyjaciela i przyjmują do towarzystwa, musi choćby symbolicznie do tej samej należyć krwi.

Pierwotna horda stanowi związek kulturalny, o ile w tym okresie o kulturze wogóle może być mowa. Praca bywa wykonywaną wspólnie, a majątek jest wspólną własnością całej hordy. Kulturę duchową wyobraża wiara w bóstwa całego plemienia. Prócz tego stanowi horda małe państwo, wspólnymi bowiem siłami walczy z nieprzyjaciółmi zewnętrznymi, ojciec zaś rodziny lub wódz, posiada władzę wewnętrzną, za pomocą której karci opornych. Tutaj, podobnie jak gdzieindziej, ostre i wyraźne różnice występują na jaw dopiero w miarę rozwoju, a nie znać ich na samym początku.

Horda nie jest jeszcze narodem, lecz staje się nim dopiero z czasem, gdy uczucie wspólności nabierze siły i trwałości, gdy plemię nie rozsypuje się w chwilach pokoju na drobne grupy, a łączy się jedynie wobec niebezpieczeństwa, grożącego z zewnątrz. Dla powstania narodu niezbędną jest tradycja i wspólne wspomnienia. Wszelkie uczucie wspólności (patrz XIII, 3 i w innych miejscach), a więc i uczucie narodowe powstaje pod wpływem wspólnego losu i wspólnej pracy. Wspólność losu i pracy zależy przede wszystkim od wspólnego zamieszkiwania w tym samym kraju. Od budowy kraju zależy wspólny dla wszystkich rodzaj pracy, wspólne losy pod względem fizycznym, wspólna wrażliwość na przyrodę otaczającą, wspólne obawy i wspólne radości. Nawet ko-

czujące narody mają swe miejscowości, do których powracają od czasu do czasu, przeto w wspomnieniach ich istnieje pewien związek. Choć nie mają żadnej własności nieruchomości, posiadają jednak groby przodków, z którymi wiąże ich uczucie i cześć, dokoła których krąży¹⁾. Obojętną jest rzecz, w jaki sposób powstała horda, czy wskutek rozplenienia się tej samej rodziny, czy wskutek zlania się z sobą kilku mniejszych hord, czy też wskutek zawojowania słabszej hordy przez silniejszą. Istotę rzeczy stanowi to, by powstało tego rodzaju wspólne życie, w którym wspólny los i wspólna działalność powodowały rozwój wspólnych myśli i uczuć, język ogólny również bywa najczęściej wynikiem tego wspólnego życia, a decydującą rolę gra dopiero na wyższych stopniach rozwoju. Język nie jest najważniejszym czynnikiem, dowodem tego naród szwajcarski, ożywiony wspólnem uczuciem narodowem, a mówiący kilku językami. Główną rzeczą jest wspólna świadomość, a dla wyrobienia się jej potrzebną jest wspólna historia.

¹⁾ *Herodot IV, 127*: Scytowie odmawiają walki z Persami, ponieważ nie posiadają ani miast, ani uprawnej ziemi; dopiero po znalezieniu i zniszczeniu grobów przodków przez Persów; poczynają walczyć z nimi. Abraham, który koczując wiódł życie zakupuje kawał ziemi, by pochować Sarę (I-a księga Mojżesza, Roz. 23).

Wspólny los i działalność wytwarza wspólne nawyki i obyczaje, właściwe danej grupie ludzi. Mimowoli kształtuje się życie w pewien określony sposób i w pewnym oznaczonym bieży kierunku. Formy te, wytworzone mimowoli oddziałują znowuż na przyszłość, wpływ ten działa po części nieświadomie, po części zaś wskutek mniej lub więcej świadomej potrzeby i uczucia. Ludzie czują potrzebę wykonywania danego czynu w danych warunkach, w dany też sposób. Uprawa ziemi, myślistwo i wojna, odzież i broń, zawieranie małżeństw, wychowanie, kult religijny, zemsta i rozkosze—wszystko to nie jest tak urządzone i nie bywa tak wykonywane, jak nakazywałyby rozważa i zastanowienie, lecz według tradycji przodków. Odstępianie od zwyczaju lub przeszkoda w spełnianiu tegoż może stać się przyczyną namiętności podobnej do tej, jaką odczuwa zwierzę, gdy mu przeszkadzają w spełnianiu instynktownego czynu. Osobnik, pragnący wprowadzić nowy zwyczaj, staje się przyczyną ogólnej niechęci i oburzenia, a również z niechęcią i szyderstwem spoglądamy na zwyczaje i nawyki innych grup ludzkich. A zatem — możnaby tak powiedzieć—wspólna moralność pozytywna (p. I, 2) wraz z wspólnymi wspomnieniami wytwarzają naród z grupy ludzkiej.

3. Uczucie narodowościowe zyskuje pełną i jasną świadomość dopiero przez zetknięcie się ze

wzmiankowanym wyżej uczuciem niechęci i oburzenia na widok czegoś obcego. Na zasadzie prawa psychologicznego dopiero pod wpływem mniej lub więcej silnego kontrastu jasno występuje na jaw pewien stan świadomości. Historia dowodzi właśnie, że uczucie narodowościowe działa wtedy łącząco na członków danego społeczeństwa, gdy wspólne uczucia zostają wywołane przez wspólne oburzenie, wspólną pogardę i nienawiść względem obcych.

Z początku nie sama tylko antypatja estetyczna działa w tym duchu. Na niższych stopniach rozwoju wszystko obce i nieznanne wzbudza strach lub nienawiść, ponieważ może być niebezpiecznem dla życia, majątku lub wolności danego społeczeństwa. W każdym razie przez ostrożność samą bronią się ludzie. Ale i po usunięciu obawy antypatja trwa nadal. Wszystko, co obce, ostro bywa sądzone ze stanowiska godności narodowej. Dwa systemy etyczne stają tutaj obok siebie i przeciwko sobie, a pogodzenie i połączenie ich staje się możliwem jedynie wskutek rozwoju historycznego, wraz z wspólnym losem i wspólną pracą. Dopiero po długoletnim spokoju, wspólnem pożyciu można przekonać się, że i to, co obce może mieć swą wartość. Potrzeba przeto, by sympatja się rozszerzyła i by wyobrażenia wzrosły ¹⁾.

¹⁾ Psychologja. S. 212. 378.

Uczucie narodowościowe wtedy tylko odznacza się siłą i zapalem, gdy objawia się jako potężny i ślepy instynkt. Stanowiło ono wielką potęgę historyczną. Z historii powszechnej zrobiło ono wielką historję wojenną, ale właśnie dla tego, iż powodowało wojny, działało też łącząco i koncentrująco. Wyroki wojny sprowadzają okropne deświadczenia, wspólnie odczuwane przez wszystkich członków danej grupy. Wspólne niebezpieczeństwa i obawy, wspólne naprężenie i nadzieje, wspólne klęski i zwycięstwa, to wszystko jaknajsilniej łączy ludzi. Prócz tego w okresie instynktów uczucia narodowościowego stawia się wszystko na jedną kartę: walka toczy się o wszystkie skarby życiowe; w razie przegranej można postradać wolność i majątek i życie nawet; traci się także swych bogów, na miejsce których wchodzą z czasem bogowie zwycięzców. Chodzi więc o życie lub śmierć. Inaczej ma się rzecz w późniejszych czasach, gdy niszczące wojny należą już do przeszłości. Wojnę prowadzi się z większą wyrozumiałością i w grę nie wchodzą już wszystkie dobra życiowe naraz. Wtedy w społeczeństwie powstaje już życie ogólnoludzkie, wyższe nad różnice narodowościowe, sprzeczność zaś między naszą własną narodowością a cudzą nie utożsamia się z sprzecznością między dobrem a złem. Czy uczucie narodowościowe nie straci czasem swej wielkiej potęgi dziejowej

i czy nie ustanie kiedyś etyczne jego znaczenie? Zdaje się, że zbraknie mu dostatecznego pokarmu i że wskutek tego nie będzie mogło zachować dostatecznej energii.

4. Uczucie narodowościowe ma to wspólne z każdym innym uczuciem, mniej więcej zbliżonym do instynktu, że nie wywołuje go wartość przypisywana rzeczom, względem których żywimy owo uczucie. Kochamy nasz kraj i naród nie dlatego, że uważamy je za najlepsze, najpiękniejsze, najbogatsze i najzdolniejsze, lecz przede wszystkim dlatego, że jest *naszym* krajem i *naszym* narodem. Uczucie narodowe ocenia podmiotowo, nie przedmiotowo. Wyrażamy to w naiwny sposób przez superlatywy, nadawane przez nas ukochanym przedmiotom; wyrażają one raczej siłę i głębię naszego uczucia, niż krytyczny sąd, oparty na badaniu. Możemy nawet przyznać, że inne kraje i narody odznaczają się większą doskonałością, jednakże wadą ich jest to — że nie są *naszym* krajem i *naszym* narodem. Zachodzi tutaj to samo, co przy instynktie samozachowawczym: staramy się o zachowanie życia, ponieważ jest *naszem* życiem, a nie dlatego, że zbadaliśmy je i uznaliśmy za doskonałe. Wskutek tego nieświadomego, instynktownego charakteru uczucie narodowościowe daje się zachować nawet wtedy, gdy widnokrąg rozszerza się i gdy znika wstręt dla obczyzny. Z zanikiem wrogich uczuć dla obczyzny

niekoniecznie zanikać musi uczucie przywiązania do tego, co swojskie. I tylko swojskość stanowi ucieczkę i podstawę naszego bytu; i na ich zasadzie możemy orjentować się w szerokim świecie.

Coraz większa kultura wzmaga wprawdzie jedność i łączność rodu ludzkiego, lecz jednocześnie zwraca też uwagę na szczególne odcienia i różnice. Życie każdego narodu układa się podług własnego wzoru i przedstawia ogromne bogactwo i wielką różnorodność, dla tego ktoś obserwuje je w całości i obdarza współczującym pojmowaniem. Barbarzyńca depce i niszczy wszystko co obce, ponieważ nie pojmuje tego, a jeżeli obecnie jeszcze zagraża niebezpieczeństwo właściwościom narodowym, to przyczyną tego jest nie nadmiar kultury, lecz nadmiar barbarzyństwa, istniejącego jeszcze w świecie. Ten i ów naród nie rozumie jeszcze, jak ważną jest rzeczą, by istniały inne narody. Rozwój kultury nie tylko otwiera oczy na właściwości różnych narodów, lecz zarazem pozwala każdemu narodowi przyczyniać się do rozwoju powszechnego.

Podobnież jak rodzina i wolne społeczeństwo kulturalne stanowią naturalne ogniwa pomiędzy osobnikiem a państwem, tak też różne narodowości stanowią ogniwa pomiędzy oddzielnym osobnikiem a całym gatunkiem. Nie prze-

szkadza to wcale rozwojowi ogólnego człowieczeństwa, przeciwnie wzbogaca je tylko.

5. Państwo jest to naród zorganizowany. Organizacja ta jest potrzebną dla państwa dlatego, by naród mógł występować na zewnątrz, jako jedność i by kierunek i porządek wewnętrznych jego spraw mógł odbywać się w jednaki sposób. Już nawet rodzina i horda posiadają pewien ustrój, tak, iż opierają się wspólnymi siłami napadom zewnętrznym, jakoteż regulują stosunki wewnętrzne pomiędzy członkami. Wielka rodzina stanowi poniekąd małe państwo.

Trwała organizacja, będąca podstawą państwa, dostarcza narodowi podobnych korzyści, jakie układ nerwowy nadaje organizmowi zwierzęcemu. W roślinie istnieje bogate życie organiczne; przemiana materji, wzrost i rozmnażanie odbywają się z wielką energją. Ale wtedy dopiero, gdy układ nerwowy połączy oddzielne części organizmu, może ten czynnie wystąpić wobec świata zewnętrznego, wszystkie swe siły skierować na pewne sprawy i dać się kierować takimi względami, które przewyższają warunki bezpośredniego otoczenia¹⁾. Bez organizacji państwowej naród wegetuje tylko, jak roślina. Może się rozwinąć pewna kultura; działalność materialna, życie myśli i uczuć mogą krzewić się

¹⁾ Psychologia S. 45.

do pewnego stopnia; całość jednak ma cechy przypadku i rozczłonkowania. Dalszy rozwój zależy od koncentracji i ściślejszego połączenia wszystkiego tego, co stanowi naród. Koncentracja taka wielkie ma znaczenie w walce o byt. Państwo, będące samo z sobą w niezgodzie, nie może trwać długo. Dlatego też wojna bywała zawsze powodem ściślejszej organizacji. Jednakże, tylko na najniższych stopniach rozwoju jedynym powodem koncentracji bywają względy na niebezpieczeństwo z zewnątrz grożące. Organizacja, ustanowiona pierwotnie w celach obrony zewnętrznej, z czasem bierze na siebie rolę popierania i ochrony wszystkich spraw i dążeń narodu.

Już w niższych stadyach rozwoju istnieje potęga większa od siły materialnej i korzystająca z usług tej ostatniej. Mamy na myśli owe niepisane prawa, tkwiące w zwyczajach narodu. (patrz 2). Za pomocą samych nakazów i przepisów niepodobna zorganizować wszystkich stosunków narodu. Nawet władcy ulegają w duszy swej mniej lub więcej tradycjom, dla których żywią cześć lub obawę. Żaden władca nie przewyższa tak dalece swej epoki, by mógł obywać się bez przykładów i precedensów, w których ślady idzie zazwyczaj. Tego rodzaju przykłady i precedensy stanowią pierwotną postać *prawa*.

Z różnych przeto pierwiastków składa się

pojęcie o państwie. Siła stanowi ostateczny środek i podstawę państwa; a prawo jest tą normą, która określa zastosowanie siły lub władzy; kultura zaś jest celem, dla którego siła, kierowana przez prawo, powinna być stosowaną. Teraz musimy rozpatrzyć kwestję, co do etycznego znaczenia państwa, mając na względzie wszystkie wspomniane pierwiastki.

XXXVII.

Prawo i moralność.

1. Kiedy prawo składa się z tych tylko przyzwyczajęń i tradycji, które mimowolnie kierują życiem, to nie ma różnicy między moralnością a prawem¹⁾. Prawem z naszego współczesnego punktu widzenia, nazywamy zbiór rozmaitych prawideł o stosowaniu władzy, ujętych w ściśle reguły, moralnością zaś -- to tylko, co sumienie objawia w duszy naszej. Tak wielkie przeciwieństwo między światem zewnętrznym a wewnętrznym, między siłą zewnętrzną a uczuciem wewnętrznym jest jednak dopiero wynikiem długiego okresu rozwojowego. Pierwotnie nie ma różnicy między przyzwyczajeniem, tradycją, prawem, moralnością i religją. Z początku

¹⁾ Wyrazu «moralność» używam dla określenia etyki praktycznej. Wyraz «etyka» bowiem pozwala przypuszczać naukę, wyłącznie teoretyczną.

działa wprost konieczność by jednakowe wypadki załatwiać w jednakowy sposób. Jeżeli niegdyś cośkolwiek działo się w pewien sposób, to już jest wystarczającym powodem, żeby w następnym wypadku podobną sprawę zupełnie tak samo załatwiać. Zaznaczyliśmy już, że ten rodzaj zapatrywania nie jest tylko bezwiednem przyzwyczajeniem. Moc tradycji zależy od czci dla przeszłości i dla owych nieznanych potęg, z których powstały panujące zwyczaje i wierzenia¹⁾. Początek ich ginie w mgle niewiadomości; dlatego mają one charakter tajemniczy. A ponieważ w nich jest zawarta cała suma doświadczenia, wysnutego przez przodków z różnych dziedzin życia, przeto obyczaje i tradycje wydają się o wiele pewniejszą wskazówką, niż ograniczony pogląd pojedynczego osobnika.

Z chwilą spisania i ogłoszenia tych nieprzepisanych praw władza państwowa bierze na siebie bardziej określoną rolę, wtedy ona broni i przestrzega praw, które przeto nabierają charakteru wyraźnych nakazów woli. Wówczas prawo staje się nietylko wyrazem utartej normy postępowania w życiu narodu, lecz również wolą panującej władzy. W przeciwieństwie do władzy państwowej jednostki pozostają przy swych osobistych przekonaniach, a wtedy łatwo o za-

¹⁾ Rozwój pojęcia o zwyczajach znakomicie opisał Ihering. *Der Zweck im Recht*. II. S. 19—41.

targ między prawem a moralnością. Nie łączy ich już wspólna tradycja, a to, co prawo nakazuje lub na co zezwala, tego może zabraniać moralność i odwrotnie. Wskutek tego powstać mogą zatargi kończące się nieraz tragicznie. Społeczeństwo musi obstawać przy swej organizacji prawnej, a osobnik przy swem przekonaniu, musi bowiem „więcej słuchać Boga, niż ludzi“¹⁾. Jednostce nie pozostaje nic innego, jak liczyć na przyszłość, która da nową organizację pra-

¹⁾ Patrz Apologję Platona. Rozd. 17. Historia apostołów IV, 19; V, 29. Prawnicy nie mogą sobie wyobrazić, aby jednostka w sprzeczności z «prawem» mogła mieć słuszność (czyli prawo) etyczną. Nawet A. S. Örsted powiada: «Obowiązkiem każdego własne swe przekonanie poddać tym przekonaniom, które stanowią podstawę praw. W każdym razie wszelki urząd publiczny powinien w ten sposób zapatrywać się na jednostkę.» (Om de förste Grundsätninger for Straffelovgivningen. Pierwsze zasady prawodawstwa karnego. Eunomia II, S. 202). W duńskim prawie karnem § 42 jest mowa o «niesłusznem przekonaniu, jakoby czyn, zabroniony przez prawo, był dozwolony lub nawet zakazany przez sumienie albo przez religję,» wobec czego możnaby przyjść do przekonaniu, że brak słuszności powinien być zawsze po stronie jednostki. Örsted o wiele ostrożniej wyraża się, wedle niego bowiem tylko władze publiczne i to z konieczności powinny w ten sposób zapatrywać się na tę sprawę. Zdaje się, że autorom przepisów prawnych chodziło o zawołowanie możebności zatargu. Lecz możliwość ta istnieje zawsze, ilekroć tylko odróżniać wypada prawo od moralności.

wną, opartą na lepszych, niż obecne, podstawach.

Tego rodzaju zatargi nie określają jednak na ogół właściwego stosunku między prawem a moralnością. Prawo i moralność historycznie rozwinęły się z jednego źródła i tylko w wyjątkowych wypadkach stają się zupełnie sobie obce.

2. Kiedy mija pierwotne stadium rozwoju, w którym nie występuje jeszcze różnica między prawem a moralnością, i kiedy prawo rozwinię się jako oddzielna zupełnie dziedzina, co do czterech punktów różni się ono od moralności: opiera się na przymusie zewnętrznym; dotyczy jeno zewnętrznego postępku; ma charakter bardziej uniwersalny i bardziej elementarny.

a) Postępek moralny wpływać musi z wewnętrznego uczucia i woli działającej osoby. Prawny czyn natomiast może być wykonany pod wpływem zewnętrznej siły, bez względu na to, czy zgadza się z przekonaniem działającego osobnika, czy też nie. *Możliwość przymusu* stanowi zewnętrzną cechę prawa. Organizacja prawna przejawia się za pomocą siły fizycznej, podczas gdy moralny ustrój świata jest sprawą wewnętrzną. Sankcja prawa jest zewnętrzną, moralności zaś—wewnętrzną. (IV, 5—6).

b) W związku z powyższym, wymaga prawo tylko *zewnętrznego czynu*. O przekonanie i wolę nie chodzi mu, tych bowiem nie dotyczy wcale. Dla oceny etycznej natomiast czyn ze-

wewnętrzny bardzo małe miewa znaczenie w porównaniu z pobudkami, które go spowodowały. Motywy te mogą być bardzo niebezpieczne, choć czyn sam przez się nie jest szkodliwy; lub też mogą one znaleźć uznanie, chociaż sam czyn będzie niewłaściwy.

c) Dlatego też prawo może dotyczyć takich tylko stosunków, w których *tego samego można wymagać od wszystkich ludzi*. Wielkie indywidualne różnice przejawiają się raczej w motywach niż w czynach zewnętrznych. Ludzie tego samego narodu bardziej podobni są do siebie z postępowania, niż ze sposobu myślenia. Postępek nie bywa takiej cechy indywidualnej, jak przekonanie.

d) A wszystko, czego można i należy w ten sposób żądać, co może być zrobione, bez względu na rodzaj motywów i co przeto za pomocą siły osiągnięciem być może, — to tylko najelementarniejsze postęпки etyczne tj. takie, które stanowią konieczny warunek wspólnego pożycia ludzi. Prawo ma zawsze, lub przynajmniej powinno mieć minimalne tylko żądania. To zaś opiera się na tej zasadzie, że przymus jest zawsze złem, skutkiem czego w myśl zasady dobra powszechnego ograniczać się powinien do najmniejszych, najkonieczniejszych wymagań. Prawo za pomocą surowych swych przepisów określać powinno granicę, poniżej której nie wolno czynom ludz-

kim schodzić, lecz ponad którą tak wysoko wznosić się mogą, jak tylko zdołają.

3. Organizacja prawna jest organizacją naturalną, ustanowioną przez ludzi po części mimowolnie, po części zaś dowolnie. Chociaż różni się od ustroju etycznego, jednakże stanowi przygotowanie doń i podstawę jego. Działa ona wychowawczo, już to pośrednio, już to bezpośrednio. Pośrednio, ponieważ znosi wszelkie próby usuwania się od niezbędnych warunków wspólnego pożycia ludzi. Tym sposobem zostają wstrzymane wszelkie tendencje, sprzeczne z koniecznymi warunkami wspólnego życia. Bezpośrednio zaś wychowuje, ponieważ wytwarza ścisły zakres, wśród którego wolne siły swobodnie działać mogą. Wytwarza ona uczucie pewności i trwałości, bez którego niemożliwe byłyby wszelkie wyższe dążenia.

Wszystko, cośmy dotychczas przytoczyli, nie wyczerpuje bynajmniej związku, istniejącego między prawem a moralnością. Zadanie przestrzegania prawa za pomocą siły przypada naturalnie tym, którzy rozporządzają całą skoncentrowaną władzą państwową. Etyczne uprawnienie i konieczność używania siły tłumaczy się tem, że dobro całości stoi wyżej niż zachcianki jednostki. Zasadę tę wyznaje każda etyka, która opiera swój system nie na chwilowych prądach ani na indywidualizmie. Zadaniem etyki bronić tych warunków zasadniczych, bez których życie

społeczeństwa nie może istnieć i rozwijać się. Chcąc umożliwić życie społeczeństwa, trzeba koniecznie ograniczyć popędy jednostek, na mocy których pragnęłyby rozpanoszyć się w życiu. — A zatem prawo, oparte na sile, posiada charakter etyczny nie tylko wskutek swych wpływów, lecz także wskutek zapatrywań, na jakich się opiera. — Pomimo ciągłej możliwości zatargu między prawem a moralnością, prawo zawsze jest jednak etycznie uwarunkowane, organizacja zaś prawna stanowi część ustroju etycznego. Wskutek tego właśnie zatargi mają tak tragiczny charakter. Zatarg taki jest zobopólną walką dwóch sił etycznych, a raczej sił, z których każda przyznaje sobie etyczną powagę — dlatego też w razie zatargu i walki, jedna z tych części ustroju etycznego musi stracić swój charakter etyczny. Która z nich w każdym poszczególnym wypadku traciła swoją powagę, to właśnie stanowi ważną kwestyę. Czy sumienie moje, powinno być uważane za mrzonkę, z chwilą gdy sprzeciwia się istniejącemu prawu, czy też przepisy prawa, powinny stracić swą powagę, kiedy sprzeciwiają się wyraźnemu przekonaniu mego sumienia? Ta ostatnia odpowiedź we wszystkich wypadkach zawsze oprze się o sumienie; sumienie bowiem sądzi wszystko, nawet samo siebie (IV,3). Jeżeli przeto wybiorę poddanie się pozytywnemu prawu, to muszę wobec sumienia

mego tak samo odpowiadać za to, jak gdybym przestąpił przepisy tegoż prawa.

Goos, z dzieła którego o stosunku prawa do moralności bardzo wiele skorzystałem, powiada¹⁾, że prawo pozytywne wtedy tylko utraciłoby swe znaczenie etyczne, „gdyby panujący pod mianem prawa despotyzm takiej dosięgnął wyżyń, że możnaby ze stanowiska moralności powiedzieć, że lepszym jest zupełny brak prawa, niż podobne prawo.“ Zdaje się jednak, że zakresłono tutaj zbyt ciasne granice, w których prawo okazuje się nieusłusznym w stosunku do moralności. Nietylko tam, gdzie panuje despotyzm, lecz i tam, gdzie opieszałość rządu w imieniu prawa, we wszystkich tych wypadkach pozytywne określenie prawa traci swój charakter etyczny. Pozytywne prawo może stawiać przeszkody porządkowi rzeczy, wymaganemu przez prawo etyczne, a nie zawsze wymaganie etyczne może czekać, aż obowiązujące prawo zostanie odpowiednio zmienione. Wszelka reforma i rewolucja łamie szranki pozytywnego prawa wskutek potężnego wyswobodzenia się wymagań etycznych. W zwykłych warunkach mogą wymagania etyczne w cichy i łagodny sposób przechodzić w formy prawne, lecz niekiedy zbiera się tak wiele tężyzny etycznej, iż ta przełamuje wszelkie zapory. A zatem nietylko

¹⁾ Almindelig Restsläre. (Allgemeine Rechtslehre) I, S. 47.

wtedy, gdy prawo pozytywne stoi nisko, ale i wtedy, gdy wymagania etyczne sięgają wysoko, następuje zatarg—jako konieczność etyczna.

4. O różnicy między prawem a moralnością, na wyższych stopniach rozwoju, sądzić można z tego, że niektórzy usiłowali dowieść i to na zasadzie ściśle etycznej, że prawo i moralność nie pochodziły z wspólnego źródła i że prawo wcale nie posiadało etycznego charakteru. Kant i Fichte zapatrywali się na prawo, jako na organizację czysto zewnętrzną, której istnienie jest niezbędne, jeżeli samodzielne istoty mają żyć z sobą. Wolność jednej osoby należy ograniczyć o tyle, by i druga osoba mogła korzystać z pewnej wolności. Ale prawo ustanawia jedynie *zewnętrzny* porządek i zabrania *faktycznych* wybryków względem wolności innych ludzi. Zachowywanie granic nie ma wcale etycznego znaczenia, daje się bowiem osiągnąć jedynie za pomocą motywów czysto egoistycznych. Prawo wymaga tylko *legalności*, zewnętrznej zgody z przepisami, ustanowionemi dla wspólnego pożytku ludzi. Etyka natomiast wymaga *moralności*, wewnętrznego uznawania pewnych obowiązków. Podobnież jak dobra wola nic zdziałać nie może w dziedzinie prawa tak też legalność nie ma żadnego znaczenia w etyce.

Fichte uczynił bardzo charakterystyczną próbę, aby uzasadnić naukę prawną, jako wiedzę zupełnie samodzielną i zupełnie niezależną

od etyki. Zdaniem jego prawo opiera się na postanowieniu, powziętem przez jednostkę, by żyć razem z innymi ludźmi. Dlaczego osobnik robi takie postanowienie, czy z pobudek etycznych czy z egoistycznych, to nauki prawa nie obchodzi wcale. Kto nie chce żyć razem z innymi ludźmi, z tym nauka prawa nie ma nic do czynienia; żaden argument tej wiedzy nie ma dlań znaczenia. Kiedy jednak to postanowienie zostało powzięte, teoria prawa wskazuje że ono wtedy tylko wprowadzone w życie, kiedy osobnik przystaje na ograniczenie swej wolności. Ktoby powiedział A, ten musi powiedzieć B, a kto nie chce powiedzieć B, ten nie powinien wymawiać A, t. j. kto nie chce ograniczać swej wolności, nie powinien żyć razem z innymi. W ten sposób mogłoby powstać prawo zupełnie bez udziału moralności. Dodajmy jeszcze, że prawo i moralność mogłyby wzajemnie zwalczać się. Prawo moralne zabrania mi pozbawić biedaka ostatniego jałmierzka, gdy ten nie jest w stanie zapłacić mi długu; prawo państwowe zaś pozwala mi to uczynić. W jakież sposób etycznie uzasadnić podobne pozwolenie? Z wspólnego założenia nie mogą wypływać dwa tak sprzeczne wnioski¹⁾.

¹⁾ J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. Jena und Leipzig, 1756. Einleitung § 2 und Erstes Hauptstück § 4.— Już przed Fichtem wypowiedział Anzelm Feuerbach podobną teorię, lecz w mniej stanowczy sposób.

Na to odpowiemy przedewszystkiem, że organizacja prawna może mieć znaczenie etyczne pomimo tego, że zewnętrzny przymus kieruje nią i że osobnik uznaje ją tylko z pobudek egoistycznej natury. Jeżeli prawo odpowiada najelementarniejszym wymaganiom etycznym, to nic dziwnego, że ustanawia coś takiego, co może być uważane za konieczne i ze stanowiska zupełnie innego, niż etyczne. Bezpieczeństwo, porządek i trwała organizacja, będąc wymaganiami egoistycznymi, mogą być równocześnie etycznymi. Etyczne ich znaczenie wynika z tego, że stanowią one podstawę, sprzyjającą rozwojowi dobrych uczynków, a prócz tego same są wynikiem zasady dobra powszechnego, podobnie jak wszelkie wymagania etyczne.

Co się zaś tyczy możliwości zatargu, to nic dziwnego, że on może nastąpić, ponieważ czysto elementarne wymagania etyczne muszą być z konieczności obszerniejsze i niższe od wymagań wyższego rzędu, któremi nie można kierować za pomocą siły zewnętrznej. Obowiązek mój silniejszy nakłada pęta swobodzie mego postępowania, niż prawo urzędowe. Prawo, jak powiedzieliśmy (2) jest uniwersalniejsze, niż obowiązek, a uzasadnienie etyczne nie zawsze zgadza się z uzasadnieniem prawnem (p. VIII, 1). Jeżeli ściśle trzymać się będą stanowiska prawnego, usuwając na bok surowsze wymagania etyczne, to nic dziwnego, że w rezultacie powsta-

nie zatarg. Konieczność istnienia praw niższego rzędu zależy od tego, że w braku ich powstały cierpienia i jeszcze większe od tych, które są następstwem obecnego zatargu między prawem a moralnością. Wierzyciel może w niehumaniczny sposób korzystać z prawa, przysługującego mu względem niewypłacalnego dłużnika; gdyby jednak nie było surowych pod względem przepisów prawnych, to zapanowałaby lekkomyślność w zaciąganiu pożyczek i marnotrawstwo, gdyż ludzie, wiedząc, że niema praw ograniczających liczyliby zawsze na to, że można bezkarnie pożyczać. Pokusa do tego rodzaju nieetycznego postępowania byłaby dla dłużnika znacznie większą od tej, jakiej doznaje wierzyciel, pragnący w niehumaniczny sposób wyzyskać przysługujące mu prawo. Rozumie się, że przepisy prawne nie powinny pod względem surowości przekraczać granic konieczności, a poglądy humanitarne bezwzględnie w tej, jako i w wielu innych dziedzinach, mogą uczynić wielkie postępy.

W każdym razie, prawo liczy tylko na legalność, t. j. na zewnętrzną zgodę z obowiązującymi prawami. W rzeczy samej jednak żadne zorganizowane społeczeństwo nie może się utrzymać, jeżeli tylko egoistyczne pobudki skłaniać je będą ku posłuszeństwu względem ustanowionych praw. Jeżeli organizacja prawna nie ma być jedynie zamaskowanym stanem wojennym, to podstawą jej nie mogą być same tylko inte-

resy egoistycznej natury ¹⁾. Osiąga ona to przez spełnienie swego celu, t. j. gdy ochrania i opiekuje się rozwojem życia w różnorodnych jego kierunkach. Wówczas zapatrują się ludzie na organizację prawną, jako na warunek osiągnięcia najwyższych dóbr. Staje się ona wtedy źródłem nie tylko obawy i uczucia, lecz zarazem wdzięczności i podziwu. Wówczas widzą ludzie w niej zakres, wśród którego rozwijają się wszystkie ich życzenia i dążenia, a nawet, jeżeli uznają za konieczne krytykować i zmieniać ją, lub też zrywać z wytkniętym przez nią kierunkiem, to tylko dla tego, aby dać jej możliwość dokładniejszego spełniania swych zadań w świecie etycznym.

Niekiedy staje się wprost bezwzględny obowiązek etyczny korzystać z prawodawstwa, ustanowionego przez organizację prawną, a to w tym celu, aby zabezpieczywszy znaczenie i należyte rozumienie jej, spotęgować szacunek dla wolności i samodzielności pojedynczych osobników. Walka o prawo jest walką o jeden z najważniejszych skarbów życia ludzkiego, aczkolwiek Ihering ²⁾ za daleko idzie, utrzymując, że z dwóch nakazów: „nie popełniaj niesprawiedliwości!“ i „nie znoś niesprawiedliwości!“ ostatni jest ważniejszym. Było to oznaką

1) Patrz; Die Grundlage der humanen Ethik. S. 38.

2) Der Kampf ums Recht.

wielkiego postępu etycznego, gdy po raz pierwszy ogłoszono zdanie, że lepiej znosić niesprawiedliwość, niż czynić ją (p. XII, 2). Pogląd Iheringa wtedy tylko jest prawdziwym, jeżeli ludzie znoszą niesprawiedliwości skutkiem nie-dbalstwa lub obojętności, albo kiedy zapoznają praktyczne znaczenie prawa w życiu ludzkim.

5. W historii rozwoju prawa dwa główne punkty szczególnie ważne są pod względem etycznym. Jeden dotyczy powagi, która gruntuje i podtrzymuje prawo, drugi zaś podmiotu, który posiada prawo, albo którego żądania prawne powinny być zaspokojone.

a) Dopóki prawo nie zostaje odłączone od *nawyknień* i *zwyczajów*, lecz w ścisłym pozostaje związku z zawierającymi się w nich moralnością i religią, dopóty nie daje się ono ująć w jasne i ścisłe przepisy. Dowolność i przypadek swobodnie wtedy panują. Przeto oznaką wielkiego postępu będzie, gdy siła, panująca w społeczeństwie, uzna *pewne przepisy, za normę* postępowania swego. Dzięki temu siła poddaje się wyższemu prawu, a oceniamy ją według tego, w jaki sposób wykonywa owe prawa. Możemy ją oceniać według miary, uznanej przez nią samą. Stanowi to ważny zwrot w historii autorytetów ¹⁾. Niekonsekwencje władzy z czasem odbijają się na niej samej. Nawet, kiedy władza

¹⁾ Die Grundlage der humanen Ethik. S. 69.

używała prawa, jako maski, to i wtedy stworzyła sobie niebezpiecznego wroga. Wywołała bowiem krytykę, której nie będzie mogła nakazać milczenia, chyba, że systematycznie niszczyć będzie w ludziach swobodnie myślących wszelką świadomość. Że jednak nie może tego uczynić, najlepiej świadczy to, że zawsze usiłowała nadać swemu postępowaniu pozory prawnego uzasadnienia, chociażby przy pomocy wykrętów. Krytyka, począwszy od jednej kwestyi, przechodzi dalej do wszystkich innych. Nie ogranicza się jedynie kontrolą tego, czy postępowanie władzy zostaje w zgodzie z prawem, uznanem przez tąż władzę, lecz zwraca się ku samemu prawu i żąda zniesienia istniejących w niem nierówności i niewłaściwości. Już skutek samej krytyki publicznej i rozpraw, myśli i uczucia narodu wywierają wpływ na postanowienia prawne i na ich zastosowanie. Dzierżący władzę nie będą w stanie opierać się trwale tym wpływom; myśli te i uczucia objawią się w ich własnej świadomości, podobnie jak na stanowisku prawa zwyczajowego władcy odczuwają zawsze potęgę tradycji (XXXVI, 5).

Wychwalano nawet jako jedynie wolną, taką konstytucję, która chociaż ostateczne rozstrzygnięcie spraw pozostawiała woli absolutnego monarchy, lecz poza tem zezwalała na bezwarunkową swobodę dyskusji, tak aby wszyscy kontrolowali wszystkich. Monarcha w takim razie

potwierdzałyby tylko to, co wynikłoby z wszechstronnych rozpraw całego narodu¹⁾. Ale tutaj zbyt wielka jeszcze przestrzeń dzieli roztrząsanie od uchwały sprawy i trudno zaręczyć, czy łączność między nimi wogóle kiedykolwiek będzie bardzo ścisłą. A zatem prawo nie osiągnęło jeszcze tego wewnętrznego związku ze świadomością narodu, co byłoby niezbędnem dla jego trwałości.

Jakąkolwiek jednak wyobrazimy sobie konstytucję, to zawsze żywe poczucie prawa przez naród będzie ostatnią obroną organizacji prawnej, podobnież jak jest też źródłem, z którego wzięła początek. Gdy źródło to wygasa, kończy się życie, aczkolwiek koła maszyny państwowej przez pewien czas jeszcze huczeć mogą.

b) W pierwotnych okresach rozwoju, organizacja prawna nie ma do czynienia z poszczególnymi osobnikami, lecz z rodami, z grupami rodzinnymi. Jednostkę uważa się tylko za członka rodziny lub plemienia. Wśród tych grup istnieje wspólność majątku, a może także żon i dzieci. Małżeństwo nie wypływa z woli dwojga osobników, lecz dwu rodów, które łączą się

¹⁾ Patrz F. C. Sibbern; *Dikaiosyne*. Kjöbenhavn. 1843.—Podobnież, według kardynała Newmana (*Apologia pro vita sua*. 1864, S. 271) nawet nieomylny papież „określa“ tylko to, w co kościół już poprzednio wierzył. Zadaniem jego potwierdzać wyniki rozwoju wiary kościelnej.

wzajem za pomocą niego. W razie morderstwa lub rabunku odpowiada za nie cały ród, do którego przestępca należy. Zobowiązania osobiste jakoteż wina osobista nie istnieje wcale. Dopiero gdy instyktowne przyzwyczajenia ulegają zmianie i przechodzą z czasem w właściwe poczucie prawa, wówczas ma miejsce *emancypacja pojedynczych jednostek*, na mocy której wywierać one mogą wpływ na prawo, wtedy stają się przedmiotem praw i obowiązków, nadto same na siebie biorą winy i same odpowiadają za nie. Jeszcze obecnie w organizacji prawnej napotkać można ślady pierwotnych poglądów (p. np. XXII, 1).

6. Środkowe miejsce między prawem pozytywnem a przekonaniem etycznym zajmuje *opinia publiczna*. Można ją określić jako wyraz intelektualny moralności pozytywnej. Stanowi ona rodzaj „policji moralnej“, która pochwałą swą i naganą wielki wywiera wpływ na ogół. Zakreśla ono temu, co jest dozwolone, nieco ciaśniejsze granice, niż prawo. Prawo dotyczy tylko zewnętrznego czynu; opinia publiczna głębiej sięga i wyrokuje o charakterze. Sądowi jej podlegają takie okoliczności, któremi prawo wcale się nie zajmuje. Natomiast usprawiedliwia ona nieraz tych, których prawo potępia, ale częściej za to oskarża i wydaje wyroki na tych, których nie można pociągnąć przed żaden sąd prawny.

Opinia publiczna tworzy się w rozmaity sposób i bywa bardzo różnorodnej wartości. Niekiedy trudno wykryć jej źródło, ponieważ bywa wyrazem długiego szeregu doświadczeń, z których na razie nie zdawano sobie sprawy, gdy się kształtowały, ale za to występują one w świadomości wszystkich z chwilą, gdy się sformowały całkowicie. W innych wypadkach może opinia publiczna być skutkiem nagłego i wspólnie przez wszystkich przebytego doświadczenia, które wśród całego ogółu wzbudza jednakie poglądy i nastroj. I w jednym i w drugim razie opinia publiczna działa jak coś, co „wisi w powietrzu“ i nieraz przejawia się z wielką siłą. Nieznajomość źródła nadaje jej pewną cechę mistyczną i wyciska na niej piętno czegoś takiego, co samo przez się jest jasnym i konsekwentnym. Bardzo często ludzie wybitni kierują opinią publiczną, szczególnie, gdy potrafią wyrażać myśli swe w dobitnych słowach. Niekiedy znów osobistości nieznane i bez wpływu, wskutek ciągłego powtarzania pewnych myśli, nadają kierunek opinii ogółu.

Bardzo często opinia publiczna wyżej stoi pod względem etycznym, niż każda z osób, które ją tworzyły i które jej hołdują. Nic w tem dziwnego, podobnie bowiem organizacja prawna wyżej stoi od rzeczywistego stanu kraju, co wynika już z samej konieczności ustanowienia kar,— i podobnie etyczne przekonania jednostki mogą

być i bywają nieraz daleko idealniejsze, niż wola jej i postęпки. Po części zależy to także od tego, że każdy z nas z łatwością dostrzega źdźbła w cudzem oku, a nie widzi belki we własnem; z tego wypływa, że opinja publiczna jest bardzo surowa, kiedy sprawa dotyczy innych, a staje się bardzo wyrozumiałą, kiedy ją stosować mamy do siebie ¹⁾.

Opinja publiczna, podobnie jak i organizacja prawna powinna ograniczyć swój wpływ do minimum. Opinja publiczna bywa bardziej dokuczliwą, niż prawo, ponieważ ocenia także charakter; pomimo to nie rozporządza tak gruntownemi metodami dla wyjaśnienia istoty postępku, jak organizacja prawna. Sądzić o charakterze trudniej jest, aniżeli o czynie zewnętrznym. Sprawa rozwoju woli pozostaje zawsze mniej lub więcej ukrytą przed wzrokiem postronnych. A [jednak opinja publiczna nie chce uznać żadnych granic; zdaje jej się, że jest wszechwiedząca i dlatego staje się nietolerancyjną. Jedną miarką mierzy wszystkich. Bardzo często poddaje się wpływom przesądów stanowych, rasowych, partyjnych i religijnych. Jednak pomimo to wszystko wielki wywiera wpływ zarówno na społeczeństwo, jak i na pojedyncze osobniki.

¹⁾ Patrz Rümelin: Ueber den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung (Beden und Aufrätze. Neue Folge), S. 24.

Stanowi ona, podobnie jak i organizacja prawna, rodzaj porządku naturalnego; ustanawiającego pewne granice i warunki. Opinia publiczna wywiera kontrolę, bez której niepodobna obejść się. Ale podobnie jak organizacja prawna ostatecznie wypływa z poczucia prawnego narodu i istnieje tylko dzięki ściślejszemu z niem łączeniu, tak też opinia publiczna powinna czerpać swe soki z poważnych przekonań jednostek, w przeciwnym bowiem razie staje się nikłą i powierzchnową. Daleko częściej też zachodzą zatarci pomiędzy opinią publiczną a sumieniem jednostki, niż między prawem a moralnością.

W swoim czasie napisał *Stuart Mill* dzieło „O wolności“ przeważnie pod wpływem obawy, aby wzrastająca potęga opinii publicznej nie zaszkodziła samodzielności charakteru. Jednakże, jak już wyżej usiłowałem wykazać (VIII, 5), dane przez niego rozwiązanie kwestji było błędne. Nie można zgodzić się z Millem na to, że wewnętrzny rozwój jednostki obchodzi tylko ją, a nikogo więcej. Wszelka bowiem właściwość charakteru jednostki oddziałuje na stosunek jej względem innych i na stanowisko jej społeczne. Niepodobna też zapobiedz temu, aby ludzie nie urabiali sobie pewnego pojęcia o charakterze jednostki. Trzeba przeto zwrócić uwagę nie na samo prawo sądenia, lecz dbać o to, aby sądy formowały się na podstawie dokładnych danych tym sposobem opinia publiczna pozostanie w wła-

ściwych granicach. Z drugiej zaś strony nieraz jednostka sama jest winna, że opinja publiczna fałszywie ją osądza, a mianowicie dlatego, że nie stara się postępowanie swoje przedstawić w właściwym świetle. Trzeba uczynić wszystko, co możliwe, aby należycie wyświecić całkowity stan rzeczy i nie pozwalać, by opinja publiczna robiła z nas męczennika. Nawet ironiczny zwykle Sokrates nie ograniczył się milczeniem wtedy, gdy sprawa jego poważny wzięła obrót i gdy chodziło mu o to, by powstrzymać ziomków swych od spełnienia przestępstwa.

XXXVIII.

Etyczne znaczenie państwa.

1. Etyczne znaczenie państwa okazałoby się najwyraźniej i najdobitniej w tym wypadku, gdyby słusność była po stronie tych, którzy zapatrują się na państwo, jako na bezpośrednie objawienie się idei dobra, jako na powagę etyczną, niezależną od sumienia jednostek i wyższą nad nie. Wtedy władza państwowa byłaby etycznym opiekunem jednostki, która musiałaby jej ulegać. Najkrajniejszą postacią tego pojęcia jest zapatrywanie, według którego państwo opar-tem być powinno na podstawie teologicznej. Wtedy byłoby państwo nie tylko potęgą etyczną, ale, ponieważ wszelka etyka oparta jest na etyce religijnej, ostatecznie także opierałoby się na gruncie religijnym. Potrzeba państwu — tak powiadają — „wysokiej i pewnej miary“, według której mogłoby oceniać cele ludzkie i popierać je, gdyż to jego zadaniem. Niepodobna stoso-

wać sprawiedliwości zewnętrznej, nie posiadając wewnętrznej, ta zaś nie może się obejść bez przekonań religijnych, których udziela jedynie chrześcijaństwo. Przeto państwo powinno być państwem chrześcijańskim. Ma to znaczyć, że żywe osobiste chrześcijaństwo niekoniecznie powinno przenikać wszystkich, należących do narodu, lecz że naród powinien poddawać się powadze tradycji chrześcijańskiej⁴. Charakter chrześcijański państwa polega przedewszystkiem na popieraniu przez nie kościoła; następnie na chrześcijańskich zwyczajach i obrządkach narodu, na szkołach chrześcijańskich i wogóle na chrześcijańskim charakterze wszystkich praw i instytucji¹⁾.

W nauce tej tkwi pewna dwuznaczność. Nie wypowiada ona jasno, gdzie *właściwej i pewnej* miary szukać należy. Tradycja chrześcijańska i podstawy chrześcijańskie to luźne pojęcia, szczególnie, gdy się wyraźnie zaznacza, że nie wszyscy członkowie narodu posiadają żywą osobistą wiarę w chrześcijaństwo. Nikt nie może zaprzeczyć, że chrześcijaństwo znakomicie przyczyniło się do rozwoju etycznej świadomości ludzkiego gatunku. Ale wpływy te powinny trwać dalej i uzupełniać się wciąż nowymi wpły-

¹⁾ Martensen: Den sociale Ethik. (Etyka socjalna). Biskup protestancki przyznaje w tym względzie poglądy partji katolickiej. Patrz Kettler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 185.

wami, które nadałyby mu formę i treść konieczne do tego, aby służyć za nieomylną skalę. Jeżeli stronnictwo teologiczne chwali się posiadaniem takiej pewnej skali, to zrozumieć ją można wtedy tylko, jeżeli konsekwentnie uznaje się zasadę powagi. A zatem powaga wiary kościelnej (t. j. papież, biblja, lub wyznanie wiary) ma stanowić podstawę państwa. Lecz z tego wynika teokracja albo państwo kościelne. Państwo nie będzie wtedy społeczeństwem czy-sto ludzkim, lecz zależeć będzie od powagi nadprzyrodzonej. Z naszego stanowiska nie może być wcale mowy o czemś podobnem. Podobnie, jak broniliśmy swobody badania i wolności sumienia, tak też bronić musimy wolności i samodzielności państwa wobec teologicznej zasady powagi. Stosunek ten jest nawet, jak wykazaliśmy wyżej (XXXIII, 3) wprost przeciwny temu, jaki wyobrażają sobie stronnicy „chrześcijańskiego państwa“: państwo ostatecznie decyduje, na ile różne wyznania religijne zgadzają się „z moralnością i porządkiem publicznym“¹⁾; swoich poglądów co do moralności nie czerpie państwo z żadnego z tych wyznań.

Wychodząc nawet z własnego stanowiska chrześcijaństwa, wtedy tylko pojąćby można ideę państwa chrześcijańskiego, gdyby wszyscy

1) Wyrażenia duńskiego prawa zasadniczego.

członkowie narodu byli chrześcijanami. Ale powiedziano wyraźnie, że nie takim jest punkt wytyczny danego zapatrywania! Chrześcijaństwo przeto ma panować nad tymi nawet, którzy w nie nie wierzą! Cała ta rozprawa o państwie chrześcijańskim jest niejasną od początku do końca. Wyrazu „chrześcijaństwo“ używają w rozmaitych znaczeniach, jak komu potrzeba.

Wobec niejasności największych kościelnych teologów, z przyjemnością czyta się jasne i zdrowe pojęcie o istocie państwa, podane przez Grundtviga. Chociaż osobiście gorąco był przejęty zasadami chrześcijańskimi, rozumiał jednak, że „pragnąc odrodzenia stosunków obywatelskich i trwałości ich, należy pozostawić chrześcijaństwo na uboczu, jako coś zupełnie wolnego i nie wchodzącego tu w rachubę... a kierować się naturą ludzką, jak się objawia w historii na każdym poszczególnem miejscu“¹⁾.

2. Nie opierając nawet państwa na żadnej podstawie teologicznej, sądzić jednak można, że ono stanowi wyraz pewnej wyższej moralności, że prawa jego uczą jednostkę, co jest dobrem i właściwym. Jednostka posiada wprawdzie własne swe ideały, lecz w państwie ideał ten wy-

¹⁾ Mands minde. („Co pamiętam“). S. 128. (W pracy tej ogłoszone są odczyty o historii ubiegłych pięćdziesięciu lat, które autor ten, znany jako teolog i twórca duńskich szkół wyższych, wygłosił w roku 1838.

stępuje, jako prawdziwa potęga. Tego rodzaju właśnie było starożytne pojmowanie państwa, według nauk Platona i Arystotelesa. Prawnicy zawsze skłonni są do takiego zapatrywania się na tę sprawę. W nowszych czasach najbardziej przemawiał za tem Hegel.

„Państwo jest to urzeczywistnienie idei moralnej“. „Osobnik o tyle tylko posiada prawdę i moralność, o ile jest członkiem państwa“. „Istnienie państwa dowodzi woli Boskiej: przyczyną jego jest siła rozumu, objawiającego się pod postacią woli“¹⁾.

Pogląd ten ma tyle wspólnego z poprzednim, że znosi samodzielność i swobodę przekonania pojedynczej osobistości. Na pojedyncze osobniki pogląd ten zapatruje się, jako na istoty, zależne od państwa i opierające się na niem nie zaś jako na członków współczynnych. Obleka on państwo w rodzaj szaty mitycznej, stawiając je poza lub ponad obywatelami. A jednak państwo to obywatele. Siła duchowa i fizyczna państwa zależą od sił, jakich dostarczyć mogą obywatele, t. j. od ich myśli, uczuć i posiadanej siły. Moralność państwa powinna tkwić w obywatelach. Bo czyż mogłoby istnieć moralne państwo z niemoralnymi obywatelami? Jest to niepodobieństwem, tak samo jak chrześcijań-

¹⁾ Hegel: Philosophie des Rechts. § 257—258.

skie państwo nie może istnieć bez poddanych, wiernych chrześcijan.

Wspomniany pogląd najbardziej odpowiada owemu stopniowi rozwoju, kiedy nie zachodzi jeszcze żadna różnica między władzą państwową a wolnością indywidualną, -- kiedy nie ma jeszcze różnicy między prawem, moralnością, zwyczajem i nawykniem. W owym okresie pojęcia etyczne nie są wytworem pojedynczych osobników, lecz stanowią część przekazanej spuścizny, którą wszyscy szanują, której ulegają i od której czują się zależnymi. U cywilizowanych narodów działa, obok tego instynktownego uznania dla tradycji, krytyka publiczna, wskutek czego pojedyncze osobniki nie tylko zostają pod wpływem państwa, lecz zarazem oddziałują na nie czynnie.

Nadając państwu bezpośrednią powagę etyczną, wypadnie w rzeczywistości i w etyce odwoływać się do siły fizycznej. Władza państwowa nie może czekać, aż osobnik zostanie przekonany o prawach etycznych państwa. Używa ono wtedy ostrych środków, a dla „urzeczywistnienia idei moralnej“ występują na scenę -- policja i armaty. Przesadna etyka okazuje się przebraną tylko fizyką.

3. Upatrywano też istoty państwa w samej tylko sile fizycznej. Szczególniej sceptycy i pesymiści zwracają uwagę na tę właśnie stronę pojęcia o państwie. Tomasz Hobbes zapatry-

wał się na państwo, jako na bezwzględną wolę, wobec której jednostki powinny wyrzec się swej indywidualnej woli, dlatego, by spokój i bezpieczeństwo panować mogły. Wedle Schopenhauera byłoby państwo domem poprawy, jedynym celem którego — ochraniać jedne jednostki, przed innymi, całą zaś ludność przed nieprzyjacielem zewnętrznym. Podług Taine'a jądrem całej maszynerji państwowej ma być „uzbrojony żandarm, występujący przeciw barbarzyńcy, rabusiowi i warjatowi, drzemającemu lub w więzach leżącemu, lecz wciąż jeszcze żyjącemu w głębi duszy każdej jednostki“¹⁾.

Pogląd ten może powoływać się nietylko na okoliczność, że bądź co bądź ostatecznym środkiem państwowym jest zawsze siła, lecz i na to że większość państw powstała historycznie wskutek zaborów. Miecz stworzył państwa i miecz je zachowuje. Jednakże przekonywano się zawsze, że sama siła niepewnym jest węzłem. Państwa, które powstały wskutek zaborów, wtedy dopiero zyskiwały spokój i bezpieczeństwo, kiedy rozwinęły się w nich wspólne zwyczaje, formy życiowe i tradycje. Wspólne losy i wspólna działalność łączy z sobą oddzielne grupy ludzkie i tworzy z nich jeden naród. (Patrz XXXVI, 2),

¹⁾ Hobbes: *De cive* V, 9. Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 2 Aufl. S. 217. — Taine: *L'ancien régime*. S. 316.

Za pomocą samej siły można utrzymać hordeę, ale prawdziwe państwo musi posiadać naród. Gdy władza państwowa i życie narodu odmiennymi biegną torami, wówczas równowaga jest niestałą i byle wstrząśnienie obraca całość w przynę. Ale przypuśćmy, iż sama siła może zapewnić bezpieczeństwo i jedność narodu. Nikt nie narzeka i nikt nie opuszcza szeregu. Lecz bezpieczeństwo i jedność są o tyle tylko dobrami, o ile pozwalają na swobodny i spokojny rozwój życia narodowego. Nie trzeba tutaj ze środka robić celu. Im więcej środków ochronnych, im więcej urzędów, zapobiegających niebezpieczeństwom i nieszczęściom, tem bardziej tamuje się swobodę rozwoju, który być może, własnymi sposobami mógłby zapobiedz nieszczęściom. Nerwowe dopatrywanie się możliwych niebezpieczeństw może zniszczyć całe życie narodu, podobnież jak pojedynczy osobnik ze strachu przed śmiercią nie może używać życia. Naturalnie mogą nastać czasy, kiedy naród szczególnie a nawet wyłącznie dba o swe bezpieczeństwo i jedność. Niesłusznem byłoby jednak ograniczać rolę państwa jedynie do zaspakajania tych tylko potrzeb. Centralizacja i przymusowy związek stanowią wysiłek, nieraz potrzebny i pozyteczny, ale kiedy trwa ciągle i nieograniczenie, może zdusić wszelki naturalny i samodzielny rozwój.

Prócz tego siła władzy nie powinna dzia-

łać na oślep. Powinna kierować się prawidłami i zasadami, a tego nie można wyprowadzić z samych podstaw władzy, lecz z tych celów, których ochrona należy do państwa ¹⁾. To co może uczynić państwo, t. j. zapewnić bezpieczeństwo i jedność - to tylko środki, służące do wyższych celów; te zaś dadzą się osiągnąć jedynie przez swobodny rozwój, a nigdy przy pomocy siły lub władzy i dopiero wtedy władza może zostawać w jakimś stosunku do tych celów. Siła zaś sama przez się nie może wytworzyć ani kultury ani prawa.

4. Czy na państwo zapatrywać się jako na objawienie idei dobra, czy też jako na siłę, stojącą ponad wszystkimi i ponad wszystkim, zawsze główną uwagę zwraca się na *jedność* państwa, i w tej jedności widzi się alfę i omegę. Przeciwno powyższym poglądom słusznie

¹⁾ Życie umysłowe w obecnych Niemczech nosi wyraźne cechy takiej bezustannej troski o bezpieczeństwo i jedność, wywołując skutek tego koncentrację władzy i siły. Ustawiczna dbałość narodu li tylko o bezpieczeństwo własne jest również przygnębiająca, jak wieczna troska osobnika o zdrowie. Samodzielność charakterów, a zatem i wyższe szlachetniejsze postaci życia etycznego cierpią skutek koncentracji władzy i ciągłej dyscypliny. Różni obserwatorzy współczesnego życia umysłowego w Niemczech jednogłośnie uskarżają się na taki stan rzeczy. Patrz Lagarde: *Deutsche Schriften*. Göttingen, 1886. S. 108. 202 i inne. Steinthal: *Allgemeine Ethik*. Berlin 1885. S. 154. G. Brandes: Berlin, Kjöbenhavn. 1835, S. 436.

zaoponować można w imię tego, że właściwą treść, pierwiastek żywy stanowią, pojedyncze osobniki. Jedność polega na wspólności i na wzajemnej łączności tych jednostek, ale jest tylko formą znaczenie której zależy od wypełniającej ją treści. Wydawałoby się nawet mogło, jakoby przy rozpatrywaniu istoty państwa należało uważać pierwiastki, t. j. oddzielne osobniki; jako zasadniczą podstawę państwa, które powstawałoby wskutek połączenia się ich. W takim razie jedność nie byłaby czemś pierwotnem lecz pochodnem. Dochodzimy tym sposobem do poglądu *indywidualistycznego*, według którego państwo polega na wzajemnej umowie pomiędzy pojedynczemi osobnikami.

Często niesprawiedliwie zapatrywano się na tę teorię, sądzono bowiem, że według niej państwo *historycznie* powstawało wskutek umowy. W każdym razie nie wszyscy zwolennicy indywidualistycznej teorii państwa podzielają to zapatrywanie. Powyższa teoria korzysta z pojęcia o umowie, aby wykazać, jak powinno być zorganizowane państwo, jeżeli ma odpowiadać swemu ideałowi. A zatem pojęcie umowy zostało tu wprowadzone tylko jako skala do oceny państwa wogóle, a nie środek, objaśniający historyczne powstawanie istniejącego w rzeczywistości państwa. Według tego zapatrywania, doskonałym byłoby takie państwo, w którym wszystko byłoby urządzone na zasadzie swobodnej umo-

wy wzajemnej pomiędzy pojedynczymi osobnikami przyczem uwzględnionoby interesy wszystkich, o ile tylko one zgadzałyby się z całością ustroju.

Badania nad historycznym rozwojem stosunku pomiędzy państwem a jednostką nie dowodzą, by państwo powstało historycznie wskutek połączenia się samodzielnych jednostek. Pomijając zabory, które dowodzą poprzedniego już istnienia państw, te ostatnie, o ile się zdaje, powstały wskutek zlania się hord, grup lub oddzielnych rodzin, a także po części wskutek zwykłego przyrostu i rozwoju jednej i tej samej rodziny. Wogóle na pierwotnych stopniach rozwoju nie było wcale mowy o pojedynczych samodzielnych osobnikach; na pojedyncze osobniki zapatrywano się jako na części składowe rodziny lub plemienia. Podczas rozwoju historycznego grupy pierwotne rozluźniają się; jednostka powoli emancypuje się. Zasada wolności wyraża się z czasem (p. XXIII). Ta sprawa emancypacyjna występuje coraz dobitniej na jaw w miarę posuwania się od wschodu ku zachodowi: mniej wyraźną jest w Azji, gdzie dotychczas jeszcze istnieją indyjskie gminy wiejskie, niż w Europie, mniej jasną w wschodniej Europie (w krajach słowiańskich), niż w zachodniej (Anglja i Francja) ¹⁾. Podług pojęć indywidualistycznych

¹⁾ Henry Maine: *Antioat Law*. S. 311—*Early History of Istitutions*. S. 386.

ta sprawawa emancypacyjna uchodzi za skończoną i ocenia się historycznie dane formy państwowe zależnie od tego, w jakim stopniu odpowiadają temu ideałowi.

Indywidualizm ma dlatego bardzo ważne znaczenie, iż zwraca największą uwagę na stanowisko jednostki, na wartość każdego oddzielnego osobnika. Zadaniem państwa, podobnie jak wszelkiej innej społeczności jest pracować pośrednio lub bezpośrednio nad rozwojem swobodnego życia indywidualnego możliwie jak największej ilości osobników. Idealnem nazwalibyśmy takie państwo, któreby mogło zadowolnić osobiste życie wszystkich ludzi wogóle i wymagania każdej jednostki z osobna. Indywidualizm przedstawia przeto jedną z najistotniejszych części ideału, do którego dążyć powinno państwo.

Prócz tego ma indywidualizm i pod tym względem rację, że świadome poglądy i świadomy wybór pojedynczych osobników zyskują faktycznie coraz większy wpływ na organizację państwową i na rozstrzyganie spraw państwowych. Gdzie wolność polityczna panuje, tam każda jednostka ma prawo objawiać swą wolę w sprawach publicznych i wpływać tym sposobem na ich rozstrzygnięcie. Nie tylko przy zakładaniu nowych państw lub związków państwowych ¹⁾, lub przy wprowadzaniu nowych kon-

¹⁾ Podczas rozpraw nad konstytucją Stanów Zjedno-

stytucji, lecz nawet przy pojedynczych rozprawach w zwykłym toku życia państwowego coraz więcej zależy nam na tem, aby różne współdziałające jednostki obdarzone wolą osobniczą wzajemnie zgadzały się z sobą. Tą drogą wszystko, co tylko mieści się i rozwija w duszy jednostek, jakoteż w mniejszych kółkach społeczeństwa, może przyczyniać się do dobra państwa. Indywidualizm wskazuje przeto nietylko na ostateczny cel życia państwowego, lecz zarazem na jeden z najważniejszych środków, sprzyjających rozwojowi tegoż.

Jednakże indywidualizm w ostatecznej swej formie zbyt jednostronny kładzie nacisk na *wyobsonnienie się* jednostek, uważając każdego z nich za absolutnie samodzielny i wprowadzając pojęcie o zwierzchnictwie jednostki. Co innego patrzeć na każdą jednostkę jak na samoistny i samodzielny punkt wyjścia, co innego zaś — przyznać jej absolutne znaczenie bez względu na stosunek ku innym jednostkom. Gdyby brać wyraz

czonych Północnej Ameryki wyrzekł Aleksander Hamilton do swych ziomek: „Ludność tego kraju, o ile się zdaje, zachowaniem swem i przykładem, rozstrzygnęła to wielkie pytanie, czy społeczność ludzka może w istocie za pomocą rozważliwych i wyborów stworzyć dobry rząd, czy też ze względu na swą konstytucję polityczną skazana jest na wieczną zależność od przypadku i siły.“ *The Federalist*. 1787. № 1. (Neue Ansg. Boston. 1882. S. 59).

„zwierzchnictwo“ w ścisłym znaczeniu ¹⁾, to wszelkie społeczeństwo mogłoby być tylko zbiorowiskiem lub tłumem jednostek i nie mógłby pomiędzy nimi powstać wewnętrzny związek. Mogliby zawierać z sobą umowę, lecz nie żyliby wspólnym życiem. Prawdziwie wspólne pożycie staje się wtedy tylko możliwym, gdy jednostka od samego początku uważa się za członka gatunku i za taką jest uważana przez innych. Jednostka lub wszystkie nawet jednostki nie mogą posiadać zwierzchnictwa, t. j. absolutnej samodzielności i zupełnej władzy; jest ono własnością całego *narodu*, do którego, wskutek wspólnego losu i wspólnej działalności, należą jednostki.

Indywidualizm powinien konsekwentnie iść o krok dalej. Żadna forma państwowa nie może pozwolić, by wola indywidualna stale panowała. Tam nawet, gdzie największa panuje wolność polityczna (np. w Szwajcarji), tylko w bardzo ważnych sprawach bywa cały naród zapytywany o zdanie. W przerwach pomiędzy takim głosowaniem powszechnem wola indywidualna jednostek ustępuje, a centralne organy państwa kierują biegiem spraw. Surowy indywidualizm powinien przerwy takie uważać za okresy braku wolności. Dlatego też konsekwentny Rousseau

¹⁾ Co rzadko bywa. Patrz Dühring: *Kursus der-Philosophie*. S. 268.

pisze: „Naród angielski sądzi, że jest wolnym. Myli się bardzo. Wolnym jest wtedy tylko, gdy dokonywa wyboru członków parlamentu; lecz potem jest niewolnikiem, jest niczem!“¹⁾ Zapomniał on jednak, że wola wyborcza w oddzielnej jednostce również nie jest odosobnioną od innych pierwiastków istoty ludzkiej. Wola ta ma swe znaczenie dlatego, że stanowi wyraz całej natury i całego charakteru jednostki, jeżeli więc jednostka poddaje się następstwu swego wyboru, to nie ulega obcej potędze, lecz swemu własnemu dziełu. Wobec tego nie ma w tem ujmy dla wyborców, jeżeli nawet skrepowani będą własnym swym wyborem. Bez takiego skrepowania ani pojedynczy osobnik nie posiadałby charakteru własnego, ani cały naród—charakteru narodowego.

5. Taka wielka ilość tylko co opisanych pojęć o istocie państwa pochodzi stąd, że państwo jest instytucją wielostronną, a w pojęciu o niem zawierają się liczne pierwiastki, których wzajemny stosunek nie łatwo daje się określić. Zależy to także od tego, że państwo znajduje się dopiero w okresie tworzenia, a różne jego pierwiastki nie znajdują się jeszcze z sobą w ścisłym związku, wskutek czego w epoce rozwoju to ten, to ów z nich występuje na plan pierwszy. W rozmaitych epokach siła, prawo i kultura

¹⁾ Central social. III, 13.

w rozmaitym względem siebie pozostają stosunku. Chodzi więc tylko o to, czy można wytworzyć normalny stosunek między niemi, t. j. taki, któryby jak najlepiej odpowiadał wymaganiom dobra powszechnego.

W tym względzie wielką doniosłość ma zrozumienie tego, że, żywiołowa czynność poprzedza zawsze świadomą. Te instytucje i organizacje, które ludzie tworzą z całą świadomością i wolą, pozwalają przypuszczać, że już poprzednio wytworzyła się właściwa treść ich, niezależnie od woli ludzkiej, która obecnie ujmuje się w pewne karby. Nigdy w instytucjach naszych i w organizacjach nie rozpoczynamy ab ovo. Sprawdza się to pod względem psychologicznym w stosunku woli do innych władz życia duchowego, pod względem socjologicznym zaś w stosunku państwa do narodu. Państwo powinno zorganizować życie narodu i bronić go, ale nie stwarza go od samego początku. Szczególnie życie etyczne, co do swej istoty i pochodzenia, bywa zupełnie niezależne od państwa. Powstaje ono z uczuć, wytwarzających się podczas wspólnego pożycia osobników, których jednak niepodobna wywołać przemocą przy udziale władzy. Państwo może, dzięki swej potędze i sile, wzbudzać obawę, lecz nie daleko z tem zajdzie. Szacunek wzbudza wtedy dopiero, gdy jednostka uzna, że kieruje się ono zasadami, które ona w głębi swej duszy podziela. Jeżeli więc państwo ze

względów etycznych wymaga uległości, to odwołuje się do siły, której samo nie wytworzyło, lecz istnienie której przypuszcza. Etyczne zasady, które państwo wypowiada w swej konstytucji i w prawach, i z których następnie korzysta, powstały najpierw w świadomości narodu. Państwo nie tworzy również życia rodzinnego. Źródłem jego jest natura ludzka a siły i formy jego podlegają wpływowi państwa tylko pod względem objawów zewnętrznych, lecz nie co do pochodzenia i wewnętrznej treści. Nawet kultura nie jest dziełem państwa. Rozwija się ona w wolnej społeczności. Źródłem kultury materialnej, również jak umysłowej, były zawsze pojedyncze jednostki, w świadomości których rodziły się nowe myśli. Nowe te myśli pierwszą swą walkę o byt staczać muszą w świadomości jednostki. Wstępując w świat, znajdują wprawdzie małe koła lub gminy, wśród których krzewią się i rozwijają, poczem dopiero nabierają siły, by działać na szersze koła. Wszystkie ważne sprawy rozwoju historycznego odbywają się zazwyczaj sporadycznie, z różnych wychodzących punktów, a nie z jednego centrum. Nieraz poczynają się tam właśnie, gdzieby nikt tego się nie spodziewał. Wtedy ze zdumieniem ludzie pytają: Może też coś dobrego wyjść z Galilei? W odległym zakątku wielkiego państwa rzymskiego narodziła się siła, potężniejsza i trwalsza niż wszystkie potęgi, uważane w Rzymie za wieczne.

Któż w XII wieku mógł być przypuszczać, że prądy, które objawiły się w „komunach“ francuskich, całkowicie kiedyś przekształcą życie publiczne i społeczne? W ciemnych warsztatach i pogardzonych kołach robotniczych powstało jedno z najważniejszych zjawisk społecznych XIX-go stulecia: angielskie związki robotnicze. To, co się w ten sposób w cichości rozwijało, może z czasem wielce przydać się życiu państwowemu, lecz nie może być z samego początku stworzone przez państwo. To samo da się nawet powiedzieć o prawie, o czym zresztą już wyżej przekonaliśmy się. Rozwija się ono, jako mimowolna forma życia narodu, państwo zaś utrwała je, systematyzuje i broni.

Państwo nie jest twórczą siłą, podobnie jak i wyborcza wola pojedynczego człowieka. Możliwość, kierująca wyborem, spoczywa w naturze człowieka. Wybór, nie będąc nawet aktem twórczym, ma jednakże wielkie znaczenie. To, co wybrane zostało, istniało już poprzednio, obecnie zaś nabiera mocniejszej i trwalszej postaci.

b) Zdanie o nieprodukcyjności państwa stosuje się tylko do *treści* życia. Produkcyjnym staje się państwo, gdy chodzi o *uporządkowanie tej treści w postaci prawa*. Powstaje wtedy cały szereg bardzo poważnych zadań, w traktowaniu których objawia się genjusz mężów stanu. Zdolności męża stanu przypominają genialność wielkiego twórcy religji. I on wszak nie tworzy no-

wych myśli (XXXII, 1 — 2), lecz w szczególny sposób łączy z sobą, liczne duchowe pierwiastki i siły, które już poprzednio tkwiły w narodzie. Wielkim nazwiemy takiego męża stanu, który genialnym i pełnym sympatji wzrokiem odkrywa nowe zarodki życiowe narodu lub bezpośrednio i pośrednio popiera je i wspomaga. Jeżeli egoizm i ambicja nie przesłonią mu wzroku, to zrozumienie, że nic więcej, prócz pomocy swej, nie może dać tym ideom, które bez niego powstały. Twórczość jego polega na wynalezieniu form i środków, za pomocą których możnaby roztoczyć ową opiekę. Wolność polityczna znakomicie ułatwia to zadanie. Po między państwem a wolnem społeczeństwem wywiązuje się bliższy i lepszy stosunek, gdy naród przez swych przedstawicieli przyjmuje udział w rozstrzygnięciu kwestji, dotyczących zastosowania władzy państwowej. Dopiero dzięki wolności politycznej staje się państwo rzeczywiście zorganizowanym narodem.

Gneist, który tak dokładnie i zajmująco opisał rozwój i organizację samorządu w Anglii, zapatruje się na cały nowszy ruch społeczny i polityczny (w Anglii naturalnie, począwszy od pierwszej reformy parlamentarnej jako na wielką sprawę upadku.

Zdaniem jego, społeczeństwo wcisnęło się w państwo i przywłaszczyło sobie jego władzę, by własne popierać interesy. Z poniższych słów widzimy, w jaki sposób zapatruje się on na sto-

sunek pomiędzy wolną społecznością a państwem: „Bezustanna walka pomiędzy obowiązkami a namiętnościami, istniejące w życiu jednostki, zupełnie odpowiada wiecznym zatargom między państwem a społeczeństwem — w życiu narodów“¹⁾). Lecz, gdybyśmy nawet, jak to czyni Gneist, pod mianem społeczeństwa rozumieli jedynie społeczeństwo ekonomiczne, w którym uprawianą bywa kultura materialna, to jeszcze pogląd jego wydałby się nam zbyt jednostronnym. W dziedzinie kultury materialnej mogą rozwijać się siły i uczucia, również ważne, jak te, które tworzy życie państwowe. Kultura materialna daje nie tylko egoistyczne korzyści, lecz wyrabia zarazem wolę, zmysł praktyczny i możliwość wspólnego pracowania z innymi. Nie dziw przeto, że tym, którzy czują w sobie te siły, wydaje się, że mają też prawo zabierać głos w kwestjach publicznych, dotyczących kraju. Jest to konieczny warunek, jeżeli państwo chce być zawsze wyrazem prądów, istniejących w narodzie. Jednostronnem jednak byłoby, gdybyśmy w tej sprawie myśleli tylko o ekonomicznym i materialnym życiu społeczeństwa. Ruch, dzięki któremu rozszerzono prawo wyborcze, w ścisłym znajduje się związku z rozwojem intelektualnym i religijnym, a o tym nie można wszak powiedzieć, że ma się do działalności

1) Das Sélfogovernment in England. 2 Aufl. S. 1017.

państwa tak, jak popęd do obowiązku ¹⁾). Prócz tego, sam Gneist przyznaje, że dawny porządek rzeczy znaczne posiadał wady: nie uwzględniano pomyślności klasy średniej, nie dbano o moralne i umysłowe podniesienie tłumów, ani o cele kulturalne państwa ²⁾). Organizacja państwowa, przeciw której takie powstają zarzuty, godną jest zaiste zamiany na inną! Trudno pogodzić zachwyty Gneista nad staro-angielskim samorządem z tym surowym sądem, według którego sprawa upadku występuje w charakterze karzącej Nemesis.

Nie zapoznaje się znaczenia państwa przez to, że jego czynność ogranicza się do wynajdywania i ochrony form dla tej treści, która powstała bez jego współdziałania. Jeżeli ten pogląd jest stosowany racjonalnie, zabezpiecza od przeceniania życia politycznego, wziętego w odosobnieniu od innych stron życia. W walkach życia państwowego zapomina się wciąż o tem, że siły narodu powinny przedewszystkich rozwijać się w innych dziedzinach: w życiu rodzinnem,

¹⁾ W szczególnej sprzeczności z z licznymi skargami Gneista na upadek dawnego społeczeństwa znajduje się wyrażone przezeń następujące zapatrywanie: (S. 996 Nota) „Myśl o upadku społeczeństwa polega na tem, że zwykle wyobrażenia nie znajdują już zwykłych ograniczeń“. — Brak starych rubryk nie powinien, mojem zdaniem, być powodem tak wielkiej skargi.

²⁾ Ibid. S. 891, 938.

w wolnych stowarzyszeniach kulturalnych — i że wtedy dopiero, jeżeli rozwój ten wciąż odbywać się będzie, będą one mieć również znaczenie dla życia politycznego. W polityce bardzo łatwo zapomina się o treści, a pamięta i walczy o formy.

7. Jedność narodu najwyraźniej objawia się w tych trwałych formach, które organizują życie jego i pozwalają mu ze skupionemi siłami występować na zewnątrz. Pojedyncze osobniki, rodziny i wolne stowarzyszenia kulturalne przedstawiają obraz wielkiej różnorodności zjawisk, wciąż zmieniających się. Państwo jest przedstawicielem nie tylko jedności narodu, lecz także ciągłej trwałości jego, dłuższej nad życie oddzielnych jednostek i pokoleń.

Ta natura państwa określa ogólnikową regułę co do zadań, jakie one będzie w stanie rozstrzygać. Ponieważ państwo stanowi zcentralizowaną potęgę narodu, przeto sprawy, korzystające z pomocy jego, powinny być tak urządzone, by można było kierować niemi z *jednego* punktu i aby władza państwowa była używana tylko, jako ostateczny środek podtrzymujący. Gdzie brak tych warunków, tam państwo nic nie może zrobić. Niepodobna jednak wymienić dziedziny, w zakresie której nie istniałyby wymienione powyżej warunki pod jakąkolwiek postacią rozwoju i w jakimkolwiek rozmiarze. Jakość i ilość spraw, któremi zajmuje się pań-

stwo, zależy od różnych okoliczności. To, co w jednym okresie czasu wydaje się niemożliwym zadaniem dla państwa, w innym staje się głównym jego zadaniem. Obejmuje ono albo całkowitą działalność, jak np. w sprawach sprawiedliwości i wojny, albo też tworzy instytucje, pozwalając zarazem instytucjom prywatnym konkurować, albo też materialnie popiera instytucje prywatne lub ogranicza się tylko do udzielania przepisanej przez ogólną organizację prawną pomocy—swobodnym dążeniom narodu.

Prawdziwa siła państwa polega na uznaniu, jakie władza państwowa znajduje wśród narodu. Im więcej państwo pozostawia wolności jednostkom, rodzinom i wolnym stowarzyszeniom cywilizacyjnym, nie uszczuplając przytem jedności państwowej, tem silniejszym jest ono. Rozmiar wolności osobistej i politycznej stanowi przeto jeden z najważniejszych środków dla oceny stopnia rozwoju danego państwa.

Zupełna harmonja między państwem a narodem, władzą a wolnością, jednością a różnorodnością jest to cel, do bardzo dalekiej należący przyszłości. W rzeczywistości każde państwo od biedy tylko istnieje, bardzo niedokładnie odpowiadając właściwemu pojęciu.

Przedewszystkiem władza wciąż jeszcze objawia się w mniej lub więcej brutalny sposób. Pełnienie władzy tak dalece zadawalnia egoizm ludzki, że bardzo łatwo wskutek tego powstają na-

dużycia. W dodatku obawa i ślepy popęd samozachowawczy nieraz zniewalają władzę państwową do zbytniego rozpanoszenia kosztem tych celów, którym służyć powinna. Dużo jeszcze wody upłynie, nim dojdziem do tego, by siły używać wtedy tylko, gdy tego koniecznie wymaga zasada dobra powszechnego. Powtóre wolność, nieraz wskutek nadużyć władzy państwowej, objawia się w wielu wypadkach pod postacią samowoli, manji krytykowania, podejrzliwości i egoistycznego indywidualizmu. Dwie te ostateczności wciąż wywołują się wzajemnie; trzeba ustawicznie to w tę, to w tamtą zwracać się stronę, aby rozwój za pomocą wahań rytmicznych powoli poprowadził najdalej w obranym kierunku.

XXXIX.

Władza karna państwa.

1. Kara powstała historycznie z instyktu mściwości lub odwetu. W najprostszej swej formie instykt ten objawia się ruchem, za pomocą którego reagujemy mimowolnie na silne i bolesne wrażenie. Wówczas rzucamy się na rzeczywistego lub domniemanego napastnika. Instykt ten jest po części specjalną postacią instyktu samozachowawczego, ruch bowiem przeciwdziałania ma na celu usunięcie przyczyny, powodującej cierpienie, po części zaś stoi w związku z dążeniem ruchu, który towarzyszy zwykle podnieceniu świadomości. Działa na ślepo. Nie zna innych granic, jak wyczerpanie się swych sił. Stosunkowo drobny bodziec może wywołać jak najsilniejszy odruch, jeżeli stan ogólny już poprzednio był wzburzony, podobnież jak drobna iskra może stać się powodem gwałtownego wybuchu. Że instykt ten działa na ślepo najwi-

doczniej objawia się to nietylko w nieproporcjonalnym stosunku między wrażeniem otrzymanem przez nas a reakcją z naszej strony, lecz i w tem także, że nie odróżniamy zwykle przyczyny prawdziwej od przypuszczalnej i że nie uwzględniamy następnie skutków reakcji. Najistotniejszym objawem tego instyktu jest dążenie do uśmierzania wewnętrznego bólu i niepokoju; a co było powodem tego bólu i trwogi i o ile dany powód był słuszny, to nie gra prawie żadnej roli.

Rozwój, jakiemu podlega instykt mściwości w okresie rozwoju społecznego i kultury, polega po części na tem, że indywidualizuje się przedmiot mściwej reakcji, skutkiem czego zemsta spotyka tylko tego, od którego wyszło działanie, a nigdy inną osobę, —po części na tem, że natężenie i rodzaj reakcji, w formie zemsty bywa wykonywany z pewnym przynajmniej udziałem świadomości, mianowicie stosowany do natężenia i rodzaju samego czynu, —wreszcie też na uwzględnianiu dalszych skutków, jakie reakcja mściwa pociągać może dla dotkniętego nim osobnika specjalnie i dla społeczeństwa wogóle. Wszystko to staje się możliwem wtedy, gdy możemy zahamować wybuch instyktu, a zatem, gdy pomiędzy akcją a reakcją nastaje przerwa, która jest bardzo ważna dla rozwoju świadomości wogóle, a szczególnie dla woli ¹⁾, —wreszcie ostatecznym

¹⁾ Psychologia. S. 111, 414.

ogniwem rozwoju tego instynktu mściwości jest chwila, gdy nie osobnik sam, lecz państwo bierze na siebie sprawę odwetu. Dopiero skutek takiego szeregu przemian zemsta staje się karą.

Niektóre z tych punktów rozpatrzemy bliżej.

2. Na pierwotnych stopniach kultury nie uwzględnia się ani praw ani obowiązków pojedynczego osobnika. Rodziny i rody współzawodniczą z sobą, a nie samodzielne osobniki. Zemsty dokonywa przeto *każdy* członek rodu, do którego należy skrzywdzony osobnik, na *każdym* członku rodu, do którego należał krzywdzący. Krew za krew; mniejsza o to, *czyja* to będzie krew. Tam, gdzie przechowała się dotychczas jeszcze dana organizacja, jak np. w Albanji, trwa też i ów pogląd. Dlatego też Albańczyk nie przyjmie u siebie obcego człowieka, dopóki zapytaniami nie przekona się, że pomiędzy jego własną rodziną a obcego nie ma krwi. W wiekach średnich bracia gildyjni mieli obowiązek mścić się jeden za drugiego i składać za siebie kary pieniężne, co dawniej było obowiązkiem członków rodziny. „Wszyscy powinni cierpieć, gdy jeden zbłądzi i wszyscy to samo znosić mają“ głosi stary przepis gildyjny. W miarę postępu emancypacji i indywidualizacji wyrabiało się z czasem pojęcie o ograniczeniu winy do pojedynczego osobnika ²⁾.

¹⁾ Patrz Spencera: Political Instit. S. 549. Post: Die

Podobnież jak dawniej nie robiono różnicy pomiędzy działającym osobnikiem a całym jego rodem, tak też nie odróżniano czynu zewnętrznego od woli przejawiającej się w niem. Oceniano tylko skutki czynu. Instykt mściwości nie stara się wcale uprzytomnić sobie stan duchowy działającej osoby, zresztą brak mu nawet zdolności po temu. Wystarcza fakt, że osoba działająca spowodowała czyn bolesny, a reszta jest obojętną. Nie robi się różnicy pomiędzy przestępstwami mimowolnymi i dowolnymi; pomiędzy krzywdą, dokonaną z rozmysłem (*dolus*), a krzywdą dokonaną przez lekkomyślność lub nieostrożność (*culpa*). Jednakowo oceniano zabójstwo, dokonane z rozmysłem, jakoteż mimowolne. I karano— w średnich wiekach, a nawet później jeszcze— zarówno zwierzęta jak i ludzi ¹⁾.

Nie zwracano uwagi na to, że zemsta powodowała—dla odwetu—nowy akt zemsty, wskutek czego pomiędzy rodami zachodził cały szereg wypadków zemsty, przez co w rezultacie całe społeczeństwo było zajęte ciągłą walką, która rozwijała w duszach ludzkich instynkty brutalne i okrucieństwo. Ale tam, gdzie panuje wszech-

Grundlagen des Rechts. S. 354. L. Brentano: Die Arbeitergilden. I. S. 2. R. Keyser: Etterladte Skrifter (Hinterlas. Schriften), II. S. 359.

¹⁾ Post: Angef. Schrift. S. 356. Fustel de Coulanges: La cité antique. 4 éd. S. 108.

władnie niehamowany niczem instynkt o tych sprawach się nie myśli:

3. Gdy rozbudzi się przekonanie, że walczące z sobą jednostki i gromady należą do jednego społeczeństwa, które cierpi wskutek ich sporów i gdy te gromady same nareszcie poczują wszystkie dolegliwości tej wiecznej walki, wówczas może nastać owa przerwa, o której wspominaliśmy wyżej. Wtedy możliwem staje się pośrednictwo, a przed aktem odwetu jest czas na zastanowienie. Pierwsze sądy były sądami rozjemczemi. Jeżeli winny nie mógł usprawiedliwić się i jeżeli nie udało się pogodzić obu stron, to oddawano winnego na pastwę zemsty przeciwnika pod pewnymi warunkami lub też bez żadnych zastrzeżeń. Jeżeli pokrzywdzony nie umiał sam pomścić swej krzywdy, wówczas społeczeństwo pomagało mu w tem. W dalszym okresie rozwoju tej sprawy samo społeczeństwo bierze na siebie prawo odwetu. Powinno wtedy rozporządzać dostateczną siłą fizyczną, aby z jednej strony móżdż zapobiedz wybuchom instynktu mściwości, z drugiej zaś—by wykonać wyrok. Siła jest tej samej natury jakiej się wymaga przeciw nieprzyjaciołom zewnętrznym, w ten sposób w jednych rękach spoczywa i powaga, kierująca prawem i broniąca kraju ¹⁾. Wtedy zamiast

¹⁾ Maine: *Early Law and Custom*. S. 170. Spencer: *Political Institutions*. S. 618. Post: *Die Grundlagen des Rechts*. S. 401.

sporów z bronią w ręku powstały spory przed sądem, popierane dowodami i świadectwami. Na całą sprawę poczęto zapatrywać się z wyższego punktu. Chodziło już o co innego, jak tylko o zadowolenie osobistych instynktów. Społeczeństwo pragnie zachować spokój i bezpieczeństwo, te najważniejsze warunki życiowe, a życzenie to uwzględniać musi zarówno pokrzywdzony, jak i krzywdzący, zarówno mściciel jak i napastnik. Powstają wtedy kary, oparte na zwyczaju a w dalszym ciągu i prawa karne, regulujące odwet.

Zamiast ślepego pośpiechu, z którym za czasów panowania instynktu dokonywano zemsty, obecnie rozważają okoliczności, wśród których dokonano krzywdy i mierzą rozmiar takowej. Wymiar ten odbywa się wprawdzie jeszcze w bardzo pierwotny sposób, żądają bowiem oka za oko, a zęba za ząb, ale bądź jak bądź jest to postęp w porównaniu ze ślepym szałem, kresem którego było dawniej albo wyczerpanie sił własnych, albo zupełne zniszczenie ofiary. Łagodniejsze obyczaje powstają już choćby wskutek tego, że zemsta zbiorowa nie może być tak okrutna jak indywidualna. Co prawda, to i kolektywna zemsta może czasami być również gwałtowna i nie tylko władcy mogą nadużywać swego stanowiska w celu zaspokojenia osobistej zemsty, lecz gniew i wściekłość narodu mogą za pomocą siły karnej objawiać się w ślepy i bezwzględny

sposób, traktując przestępcę tak okrutnie, jak gdyby wcale nie należał do rodu ludzkiego. Ale teraz sama sytuacja stwarza możliwość dalszego rozwoju sprawy, przy którym kara nie może być już tylko chwilowem zadowoleniem kolektywnej lub indywidualnej potrzeby zemsty. Istnieje już możliwość zastanowienia się nad tem, czy wyrządzane przez nas cierpienia są rzeczywiście potrzebne i czy wyrządzanie ich wedle miary, wymaganej przez prawo odwetu, nie powoduje gorszych następstw, niżby zaniechanie tej potrzeby wywołać mogło. Przyzwyczajamy się do zapatrywania się na całą sprawę ze stanowiska społecznego i zwracamy uwagę na to, jakie ma znaczenie wyrządzone krzywdzicielowi cierpienie (kara) dla całego społeczeństwa wraz z nim samym. Przekonywamy się, że im silniejsza jest władza państwowa, tem łagodniejszemi mogą być kary, nie zmniejszając pomimo tego bezpieczeństwa i spokoju społeczeństwa, z drugiej zaś strony okrutne kary wzbudzają i podsycają surowość i dzikość w narodzie, przez co zagrażają spokojowi społeczeństwa, i że również zależy na konieczności, jak na surowości kary. Przychodzimy wreszcie do przekonania, że oskarżony człowiek nie traci jeszcze wskutek tego swych praw ludzkich i staramy się, by sprawa jego w jaknajlepszym przedstawiała się świetle.

W ten sposób porzucamy ostatecznie pierwotne stanowisko instynktu zemsty. Główną

uwagę zwracamy obecnie nie na zadowolenie swego instynktu, lecz na sposób postępowania z krzywdzicielem (którego w dalszym ciągu uważamy za członka społeczeństwa), jaknajlepiej odpowiadający dobru ogólnemu. Kierujemy się obecnie tem, na co poprzednio, na niższych stopniach rozwoju, wcale nie zwracano uwagi. Wykażemy poniżej, że tylko w ten sposób można etycznie uzasadnić władzę karną państwa.

4. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób da się uzasadnić władza karna państwa, kierować się będziemy tem, cośmy wyżej powiedzieli o stosunku pomiędzy społeczeństwem a państwem z jednej strony i pomiędzy niem a jednostką z drugiej. (III, VIII i XXXVIII).

Zadaniem państwa jest kierownictwo organizacją prawną, jako jednym z najważniejszych warunków rozwoju ludzkiego społeczeństwa. Bez bezpieczeństwa i pokoju nie może rozwijać się ani pojedynczy osobnik, ani rodzina, ani wolna społeczność kulturalna. Przeto używa państwo swej władzy, gdy osobnik odmawia spełnienia obowiązków, ciążących na nim na zasadzie danej organizacji prawnej. A gdy osobnik w jakimkolwiek punkcie skrzywdzi organizację prawną, wówczas występuje władza państwowa w obronie takowej. Nie ogranicza się wtedy tylko do powstrzymania i odparcia zaczepki. Skrzywdzenie organizacji prawnej jest objawem woli, która, gdyby pozwolono jej w podobny sposób

działać nadal, mogłaby z czasem zniweczyć całe społeczeństwo. Przeto państwo w ten sposób postępuje z krzywdzicielem, by stosunek pomiędzy jego wolą a organizacją prawną mógł stać się harmonijnym w miejsce tego nieharmonijnego stosunku, jaki wywołał jego postępek. W tym celu narzuca państwo jednostkom pewien sposób wychowania, dzięki któremu ludzie nabierają umiejętności zachowywania granic, wskazanych przez organizację prawną. Państwo nie występuje w tej sprawie, jako zupełnie obca potęga przeciw jednostce. Ani na chwilę nie wolno mu zapominać, że przestępca jest członkiem gatunku i społeczeństwa. Nie wolno uważać go za zwyczajny *środek* dla celów państwowych, nie wolno poświęcać go dla dobra społeczeństwa. Jeżeli bowiem wola jego na skutek doznanego obejścia (kary) o tyle zmieni się, że ponownie będzie mógł żyć wśród społeczeństwa, jako wolny członek, gdyż nauczył się bowiem szanować organizację prawną, to odniesiona przezeń wskutek kary korzyść równać się będzie zyskanemu przez państwo spokojowi.

Gdy państwo, jako kierownik organizacji państwowej występuje przeciw jednostce, która pogwałciła prawo, wówczas właściwie stają wobec siebie dwa systemy etyczne. Zasada staje naprzeciw zasady, wtedy żaden kompromis nie jest możliwy, dopóki jednostka podzielać będzie zapatrywania, które skłoniły ją do pogwał-

cenia prawa. W razie zatargów pomiędzy rozmaitemi zasadami i systemami, jedynym środkiem, mogącym doprowadzić do porozumienia, będzie, jak już wyżej powiedziano (III, 13) wpływ praktyczno-psychologiczny. Trzeba zmienić podstawy psychologiczne, czego dokonać może tylko wychowanie. Przed ukończeniem wychowania (obejmującego również wykształcenie) jednostka nie może wcale uznać zasadniczości doznanego obejścia. Państwo jednakże pragnie skłonić jednostkę, by żyła wśród społeczeństwa, a zatem kara nakładana nań przez państwo, wychodzi mu na dobre.

Wychowanie, które otrzymuje jednostka jest przede wszystkim natury politycznej lub prawnej; które wyrabia lojalność. Jednostka przekonuje się, że najlepiej dlań, gdy stosuje się do postanowień prawa, bez względu na rodzaj myśli i pojęć, tkwiących w umyśle jego. Przede wszystkim zwraca się państwo ku instynktowi samozachowawczemu. Wobec elementarnych wymogów organizacji prawnej wystarcza w ostateczności sam postępek zewnętrzny. Niema jednak powodu, by państwo wobec jednostki, która zawiniła, stale trzymać się miało tylko zewnętrznego, prawnego wychowania. To ostatnie określa rodzaj i trwanie kary. Nie wyklucza to jednak usiłowań, celem których ma być wpływ etyczny na jednostkę, by wykorzenić jej złe całkowicie. Wtedy dopiero, gdy całe usposobienie i sposób

myślenia jednostki tak dalece zostaną zmienione, że nie dla celów egoistycznych, lecz z wewnętrznego przekonania uzna organizację prawną, zakwita harmonja i więcej nawet, zamiast wroga bowiem zyskuje się przyjaciela. Naturalnie, że wychowaniem etycznym w ten sposób kierować należy, by wolność religijna w niczem nie doznawała ograniczenia. Powinno ono, co do formy i metody, stosować się do różnych stanowisk, zajmowanych przez jednostki. Byłaby to podwójna kara, gdyby zmuszano jednostkę do uczenia się innego wyznania, niż to, które uznaje. Jeżeli przestępca jest bezwyznaniowym, to wychowaniem jego powinien zająć się jakiś nauczyciel lub inna odpowiednia osobistość. Jeżeli przekroczenie organizacji prawnej powstało wskutek skarłowacenia fizycznego lub umysłowego, co bardzo często się zdarza, to dla przestępcy już to samo będzie miało pewne znaczenie, że stanie on, być może po raz pierwszy w życiu, wobec ludzi, którym w zupełności będzie mógł zaufać. Już wskutek samego tego faktu, bez długiego dogmatyzowania i moralizowania, mogą zajść w duszy osobnika poważne zmiany etyczne. W rzeczy samej tego rodzaju wychowanie etyczne nie jest samo przez się karą, lecz wskazuje tylko, w jaki sposób kara wykonywaną być powinna. Można je stosować w takim tylko razie, gdy jednostka jest wrażliwa na tego rodzaju wpływy, lub gdy pożąda

ich nawet. Niektórzy odmawiali nawet państwu prawa oddziaływania na rozwój etyczny jednostki, ponieważ żadnemu człowiekowi nie przysługuje nibyto prawo narzucania się, jako sędziego wewnętrznych przekonań innych ludzi i ponieważ państwo nie ma prawa używać siły w celu poprawy pełnoletniego obywatela ¹⁾. Nie ma jednak powodu, ze stanowiska etyki społecznej, tak ścisłą robić różnicę pomiędzy karą a wykonaniem kary, co, być może, jest konieczne w nauce prawa ze względu na warunki technicznej natury.

Skazany na karę bywa zarazem skazany na odcierpienie jej i wszelkich następstw z nich wypływających, a w wielu wypadkach poprawa etyczna stanowi albo naturalny ciąg dalszy albo niezbędny warunek poprawy prawnej. Niepodobniestwem robić w tym względzie ścisłą różnicę. Stosunek pomiędzy prawnym a etycznym pierwiastkiem występnego czynu bywa też rozmaity w każdym poszczególnym przypadku. W niektórych przekroczeniach prawa (na przykład w przestępstwach politycznych lub w przekroczeniach przepisów policyjnych) zupełnie brak pierwiastku etycznego lub też zachodzi tylko jeden z nieuniknionych zatargów pomiędzy

¹⁾ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. II. S. 114.
Goos: *Indledning til den danske Strafferet*. (Wstęp do duńskiego prawa karnego). S 63.

moralnością a prawem. Największe i najokropniejsze przekroczenia organizacji prawnej nie zawsze są najpoważniejszymi pod względem etycznym. „Zbieg okoliczności“, powiada A. S. Orsted ¹⁾, nieraz skłonić może człowieka, w sercu którego nie wygasła jeszcze wszelka dobroć i szlachetność do najniebezpieczniejszych i najszkodliwszych przestępstw, podczas, gdy drobne przestępstwo zdradzać może już z gruntu zepsuty charakter. Któż będzie utrzymywał, że morderstwo lub przestępstwo stanu dowodzi większego zepsucia moralnego, jak oszustwo? Niepodobna przeto uzasadnić władzy karnej państwa w inny sposób, jak tylko wymagając *indywidualizowania* kary w możliwie najszerszym zakresie. Ciągły zmienny stosunek pomiędzy pierwiastkiem prawnym a etycznym czyni to wprost koniecznem. Osobnik karany bez tej indywidualizacji, będzie tylko środkiem, który służy potrzebom państwa do podtrzymania organizacji prawnej. Przy indywidualizującym zaś wychowaniu wszystko co wpływać będzie na uznawanie organizacji prawnej, oddziaływa zarazem pedagogicznie na przestępcę. Im bardziej działalność karna państwa zbliżać się będzie ku temu ideałowi, tem bardziej będzie uzasadnioną

¹⁾ Om de förste Grudregler for Straffelovgioningen. (Pierwsze podstawy prawodawstwa karnego). (Eunomia II). S. 8.

i tem większe posiedzie znaczenie etyczne. Prawo państwa do wychowywania przestępcy, tak aby mógł spełniać elementarne warunki, obowiązujące każdego człowieka, żyjącego w uorganizowanym społeczeństwie, polega na tej samej zasadzie, co prawo roztaczania opieki nad wychowaniem i kształceniem dzieci. W obu wypadkach stara się państwo o zachowanie, tego poziomu, poniżej którego ludzie nie powinni stać, a zarazem stara się pomagać tym, którzy nie dosięgli jeszcze tego poziomu, lub też upadli poniżej niego ¹⁾).

Jeżeli zgodzić się na to, że państwo w postępowaniu swem względem przestępcy nie traktuje go, jako *prosty* środek, to nie można mu

¹⁾ Podano powyżej uzasadnienie władzy karnej opiera się przede wszystkim na jednej części teorii Fichtego. W całości teoria Fichtego jest właściwie teorią grożenia karą (podobnie jak teoria Feurbacha i A. S. Örstedta) i nie ma racji bytu, czyni bowiem z karnego osobnika *prosty* środek dla celów społeczeństwa. Lecz w dalszych szczegółach swej teorii wypowiada on myśli, których użyć można dla zupełnie innej teorii. Zresztą pedagogiczna teoria kary z bardzo dawnych już pochodzi czasów. Ojcem jej jest Platon, a teoria ta jest konsekwencją zerwania tego wielkiego mędrca ze starożytną teorią odwetu. (p. XII, 2). Z wdzięcznością muszę i tutaj zauważyć (podobnie, jak w „Grundlage der humanen Ethik“. S. 92), jak dalece studja nad teorią karną Grossa utwierdziły mnie swego czasu w przekonaniu, że ani kara prawna, ani skrucha etyczna nie dowodzą istnienia woli niezależnej.

przeszkadzać, by użyło kary i do innych celów, sięgających dalej.

Działalność, dzięki której zachowywaną bywa organizacja prawna, ma nie tylko na celu nauczenie przestępcy, w jaki sposób zadawałniam powinien elementarne żądania, stawiane przez społeczeństwo względem swych członków. Państwo za pomocą kary pokazuje zarazem, że postępowanie przestępcy nie stanowi precedensu. Wszelkie przestępstwo, spełnione przez członka społeczeństwa, a nie pociągające dlań żadnych przykrych następstw, może dzięki popędowi naśladowczemu, tkwiącemu w naturze każdego człowieka, stać się zwyczajem; z tego wytworzyć się może nowa moralność pozytywna. Za pomocą kary ustanawia państwo pewne szranki, hamujące rozwój tego rodzaju pojęć i postępów. Ta strona kary, nie słusznie stawiana na pierwszym planie przez teorie grożenia karą lub teorie odstraszącego działania, staje obok wskazanego powyżej głównego celu kary. Pogwałcenie bowiem organizacji prawnej w rozmaitych działaniach kierunkach. Organizacja prawna wtedy tylko może być uznawana i zachowywana, gdy państwo jednocześnie ostrzegać i odstraszać będzie tych, którzyby chcieli wstąpić w ślady przestępcy. Względ ten, jak już wyżej powiedzieliśmy, nie potrzebuje szczególnego zaostrzenia kary, ważniejszą jest bowiem niezbędność kary, niż

jej niezwykła surowość ¹⁾. Stosowanie kary uspakaja również uczucie niepewności i niepokoju, powstające w naturalny zupełnie sposób pod wpływem przekroczeń organizacji prawnej. Karając czyni państwo wszystko, co do niego należy, by społeczeństwo zapatrywało się na organizację prawną, jako na ustrój zupełnie naturalny.

Im bardziej kara oddala się od swego ideału, tem bardziej wysuwa się naprzód cel uboczny (zastraszenie) kosztem głównego (wychowania) i tem bardziej osobnik karany traktowany bywa jako prosty środek, a z czasem nawet jako środek, służyć mający dla tych celów, które uważane są za dobre dla społeczeństwa. Zapominają przytem o jednej ważnej rzeczy. Osobnik, który pogwałcił organizację prawną, powstał sam w danem społeczeństwie i rozwijał się wśród niego. Cały jego charakter i usposobienie zależą

¹⁾ Przekonano się o tem w 18-ym stuleciu, gdy usiłowano w niektórych krajach działać za pomocą coraz ostrzejszych kar. O Bawarii, która odznaczyła się pod tym względem, powiadają np. że ilość przestępstw wzmagala się w miarę wzrostu ilości szubienic i kól na drogach publicznych. A. v. Feuerbach: Biographischer Machlass. S. 132.—Gdy Romilly zaproponował reformę surowych praw karnych w Anglii, odpowiedziano, że przestępstwa wciąż się wzmagają, lecz on zwrócił uwagę, że właśnie dlatego trzeba zmienić prawa. Surowych praw zazwyczaj nie stosują sądy (szczególniej sądy przysięgłych), wskutek czego powstaje bezkarność.

od ducha, panującego w społeczeństwie i od okoliczności, jakie dlań stworzyło społeczeństwo. W pogwałceniu prawa widzimy nieraz skutki braków i ułomności samego społeczeństwa. Karząc gwałciciela, karze społeczeństwo do pewnego stopnia i siebie samo. Z tej strony rozpatrując tę sprawę, widzimy wyraźnie, jak to już powyżej zaznaczyliśmy, że pogwałcenie prawa dowodzi upadku jednostki poniżej poziomu, wymaganego przez społeczeństwo, lecz że tenże nie przestaje wskutek tego należeć do społeczeństwa i nie traci swych praw. Jeżeli społeczeństwo w pogwałceniu prawa uznaje w większej lub mniejszej części własne swe dzieło i własną swą winę, to prawo jego do wychowywania przestępcy staje się prosto obowiązkiem, a konieczność indywidualizującego postępowania tem wyraźniej bije w oczy. Jedynie pod wpływem pojęć na zasadzie których jednostka byłaby *absolutną* przyczyną *wszystkich* swych postępów, możnaby utrzymywać, że ona wskutek pogwałcenia organizacji prawnej w zupełności zrywa ze społeczeństwem i przez to ostatnie nie ma już żadnych względem niego obowiązków. Im bardziej jednak uwzględniać będziemy wpływ stosunków społecznych na charakter i sposób postępowania jednostek, tem mniej spodziewać się będziemy po systemie karnym. Przekonamy się, że główne zadanie społeczeństwa i państwa polega na zapobieganiu przestępstwom sposobem pośrednim

i że cel osiągnąć się daje jedynie za pomocą poprawy warunków materialnych i duchowych, wśród których jednostki rozwijają się w społeczeństwie.

5. Zgodnie z poglądami, dopiero co wyłożonymi kara bywa stosowana nie dlatego, że miało miejsce przestępstwo, lecz dlatego, aby żadne przestępstwo nie miało miejsca (nie: quia peccatum est, lecz: ne peccatur). Brak przestępstw dowodzi, że organizacja prawna została nietkniętą, a o to właśnie chodzi. Oto cel jasny i stanowczy, który da się osiągnąć za pomocą kary i tylko za pomocą niej. Uzasadnieniem tego celu będzie znowu zasada dobra powszechnego.

Jeżeli stać na stanowisku, że kara powinna służyć do pewnych celów i że „sama przez się” żadnego nie ma znaczenia, to pogląd nasz uzasadniony wyżej znajduje się w sprzeczności z teorią odwetu, według której taki pogląd uchodziłby za znieważenie zarówno władzy państwowej, jakoteż skazanego, gdyż na karę patrzy w tym razie jak na środek. Teoria odwetu głosi jako wieczną i samą przez się zrozumiałą prawdę, że na tego, kto czyni zło, zło też spadnie. Ale czy to rzeczywiście jest samo przez się zrozumiałem? I czy w takim razie będzie to pojęcie etyczne? Dlaczegoż mamy powiększać niedolę i cierpienia na świecie, że zły czyn został dokonany? Wszak znaczyłoby to, że powiększamy tylko nieszczęście, dopóty przynajmniej, dopóki

nie uda się wykazać istotnej korzyści społecznej, jako następstwa tego cierpienia, którem odpłacamy za zły uczynek. Cel podobny nie może być uznany przez tego, kto powołuje się na zasadę dobra powszechnego i trzyma się „moralności utylitarnej“. Wedle Kantowskiego nakazu (imperatywa) kategorycznego należy z człowiekiem obchodzić się zupełnie tak samo, jak on obchodzi się z innymi. Poglądowi temu brak jednak wszelkiej zasady. Natomiast według zasady dobra powszechnego widzimy jasno, że niewłaściwem byłoby narażać jakiegokolwiek człowieka na cierpienia, jeżeli wskutek tego nie otrzyma się tem większej korzyści ani dla społeczeństwa, ani dla samego osobnika, ani dla obojga. Nie wolno złem płacić za złe, jeżeli tamto złe nie jest zamaskowaniem dobrem.

„Ale—powiedzą nam—Kant był w błędzie tylko co do tego, że uważał powyższe zdanie za wyraz czystego rozsądku. Pogląd ten nabiera właściwego znaczenia wtedy dopiero, gdy uważa się go za wyraz uczuć społeczeństwa, oburzonego przestępstwem i zaspokojonego dopiero widokiem cierpień przestępcy. „Przestępca musi odpokutować za winę swą; potem dopiero może nadal uchodzić za członka społeczeństwa.“—Nie poprawia to jednak sprawy. Dlaczegoż bowiem ma cierpieć jednostka, by zadawolnić uczucia innych? Zanim zażądamy tego rodzaju zaspokojenia uczuć, należy wpierw ocenić je i uzasadnić. Rozmaite rze-

czy potrafią wzbudzać uczucia ludzkie, wobec czego trzeba dowieść, że to właśnie uczucie posiada prawo żądać, by wymagania jego były spełnione. Pragnąc jednak uzasadnić to uczucie, trzeba koniecznie znowu uciec się do zasady dobra powszechnego. Oburzenie publiczne daje się wówczas tylko usprawiedliwić, jeżeli spowodowaniem zostało przez pogwałcenie warunków życiowych społeczeństwa i gdy wymaga niezbędnych środków dla zachowania ich. Cierpienia, spowodowane przez państwo zapomocą kary, w zupełności przypominają cierpienia, doznawane z powodu skruchy. Wszak i one nie mają znaczenie „same przez się“ (p. V, 3), a tylko dlatego, że stanowią niezbędny moment psychologiczny do przejścia na drogę postępowania etycznego.

Jeżeli uczucie oburzenia ma rzeczywiście charakter współczujący a nie stanowi wybuchu pierwotnego instynktu mściwości, to w istocie wymagać będzie pokuty, t. j. cierpienia dla wykonawcy przestępnego czynu; ale cierpienia tego nie będziemy uważali za cel ostateczny. Jeżeli zaś takie żądanie istnieje, to właściwie idzie tylko o dostarczenie sobie zadowolenia bez względu na następstwa, a potrzeba tego rodzaju zmienia często uczucia sympatji w egoizm ¹⁾. Prawdziwe uczucie sympatji nie ogranicza się tylko tem,

¹⁾ Psychologja. S. 326.

aby mieć zadośćuczynienie; pragnie ono powiększyć uczucie szczęścia i rozkoszy na świecie a zmniejszyć cierpienia; wobec tego byłoby to wyraźnym zaprzeczeniem; gdybyśmy do tego celu dążyli za pomocą wyrządzonego cierpienia.— Nawet sam przestępca pożąda nieraz pokuty. Nie ma w tem żadnego mistycyzmu i teoria odwetu nie może się powoływać na to. Jest to zrozumiałem pod względem psychologicznym, że człowiek, w którym skrucha działać poczyna, znajduje ulgę w cierpieniu fizycznym. Poddając się temu ostatniemu, uwalnia swą duszę od tłoczącego ją ciężaru, i osłabia w sobie depresję duchową. Nadto, poddając się cierpieniom, jednostka objawia chęć odbudowania prawidłowego stosunku swego względem organizacji prawnej; doznając kary, przepisanej przez organizację prawną, tem samem już spełnia jedno z jej zadań. Zachodzi tu podobna sprawa, jak w chwilach bolesnej samowiedzy, której doznaje jednostka, gdy zrywa z niewłaściwym kierunkiem swej woli (patrz V, 3).

Poza „rozsądkiem“ i „uczuciem“, na które powołują się zwolennicy teorii odwetu, ukrywa się właściwie stary, głęboko w naturze ludzkiej tkwiący, instynkt zemsty. Opierając się na nim, zrozumieć łatwo, że brak mu uzasadnienia. Instynkt bowiem nie kieruje się myślą o jakimś celu, lecz polega jedynie na popędzie dokonywania pewnych czynów. A ponieważ czyny te

w danym wypadku wielkie miały znaczenie dla zachowania jednostki i gatunku, a nawet obecnie jeszcze wielkie pod tym względem mają znaczenie, nic więc dziwnego, że instynkt ten utrzymuje się i że tak trudno przewyciężyć go. Niezwykłym też to było postępowaniem w rozwoju etycznym ludzkości, gdy wątpić poczęto o słuszności zdania, jakoby złe złem odplacać należało (XII, 2).—Dziwnem zaiste, że nawet Kant mógł uważać zasadę odwetu za wieczystą prawdę i że Fichte, jako też A. S. Orsted, zarzuciwszy tę zasadę w nauce prawa, w etyce ją utrzymali ¹⁾.

Energia, ujawniająca się w instynkcie zemsty i odwetu, nie potrzebuje ginąć dlatego, że instynkt ten uległ zasadniczej przemianie. Potrzeba zawsze silnych i żywych uczuć oburzenia i gniewu, by wystąpić w obronie pogwałconej organizacji prawnej. Wypowiedzieliśmy się tylko przeciw bezcelowości instynktu. Chociaż wyrzą-

¹⁾ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. II. S. 128.—
A. S. Orsted: *Om de første Grundregler for Straffelovgivning*
gen (Pierwsze zasady prawodawstwa karnego) (*Eunomia* II,) S. 4.—W ciekawej pracy „Odwet i poczytalność“ (5 i 6 tom „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“) usiłował E. Laas bronić etycznego znaczenia odwetu, uważając karę za „zemstę uetycznioną.“ Nie znajduję jednak w dowodzeniach jego nic takiego, co by mogło usunąć powyższe wątpliwości, a użycie wyrazu „zemsta“ uważam za niewłaściwe, gdy nie ma mowy o wymaganiach egoistycznych.

dzane cierpienie nie stanowi celu ostatecznego, jednak żywe uczucie sprawiedliwości może znaleźć zastosowanie. Arystoteles wyrazem „Nemesis“ określał uczucie, jakiego doznajemy na widok szczęścia, przypadającego w udziale ludziom niegodnym¹⁾. Niezadowolenie to, spowodowane nieodpowiednim stosunkiem między wartością wewnętrzną a szczęściem zewnętrznym stanowi ważną siłę etyczną. Ale niezadowolenie to nie powinno ograniczać się do życzenia, aby ci, co źle czynili, doznali cierpienia; nie słabnie ono wskutek tego, że cierpienie uważane bywa, jako środek, poprawiający charakter przestępcy.

Jeżeli popęd ku odwetowi nie ma na celu samoobrony, to zadowolenie jego staje się mrzonką. Cóż osiągamy bowiem za pomocą odwetu? Dokonanego zła nie można odrobić, a czyż cierpienia przestępcy mogą nas uspokoić? Iluzja w tym wypadku podobną jest do tej, jaką widzimy w zawiści i radości z cudzej krzywdy. Sprawia to ulgę, ale istoty rzeczy w niczem nie zmieniło, chyba tylko ogólna suma cierpień w świecie wzrosła. Iluzję zemsty doskonale przedstawił Björnson w „Beryljot“:

Zemsta?—Kto mówi o zemście?

Czyż zemsta wskrzesić może zmarłych?

¹⁾ Eth. Nic. II, 7.

Czyż chronić może od zimna?
Dajeż ona schronienie wdowom,
Lub pociechę osieroconym matkom?

6. Zdawałoby się, że zasada odwetu najwłaściwiej mogłaby być użyta przy wymiarze kary. Wydaje się to słusznem i zrozumiałem, by z przestępcą postępować tak, jak on z innymi postąpił. Na pozór się wydaje zrozumiałem, by tego, który innego zabił, też zabić. Jednakże chcąc być w zgodzie z naszym stanowiskiem cywilizacyjnem, już wydać się musi wątpliwem, czy temu, który innego człowieka oka pozbawił, również oko wyjąć należy. Bo jakżeż w takim razie ukarać na zasadzie odwetu tego, który zgwałcił kobietę? Kant doradzał wytrzebienie (kastrację). Ale to byłoby już wielkiem odstępstwem od zasady: miarka za miarkę. Niepodobna przeprowadzić tego, a gdyby nawet coś podobnego zaprowadzono, to byłby to raczej pewnego rodzaju symbolizm, a nie rozsądny związek między postępkim i karą. Nie można przytoczyć żadnego dowodu na to, że kara powinna być *podobną* do przestępstwa. Chcąc konsekwentnie stosować zasadę odwetu, wypadłoby postępować podobnie, jak niektóre dzikie plemiona. Na przykład pewien murzyn, którego syn zraniony został pałką w głowę, chciał pochwycić sprawcę i, stojąc na tem samym miejscu, w którym czyn został spełniony, tym samym kijem chciał ude-

rzyć sprawcę w tożsamo miejsce głowy. Tylko taka zemsta mogła uspokoić uczucia jego.

Kierując się teorią odwetu niepodobna dowieść, dlaczego przestępstwa z rozmysłem dokonane (dolus) surowiej powinny być karane, niż mimowolne (culpa). Wszak odwet należy się postępkowi; czemuż przyczyna postępku t. j. rozmysłność lub przypadkowość, ma wpływać na stopień kary? Absurdem byłoby wszak, gdybyśmy tego, który wskutek opieszałości spowodował śmierć bliźniego, narażać chcieli na podobneż niebezpieczeństwo, jak to, na które on naraził zabitego! Wtedy trzeba by się postarać o to, by ten sam rodzaj niebezpieczeństwa stał się też przyczyną śmierci danego osobnika. A jednak odwet nie byłby i wtenczas jeszcze zupełny, śmierć bowiem nie byłaby spowodowaną przez opieszałość. Jeżeli jednak nie będziemy uwzględniać różnicy pomiędzy rozmyslnym a mimowolnym postępkem, to zrozumiałem się staję, że odwet jest tylko wyrazem ślepego instynktu, na zasadzie którego uderzamy, nie oglądając się na skutki. Dziwny to los staję udziałem teorii odwetu, tej teorii o tak wielkiem napięciu etycznym, która z pogardą spogląda na „moralność utylitarną“ i na „humanizm“.

Wreszcie za pomocą teorii odwetu nie dadzą się uzasadnić postanowienia większości nowoczesnych prawodawstw karnych co do prze-

dawnienia winy. Według podanego powyżej określenia władzy karnej łatwo zrozumieć, że pogwałcenie prawa, dokonane bardzo dawno, a teraz dopiero wykryte, nie powinny być karane. Brak tu bowiem motywu, pobudzającego władzę karną do działania. Podobnie bowiem, jak etyka spogląda przed siebie, a jeżeli czasami i poza siebie, to dlatego tylko, by móżdżem lepiej widzieć przyszłość (p. V, 3), tak też i państwo nie ma do czynienia z przeszłością, lecz tylko z teraźniejszością i przyszłością; przestępstwo, spełnione dawno, nie jest znamieniem obecnego charakteru przestępcy i nie zagraża obecnie istniejącej organizacji prawnej. Interes praktyczny przestał istnieć. Teoria odwetu nie może jednak zgodzić się na tego rodzaju porządek rzeczy i pomimo upływu najdłuższego okresu czasu wymagać musi wymiaru kary. Dlaczegożby krew miała przestać wołać o pomstę?

Stojąc na gruncie tej teorii prawa karnego, którego trzymamy się tutaj, kara powinna dążyć do dwóch celów: zabezpieczenie organizacji prawnej i zmianę charakteru przestępcy. Wszelki rodzaj kary powinien uwzględniać oba te warunki. Wśród kar, stosowanych w obecnej dobie, znajdują się dwie takie, które w zupełnej stoją sprzeczności z powyższem, mianowicie: kara śmierci i dożywotniego więzienia. Niepodobna ich usprawiedliwić i widzimy też, że coraz rzadziej bywają stosowane. Zaledwie piąta część

wyroków, orzekających karę śmierci, bywa rzeczywiście w Europie spełniana. Kary te dowodzą, że wciąż jeszcze stoimy na barbarzyńskim stopniu rozwoju. Żyjemy na stopie wojennej, wskutek czego moment odstraszący większe ma znaczenie, niżby to się dało umotywować na zasadzie etyki. Główną przyczyną tego jest wielkie zacofanie nasze w kwestjach psychologii karnej i, pedagogiki karnej. Dlatego też nie potrafimy jeszcze o tyle wpłynąć na charakter przestępcy, aby najwyższy stopień kary mógł się kończyć straceniem. Pozostawić wychowanka w dożywotnim więzieniu—to szczególna metoda wychowawcza, a jeszcze dziwniejszy jest ten system odbierania mu życia—aby wpłynąć dobroczynnie na jego charakter! Bardzo łatwo uznać człowieka za niepoprawnego, lecz gdzież jest dowód, że *wszystkie* środki wyczerpane zostały? Nie zaszliśmy jeszcze tak daleko w pojęciach psychologicznych i w doświadczeniu pedagogicznym, byśmy mogli wydawać tego rodzaju wyrok potępiający.

Wobec podanych powyżej (V) badań co do „wolności woli“ nie mamy potrzeby powracać w tem miejscu do kwestji już poruszonej. Jeżeli etyka może pogodzić się z determinizmem, to i nauka prawna powinna to samo uczynić. Wobec tego jednak — właśnie opierając się na zasadach prawa karnego bardzo ważnem jest, aby zwracać uwagę na podmiotowe okoliczności woli

osobnika, podlegającego karze. Przedewszystkiem zwrócić należy uwagę na to, o ile postępek był rzeczywiście dowolnym, o ile był wynikiem jasnego zastanowienia i świadomego postanowienia osobnika? Czy też był tylko skutkiem zamiaru, a nie właściwego postanowienia¹⁾, lub też owocem braku uwagi i namysłu ze strony jednostki, lub wreszcie czy został dokonany w stanie niezwykłego rozdrażnienia. W różnych tych wypadkach zachodzi rozmaity stopień dysharmonji pomiędzy wolą jednostki a organizacją prawną, kara zaś powinna być zastosowaną do tego. Powtóre, kara ma oddziaływać na wolę osobnika, jako motyw, którego konieczność okazała się niezbędną. Osobnik powinien być wychowywany. Ale w takim razie zwrócić uwagę należy na to, czy osobnik jest normalnym, czy więc wpływy, którym ma być poddany, będą w stanie działać nań. W razie umysłowej choroby, zwykłe wpływy wychowawcze nie wywrą żadnego skutku, a wychowanie, jeżeli wogóle o niem może być mowa, powinno odbywać się w szpitalu dla obłąkanych. Co do tego punktu ustawiczna wre walka między prawnikami

1) Psychologja. S. 416.

2) Patrz Die Grundlage der humanen Ethik. S. 91.—
Nowa sądowo-lekarska szkoła włoska żąda dożywotnich „zakładów zamkniętych“ dla niepoprawnych przestępców. (Lombroso: Zbrodniarz).

a lekarzami, której nie będziemy się dziwić dopóty, dopóki istnieć będą prawnicy, zdaniem których poczytalność i niepoczytalność, stan normalny i anormalny ściśle granicą odcinają się wzajem od siebie, co więcej, którzy utrzymują, że „moralna zdolność powstrzymywania przeciwnych prawu popędów stanowi stałą niezmienną wielkość, której bez względu na usposobienie indywidualne wymagać należy od wszystkich ludzi¹⁾. Jeżeli w kołach prawnych nieraz jeszcze spotykamy się z tak małą znajomością psychologii, to nie dziw, że zastosowanie władzy karnej tak dalekiem jest jeszcze od ideału.

¹⁾ Cytata pewnego prawnika niemieckiego w pracy E. Leas'a: Vergeltung und Zurechnung. (Vierteljahrsschrift f. wis. Phil. VI). S. 201.

XL.

Urządzenia państwowe.

1. Gdy Francuzi w 1789 r. mieli zamiar nadać sobie zupełnie nową konstytucję, wówczas amerykański mąż stanu Morris, przebywający wtedy w Paryżu, napisał, że pragną mieć konstytucję amerykańską i że przejdzie conajmniej sto lat, zanim ludzie przyzwyczają się do nowej konstytucji i rzeczywiście żyć będą pod jej rządami. Jednocześnie powiedział też Wilhelm v. Humboldt, że nowa konstytucja nie utrzyma się, ponieważ jest dziełem rozsądku. Rozsądek—wedle jego nauk—może zorganizować i uporządkować pewien materiał, lecz nie może go stworzyć. Może on kierować i pobudzać za pomocą wzorów i przykładów, lecz żywe siły muszą się powoli rozwijać pod wpływem doświadczeń historycznych ¹⁾. To, co zgodnie z sobą przepowie-

¹⁾ Taine: *La Révolution*. I. S. 158, 183.—W. v. Humboldt: *Ideen Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlasit*. (1791). (Werke I. S. 301).

dzieli praktyczny mąż stanu i filozoficzny mędrzec, historia w zupełności potwierdziła. Formy i konstytucje państwowe nie dają się tworzyć odrazu i narzucać narodowi z zewnątrz lub z góry. Od początków 19-go stulecia stworzono podobno 350 nowych konstytucji ¹⁾. Sama ta ilość dowodzi już, że wiele z nich upaść musiało, ponieważ nie mogły zapuścić korzeni. Forma państwowa i konstytucja stanowią tę tylko część organizacji prawnej, która zajmuje się zarządem państwa, wszelkie zaś prawo wtedy tylko staje się stałą postacią prawdziwego życia, gdy wypływa z nawykowej działalności lub ku niej prowadzi. Formułowanie zasad i szematy nie wyczerpują jeszcze całej kwestji. Pomimo tego rozsądek, świadome zastanowienie się, nie traci swego znaczenia, na co wskazuje już Humboldt. W rozmaity sposób działa on porządkująco, kierująco i rozbudzająco na to, co jest zupełnie lub nawpół nieświadomem. Wzmaga on uwagę względem najważniejszych warunków, ostrzega przed grożącymi niebezpieczeństwami i odkrywa nowe możebności rozwoju (patrz III, 19—20).

Z tego wynika, że stworzenie idealnej konstytucji państwowej nie należy do zadań etyki. Po cóż tworzyć ramę, skoro niewiadomo, co w nią oprawić. Podstawę stanowić powinny możebności i punkty wytyczne, których dostarcza sam

¹⁾ Maine: Popular government. London, 1885. S. 174

naród, stosownie do swej natury i historycznego rozwoju. Znacznie wcześniej, zanim się wszczyna rozprawy o konstytucji, rozwija się takowa istotnie w duszy narodu, ujawniając się w jego zwyczajach i obyczajach, w charakterze i kulturze, a do niej dopasować się musi zewnętrzna, urzędowa organizacja stosunku pomiędzy różnymi pierwiastkami narodu, jeżeli pragnie pozyskać trwałość i znaczenie. Rozumie się, że i rama nie jest obojętną. Jeżeli jest zbyt ciasną, to ugniata treść i przeszkadza swobodnemu rozwojowi tejże, jeżeli zaś jest obszerną, to niepodobna nadać treści ścisłej postaci. Kiepską może być nie tylko ta rama, którą według upodobania z zewnątrz narzucono, lecz i ta, która się sama mimowolnie rozwinęła. Zapobiedz temu będziemy w stanie tylko w ten sposób, że oprzeemy się na możebnościach i punktach wytycznych, istniejących wśród danego narodu. Wszelki zdrowy rozwój dąży z wewnątrz ku zewnątrz, z dołu ku górze.

Pomimo twierdzenia, że ustroju nie można wybierać i wprowadzać wedle woli, nie stoimy jednak bezsilni wobec życia państwowego. Nie możemy nic zrobić wobec gotowych wyników rozwoju i nie jesteśmy w możności zaprowadzić w jednej chwili tego, co wymaga długotrwałego rozwoju. Lecz możemy oddziaływać na przyczyny, od których zależy przyszły rozwój. Możemy korzystać z doświadczenia i po

dokładnem zastanowieniu się lepiej, niż dotychczas, urządzać stosunki. Warunki zewnętrzne, bez świadomej rozwagi i świadomego wyboru mogą oddziaływać tylko na organizację społeczeństwa i państwa, znajdującą się w najwcześniejszych okresach rozwoju społecznego i politycznego. Spotykając się z odpowiadającymi celowi organizacjami, nie zawsze mamy prawo przypuszczać, że takowe powstały wskutek rozsądnego przewidywania i wyrachowania. Jednakże nie wolno z tego wnioskować jeszcze, jakoby (jak utrzymuje Spencer) forma państwowa zależęć miała od *danych warunków*, a nie od *świadomych zamiarów*¹⁾. Z chwilą nabycia wyższego duchowego rozwoju budzi się wszak głębsze zrozumienie danych warunków, które kierować też musi naszą działalnością. Gdy rozwinię się doświadczenie historyczne, zrozumienie spraw społecznych i politycznych, to wedle praw psychologicznych pojęcia muszą one do pewnego stopnia oddziaływać na nasze praktyczne postępowanie. Każde z naszych wyobrażeń wywiera pewien wpływ na uczucia nasze i wolę. Zdanie Spencera jest szczytem reakcji przeciw entuzjastycznej lecz naiwnej wierze 18 stulecia w rozsądek. Reakcja zaczyna się od tego, że przestajemy wierzyć, jako światem kierują „ideje“.

1) Conditions and not intentions determine. Spencer: Political Institutions. S. 395.

postępkę ludzką bowiem nie zależą od myśli, lecz od uczuć i namiętności, a same myśli stanowią tylko uboczny wynik uczuć. Następnie tłumaczymy sobie, że i te uczucia i namiętności zależą jedynie od zewnętrznych okoliczności, wśród których ludzie żyją i działają. Myśl i zamiar świadomy uważane bywają jako wynik całego szeregu przyczynowego, pierwszym ogniwem którego są okoliczności zewnętrzne. Lecz zbudzona myśl może znowuż oddziaływać na warunki, którym zawdzięcza swe powstanie. Skutek staje się znowu przyczyną. Tę teorię Spencera nie uwzględniła wcale ¹⁾.—Przy gruntownem zrozumieniu tych spraw łatwo też pojąć, że społeczne życie ludzkie nader jest skomplikowane i że poruszenie każdego pojedynczego punktu powodować musi wielostronne i rozgałęzione skutki. Przekonanie to skłoni nas do ostrożności i wywoła pewność, że łatwiej osiągnąć cel zapomocą pośrednich niż bezpośrednich środków. Przeto starać się będziemy służyć życiu, a nie burmistrzować nad niem.

Rola, spełniana z konieczności przez *siłę*, wprowadza zawsze pewien nieracjonalny pierwiastek do najmądrzej obmyślanych organizacji państwowych. Konieczność stosowania siły w celu zachowania bezpieczeństwa i pokoju na zewnątrz

¹⁾ Patrz zajmującą krytykę socjologii Spencera w pracy Fouillée: „La science sociale“.

i na wewnątrz dowodzi, że w naturze ludzkiej wciąż jeszcze działają popędy i namiętności, wcale nie odpowiadające wymaganiom społeczeństwa, opierającego się na trwałej organizacji prawnej. Wobec tego koniecznem jest, aby, jak powiada Taine, żandarm pilnował dzikiego człowieka, siedzącego w duszy każdego z nas. Lecz rozporządzanie siłą i jej zastosowanie również drażni popędy i namiętności ludzkiej natury. Wszelki egoizm jest właściwie pewnego rodzaju poczuciem potęgi. Brutalna strona istoty człowieka może ujawniać się zarówno w ordynarnem stosowaniu siły, jak w oporze przeciw organizacji, bronię przez siłę. Być może, że ludzi krótko w cuglach trzymać należy, lecz dzierżący lejce są wszak też ludźmi.

„Gdyby ludzie byli aniołami — powiada Aleksander Hamilton — to zbytecznym byłby wszelki rząd. A gdyby aniołowie rządili ludźmi, to nie potrzeba byłoby kontrolować rządu“¹⁾. Konstytucja państwa powinna rozwiązać następujące zadanie: potrzebną jest kontrola, oparta na sile, któraby przeciwdziałała tym popędom natury ludzkiej, które mogłyby pogwałcić organizację prawną, lecz prócz tego potrzebną jest również kontrola nad tymi, którzy spełniać mają poprzednią kontrolę; w jakiż więc sposób ta ostatnia kontrola może zyskać dostateczny autorytet bez

¹⁾ The Federalist. N 51 (Neue Ausg. Boston 1882. S. 399).

uszczuplania władzy, którą koniecznie rozporządzać muszą wykonawcy pierwszej kontroli?

3. Na niższych stopniach rozwoju politycznego rzeczywiście panuje nieraz przekonanie, jakoby rządzący byli nieomylni. Ze ślepego zaufaniem spoglądają ludzie na rządzące nimi osoby, jako na przedstawicieli wszelkiej mądrości. Tak bywa np. w państwach teokratycznych i w innych, w których rząd jest opiekunem narodu. Tutaj odbywa się tylko kontrola pierwszego, a nie drugiego rodzaju. Przy bliższym jednak rozpatrzeniu się dostrzeżemy również obecność tej drugiej. Polega ona na wierze narodu w mądrość i dzielność rządu. Jedyne w zakresie tej wiary rząd ten, choćby był najpatriarchalniejszym, pewną może stąpać nogą. Dodać do tego trzeba uczucie narodowe i inne uczucia, jakie rząd wywołać pragnie. Sama siła, bez wewnętrznej sympatji, nie długo wystarcza. Rządzący, szczególnie gdy chodzić będzie o czynne i zbiorowe wystąpienie, zawsze będą zależni od nastroju i usposobienia narodu, które zazwyczaj w większej części sami podzielają. Prócz tego rząd nie może wszystkiego załatwiać bezpośrednio; musi mieć pośredników, musi wprowadzić system biurokratyczny, którego nie jest w stanie całkowicie skontrolować i od którego bardzo łatwo może być zależnym.

Opinia publiczna, ważną odgrywająca już rolę nawet przy systemie opiekuńczym, przemie-

nia się w razie silnego i zdrowego rozwoju narodu—w *wolę publiczną*, która wymaga czynnego udziału w rozstrzyganiu spraw. (XXXVII, 5 i XXXVIII 5). W tym wypadku przypuścić trzeba, że naród, dzięki działalności swej w wolnem towarzystwie i w mniejszych kołach, poznał już własne swe siły. Wolność polityczna obecnej Europy jest wynikiem spraw rozwojowych, które dokonały się na polu kultury materialnej i idealnej. Podczas największego rozkwitu handlu przemysłu i rolnictwa rozwinęła się też inteligencja i siła działalności, których dawniejsze formy państwowe nie mogły już utrzymać w ciasnych swych karbach. Skutkiem swobodnego rozwoju życia religijnego samopoczucie i uczucie wolności wzmogły się tak dalece, iż niepodobieństwem było wykluczyć naród od współdziałania w roztrząsaniu spraw, od których zależało własne ich szczęście lub niedola. Nowoczesna wiedza wywołała nie tylko zupełnie inne zapatrywania na przyrodę i na historję, lecz za pomocą swej metody i spowodowanej przez to ochoty do badań i krytyki spowodowała śmiały i wolnomysłny sposób zapatrywania się na życie, co naturalnie odbiło się także na dziedzinie politycznej. Nie można już było zgodzić się na to, by być kontrolowanym a nie kontrolować samemu. Wolność polityczna wymaga, by życie ludzkie we wszystkich swych dziedzinach przez teżsame prawa było kierowa-

ne; ktoby pragnął radykalnie zniszczyć wszelką wolność polityczną, ten musiałby chyba zabronić wszelkiej samodzielnej pracy w dziedzinie kultury materialnej i idealnej.

Nie należy tego rozumieć w ten sposób, jakoby naród w pierw trzeba było wychowywać dla wolności politycznej, a potem dopiero udzielać mu takowej. Dopóki nie posiada wolności, póty też nie może wyrobić sobie tych zdolności i uczuć, jakie są potrzebne dla przyjęcia czynnego udziału w życiu państwowem. I tutaj zasada Arystotelesa trwa w swej sile, że *naród tylko przez posiadanie wolności politycznej może stać się politycznie wolnym*. Wolność jest i tutaj zarówno środkiem, jak i celem. (Patrz XXIII, 2). Rząd przymusowy i opiekuńczy nie mogą wytworzyć wolności. Zdolności rozwijają się li tylko za pomocą wprawy i przyzwyczajenia, a niepodobna nabrać *wprawy* w używaniu wolności, nie *posiadając* samej wolności.

Również nie trzeba tego tak rozumieć, jakoby wolność polityczna była prawem, które naród zdobywa na zasadzie dzielności swej, wykazanej na innych polach działalności. Posiadanie jej i wykonywanie jest zarówno *obowiązkiem*, jak prawem. Państwo powstaje właściwie wtedy dopiero, gdy możliwie wielu ludzi przyjmuje czynny udział w życiu państwowem. Wszak państwo nie istnieje na zewnątrz lub ponad pojedynczymi osobnikami, lecz w nich samych, w ich

usposobieniu i w ich woli. Im więcej woli współdziała, tem trwalszą staje się podstawa organizacji państwowej. Wolny i żywy udział pojedynczych osobników stanowi prawdziwą siłę państwa. Wolność polityczna łączy pojedynczych osobników z państwem za pośrednictwem współdziałania ich w pracy nad celami państwowymi, a obowiązkiem osobników — okazać się czynnymi członkami państwa. Dlatego też wielcy mężowie stanu ¹⁾ uważali powszechne prawo wyborcze, jako niezbędny warunek, zapewniający państwu możliwie silną i trwałą podstawę. Rozszerzenie wolności politycznej nie osłabia i nie rozwiązuje państwa, lecz przeciwnie — doskonalą życie państwowe.

Wolność polityczna stanowi *jeden z najważniejszych środków wychowawczych względem narodu*. Zniewała ono jednostkę do zdobywania możliwie wielkiej ilości wykształcenia i umiejętności, aby spełniać mogła swe zadanie, jako czynny członek społeczeństwa państwowego. Lecz przedewszystkiem uczy ona człowieka wznosić oczy ponad ciasny widnokrąg, wśród którego upływa jego życie i udziela mu wyższego poczucia własnej wartości skutkiem tego, iż tenże przyczynia się choć w pewnej części do ogólnego życia narodu.— A zatem, wolność polityczna jest nietylko naturalnym wynikiem działalności na polu kultury, lecz zarazem środkiem, utrwalającym państwo, ponieważ ściślej

z niem łączy osobników, a także stanowi podniecie ku energiczniejszemu rozwojowi osobistości i osobistych zdolności.

Nie będąc nawet zwolennikiem rządu opiekuńczego lub biurokracji, przyznać można, że wolność polityczna posiada też swe ciemne strony. Można nadużywać jej, lecz na to niebezpieczeństwo wystawionem zazwyczaj bywa wszystko to, co jest najlepszego. Nie chodzi nam jednak o historyczny opis, lecz jedynie o dowiedzenie jej konieczności, jakoteż wartości pod względem etycznym. Musimy poddać się niebezpieczeństwom i nieprzyjemnościom wolności, by mózdz korzystać z niezbędnych skarbów, zależnych od niej.

4. Wolność polityczną określiliśmy tymczasowo, jako prawo do czynnego udziału w życiu państwowem. Lecz jak to rozumieć mamy? Wszak nie możemy wszyscy bezpośrednio rządzić. Było to mniej więcej możliwem w drobnych starożytnych państwach, w których państwo i miasto stanowiły jedność, lecz i tam było to póty tylko możliwem, dopóki stanowiły jedność. Dla większych państw z licznemi miastami byłoby to niewłaściwem i niemożliwem. W nowszych przeto czasach pojedyncze osobniki biorą udział w życiu państwowem za pośrednictwem wybieranych przedstawicieli. Wybór jest owym aktem woli, za pomocą którego każdy obywatel — jak również za pomocą udziału w rozprawach publicznych, których opiekuńcze

rządy nie zabraniają — może oddziaływać na bieg życia państwowego. Gdzie bez zezwolenia przedstawicieli, wybranych przez naród, nie wolno wydać żadnego prawa, żadnych naznaczań podatków, ani też żadnego powziąć postanowienia co do wewnętrznych lub zewnętrznych losów państwa, tam istnieje *wolna konstytucja*, bez względu, czy takowa spisana została na papierze, czy nie; w tych warunkach panuje też bliższy związek pomiędzy rządem a narodem, znacznie głębszy i trwalszy od tego, jaki spotykamy przy rządzie opiekuńczym, gdy naród biernie słucha, gdyż posiada wprowadzić prawo wypowiedzenia swego zdania, lecz nie ma prawa okazywać swą wolę.

Możnaby jednak zapytać, czy nie jest najważniejszą rzeczą, by zarządzili ludzie najmędrsi i najlepsi, bez względu na to, czy posiadają zaufanie narodu, czy też nie? Na to odpowiemy, że trudno właśnie określić, jacy ludzie są najmędrszymi i najlepszymi. Wyżyny duchowe nie daje się tak łatwo mierzyć, jak cielesne. Wszak w świecie ludzkim toczy się właśnie walka o skalę rozumu i dobroci, polityczna zaś walka jest tylko gałęzią owej wielkiej walki. To jednak jest pewnem, że najmędrsi i najlepsi mężowie stanu (można być mądrym i dobrym, a jednak nie być mężem stanu) potrafią wynaleźć, *czego* potrzeba dla dobra narodu i zarazem, w *jaki sposób* da się to osiągnąć. Pojmą oni, że *to* tylko przyczynia się dla dobra narodu, co zgadza

się z jego naturą i siłami, przeto zdołają oni budzić te siły i kierować niemi. Nie uważają oni narodu za martwy materiał, za masę, która biernie przybiera nadawaną jej postać. Pracować będą nietylko *dla* narodu, lecz i *współ* z nim, potrafią przytem pozyskać zaufanie narodu, i widzieć w niem jeden z najważniejszych warunków swej pomyślnej działalności.

5. Najswobodniejsza nawet konstytucja, jeżeli ma być trwałą, nie może być zupełnie prostą i nieskomplikowaną. Dwa, wprost z sobą sprzeczne, niebezpieczeństwa zagrażają jej i tym trzeba zapobiedz za pomocą szczególnych środków zaradczych.

Jedno niebezpieczeństwo polega na tem, że owe mimowolne popędy, przesady i namiętności, które panują w wielkich tłumach, bezpośrednio przechodzą w czyny, bez spokojnego i wszechstronnego rozpatrzenia. W takim razie uprawia państwo politykę instynktowną, popędową, zamiast zależnej od woli. I w tym wypadku (patrz np. XXXIX, 1) widzimy, jak ważnem jest, by pomiędzy popędem a postępkim upłynął pewien przeciąg czasu.

Naród, podobnież jak jednostka, powinien panować nad sobą, hamować mimowolne popędy, rozważać każdy swój postępek. Tego rodzaju panowanie nad sobą stanowi wogóle zaletę dla każdego charakteru, a naród powinien mieć charakter i ujawniać go właśnie w ten sposób,

by nie chwilowe popędy, lecz stałe i uzasadnione myśli i uczucia kierowały jego postępowaniem. (P. III, 4 — 7 i XI, 8 — 9). Chociaż bez woli narodu nic w państwie stać się nie może, nie idzie za tem, by chwilowe tegoż popędy natychmiast urzeczywistniać się miały. Między popędem a postanowieniem konieczną jest pewna przerwa. Konstytucja powinna chronić naród przed własnymi zbyt pospiesznymi postanowieniami.

Doświadczenie i znajomość rzeczy, któremi naród rozporządza, powinny mieć sposobność ujawnienia się, zanim powziętem zostanie postanowienie. Osiągnięcie tego celu za pomocą konstytucji będzie przeważnie opierać się na historii narodu. Jako przykład wymienić można Stany północno-amerykańskie, które dzięki właściwemu urządzeniu stosunku między władzą wykonawczą a prawodawczą, jakoteż stosunku między obiema izbami, jak również niezależnemu stanowisku, zapewnionemu najwyższemu sądowi, rozwinęły konstytucję, która wskutek dostarczonych gwarancji, znalazła uznanie u tych nawet, którzy z wielkiem sceptycyzmem zapatrują się na „rządy ludowe“¹⁾. Zauważyć trzeba, że nietylko

¹⁾ Henry Maine: Popular government. London, 1885. Charakterystycznym jest, że autor ostatniej doby, który z wielką znajomością rzeczy i z wielkim talentem wypowiedział się przeciw demokratycznej formie rządu, nie dalekim

niecierpliwość i nieokiełznany popęd ku zmianie stosunków, lecz także konserwatywne lenistwo wymagają opanowania i przekształcenia za pomocą namysłu i rozwagi. W poglądach narodowych tkwią nieraz przesady, które powoli ustępują pod wpływem jaśniejszych pojęć i wolniejszych myśli. Nieraz ważne i uzasadnione reformy spotykają opór wśród szerokich warstw ludności, które pod wpływem antypatji względem nowych idei przekładają, przez pewien czas przynajmniej, rządy wrogie dla wolności. Historia głosowań narodowych we Francji niejedną tego rodzaju daje nam przykład. Jezuici w Lucernie w r. 1844 zaapelowali do powszechnego głosowania narodu i pozyskali potwierdzenie swych zamiarów. Apelacja do narodu (Referendum), wprowadzona przez konstytucję związkową w r. 1874-ym, okazała się nader zachowawczą instytucją. Rząd ludowy nie jest jeszcze wskutek tego rządem postępowym.

Inne niebezpieczeństwo, odmiennej wprost natury, polega na tem, że przy konstytucji, opartej na wolności politycznej, zbyt wiele i zbyt długo się gada, rozprawia i zastanawia, tak że wola i działalność nie wykazują następnie dostatecznej energii, niezbędnej dla istnienia i postępu państwa. Przerwa, o potrzebie której

jest od tego, by konstytucję północno-amerykańską uważać za ideał.

wspominaliśmy powyżej, trwa tutaj zbyt długo ¹⁾. Jednak i to niebezpieczeństwo, podobnie jak poprzednie, zmiejszać się będzie w miarę powiększania się zaufania narodu do rządu. Dopóty tylko będziemy wszelkimi siłami ograniczać władzę wykonawczą, dopóki nie będziemy mieli zaufania do władców i obawiać się będziemy nadużyć z ich strony. Gdy zaś rozwinie się stosunek, pełen ufności, wówczas też naród chętnie da rządowi tak wielką siłę do rozpozządzenia, że takowy będzie w stanie podolać wszelkim swym zadaniom. Bez takiego zaufania wolne państwo nie może być zarazem silnem, a właściwie żadne państwo nie mogłoby być silnem. Lecz, jak wykazaliśmy powyżej (XXXVIII, 7, zakończenie) tu właśnie widzimy, że każde państwo istnieje tylko od biedy. Właściwy stosunek między siłą a wolnością da się dopiero z czasem i tylko w przybliżeniu wytworzyć — po wielu wahaniach i walkach, przyczyną których może być jedna jak i druga strona.

6. W krajach o wolności politycznej większość wyborców rozstrzyga sprawy. Inaczej być nie może. Jeżeli ma się coś postanowić, to wszak lepiej, by mniejszość stosowała się do większości, niż odwrotnie. Mniejszość ma jedynie prawo żądać, by pozwolono jej *swobodnie wypowia-*

¹⁾ I co do tego znajdujemy coś równoległego w psychologii. Patrz Psychologia. S. 426.

dać swe poglądy i przedstawiać dowody. Trzeba pozwolić mniejszości, by mogła przekonać większość i wskutek tego stać się znowuż większością. Ważnem jest przeto, by mniejszości były reprezentowane, wobec czego idea proporcjonalnej metody wyborczej, najpraktyczniejsza pod tym względem, wielkie będzie mieć znaczenie dla przyszłego rozwoju politycznego. Tylko za pomocą tej metody można będzie osiągnąć prawdziwą reprezentację narodu.

Wszystko wielkie i dobre pochodzi pierwotnie od pojedynczych ludzi i rozwija się najpierw w małych kółkach (XXXVIII, 5). Nie ma to być jednak zarzutem przeciw prawom większości co do ostatecznego rozstrzygnięcia spraw. Żadna jednostka, ani żadna mniejszość nie może żądać, by myśli jej bezpośrednio i natychmiastowo zostały uznane i zapanowały w całym narodzie. Wszak nawet większość nie ma prawa żądać, by wolę jej *natychmiastowo* spełniano. Panowanie mniejszości byłoby większym despotyzmem, niż obecne panowanie większości. Od przypadku bowiem zależy, z jakich ludzi składać się będzie większość, wobec czego nie można utrzymywać, że będą to zawsze najlepsi i najmądrzejsi. Przytem mniejszość może być zarówno radykalną, jak i konserwatywną. W każdym razie za rządów mniejszości większa ilość ludzi musi naginać wolę swą i rozum, niż za rządów większości. Naturalnie zdarzyć się może,

że słuszność będzie po stronie mniejszości. Tego rodzaju tragicznych powikłań trudno unikać, podobnie jak to bywa w stosunkach prawa do moralności (XXXVII, 3). Prawo mniejszości nie powinno sięgać poza swobodę wypowiedzania swych myśli przed powzięciem postanowienia i krytykowania samego postanowienia.

7. Wolność polityczna wytwarza szczególnego rodzaju układ społeczeństwa, również wolny jak układ w dziedzinie kultury, a jednak ściśle związany z życiem państwowem i oddziaływający na nie. W naturalny zupełnie sposób ludzie, zgadzający się z sobą co do pewnych wielkich kwestji politycznych, łączą się wzajemnie i tworzą *stronnictwa polityczne*. Tworzenie się różnych stronnictw zależy od tego, że na wielkie kwestje polityczne z różnych można zapatrywać się stron, a także od tego, że pojedyncze osobniki rozmaicie myślą i różnorodnie miewają usposobienia, a różnice te wciąż wzmagają się w miarę postępu cywilizacji. Stronnictwa są konieczne wszędzie, gdzie panuje wolność, a każdy, przemawiający przeciw nim, sam zwykle należy do jakiegoś stronnictwa, które wraz z sobą uważa za wyjątek. Nieprzyjemności wynikające z tego powodu, dają się usunąć za pomocą lepszego i energiczniejszego używania wolności, tej samej przeto przyczyny, która je spowodowała.

Bardzo ważnem jest poznać motywy zapatrywania, kierujące tworzeniem się stronnictw. Z historii dowiadujemy się, że stronnictwa powstają na zasadzie różnic rasowych, religijnych, klasowych lub stanowych. Wszystkie te różnice, każda dla siebie, powodują wielkie krzywdy.

Różnice rasowe wzbudzają obawę podziału państwa, a nieraz społeczeństwo bezpośrednio pracuje dla tego celu, tak że różnice stronnictw stanowią pierwszy zaczątek zupełnego rozkładu. Przed r. 1864 najważniejsze różnice stronnictw w ówczesnem państwie duńskiem w ten właśnie zaznaczyły się sposób, a wynikiem ich był też rzeczywiście zupełny podział.

Jeżeli *różnice religijne* stanowią podstawę politycznego odłączenia się stronnictwa, to cierpi na tem zarówno religja, której polem działania jest wewnętrzna istota człowieka i której świętość kala się wskutek tego, że w walkach zewnętrznego życia służyć musi jako broń i chorągiew zarazem, jako też państwo, stosunków którego niepodobna uporządkować wedle zapatrywań religijnych. Im bardziej odłącza się kościół od państwa, tembardziej ta podstawa tworzenia się stronnictw traci rację bytu. Wychodząc ze stanowiska, że świat zależy od idei kościelnych, słusznem byłoby przypuszczać, że różnorodność stronnictw politycznych zależy ostatecznie od uznania lub odrzucenia siły nadprzyrodzo-

nej¹⁾. W krajach zaś, gdzie ludność dzieli się na dwie wielkie gromady kościelne, z których każda zazdrosnie broni swego stanowiska i swych interesów, trudno będzie zapobiedz wytworzeniu się stronnictw religijnych. I ten rozdział, dochodząc do ostateczności, może, podobnie jak różnica ras, spowodować podział państwa. Wtedy jednak zasada jest przynajmniej naturalną i uczciwą. Natomiast w krajach, w których panuje wolność religijna, a ludzie tejże samej wiary religijnej do różnych należą stronnictw politycznych, podczas gdy ludzie różnych religij do tych samych stronnictw politycznych należeć mogą, to powoływanie się na religię podczas walk stronnictw, może jedynie mieć na celu -- poniżenie przeciwników lub rzucenie na nich podejrzenia.

Niepodobna uniknąć, by *różnice klasowe i stanowe* nie wywierały wielkiego wpływu na tworzenie się stronnictw. Dotychczas poza wszelką ważniejszą kwestją polityczną ukrywała się jakaś kwestja społeczna. Walka polityczna bywa nieraz zewnętrzną jeno maską, pokrywającą różnice społeczne. Widzimy to już z tego, że postęp w historii polega po większej części na tem, iż coraz to nowe warstwy społeczeństwa występują z żądaniem wolności politycznej i prawa głosu w sprawach publicznych. Tego rodzaju postęp widzieliśmy w r. 1789 we Francji, w 1832 i 1867

¹⁾ Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 99.

w Anglii, a w 1848 w Niemczech i w Danji. Wielkie zadanie rozwoju historycznego polega na tem, aby znieść w społeczeństwie wszelką martwą i bierną masę i by możliwie największej ilości ludzi udzielić prawa dla swobodnej używalności sił na polu materjalnem i umysłowym, po części zaś następstwem, a po części przyczyną tej swobodnej używalności sił jest wolność polityczna.—Gdy jednak różnice stanów i klas jednostronnie tylko działają, wówczas wychodzą na jaw ciasne i nie wspólne z główną sprawą nie mające względy zupełnie tak, jak gdyby podstawą stronnictwa były rasy i sekty.

Największe znaczenie nadaje się wtedy ubocznym interesom i to kosztem ogólnego dobra społeczeństwa, a naród rozpada się na różne warstwy, ostatecznie nie rozumiejące się wzajemnie. Egoizm klasowy ujawnia się najdobitniej wówczas, gdy pewna warstwa społeczeństwa, która przez pewien czas korzystała z przywilejów i panowała, obecnie wszelkimi siłami stara się zwalczyć następującą po sobie warstwę, chociaż natura stosunków i ważność zdrowego a pokojowego rozwoju zniewalać powinny do ułatwienia nowym warstwom politycznego wychowania i do usuwania im trudności z drogi.

Każda klasa społeczeństwa, podobnie jak każdy pojedynczy osobnik, ma w społeczeństwie właściwe sobie powołanie, jako całość. Przeto podział stronnictw, spowodowany przez różnice

klasowe, powinien przy zdrowym rozwoju ustąpić z czasem miejsca podziałowi, polegającemu na *zasadniczych warunkach bytu i rozwoju całego społeczeństwa*. Idealem podziału stronnictw byłoby, gdyby każde stronnictwo grupowało się dokoła jednego z tych zasadniczych warunków. Chodzi tu głównie o dwie zasady: o *porządek* i *postęp*; porządek stanowi podstawę spokojnego biegu życia i zapewnienia zdobytych skarbów, postęp zaś jest niezbędny, ponieważ stosunki zmieniają się i ten kto nie idzie naprzód, cofa się. Tej sprzeczności pomiędzy zasadniczymi warunkami życia odpowiada główna różnica, dotycząca zdolności i charakteru pojedynczych osobników. Jedni zdadni są do przechowywania, inni do zdobywania; u jednych umysł z pietyzmem spogląda wstecz na dawne dobre czasy i rzeczy, u innych pełen nadziei zwraca się ku nowym blaskom. Podział stronnictw byłby idealnym, gdyby osobniki z różnych klas społeczeństwa zgrupowały się dokoła jednej z tych dwóch wielkich zasad. Nie dobrze jest, gdy na podstawie społecznego stanowiska człowieka można zarazem sądzić o politycznych jego zapatrywaniach. Obie te wielkie partie polityczne, opierające się na samej naturze spraw, powinny być reprezentowane we wszystkich klasach społeczeństwa, od najwyższych aż do najniższych. Mniejsze zaś grupy przyłączyłyby się wówczas do jednego z tych dwóch wielkich stronnictw.

Przy takich zasadach podziału na stronnictwa, te ostatnie uważałyby się wzajemnie jako naturalne dodatki. Każde z tych stronnictw czułoby, że potrzebną mu jest krytyka drugiego stronnictwa. Krytyka zaś zwracać będzie głównie uwagę na to, że stronnictwo przeciwne nie odpowiada swej nazwie i swym ideom. Nie ma w tem nic zdrożnego, gdy krytyka zwraca uwagę partji zachowawczej na to, że powinna dbać o zachowanie dawnych a cennych zabytków, jakoteż o to, by ciągłość życia narodowego nie ulegała przerwom, nie zaś, by uporczywie i na ślepo opierała się wszelkim nowościom. Rozsądny zachowawczy mąż stanu skłoni właśnie swe stronnictwo do wprowadzenia reform, te bowiem zostaną przyjęte z pietyzmem dla tradycji i wprowadzone spokojnie, bez gwałtownych przewrotów. Partja postępową porzuca własne swe idee, gdy w zapale przemiany zabytków dawniejszych krzywdzi trwalsze i głębsze warunki postępu, polegające na powadze i dzielności charakteru narodowego. Niespokojny pośpiech i negatywna jeno krytyka nie są dobrymi warunkami dla rozwoju charakteru. Charakter rozwija się pod wpływem *stałej pracy*; wobec nader wielkiego znaczenia pracy reformatorskiej nie trzeba zapominać, że silne i głębokie uczucia, będące sprężyną wszelkiej działalności, bez względu na jej kierunek reformatorski czy też zachowawczy,

nie mogą rozwijać się bez ciągłości stosunków życiowych.

Stronnictwa są organizacją, bez której życie polityczne nie miałyby ni związku ni jasności. Różne życzenia i plany, powstające w umyśle narodu, ścieśniają się wtedy i tworzą kilka głównych myśli. Stronnictwo, podobnie, jak każde inne społeczeństwo, posiada swój egoizm; nieraz własne swe sprawy stawia wyżej nad interesy ogólne. Lecz w takich razach, jak już zauważyliśmy, przeczy ono własnym swym ideom i prędzej czy później odczuwa skutki tego rodzaju postępowania. Poczucie prawne i opinia publiczna narodu zwykle zachowują jednak pewną niezależność od spraw stronnictw i wywierają przeto pewien wpływ na ich rozwój. Stronnictwo, podobnie jak i całe państwo, może potrzebować reformy. Źródło zaś reformy w obu wypadkach jest jednakowe: wskutek swobodnego rozwoju życia mniejszych kółek nowe powstają zagadnienia i zadania, z którymi istniejące w danej chwili stronnictwa konieczne muszą się liczyć. Stronnictwa powinny służyć, jako środki dla narodu, lecz nie powinny przewodzić nad nim. Same przez się nie są one, podobnie jak i państwo, istotnie produkcyjnymi. Możliwy porównać je z kręgami, wytwarzanymi w wodzie przez kamień rzucony: właściwie produkcyjnym jest spadek kamienia, kręgi zaś są tyl-

ko wyrazem działalności tej siły na powierzchni wody.

Stosunek pomiędzy jednostką a stronnictwem, do którego się przyłączyła lub którego jest przedstawicielem, nosi na sobie cechy stosunku etycznego. I tutaj zdarzać się mogą bardzo przykre a nawet tragiczne zatargi, podobnie jak wszędzie, gdzie dla większej całości zrywać trzeba z mniejszą. W sławnej mowie, którą wygłosił Sir Robert Peel, żegnając się z życiem politycznym, powiedział między innymi: „Składając władzę, pozostawiam imię, które prawdopodobnie wielu ludzi poważnie ganić będzie, ludzi, którzy—bez interesu osobistego, jedynie tylko przez wzgląd na dobro ogólne i w przekonaniu, że wierność dla umów partyjnych i podtrzymywanie wielkich stronnictw stanowi potężny i zasadniczy środek dla zarządu państwem—gorzko ubolewać będzie nad zerwaniem węzłów partyjnych“. Przyznał więc, że przeprowadzając bil zbożowy wbrew woli swego stronnictwa (torysów), zerwał węzły, które bądź co bądź etycznej były natury. Opierał się jednak na tem, że wyższe etyczne względy zmusiły go do tego, mianowicie konieczność zniesienia niesprawiedliwości, wskutek której chleb powszedni zbyt droгим się stawał dla ubogiego robotnika¹⁾. W tem oświadczeniu mieści się właściwie cała etyka stronnictw.

¹⁾ Molesworth: History of England from the year 1830—1864. Abtrdges Edition. London, 1877. S. 367.

8. Chociażby organizacja stronnictw była jaknajdokładniejszą, a stosunek pomiędzy rządem a narodem jaknajlepszym, jednakże państwo i konstytucja będą wisiały w powietrzu, jeżeli życie polityczne nie będzie opierało się na trwalszej podstawie, niż ta, o której dotychczas była mowa. Nie wystarcza, by myśli i przekonania, budzące się w pojedynczych osobnikach, w rodzinie i w wolnem stowarzyszeniu cywilizowanem, jedynie za pośrednictwem wolności politycznej i walki stronnictw oddziaływały na rozwój życia państwowego. Zbyt wielki to jeszcze przeskok od życia indywidualnego i w wolnem stowarzyszeniu — aż do państwa. Lukę tę mógłby wypełnić tylko *samorząd* t. j. załatwianie wielu z publicznych spraw za pomocą działalności samych obywateli, nie zaś przez biurokratów, mianowanych przez rząd. Samorząd zajmuje miejsce pośrednie między działalnością w wolnem stowarzyszeniu cywilizowanem a właściwem życiem politycznem. W stowarzyszeniu cywilizowanem zwraca się główną uwagę na wspólne cele; przy samorządzie zaś *łączność lokalna* powoduje wspólną działalność. Ta wspólna działalność, spowodowana warunkami miejscowemi (stosunkami sąsiedzkimi) stanowi różnicę pomiędzy samorządem a właściwem życiem politycznem, które łączy z sobą całą ludność, zamieszkującą cały kraj. Małe kółka miejscowe (gminy, okręgi) posiadają, każde dla siebie, własne swe sprawy

i zadania, zaspokojenie których wymaga wprowadzie organizacji, lecz właściwości której nie mógłby jednak pojąć odległy od danego miejsca—rząd centralny.

Wspólne sprawy materialne, idealne i filantropijne załatwiają się tutaj, a mniejszym kołom łatwiej poznać stosunki, zasięgnąć wiadomości o ludziach, którzy znają się pomiędzy sobą, a przytem całą maszynerję łatwiej urządzić i ograniczyć. Niepodobna jednak obejść się bez łączności z państwem. Państwo powinno po części stać na straży, aby zapobiedz krzywdzeniu pojedynczych osobników i samowoli samorządu, po części zaś musi ono korzystać z doświadczenia, nabytego w innych miejscowościach i stosować je tutaj. Pomiedzy samorządem a zarządem państwa niekoniecznie zachodzić musi wrogi stosunek, podobnie jak nie zawsze takowy istnieć musi pomiedzy wolnością polityczną a organizacją państwową. Podobnie jak siły państwowe wzrastają wskutek powszechnego udziału obywateli w rozstrzyganiu spraw państwowych, tak też samodzielne i krzepkie życie wśród miejscowych kółek znakomicie wzmacnia państwo. Wówczas nie spotykamy więcej rozdziału społeczeństwa na dwa obozy: biurokratycznej maszynerji państwowej, sprzyjającej rządowi, z jednej strony, a wszystkich innych odosobnionych osobników — z drugiej. Absolutny monarchizm wywołał w wielu państwach europejskich

tego rodzaju rozdwojenie¹⁾. I nie mogło być inaczej. Wszelkie rodzaje absolutyzmu zmuszają do wyboru między państwem a osobnikiem. Im większą władzę przyznamy jednej stronie, tem mniej jej pozostanie dla drugiej. W razie absolutnej koncentracji wszelkiej działalności publicznej ustać musi wszelka samodzielna praca indywidualna i obywatelska. Władza centralna podejrzliwem okiem spogląda wtedy na wszelki samodzielny ruch, a podobnież ludność z podejrzeniem zapatruje się na wszelkie zarządzenia państwowe, czy też postępowego, czy też zachowawczego charakteru. Samorząd zaś przyzwyczajają osobników do zajmowania się wspólnemi i publicznemi sprawami, jakoteż do pracowania dla dobra ogółu. Działalność w małych kołach wyrabia zdolności do pracy w szerszych kołach. A zatem, samorząd stanowi niezbędną podstawę swobodnego życia politycznego. Pod tym, jak i pod wielu innymi względami Anglja może służyć, jako przykład. Konstytucja angielska opiera się, jak to Gneist wykazał, na trwałej podstawie, wytworzonej przez samorząd w małych kołach. Konstytucja angielska powstała z samo-

1) Tocqueville: *L'ancien régime et la révolution*. 7 éd. S. 100.—Gneist: *Das Selfgovernment in England*, 3 Aufl. S. 978.—Wallace: *Russland*.—E. Holm: *Danmarks og Norges indre Historie under Enevålden fra 1660—1720* (Wewnętrzna historia Danji i Norwegji pod absolutyzmem). II. S. 407.

rządów. W tych ostatnich uczą się ludzie działać na polu politycznym, a zarazem wspólnie pracują, nie ulegając przytem rozterkom i walkom, które są tak częstemi w wielkiej polityce.

Państwo wtedy dopiero, gdy na tak trwałej spoczywa podstawie, staje się tem, czem wedle właściwego określenia być powinno: zorganizowanym narodem.

XLI.

Zakończenie.

1. Świat etyczny składa się z szeregu mniejszych światów, z których każdy posiada własny swój punkt ciężkości. Każdy pojedynczy osobnik stanowi oddzielny mały świat, chociaż siły i prądy większego świata oddziałują nań. Podobnież ma się rzecz z rodziną, ze społecznością kulturalną i z państwem. Ostatecznie wszystko to mieści się w granicach wielkiego państwa ludzkości, które obejmuje cały gatunek ludzki, a pod pewnymi względami sięga nawet dalej jeszcze, mianowicie na wszystkie istoty, obdarzone zdolnością odczuwania przyjemności i przykrości (XII, 3). Kilkakrotnie (np. III, 17; XII, 1; XIV, 5; XXXVI, 4) wykazaliśmy, jak niesłusznem byłoby sądzić, że najlepiej przyczyniamy się do dobra wielkiego świata, gdy nie zwracamy uwagi na mniejsze światy. Pomędzy siłą a rozległością uczucia panuje odwrotny

stosunek, ważnem jest przeto, by sprawy skoncentrowały się wpierw w małych kołach i tutaj się wzmacniały i rozwijały, zanim wystąpią na szerszą widownię. Dokładność w sprawach mniejszych jest koniecznym warunkiem działalności szerszej. W świecie etycznym panuje to samo prawo ciągłości i następstwa, co i w fizycznym; nie można omijać ogniów pośrednich. Idea powszechnego państwa ludzkości ma też tymczasowo takie tylko znaczenie, iż zabrania nam stawiać dowolne granice i że widzi w każdej ludzkiej istocie pewien punkt centralny, i przez to nie pozwala w żaden sposób patrzeć na istotę ludzką jedynie jako na *prosty środek*. Państwo ludzkości nie znajduje się ani *poza* ani *ponad* rodziną, społecznością kulturalną i państwem, lecz przeciwnie ono właśnie—jak wykazaliśmy wyżej—wytwarza zasady, potrzebne dla organizacji owych kół. Nie jesteśmy wpierw członkami kultury i obywatelami państwa, a dopiero potem ludźmi, lecz przeciwnie powinniśmy we wszystkich stosunkach wśród rodziny, społeczności kulturalnej i państwa żyć jako ludzie i wzajemnie obchodzić się z sobą, jak ludzie. Wtedy idea powszechnego związku ludzkiego oddziaływać będzie nie tylko na *rozmiary*, lecz i na *treść* naszych dążeń i dlatego właśnie użyliśmy jej jako podstawy dla wszystkich poglądów wyłuszczonych w niniejszej książce. Państwo ludzkości

może już istnieć wtedy, gdy choćby dwie lub trzy istoty działają w jego imieniu.

To nie wyłącza możliwości, by myśleć również o specjalnej organizacji całej ludzkości, obejmującej wszystkie narody i wszystkie państwa. Byłoby to dalszym ciągiem rozwoju, odbywającego się w pojedynczych narodach. Podobnie jak państwo nadaje organizację narodowi, tak też dałoby się pomyśleć o organizacji, łączącej z sobą wszystkie państwa w jedną całość!

Różne państwa zostają względem siebie jeszcze w stanie pierwotnym. Siła stoi przeciw sile, a głównym dążeniem jest rozszerzenie własnych granic i spraw kosztem innych narodów. Wprawdzie idea wiecznego pokoju przyświeca jako daleki cel, ale każde z państw chciałoby najchętniej przyjąć udział w tym wiecznym pokoju jako największe i najbogatsze. Przytem nie wszyscy przyznają nawet możliwość dopięcia kiedykolwiek tego wielkiego celu. Pewien wielki wódz niemiecki wyraził się nawet, że wojna stanowi niezbędny warunek boskiego porządku świata. Przyznawanie sobie wiadomości co do boskiego urzędnictwa świata jest chyba dziedziczne i, o ile się zdaje, przeszło obecnie z dawniejszych filozofów niemieckich na obecnych generałów. Z bardziej normalnego punktu widzenia wojnę uważać należy, jako resztkę brutalności, właściwą zazwyczaj niższemu stopniowi ludzkiego rozwoju. Nie wynika z tego atoli, by wojny kiedyś koniecznie

ustać miały; nie wiadomo bowiem, czy będziemy w stanie osiągnąć kiedykolwiek najwyższy stopień rozwoju, jaki sobie wyobrazić możemy. Dlatego też etyka nie zajmuje się wcale mrzonkami na przyszłość. Etycznym jest natomiast zbadanie, do jakiego stopnia możliwym będzie urzeczywistnienie państwa ludzkości i wiecznego pokoju, jako też jaknajwiększego ograniczenia obecnej brutalności. Zwracamy więc z nowej zupełnie strony uwagę na cały szereg usiłowań, o których wprawdzie była już po części mowa — lecz z innych punktów widzenia.

2. Stan wojenny, panujący obecnie jeszcze pomiędzy oddzielnymi państwami, panował niegdyś w oddzielnych państwach pomiędzy różnymi osobnikami, gromadami, rodami i klasami. Obecne państwa powstały dopiero na skutek ograniczenia tych wojen wewnętrznych. Jedną z pierwszych form, którym udało się opanować popęd do zachepek i zemsty, było pośrednictwo. Pierwsze sądy były sądami polubownymi. Co się w małych sprawach udało, mogłoby się również udać i w wielkich. Wszak już w obecnych czasach sądy polubowne pomiędzy państwami nie należą do rzadkości, aczkolwiek stawiane im kwestje nie należą do najważniejszych i najbardziej palących; rozstrzyganie tych ostatnich pozostawia się zwykle sile — jeżeli się jest przekonany o posiadaniu jej.

Inny pogląd mieści w sobie znacznie więcej nadziei. Wojny są prowadzone w sposób coraz bardziej ludzki. A chociaż wielkie państwa pozostają wciąż na stopie wojennej względem siebie, to jednak wzajemne ich stosunki zależą bardziej od interesów pokojowych niż wojennych. Za czasów *Grotius'a* prawo międzynarodowe składało się głównie z przepisów co do prowadzenia wojny i zawierania pokoju, czego dowodzi sam tytuł jego dzieła ¹⁾, obecnie zaś treścią przepisów międzynarodowych są warunki i zadania pokoju, a wszystkie państwa trzymają się tych przepisów ²⁾. Zadania kultury (materjalnej, umysłowej i filantropijnej) jednoczą narody, a pomimo częstych wojen w pewnych okresach czasu, stosunki pokojowe jako znacznie częstsze i różnorodniejsze, mają jednak przewagę. W innym miejscu zwracaliśmy już uwagę, jak wielkie

¹⁾ De jure belli et pacis. Dzieło to ukazało się w 1625 r. W początkach pierwszego rozdziału powiada Grotius, że zamierza pisać o wojnie, lecz musi też mówić o pokoju, ponieważ wojna wypływa zeń i znowu doń prowadzi.

²⁾ „Nowoczesne prawo międzynarodowe składa się przeważnie z przepisów, istnienie których zawdzięczamy warunkom fizycznym i społecznym, jakie nie istniały przed dwustu laty. Z powodu ułatwionych podróży, poczt, telegrafów, jakoteż szerszych pojęć moralnych i rozsądniejszych zasad handlu, wzajemne stosunki pomiędzy narodami i pomiędzy obywatelami różnych narodowości daleko są ważniejsze i znaczniejsze podczas pokoju, niż podczas wojny.“. Sheldon Amos: *The Science of Law*. 2 ed. London 1874. S. 341.

znaczenie ma handel w powstawaniu społeczności. Kultura umysłowa idzie w ślady materialnej, niekiedy nawet wyprzedza ją. Zarówno więc interesy egoistyczne jako też ideowe powodują jednoczenie się ludzi, należących do rozmaitych narodowości. Faktycznie istnieje społeczeństwo ludzkie, dla którego granice narodowościowe żadnego ważniejszego nie mają znaczenia.—W znakomitej swej pracy „Zum ewigen Frieden“ (W sprawie wiecznego pokoju) zwracał *Kant* główną uwagę na to, że interesy egoistyczne i duch handlowy staną się przyczyną pokoju i powszechnego związku państw, chociaż, wedle jego przekonania, prawdziwą podstawą tego rodzaju związku, powinny być dążenie etyczne.

Tem łatwiej uda się osiągnąć cel powyższy, im bardziej każde oddzielne państwo zdoła okiełznać pierwiastek siły brutalnej, a więc, im bardziej rozwinie się wolność polityczna. Stosowanie siły na zewnątrz w bliskim stoi związku z wewnętrznym jej stosowaniem.

Z etycznego punktu widzenia już przy pierwszym powstaniu idei powszechnej miłości ludzkiej (III, 8, 13) zaznaczyliśmy, że może istnieć powszechne państwo ludzkie. Z czasem gdy miłość ku ludziom wzmoże się wśród członków gatunku, państwo to uznanem również zostanie w rzeczywistości, a wojna ograniczy się do możliwie najszczęśliwszych rozmiarów. Zastosowania tego w praktyce potrzeba nie tylko w sto-

sunkach narodów cywilizowanych pomiędzy sobą, lecz również i stosunkach pomiędzy narodami europejskimi a mieszkańcami innych części świata. Europejczycy występowali wszędzie, jako urodzeni panowie świata, traktując ludzi innych ras jakby pozbawionych praw, a ziemię ich uważając za pozbawioną naturalnego pana. Ale sumienie poczęło budzić się i pod tym względem. Nietylko filozofowie od dłuższego już czasu protestowali przeciw takiemu postępowaniu¹⁾, lecz powstały również związki, mające na celu ochronę ludów pierwotnych²⁾.

Choćby wieczny pokój nigdy nawet nie miał być urzeczywistnionym, to jednak ze względów etycznych należy ustawicznie pracować w kierunku tego idealnego celu. Dążenia, przedsiębrane w tym kierunku, stanowią po większej części dalszy ciąg usiłowań, ujawniających się obecnie w mniejszych kołach.

3. Przed stu mniej więcej laty postawił Kant kwestję, czy też gatunek ludzki pod względem moralnym wciąż postępuje. Zdaniem jego chociażby doświadczenie pod tym względem było niepewne i dwuznaczne, ale gdyby można

¹⁾ Kant: *Zum ewigen Frieden*. Königsberg 1795. S. 42.

²⁾ L. Felix: *Der Einfluss der Sitten u. Gebräuche auf die Entwicklung des Eigetums*. Leipzig, 1886. S. 395. Zresztą w dziele tem podaje autor, że i chińczycy uciskają tubylców państwa niebieskiego i bezprawnie obchodzą się z nimi.

było wskazać fakt, któryby świadczył o tem, że w naturze ludzkiej tkwią wogóle skłonności i popędy moralne, to już na podobnym fakcie możnaby oprzeć wiarę w postęp. Tego rodzaju fakt znalazł on w powszechnym zachwycie, wywołanym przez usiłowania Francuzów, pragnących stworzyć nową organizację społeczeństwa, zgodną z rozsądkiem i ze sprawiedliwością. Choćby rewolucja utalentowanego narodu, której świadkami jesteśmy, udała się lub spełzła na niczem; chociażby wywołała tyle nędzy i okropności, że dobrze myślący człowiek zawahałby się po raz wtóry wykonać ją.—jednakże wzbudza ona w umysłach widzów, nie biorących bezpośredniego w niej udziału, tak wielki entuzjazm, że przyczyną takowego nie może być co innego, jak tylko moralne usposobienie rodu ludzkiego.

„Podobnego bowiem zjawiska w historii ludzkiej *nie zapomina się już nigdy*, gdyż dowodzi ono istnienia własności moralnych w naturze ludzkiej, którychby żaden polityk nie był w stanie wymyślić na zasadzie przebiegu spraw¹⁾.

To czego szukał Kant, ludzie szukali po wsze czasy. Słusznem jest twierdzenie jego, że opierać się można tylko na sile i skłonności wewnętrznej w rachubach na lepszą przyszłość. I wtedy tylko, gdy doświadczenie wskaże nam

¹⁾ Streit der Fakultäten. 1798. (Vermischte Schriften. Halle 1798. III) S. 440. 445.

fakty podobne do tego, na jaki Kant zwracał uwagę, będziemy mieli prawo podzielać jego nadzieje. Cały opis etyki, podany w niniejszej książce, oparty został właśnie na przypuszczeniu, że w naturze ludzkiej istnieje dar powszechnej i bezinteresownej sympatji, a podana przezemnie ocena ludzkich postępów i form życiowych opiera się właśnie na tej podstawie.

W obecnych jednak czasach bezwątpienia wymagalibyśmy więcej, niż wybitne umysły XVIII-go stulecia. Koniec tego stulecia odznaczał się wzniosłym idealizmem. Przewódcy ludzkości w owym okresie przejęci byli wiarą w siły ducha ludzkiego, wiarą tem bardziej uzasadnioną, iż niektóre wspaniałe twory ludzkiego umysłu powstały właśnie w owym czasie. Nie dziw przeto, że wierzono, iż ze zniesieniem wszelkich ograniczeń i przeszkód w rozwoju ducha ludzkiego, wielki zapanuje postęp, nie znający żadnych kresów. W żadnym chyba stuleciu nie panował tak czysty i szlachetny zapał.

Od tego czasu dużo przeżyliśmy. Zmądrzeliśmy bardzo i starać się musimy o to, by nie stać się przemądrzałymi. Nie wierzymy już tak mocno w wewnętrzną siłę ducha ludzkiego, pragnącą uporządkowania stosunków życiowych podług idealnych zasad. Poznaliśmy rozmaite względy i warunki, grające w tej sprawie ważniejszą lub mniejszą rolę. Poznaliśmy lepiej historję, nietylko XVIII stulecia, lecz i dawniej-

szych wieków, które również przedstawiają się nam w innym zgoła oświeceniu. Z pewnym sceptycyzmem zapatrujemy się na reformatorów i poprawiaczy społeczeństwa. Oporność i trwałość potęg historycznych, okazuje się tak silną, że one zmuszają organy epoki współczesnej do tego by w ich tętnicach najgłębszych krążyła krew minionych epok. Otworzyły się nam oczy i widzimy jasno, jak mocne więzy, łączą teraźniejszość z przeszłością, ze sprawami zapomnianymi a nawet wzgardzonymi. Ma to miejsce nawet w duszach tych, którzy, mają się za przedstawicieli najnowszej epoki. Zachwycamy się wprawdzie potężnie płynącym potokiem, który przez swój bieg wywołuje wielkie zmiany, lecz wkrótce potem szukamy małych strumyków i źródeł, ze zlania których powstała potęga jego. Najlepsza, najuczciwsza i najsilniejsza wołańca nie wskóra, gdy brak warunków po temu. A nieraz wydaje się, jakoby postęp tak wielu wymagał warunków, iż rzeczywiście tracimy nadzieję, czy one kiedykolwiek będą mogły istnieć. Wskutek tego sama nawet historia nabiera dla nas tragicznego znaczenia, przekonujemy się bowiem, że bardzo wiele najlepszych sił marnuje się i ginie, ponieważ rzeczywistość zbyt wielki stawia opór, i małe strumyki nie mogą zlać się w jeden wielki szumiący potok.

A jednak historyczny pogląd, który obecnie zastąpił abstrakcyjne pojęcia XVIII-go stu-

lecia, nie zdusił wiary w ideały, pomimo najcięższych doświadczeń, na jakie ta wiara była wystawiona. Powinniśmy tylko nabrać tego przeświadczenia, że wszystko, co wielkie, wymaga czasu i że początek wszystkich wielkich spraw często bywa niewidocznym. Myśl tę nieraz zaznaczyliśmy w naszej pracy. Nadto w związku z tem stoi inna jeszcze rzecz: sprawy mimowolne poprzedzają zwykle te, któremi kieruje świadomość; musimy żyć i robić doświadczenia, zanim wytworzymy poglądy, które w stanie będą oddziaływać na życie; życie samo wytwarza owe formy, które następnie utrwalamy i rozwijamy, i które mogą służyć do dalszego rozumienia i kierowania życiem. Przez ścisły związek wewnętrzny pomiędzy małym a wielkim, na co wskazuje nowoczesna nauka o rozwoju, jesteśmy w możności połączyć nasz realizm z idealizmem naszych poprzedników, hołdując następującej zasadzie: „zapalajmy się do wielkich rzeczy, ale bądźmy sumienni w małych“.

UNIwersytet warszawski
Seminarium
Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych

SPIS RZECZY.

	<i>Str.</i>
XII. Poświęcenie.	
a) Miłość do otaczającego świata	5
b) Miłość prawdy	15
XIII. Etyka społeczna.	
Wstęp i podział	27
XIV. Rodzina.	
Estetyczne znaczenie rodziny	42
XV. Małżeństwo.	
Dane socjologiczne	48
XVI. Wolna monogamja	55
XVII. Zawieranie i rozwiązywanie małżeństwa	70
XVIII. Stanowisko i stosunki kobiety.	
Dane soojologiczne	83
XIX. Etyczne stanowisko kobiety	87
XX. Rodzice i dzieci.	
Dane socjologiczne	100
XXI. Etyka i pedagogja	104
XXII. Państwo i dzieci	117
XXIII. Wolne cywilizowane społeczeństwo.	
Wolność i cywilizacja	124
XXIV. Kultura materialna.	
Sprzeczności społeczne	143
XXV. Kwestja socjalna	152
XXVI. Perspektywa rozwoju	166
a) Organizacja pracy przez wolne związki	167

	<i>Str.</i>
	b) Organizacja pracy za pomocą wpływów władzy państwowej 180
XXVII.	2. Kultura idealna. Kultura materialna i idealna 212
XXVIII.	Estetyczne znaczenie poznania naukowego. a) Kultura intelektualna 222
XXIX.	Wolność i samodzielność kultury intelektualnej 236
XXX.	Sztuka i życie. b) Kultura estetyczna 247
XXXI.	Etyka i uczucie religijne. c) Kultura religijna 257
XXXII.	Spoleczno-etyczne znaczenie religii pozytywnych 269
XXXIII.	Państwo i Kościół 289
XXXIV.	3. Kultura filantropijna. Istota i znaczenie filantropji 304
XXXV.	Organizacja filantropji 319
XXXVI.	Państwo. Naród i państwo 328
XXXVII.	Prawo i moralność 340
XXXVIII.	Etyczne znaczenie państwa. 361
XXXIX.	Władza karna państwa 385
XL.	Ustrój państwowy 414
XLI.	Zakończenie 443

„Biblioteka Samokształcenia.”

Dwutygodnik poświęcony nauce i sztuce.

Warunki prenumeraty:
w Warszawie rocznie 6 rub.; półrocz. 3 rub.; z przesyłką
pocztową: rocznie 8 rub.; półrocz. 4 rub.

CENA OGŁOSZEŃ: Przedtekstem stronica 26 rub., pół str. 13 rub.
¼ str. 7 rub., po tekście stronica 20 rub.; ½ 10 rub.; ¼ 6 rub.

Redakcja: Nowy-Świat 37.

|| *Redaktor i Wydawca:*
St. Kucharski

Nakład Księgarni T. PAPROCKIEGO i S-ki
Nowy-Świat 37.

A. Niemojewski.

Listy człowieka szalonego

Wydanie drugie.

Cena 1.50 kop.

Do nabycia we wszystkich księgarniach.