

Prace Seminarjum Filozoficznego pod kierunkiem

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.13314



39013314000000

B
WF
UW

13314

№ 5

EDWARD GIERGIELEWICZ

MAGISTER PRAW

**POGLĄDY FILOZOFICZNO - PRAWNE
HUGONA KOŁŁĄTAJA**

ROZPRAWA DOKTORSKA

przyjęta przez Radę Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego

W A R S Z A W A 1 9 3 0.

Skład Główny: Instytut Wydawniczy Kasy Mianowskiego
Warszawa, pałac Staszica.

A669a
<http://rcin.org.pl/ifis>

Prace Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. D-ra Eugenjusza Jarry

S k i a d g ł ó w n y: Instytut Wydawniczy Kasy Mianowskiego
W A R S Z A W A, P A Ł A C S T A S Z I C A

- Nr 1. Dr. PIĘTKA HENRYK. Poglądy filozoficzno-prawne Szymona Starowolskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1925*.
- Nr. 2. Dr. PIĘTKA HENRYK. Słuszność w teorii i praktyce. Warszawa 1929*.
- Nr. 3. LICHTENSZTUL JÓZEF. Poglądy filozoficzno - prawne Stanisława Orzechowskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa 1930*.
- Nr. 4. MARCHWIŃSKI ANDRZEJ. Poglądy filozoficzno-prawne Hieronima Stroynowskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1930.
- Nr. 5. GIERGIELEWICZ EDWARD. Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kollątaja. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1930*.

*) Prace oznaczone gwiazdką wydane zostały z zapomogą Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego.

Prace Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. D-ra Eugenjusza Jarry

№ 5

EDWARD GIERGIELEWICZ

MAGISTER PRAW

13314

**POGLĄDY FILOZOFICZNO - PRAWNE
HUGONA KOŁŁĄTAJA**

ROZPRAWA DOKTORSKA

przyjęta przez Radę Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego

H-120961

W A R S Z A W A 1 9 3 0 .

Skład Główny: Instytut Wydawniczy Kasy Mianowskiego
Warszawa, pałac Staszica.

Prace Seminarjum Filozofji Prawa Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. D-ra Eugenjusza Jarry

S k ł a d g ł ó w n y : Instytut Wydawniczy Kasy Mianowskiego
WARSZAWA, PAŁAC STASZICA

13314

- Nr 1. Dr. PIĘTKA HENRYK. Poglądy filozoficzno-prawne Szymona Starowolskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1925*.
- Nr. 2. Dr. PIĘTKA HENRYK. Słuszność w teorii i praktyce. Warszawa 1929*.
- Nr. 3. LICHTENSZTUL JÓZEF. Poglądy filozoficzno - prawne Stanisława Orzechowskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa 1930. *
- Nr. 4. MARCHWIŃSKI ANDRZEJ. Poglądy filozoficzno prawne Hieronima Stróynowskiego. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1930.
- Nr. 5. GIERGIELEWICZ EDWARD. Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kollątaja. Rozprawa doktorska. Warszawa. 1930*.



D
30.VII.53
A. 669 a

*) Prace oznaczone gwiazdką wydane zostały z zapomogą Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego.

Przedmowa.

Po pracach, odtwarzających filozofję prawa Orzechowskiego, Starowolskiego i Stroynowskiego, a więc obejmujących przedstawicieli refleksji prawniczej w wieku XVI, XVII i XVIII, monografia, poświęcona Kollatajowi, sięga już w wiek XIX-y.

W ten sposób cztery wymienione publikacje, powstałe w jednym seminarjum i według jednej metody, przygotowują w pewnej mierze podstawy do przyszłej syntezy, mianowicie — do *Dziejów myśli filozoficzno-prawnej w Polsce*.

Autorem niniejszej, uzasadnionym w rozdziale II-im, iż podstawą metody Hugona Kollataja była indukcja, że był on empirykiem: historykiem, psychologiem, zdecydowanym zaś przeciwnikiem racjonalizmu, oraz metafizyki; tę ideę przeprowadza przez cały rozważany system naukowy, stwierdzając tem samem jego konsekwencję i jednolitość. Okazuje się więc, że epistemologia Kollataja sprowadza się do czystego empiryzmu i sensualizmu; że jego etyka zasadza się na naturze ludzkiej i jest przeto autonomiczną, nie zaś heteronomiczną; że prawo natury w znaczeniu porządku moralnego jest tylko dalszym ciągiem praw fizycznych, rządzących światem i temu właśnie oparciu się na naturze rzeczy, a nie jakimś

czynnikom transcendentnym, zamdźwięcza swą wartość bezwzględną; że społeczeństwo jest człowiekami przyrodzone, a państwo — koniecznym wynikiem rozwoju życia społecznego.

Objęcie całokształtu twórczości literackiej Kollataja, zarówno ogłoszonej drukiem, jak i pozostałej w rękopisach, oraz krytyczne zestawienie jej z systemami Hobbes'a, Locke'a, Roussa, Monteskjusza, Kanta i wielu innych przy troskliwym podkreślaniu cech oryginalnych polskiego myśliciela, odbiło się najkorzystniej na zakresie otrzymanych przez autora wniosków.

30 kwietnia 1930 roku.

Prof. Dr. Eugenjusz Jarra.

W S T Ę P.

Dzieła naszych pisarzy politycznych były dotąd prawie wyłącznie przedmiotem studjów historyczno-literackich i dlatego zostały omówione przede wszystkim pod kątem widzenia literackim. Natomiast cała dziedzina poglądów filozoficzno-prawnych polskich pisarzy traktowana była pobieżnie i dodatkowo. Wskutek tego mogłoby się wydawać, że cała dziedzina zagadnień, wchodzących obecnie w zakres filozofji prawa, nie znalazła w Polsce należytego pola do rozwoju, jednak sąd tego rodzaju byłby stanowczo przedwczesnym. Bowiern szereg znanych nam dzieł takich pisarzy, jak w wieku 15-ym Ostroroga, w wieku 16-ym Modrzewskiego, Orzechowskiego, Wolana, Warszewickiego, Skargi, Górnickiego, Przyłuskiego, w wieku 17-ym Starowolskiego i w wieku 18-ym Konarskiego, Skrzetuskiego, Popławskiego, Stroynowskiego, Staszica, Młodzkiego i t. d. poświęconych w znacznym stopniu, lub nawet wyłącznie kwestjom społeczno-politycznym i teoretyczno-prawnym, zdaje się świadczyć o tem, że ta dziedzina wiedzy nie była u nas zaniedbaną, a w pewnych okresach w 16-ym i 18-ym wieku spotykamy cały szereg pisarzy, którzy rozwijali i opracowywali wszechstronnie istotne zagadnienia, dotyczące prawa i państwa. Myśli ich, rozproszone w różnych dziełach, czekają dotąd na zbadanie.

Praca niniejsza ma za przedmiot zbadanie teoretycznych podstaw prawno politycznych poglądów Kołłątaja, jednego z najwybitniejszych pisarzy i polityków drugiej połowy 18-go wieku, przyczem poznanie jego poglądów mieć będzie o tyle większe znaczenie, że był on jako polityk i pisarz wyrazi-cielem poglądów i dążeń całej części społeczeństwa polskiego, która wywołała ożywiony ruch umysłowy w Polsce w okresie, w którym powstały dzieła naszego autora, zatem poglądy jego uznać należy także w zakresie filozofji prawa tego okresu za typowe.

Praca moja jest o tyle ułatwiona, że wiekowi osiemnastemu poświęcono w Polsce najwięcej uwagi. Poglądy filozoficzne myślicieli polskich tego okresu zostały opracowane przez Straszewskiego; kwestjom społecznym i ekonomicznym poświęcone są prace Grabskiego (Zarys poglądów społeczno gospodar-czych w Polsce 18 wieku), Czarnowskiego (Filozofja społeczna w Polsce 19 wieku) i Marchlewskiego (Fizjokratyzm w dawnej Polsce). W szczególności Kołłątaj stał się przedmiotem szerszego zaintereso-wania dzięki czemu, prócz wymienionych wyżej prac o zakresie ogólniejszym, zostały mu poświęcone dwie wspaniałe, wyczerpujące monografie Michała Janika i Wacława Tokarza (ta ostatnia obejmuje tylko drugi okres życia Kołłątaja, poczynając od 1794 roku), oraz cały szereg prac pomniejszych, czy to poświęconych jego biografji, jak Krzemińskiego, Śniadeckiego, Schmitta, Grotowskiego i Kalinki, czy też jego poglądom, jak Ludwika Krzywickiego (Kołłątaja wstęp krytyczny do historii), Dropiow-skiego (Hugona Kołłątaja Porządek fizyczno mo-ralny), M. Sokolnickiego (Hugo Kołłątaj próba syn-tezy), Daszyńskiej Golińskiej (Hugo Kołłątaj jako filozof społeczny) i Rybickiej Dobrzyńskiej (system etyczny Hugona Kołłątaja).

Dorobek naukowy Kołłątaja był opracowany w wymienionych pracach naogół fragmentarycznie, co prowadziło często do sprzecznych wniosków przy ocenie jego twórczości. Prócz tego prace te nie mogły dać syntezy jego twórczości, gdyż nie zostały oparte nawet na całym drukowanym materiale. Uwzględniały one tylko niektóre jego dzieła, z rękopisów zaś korzystały częściowo tylko Rybicka i Daszyńska. Zadaniem mojem będzie przedstawienie systemu filozofji prawa i państwa na podstawie całokształtu jego twórczości, nie tylko utworów drukowanych ale i pozostających dotąd w rękopisach.

Jest to dla poznania poglądów Kołłątaja tem więcej ważne, że żadne z dzieł jego, prócz Porządku fizyczno moralnego, nie zostało wyłącznie poświęcone wykładowi jego poglądów na podstawy prawa i państwa. Dzieła jego powstawały często jako wyraz poglądów pewnego kierunku politycznego i w określonych celach wobec czego nie mogło być w nich miejsca na ściśle teoretyczne dociekania. Tem większe znaczenie posiadają dla nas rękopisy, powstałe w ostatnim okresie jego życia, gdy, nie biorąc udziału w życiu politycznym, mógł on dokładniej sprecyzować swoje teoretyczne poglądy w zakresie filozofji prawa i państwa.

Dociekania filozoficzno prawne Kołłątaja biegły w dwojakim kierunku. Pierwszym jego celem była analiza prawnych i społecznych urządzeń ludzkości, a więc to, co i obecnie uznać można za pierwsze zagadnienie filozofji prawa, która, biorąc za punkt wyjścia analizę natury ludzkiej, stara się w niej odzyskać zarówno pierwiastki prawa, jak skłonności socjalne. Dalej sądził on, że wykryte w ten sposób stałe zasady prawa wśród ciągłej historycznej zmienności jego przejawów pozwolą mu nakreślić drogi do dalszego prawidłowego rozwoju życia spo-

łecznego i urzędzeń społecznych, zgodnie z ostatecznym ich przeznaczeniem, i w tym kierunku starał się rozwinąć swój system prawno społeczny. W poczuciu niedostatków ustanowień społecznych dążył on też do odnalezienia stałych norm, któreby służyć mogły do ich zreformowania według ich zasadniczej idei.

Zjawiska prawne jako wytwór psychiki zbiorowej znajdują się w ścisłym związku z ogółem zjawisk zbiorowego, zorganizowanego życia ludzi, na tle którego powstają. Dlatego pojęcia filozoficzno prawne należy rozpatrywać łącznie z całością kształtem zjawisk społecznych, w zależności od których powstają, rozwijają się i zmieniają zjawiska prawne — filozofja prawa musi uwzględnić w swych badaniach zagadnienia etyczne, oraz zagadnienia form społecznego współżycia ludzi, które w dziełach Kołłątaja również znalazły szerokie uwzględnienie.

W ten sposób zostałyby nakreślone ramy naszej pracy. Ponieważ jednak, jak wspomnieliśmy, poglądy Kołłątaja należy uważać dla filozofji prawa w Polsce z okresu, w którym pisał, za typowe, będziemy się starali dociec, czy rzeczywiście istotne założenia jego systemu znalazły oddźwięk w epoce, i w związku z tem wykazać, jakie znaczenie posiada jego nauka dla dziejów filozofji prawa w Polsce.

ROZDZIAŁ I.

Życie i dzieła H. Kołłątaja.

§ 1. Życiorys Kołłątaja¹⁾.

Hugo Sztumberg Kołłątaj urodził się na Wołyniu, w rodzinnym majątku Dederkałach Wielkich nad Horyniem, dn. 1 kwietnia 1750 r. z ojca Antoniego, podstolego mścisławskiego, i Marjanny z Mierzyńskich.

Rodzice Kołłątaja starali się dać swym dzieciom należyte wychowanie i wskutek tego mały Hugo od lat najmłodszych kształcił się w domu pod kierunkiem znanego matematyka prof. Słupskiego, co wywrzeć miało duży wpływ na jego rozwój umysłowy, wyrobiło w nim bowiem zamiłowanie do nauk ścisłych, matematyczno przyrodniczych, do których Kołłątaj już wówczas okazywał wybitne zdolności. Skłonność do refleksji kjarzyła się u niego z pewnym brakiem pamięci, dzięki czemu np. języków obcych mimo usilnych starań nie mógł się nigdy dobrze nauczyć.

¹⁾ Przy opracowywaniu życiorysu opierałem się w pierwszym rzędzie na monografji M. Janika (Hugo Kołłątaj, Lwów 1913 str. 639) częściowo na pracy W. Tokarza (Ostatnie lata H. Kołłątaja. Kraków 1905 2 t. t. I str. 347, t. II str. 269) i na drobniejszej pracy J. Śniadeckiego (Żywot literacki H. Kołłątaja. Biblj. Mrówki. Żywoty uczonych polaków).

W bardzo młodym wieku zapisał się Kołłątaj do Akademii Krakowskiej i w 1768 r. ukończył ją ze stopniem doktora filozofji. W roku następnym młody doktor wstępuje do stanu duchownego i wyjeżdża do Wiednia, a następnie do Rzymu celem pogłębienia studjów, skąd po pięciu latach wraca do kraju jako doktor Św. Teologii i Prawa, oraz członek Instytutu bonońskiego i Zgromadzenia nauk wyzwolonych w Rzymie. Ten okres życia Kołłątaja najmniej dotychczas jest znany, gdyż biografje, nie wyłączając znakomitych monografij Janika i Tokarza, nie wyświełają go dostatecznie, odegrał on jednak największą rolę w jego życiu, gdyż wtedy niewątpliwie zapoznał się przyszły podkanclerzy z nowoczesnemi prądami naukowemi, rozwijającemi się na Zachodzie Europy, oraz zdobył tę głęboką i wszechstronną wiedzę, która, przy wrodzonych zdolnościach i cechujących go przez całe życie przymiotach żelaznej wytrwałości, niezłomowanej pracowitości i energii obok wielkiej ambicji, pozwoliła mu odegrać tak wybitną rolę w dziejach politycznych Polski i tak wydatnie przyczynić się do duchowego odrodzenia narodu, przyczem ta niezwykle ruchliwa działalność praktyczna nie przeszkodziła mu zostać wybitnym myślicielem i uczonym.

Po powrocie do Kraju Kołłątaj nawiązuje stosunki z Prymasem Polski, księciem Michałem Poniatowskim, i dzięki niemu zostaje członkiem Towarzystwa do ksiąg elementarnych, a niebawem i Komisji Edukacyjnej; w 1777 roku z jej ramienia reorganizuje gimnazjum Nowodworskiego w Krakowie, a w roku następnym z niesłychaną energją podejmuje reformę Akademii Krakowskiej, o czem z zachwytem mówi Jan Śniadecki w „Żywocie li-

terackim Ks. Hugona Kołłątaja¹⁾). W roku 1782 zostaje Kołłątaj rektorem Akademji i pierwszym jej emerytem, zaczyna jednak myśleć o znalezieniu sobie szerszego pola pracy, pragnie mianowicie poświęcić się działalności publicznej, do której zdaje się być przeznaczonym przez zdobyte wykształcenie, usposobienie i zdolności. Dzięki poparciu protektora, prymasa, udaje mu się to uzyskać wkrótce i już w roku 1786 przyjeżdża Kołłątaj do Warszawy, jako Referendarz Litewski, aby wziąć czynny udział w życiu politycznym Polski.

W tym okresie zarysował się już wyraźnie w Polsce kierunek reformy ustroju państwowego, który począł rozwijać się równolegle z ożywieniem ruchu umysłowego, przede wszystkim w dziedzinie filozofji prawa i państwa, powstałego pod wpływem nowych idei i systemów filozoficznych zachodnio europejskich, które w tym czasie zaczęły przenikać do Polski przede wszystkim z Francji i zyskały w niej prawo obywatelstwa.

Świadczy o tem fakt, że prócz dzieł oryginalnych obcych pisarzy pojawia się w tym okresie w Polsce cały szereg tłumaczeń utworów najbardziej głośnych filozofów i polityków. W 1778 r. przełożono z Rousseau'a traktat „O wolności człowieka”²⁾ w 1784 pismo „O początkach i zasadach nierówności między ludźmi”, w 1789 i 1799 „Uwagi nad rządem polskim”, w 1753 i 1762 roku wychodzą „Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej” Monteskjusza w przekładzie Wiśniewskiego i Baxtera, w 1777 dzieło

¹⁾ „Choćby Kołłątaj nic więcej nie zrobił, przez ten plan i w teorii piękny i w użyciu prosty i zbawienny nabył już prawo do sławy w dziejach nauk polskich i do wdzięczności narodowej.”

²⁾ p. jeszcze Smoleński. Przewrót umysłowy w Polsce 18 w. str. 146 — 150.

„O duchu praw”, w 1778 i 1785 „Listy perskie”. Prócz tego przełożono cały szereg pism Woltera, Mably’ego, logikę Condillac’a w tłumaczeniu Znoski wprowadzono jako podręcznik do szkół, doktryna zaś ekonomiczna fizjokratów zyskała powszechne zastosowanie. Obok tego wielki wpływ na umysłowość ówczesną polską wywarł prąd naturalistyczny, przejawiający się w zamiłowaniu do nauk i badań przyrodniczych, którego wyrazem były „Epoki natury” Buffona, przetłumaczone w 1776 r. przez Staszica.

Koźłataj, który już w czasie studjów zagranicznych zapoznał się niewątpliwie ze współczesną filozofją zachodnio europejską, stanął odrazu na czele tego ruchu umysłowego i politycznego. Przyjęty do stronnictwa reformatorskiego zajmuje w niem jedno z najwybitniejszych miejsc obok braci Potockich, Małachowskiego i innych i występuje z całym zapalem do walki o nowy ustrój Rzeczypospolitej.

Zgrupowawszy około siebie szereg młodych i zdolnych literatów, tworzy referendarz słynną „Kuźnicę Koźłatajowską” celem popierania projektowanych reform społeczno ustrojowych słowem i piśmem, oraz zwalczania poglądów przeciwnych; sam również pisze cały szereg broszur i dzieł, o treści wybitnie politycznej¹⁾. Najcenniejszą pracą z tego okresu są „Listy anonimów”, wydane w 1789 roku w Warszawie, a zawierające w siedmiu listach szczegółowo opracowany projekt reformy ustroju Państwa Polskiego i przedstawia całkowity projekt nowej konstytucji, który posłużył za wzór do uchwalonej niebawem Konstytucji Majowej. Dzieło to stawia Koźłataja odrazu w rze-

¹⁾ Ten okres życia K. najlepiej charakteryzuje Smoleński w pracy „Kuźnica Koźłatajowska”, Kraków 1885 t. I.

dzie najwybitniejszych pisarzy politycznych tego okresu. Według Marchlewskiego ¹⁾, obiektywnie oceniającego twórczość naszego autora, jest to jedno z najlepszych pism politycznych, jakie w Polsce niepodległej napisane zostały.

W stronnictwie patriotycznym staje się Kołłątaj jednym z filarów; bierze wybitny udział w pracach przygotowawczych do Konstytucji 3 Maja i wygotowuje ostatecznie uchwalony projekt, po czym w nagrodę za położone zasługi otrzymuje pod naciskiem stronnictwa urząd podkanclerzego. Niestety wspaniałe dzieło reformy upada, zacofanie i wsteczność zwyciężają i rządy, za poparciem 90-cio tysięcznej armji rosyjskiej, obejmuje Targowica. Kołłątaj zmuszony jest wyjechać na emigrację, do Lipska, gdzie wraz z Kościuszką oraz dawnymi stronnikami politycznymi bierze żywy udział w pracach nad przygotowaniem powstania 94 roku. Tam pod jego redakcją i z jego udziałem powstaje znakomite historyczno-polemiczne dzieło pod tytułem „O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 Maja”. Po wybuchu powstania 1794 roku, wezwany przez Kościuszkę, przyjeżdża Kołłątaj do Warszawy, organizuje Radę Najwyższą, w której obejmuje urząd Ministra Skarbu, i rozwija wszechstronną, a tak ruchliwą działalność, że staje się prawdziwym naczelnikiem cywilnym powstania.

Po zdobyciu Pragi przez Suworowa, na co patrzył z okien swego mieszkania, wyjeżdża podkanclerzy do Galicji, pragnąc przedostać się zagranicę, ale tam na skutek denuncjacji zostaje zaarrestowany i uwięziony przez władze austriackie. Osadzony w więzieniu Ołomunieckim, mając możność

¹⁾ Marchlewski. Fizjokratyzm w dawnej Polsce. Biblj. Warsz. 1896 listopad.

korzystania z bogatej biblioteki klasztornej, podejmuje Kołłątaj szeroko zakreśloną pracę naukową. W tym okresie powstają też najznakomitsze jego dzieła: „Porządek fizyczno-moralny” wydany w Lipsku w 1808 roku i „Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodzaju ludzkiego”, wydany dopiero w 1848 roku przez Kojświewicza, oraz cały szereg niewydanych i niewyzyskanych prawie dotąd rękopisów i notatek.

Za sprawą X. Adama Czartoryskiego zostaje Kołłątaj w 1802 r. zwolniony z więzienia i wyjeżdża na Wołyń. Tam za pośrednictwem Czackiego przyczynia się wybitnie do organizacji Liceum Krzemienieckiego, oraz prowadzi ożywioną korespondencję naukową, jednak pragnieniem jego jest zawsze powrót do działalności publicznej, powrót przygotowywany usilnie przez jego dawnych przyjaciół politycznych. Mimo to dopiero w r. 1808 otrzymuje on możliwość powrotu do Księstwa Warszawskiego, ale ludzie, stojący u steru rządu i wysoce mu niechętni, robią i wówczas wszystko, by go nie dopuścić do pracy publicznej, częściowo ze względu na niedostatecznie wyjaśnione zarzuty, odnoszące się do czasów działalności jego w latach 1792 — 94.

Mimo trapiącej go już do końca życia choroby rozwija tu Kołłątaj gorączkową działalność. Wydaje świetną broszurę polityczną pod tytułem „Uwagi nad tą częścią ziemi Polskiej, którą od traktatu Tylżyckiego zaczęto zwać Księstwem Warszawskim”, podejmuje raz jeszcze reformę Akademii Krakowskiej, nawiązuje stosunki ze Stanisławem Zamoyskim, usiłuje zwrócić na siebie uwagę króla saskiego i Napoleona. Wśród tych starań o powrót do ulubionej pracy politycznej umiera niespodziewanie w dniu 28 lutego 1812 r.

§ 2. Charakterystyka dzieł.

Spuścizna naukowa i literacka Kołłątaja jest bardzo obszerna, niestety jednak znaczna część jego twórczości pozostaje dotąd w rękopisach, co bardzo utrudnia jej badanie. Cały jego dorobek pisarski można podzielić na dwie części, różne zarówno ze względu na czas powstania, jak przede wszystkim na treść, mianowicie: 1) od początku twórczości do uwięzienia w 1794 roku i 2) od uwięzienia do końca życia. Pierwsza część, powstała w czasie ożywionej działalności politycznej w dobie Sejmu Czteroletniego, nosi charakter praktyczno-polemiczny. Obejmuje ona program całkowitej reformy ustroju państwowego Polski, program nie abstrakcyjny, lecz realny, będący wyrazem przekonań i dążeń stronnictwa patriotycznego, do którego późniejszy podkanclerzy należał, i w związku z tem omawia istotne zagadnienia polityki państwowej społeczno ekonomicznej, zwalczając zarazem poglądy i przekonania odmienne. Ponieważ dzieła z tego okresu powstawały w gorączce życia politycznego, pod wpływem potrzeb chwili, nie zawierają one przeważnie poglądów oryginalnych i głównie oparte zostały na dorobku naukowym doktryn prawno państwowych Zachodu, nosząc mianowicie ślady wpływów fizjokratów, Rousseau'a, Montesquieu'go, Locke'a i innych; obok nich źródłem pomysłów reform politycznych był dla Kołłątaja ustrój polityczny Anglii. Stwierdzić zresztą należy, że wzory zachodnie zostały przyjęte nie bezkrytycznie, lecz z zastosowaniem do lokalnych warunków i potrzeb, w rezultacie więc powstaje u autora Listów dość jednolity program społeczno polityczny, obejmujący wszystkie środki naprawy Rzeczypospolitej i mogący stanowić

trwałą podstawę duchowego odrodzenia narodu. Już w dziełach z tego okresu znajdujemy ślady nowych, samodzielnie postawionych i przemyślanych idei i metod, które znajdą całkowite rozwiązanie w okresie następnym.

Dzieła, powstałe w tym okresie, a uwzględnione w pracy niniejszej, są następujące: 1) „Do Stanisława Małachowskiego marszałka sejmu anonimowa listów kilka” wydane w Warszawie w trzech częściach w latach 1788 — 89. Część czwarta Listów została wydana osobno w 1790 roku pod tytułem: „Prawo polityczne narodu polskiego, czyli układ przyszłego rządu Rzeczypospolitej”, wraz ze wstępem „Do prześwietnej deputacji”. 2) „Uwagi nad pismem Seweryna Rzewuskiego... O sukcesji tronu w Polsce rzecz krótka” — Warszawa 1790, 3) „Ostatnia przestroga dla Polski” — Warszawa 1790, 4) „Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III” — dzieło wydane w Poznaniu przez Edwarda Raczyńskiego dopiero w 1841 r. (drugie wydanie Warszawa 1905). 5) „Mowy Kołłątaja, podkanclerzego koronnego na seymie teraźniejszym roku 1791”, wydane w Warszawie w 1791 roku. Do tej kategorii pism zaliczam również dzieło zbiorowe „O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3-go maja 1791 r.”, w dwóch częściach, powstałe pod redakcją i ze współudziałem Kołłątaja, (dzieło to doczekało się pięciu wydań polskich i jednego w języku niemieckim, pierwsze wydanie Metz 1793 r.), oraz pracę pod tytułem: „Uwagi nad teraźniejszym położeniem tej części ziemi polskiej, którą od pokoju Tylżyckiego zaczęto zwać Xięstwem Warszawskim”, choć została ona napisana w kilkanaście lat później i wyszła dnia 9 marca 1809 r. w Warszawie. Dalsze wydania Warszawa 1809, Lipsk 1810.

Druga część twórczości Kołłątaja, powstała zdala od życia politycznego, nosi charakter teoretyczno naukowy. Pisma z tego okresu poświęcone są z jednej strony zagadnieniom prawa i moralności na teoretyczno-poznawczem i psychologicznem podłożu, z drugiej zaś stanowią próbę stworzenia etnologji i socjologji, mają bowiem za cel wykrycie zasad życia społecznego, jego powstawania i rozwoju. Ta część twórczości ma też charakter w znacznym stopniu samodzielny. Z obu wskazanych względów posiada ona dla nas największe znaczenie.

Najważniejszym dziełem z tego okresu, dziełem, służącym za podstawę badań nad filozofją prawa omawianego przez nas autora, jest „Porządek fizyczno moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych Przyrodzenia”, t. I, wydany w Krakowie w 1810 r. Drugie skrócone wydanie Daszyńskiej-Golińskiej datuje się z 1912 r. W okresie tym powstaje też dzieło pod tytułem: „Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach Rodu ludzkiego”, składające się z sześciu rozpraw, a mające służyć za wstęp do wielkiego dzieła o historii ludów wogóle, a Polski przedhistorycznej w szczególności wydane przez Kojśiewiczza w Krakowie w trzech tomach dopiero w 1842 r. W tymże czasie¹⁾ powstał szereg niewydanych rękopisów, obejmujących zagadnienia nietylko społeczno filozoficzne, lecz także należące do dziedziny historii, geografji, literatury i t. p.

¹⁾ Obszerniejszą wiadomość o rękopisach K. podaje Kraushar (Tow. Przyjac. Nauk t. VI str. 472 — 477). Prócz tego odręczny spis rękopisów K., sporządzony przez Kojśiewiczza, znajduje się w Biblj. Ak. Umiejętn. w Krakowie, gdzie też znajduje się ogromna większość rękopisów naszego autora. Niewielka część rękopisów znajduje się też w bibliotece Jagiellońskiej.

W pracy niniejszejżytkowałem tylko te dzieła, które rozwijają interesujące nas obecnie poglądy autora i mają wielkie znaczenie dla odtworzenia filozoficzno-prawnych poglądów Kołłątaja, a mianowicie rękopisy, zachowane w zbiorach Akademji Umiejętności w Krakowie pod Nr. 221 i 179. Pierwszy z nich zatytułowany przez Koj-siewicza „Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny”, liczy 126 kart i powstał z pewnością przed 1808 r., gdyż charakter tego rękopisu każe przypuszczać, że powstał on wcześniej niż „Porządek f. m.”, ten ostatni zaś był gotowy do druku już w roku 1808. Rękopis Nr. 179 zawiera jeden obszerniejszy traktat, zatytułowany: „O konstytucji w ogólności i w szczególności, czyli nauka prawa ogólnego i szczególnego, przystosowana do Konstytucji Xięstwa Warszawskiego t. I”. Powstał on, jak z tytułu sądzić należy, mniej więcej w drugiej połowie 1807 r., gdyż konstytucja dla Xięstwa podpisana została przez Napoleona dn. 22/VII 1807 r., z treści rękopisu zaś wynika, że został on napisany bezpośrednio po ogłoszeniu Konstytucji; tenże rękopis obejmuje dwa drobne traktaty: „Postrzeżenia nad ustawą Konstytucyjną Xięstwa Warszawskiego” i „Uwagi nad Konstytucją 1-go czerwca iak mi przychodzą”. Niewiadomo, czy prace te powstały przed, czy po „Uwagach”, należą one jednak do ostatnich utworów Kołłątaja. Powtarza się w nich szereg myśli zawartych w „Porządku f. m.” i „Rozbiorze”, co świadczy, że powstały one później od dzieł wymienionych. Przy badaniu poglądów Kołłątaja posługiwałem się jeszcze zbiorem listów jego, wydanych w czterech tomach w Krakowie przez F. Koj-siewicza w latach 1844 — 45 pod tytułem: „Korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim i listy w przedmiotach naukowych“.

ROZDZIAŁ II.

Filozoficzne podstawy systemu.

§ 1. O metodzie.

Ze względu na tę okoliczność, którą podkreśliłem już we wstępie do niniejszej pracy, a mianowicie, że nietylko poglądy filozoficzno-prawne naszych rodzimych pisarzy nie zostały dotąd systematycznie opracowane, ale nawet nie mamy dotąd opracowania historii filozofji w Polsce, prace, poświęcone tego rodzaju poglądom, muszą posiadać charakter monograficzny. Z tego względu również i naukowy rozbiór filozoficzno-prawnych poglądów Kołłątaja oraz ich ocena staną się możliwe dopiero wówczas, skoro poglądy te zostaną poprzedzone przedstawieniem ogólnie filozoficznego podłoża, na którym zostały rozwinięte.

W szczególności odnosi się to do zagadnień metodologicznych i teoretyczno-poznawczych, które stanowią podstawę każdego systemu filozoficznego, a ze względu na swój specjalny charakter muszą być rozwinięte w osobnym rozdziale. Brak dokładnego i wszechstronnego opracowania tej części poglądów Kołłątaja zmusza mię do omówienia ich obszerniej, niżby to nakazywało ścisłe dostosowanie się do tematu.

Szersze traktowanie tego rodzaju zagadnień w pracy o Kołłątaju jest jeszcze o tyle uzasadnione, że sam Kołłątaj do zagadnień tych przywiązuje wielką wagę i rozważanie ich uważa za konieczne przed przystąpieniem do zagadnień etycznych i prawnych. Zdaniem jego, „tę obszerną naukę o władzy poznawania i zaradzenia wszelkim niebezpieczeństwom w poznawaniu powinniśmy jak najdokładniej objąć i jak najmocniej w pamięci naszej zachować, gdyż ona będzie probieriskim naszym kamieniem nabywania, zgromadzenia i zażywania rzeczy. Przez nią nietylko dojdziemy zupełnego z rzeczami związku, ale nadto dojdziemy, jak je nabywać, jak zgromadzać godziwie, jak używać bezpiecznie...”¹⁾, a dalej Kołłątaj wyraźnie oświadcza, że „pytanie, jak nabywać i... zażywać rzeczy, aby i innym nie przeszkadzał i od innych nie miał przeszkody, odkryje (człowiek) zapomocą władzy poznawania... w związku, jaki ma z innymi ludźmi”²⁾. O ile kwestja, jak nabywać rzeczy „godziwie” odnosiłaby się do etyki, to już zagadnienie nabywania rzeczy w myśl ostatniego ustępu przytoczonej cytaty jest ściśle objęte porządkiem prawnym, co potwierdza w zupełności naszą tezę. Prócz tego autor powtarza wielokrotnie w Pomyślach i Porządku twierdzenie o konieczności poznania samego siebie, jako podstawie do poznania praw i obowiązków wzajemnych, do odkrycia całego „przeznaczenia” człowieka³⁾.

W wykładzie niniejszym posługiwać się będziemy przede wszystkim rękopisem „Pomysły do

¹⁾ Rps Pomysły do dzieła „Porządek fizyczno moralny” ark. 27, 28. W dalszym ciągu będziemy oznaczali ten rękopis skróconą nazwą „Pomysły.” lub „Rps. 223”.

²⁾ ibidem loc. cit.

³⁾ Pomysły ark. 1 p. 3. p. 5, ark. 96.

działa Porządek fizyczno moralny", a nie drukowanym „Porządkiem“ ze względu na to, że w Porządku ta część systemu została podana w wielkim skróceniu wobec podręcznikowego charakteru tego dzieła, jako nauki moralności, przeznaczonej dla młodzieży szkół średnich¹⁾).

Przystępując do przedstawienia metod badania, stosowanych przez Kołłątaja, zauważymy, że bardzo chętnie posługuje się on tak zwaną metodą „rozbioru“, czyli analizą, w przekonaniu, że ona tylko doprowadzić może do odkrycia prawdy. Ponieważ zaś w praktyce metoda ta nie zawsze mogła mu wystarczyć, uciekał się zwykle do indukcji, występując jednak zawsze zdecydowanie przeciw wszelkim apriorycznym dociekaniom. W „Uwagach nad trzema imperatorskimi ukazami“²⁾), krytykując zamiar wprowadzenia do wyższych uczelni katedry logiki i metafizyki, oświadcza, że „pomysł taki byłby godzien politowania, boby cofał wiadomości filozoficzne od 19-go do 15-go wieku“ ze względu na to, że dochodzi się tu a priori do założeń, które poznać można tylko „ze skutków“; dalej zaś nieco tłumaczy, że „trudno dziś prawdziwie zagłębiionemu w naukach wyperswadować, żeby nie dochodził przyczyn w rozbiorze skutków, trudno sposób analityczny poniżać, nazywając go empirycznym, bo czego tą drogą dojść nie potrafimy, nie będzie nigdy należeć do massy wiadomości rozumu ludzkiego“³⁾).

¹⁾ Pomysły ark. 96 § 1. Jak świadczy Słotwiński, Porządek f. m. był też używany w szkołach średnich w Krakowie i Krzemieńcu jako podręcznik zasad moralności.

²⁾ Listy w przedmiotach naukowych t. I str. 159, 160.

³⁾ ibidem loc. cit.

Swoje postulaty metodologiczne w zastosowaniu do nauki prawa i moralności rozwija Kołłątaj w następujących punktach ¹⁾: 1) należy zacząć od analizy „stanu fizycznego“ człowieka, czyli człowieka jako istoty zmysłowej, ta bowiem strona natury ludzkiej dostępna jest naszym zmysłem, które są „pierwszym kluczem wszystkich naszych wiadomości“, czyli początkiem całej naszej wiedzy; 2) należy badać te tylko prawa fizyczne, których znajomość jest potrzebna do naszego przedmiotu²⁾; 3) należy zawsze w badaniu posługiwać się „drogą rozbioru“ czyli analizą, postępując od rzeczy znanych do nieznanych; 4) w badaniach od rzeczy znanych do nieznanych należy zawsze opierać się na poznaniu zmysłowym, postępując w ten sposób, aby „imaginacja“ nie miała tam żadnego miejsca; 5) czego nie zdołamy poznać zapomocą zmysłów, to należy uznać za niedostępne dla naszej wiedzy wogóle.

Przytoczone założenia metodologiczne Kołłątaja są tak jasne, że nie wymagają dalszego omówienia. Streszczają się one obok tego, co zostało uprzednio wyjaśnione, w silnem podkreśleniu roli poznania zmysłowego w procesie poznawczym, aczkolwiek już tu zaznaczyć należy, że zmysły uznane zostały nie za jedyne źródło poznania, lecz tylko za początek procesu poznawczego, skoro są tylko „pierwszym kluczem wszystkich naszych wiadomości“. Na uwagę zasługuje też punkt drugi, jako wyraz dążenia do ścisłości w badaniu naukowym, szczególnie w nauce moralności i prawa. Ścisłość ta przejawia się w żądaniu ścisłego ograniczenia przedmiotu badań, czego wyrazem

¹⁾ Porządek f. m. str. 27 — 29, Rps 223 ark. 54.

²⁾ Przez prawa fizyczne należy tu rozumieć świat widzialny, ogół zjawisk poznawalnych zapomocą zmysłów.

będzie też, widoczne we wszystkich pracach naukowych autora Porządku, dążenie do przyjmowania jako założeń „prawd najprostszych“, oraz do ścisłego i obszernego uzasadnienia każdego nowo-wprowadzonego pojęcia. Dzięki temu tworzy on nieraz prawie tautologiczne definicje, co stało się też przedmiotem dość ostrej krytyki Grabskiego i Dropiowskiego.

Wobec tego, że metoda analityczna nie zawsze okazywała się wystarczającą, stosował Kołłątaj często w swoich dociekaniach, jak wspomnieliśmy, indukcję i analogię.

Co do indukcji, był on teoretycznie zdania, że pewne poznanie może dać tylko indukcja zupełna. Sądził, że przypuszczenie pierwotne tylko w miarę ilości czynionych doświadczeń zamienia się na pewność.¹⁾ Z tego wynika, że pewne poznanie można osiągnąć jedynie przez wyczerpanie liczby doświadczeń, co często w praktyce byłoby nieosiągalne. Kołłątaj zdawał sobie widocznie z tego sprawę, skoro w praktyce posługuje się indukcją niezupełną nawet w tak ważnej kwestji, jak przy badaniu prawa naturalnego, któremu tem niemniej przyznaje pewność i wartość bezwzględna.²⁾ Analogję uważał on za elementarną drogę poznawania u ludzi, wszystkim wrodzoną;³⁾ była ona jedyną drogą poznawania otaczającego świata zewnętrznego przez ludzi pierwotnych; był zresztą Kołłątaj zdania, że i obecnie filozofja nie może się obejść bez analogji,⁴⁾ wobec czego sam stosuje ją w szerokim zakresie przy badaniach nad moralnością i prawem natury.

1) „Im dłużej doświadczenia czynimy, tem bardziej nasze wyobrażenie domyślne zamienia się na pewność.“ Porządek f. m. str. 193, 198.

2) Porządek f. m. r. XII i. f. str. 163, 164.

3) Rozbiór krytyczny t. III rozprawa 6, § 2 str. 357.

4) ibidem str. 360.

Omówione metody: analiza, indukcja i analogia nie mogły wystarczyć Kołłątajowi przy opracowywaniu systemu filozofji prawa i moralności, jako metody ogólne. Odczuwał on przy badaniu podstaw tych nauk potrzebę metody specjalnej, przystosowanej ściśle do ich przedmiotu, oraz ich istotnych postulatów. Starał się mianowicie ujmować i badać zjawiska życia społecznego w ich powstaniu i rozwoju i szukać wyjaśnienia ich istoty nie na tle wyimaginowanego stanu natury, lecz w bezpośrednim ich źródle, w psychice ludzkiej. Początków prawa, moralności i życia społecznego stara się on też doszukać w przeżyciach psychicznych człowieka pierwotnego, a w dziejowym rozwoju ludzkości pragnie znaleźć należyte wyjaśnienie istniejącego porządku moralnego i urządzeń społecznych.

Tego rodzaju poglądy nie powstały u autora Porządku odrazu. Chociaż już w najwcześniejszych jego dziełach, jak „Listach anonima” i „Prawie politycznym” spotykamy ślady historycznego traktowania przedmiotu, zaś w Pomyślach i Porządku czyn prawny i moralny znajduje obszerne uzasadnienie psychologiczne, to jednak dopiero w „Rozbiorze krytycznym”¹ wyzwala się Kołłątaj zupełnie z pod wpływów racjonalizmu i filozofji oświecenia i całkowicie rozwija nową metodę badania zjawisk życia społecznego. Dla lepszego zilustrowania poglądów Kołłątaja z tego okresu pozwolę sobie przytoczyć charakterystyczny ustęp z Rozbioru: „Tylu filozofów, metafizyków i prawodawców mniemali, że w niedostatku historii dość było spuścić się na sam rozum i za jego pomocą wpatrzeć się dobrze w przyrodzenie czło-

¹) Pełny tytuł dzieła brzmi: „Rozbiór krytyczny zasad historii o początku Rodu ludzkiego”. Dzieło napisane w sześciu rozprawach ukończonem zostało w ostatnich latach życia Kołłątaja.

wieka, a podług tego można było dojść całej historii o pierwszych jego początkach, przez jakie aż do dzisiejszego doszedł stanu... Kto wierzyć będzie, żeby oni trafić mogli do prawdziwej historii wzrastających, tem bardziej poczynających się społeczeństw, ucząc się zwłaszcza człowieka zapomocą samych domysłów, a zatem w sposób bardzo zawodny i pełen uwidzeń? Prawdy historyczne nie mogą być żadnym innym sposobem odkryte, tylko przez cierpliwe dochodzenie działań ludzi i działań natury, a to w tych samych przypadkach, w jakich je przedstawia historia. Bez tej jedynej pomocy filozof lub prawodawca... nie będzie nigdy w stanie poznać i zrozumieć prawdziwego położenia owych pierwszych ludzi, które ich do takich, a nie innych działań skłonić mogło; nie będzie, mówię, zdolny wyobrazić sobie ich potrzeb, passyj, nałogów... jeżeli je zechce wydobywać z własnego oświecenia, ze stanu terażniejszej społeczności, z praw i zwyczajów, pod którymi żyje, do których nawykł... Czas bowiem jest, aby pisarze historii ośmielili się oddać tę pomoc w ręce filozofji, aby ci, którzy pracują około nauk moralnych, przestali wydobywać swe układy z domysłów...¹⁾). Nieco wcześniej w temże dziele Kołłątaj oświadcza, że historia posiada takie znaczenie dla nauk moralnych, jak historia naturalna dla nauk przyrodniczych²⁾), gdyż bez niej nie można osiągnąć poznania prawdziwej moralności, która wówczas byłaby pełną fałszywych zasad i błędów, jako nie wydobyta z tej ogólnej summy działań ludzkich, w których jedynie dostrzec się daje, że we wszystkich naszych sprawach nie można odłączyć działań rozumu od działań passyj“.

¹⁾ Rozbiór krytyczny t. I. rozpr. I. str. 60 i. f.

²⁾ ibidem str. 63.

Żądanie badania zjawisk moralnych i prawnych na tle „ogólnej summy działań ludzkich“, to znaczy całokształtu życia psychicznego, gdyż działań rozumu nie można odłączyć od działań „passyj“, czyli uczuć i namiętności, a następnie żądanie oparcia nauki moralności i prawodawstwa na gruncie ściśle historycznym, oraz badania jej w jej powstawaniu i rozwoju, poczynając od zarania dziejów ludzkości, wskazuje wyraźnie, że Kollåtaja pragnął zastosować do badań nad zjawiskami życia społecznego nową metodę, którą możnaby nazwać metodą psychologiczno-historyczną. Metodę tę uznać należy za zupełnie nowoczesną.

Ze zaś omawiana metoda była przez niego rozwijana zupełnie świadomie, świadczy fakt, że pracował on prawie do końca życia nad napisaniem dzieła, które miało być czymś w rodzaju etnologii i socjologii zarazem, a któreby mogło służyć, zdaniem jego, za podstawę do naukowego badania prawa i moralności¹⁾. Pierwszą częścią tego olbrzymiego dzieła miał być Rozbiór krytyczny. Niestety dzieła tego autor Rozbioru nie dokończył i dokończyć nie mógł, gdyż stan nauk ówczesny nie dawał dostatecznych materiałów do jego napisania, nie przeprowadził też ściśle swej własnej metody w żadnym z napisanych dzieł, gdyż Rozbiór był ostatniem dziełem przedwcześnie zgasłego uczonego. Jednak ślady tej metody odnajdujemy, jak mówiliśmy, już w najwcześniejszych jego pracach, zaś w pracach, poświęconych badaniu prawa natury i moralności, zostaje ona zastosowana w szerokim zakresie. W jakim zaś stopniu ulegał jeszcze wówczas, gdy opracowywał poglądy, będące przedmiotem niniejszej pracy,

¹⁾ p. Krzywicki. Kollåtaja wstęp krytyczny do historii. Wielka Encyklopedia Powszechna ilustr. t. XXXVII — XXXVIII Janik op. cit.

wpływowi epoki, przekonamy się w dalszym ciągu pracy.

Analiza metod, które mi posługiwał się Kołłątaj w badaniach, wskazuje, że był on zwolennikiem empiryzmu i sensualizmu. Z metafizyki i psychologii dedukuje zasady moralności i polityki w/g Janeta Hobbes¹⁾, a znaczenie metody analitycznej jest uzasadnione prawie identycznie tak samo, jak u autora Porządku, w „Art de penser” Condillac²⁾. Zaś nowa metoda badania zjawisk prawno społecznych Kołłątaja znajduje się w dość ścisłym związku z nowym prądem naturalistycznym, który zaczął rozwijać się w Europie z końcem 18-go wieku pod wpływem filozofii natury Newtona i znalazł swój wyraz w „Epokach natury” Buffona, oraz „Nowej Nauce” Vico. Szczególnie Vico musiał wywrzeć wpływ poważny na Kołłątaja, który odbywał we Włoszech studia prawne w czasie, gdy Vico stał u szczytu sławy po wydaniu swego słynnego dzieła. W „Nowej nauce” Vico, podobnie jak później autor Rozbioru, twierdzi, że wytwarzanie sobie poglądów o rzeczach dawniejszych i nieznanych na podstawie zjawisk współczesnych jest niewyczerpanym źródłem wszystkich błędów ludzkości³⁾, dalej zaś stara się przy pomocy historii wykryć prawa, rządzące rozwojem społeczeństw. Sam układ „Rozbioru” jest zbliżony do układu „Nowej nauki” Vico i w obu dziełach poruszany jest szereg podobnych zagadnień, jak powstania społeczeństwa, rozwoju nauk i t. p.

Obok tych analogij, świadczących o związku Kołłątaja z epoką, stwierdziliśmy jednak u niego

¹⁾ p. Janet. Histoire de science politique. t. II, p. 267.

²⁾ Condillac. Art de penser, ch. 4 de l'analyse p. 221 — 229.

³⁾ Nowa nauka (tłum. Langego, W-wa 1916) ks. I, cz. II, str. 132.

rzecz niezmiernie ważną. Mianowicie on pierwszy żąda wyraźnie zastosowania nowej, specjalnej metody badania w odniesieniu do nauki prawa i moralności. To stanowić będzie zawsze jego wielką zasługę, mimo że poglądy jego, udostępnione ogółowi dopiero w pół wieku później, nie mogły już wyrzucić należytego wpływu na naukę i minęły prawie bez echa.

§ 2. Epistemologia.

Przechodzimy obecnie zgodnie z założeniami niniejszej pracy do rozpatrzenia epistemologii Kołłątaja.

Najprostszym zjawiskiem psychicznym i zarazem początkiem wszelkiego poznania jest według niego czucie — wrażenie zmysłowe. Wrażenie zmysłowe jest wobec tego początkiem wszelkiej wiedzy i prowadzi nie tylko do poznania świata zewnętrznego, ale też do wykrycia zasad postępowania w stosunku do otaczającego świata, zasad postępowania moralnego. Jak czytamy w Porządku, „świadomość doznawania wrażeń i odczuwania potrzeb wystarcza w zupełności do odkrycia naszych praw i obowiązków¹⁾).

Że przez czucie należy rozumieć wrażenie zmysłowe, świadczy określenie czucia, jako „doznawanie wielorakich odmian w sposób przyjemny, lub nieprzyjemny, które pochodzą od przyczyn wewnętrznych lub zewnętrznych”.²⁾ Te wrażenia zmysłowe odbieramy zapomocą pięciu zmysłów, utożsamionych przez autora Porządku niezupełnie

¹⁾ Porządek f. m. R. III, str. 31.

²⁾ ibidem R. 4, str. 32.

trafnie z dotykem;¹⁾ szczegółowy rozbiór tej kwestji nie wchodzi jednak w zakres naszych obecnych badań. Wszystkie zmysły zostają w Pomysłach uogólnione pod jedną nazwą zmysłu²⁾ w przeciwstawieniu do umysłu, który tworzą trzy zmysły wewnętrzne: zdolność rozważania i rozeznawania rzeczy — rozum³⁾, władzę obierania między rzeczami — wolę⁴⁾ i władzę zachowywania w myśli obrazów rzeczy — pamięć⁵⁾. Umysł i myśl stanowią razem „jedną istność”, czyli istotę człowieka⁶⁾.

Wrażenie zmysłowe, powstałe przy zetknięciu się zmysłów ze światem zewnętrznym, to spostrzeżenie lub dostrzeżenie⁷⁾, przyczem o ile czucie było stanem subiektywnym poznawającego podmiotu, to spostrzeżenie stanowi obiektywną zawartość wrażenia, będącą początkiem procesu poznawczego, którego kres stanowi wytworzenie pojęcia przedmiotu.

Spostrzeżenie należy rozumieć jako obraz rzeczy ze wszystkimi jej własnościami szczególnymi.

Pierwszą część procesu poznawczego określa Kollataj w ten sposób, że „zmysł podaje do myśli obraz rzeczy”⁸⁾. Na tem działalność zmysłów się kończy. Następuje czynność umysłu, który przedewszystkiem zachowuje otrzymane obrazy rzeczy, jako pamięć, przyczem obrazy, istniejące w pamięci niezależnie od rzeczy, są już wyobrażeniami.⁹⁾

1) Pomysły, ark. 12. § 19. Bardziej trafnie rozwiązuje tę kwestję Condillac w słowach: „Les sens s'instruiraient comme les autres, d'après le toucher, et ils apprendraient de lui à rapporter leurs sensations sur les objets. La logique Gaud 1826 p. 62.

2) Pomysły ark. 12. § 19.

3) ib. l. c.

4) ib. l. c.

5) ib. l. c.

6) ib. § 20.

7) ib. ark. 17 verso.

8) ib. ark. 20 § 37.

9) ib. l. c.

Kwestja tworzenia się w umyśle wyobrażeń nie została przez Kollątaja rozwiązana, zarówno jak i całe zagadnienie sposobu oddziaływania zmysłów na umysł. Jak wiemy, zagadnienie to było najslabszym punktem wszystkich spirytualistycznych systemów filozoficznych. Sensualiści natomiast znajdują tu proste rozwiązanie. Według Condillac'a dusza, chcąc siebie poznać, musi poznać wszystkie swoje władze, odkryje je zaś we władzy czucia, ta władza bowiem zawiera je wszystkie w sobie.¹⁾

Kollątaj, który dość wyraźnie skłaniał się na stronę sensualizmu, nie chciał tu, być może świadomie, zająć wyraźnego stanowiska. W cytowanym już przez nas zdaniu²⁾ mówi, że czucie jest tylko „pierwszym kluczem” naszych wiadomości, zaś przy końcu Pomysłów oświadcza, że wrażenie zmysłowe jest „początkiem poznawania i namiętności”,³⁾ co byłoby zgodne z dawnym stanowiskiem Arystotelesa i św. Tomasza, podjętem przez Locke'a w zasadzie: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, co jednak wbrew sensualistom nie wykluczałoby samodzielnej działalności umysłu w poznawaniu. Należałoby sądzić, że po licznych wątpliwościach co do pojęcia umysłu i jego roli w poznawaniu, przez które przechodził Kollątaj w czasie pisania Pomysłów, przechyla się on w Porządku w kierunku umiarkowanym, znajdujemy tu bowiem takie zdanie: „Spostrzeżono, że ta władza (myśl) zapomocą czucia tworzy jeszcze wielorakie wyobrażenia, które zatrzymuje w pamięci, porównuje, składa, upowszechnia lub roz-

1) La logique, ch. 7 p. 47.

2) Pomysły ark. 2 l.

3) ib. ark. 94.

dziela¹⁾). Jest tu wyraźnie stwierdzona samodzielna czynność umysłu, który nie tylko tworzy wyobrażenia i operuje nimi w dowolny sposób, ale też je upowszechnia, czyli tworzy pojęcia ogólne.

Definicja pojęcia, podana przez autora Porządku, jest bardzo niejasna. W Pomysłach zostaje ono określone jako „zgodność działania przedmiotu na zmysły i zmysłów na myśl“²⁾).

Określenie to jest czysto formalne i dopiero z dalszych wyjaśnień Kołłątaja możemy wywnioskować, że treścią pojęcia będzie umysłowy obraz rzeczy, pozbawiony cech zmysłowych, pojęcie bowiem ma odpowiadać wyobrażeniu, podanemu od zmysłów umysłowi³⁾).

Wszystkie te trudności w zrozumieniu omawianych poglądów autora Porządku pochodzą stąd, że, jak mówiłem, nie wyjaśnia on zupełnie sposobu oddziaływania zmysłów na umysł i tworzenia się pojęć. Dlatego jesteśmy w tej mierze skazani na domysły. Jednak to możemy stwierdzić z pewnością, że Kołłątaj nie utożsamia pojęcia z wyobrażeniem, jak to mu przypisuje Rybicka Dobrzyńska⁴⁾), wyobrażenie bowiem pochodzi bezpośrednio od zmysłów, pojęcie zaś uznać należy za produkt samodzielnej czynności umysłu.

Proces poznania rzeczy nie kończy się z wytworzeniem jej pojęcia. Owszem teraz dopiero następuje dalsza czynność umysłu, której celem ma być zbadanie, czy otrzymane pojęcie odpowiada rzeczy poznanej, a następnie stwierdzenie, że rzecz została poznana. Ta kontrola prawidło-

¹⁾ porządek f. m. r. 4 i f. str. 36.

²⁾ Rps. 223 ark. 17 § 23.

³⁾ ib. ark. 18.

⁴⁾ Rybicka Dobrzyńska (System etyczny H. Kołłątaja, Poznań 1923) oświadcza, że według autora Porządku pojęcia to zupełnie dokładne wyobrażenia. str. 28.

wości procesu poznawczego odbywa się w kierunku odwrotnym do poznawania, to znaczy od pojęcia przedmiotu do samego przedmiotu, zadaniem jej zaś jest wykrycie pomyłek i nieprawidłowości, jakie mogły zajść przy poznawaniu zarówno z winy zmysłów, jak i władz umysłu, jak w tym wypadku nie tylko pamięci, przechowującej wrażenia zmysłowe, ale i samej władzy sądzenia, której można „nie umieć użyć, nie chcieć użyć” i t. p.¹⁾). Rezultatem tego procesu jest, jak się wyraża Kollataj, „zgodzenie pojęcia z rozumem“, zrozumienie rzeczy.

Kontroli prawidłowości procesu poznawczego dokonywa według naszego autora osobna władza, którą nazywa rozsądkiem, i chociaż autor określa ją jako „sposób, przez który człowiek zgadza pojęcie z rozumem”, to z określenia czynności rozsądku wynika, że jest to jakby arystotelesowski umysł czynny²⁾).

Nie należy przypuszczać, że w tej czynności umysłu chodzi o otrzymanie czegoś więcej, niż pojęcia rzeczy, jakie przedstawiliśmy powyżej. Jak czytamy w Pomysłach, chodzi tu o usunięcie wszelkich omyłek i błędów, jakie mogły zajść przy poznawaniu zmysłowem, i człowiek może je poprawić, może dalej użyć rozsądku, czyli władz umysłu w poznawaniu umysłowem, zdolnie, umiejętnie, pilnie, dokładnie i t. p., a co za tem następuje — otrzymać pewne i dobre pojęcie — dobrze pojąć³⁾). Dobre pojęcie daje pewne poznanie rzeczy.

Otrzymana tu pewność poznania rzeczy posiada jeszcze wartość czysto subiektywną i w celu

¹⁾ Pomysły ark. 18, 19.

²⁾ „Rozsądek... zaczyna od działania myśli, idzie do roztrząśnienia działań zmysłu, kończy na rozważania przedmiotu...” Pomysły ark. 17.

³⁾ ib, str. 6.

upowszechnienia pewności poznania rzeczy należy się przekonać, czy inni ludzie w tych samych warunkach i przy użyciu takich samych dróg poznawczych otrzymają jednakowe pojęcia, czy uzyskają taką samą pewność. Tak uogólniona pewność — to oczywistość, zdefiniowana, jako „jednostajna rzeczy znajomość, której każdy pewien być może przez jednakie użycie władzy postrzegania, pojmowania i rozsądku”¹⁾). W ten sposób prawdziwość poznania rzeczy zyskuje wartość powszechną, dla wszystkich ludzi. Rzecz jasna, że ta, czysto empiryczną drogą uzyskana, pewność poznania nie może być absolutną, bezwzględną. Jeżeli do pewności prowadzi „doświadczenie pojęcia”, to stopień osiągniętej pewności może być tak wysoki, jak dalece sięgają siły naszej władzy kontrolującej. Ponieważ zaś, jak wiemy, siły te są z natury rzeczy bardzo ograniczone, pewność poznania posiadać może tylko względne znaczenie.

Z samego więc sposobu, w jaki dochodzi Kołłątaj do osiągnięcia pewności, można już wywnioskować, że istota rzeczy, rzecz sama w sobie, jest według niego niepoznawalna i, co z powyższego stanowiska logicznie wypływa, poznanie nasze posiada wartość czysto praktyczną, prawda zaś obiektywna jest nieosiągalna. Wniosek podobny można też wyprowadzić z kołłątajowskiego pojęcia prawdy. Prawda to „jednostajne wydawanie się rzeczy poznaniu naszemu, czyli zgodność naszego pojęcia z rzeczą i razem pojęcia z rozsądkiem.” Jej wyobrażenie zastępuje w myśli naszej znajomość, jak jest w rzeczy, czyli znajomość istności rzeczy.”²⁾ Prawda nie ujmuje więc istoty rzeczy,

¹⁾ ib. ark. 20 § 36.

²⁾ ib. loc. cit.

lecz ją zastępuje, posiada zatem tylko względną wartość. Stanowisko autora Porządku jest tu zupełnie niedwuznaczne.

Z przytoczonej definicji możnaby jeszcze wnioskować, że Kołłątaj przyjmuje istnienie istotnych i przypadkowych składników rzeczy. Rzeczywiście w Porządku czytamy, że wszystkie byty poznawać można pod dwojaką postacią: „jestestw przez się będących i przypadłości onych,”¹⁾ dalej zaś znajdujemy wyjaśnienie, że pierwsze określenie obejmuje istnienie rzeczy, drugie zaś, jak istnieją, w jaki sposób różnią się między sobą. Rozróżnienie to jest bardzo zbliżone do tomistycznego pojęcia substancji i przypadłości, zaś sama istota rzeczy otrzymuje ujęcie zupełnie na sposób św. Tomasza. Wyraz, zawierający w sobie rzecz z jej powierzchowną wewnętrzną postacią, własnością i różnicą (*differentia specifica* św. Tomasza), wyobraża nam istność rzeczy.²⁾ Natomiast czytamy tu wyraźnie, że decydującą rolę w procesie poznawczym odgrywają zmysły i rzecz w takim tylko zakresie może zostać poznana, w jakim jest dostępna dla zmysłów. Pozatem rzecz „nie jest więcej dla człowieka rzeczą z całą jej istnością, jaką sobie o niej tworzy, bo przestaje być dla niego, gdy jej zmysłami nie dostrzega.”³⁾ Jak z tego wynika, istota rzeczy nie tylko jest dla nas niedostępna, ale nawet nie można stwierdzić z pewnością, czy ona istnieje, wskutek „ograniczoności naszej natury.”⁴⁾ Krytycyzm Kołłątaja w stosunku do materiału poznawczego został tu posunięty bardzo daleko. Możemy poznawać tylko własność rzeczy, a nie rzeczy w ich

¹⁾ Porządek f. m. str. 191, 192.

²⁾ Pomysły ark. 20 § 42.

³⁾ ib. ark. § 44 i. f.

⁴⁾ ib. ark. 22 § 48.

istocie, a i tak osiągnięte poznanie nie ma obiektywnej wartości, gdyż człowiek poznaje rzeczy w takim stopniu, na jaki pozwalają jego zdolności psychiczne. Autor Porządku wyraża nawet przypuszczenie, że gdyby człowiek miał „więcej lub dzielniejsze siły przyrodzone, rzeczy przez niego spostrzegane możeby mu się wydawały inaczej“¹⁾ wobec czego zastrzega się, że ilekolwiek mówić będzie o postrzeganiu i rozumowaniu rzeczy, ujmować je będzie jedynie w stosunku do sił człowieka (działań zmysłu i myśli),²⁾ to znaczy będzie mówił o poznaniu rzeczy względnem, a nie bezwzględem.

Przedstawione obecnie poglądy ze względu na cel ich, oraz w większym jeszcze stopniu z uwagi na osiągnięte przez nie wyniki przypominają krytykę czystego rozumu Kanta i stwierdzić trzeba, że między Kołłątajem a Kantem zachodzi tu dość duże podobieństwo, które uwydatni się jeszcze bardziej po przedstawieniu drugiej części dociekań gnoseologicznych, mających dać pewność, wystarczającą w życiu praktycznym, w szczególności do postępowania moralnego, czyli będącej rodzajem „Krytyki praktycznego rozumu“ Kanta.

Niezmiernie ważne jest tu ustalenie, czy dzieła królewieckiego myśliciela nie odegrały jakiegoś wpływu przy pisaniu Pomysłów. Znajomość życiorysu Kołłątaja i list jego do Śniadeckiego z dnia 30 sierpnia 1830 roku³⁾ pozwalają nam dać na to pytanie odpowiedź negatywną. Wzmiankowany list

¹⁾ ib. ark. 15, § 15.

²⁾ ib. loc. ci t. § 16.

³⁾ Listy w przedm. nauk t. I str. 105 — 115. Kołłątaj mówi tu: Widziałem ja z żalem, przejeżdżając przez Warszawę, że filozofja Kanta zaczęła wielu głowę zawracać. Chcąc się upewnić, co w sobie zawiera filozofja Kanta, uczyłem się jej teraz...” str. 113.

świadczy, że Kollątaj przeczytał dzieła Kanta, dopiero po opuszczeniu więzienia w 1803 roku, podczas gdy Pomysły z całą pewnością zostały ukończone już w więzieniu, oświadczenie zaś Kollątaja w tej mierze nie budzi w nas wątpliwości choćby dlatego, że w więzieniu, w którym Kollątaj od 1794 r. się znajdował, dzieła Kanta nie mogły być łatwo dostępne. O niezależności jego filozofji od Kanta świadczy też niechęć, z jaką się stale o systemie Kanta wyrażał. Reasumując powyższe, musimy dojść do wniosku, że autor Porządku, biorąc za punkt wyjścia czysty sensualizm i empiryzm, a więc postępując metodą zupełnie odmienną od filozofa królewieckiego, doszedł do założeń krytycznych, które, rozwinięte przez Kanta, spowodowały zupełny przewrót w filozofji.

Jak zaznaczyliśmy na początku niniejszego rozdziału, dociekania gnoseologiczne Kollątaja zostały podjęte jedynie ze względu na znaczenie dobrego poznania dla nauki prawa i moralności, gdyż od wartości poznania uzależnia autor Porządku ściśle wartość czynów. „Gdy nasza władza pojmowania i sądenia, mówi, źle pojmowała, źle osądziła, źle chciała, źle obrała, możemy czynić źle¹⁾” mimo że z natury skłonni jesteśmy do dobrego, wartość więc poznania, dobre poznanie ma decydujące znaczenie dla moralności. Nasuwa się tu pytanie, czy nasze względne poznanie, to poznanie, które możemy osiągnąć, wystarcza dla postępowania moralnego, w przeciwnym razie bowiem racjonalne uzasadnienie moralności byłoby niemożliwe. Kollątaj oświadcza, że poznanie nasze wystarcza do postępowania moralnego. Dla uzasadnienia tego

¹⁾ Porządek f. m. Przedmowa str. 11.

²⁾ Pomysły ark. 16 § 16.

niezmiernie ważnego dla nas oświadczenia wprowadza autor Porządku koncepcję przeznaczenia, twierdząc, że „przeznaczenie“ człowieka polega nie na poznaniu istoty wszystkich rzeczy, lecz na poznaniu ich w takim stopniu, w jakim są dla niego dostępne i stosują się do jego potrzeb, w takim zaś zakresie może, jak uzasadniliśmy, dobrze pojąć, zrozumieć, i rozrządzić¹⁾. Przeznaczenie to ostateczny cel życia człowieka, który stanowi zasadniczą koncepcję nauki moralności Kołłątaja. Jest to cała sfera działania, dziedzina prawa i moralności i zostaje ona oparta nie na poznaniu absolutnem, które jest nieosiągalne²⁾, ale na wewnętrznym przekonaniu o pewności i oczywistości dwojakiego rodzaju doświadczeń. Pierwszym jest *pożucie pewności własnego istnienia*, przejawiające się w doznawaniu czucia. Doznawanie czucia czyli wrażeń zmysłowych, odczuwanie najróżnorodniejszych potrzeb i obok tego świadomość posiadania sił do zaspokojenia potrzeb — to doprawdy bezpośrednio oczywiste, a co więcej, wystarczają one do odkrycia należytości i powinności³⁾.

Obok tego pewnika, dostarczanego nam przez zmysły, rozum dyktuje drugi oczywisty pewnik, będący prostym odpowiednikiem pojęcia przeznaczenia, jako momentu celowości w życiu ludzkim. Takim koniecznym pewnikiem rozumowym jest zasada *przyczynowości*. Pytanie „dlaczego“ nasuwa się człowiekowi bezpośrednio po poznaniu rzeczy i zawsze stara się on odkryć przyczyny poznanych „skutków“⁴⁾ w myśl zasady, przyjętej tu

¹⁾ ib. ark. 19 § 32.

²⁾ ib. ark. 15 § 18.

³⁾ Porządek f. m. str. 31. Przez należytości i powinności rozumie Kołłątaj prawa i obowiązki naturalne.

⁴⁾ Rozbiór krytyczny t. III rozpr. 6, § 2 str. 357.

przez Kollątaja bez zastrzeżeń, że niema żadnego skutku bez przyczyny, wobec czego wszystko, co jest, musiało mieć swoją przyczynę, aby było i aby było tak, jak jest¹⁾). Przyjęcie przyczynowości, jako prawdy oczywistej, jest stanowczym wyłomem w sensualistycznym stanowisku autora Porządku i chociaż Kollątaj starał się je początkowo obronić przez stwierdzenie, że przyczyn poznać nie możemy, gdyż zmysły nasze, będąc skutkiem przyczyny, której nie poznajemy, służą tylko do wyobrażenia skutków, nie zaś przyczyn²⁾), to jednak nie zdołał się na tak sformułowanym stanowisku utrzymać i zajął się omawianiem zagadnień metafizycznych, które w teorii tak bezwzględnie zwalczał.

Świat, obserwowany pod kątem przyczynowości, przedstawia się jako jednolity łańcuch przyczyn i skutków, podlegający stałym i niezmiennym prawom³⁾). Prawa te, od których zależy „byt i jego sposób, każdemu jestestwu właściwy“, czyli istota rzeczy, stanowią „ustawę przyrodzenia“⁴⁾). Ponieważ rozbiorowi istotnych zagadnień prawnych będzie poświęcony specjalny rozdział, nie będę się tu zajmował analizą „ustawy przyrodzenia“ i przystąpię bezpośrednio do dalszych koncepcyj metafizycznych autora Porządku. Według niego w umyśle, po dojściu do wykrycia praw, będących przyczyną wszelkich zjawisk i rządzących światem, powstać musi dalsze pytanie: jakie jest źródło tych praw. Rzeczy same praw tych sobie nadać

¹⁾ ib. str. 360. Kollątaj zbliża się tu bardzo do Leibniza, który, jak świadczy Serebrennikow. (Leibnic i jego uczenie o dusze człowieka, Petersburg 1908), zasadę dostatecznej racji uważał za podstawę całego poglądu na świat, str. 49—50 i 274.

²⁾ Porządek f. m. str. 7, 165, 199.

³⁾ ib. str. 4, 199.

⁴⁾ ib. r. I str. 5.

nie mogły, gdyż skutek nie może być przyczyną siebie samego¹⁾). Ponieważ zaś prawa przyrodzone są to również tylko „skutki powszechne“²⁾, musi powstać w umyśle mniemanie, że prawa te zostały nadane od jakiejś przyczyny, która zrządziła, że koniecznie muszą być i działać w ten sposób, jak to widzimy³⁾. Tę pierwszą przyczynę wszechrzeczy nazywa Kołłątaj Przyrodzeniem, przyczyną przyczyn, Bogiem, jedyną wieczną i konieczną przyczyną wszystkich skutków⁴⁾.

Określenie przyrodzenia, podane przez autora Porządku, jest bardzo charakterystyczne. Mówi on mianowicie, że „przyrodzenie nic innego nie jest, tylko wyobrażenie umysłowe, pod którym chcemy mówić o przyczynie wszystkich skutków, która wyprowadziła wszystkie jestestwa i poddała je prawom statecznym, nieodmiennym i koniecznym⁵⁾). Świadczy ono, że i tutaj chciał się Kołłątaj utrzymać na swem zasadniczem teoretyczno-poznawczem stanowisku i sądził, że nawet przyjmując zasadę przyczynowości i dopuszczając „wyobrażenie umysłowe“ przyczyny przyczyn, od tego stanowiska nie odstępował. I tu niezmiernie ciekawe jest to, że uznając wszelkie poznanie empiryczne za względne i nie mogące dać zupełnej pewności, przyjmuje on zasadę przyczynowości i pojęcie przyrodzenia, jako pierwszej przyczyny, również otrzymane empirycznie, bo drogą doświadczenia wewnętrznego, za bezwzględnie pewne, konieczne, pragnąc na tych podstawach oprzeć absolutną pewność i konieczność praw natury, a w konsekwencji całej dziedziny prawa i moralności.

¹⁾ ib. str. 6.

²⁾ ib. loc. cit.

³⁾ ib. loc. cit.

⁴⁾ ib. r. I str. 10.

⁵⁾ ib. str. 6—7.

Niekonsekwencja ta została spowodowana jednak tylko niedość ścisłym określeniem pojęcia przyrodzenia, podczas gdy w świetle zasadniczej tezy Kołłątaja nie zachodzi tu żadna sprzeczność. Wiemy, że doskonałe poznanie jest niemożliwe, jednak osiągany przez nas stopień poznania do postępowania moralnego wystarcza i dzieje się to wskutek oparcia moralności nie na względnym poznaniu rzeczy, lecz na oczywistych pewnikach własnego istnienia, przyczynowości i w związku z tem realności istnienia przyczyny przyczyn.

Jasne jest, że droga poznania tych pewników jest inna, niż droga zwykłego poznania rzeczy. Jest to intuicyjne poznanie u Locke'a, które go również doprowadza do uznania istnienia Boga, a płynące stąd zasady moralności — to jakby bezwzględne reguły postępowania, wyprowadzone z praktycznego rozumu Kanta.

Między systemami Kanta i Kołłątaja zachodzi, jak widzimy, niezaprzeczona analogja, choć stanowisko Kołłątaja jest jeszcze niedokładnie sprecyzowane ze względu na niedość jasne określenie pojęcia „przyrodzenia“ i jego znaczenia w systemie. Chociaż bowiem zasadniczo umieszcza on pojęcie przyrodzenia jako „wyobrażenie umysłowe“, czyli czyste pojęcie formalne dla zamknięcia łańcucha przyczyn i skutków, i kategorycznie oświadcza, że metafizyką się nie zajmuje, to jednak w następstwie przerzuca się w dziedzinę wiary i wylicza przymioty Boga tak, jak to czyniła teologja naturalna. Nazywa więc go najwyższym rozumem, który w prawach i celach swych nie może być sobie przeciwny¹⁾,

¹⁾ ib. r. 7 str. 52.

wszechpotężnym¹⁾, nieskończenie sprawiedliwym, jako źródło wszelkiej sprawiedliwości²⁾, nieskończonym dobrem, któremu świat zawdzięcza piękno i dobroć, a człowiek przeznaczenie do szczęścia³⁾ i prawdą i uznaje za podstawę całej nauki moralnej.

Nie ulega wątpliwości, że to ostatnie pojęcie przyrodzenia, tak odbiegające od linii jego metodologicznych i epistemologicznych dążeń, było wyrazem jedynie osobistych jego przekonań, wiary, nie zaś pojęciem naukowym, należącym do dziedziny wiedzy, podobnie, jak to miało miejsce przy określeniu duszy, którą Kołłątaj wyprowadza od oddychania⁴⁾ i, uznając za przyczynę samowolnego ruchu i czucia, powstrzymuje się nawet od twierdzenia, czy jest ona materialna, czy od materji różną⁵⁾, oświadcza natomiast, że w praktyce przyjmuje w tej kwestji naukę objawioną⁶⁾. W systemie autora Porządku przyrodzenie — natura jest tylko źródłem łańcucha przyczyn i skutków, przyczyną przyczyn, wobec czego prawa przyrodzenia będą pojmowane nie jako prawa boże, lecz jako prawa przyczynowe świata, prawa natury. Dlatego w dziełach Kołłątaja z drugiego okresu nie spotykamy się zupełnie ze słowem „Bóg“, które zostaje zastąpione przez „przyrodzenie“, zaś słowo przyrodzenie zostaje przez Kołłątaja użyte przedewszystkiem dla oznaczenia istoty

¹⁾ ib. r. I str. 11.

²⁾ ib. przyp. str. 200.

³⁾ ib. str. 2. 51.

⁴⁾ Pomysły ark. 51. ...”a że ta władza póty w człowieku trwa, póki on oddycha, przeto dlatego nazwaliśmy ją duszą, wyrazem wziętym od ducha, duch od dychania“, p. jeszcze Porządek f. m. str. 36.

⁵⁾ Porządek f. m. r. 2 str. 35, 36.

⁶⁾ ib. nota q str. 214. „choćby nawet logika i metafizyka przez swe wywody nie przekonała nikogo, lub zostawiła jaką w tej ważnej materji trudność, mamy na zaspokojenie nasze naukę Objawienia, która tę kwestję rozstrzygnęła i między wyroki wiary umieściła“.

natury rzeczy. W tem znaczeniu jest ono używane w Pomysłach dla oznaczenia natury człowieka, gdzie np. czytamy, że „przyrodzenie człowieka jest księgą praw jego“¹⁾ i w Porządku.

Przy tem znaczeniu słowa przyrodzenie możnaby nawet sądzić, że pojęcie Boga jest utożsamiane z pojęciem natury — istoty wszechświata, tak jednak nie jest, gdyż Kołłątaj przez naturę w najogólniejszem znaczeniu, czyli wszechświat, rozumie „prawa przyrodzenia“, o których mówi, że stanowią istotę wszystkich rzeczy, równie jak ustawa fizyczna przyrodzenia stanowi istotę człowieka²⁾, zaś przyrodzenie w znaczeniu Boga, jako przyczyna tych praw, umieszczone jest ponad światem. Do podkreślenia tej różnicy dążył sam Kołłątaj, odróżniając przyczynę pierwszą wszystkich rzeczy i prawa, nadane od przyczyny pierwszej i rządzące światem, jako przyczyny drugiego rzędu³⁾, dalej zaś mówiąc, że „dla zapobieżenia sporom“ używać będzie wyrazu przyrodzenie na oznaczenie przyczyny jednej i koniecznej wszystkich rzeczy, zaś „sposoby, podług których zostają i utrzymują się wszystkie rzeczy“, nazywać będzie prawem przyrodzonym⁴⁾, czego jednak w następstwie nie trzymał się ściśle, jak wskazaliśmy, mówiąc np. o „przyrodzeniu“ człowieka.

Jasne określenie swego stanowiska w tej mierze daje Kołłątaj dopiero wówczas, gdy staje na gruncie wiary, i jest to zupełnie zrozumiałe. Kierunek, jakim kroczył on w nauce o metodzie i w teorji poznania, nie mógł dać podstaw do pojęcia Boga nawet jako przyczyny pierwszej.

1) Pomysły ark. I.

2) Porządek f. m. r. I str. 8.

3) ib. str. 8.

4) ib. str. 9.

Jak widzieliśmy, gnoseologiczne założenia systemu Kołłątaja idą w kierunku czystego empiryzmu i sensualizmu, posiadającego chwilami zabarwienie sceptyczne.

Związek ich z duchem epoki jest widoczny. Wrażenie zmysłowe stanowi podstawę wszelkiej wiedzy u Hobbes'a, Locke'a i Condillac'a, a zakres wiedzy jest przez nich również ściśle ograniczony do tego, co można poznać i sprawdzić przy pomocy zmysłów. Locke, do którego Kołłątaj w swych poglądach najbardziej się zbliża, równie jak on dochodzi do wniosku, że pewność wiedzy co do samego istnienia rzeczy zewnętrznych nie jest wprawdzie bezwzględna, wystarcza jednak na potrzeby życiowe i na uregulowanie naszych czynności¹⁾. W następstwie Locke przyjmuje wiedzę intuicyjną o własnym istnieniu i o zasadzie przyczynowości, która doprowadza go, podobnie jak naszego autora, do istnienia Boga²⁾. Zasadę dostatecznej racji uznaje zresztą i Leibniz za podstawę całego swego poglądu na świat³⁾.

Jednak stojąc zasadniczo na gruncie poglądów epoki, pragnie Kołłątaj ściśle dostosować swoje gnoseologiczne poglądy do wykrycia i uzasadnienia podstaw prawa i moralności, jako nauk, regulujących należyte zaspokajanie potrzeb przez ludzi, co jest istotnym przedmiotem jego filozofji. W tem dążeniu dochodzi on do koncepcji prawd oczywistych, jako bezwzględnej, koniecznej podstawy prawa i moralności, zbliżając się w ten sposób do pojęcia rozumu praktycznego Kanta, lecz w następstwie nie potrafi utrzymać się przy

¹⁾ Locke O rozumie ludzkim (tłum. polskie Kozłowskiego W-wa 1915 r. XXIII § 32 str. 315, r. XVIII.

²⁾ Locke op. cit. r. XXV, XXVI.

³⁾ p. Serebrennikow op. cit.

tem stanowisku i wysuwa jako pierwszą podstawę moralności chwiejne i niejasne pojęcie „przyrodzenia”, popełniając odstępstwo na rzecz racjonalizmu.

I w całym systemie Kołłątaja mimo zasadniczego empirycznego stanowiska dadzą się zauważyć odchylenia w stronę racjonalizmu, szczególnie w wypadkach, gdy okazywało się to konieczne dla uzasadnienia obowiązkowości reguł postępowania moralnego; odchylenia te, nie zmieniając ogólnej linii jego poglądów, nadają im tę charakterystyczną cechę, której Straszewski¹⁾ nie zawahał się określić mianem polskiego pozytywizmu.

§ 3. Pojęcie filozofji i jej zadania.

Z uwagi na to, że psychologję Kołłątaja, stanowiącą część jego poglądów filozoficznych, zamierzamy ze względu na temat pracy przedstawić w takim tylko zakresie, w jakim wiąże się ona z powstaniem czynu moralnego, ta część zagadnień należeć będzie raczej do etyki i dlatego w związku z etyką zostanie omówiona. W rozdziale niniejszym należy jednak zastanowić się nad ogólnem pojęciem filozofji i jej zadań. Uczynić to zaś należy nietylko dlatego, że od pojmowania filozofji zależy zwykle stosunek wzajemny poszczególnych nauk filozoficznych i że pojęcie to świadczy o całym kierunku badań poszczególnych myślicieli. Pojęcie filozofji u Kołłątaja daje prócz tego odpowiedź na wysuniętą przez nas tezę o praktycznem nastawieniu jego dociekań filozoficznych, na pytanie, czy istotnie zagadnienia etyczne i prawne zajmują naczelne miejsce w jego systemie.

¹⁾ Straszewski. Dzieje filozoficznej myśli polskiej 18 wieku, Kraków 1912.

Autor Rozbioru był zdania, że już w najdawniejszych czasach istniała filozofja jako pranauka, obejmująca całość wiedzy ludzkiej, i z niej drogą podziału, w miarę pogłębiania się poszczególnych dziedzin wiedzy, powstały wszystkie nauki¹⁾. Podobne pojęcie filozofji spotykamy w starożytności, gdzie grecy określali ją nazwą sophia — mądrość. Po wyodrębnieniu się z niej oddzielnych nauk, przedewszystkiem teologii i prawodawstwa, przy czem autor przez to ostatnie określenie rozumiał niewątpliwie naukę prawoznawstwa, pozostały jej tylko zagadnienia ogólne, czyli badania nad przyczynami skutków, dostrzeganych we wszechświecie, domysłami i układami²⁾. Czytamy, że nie była to jeszcze właściwa filozofja, głównie dlatego, że obejmowała zagadnienia ogólne — „domysły“ te zaś, jako nie oparte na doświadczeniu, nie mogły doprowadzić do poznania prawdy³⁾. Prawdziwą filozofję musiały poprzedzić nauki doświadczalne, przyrodnicze, dając jej podstawę w swych najogólniejszych wynikach. „Filozofja, czytamy w Rozbiorze, jest ostatecznym wynikiem wszystkich umiejętności fizycznych. Gdzie się te kończą, tam ona dopiero z pewnością się zaczyna i dlatego należy ją uważać za rezultat największej dojrzałości rozumu ludzkiego“⁴⁾.

Cóż jest przedmiotem filozofji w ścisłym znaczeniu? Kołłątaj odpowiada, że filozofja prowadzi w ostatecznym swym rozwoju do odkrycia roli

1) Rozbiór krytyczny t. I rozpr. I str. 4 ..."Był zapewne czas, kiedy wszystkie umiejętności, około których zatrudniano się w początku, składały jedną tylko szkołę, kiedy teologję uważano, jako część filozofji, kiedy pierwszych zasad prawodawstwa nie odłączano od obu."

2) *ibidem* loc. cit.

3) *ib.* t. II rozpr. 4 str. 314.

4) *ib.* t. II rozpr. III § 5 str. 314. t. III rozpr. 6 str. 352.

człowieka w świecie, dalej do poznania „porządku moralnego” i wyprowadzenia stąd potrzebnych dla rodu ludzkiego praw, wobec czego dała poznać człowiekowi prawdziwe jego przeznaczenie¹⁾). Zatem przedmiotem filozofji jest odkrycie „przeznaczenia” człowieka i poznanie zasad postępowania moralnego. Jeżeli zaś tak jest, to głównym przedmiotem filozofji według Kołłątaja będą zagadnienia etyczne i prawne, nauka prawa i moralności, do których z kolei przystąpimy.

Bardzo ważne jest tu dla nas podkreślenie, że za podstawę etyki i prawa mają służyć wyniki badań, osiągniętych przez nauki przyrodnicze, a zatem materiał wyłącznie doświadczalny. Postulat ten jest całkowicie zgodny z wnioskami, które wyprowadziliśmy przy omawianiu nauki o metodzie i gnoseologii.

¹⁾ ib. t. III rozpr. 6 § I str. 347.

ROZDZIAŁ III.

E T Y K A.

§ 1. Warunki psychologiczne powstania czynu moralnego.

Zasady prawa i moralności regulują osobną kategorię czynów ludzkich, nazwanych przez Kołłątaja moralnemi, przyczem gdyby człowiek nie mógł dokonywać tego rodzaju czynów, cała nauka moralności stałaby się według niego bezprzedmiotową. Dlatego analiza pojęcia czynu moralnego i jego geneza mają dla nas bardzo wielkie znaczenie. Ponieważ zaś wiemy, że czynów tych dokonywa człowiek przy pomocy trzech władz umysłu: pamięci, rozumu i woli¹⁾, zadaniem naszym będzie ustalenie, w jakim stopniu każda z tych władz wpływa na powstanie czynów moralnych. Obok tego zadaniem naszym będzie przedstawienie genezy czynów ludzkich wogóle, które z punktu widzenia psychologicznego uwarunkowane są przez czucie, potrzeby i siły²⁾. Stosunek czynników emocjonalnych do intelektualnych w działaniu moralnem będzie najważniejszą częścią naszej analizy. Analiza ta jest konieczna z tego jeszcze względu, że sam Kołłątaj przepro-

¹⁾ Pomysły art. 51.

²⁾ Porządek f. m. V. VI.

wadzał rozróżnienie między dwiema kategorjami czynów ludzkich, upatrując przy dokonywaniu czynów powód i pobudkę, przyczem tylko te czyny, które posiadają powód i pobudkę, należą według niego do kategorji czynów moralnych. Jak mówi w Pomysłach, „od powodu ciągnięni jesteśmy do... sprawy, pobudki zaś czynią prawie wraz z nami, czyli przyczyniają się do tego, żeśmy chcieli, żeśmy udziałali sprawę, do której wiedzionemi byliśmy”¹⁾ i dalej „ponieważ w tym miejscu idzie nam o dobre poznanie naszych namiętności, przeto trzeba nam pierwej poznać, jak one służyć mogą za pobudki do przedsięwzięć i spraw, nimbyśmy przekonali się, jak wpływają w dobre i złe sprawy nasze...”²⁾.

Elementarnem zjawiskiem życia psychicznego jest czucie. Ono pobudza umysł do działania i to zarówno w kierunku poznawania, jak i pożądania przedmiotów, działając na nas w przyjemny lub przykry sposób³⁾. „Widzimy, że poznawanie i chcenie jest skutkiem jednej w nas władzy, że idzie od naszego czucia...”⁴⁾. Czucie jest więc zjawiskiem intelektualnem i emocjonalnem dzięki uczuciowemu zabarwieniu przyjemności lub przykrości, przez co pobudza nas do działania, podobnie, jak u przedstawicieli sensualizmu Condillac'a i Hobbes'a⁵⁾.

¹⁾ Pomysły art. 108.

²⁾ ibidem art. 120 verso.

³⁾ Porządek f. m. V. IV str. 31.

⁴⁾ Rkps. 223 ark. 109 verso.

⁵⁾ Condillac la logique... „En considerant nos sensations comme représentatives nous en avons vu naître toutes nos idées et toutes les operations de l'entendement, si nous les considérons comme agréables et désagréables nous en verrons naître toutes les operations qu'on rapporte à la volonté”. ch. VIII p. 53. Hobbes również, jak świadczy Falkenberg (Historja filozofji nowożytnej str. 81), rozpatruje czucie zarówno ze stanowiska poznawczego jak i emocjonalnego.

Chociaż jest to zjawisko pierwotne, wyprzedzające wszelkie poznanie, porusza jednak w określonym kierunku wolę¹⁾, mimo że zresztą poruszenie to będzie nieświadomym popędem. Dopiero po dojściu do świadomości może ono wywoływać bardziej skomplikowane zjawiska psychiczne, przeobrażając się w uczucie²⁾, które zostaje określone jako czucie przyjemne lub przykre, idące od refleksji³⁾. Uczucie jest bezpośrednią pobudką do działania⁴⁾.

Jak nadmieniałem, czucie pierwotne posiada zabarwienie uczuciowe przyjemności lub przykrości. Różnicę między wymienionymi stanami emocjonalnymi stanowi „potrzeba” – poczucie braku⁵⁾. Jest to początkowe odczuwanie pewnego braku fizjologicznego, który domaga się zaspokojenia, obudzając nieuświadomione jeszcze pragnienie. Skoro pragnienie to zostanie zaspokojone, powstanie „czucie przyjemne“⁶⁾, bez żadnego udziału myśli, świadomości, wyraźnie bowiem czytamy w Pomysłach, że chociaż każdy ma czucie swych potrzeb, czyli wie, że się bez nich obejść nie może, nie potrzeba mu do tego żadnego porównania, żadnego czucia⁷⁾.

Z uświadomieniem potrzeby występuje poznanie przedmiotu i wówczas niejasne początkowo

¹⁾ „Czucie przyjemne jest początkiem naszego chcenia, czucie przykre początkiem chronienia“, Rps 223 art. 105.

²⁾ Pomysły art. 122. Uw. analogicznie do przeobrażenia się wyobrażenia w pojęcie w procesie poznawczym.

³⁾ Ibidem loc. cit.

⁴⁾ Rybicka Dobrzyńska (op. cit.) zdaje się nie przeprowadzać należycie tego rozróżnienia, skoro twierdzi, że według Kołłątaja czucie staje się uczuciem, gdy ma za przyczynę jakieś zjawiska psychiczne bardziej skomplikowane str. 53.

⁵⁾ Porządek f. m. r. V str. 37, 38... „Czujemy widoczną różnicę, gdy jesteśmy nasyćni, lub gdy cierpimy głód, albo pragnienie, gdy mieszkamy wygodnie, lub gdy nie mamy miejsca, gdzieby się schronić... Te i tym podobne czucia nazywamy potrzebami“.

⁶⁾ Ibidem str. 39.

⁷⁾ Pomysły art. 122.

pragnienie zamienia się w ściśle określone pożą-
danie. Pożądanie takie zmierza już świadomie
do zaspokojenia potrzeb, które je obudziły.

Koźłataj przeprowadza tu rozróżnienie dwoja-
kiego rodzaju pożądanja: pożądlwość rozumu i czu-
cia¹⁾, które posiada dla nas znaczenie tylko o tyle,
że przy pożądanju rozumowem czyn zostaje całko-
wicie uzależniony od rozumu w tem znaczeniu,
że, jak czytamy w Pomysłach, pożądlwość rozumu
czerpie z rozumu i powód i pobudkę do sprawy²⁾,
czyli że czyn moralny powstaje pod bezpośrednim
wpływem rozumu, musi tu zatem zachodzić rozu-
mowa ocena czynu przed jego nastąpieniem. Mo-
ment ten będzie posiadał duże znaczenie przy
ocenie wpływu poszczególnych władz duszy na
działanie.

Potrzeby powstają w zależności od przyjemne-
go lub przykrego czucia; dzielą się na odzywające
się przez namiętność³⁾ i gwałtowne⁴⁾. Ważniejsze
są drugie, gdyż niezaspokojenie ich wywołuje cier-
pienie, podczas gdy pierwsze nie są właściwie wy-
wołane poczuciem braku, gdyż, jak czytamy
w Pomysłach, skoro nie otrzymamy, czego żądamy,
niekoniecznie cierpimy⁵⁾. Natomiast zaspokojenie
obu rodzajów potrzeb wywołuje przyjemne uczucie⁶⁾
— stan zadowolenia.

Ten podział potrzeb, wiążący się organicznie
z psychologją, został przez Koźłataja w Porządku
opuszczony i zastąpiony przez inny, mianowicie na

¹⁾ ibidem art. 108.

²⁾ ibidem art. 108. Uwaga: żądanie, żeby czyny brały z rozumu
i powód i pobudkę do sprawy, jest dlatego tak ważne, że czyn, który
ma za pobudkę czucie, to znaczy pochodzi wprost od czucia wymyka
się z pod kontroli rozumu.

³⁾ Rkps Nr. 223.

⁴⁾ ibidem loc. cit.

⁵⁾ Pomysły art. 60.

⁶⁾ ibidem loc. cit.

potrzeby gwałtowne, nieuchronne i istotne, przyczem za podstawę klasyfikacji wzięty został stopień konieczności ich zaspokojenia dla utrzymania się przy życiu. Analizę tego podziału opuścimy ze względu na to, że nie wchodzi on obecnie w zakres naszych rozważań. Na podkreślenie zasługuję tu tylko uznanie za istotną potrzeby życia społecznego, jako pobudki psychologicznej czynów ludzkich¹⁾, gdyż rzuca ono światło na jego naukę o społeczeństwie. Wymienione trzy rodzaje potrzeb uznaje Kołłątaj za naturalne i dokładne ich poznanie uważa za nieodzowne dla nauki moralnej.²⁾

Odczuwane przez nas potrzeby naturalne domagają się zaspokojenia, wywołując żądze, pragnienia i namiętności. Te trzy rodzaje pożądaniasą połączone w pojęciu namiętności, którą Kołłątaj określa, jako wyobrażenie o naszych żądzach i pragnieniach³⁾. Użycie w tem określeniu słowa: wyobrażenie każe przypuszczać, że przez namiętność rozumieć należy uświadomione żądze i pragnienia które będą w stosunku do namiętności pierwotnymi przeżyciami psychicznymi. Z dalszego wyjaśnienia, że „namiętności, jako stopnie powstającego w nas czucia, jako twór obudzonego w nas uczucia, są pobudzającą przyczyną do działań naszego rozumu“⁴⁾, wynika, że będąc „stopniami czucia“, czyli silnem zabarwieniem stanu emocjonalnego czucia, są one wytworem nie czucia, lecz uczucia, czyli potrzeby już uświadomionej. Są to bezwzględnie nałogi rozumowe, powstające w umyśle przez częste doświadczenie określonego rodzaju czucia, skąd uzyskuje się większą łatwość reakcji na pod-

1) Porządek f. m. r. V str. 43.

2) ibidem str. 46, 215.

3) Pomysły ark. 60.

4) ibidem ark. 118.

niety, wobec czego dane czucie zmysłowe, uświadomione drogą refleksji, wywołuje gwałtowną pożądlivość, silniejszą chęć zaspokojenia odczutej potrzeby. Na takie pojęcie namiętności wskazują dalsze wyjaśnienia autora Pomysłów¹⁾. Analogiczne pojęcie namiętności znajdujemy u Condillac^a 2).

Opuszczamy tu cały obszernie rozwinięty w Pomysłach podział i analizę namiętności zależnie od dwóch rodzajów pożądania: przykrego i przyjemnego, o których już mówiliśmy, podział bardzo zbliżony do klasyfikacji namiętności u Hobbes^a 3), zwrócimy natomiast większą uwagę na pojęcie najważniejszej namiętności, uważanej przez Kołłątaja za źródło wszystkich innych, nazwanej przez niego miłością.

Z wyjaśnienia, że jest ona „obrócona do naszej konserwacji, oświecenia, wydoskonalenia“, wnioskujemy, że jest to dążność samozachowawcza, podobnie jak u Hobbes^a 4). Tę dążność uważa autor Porządku za źródło tego wszystkiego, co nazywamy miłością rodzicielską, miłością Ojczyzny i t. p. i sądzi, że prowadzi ona nawet do nabycia cnót przy współdziałaniu rozumu, a znaczenie jej jest według niego tak wielkie, że bez niej nie byłoby wogóle działania: „nicbyśmy nie żądali, nicbyśmy nie chcieli, nicbyśmy nie przedsiębrali...“⁶⁾.

1) ibidem loc. cit... „Namiętności, idące od czucia, idą od tego samego początku, który sprawuje, że poznajemy przedmioty, że poznanych chcemy; uważać je należy jako stopnie wielorakiego czucia, dostarczające rozumowi środków porównywania, a zatem dobrego poznawana przedmiotów... Przez uczucie przyjemne, lub przykre rozradzają się w nas i tworzą niezliczony szereg pobudek dla woli, aby ta chciała między poznanemi przedmiotami“.

2) La logique p. 55... „Le desires tournés en habitudes se nomment passions“.

3) p. Höffding. Historia nowszej filozofji t. I str. 322—344.

4) De cive. Amsterdami a. 1647 c. I § 2 „est igitur lex naturalis dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam“.

5) Rkps 223 ark. 94, 120.

6) ibidem ark. 9.

Koniecznym uzupełnieniem dążności samozachowawczej jest żądza, chęć zaspokojenia wszelkiego rodzaju potrzeb, to znaczy płynących zarówno z pożądliwości przykrej, jak i przyjemnej, przyczem jednym z ważniejszych przejawów tej namiętności jest dążność do umiejętnego użycia sił — ciekawość. Jak mówi autor Pomysłów, „pragniemy wiedzieć, czego potrzebujemy i... jak potrzebnych rzeczy użyć. Mamy do tego zgodne w sobie narzędzie, mamy usilną chęć użycia onych, co nazywamy ciekawością”¹⁾. Widoczna tu jest czynna rola rozumu.

Na wzmiankę zasługuje tu jeszcze ta okoliczność, że Kołłątaj, przyjmując obok namiętności pierwotnych, których wyrazem jest miłość i żądza, namiętności pochodne, uznaje za możliwe powstanie z miłości, czyli dążności samozachowawczej, uczuć altruistycznych, jak życzliwości, dobroczynności i t. p.²⁾. Jest to o tyle ważne, że namiętności te odpowiadają poprzedniemu przyjęciu za potrzebę istotną potrzeby życia społecznego. Potrzebie życia społecznego odpowiadają namiętności, że siętak wyrażę, społeczne — uczucia altruistyczne.

Omówione namiętności są najważniejszymi czynnikami w psychologii czynu, one bowiem pobudzają do działania rozum i wolę, na ich też przedstawieniu możemy zakończyć omawianie roli czynników emocjonalnych w działaniu moralnym.

Przed przejściem do omawiania znaczenia innych czynników przy działaniu możemy stwierdzić, że w omówionej części poglądów stoi Kołłątaj na stanowisku sensualistycznym, idąc w kierunku, wytkniętym przez Hobbes'a, Condillac'a i filozofję

¹⁾ ibidem ark. 120 verso.

²⁾ ibidem ark. 92. 93.

Oświecenia. Czuć zmysłowe przyjemności i przykrości łącznie z zaspakajaniem potrzeb zmysłowych uznaje on tu za początek wszelkich zjawisk psychicznych, w szczególności, jak w pojęciu i podziale pożądania i namiętności, przypomina autor Porządku Condillac'a i Hobbes'a. Wreszcie dążność samozachowawczą, równie jak Hobbes, czy nawet Helvetius uznaje za podstawę wszelkich innych uczuć i namiętności.

Jednak od tego „czystego” sensualizmu dostrzegliśmy u niego pewne odchylenia. Odchyleniem takim było przyjęcie konieczności rozumowej oceny pożądania przed nastąpieniem czynu, dalej przyjęcie za potrzebę naturalną potrzeby życia społecznego, co według Hobbes'a byłoby sprzeczne z pojęciem popędu samozachowawczego, wreszcie uznanie dążności samozachowawczej za źródło uczuć altruistycznych w zupełnym przeciwieństwie do Hobbes'a.

Ostatni pogląd, wskazujący, że autor nie widział zasadniczej różnicy między uczuciami egoistycznymi, a altruistycznymi zdaje się wskazywać na pewne pokrewieństwo jego do poglądów angielskiej filozofji moralnej, której przedstawiciele, jak Hutcheson, czy Shaftesbury, uczuć egoistycznych sympatycznym nie przeciwstawiają.¹⁾

Po tych uwagach przechodzimy do zbadania roli, jaką odgrywa w działaniu moralnym następny czynnik — wola.

* * *

Wolę uważa Kołłątaj za czynnik w działaniu moralnym o tyle istotny, że gdyby czyny ludzkie

¹⁾ p. Jodl. Die Geschichte der Ethik § I. Stuttgart 1882 str. 175, 176, 223, 224.

następowały już przy zbiegu wyżej omówionych czynników psychomotorycznych, nauka etyki i prawa byłaby wogóle niemożliwą. Ocena moralna czynów byłaby niemożliwą, a wobec tego i układanie prawideł postępowania stałoby się bezcelowym jeśliby nie istniała władza, powodująca działanie niezależnie od otrzymanych podniet. Jak czytamy w Pomysłach, nauka moralna bez wyobrażenia wolności, byłaby tylko „igrzyskiem i wymyślonem straszycłem”, gdzie bowiem niema wolności, tam wszystko co czynimy, byłoby konieczne, a zatem moralnie ani dobre, ani złe.¹⁾

Tak uzasadniwszy konieczność istnienia wolności, dowodzi Kołłątaj jej istnienia metodą empiryczną. W Porządku mówi, że o wolności woli przekonywa nas codzienne doświadczenie, nasze własne czucie²⁾, a w Pomysłach twierdzenie to szeroko rozwija³⁾. Obok tego jednak wolne działanie znajduje uzasadnienie metafizyczne, uznaje je bowiem Kołłątaj za skutek prawa natury, na mocy którego nie tylko możemy, ale także musimy działać wolnie⁴⁾.

Wolność poznawana empirycznie to władza umysłu, przyczem dzieli się ona na wolność obierania między rzeczami i sposobami ich nabywania⁵⁾, czyli władzę obioru, zupełnie swobodną w swych czynnościach, i na wolność działania, czyli władzę użycia sił celem nabycia rzeczy⁶⁾, i w tem znaczeniu wolność z natury rzeczy jest ograniczona⁷⁾. W obu znaczeniach wolność odnosi

1) Porządek f. m. r. IX srr. 88, 89.

2) ibidem r. IX str. 86.

3) Rps Ak. Um. N. 223 ark. 36, 37.

4) Porządek f. m. R. IX str. 86, 87.

5) ibidem str. 97—100.

6) ibidem R. IX str. 109.

7) Pomysły ark. 32

się do sposobu zaspokajania potrzeb, znajdując podniecie do działania w uczuciach przyjemności lub przykrości. W Porządku wolność obioru zostaje nazwana wolą, a wolność działania — wolnością.

Pojęcie wolności, jako prawa natury, które powoduje nieuchronną konieczność działania podług „woli obioru i zezwolenia“¹⁾ zostało niewątpliwie przyjęte w celu wyjaśnienia przyczyny wolnego działania w związku z przyjęciem intuicyjnej czytywistej prawdy o panowaniu przyczynowości w wszechświecie. Uznając konieczność istnienia wolności i przekonywując się drogą empiryczną o jej istnieniu, nie mógł Kollątaj ze swem dążeniem do ścisłości i wszechstronnego wyjaśnienia poruszanych zagadnień pozostawić bez odpowiedzi tak ważnego pytania, jak to, dlaczego wola działa wolnie. Czy jednak koncepcja jego zagadnienie to należycie rozwiązała? Autor Porządku przyjmuje pewien rodzaj konieczności w działaniu, konieczność wolnego działania, twierdzi jednak, że ta konieczność jest czemś zupełnie różnem od zwykłej konieczności działania. „Co innego jest rzecz: muszę koniecznie tak czynić, a inna: mam władzę podług prawa nieodmiennego i koniecznego czynić według mojej woli, obioru i zezwolenia. Ta konieczność jest dowodem, że mamy wolność“²⁾.

Przeciw takiemu określeniu wolności wysuwa Straszewski³⁾ szereg wątpliwości, i stwierdzić należy, że kwestji wolnego działania woli ta koncepcja nie rozwiązała, oraz związanych z tem trudności nie usunęła. Ważnem dla nas z tego dowodzenia jest więc tylko to, że Kollątajowi chodziło o usta-

1) Porządek f. m. v. IX str. 81.

2) Porządek f. m. v. IX str. 94.

3) Op. cit. t. I p. 250. 151.

lenie prawdy, że posiadamy wolną wolę i działamy wolnie, a codzienne doświadczenie było dla niego w tej mierze najlepszym dowodem.

Broniąc wolności woli, jako koniecznej podstawy nauk moralnych, zastrzega się Kollątaj stanowczo przeciw ujmowaniu tej wolności, jako swobody nieograniczonej, uważając tego rodzaju naukę za zupełnie fałszywą i zdrożną¹⁾. W związku z tem rozważa on cały szereg ograniczeń, które stawiają woli siły i władze ciała, władze umysłu, potrzeby i środki do ich zaspokojenia, stosunek ze światem zewnętrznym, wreszcie należytości i powinności,²⁾. W konkluzji dochodzi do wniosku, że wolność nie może, nie ma potrzeby i nie powinna wszystkiego robić, co chce, ale może, potrzebuje, powinna chcieć tego, co robi³⁾.

Jeśliby uprzednio, wobec gorącej obrony wolności woli przez autora Porządku, mogłoby wydawać, że znajduje się on w łączności z nauką scholastyczną, to już szczegółowe rozważanie granic wolności i konkluzja, przypominająca deterministyczne pojęcie wolności u stoików, wskazują, że stanowisko jego było od nauki scholastycznej dość różne. Zgodnie bowiem z jego poglądem na świat, jako nieskończony łańcuch przyczyn i skutków, w którym wszystko dzieje się według praw koniecznych w myśl zasady przyczynowości i celowości i w którym człowiek jest tylko „jednym małym ogniwem“, działanie człowieka w celu uniknięcia przykrości, a osiągnięcia w najpełniejszy sposób warunków samozachowania uważać należy za równie konieczne, jako podyktowane instynktem samozachowawczym i „gdyby czucie namiętności

¹⁾ Porządek f. m. r. IX str. 109.

²⁾ ibidem r. IX str. 104.

³⁾ ibidem str. 105, 107.

i uczucie były jednego tylko gatunku... wola nie miałaby sposobu i pomocy obierać między rzeczami, sposobami i sprawami i działałaby koniecznie”¹⁾

Jest rzeczą oczywistą, że takie ujęcie warunków, przy których działanie woli następowałoby koniecznie, jest zupełnie różne od warunku najwyższego dobra, którego wola musiałaby pragnąć z koniecznością według nauki scholastyków²⁾). Poгляд Kołłataja jest wynikiem jego sensualistycznej psychologii.

Przy omówionym udziale woli czyn moralny może nastąpić, jednak czyn taki mógłby być często niezgodnym z przeznaczeniem człowieka, skłonnego do dobrego z natury³⁾). Kołłataj zastanawia się obszernie nad przyczynami takiego niezgodnego z naturą postępowania i nad skutkami uchronienia się od nich i dochodzi do wniosku, że przyczyną zła są złe nałogi, złe przyzwyczajenia⁴⁾ rozumu, będące skutkiem wadliwego poznania. W Pomyślach znajdujemy szczegółowe omówienie tych nałogów i przyczyn ich powstania w umyśle, oraz szkodliwość ich w życiu tak indywidualnym, jak i społecznym⁵⁾).

Podkreślenie znaczenia dobrego poznania, czyli udziału pierwiastku intelektualnego w działaniu moralnym ma dla zrozumienia charakteru etyki autora Porządku wielkie znaczenie. Bowiern i środki

¹⁾ Pomyśły ark. 105.

²⁾ p. Cathrein filozofja moralna t. I r. II § I str. 28.

³⁾ Porządek f. m. Przedmowa str. I.

⁴⁾ ibidem loc. cit.

⁵⁾ Porządek f. m. str. IV... „Przesady tak dzielnie wpływają na nasz rozum, jak szkła kolorowe na zmysł widzenia... Patrząc przez nie nie będziemy w stanie spostrzec się, że jesteśmy w błędzie. Zgorszenie, które wprawia w zły nałóg naszą władzę pojmowania i sądzenia, jest okropne w skutkach dla całego rodu ludzkiego, zwłaszcza jeśli stanie się prawidłem dla nauki, opinii lub prawodawstwa, i to jest źródłem wszelkich nieszczęśliwości w życiu społecznym“.

uchronienia się od złych przyzwyczajzeń posiadamy w umyśle, są nimi mianowicie „powątpiewanie“¹⁾ i „sumienie“²⁾).

Powątpiewanie, to krytyczne przyjmowanie materiału poznawczego celem jego ścisłego ponownego zbadania, prowadzące do pewności, jest to zatem czynność umysłu, o której mówiliśmy w poprzednim rozdziale przy gnoseologii, przyczem zachodzi tu ta tylko różnica, że powątpiewanie obejmuje w znacznej mierze wiadomości przekazane, czyli osiągnięte przez innych ludzi. Co do sumienia natomiast należałoby sądzić, że wprowadzając do etyki to pojęcie, przedstawi je autor Porządku w duchu filozofji scholastycznej, bądź też uzna je za jakąś odrębną władzę, moral sense filozofji szkockiej. Kołłątaj jednak pojmuje sumienie jako działalność rozumu, wydającą sąd o zgodności czynu z prawem naturalnem, gdyż określa je, jako „skutek poznawającego rozumu, który ostrzega, jak czynić należy, poznaje, jakieśmy uczynili, a podług tej znajomości między powinnością i sprawą sądzi o jej dobroci lub złości“³⁾).

Szczegółowa analiza tego określenia doprowadziłaby nas do omawiania kwestji dobroci czynu, co przekraczałoby ramy naszych obecnych rozważań. Dlatego pragnę tutaj zaznaczyć, że omawianie pojęcia sumienia zostało przeze mnie podjęte jedynie w celu głębszego uwydatnienia roli umysłu w działaniu moralnem. Z tego punktu widzenia omawiane są w Pomysłach różne rodzaje sumienia, skoro ono jest bowiem sądem rozumu, czyli subiektywnem przekonaniem o wartości czynu, to może ono być zarówno jasne, pewne, dowodliwe, sło-

¹⁾ Pomysły ark. 26.

²⁾ ibidem ark. 83.

³⁾ ibidem loc. cit.

wem takie, które wydaje dobry sąd o czynie¹⁾), jak i fałszywe, błędne, przewrotne i t. d., którego sąd o sprawie nie będzie miał wartości. Jednak sumienie najdoskonalsze, bojaźliwe²⁾), które poprzedza czyn i skłania wolę do jego dokonania dopiero po upewnieniu się o jego wartości, daje pewność dobroci czynu.

Widoczne już z tego znaczenie czynników intelektualnych w działaniu moralnym uwydatnia się jeszcze bardziej w tem, że Kollątaj za wyłączną niemal przyczynę złych czynów uważa nie-należytą działalność umysłu.

Pobudki emocjonalne posiadają zasadniczo wartość dodatnią, pobudzają bowiem do działania władzę umysłu. W obrazowym ujęciu autora Pomysłów namiętności grają rolę wiatrów, podług których człowiek prowadzi łódkę życia do zamierzonego kresu³⁾), i rozum bez nich musiałby pozostać beczynnym, są więc w działaniu moralnym niezbędne, ale szkodliwymi mogą się stać tylko przez niewłaściwe użycie, jako namiętności, pochodzące od "czucia" (patrz wyżej o podziale namiętności).

Co do działania woli czytamy w Pomysłach, że jeżeli wziąć pod uwagę „niedostatek między ludźmi światła, pochodzący od złego wychowania, te zgorzenia, któremi zaraża ich zły przykład, nałogi..., ustanowienia przeciwne prawnym zasadom społeczności ludzkiej..., zepsucie obyczajów w społeczności cywilnej“⁴⁾), a zatem wszystkie momenty

¹⁾ ibidem ark. 87.

²⁾ ibidem ark. 85.

³⁾ „Jak bowiem umiejętniejszy żeglarz nie może płynąć i dobrze swym okrętem bez wiatrów kierować, tak rozum zostałby nieczynnym bez namiętności, które będąc wielorakimi stopniami czucia i uczucia służą mu do porównania przedmiotów, do ich poznania, a zatem zapomocą chcenia przedsięwzięcia i działania dla woli“. Pomysły art. 118 § 6.

⁴⁾ Porządek f. m. r. IX str. 102, 103.

rozumowe, zostanie się bardzo mało do wyrzucenia naszej wolności". Wola dokona dobrego obioru, o ile nastąpi uprzednio dobre poznanie.

Wynik analizy warunków powstania czynu moralnego doprowadził nas do wniosku, że do nastąpienia takiego czynu niezbędnym jest współdziałanie trzech czynników: pierwiastku intelektualnego, emocjonalnego i woli. Przykre uczucie braku poprzedza wszelkie poznanie i jest powodem zarówno całego procesu poznawczego, jak i decyzji woli o nastąpieniu czynu, będąc początkiem pożądania i namiętności. Rozum poznaje przedmioty i wydaje ocenę, czy mogą one służyć do zaspokojenia potrzeb, jako sąd sumienia. Rozum gra również poważną rolę przy powstawaniu uczuć i namiętności, namiętności bowiem, jak wyjaśniliśmy, są pewnymi skłonnościami rozumu, i skłania wolę do wydania decyzji o nastąpieniu czynu. Dwa pierwsze czynniki warunkują czynność woli, powodującą bezpośrednio czyn.

Jeżeli samo umieszczenie rozważań nad warunkami powstania czynów moralnych jako części „nauki moralnej” stanowi wielką zasługę Kołłątaja, to sposób jej rozwiązania świadczy, że zagadnienie to pojmował on na sposób zupełnie nowoczesny, a naukę etyki i prawa pragnął oprzeć na ściśle naukowych podstawach. Wprawdzie w przeprowadzeniu tego zamierzenia spostrzegliśmy liczne braki i niedokładności, całe zagadnienie zostało raczej tylko naszkicowane, co tłumaczy się faktem, że główna podstawa omawianych poglądów Kołłątaja — to rękopis, nieukończony i niewydany, a dzieła, specjalnie poświęconego tym kwestjom, Kołłątaj niestety nie napisał; jednak już w mate-

rjałach, które posiadamy, zagadnienie to zostało ujęte właściwie i rozwiązane trafnie, i stwierdzić należy, że podobnego ujęcia syntezy warunków działania moralnego w całej współczesnej mu i poprzedzającej filozofji nie spotykamy, choć poszczególne czynniki służyły za punkt wyjścia różnych systemów etycznych.

Przyznanie największej roli w działaniu moralnem czynnikowi intelektualnemu każe przypuszczać, że w etyce zajmie on stanowisko odmienne od kierunku sensualistycznego, opierającego etykę na czynniku emocjonalnym i zbliży się raczej do poglądów, panujących w angielskiej filozofji moralnej, jako filozofji intelektualistycznej, w której jednak zagadnieniom psychologicznym u przedstawicieli jej, jak Shaftesbury'ego i Clarke'a poświęcone było wiele uwagi.

Odpowiedzi na pytanie, czy etyka Kollåtaja będzie konsekwentnem rozwinięciem analizy czynu moralnego, udzielimy w paragrafach następnych.

§ 2. Dobro i cnota.

Omówienie warunków, uznanych przez Kollåtaja za niezbędne do powstania czynu moralnego i w konsekwencji przyjętych przez niego za podstawę nauk moralnych, daje nam możliwość przystąpienia do rozwiązania zagadnienia wartości moralnej czynów, ich dobroci lub złości, mającego dla nauk moralnych istotne znaczenie.

Zagadnienie wartości czynów rozwiązywane było w epoce Kollåtaja w dwojaki sposób. Kierunek intelektualny, reprezentowany przez angielską filozofję moralną, uznawał istnienie przedmiotowych zasad moralnych, uważając je bądź za konieczne idee rozumu ludzkiego i boskiego, jak

Cudworth¹⁾), bądź za wieczne prawa sprawiedliwości dobroci i prawdy, jak Clarke²⁾), bądź wreszcie za zgodność czynu z istotą i przeznaczeniem przedmiotu, jak Wollaston³⁾). Drugi kierunek natomiast, który za Jodlem⁴⁾) nazywać będziemy emocjonalnym, istnienia przedmiotowych zasad moralnych nie uznaje, wobec czego uznaje istnienie dobra i zła tylko w odniesieniu do poszczególnych jednostek. Tak według Hobbes'a⁵⁾) rzeczy pożądane nazywamy dobrem, u Hume'a⁶⁾) o różnicach moralnych stanowi poczucie przyjemności lub nieprzyjemności, a Condillac⁷⁾) i Helvetius⁸⁾) uważają za dobro to, co jest pożyteczne i sprawia nam przyjemność.

Ta różnica w pojmowaniu zasadniczych założeń etycznych u obu kierunków prowadzi do głębokich różnic w rozwinięciu reguł postępowania moralnego.

Właściwie należałoby się spodziewać, że intelektualści, w konsekwentnym rozwinięciu poglądu o przedmiotowości zasad moralnych, uznają za kryterjum dobra wyłącznie zgodność z przyjętymi zasadami, abstrahując od wszelkiego utylitaryzmu. W filozofii angielskiej pojawiają się już istotnie próby oceny wartości czynów niezależnie od tego, czy przynoszą one komukolwiek korzyść, próby,

¹⁾ Cudworth. The intellectual system of universe. P. Jodl, op. cit. b. I cap. IV absch. 2 § 2, cap. V. Absch. 2.

²⁾ Clarke. Discourse concerning the unalterable obligations of natural religion. p. Jodl, b. I.

³⁾ Wollaston. The religion of nature, p. Hueberweg die Philosophie der Neuzeit cz. III str. 391.

⁴⁾ Jodl. Die Geschichte der Ethik b. I cap. IV Absch. 231.

⁵⁾ De cive. P. Falkenberg. Geschichte der neueren Philosophie p. 82.

⁶⁾ Hume. Treatise of human nature t. II.

⁷⁾ Condillac. Traité des sensations. A. 1754.

⁸⁾ Helvetius, oeuvres. Londres 1777 t. II De l'esprit, le vrai sens du système de la nature.

które poprzedziły system etyki niezależnej Kanta. Hume mianowicie uznaje za dobry i cnotliwy taki uczynek, któryby u osób trzecich wywoływał przyjemne, bezinteresowne uczucie uznania¹⁾. Jednak wyraźnych śladów takiej oceny wartości czynów w obozie intelektualistów nie spotykamy i całkowitego oparcia klasyfikacji czynów na ich zgodności z najwyższymi zasadami moralnymi niema w filozofii przedkantowskiej, w obu zaś omawianych kierunkach panuje jeszcze w znacznym stopniu utylitaryzm. Gdy jednak pierwszy kierunek przy ocenie wartości moralnej czynów przyjmuje za najwyższe dobro moralne dobro powszechne, wychodząc z założenia, że to dobro w życiu ludzkim odpowiada idei dobra bezwzględnego, to kierunek emocjonalny za jedyne kryterjum dobra przyjął korzyść i dobro jednostki, jak to widzimy u Hobbes'a²⁾, a w jaskrawszej jeszcze formie u Helvetiusa³⁾. W dalszej swej ewolucji moment korzyści został bądź zastąpiony przez moment rozkoszy, jak to widzimy u La Mettrie'go⁴⁾ (kierunek materialistyczny), bądź też, jak mówiliśmy, zamienia się w bezinteresowną ocenę osób trzecich, uczucie uznania, co znaleźliśmy u Hume'a, i co stanowi odchylenie w kierunku intelektualizmu moralnego.

Autor Porządku w psychologii czynów stanął na gruncie sensualizmu, uznając dążność samozachowawczą za najważniejszą namiętność i zarazem za najpilniejszą pobudkę do działania, przyczem cel działań ludzkich ujął w formule: „używać wszystkich sił i sposobów sobie przyrodzonych na utrzymanie, obronę, zachowanie od zniszczenia

¹⁾ Hume. op. cit. p. Jodl b. I cap. VII Absch. 2 § 1.

²⁾ Hobbes, op. cit.

³⁾ Helvetius op. cit.

⁴⁾ La Mettrie. oeuvres philosophiques t. 1. 2. Amsterdam 1774.

swojej osoby¹⁾”, pozatem jednak jako kryterjum istotnej odpowiedniości działania do potrzeb uznana została zgodność z prawem naturalnem, o której mówi nam sumienie. Wobec tego możnaby oczekiwać u niego uznania za kryterjum dobra bądź własnej korzyści, zgodnie z Hobbes'em, bądź też zgodności czynu z prawem, co jednak nie przesądzałoby jeszcze charakteru etyki, gdyż uprzednio należałoby ustalić treść nakazów prawa, do których winno się stosować czyny.

W Porządku spotykamy istotnie czysto formalne określenie dobra: „Sprawy zgodne z naszymi należytościami i powinnościami będą dobre, sprawy zaś, sprzeciwiające się należytościom i powinnościom — złe²⁾”. Ponieważ zaś zbiór należytości i powinności stanowi prawo naturalne³⁾, ostatecznie dobro czynu polegałoby na jego zgodności z prawem. Równocześnie prawie identyczną definicję daje autor Porządku cnotcie, mówiąc, że „uczynek cnotliwy jest to czyn moralny, który zgadza się z należytościami i powinnościami przyrodzonymi przez ich ścisłe zachowanie“⁴⁾).

Przytoczone określenie dobra i cnoty uznać należy za niedostateczne nie tylko dla tego, że nie ujmuje ono treści pojęcia dobra, które winno być niezależne od pojmowania prawa. W określeniu tem zostaje zupełnie zatarta różnica pomiędzy pojęciem dobra i cnoty, podczas gdy pojęć tych ze sobą w żadnym razie utożsamiać nie można.

W każdym razie to uzależnienie dobra i cnoty od zgodności z prawem stawia Kołłątaja na stanowisku różnem od intelektualizmu, z jego bez-

¹⁾ Pomysły art. 2.

²⁾ Porządek f. m. r. IX str. 98.

³⁾ Rkps. 223 ark. 4.

⁴⁾ Porządek f. m. r. X str. 127.

względem pojęciem dobra, jakie spotykamy np. u Cudworth'a¹⁾). Niezależnie od tego, że wobec uzależnienia pojęcia dobra od prawa uznać należy za punkt ciężkości systemu Kołłątaja naukę o istocie prawa i prawie natury, a nie etykę, musimy tu stwierdzić, że w nauce o istocie prawa będziemy mogli znaleźć dopiero pełne rozwiązanie istoty zagadnień etycznych.

Po stwierdzeniu, że pojęcie dobra u Kołłątaja nie posiada samoistnej, bezwzględnej wartości, musimy ustalić, o ile w etyce jego występują pierwiastki utylitarystyczne i w jaki sposób *utilitaryzm* ten został przez autora Porządku pojęty.

Z przytoczonego pojęcia dobra możnaby wnioskować, że za ostateczną miarę dobra uzna on zgodnie z kierunkiem emocjonalnym użyteczność jednostki, jednak w Porządku wysnuwa Kołłątaj ze swych założeń wnioszek odmienny. Wprawdzie mówi on tu jeszcze, że cnoty i występki będą przedewszystkiem względem nas samych²⁾, to znaczy, że będą obejmowały przedewszystkiem nasze własne dobro, dodaje jednak alternatywę — powtóre względem nam podobnych, o ile się ściągają do sprawiedliwości i dobroczynności³⁾, przyjmuje więc za sprawdzian cnoty także dobro innych ludzi. dalej zaś spotykamy niezmiernie ważne dla nas twierdzenie, że „dopełnienia powinności względem nas samych nie można brać za cnotę w ścisłym znaczeniu”, bo „do takiego dopełnienia pobudzeni jesteśmy przez własną potrzebę” i w ich dopełnieniu „nam tylko samym dzieje się dobrze”⁴⁾.

¹⁾ p. Jodl B. I, cap. IX, absch. 252.

²⁾ Porządek f. m. str. 131 r. X.

³⁾ ibidem loc. cit.

⁴⁾ Porządek f. m. r. X str. 130.

Przytoczone zdania pozwalają nam ustalić materialne pojęcie dobra. Za dobro w tym znaczeniu należy uznać to, co zaspokaja potrzeby i przynosi korzyść bądź poszczególnym jednostkom, bądź ogółowi. Równocześnie możemy już tu przeprowadzić rozróżnienie między pojęciami dobra i cnoty. Oto za cnotliwy uznać można tylko taki czyn, którego celem będzie nie egoistyczne własne dobro, lecz dobro powszechne, choć czyn, zmierzający do zaspokojenia własnych potrzeb podmiotu, uznać należy za dobry. Cel działania — dobro jednostkowe, lub powszechne będzie też stanowił pierwsze kryterjum do odróżnienia, czy dany czyn jest cnotliwy w ścisłym znaczeniu. Kryterjum to znajdujemy w angielskiej filozofji moralnej.

Przyznać trzeba, że dobro jednostkowe nie zostało przez autora Porządku od dobra powszechnego ściśle rozgraniczone. Początkowo nawet uznawał on, jak wynika z przytoczonej cytaty, za uczynek cnotliwy czyn, mający na celu zarówno dobro jednostkowe, jak i ogólne, i, jak się przekonamy, uznawał zawsze dobro jednostek za konieczny warunek dobra powszechnego. W psychologii czynu znajdujemy motywację psychologiczną tego stanowiska, mianowicie chociaż za najpierwszą i konieczną przyczynę działalności ludzi zostało uznane dążenie do zaspokojenia własnych potrzeb naturalnych, to już tam spotkaliśmy się z poglądem, że bezpośrednio z dążności samozachowawczej powstają uczucia altruistyczne. Podobny brak przeciwstawienia sobie obu rodzajów dóbr zaobserwowaliśmy u jednego z przedstawicieli kierunku intelektualnego, Shaftesbury'ego. W gruncie rzeczy więc i w pojęciu dobra i cnoty zbliża się autor Porządku, podobnie jak w analizie

czynu moralnego, do kierunku, reprezentowanego przez angielską filozofję moralną.

Dobro powszechne nie zostaje więc przeciwstawionem dobru jednostkowemu, lecz tylko jest uznane jakby za wyższy, doskonalszy jego stopień, wobec czego, uznając dobro powszechne za istotny element cnoty, Kollątaj nie przestał uważać dobra własnego jednostek za najważniejszy motyw działalności ludzi, płynący z dążenia do samozachowania, za istotny warunek dobra powszechnego, co wyraził w zdaniu, że „gdzie jeden cierpi, gdzie potrzeby jednej choćby jednostki nie zostaną zaspokojone, tam nie może być wszystkim dobrze“¹⁾. Z tego też względu przypisywał on czynom, mającym na celu dobro jednostkowe, obowiązkowość bezwzględną. Co jest natomiast ciekawszem, brak tej obowiązkowości, równoznaczny z zastąpieniem motywów egoistycznych w czynie przez motywy altruistyczne, uważa on za charakterystyczną cechę cnoty; tam, gdzie „powinność wkłada na nas ściślejszy obowiązek, tam w jej dopełnieniu cnota jest mniejszą, a niedopełnieniu występkiem większy... przy obowiązku mniej ścisłym, lub warunkowym cnota jest większa, a w niedopełnieniu występkiem mniejszy“²⁾.

Niżej zaś przekonamy się, że akt cnoty najwyższej — heroizmu zachodzi wówczas, gdy obowiązku działania niema zupełnie.

W ten sposób otrzymaliśmy dla cnoty nową charakterystyczną cechę, która pozwala nam ściśle określić czyn cnotliwy w odróżnieniu od czynu dobrego. Będzie to czyn zgodny z prawem, mający na celu dobro ogólne i wolny od przymusu

¹⁾ Porządek f. m. r. XIII str. 171.

²⁾ ibidem str. 132.

moralnego. Ostatnie kryterjum, podane przez Kołłątaja, — brak obowiązkowości czynów cnotliwych wskazuje na to, że od tych czynów odróżniał on inną kategorię czynów, regulowanych przez przepisy bezwzględnie obowiązujące i nakładające ścisły obowiązek czynienia — kategorię czynów prawnych.

Po omówieniu zasadniczych zagadnień etycznych: dobra i cnoty możemy przystąpić do rozwinięcia dalszych poglądów etycznych Kołłątaja, mianowicie do przedstawienia zasadniczej cnoty — sprawiedliwości, oraz dobroczynności i heroizmu jako jej stopni.

§ 3. Sprawiedliwość.

Dobroczynność i heroizm jako stopnie sprawiedliwości.

Za zasadniczą cechę cnoty sprawiedliwości uznał Kołłątaj, podobnie jak dla cnoty w ogólności, zgodność z prawem naturalnym. Początkowo określa on też ją wprost jako „zgodzenie czyli związanie prawa z prawem“¹⁾, tłumacząc, że polega ona na zachowaniu „należytości i powinności wzajemnych”²⁾, czyli nakazów prawa naturalnego, regulujących stosunki wzajemne między ludźmi.

Określenie to nie daje jeszcze możliwości przeprowadzenia dystynkcji między pojęciem cnoty w ogólności, a cnotą sprawiedliwości, gdyż, jak wiemy, pojęcie cnoty zostało przez Kołłątaja związane z wypełnianiem obowiązków względem innych ludzi, nie zaś względem siebie. Dalsze wyjaśnienia Kołłątaja w Porządku pozwalają na ściślejsze określenie sprawiedliwości. Czytamy tam

¹⁾ ibidem str. 130. Pomysły ark. 5, 98.

²⁾ Pomysły ark. 98.

mianowicie¹⁾, że „sprawiedliwość to powinność, która nas obowiązuje do ścisłego zachowania prawa, jakie ma każdy do swej własności, bądź ona jest osobą, bądź rzeczą”.

Przytoczone wyjaśnienie umożliwia nam już wyciągnięcie pewnych wniosków co do istoty sprawiedliwości. Oparcie sprawiedliwości na prawie własności wskazuje wyraźnie, że Kołłątaj²⁾ pojmował ją odmiennie od przedstawicieli intelektualizmu moralnego, u których, jak n. p. u Clarke'a²⁾ nakiety sprawiedliwości posiadały konieczną, metafizyczną podstawę. U Kołłątaja nie prawo od sprawiedliwości, lecz sprawiedliwość została uzależniona od prawa, zaś oparcie jej na prawie własności wskazuje na wpływ teorii, panujących w drugiej połowie XVIII wieku: Rousseau'a i fizjokratów.

W obu wymienionych teoriach prawo własności zostało pojęte odmiennie i zależnie od tego sprawiedliwość otrzymała u nich różne oświetlenie; gdy bowiem prawo własności u fizjokratów zostało pojęte, jako konieczny wynik natury ludzkiej, skłaniający do nabywania rzeczy, niezbędnych dla zaspokojenia potrzeb, czyli jako fizyczne prawo naturalne, które wobec tego mogłoby służyć za obiektywną podstawę sprawiedliwości³⁾, to u Rousseau'a, który pojęcie sprawiedliwości wyprowadzał przede wszystkim z własności gruntowej⁴⁾, powstanie tej własności było uznane za niezgodne z naturą, wobec czego nie uznawał on istnienia sprawiedliwości w stanie

¹⁾ Porządek f. m. r. X str. 130.

²⁾ Clarke op. cit. p. 126—129.

³⁾ p. Quesnay, le droit naturel, Dupont de Nemours. *Originet progrès d'une science nouvelle. Physiocrates. Daire t. I.*

⁴⁾ „De la culture des terres eusivit necessairement leur partage, et de la propriété une fereconnue. les premiers foi iglesde justice...”. *Discours sur l'origine... de l'iregalité parmi les hommes, oeuvres complètes. Paris 1838, t. I, p. 556.*

naturalnym, przyjmując za źródło jej, podobnie jak Hobbes, umowę społeczną¹⁾). Stąd widzimy, że nauka o prawie natury posiada istotne znaczenie dla sprawiedliwości i w niej dopiero będziemy mogli znaleźć należyte wyjaśnienie jej istoty.

Powracając do pierwotnego pojęcia sprawiedliwości, należy zwrócić uwagę na to, że jeżeli została ona określona, jako „zgodzenie prawa z prawem”, miało to miejsce dlatego, że należytości, czyli prawa jednostek w stosunkach wzajemnych nie mogłyby być według niego zachowywane, gdyby ludzie nie dopełniali względem siebie obowiązków naturalnych im odpowiadających²⁾), na takiej bowiem odpowiedniości uprawnień z jednej strony i obowiązków z drugiej strony polega owo „zgodzenie prawa z prawem”. Przedmiotem sprawiedliwości byłoby więc zachowywanie praw subiektywnych jednostek i w konsekwencji — dobro jednostek. Stąd też pochodzi obowiązkowość nakazów sprawiedliwości, od których nic nas zwolnić nie może, i, jak mówi Kołłątaj, zawsze niedopełnienie ich będzie przestępstwem i niema przypadku, w którymby człowiek nie był obowiązany ich zachować³⁾). Podobne pojęcie sprawiedliwości spotykamy też u fizjokratów. Tak np. Mercier de la Riviere mówi⁴⁾), że „le juste absolu peut être défini: Un ordre de devoirs et de droits, qui sont d'une nécessité physique et par consequent absolue”.

Stwierdzić należy, że tego rodzaju pojęcie cnoty sprawiedliwości nie byłoby zgodne z ogólnym pojęciem cnoty, którą, jak stwierdziliśmy,

¹⁾ ibidem p. 558—563.

²⁾ Pomysły ark. 98.

³⁾ Pomysły art. 6 verso.

⁴⁾ L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques t. I, p. 17.

winien cechować pewien brak obowiązkowości. I Kołłątaj sam mówił, że tam, gdzie obowiązkowość jest bezwzględna i gdzie wchodzi w grę wyłącznie dobro jednostki, nie można mówić o cnotie w ścisłym znaczeniu. Tę sprzeczność usuwa Kołłątaj w Porządku, chociaż bowiem w Pomysłach oświadcza jeszcze, że między sprawami, na sprawiedliwości zasadzonymi, niemasz żadnych stopni i wszystkie są równie mocno obowiązujące, to w Porządku podaje stopniowanie występków, powstających wskutek niewypełniania obowiązków, płynących ze sprawiedliwości¹⁾ zależnie od rodzaju naruszonej własności, od wartości rzeczy i t. p., co wskazuje na to, że i obowiązki te posiadają różny stopień obowiązkowości, zatem absolutna konieczność nakazów sprawiedliwości, o której mówił Mercier de la Rivière, już tu nie istnieje.

Z pewnym brakiem obowiązkowości winna się wiązać w każdym uczynku cnotliwym cecha dobra ogólnego, którą uznaliśmy za drugą charakterystyczną cechę pojęcia cnoty u Kołłątaja.

Czy istotnie działanie sprawiedliwe ma u autora Porządku na celu dobro powszechne? Uprzednio wykazaliśmy, że nakazy sprawiedliwości mają za cel zachowanie prawa własności jednostek i w konsekwencji dobro jednostek. Czy jednak dobro jednostkowe jest ostatecznym celem sprawiedliwości? Kołłątaj mówi w Porządku²⁾, że od zachowania praw i obowiązków wzajemnych zależy „szczęście i powodzenie społeczności ludzkiej”, a zatem na sprawiedliwości opiera się „byt narodów“.

¹⁾ Porządek f. m. r. 10, str. 135.

²⁾ ibidem str. 132, 134, 135.

Przytoczone twierdzenie posiada dla nas niezmiernie doniosłe znaczenie. Przedewszystkiem świadczy ono, że dobro jednostkowe nie jest celem ostatecznym nakazów sprawiedliwości. Celem takim jest dobro powszechne i osiągnięcie pomyślności przez poszczególne jednostki stanowi tylko środek i warunek do jego osiągnięcia. I choć warunek ten jest niezbędny, chociaż według ulubionego wyrażenia Kollåtaja gdzie jeden cierpi, tam nie może być wszystkim dobrze¹⁾, to jednak dobrem najwyższym, do którego realizacji zmierzają nakazy sprawiedliwości, jest dobro powszechne. A dalej we wszystkich sprawach, zachodzących między ludźmi, niema większego przestępstwa nad zgwałcenie sprawiedliwości przez naruszenie własności osobistej lub rzeczowej, gdyż ono pociąga za sobą niebezpieczeństwo zakłócenia (pokoju publicznego), prześladowanie, zemstę, wojny i t. p. skutki, szkodliwe dla całego społeczeństwa²⁾. Na sprawiedliwości opiera się więc istotnie dobro społeczności ludzkiej.

Obok ustalenia, że celem działania sprawiedliwego jest dobro powszechne, co było zresztą konieczną konsekwencją uznania sprawiedliwości za cnotę, analiza poglądów Kollåtaja pozwala nam dostrzec cechę bardzo charakterystyczną. Jest to brak przeciwstawiania dobra jednostkowego dobru powszechnemu, podobnie jak to zaobserwowaliśmy u Shaftesbury'ego. Dobro jednostek prowadzi do pomyślności ogółu, a nawet jest jego koniecznym warunkiem, zaś dopiero osiągnięcie dobra powszechnego zaspakaja całkowicie potrzeby jednostek w społeczeństwie. Jest to stanowisko bardzo zbliżone

¹⁾ ibidem r. VIII str. 171.

²⁾ ibidem r. X str. 135.

do poglądów intelektualizmu, a właściwe również i przedstawicielom polskiej filozofji wieku 18-go: Stroynowskiemu i przedewszystkiem Staszicowi¹⁾). Dzięki takiemu pojmowaniu dobra Kołłątaj umożliwił sobie wysnucie z empiryczno-sensualistycznych, teoretyczno-poznawczych i psychologicznych założeń zasady etyki społecznej.

Ponieważ nakazy sprawiedliwości mają na celu zachowanie praw, jakie posiada każda jednostka względem swej własności, obowiązkom stąd płynącym należy przyznać charakter raczej negatywny. Polegałyby one na wstrzymywaniu się od czynów, któreby mogły naruszyć własność osobistą lub rzeczową jednostek w myśl znanej zasady: nie czynj innemu tego, czego nie chcesz aby inni tobie czynili, która służyła również Tomasiusowi dla określenia pojęcia „iustum”²⁾). Nasuwa się więc w etyce Kołłątaja potrzeba wysunięcia takiej cnoty, któraby uzupełniła sprawiedliwość przez włożenie na ludzi obowiązku działania pozytywnego, w myśl formuły, objętej przez tegoż Tomasiusa pojęciem decorum: „czynj innym to, co chcesz aby inni tobie czynili”. Obowiązki takie stwarza w systemie etycznym omawianego przez nas autora cnota dobroczynności.

* * *

Ścisłego określenia cnoty *dobroczynności* Kołłątaj w dziełach swoich nie podaje, podaje jednak dość obszerne uzasadnienie płynących z niej obowiązków, które dają nam możność wysnucia pewnych wniosków o jej istocie. Mianowicie uzasa-

¹⁾ p. Czarnowski *Filozofja społeczna w Polsce 18 wieku i początek 19 wieku.*

²⁾ p. Jarra *Historja Filozofji prawa* str. 162.

dnia je Kollataj w Pomysłach¹⁾ tem, że ludzie znajdują się bardzo często w takich okolicznościach, w których koniecznie potrzebują pomocy innych ludzi i nawzajem mogą świadczyć pomocy bliźnim, przyczem niejednokrotnie bez pomocy bliźnich nie moglibyśmy uchronić się od cierpienia, a nawet utraty życia.

Jak możemy z tego wnioskować, istota dobroczynności polegałaby na świadczeniu pomocy bliźnim. Ponieważ zaś przedmiotem sprawiedliwości było, jak ustaliliśmy, dobro powszechne, jako wyższy stopień dobra jednostkowego, należy uznać dobroczynność za wyższy stopień sprawiedliwości, za jej konieczne uzupełnienie.

W Porządku spotykamy dwa rodzaje obowiązków, płynących z dobroczynności: obowiązek pomocy wzajemnej i pomocy łaskawej. Znajdują one jednak uzasadnienie zupełnie odmienne.

Pomoc wzajemna zostaje jeszcze wyraźnie oparta na interesie i korzyści własnej jednostek. Mianowicie²⁾ wszyscy ludzie znajdują się w ciągłej potrzebie tej pomocy, nie mogąc sami zaspokoić swych potrzeb lub zaspakajając je tylko w bardzo niedoskonały sposób; pozatem praca zbiorowa okazuje się w wielu wypadkach niezbędną dla wykonania bardziej poważnych zamierzeń; dalej rozwój nauk i postęp wiedzy ludzkiej został umożliwiony jedynie przez solidarną pracę całych pokoleń. Dobroczynność w tem znaczeniu polegałaby więc na połączeniu korzyści jednostek z korzyścią i dobrem ogólnem, które daje się osiągnąć drogą wspólnych wysiłków i pracy, zmierzających do najwyż-

¹⁾ Pomysły ark. 6.

²⁾ Pomysły ark. 6. str. 2.

szego celu jednostek — doskonałego zaspokojenia potrzeb naturalnych.

Tego rodzaju działanie było objęte w pierwszym rzędzie przez cnotę sprawiedliwości i różnica między nią, a pomocą wzajemną zachodziłaby tylko ze względu na charakter wpływających z nich obowiązków, które przy sprawiedliwości określiliśmy jako negatywne, obok pozytywnych obowiązków pomocy wzajemnej. Momentu korzyści własnej nie należy tu jednak zbyt przeceńcać, gdyż zawsze musimy pamiętać o tem, że moment ten przyjmował Kołłątaj tylko celem uzasadnienia obowiązkowości nakazów cnót, podczas gdy istotę cnót upatrywał w dobru powszechnem i braku obowiązkowości czynów. W każdym razie pojęcie pomocy wzajemnej stoi w ścisłym związku z nauką Kołłątaja o sprawiedliwości.

Pojęcie dobroczynności jako pomocy łaskawej stanowi już jednak pewną modyfikację poglądów autora Porządku. Wprawdzie pojęcie to odpowiada ściślej ogólnemu pojęciu o cnotie, jako działalności, skierowanej do dobra ogólnego i pozbawionej egoistycznych pobudek, gdyż Kołłątaj oświadcza, że ustanowione przez nią obowiązki wykonywamy bez chęci odwzajemnienia, a zatem bez względu na to, czy wpływa stąd dla nas jaka korzyść, jednak uzasadnienie płynących stąd obowiązków wydaje się być odmiennem od przedstawionych wyżej poglądów na powstanie czynu moralnego. Mianowicie, jak czytamy w *Pomysłach*¹⁾, płyną one wprost z natury, nakazującej przez głos czucia spieszyć z pomocą bliźnim gdy ci znajdują się w stanie niedołęźności, potrzeb

¹⁾ *Pomysły* ark. 6, 100.

lub biedy, w Pomysłach zaś dowiadujemy się¹⁾, że chodzi tu o „czucie politowania“, które podobnie jak dążność samozachowawcza wrodzone jest wszystkim ludziom. Działanie tego popędu jest tak bezpośrednie i instynktowne, „że ledwie można przypuścić, aby człowiek niezspsuty nie wzruszył się na widok nędzy, na stan cierpienia, który w momencie do niedołężności prowadzi jego bliźniego, aby nie starał się dać mu ratunku, aby nie miał pociechy w dopełnionych litości obowiązkach“²⁾).

Uzasadnienie to nie znajduje ścisłego odpowiednika w psychologii ani w teorii poznania autora Porządku, tam bowiem za jedyne uczucie pierwotne została uznana dążność samozachowawcza, z której dopiero pod wpływem rozumu powstawać miały miłosierdzie, życzliwość, politowanie i tym podobne uczucia altruistyczne, tu zaś uczucie politowania zostało uznane za pierwotne, wrodzone wszystkim ludziom.

Zastanawia, dlaczego Kołłątaj, który tak łatwo mógł uzasadnić obowiązkowość „pomocy łaskawej“ względami na dobro własne jednostek, na przykład tem, że świadczenie pomocy tego rodzaju daje wszystkim gwarancję otrzymywania równej pomocy w potrzebie, zaś pewność otrzymania usług od bliźnich może dać tylko obowiązkowość udzielenia takiej pomocy; tak uczynił Kołłątaj przy omawianiu pomocy wzajemnej. Niewątpliwie przy tego rodzaju uzasadnieniu moment dobra jednostkowego brany był przez Kołłątaja pod uwagę, jak o tem świadczy choćby ogólne pojęcie cnoty dobroczynności, a nawet samo przyjęcie obowiązko-

¹⁾ Porządek f. m. str. 138

²⁾ Pomysły ark. 100.

wości nakazów „pomocy łaskawej“, które pozwala uważać ją za wyższy stopień cnoty sprawiedliwości. Przypuszczać należy, że Kołłątaj szukał uzasadnienia odrębnego tych obowiązków ze względu na to, że przy pomocy łaskawej występowało bezpośrednio na pierwszy plan dobro społeczne, jednak całe przytoczone tu uzasadnienie przypomina zupełnie pojęcie cnoty politowania u Rousseau'a¹⁾, tej jedynej cnoty przyrodzonej, płynącej z współczucia dla nędzy i cierpień bliźniego i łagodzącej egoistyczną miłość własną jednostek, zaś u Smith'a pojęcie politowania zostało uznane również za pierwotne, instynktowne uczucie moralne²⁾).

Świadczyłoby to o tem, że Kołłątaj zmodyfikował swoje poglądy pod wpływem Rousseau'a i filozofji angielskiej, przyczem jednak zauważona modyfikacja podkreśliła jeszcze społeczny charakter jego etyki, na który wskazywaliśmy powyżej. Było to zresztą prostą konsekwencją uznania dobra powszechnego za istotę etyki, a jak wykazaliśmy, dobro powszechne zostało uznane za przedmiot zarówno pomocy wzajemnej, jak w wyższym jeszcze stopniu pomocy łaskawej.

Że jednak zasadnicze założenia filozoficzne Kołłątaja nie uległy w pojęciu cnoty dobroczynności zmianie, o tem świadczy fakt, że w działaniach płynących z dobroczynności, wyróżnia Kołłątaj udział trzech wymienionych przez nas składników czynu moralnego — rozumu, uczucia i woli, gdyż

¹⁾ oeuvres t. I 547. 548. Discours sur l'origine... „Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui moderant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi — même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce, c'est elle, que nous porte; sans reflexion au secours de ceux, qui nous voyons souffrir: c'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de meurs et de vertu, avec set avantage, que nul n'est tenté d'ésobeir à sa douce voix...”

²⁾ Smith. Theory of moral sentiment, p. Jodl b. I. cap. VII absch. 3 § 4.

w konkluzji rozdziału o cnotach mówi, że „prawa, na dobroczynności zasadzone, obowiązują nas przyjemnie znajdując silne pobudki w rozumie i woli człowieka nie zepsutej“¹⁾). Podkreślenie w spełnianiu obowiązków cechy przyjemności przypomina poglądy etyczne Hume'a, u którego uczucie przyjemności lub nieprzyjemności decydowało o wartości czynów moralnych.

* * *

Najgłębszy wyraz swoim istotnym założeniom etycznym dał Kołłątaj w pojęciu *heroizmu*, jako najwyższego stopnia cnoty.

Jak wynika z ogólnego pojęcia obowiązkowości czynów moralnych, nakazy sprawiedliwości obowiązywałyby silniej, niż nakazy dobroczynności, zmierzające do dobra bliźnich. Nasuwa się wobec tego pytanie, jak należałoby postąpić przy zbiegu obu rodzajów obowiązków. Jeżeli Kołłątaj uzna wówczas za dobre jedynie wypełnienie pierwszego obowiązku, powróci do stanowiska Hobbes'a gdyż w takim wypadku dobro jednostek stałoby się ostatecznym celem jego etyki. Gdyby natomiast za istotę etyki uznawał on dobro społeczne, to chociażby został dokonany czyn mniej obowiązujący, byleby miał na celu dobro ogółu, musiałby on zostać uznany za dobry, a nawet takie poświęcenie własnego dobra dla dobra powszechnego musi zostać przez niego uznane za najwyższy akt cnoty. W „Pomysłach“ pojęcia cnoty heroizmu jeszcze nie spotykamy i dlatego znajdujemy tam twierdzenie, że wówczas, gdy należałoby jednocześnie dokonać czynu opartego na sprawiedliwości i dobroczynności, a obu naraz dokonać

¹⁾ Pomysły ark. 7.

nie można, należy postąpić zgodnie z nakazem sprawiedliwości, a nie dobroczynności¹⁾); tu zatem wydawało-by się, że ostatecznie przechyła się Kołłątaj w etyce na stronę etyki indywidualnej wbrew naszym poprzednim przypuszczeniom.

Jednak autor Porządku nigdzie nie twierdził, żeby tylko tego rodzaju postępek był dobry, a jak wiemy, pojęcie obowiązkowości czynów odróżniał on od dobroci czynów. Natomiast w Porządku znajdziemy pozytywne twierdzenie, że wówczas, gdy obowiązek świadczenia pomocy bliźnim lub całej społeczności zbiega się z obowiązkiem zachowania naszego bytu, a my „pierwszą przekładamy nad drugą, albo ją dopełniamy z niebezpieczeństwem dopełnienia drugiej — dokonywamy aktu najwyższej cnoty heroizmu“²⁾). Heroizm został określony w Porządku jako „cnota zasadzona na dobroczynności“³⁾), a więc w sposób bardzo niedostateczny. Jednak znając określenie cnoty dobroczynności i posiadając określenie aktu heroicznego, możemy określić, że istota heroizmu polega na poświęceniu dobra własnego dla dobra ogółu, jest to więc cnota par excellence społeczna. W każdym razie przyjęcie cnoty, która miałaby na celu dobro społeczne nawet ze szkodą dobra jednostki, świadczy o ewolucji poglądów Kołłątaja w czasie od nakreślenia Pomysłów do opracowania Porządku. I ewolucja ta biegła w kierunku filozofii intelektualnej.

Dla uzasadnienia cnoty heroizmu nie mógł znaleźć autor Porządku podstawy w swej sensualistycznej psychologii, skoro z trudnością tylko mógł wyjaśnić z jej pomocą cnotę dobroczynności, w znaczeniu pomocy łaskawej, ubiegając się o wy-

1) ibidem ark. 6 w. p. 26.

2) Porządek f. m. r. X str. 141.

3) ibidem loc. cit.

tłumaczenie jej przez koncepcję czucia politowania, zapożyczoną od Rousseau'a i Smitha. Autor daje bardzo ogólne wyjaśnienie, że heroizm — to „zapał niebieski, który wynosi człowieka nad innych, aby mógł czynić dobrze wielu lub wszystkim“¹⁾).

Przyjęcie tego określenia świadczy o tem, że Kołłątaj uważał za niemożliwe wytłumaczenie tej cnoty naturalnymi własnościami natury ludzkiej, co potwierdza jeszcze okoliczność, że heroizmu nie można byłoby według niego nabyć przez naukę i ćwiczenie²⁾, tak ważną odgrywającą rolę przy innych cnotach. Należy przypuszczać, że rozumiał on heroizm jako pojęcie pośrednie między moral sense Hutchesona, a cnotą najwyższą zaparcia się i opanowania siebie (selfcomand) Smitha. W każdym razie przyjęcie tej cnoty wskazuje wyraźnie na jego pokrewieństwo z etyką angielską.

Heroizm, jako cnota pozbawiona zupełnie cechy obowiązkowości i mająca za cel dobro powszechne, jest najwyższym stopniem cnoty, określonej przez nas na początku niniejszego rozdziału. Przyjęcie jej potwierdza w zupełności naszą tezę, że za istotę etyki Kołłątaja uznać należy dobro społeczne.

* * *

W wyniku analizy poglądów etycznych Kołłątaja stwierdzić możemy, że są one konsekwentnem rozwinięciem jego ogólnofilozoficznych przesłanek z pewną przewagą czynników intelektualnych nad emocjonalnymi, dzięki czemu etyka ta zbliża się do angielskiej filozofji moralnej. Chociaż bowiem etyka autora Porządku nie posiada cechy bez-

¹⁾ ibidem str. 142.

²⁾ ibidem loc. cit.

względności, wskutek oparcia jej zasad na porządku prawnym, którego istota jest jeszcze dla nas dotąd nieznaną, to jednak za istotę wszystkich cnót zostaje tu uznane dobro powszechne, podobnie jak u przedstawicieli tej filozofji.

Ponieważ zasady etyki zostały wyprowadzone przez autora Porządku z natury ludzkiej i oparte na przesłankach psychologiczno doświadczalnych, zupełnie niezależnie od nakazów religji i objawienia, różni się ona zupełnie od etyki chrześcijańskiej. Jest to etyka nie heteronomiczna, lecz autonomiczna, i przyznać należy, że takie pojęcie etyki było logiczną konsekwencją jego teoretyczno-poznawczych założeń.

Oparcie pojęcia cnoty wogóle, a w szczególności cnoty sprawiedliwości na zgodności z prawem świadczy, że nauce o prawie przyznawał on największe znaczenie i wagę w swym systemie. Dlatego ostateczne wyjaśnienie istotnych zagadnień etycznych będziemy mogli otrzymać w jego nauce o prawie, do której obecnie przystępujemy.

Opisane ujęcie etyki stawia go na stanowisku odmiennem od moralistów angielskich (i usprawiedliwia ocenę jego filozofji jako filozofji prawa, a nie filozofji moralnej).

ROZDZIAŁ IV.

Nauka o prawie.

§ 1. Prawo natury.

Dotychczasowe nasze rozważania wykazały, że podstawę systemu Kołłątaja stanowi prawo natury. Od niego bowiem zostały uzależnione podstawy etyki, pojęcia dobra i cnoty, przedewszystkiem zaś pojęcie cnoty sprawiedliwości. Sam autor przyznaje to wyraźnie w liście do Czackiego, oświadczając, że nauka prawa natury jest pierwszym kamieniem węgielnym wszystkich umiejętności moralnych¹⁾.

Wśród pisarzy prawa natury, do których i Kołłątaja z przytoczonych względów zaliczyć należy, istniały jednak wielkie rozbieżności w pojmowaniu prawa, co nie pozwala mówić o jednolitej szkole prawa natury i co stało się powodem rozbieżności pojęć na istotną cechę kierunku prawa natury.

Rozbieżności w pojmowaniu prawa pochodziły w znacznym stopniu z różnego pojmowania natury, jako podstawy i źródła prawa.

Z jednej strony natura pojmowana była przez pisarzy prawa natury jako natura jednostki. Pra-

¹⁾ Uwagi nad trzema imperatorskimi ukazami. Listy w przedmiotach naukowych t. I str. 163—164.

wo natury pojmowane było przytem bądź jako prawo, które obowiązywało niegdyś w jakimś idealnym, czy nawet historycznym stanie natury, bądź też jako idealne prawo doskonałej przyszłości w przeciwstawieniu do obowiązującej rzeczywistości. Prawo to, oparte na naturze jednostki, nie posiadało jednak cech stałości i niezmienności jako prawo, którego miarą były interes i korzyść jednostki, i dopiero Kant uznał jednostkę za źródło powszechnie obowiązujących reguł postępowania. Nasuwała się konieczność sztucznego uzasadnienia obowiązkowości praw w społeczeństwie i kwestję tę starano się rozwiązać przy pomocy koncepcji umowy pierwotnej, którą też uznano za źródło praw powszechnie obowiązujących, zabezpieczonych drogą zewnętrznego przymusu.

Powstałe w ten sposób prawo pozytywne — *lex* uznano też za jedyny sprawdzian dla oceny postępów ludzkich. Tak np. według Hobbes'a prawo cywilne jest jedyną miarą dobrego i złego, sprawiedliwym zaś jest to, co znajduje się w zgodzie z wolą prawodawcy¹⁾, zaś u Rousseau'a istota prawa zostaje wyjaśniona przyjęciem umowy społecznej²⁾. Tak więc indywidualistyczne pojęcie natury i prawa naturalnego musiało doprowadzić do sztucznego uzasadnienia wiążącej mocy praw w związkach społecznych.

W wieku 18-ym powstaje jednak w związku z rozwojem nauk przyrodniczych pojęcie natury, jako przyrodniczego pojęcia świata, podlegającego stałym, niezmiennym prawom fizycznym w swem istnieniu, rozwijaniu się i bycie; pojęcie przyczynowych praw przyrodniczych, rozwinięte w syste-

¹⁾ Hobbes. *De cive* c. III par. 33.

²⁾ p. Peretiatkowicz. *Filozofja prawa* J. J. Rousseau'a str. 89.

mach Newtona¹⁾ i Buffona²⁾ przeniesione w dziedzinę życia społecznego, stało się podstawą do pojmowania praw naturalnych jako systemu praw bezwzględnych i niezmiennie obowiązujących przez analogję do praw przyrodniczych, gdyż zachowanie ich zostało związane z pojęciem ogólnej harmonji świata. Pojęcie praw naturalnych jako praw, regulujących porządek wszechświata, spotykamy już w filozofji angielskiej u Cumberlanda³⁾ i Clarke'a⁴⁾, a pełne rozwinięcie znajdują one w nauce fizjokratów.

Tak więc różne pojmowanie natury decydowało w znacznej mierze o sposobie rozwiązywania istotnych zagadnień prawa i moralności w systemach pisarzy, określonych ogólnem mianem prawa natury.

U Kollåtaja pojęcie *natury* nie zostało przedstawione dość jasno. Jak mówiliśmy wyżej⁵⁾, pod pojęciem przyrodzenia rozumiał on tak zespół praw przyrodniczych, rządzących światem, jak przyczynę pierwszą wszechświata, pozatem zaś w zastosowaniu do życia społecznego przyrodzenie oznaczało u niego naturę ludzką, jako zespół praw fizycznych, którym poddany jest człowiek, w swem istnieniu, rozmnażaniu się i bycie, czyli naturę jednostki. Wskutek tego też znajdujemy u Kollåtaja dwa różne pojęcia prawa naturalnego i cała nauka o prawie natury zyskuje specjalny, jej tylko właściwy charakter. Pierwszem i zarazem pierwotnem pojęciem prawa naturalnego jest u autora

¹⁾ Newton. *Naturalis philosophiae principia mathematica*. Lond. 1686 p. jeszcze Ueberveg op. cit. t. III.

²⁾ Buffon, *Epoki Natury* tłum. Staszica W-wa 1789.

³⁾ Cumberland: *De legibus naturae disquisitio philosophica*, in qua eorum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio a rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis et civilis considerantur et refutantur; p. Jodl *Geschichte der Ethik* b. I cap. IV ann.

⁴⁾ Clarke discourse concerning the unaralterable obligations of natural religion. p. Jodl ob. cit. b. I cap. V absch 2.

⁵⁾ Rozdział II par. 2.

Porządku pojęcie należytości — iuris, jako prawa, opartego na naturze jednostki ludzkiej, drugim zaś — pojęcie bezwzględno i powszechnego prawa natury — legis.

* * *

Pojęcie prawa naturalnego, jako *należytości* — iuris wyprowadza Kołłątaj z porządku fizycznego w znaczeniu wyżej przedstawionej natury ludzkiej. Mianowicie według autora Porządku czucie, potrzeby i siły nasuwają konieczność użycia sił w celu zaspokojenia potrzeb, czyli konieczność czynienia¹⁾. Jak wiemy, początkowo dzięki czuciu osiągamy poznanie potrzeb i uświadamiamy sobie, że wokół nas istnieje szereg najróżnorodniejszych przedmiotów, mogących zaspokoić nasze potrzeby. Ono też wskazuje, że człowiek posiada środki do zdobycia rzeczy potrzebnych, czyli że ma odpowiednio siły. — Powstaje pragnienie zaspokojenia potrzeb przez zdobycie rzeczy, władza samowolnego działania wprawia w ruch siły organiczne ciała celem nabycia rzeczy, niezbędnych do zaspokojenia potrzeb — powstaje czyn moralny. Decyzję woli musi jednak poprzedzić prócz poznania potrzeb i rzeczy, zdolnych je zaspokoić także wyobrażenie o tem, że dana rzecz nam się należy²⁾.

Kołłątaj dokonywa zatem abstrakcji od wszelkich instytucyj państwowych i społecznych, pragnąc zgodnie ze swą metodą rozpocząć wykład prawa naturalnego od „prawd najprostszych”, czyli w tym wypadku wyprowadzić system prawa natury z natury izolowanej jednostki ludzkiej. Ta metoda jest dla nauki Kołłątaja o prawie bardzo charakterystyczną, była ona bowiem także właściwą

¹⁾ Porządek f. m. str. 45.

²⁾ Porządek f. m. str. 46. Pomysły ark. 31.

dla większości przedstawicieli szkoły prawa natury, 17 i 18 wieku.

Wyobrażenie o należytości, czyli prawie do rzeczy, które zdolne są zaspokoić nasze potrzeby, uważa Kołłątaj za pierwotne i wrodzone wszystkim ludziom. Jak mówi, „nasze własne czucie, nasze potrzeby, nasze siły, nasz związek z rzeczami okazał, co się nam należy”¹⁾ Jest to więc poznanie intuicyjne umysłowe.

Prawo do rzeczy jest uwarunkowane biologicznie. Jest to prawo samozachowania, właściwe wszystkim istotom żyjącym, które każe im używać wszelkich dostępnych środków w celu zachowania swego istnienia. Z tego samego założenia wyprowadza prawo natury Hobbes, mówiąc: „*iuris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua quantum potest, tueatur... consequens est, ut unusquisque ius etiam habeat utendi omnibus mediis, et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest. Natura dedit unicuique ius in omnia*”²⁾).

Prawo do wszystkiego jest, jak widzimy, zupełnie równoznaczne z prawem do rzeczy, niezbędnych dla zaspokojenia potrzeb życiowych, o którym mówi Kołłątaj. W Porządku spotykamy jeszcze próbę teleologicznego uzasadnienia prawa naturalnego, które jednak nadaje mu zupełnie odmienny charakter. Czytamy tam, że „czucie, potrzeby i siły są ogniwami, które nas łączą z łańcuchem powszechnego porządku. Pierwsze łączy się z przyczyną, która nadała nam czucie, ostatnie łączy nas z rzeczami, odosobnionymi od naszej istności; bez których wszelako obejść się nie możemy. Ponieważ nie możemy się obejść bez za-

¹⁾ Pomysły ark. 31.

²⁾ Hobbes. De cive cap. I pag. 11-12.

spokojenia potrzeb, musimy mieć nadane prawo do nabywania rzeczy, służących do zaspokojenia naszych potrzeb, bo... przyrodzenie byłoby sprzeczne w swoich celach. Prawo to zwiemy należytością”¹⁾).

W wyniku pojęcia natury, jako przyrodniczego porządku świata, prawo naturalne do rzeczy przekształca się u Kołłątaja w prawo do nabywania rzeczy, podobnie, jak u fizjokratów, u których zasadnicze prawo naturalne, pojmowane jako prawo do życia, zostaje określone, jako prawo do swobodnego zaspakajania potrzeb naturalnych. Zaś badanie człowieka w rozmaitych stanach zdolności fizycznej i moralnej i w rozmaitych stosunkach z innymi ludźmi, które, jak twierdzi Quesnay²⁾), jeden z najwybitniejszych przedstawicieli fizjokratyzmu, jest jedyną właściwą drogą dla zgłębienia i ściślego określenia prawa człowieka do rzeczy, doprowadza do stwierdzenia, że fałszywy jest wniosek, jakoby prawo to odnosiło się do wszystkich rzeczy zdalnych do użytku. Człowiek może mieć prawo tylko do tych rzeczy, które w danych warunkach można osiągnąć, rzeczywistem więc prawem naturalnem jest nie prawo do rzeczy, lecz prawo swobodnego zapracowania sobie na życie, czyli prawo pracy.

Tak też zostaje ostatecznie pojęte przez Kołłątaja prawo naturalne, oświadcza on bowiem, że człowiek może nabywać rzeczy tylko za pomocą sił własnych, starań i pracy, wobec czego ma prawo do tych jedynie rzeczy, które nabędzie przez pracę³⁾. Pierwotne pojęcie prawa naturalnego, jako prawa do wszystkiego, co jest niezbędnem dla za-

¹⁾ Porządek f. m. str. 52 — 53.

²⁾ Quesnay. Le droit naturel ch. I p. 42.

³⁾ Porządek f. m. rozdz. VII str. 59.

spokożenia potrzeb, przekształca się zatem w prawo do pracy.

Teleologiczne uzasadnienie prawa naturalnego spotykamy też u Locke'a, od którego, jak wykazaliśmy, zostały uzależnione metafizyczne założenia nauki Kołłątaja. Mianowicie według Locke'a¹⁾ naturalny rozsądek mówi, że ludzie, skoro się urodzili, mają prawo do własnego bytu i w konsekwencji do rzeczy, których natura dostarcza do ich utrzymania. Bóg, który dał świat ludziom wspólnie, dał im też prawo do robienia zeń najlepszego użytku dla życia i wygody. Zdania przytoczone tak żywo przypominają odnośne uzasadnienia Kołłątaja, że zależność autora Porządku od poglądów Locke'a wydaje się tu być niewątpliwą. Zależność tę uwydatnia jeszcze fakt, że Locke ostatecznie przedstawia prawo naturalne, jako prawo do rzeczy, zdobytych przez pracę²⁾. Zależność ta jednak nie wyklucza pokrewieństwa systemu Kołłątaja z nauką fizjokratów tembardziej, że fizjokratyzm nie był szkołą ściśle filozoficzną, lecz ekonomiczną i podstawy teoretyczne dla swych pomysłów ekonomicznych czerpał przeważnie z filozofji angielskiej. Nie będąc w możności na zasadzie danych z biografji Kołłątaja orzec stanowczo, czy miał on możliwość bezpośredniego zetknięcia się z filozofją angielską, muszę jednak w danym wypadku przypuścić bezpośrednią zależność od Locke'a. Wskazuje na to uzasadnienie prawa naturalnego przez przyznanie mu pochodzenia boskiego, co nawet nie jest zgodne z ogólnymi metodologicznymi założeniami Kołłątaja.

¹⁾ Locke. Two treatises of government rozdz. V p. 215.

²⁾ Two treatises p. 215.

Pojęcie *prawa naturalnego*, jako prawa do pracy, ułatwia Kollątajowi uzasadnienie *obowiązkowości* tego prawa w sposób naturalny. Jeżeli bowiem mamy prawo do rzeczy, niezbędnych dla zaspokojenia potrzeb, a nabywać je możemy tylko przez pracę, to pracę uznać należy nietylko za prawo, ale także za obowiązek. Nietylko mamy prawo do pracy, ale koniecznie musimy pracować, musimy nabywać rzeczy własnymi siłami, gdyż inaczej nie moglibyśmy zaspokoić naszych potrzeb¹⁾). Ta konieczność pracy dla zaspokojenia potrzeb, to powinność — obowiązek. Od obowiązkowości prawa naturalnego zależy jego „upewnienie“²⁾).

Podobnie u fizjokratów praca, przez którą jedynie możliwym jest zachowanie własnego życia, została uznana za najpierwszy obowiązek, tak jak była najpierwszem prawem, w myśl ogólnej zresztą zasady fizjokratów, że niema praw bez obowiązków. Jak mówi Dupont de Nemours, „point de droits sans devoir et point de devoirs sans droits“³⁾).

Powinność, czyli obowiązek pracy, wydaje się tu być obowiązkiem osobistym jednostek w stosunku do siebie samych, jednak przekonamy się dalej, że obowiązek ten należy rozumieć przede wszystkim jako obowiązek wszystkich, polegający na przestrzeganiu prawa naturalnego każdej jednostki, czyli że tam, gdzie jednostka posiada uprawnienie, wszyscy inni posiadają obowiązek powstrzymania się od naruszenia tego prawa. Powinność powstawałaby więc wskutek wzajemnego ograniczenia praw naturalnych jednostek w społeczeństwie, dokonywanego na zasadach sprawiedliwości.

¹⁾ Porządek f. m. r. VII str. 53.

²⁾ Pomysły ark. 4, 31.

³⁾ Dupont de Nemours. *Origine et progres d'une science nouvelle Physiocrates t. I. p. 342.*

Na takie pojmowanie obowiązku wskazuje oświadczenie Kollåtaja, że „to, cośmy powinni, okazało udzielenie nawzajem naszego czucia przez powierzchowne znaki, czyli przez mowę“¹⁾, podczas gdy prawo naturalne, należytość „okazuje nasze własne czucie“²⁾, co oznacza, że pojęcie obowiązku powstało dopiero drogą rozwoju stosunków wzajemnych między ludźmi. W tym znaczeniu autor Porządku oświadcza, że każdy człowiek ma „dwoiste przeznaczenie — należytość i powinność, należą mu się rzeczy, potrzebne do utrzymania jego bytu, powinien nabywać onych bez naruszenia cudzej należytości“³⁾).

W tym znaczeniu obowiązek stanowi w koncepcji prawa naturalnego Kollåtaja pojęcie pomocnicze. Obowiązek istnieje o tyle, o ile bez jego przyjęcia prawo naturalne jednostki nie mogłoby zostać wykonane. Przekonywa nas o tym już wyprowadzenie pojęcia konieczności od słowa „koniec“, oraz wyjaśnienie Kollåtaja, że „dopełnienie powinności“, czyli obowiązku nazywa działaniem koniecznym dlatego, że bez niego działania ludzkie nie mogą zostać zakończone⁴⁾, następnie zaś zdanie, że powinność jest dla człowieka konieczną, jeśli należytość jest nieuchronnie potrzebną⁵⁾).

Uzasadnienie istnienia obowiązku tem, że bez niego prawa naturalne nie mogłyby być wykonywane, nie wydaje się dostatecznie przekonującym. Z tego, że ktoś posiada prawo, nie wynika zupełnie, że wszyscy obowiązani są je szanować. Z tego braku obowiązkowości praw naturalnych, jako praw, przysługujących jednostkom, zdawał sobie jasno sprawę Hobbes, który uznając istnienie

1) Rkps Akad. Umiejętn. N. 223 ark. 31.

2) ibidem.

3) ibidem.

4) ibidem ark. 32. 5) ibidem.

nie prawa naturalnego, oświadczył, iż wobec braku obowiązkowości tego prawa „effectus eius iuris idem pene est, ac si nullum ius existerit“¹⁾, gdyż nie można innych zobowiązać tem tylko, że się samemu posiada prawo. Jednak przedstawione pojęcie obowiązku zgodne jest z pojęciem obowiązku, jakie możnaby wytworzyć na zasadzie poglądów Hobbes'a, odmienne natomiast od pojęcia „devoir“ u fizjokratów, jako obowiązku pracy dla zaspokojenia potrzeb.

Fizjokratyczne pojęcie obowiązku istniało jednak również w nauce Kołłątaja i odegrało w niej poważną rolę, jak to wynika z pojmowania przez niego prawa własności. Mianowicie autor Porządku uważa własność rzeczy wyłącznie za wynik pracy. Jak mówi, „praca ludzka służy za cenę i miarę szacunku innych rzeczy i daje nam wyobrażenie sprawiedliwego nabycia za szacunek łożonych sił, które są nieoddzielną od nas własnością“²⁾. Ponieważ zaś pracę określał, jako użycie sił fizycznych w celu nabycia rzeczy, zaś siły te uważał za oczywistą własność osobistą, za istotę człowieka, a popęd do jej zachowania za najważniejsze i najpierwsze prawo naturalne, rzeczy, nabyte przez pracę, zostały uznane jakby za część istoty człowieka. Wobec tego też nabycie i zachowanie własności rzeczy stało się podstawą i celem obowiązków naturalnych, jak poprzednio przyjętem zostało przez autora za naczelne prawo naturalne. Jak pierwotne pojęcie prawa naturalnego przekształciło się w prawo własności rzeczy, nabytych przez pracę, tak obowiązek zachowania praw naturalnych jednostek zamienia się w obowiązek nabywania i zachowania rzeczy.

¹⁾ Hobbes de cive c. 1 p. 15.

²⁾ Porządek f. m. r, VIII str. 63.

Ostatecznie płyną stąd dwa rodzaje obowiązków. Pierwszy z nich — to obowiązek nabywania własności rzeczy, obowiązek naturalny każdego względem siebie, drugi zaś — to obowiązek szanowania cudzej własności, identyczny z omówionym poprzednio negatywnym obowiązkiem szanowania praw naturalnych jednostek.

Tu wyraźnie zostaje postawiony na pierwszym miejscu obowiązek nabywania rzeczy, czyli obowiązek osobisty, płynący wprost z natury ludzkiej, gdyż, jak mówi Kollątaj¹⁾, „gdyby na człowieka nie nagliły potrzeby, nie używałby sił własnych do nabywania rzeczy“. Wobec tego jasnym jest, że każdy „musi nabywać rzeczy potrzebnych“, a gdyby tego rodzaju własności nie posiadał, to „cel, dla którego wziął od Przyrodzenia siły..., byłby daremny, boby człowiek nie mógł utrzymać bytu swej osoby“. Z tego naczelnego prawa naturalnego, prawa samozachowania, wyprowadza Kollątaj obowiązek nabywania własności i obowiązek „szanowania“ własności innych ludzi, oświadczając w konkluzji przytoczonego ustępu: „Każdy zatym nabywać winien rzeczy i mieć swoją własność nabytą. Każdy takową własność szanować winien“²⁾.

Ustalenie, że autor Porządku wyprowadzał obowiązki wzajemne z obowiązku względem siebie samego, jest ważne z tego względu, że charakteryzuje dokładnie metodę jego przy wykładzie nauki o prawie natury. Z punktu widzenia metodologicznego bowiem, jak mówiliśmy, badanie natury jednostki ludzkiej miało być jedynym i ostatecznym źródłem do wykrycia naczelných zasad prawa natury. Natura ta musiała też być dostateczną do

¹⁾ Rkps 223 ark. 29.

²⁾ ibidem.

uzasadnienia obowiązków naturalnych, bez których prawa naturalne nie miałyby żadnej wartości, nie mogąc być wykonywane.

I to jednak uzasadnienie obowiązków wzajemnych uznać należy za niewystarczające, gdyż z potrzeby zachowania praw naturalnych jednostek obowiązkowość ich w żadnym razie nie wynika. Hobbes, który uczył również, że ludzie uznali potrzebę zachowania praw naturalnych, z tego świadomego uznania i porozumienia wyprowadził dopiero obowiązkowość nakazów prawa. Kołłątaj będzie również szukał głębszych podstaw dla swego systemu prawa natury, chociaż zmuszony będzie wówczas odstąpić od swojej ulubionej metody.

Zaznaczyć należy, że samo pojęcie własności zostało przez Kołłątaja wyprowadzone zupełnie podobnie, jak przez fizjokratów. Jak mówi Mercier de la Rivière¹⁾, „la propriété personnelle est le premier principe de tous les autres droits; sans elle n'est plus ni propriété nobiliere ni propriété fonciere ni societé...“, a Baudeau²⁾ uzupełnia ten pogląd przez zaznaczenie, że „propriété c'est le fruit de travail, c'est un bien, qui vous est propre, parce que vous l'avez creé ou merité“. Zaś odmiennie poglądy Rousseau'a i Hobbes'a, którzy własności nie uważali za instytucję naturalną, Kołłątaj zupełnie wyraźnie zwalcza³⁾.

¹⁾ Mercier de la Rivière, l'ouvrage 1767 t. I p. 45, les physiocrates t. I. p. 343.

²⁾ L'abbé Baudeau. Introduction à la Philos. économ. Les physiocrates t. II p. 673.

³⁾ Porządek f. m. str. 69 „...Próżno tedy wielu utrzymywało, że pierwszy, który ogrodził płotem jaką część ziemi, stał się jej właścicielem dlatego, że ją odosobnił od wspólnego używania reszty ludzi, bo ziemia nieogrodzona była jeszcze nieużyteczną, póki ręka ludzka nie usposobiła jej do wydania tych owoców, które sobie człowiek wyprowadzić zamierzył... Nabycie ziemi do tego punktu, żeby ją uczynić zdolną do reprodukcji przez coroczną uprawę, musiało kosztować człowieka bardzo wiele i uciążliwej pracy.“

W związku zaś z takim pojmowaniem własności występuje też autor Porządku przeciw pogładowi, jakoby istniały spory o własność, pociągające za sobą stan wojny powszechnej¹⁾, i oświadcza, że nie wojna, lecz pokój jest naturalnym stanem człowieka, wojna zaś jest tylko koniecznym nieszczęściem, póki ludzie będą „następować na swe należytości przez niezachowanie nieoddzielnych powinności“²⁾.

Przytoczone poglądy Kołłątaja na własność są niezmiernie ważne dla ustalenia i oceny zasad nauki jego o prawie. One pozwalają nam zrozumieć ostateczną definicję prawa i obowiązku naturalnego, podaną w Porządku³⁾, która brzmi: „należytość przyrodzona człowieka jest to sposobność i wolność, którą mu przyrodzenie nadało do nabywania i używania tego wszystkiego, co jest potrzebne do utrzymania życia i jego wygod, lecz nadało pod warunkiem dopełnienia powinności; powinność przyrodzona człowieka to warunki przywiązane do jego należytości, które zachować i dopełnić winien, jeżeli chce używać tych należytości“.

Jak z przytoczonej definicji wynika, prawo naturalne nie oznacza swobody czynienia, możliwości wyboru między dokonaniem tego lub innego działania, lub jego zaniechaniem. Jest ono tylko wolnością czynienia w tem znaczeniu, w jakim pojmował wolność Kołłątaj, to znaczy, że aczkolwiek czyn prawny musi być dokonany z udziałem woli, jako czynnika koniecznego w psychologii czynu, działanie to jednak jest jednocześnie obo-

¹⁾ Porządek f. m. r. VIII str. 60 Rkps. Ak. Um. Nr. 223 ark. 30. Koniec ustępu brzmi: „człowiek silniejszy nie jest przeznaczonym od przyrodzenia do napaści i wydzierstwa, lecz do pracowitości i dobroczynności.“

²⁾ Porządek f. m. r. VIII str. 58.

³⁾ Porządek f. m. str. 54 — 55.

wiążącym, gdyż odnosi się do nabywania rzeczy, do posiadania własności rzeczy, niezbędnych dla zaspokojenia potrzeb i „utrzymania życia“. Prawo naturalne może być wykonane tylko wówczas, gdy będzie miało nadaną obowiązkowość, gdy zostanie dopełniona „powinność“. I tu autor Porządku kategorycznie oświadcza, że ludzie nie mogliby osiągnąć swych praw naturalnych, gdyby nie dochowywali powinności, czyli obowiązków wzajemnych¹⁾.

Jak widzimy stąd, nasze pierwotne przedstawienie obowiązku zgadza się z ostatecznym jego określeniem u Kollåtaja. Pojęcie to zyskuje też tutaj uzasadnienie odmienne od podanego przez nas, a płynącego z oparcia go na naturze ludzkiej. Obowiązkowość prawu naturalnemu nadaje w przytoczonym określeniu autora „przyrodzenie“ i nie ulega wątpliwości, że przez pojęcie przyrodzenia należy tu rozumieć pojęcie przyczyny pierwszej świata, o której mówiliśmy w drugim rozdziale niniejszej pracy. Obowiązkowość praw naturalnych zostaje tu więc uzasadniona ponadempirycznie.

Kollåtaj dokonywa tego przeskoku z dziedziny empirji do racjonalizmu w dążeniu do uzyskania trwałego oparcia dla swego systemu prawa natury, podobnie, jak to uczynił w teorii poznania przy rozwinięciu pojęć przyczynowości i celowości, w sposób dla siebie prawie niedostrzegalny. Oba rodzaje pojęć uważał on bowiem za równie rzeczywiste i stąd poznawane bezpośrednio, drogą zwykłej analizy natury ludzkiej. Przeskok ten jednak zmienia zupełnie charakter jego nauki o prawie natury. Pierwotne pojęcie prawa naturalnego — iuris przekształca się dzięki temu w pojęcie obowiązującego powszechnie prawa natury — legis.

¹⁾ Porządek f. m. str. 56 — 57.

Prawo w znaczeniu „lex” określa Kołłątaj jako „zbiór wyobrażeń o należytości, powinności i obowiązkach”¹⁾ i wyjaśnia, że przez prawo należy rozumieć to, „co upewnia nam naszą należytość”, i „zgadza nasze powinności z obowiązkami”²⁾ Jest to określenie prawa formalne i, jak z analizy pojęć należytości i powinności, czyli prawa i obowiązku naturalnego, wynika, prawo to polegałoby na zachowaniu warunków, niezbędnych do utrzymania własnego bytu³⁾ i zachowania go od zniszczenia, i do wypełnienia w ten sposób „przeznaczenia” człowieka. Cel ten uzasadniał istnienie obowiązkowości legis i bezwzględnej konieczności jej zachowania, gdyż utrzymanie bytu stanowi, jak wiemy, „prawidło i źródło wszelkich postępów człowieka”. Określenia prawa w znaczeniu materialnym Kołłątaj nie podaje, rozwija je natomiast w trzech „tablicach praw przyrodzenia”⁴⁾, z których pierwsza

¹⁾ Rkps. 223 ark. IV, ib. ark. 34.

²⁾ ibidem

³⁾ ibidem art. 13, 14.

⁴⁾ Porządek f. m. rozdz. XII str. 155—162. Treść tablic jest następująca:

1) Prawo przyrodzenia względem własności osoby człowieka.

Należytości.

1. Osoba człowieka jemu tylko samemu należy.

2. Człowiek podług prawa przyrodzenia czuje w sobie wielorakie potrzeby.

3. Należą się człowiekowi jego własne siły, t. j. władze umysłu i zdolności ciała, może ich używać gdy chce, może je doskonalić, może niemi nabywać rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb.

4. Człowiek obdarzony jest władzą samowolnego chcenia i działania, t. j. może chcieć i robić podług własnego obioru i zezwolenia.

Powinności.

1. Powinien człowiek zachowywać w całości swoją osobę.

2. Powinien człowiek zaspokajać swe potrzeby dla uniknięcia dolegliwego czucia, dla zachowania swej osoby przy życiu i zdrowiu.

3. Powinien człowiek używać sił własnych... powinien niemi nabywać rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb, powinien te siły doskonalić.

4. Powinien człowiek tak chcieć obierać, zezwalać i czynić, jak mu jego należytości dozwalają, jak mu jego powinności przepisują, powinien zachować miarę w zażyciu sił i w zaspokojeniu potrzeb.

zawiera „prawo względem własności osoby człowieka”, a druga „prawo względem własności rzeczy przez człowieka nabytych” i trzecia „prawo przyrodzenia, natury, względem społeczności ludzkiej”.

2) Prawo przyrodzenia względem własności rzeczy przez człowieka nabytych.

1. Należą się człowiekowi rzeczy zgodne do zaspokojenia jego potrzeb.

2. Ma człowiek własne siły, którymi zdolny jest nabywać rzeczy potrzebnych.

3. Nabywając człowiek rzeczy własnymi siłami nabywa je u Przyrodzenia za cenę swej pracy, a zatem należą mu się, jak własność nabyta równa własności osobistej.

1. Powinien człowiek nabywać tych rzeczy aby nimi mógł zaspokoić swoje potrzeby.

2. Powinien człowiek temi siłami nabywać rzeczy potrzebnych.

3. Powinien człowiek tej własności nabytej używać na zaspokojenie potrzeb, powinien ją tak zachowywać jak własność swej osoby.

3) Prawo przyrodzenia względem społeczności ludzkiej.

1. Każdy człowiek ma zupełną należytość swej osoby, czyli jest jej jedynym właścicielem z daru przyrodzenia.

2. Każdy człowiek jest właścicielem swych sił, może ich używać, jak sądzi dla siebie lepiej, może je doskonalić i nabywać nimi przez pracę rzeczy potrzebnych.

3. Każdy człowiek, nabywając rzeczy przez pracę, nabywa do nich własności, ma prawo spokojnie posiadać takową własność i onej używać.

4. Każdy człowiek obdarzony jest władzą samowolnego działania... ma wolność przyrodzoną działania.

5. Każdy człowiek jako właściciel swej osoby i rzeczy, może się z drugim dobrowolnie umawiać o pracę, zamianę lub odstąpienie rzeczy, byle takowe umowy były zawarte godziwie i bez krzywdy trzeciego.

6. Każdy człowiek ma należytość bronić się przeciw napaści i odeprzeć gwałt mocą.]

7. Każdy człowiek ma należytość do pomocy wzajemnej i łaskawej drugich ludzi.

1. Żaden człowiek nie powinien przywłaszczać sobie osoby drugiego ani naruszać w niczem jego własności osobistej.

2. Żaden człowiek nie powinien przeszkadzać drugiemu w użyciu jego sił w ich doskonaleniu, w nabywaniu przez pracę rzeczy jemu potrzebnych.

3. ...Człowiek powinien... nabytą własność (drugiego) szanować i onej nie wydzierać, ani sobie mocą przywłaszczać.

4. Żaden człowiek nie powinien przeszkadzać ani tamować wolności drugiego człowieka.

5. Każdy człowiek powinien dotrzymać dobrowolnej umowy zawartej godziwie i bez krzywdy trzeciego.

6. Żaden człowiek nie powinien napastować drugiego.. chyba w potrzebie sprawiedliwej obrony.

7. Żaden człowiek nie powinien odmawiać pomocy wzajemnej lub łaskawej drugim ludziom, ile tylko może.

Z powyższych tablic i z poprzedniej analizy pojęcia prawa naturalnego w znaczeniu iuris możemy wnioskować, że prawo w znaczeniu materialnym polegałoby na obowiązku pracy celem nabywania i zachowania własności osobistej i rzeczy, niezbędnych dla zaspokojenia potrzeb, czemu odpowiada obowiązek powszechny zachowania wolności i własności każdej jednostki. Jest to pojęcie, bardzo zbliżone do fizjokratycznego pojęcia prawa natury. Jak mówi Dupont de Nemours¹⁾, prawami naturalnymi są: wolność starania się o swój byt i swoje szczęście, własność swej osoby i rzeczy, własną pracą nabytych, obowiązkami zaś: praca dla zaspokojenia swych potrzeb i poszanowanie dla własności tak osobistej, jak ruchomej innych ludzi.

Zachowując tu stanowisko, zbliżone do nauki fizjokratów, pragnął Kołłątaj w rozwinięciu nauki o prawie natury utrzymać związek ze swymi pierwiastkowymi założeniami. W tym też celu trzecią tablicę praw natury, stanowiącą w ściślejszym znaczeniu nakazy prawa, jako nakazy, regulujące stosunki wzajemne między ludźmi, wysnuł on z dwóch pierwszych, obejmujących prawa i obowiązki jednostek względem samych siebie, a wyprowadzone, jak autor Porządku sądził, wprost z natury ludzkiej drogą bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego. Ma je bezustannie²⁾ przypominać „nasze czucie“. I dzieje się to dlatego, że według Kołłątaja „przyrodzenie musiało przywiązać naukę należytości i powinności do sposobów najprostszych³⁾).

1) Dupont de Nemours. *Origine et progres d'une science nouvelle* op. cit. t. I str. 341, 342.

2) Porządek f. m. r. XII str. 153.

3) Porządek f. m. r. III str. 29—30.

Prawo natury względem „społeczności ludzkiej“ stanowi jakby syntezę praw i obowiązków, płynących z pierwotnego prawa naturalnego do wszystkich rzeczy, potrzebnych dla zaspokojenia potrzeb. Kollataj parokrotnie i z wielkim naciskiem podkreśla, że w tym kierunku rozwija swój system i w tym celu stosuje całą abstrakcję od wszelkich ustanowień społecznych do natury jednostki ludzkiej. Jak mówi, „cała znajomość człowieka zasadza się na porównaniu rzeczy i wyobrażeń. Nie mógłby on przyjść do poznania obowiązków wzajemnych, czyli praw, na sprawiedliwości i dobroczynności zasadzonych, gdyby wpierw nie znał praw względem siebie samego. Z nich biorąc miarę postrzega dopiero, co mu ludzie winni, co on ludziom“¹⁾. Dalej²⁾ „w społeczeństwie też same potrzeby, te siły i środki zdolne do ich zaspokojenia, uważane dotąd w człowieku pojedynczo, uważane być muszą w zbiorze ludzi złączonym, wyobrażać je należy jako należytość i powinność ogólną, z której ścisłego zachowania być winno dobrze wszystkim i każdemu z osobna“. Zatem istotnie celem wykrycia zasad prawa i moralności uciekł się Kollataj do metody, powszechnie stosowanej przez pisarzy prawa natury, i dokonał abstrakcji do stanu naturalnego, w danym wypadku, jak wykazaliśmy, natury, czyli istotnych właściwości człowieka izolowanego, aby stąd drogą indukcji i analogji wyprowadzić te zasady.

Jednak tą drogą nie mógł autor Porządku dojść do wniosków, które pragnął osiągnąć przez zbudowanie systemu prawa natury, mianowicie do utworzenia trwałych, niezmiennych podstaw dla na-

¹⁾ Pomysły ark. 4, 35, 98.

²⁾ Porządek f. m, Dod. str. 174.

uk moralnych. Analiza natury ludzkiej takich podstaw dostarczyć nie mogła, z czego zdawał sobie sprawę już Hobbes. Mimo to Kollątaj uznał swój system praw przyrodzonych za zbiór wiecznego i nigdy nieodmiennego prawodawstwa, które¹⁾ nigdy zaginać ani odmienić się nie może, póki tylko ród ludzki trwać będzie, za źródło bezwzględnie obowiązujących nakazów.

Skąd pochodzi ta konieczność i obowiązkowość prawa natury? Kollątaj zdaje się rozwiązywać to zagadnienie w sposób, który spotykaliśmy już u Św. Tomasza, a w okresie nowożytnym w angielskiej filozofji moralnej, przypisując prawu natury pochodzenie boskie. Prawo natury określa, jako wyroki przyrodzenia, zapisane w sercu każdego człowieka niestartymi niczem charakterami²⁾, dalej zaś dochodzi do stwierdzenia, że jest zewnętrzne źródło prawa natury, jest jakaś istność, która nam nadała prawa w podobny sposób, jak utworzyła naszą naturę³⁾. Prawo bowiem pochodzi od tej samej przyczyny, od której pochodzą nasze potrzeby i siły, które prowadzą jak wiemy, do poznania praw. W rezultacie „są... prawa przyrodzone, dane nam do zachowania, których my sami sobie nie dali”⁴⁾.

Dzięki temu odstępstwu od początkowego empirycznego stanowiska w nauce prawa, mógł już autor Porządku nie tylko uzasadnić obowiązkowość praw, ale co ważniejsze, zabezpieczyć ich wykonanie przez przyjęcie dla nich heteronomicznej sankcji. Skoro bowiem istota najwyższa, Bóg, nadała nam do zachowania prawa, to łatwo jest

¹⁾ ibidem r. XIII str. 163.

²⁾ ibid. rozdz. XII str. 154.

³⁾ Pomysły art. 43.

⁴⁾ ibidem.

przyjść do wniosku, że do każdego przestępstwa, czyli przekroczenia prawa natury przywiązała ona karę „stosowną i nieodzowną“.

Samo pojęcie sankcji praw naturalnych jest u Kołłątaja niejasne. Początkowo stara się wyprowadzić ją z rzymskiej nauki prawa, w związku z czem cytuje odnośne określenie Cicerona¹⁾, następnie zaś określa ją nieco odmiennie w słowach: „Nakaz, jaki utwierdzony przez nakazującego, ściśle obowiązujący tego, komu jest do pełnienia podany, zgoła święty dla niego i tak konieczny, że go bez żadnej wymówki dopełnić powinien, tak mocny i zamykający, że się od dopełnienia onego zwolnić nie może, za dopełnieniem którego idzie nagroda, za przestąpieniem kara, nazywamy sankcją“²⁾.

Nie wdając się w rozbiór i krytykę podanej definicji, musimy stwierdzić, że podana definicja łączy w sobie pojęcie praw i ich sankcję i jak się przekonamy, Kołłątaj będzie nadal używał tego wyrazu na oznaczenie samych skutków, połączonych z przekroczeniem prawa.

Skutki te w razie przekroczenia praw natury są, zdaniem autora, niezmiernie niekorzystne. „Wszystkie klęski, uciski, nędze, utrapienia, pod którymi nieszczęśliwa jęczy ludzkość, są koniecznymi skutkami przestąpienia tego porządku naturalnego, są karami, które przyrodzenie przez

¹⁾ Pomysły ark. 42, 43. ...Rzymianie wyraz *sanctio* przenieśli do nauki prawa, aby nim tłumaczyli konieczne obowiązki zachowania onego. Cicero w tej mierze tłumaczy: *primum enim sacrosanctum nihil esse potest, nisi quod populus, plebsve sanxisset. Deinde sanctiones sacrandae sunt aut genere ipso, aut obtestatione et consecratione legis aut poena (in) caput eius, qui contra facit consecratur...* aby więc prawo obowiązywało, musi być uchwalone, czyli ustanowione, musi mieć swoją sankcję, musi być ogłoszone i wiadome.

²⁾ Pomysły ark. 42 verso.

najsurowszą sankcję przywiązało do swego prawodawstwa“¹⁾).

Sankcją nie będzie więc w ścisłym znaczeniu kara za przekroczenie nakazu prawa. Jest to skutek naruszenia powszechnego porządku świata, harmonii powszechnej, której wyrazem jest w życiu społecznym porządek fizyczno-moralny. Przytoczone niepomysłne skutki pochodzą też jedynie stąd, że, jak mówi Kołłątaj, „raz przestąpiony ten porządek ustępuje nieporządkowi”, wobec czego „z szczególnych nieprawości robi się łańcuch nieprawości powszechnych, z szczególnych ucisków i nędzy przechodzi się do nędzy mniej więcej powszechnej”²⁾).

Znaczenie takiego pojmowania sankcji przez Kołłątaja jest dla nas niezmiernie doniosłe. Świadczy ono wprawdzie o odchyleniu się jego w kierunku racjonalistycznym i zbliżeniu do angielskiej filozofji moralnej. Bezwzględna i konieczna sankcję przypisywał prawom naturalnym już Locke³⁾, a u Clarke'a sankcja praw naturalnych została wyprowadzona ze źródeł nadprzyrodzonych i rozciągnięta na życie przyszłe⁴⁾, co w Polsce zostało współcześnie Kołłątajowi podniesione przez Stroynowskiego⁵⁾. Jednak u autora Porządku sankcja praw natury, mając swe ostateczne źródło w isto-

¹⁾ Porządek f. m. r. XIII str. 171.

²⁾ ibidem loc. cit.

³⁾ Locke. Essai concerning human understanding ks. II r. XXVIII par. 8. Tłum. franc. Thurot'a, Paris 1839 str. 206.

⁴⁾ Clarke op. cit. str. 184 i nast. p. Jodl. Fr. Geschichte der Ethik t. I str. 164.

⁵⁾ Stroynowski Hieronim. Prawo natury polityczne i narodów cz. I par. 24 str. 60—62. Autor mówi tu: „...uważając nieskończoną dobroć, sprawiedliwość i wszechmocność Boga, wątpić niemożna, że po skończonym tym życiu zostaje jeczce dla człowieka nadgroda lub kara“.

cie najwyższej, traci swój nadprzyrodzony charakter i zostaje pojęta jako skutek zamącenia powszechnego porządku świata.

§ 2. O istocie prawa.

Pojęcie sankcji praw natury pozwala nam przystąpić bezpośrednio do rozwiązania zagadnienia istoty zjawisk prawnych w systemie Kołłątaja. Przedewszystkiem pojęcie sankcji świadczy o tem, że zjawiska prawne związane są najściślej z naturą, że zatem odrzucić należy wszelkie koncepcje, rozwiązujące mechanicznie zagadnienie najwyższych zasad prawa i moralności. Błędne są zarówno poglądy, wyjaśniające je w sposób przypadkowy przez oparcie ich na fikcyjnej umowie, czyli woli prawodawcy, jak i pomysły o nadprzyrodzonym źródle prawa i moralności filozofji angielskiej. Kołłątaj wskazuje na to zupełnie wyraźnie, gdy na wstępie do swego systemu poddaje krytyce wszystkie dotychczasowe systemy, nie wahając się twierdzić, że poglądy „dzisiejsze“, to znaczy w pierwszym rzędzie jego własne, tak się od nich różnią, jak układ Kopernika od Ptolomeusza w fizyce niebieskiej¹⁾.

Błąd całej filozofji greckiej polegał na tem, że filozofję moralną oparli oni na pojęciu dobra najwyższego i z niego wyprowadzali reguły moralności w najlepszy według nich sposób. W filozofji Cicerona jest zdaniem Kołłątaja wiele myśli prawdziwych, w pierwszym rzędzie podział powinności, czyli obowiązków naturalnych, jednak zasady, na których mają być oparte obowiązki, szuka on niewłaściwie odnosząc je do wyobrażeń wro-

¹⁾ Porządek f. m. Przedmowa str. X.

dzonych, do instynktu, do jakowejś części bóstwa, która ożywia i porusza człowieka, co dowodzi, że ani Cicero, ani filozofowie greccy nie znali „porządku przyrodzonego“, od którego „pochodzą wszystkie prawa“. Najostrzej zwraca się autor Porządku przeciwko nauce Hobbesa, nazywając system jego zbiorem niepodobieństw; z poglądów Kollåtaja możemy wywnioskować, że przez niepodobieństwa te rozumie on uznanie ludzi za istoty antyspołeczne, postawienie wojny powszechnej na granicy życia zbiorowego, wreszcie oparcie prawa i moralności na popędach egoistycznych ludzi i t.p.

Szereg filozofów, którzy nastąpili po Hobbesie i, których dzieła, jak mówi Kollåtaj, „utworzyły naukę prawa natury“ (przyczem przez pisarzy tych rozumie on niewątpliwie przedstawicieli angielskiej filozofji moralnej, których dzieła zostały w dużym stopniu wywołane systemem Hobbesa¹⁾), nie wniósł do nauki moralności nic ponadto, co głosili filozofowie greccy, i na drogę właściwą wkroczył dopiero Quesnay, opierając prawo natury na porządku fizycznym świata.

Z analizy pojęcia natury wiemy, że jest to zespół praw fizycznych, pojętych w znaczeniu przyrodniczym, rządzących światem, który jest „łańcuchem powszechnego porządku“²⁾, jako skutku działania praw fizycznych. Prawa te, nazwane „ustawami przyrodzenia“, stanowią właściwie istotę rzeczy, gdyż od nich zależy ma „byt i jego sposób, każdemu jestestwu właściwy“, co też wynika z określenia, że są to „prawidła stateczne, nieodmienne i konieczne, podług których każde jestestwo w szczególności i wszystkie w ogólności, tak,

¹⁾ p. Jodl. „Geschichte der Ethik“ b. I str. 123—125.

²⁾ Porządek f. m. r. VII str. 51.

jak są, utrzymują się stosownie do swego bytu”¹⁾. Są to zatem prawa przyczynowe świata, a zarazem konieczne stosunki, wpływające z istoty rzeczy i zjawisk.

Z tego względu są prawa fizyczne niezmiennie i zawsze obowiązujące w jeden i ten sam sposób. Na nich opiera się istota rzeczy i powszechny porządek świata. Nie można też ani pomniejszyć, ani powiększyć, ani zmienić ich skutku²⁾. Podobnie rozwiązuje zagadnienie istoty prawa Montesquisz, określając prawa natury w najogólniejszym znaczeniu jako konieczne stosunki, wynikające z istoty rzeczy³⁾, wobec czego prawa te są niezmiennie i zawsze obowiązujące.

Porządek moralny, czyli prawo natury jako system praw i obowiązków naturalnych ludzi jest tylko dalszym ciągiem tych praw dalszym ogniwem powszechnego porządku, gdyż zostaje wyprowadzony z „czucia, potrzeb i sił”, które Kołłątaj uznaje za „prawa fizyczne”, stanowiące naturę ludzką. „Ustawa moralna obowiązuje więc również z koniecznością przyrodniczą, jednak cechą jego charakterystyczną w odróżnieniu od porządku fizycznego stanowi to, że przy dokonywaniu czynów moralnych musi brać udział wola, o ile ma być mowa o ich odpowiedniości lub nieodpowiedniości do prawa.

Tej konieczności człowiek przekroczyć nie może, chociaż dzięki temu może występować przeciw prawom i obowiązkom. Porządek moralny obowiązuje zawsze, i jego przekroczenie pociąga za sobą nader ujemne skutki⁴⁾. Podobny pogląd wy-

¹⁾ Porządek f. m. rozdz. I str. 5.

²⁾ Porządek f. m. rozdz. II str. 20 — 21.

³⁾ Montesquieu. *Esprit de lois* t. I p. 2, 4.

⁴⁾ Porządek f. m. str. 153 — 155.

powiada Monteskiusz, chociaż nie uzasadnia go należycie, mieszając pojęcie niezmienności praw natury i konieczności nastąpienia ujemnych skutków przy ich przekroczeniu z możliwością łamania ich przez ludzi¹⁾. Kołłątaj unika tej niejasności, gdyż możliwość przekraczania praw odnosi nie do prawa natury w najogólniejszym znaczeniu, jako prawa dzięki któremu rodzimy się z prawami i obowiązkami naturalnymi i musimy działać wolnie, lecz do wynikających z niego praw i obowiązków, których przekraczania możliwość jest koniecznym następstwem oparcia „porządku moralnego” na władzy samowolnego działania, czyli woli.

Oparcie systemu prawa i moralności na porządku naturalnym świata i na naturze rzeczy wyjaśnia nam niekonsekwencje, które Kołłątaj zdawał się popełniać w nauce o prawie. Jeżeli prawom, wyprowadzonym z natury ludzkiej, nadał on konieczność i obowiązkowość bezwzględną, to uczynił to dlatego, że rozumiał zawsze przez pojęcie „praw fizycznych przyrodzenia”, część powszechnego porządku, który pozostaje zawsze niezmienny.

W ten sposób system należytości i powinności, czyli „porządek fizyczno moralny” został oparty na trwałej podstawie. Ponieważ zaś tylko ze względów metodologicznych pragnął autor Porządku prawa i obowiązki naturalne wyprowadzić z natury jednostki, a za właściwą podstawę praw uważał porządek powszechny, nie było z jego strony niekonsekwencją, że prawa, rządzące życiem społecznym, wyprowadza on w dalszym ciągu

¹⁾ „l'homme, comme être physique, est ainsi, que les autres corps, gouverne par des lois invariables; comme être intelligent, il viole sans cesse les lois, que Dieu a établies et change celles, qu'il établit lui même”. *Esprit de lois* I I cz. II p. 5.

z natury społeczeństwa, z jego cech istotnych fizycznych i psychicznych i z całokształtu warunków, wśród których życie społeczne się rozwija, jako ostatnie ogniwo porządku fizyczno moralnego. Warunki te stanowią ducha, czyli istotę prawodawstwa. Jak czytamy w Porządku¹⁾, „z uwagi nad potrzebami, siłami, środkami, należytościami i powinnościami powszechnymi powstaje nauka prawa politycznego..., nauka prawa cywilnego i kryminalnego, które zatrudnia się jedynie około należytości i powinności wzajemnych, nauka prawodawstwa, w której uważając należytości i powinności szczególne pod ogólnem wyobrażeniem, dochodzimy prawdziwego ducha praw i całego pasma obowiązków wzajemnych, abyśmy przygotowali równy wymiar sprawiedliwości dla wszystkich, ażeby każdy w jednych prawach znalazł równą opiekę, równą pomoc i obronę”.

Mówiąc o prawdziwym duchu praw, zdaje się Kołłątaj przeciwstawiać pojęcia ducha prawodawstwa u Monteskjusza i istotnie stwierdzić należy, że w poglądach obu pisarzy zachodzi zasadnicza różnica. Pojęcie ducha praw u autora Porządku zostało wyprowadzone w ścisłej zależności od pojęcia „ustawy fizycznej przyrodzenia”, czyli praw przyczynowych życia społecznego z jego cechami konieczności i niezmienności, opartymi na istocie rzeczy i zjawisk. Dlatego też cechy te są u niego nieodłączne od idei prawa. Natomiast Monteskjusz dochodzi do pojęcia ducha praw w wyniku badania prawa w jego rzeczywistości historycznej, gdzie stwierdził jego względność i zmienność zależnie od wpływu najróżnorodniejszych warunków fizycznych i psychicznych, jak różnice klimatu, zajęcia lud-

¹⁾ Porządek f. m. rozdz. XIII str. 174.

ności, religja, obyczaje, skłonności i t. p.¹⁾), wobec czego dochodzi do pojęcia ducha praw, właściwego dla poszczególnych środowisk społecznych, nie wznosi się jednak do pojęcia ducha prawodawstwa powszechnego. Kołłątaj analogicznie do autora Ducha Praw dochodzi do wniosku, że warunki otoczenia wywierają wielki wpływ na prawa poszczególnych narodów i są przyczyną różnorodności praw u różnych ludów, mimo posiadania jednakowych, niezmiennych podstaw w naturze rzeczy. Jak czytamy w Porządku²⁾), „odmiana klimatów, początkowe nałogi, mniejsza lub większa łatwość zaspokojenia potrzeb przyrodzonych, różność w opiniach i tym podobne inne powody odkrywają... prawdziwe źródła, które nas doprowadzają do poznania przyczyn tej niejednakowości, jaka się da dostrzec w odmiennem tyłu narodów prawodawstwie”, jednak okoliczności tej nie przyznaje on większego znaczenia, dążąc do wykrycia powszechnych zasad, któreby mogły regulować życie społeczne ludzi w ogólności i wchodziły do istoty prawa i moralności. Zaś takie zasady musiał postawić ponad zmiennością historyczną ustanowień prawnych ludzkości.

* * *

Nauka Kołłątaja o prawie natury zajmuje pośrednie stanowisko między intelektualizmem, a indywidualizmem. Wprawdzie za punkt wyjścia nauki

¹⁾ Esprit de lois l. I, p. 8. cz. III „...Les lois... de chaque nation... doivent être au physique du pays; au climat glacé, brulant ou tempérée; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs, ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté, que la constitution peut souffrir; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses à leur nombre, à leur commerce, à leurs moeurs, à leurs manières”.

²⁾ Rozbiór krytyczny. Porządek f. m. r. XIII str. 175.

o prawie bierze on indywidualistyczne pojęcie „należytości“ i pragnie wykryć zasady prawa drogą poznania empirycznego, ponadto zaś czyni abstrakcję od rzeczywistych stosunków życia społecznego i prowadzi badania nad naturą człowieka, izolowanego, „od wszelkiej społeczności ludzkiej myślą odłączonego”.

Jak się jednak okazuje, postępuje on tą drogą jedynie ze względów metodologicznych, w następstwie bowiem poddaje naturę ludzką niezmiennemu porządkowi fizycznemu, pojętemu jako system praw przyczynowych, regulujących wieczny porządek wszechświata i z tego porządku powszechnego wyprowadza istotę zjawisk moralnych i prawnych. Dzięki temu początkowe pojęcie prawa naturalnego, jako prawa do rzeczy potrzebnych, przekształca się następnie w system koniecznych, bezwzględnie obowiązujących praw, którym podlega niezmiennie życie społeczne ludzi.

Pojęcie prawa natury pozwala nam ostatecznie wyjaśnić wątpliwości co do istotnych zagadnień etycznych. Dobro, które zostało początkowo określone, jako zgodność z prawem, oznaczałoby tu zgodność z niezmiennym porządkiem wszechświata, zyskałoby zatem bezwzględną, obiektywną wartość, zaś cnotę sprawiedliwości należałoby określić jako wieczną i konieczną harmonię praw, rządzących życiem społecznym. Najwyższe zasady etyczne posiadają wartość bezwzględną, jako oparte na prawie istotnym, na naturze rzeczy i zjawisk.

W dążeniu do wykrycia trwałych podstaw prawa i moralności zbliża się Kołłątaj do intelektualizmu angielskiego, co zaznacza się szczególnie w uznaniu przez niego nadprzyrodzonego źródła porządku naturalnego, oraz przyjęciu heteronomi-

cznej sankcji praw natury. Jak wykazaliśmy jednak, sankcję pojmuje on odmiennie od przedstawicieli angielskiej filozofji moralnej, gdyż przedstawia ją wyłącznie jako skutek naruszenia harmonji porządku naturalnego, a zatem w sposób ściśle naturalistyczny, zgodnie ze swemi założeniami.

W sposobie, w jaki rozwiązuje Kołłątaj zagadnienie istoty zjawisk prawnych, zbliża się on najbardziej do poglądów Monteskjusza i przede wszystkim fizjokratów.

Nie ulega wątpliwości, co zresztą nasz autor sam przyznaje, że fizjokratyczne pojęcie porządku fizycznego obrał za punkt wyjścia całego systemu prawa i moralności, na co wskazuje nawet tytuł głównego dzieła, „Porządek moralny”, jednak system ten tworzy on zupełnie samodzielnie na tych założeniach na których fizjokraci oparli jedynie naukę ekonomji.

Z wskazanych względów nauka Kołłątaja posiada specjalny charakter, będąc jakby syntezą panujących współcześnie poglądów etycznych i prawnych. Mimo pierwiastków racjonalistycznych nauka ta jest zgodna z teoretyczno-poznawczą częścią jego systemu, gdyż jako metodę badania obrał Kołłątaj w nauce o prawie doświadczenie wewnętrzne, a ponadempiryczne uzasadnienie obowiązkowości praw było konsekwencją przyjęcia zasad przyczynowości i celowości, które przedtem uznał on za prawdy intuicyjne, poznawane bezpośrednio.

Nauka Kołłątaja o prawie natury ma charakter realistyczno-normatywny, z jednej strony bowiem prawo naturalne oznacza u niego prawo do wszystkiego, co jest potrzebne dla zaspokojenia potrzeb, z drugiej stanowi regułę „powinności”, czyli obowiązków bezwzględnych, i normy współ-

życia ludzkiego, odpowiadającego abstrakcyjnej idei powszechnego porządku, bez względu na rzeczywistość empiryczną i na to, czy została ona gdziekolwiek i kiedykolwiek zrealizowana.

Normy prawa obejmują nie stosunki obecne lub przeszłe, lecz to co być powinno. Jest to cechą charakterystyczną pisarzy prawa natury, do których Kołłątaja bezwątpienia zaliczyć należy. Nauka o prawie stanowi punkt ciężkości jego systemu, nie zagadnienia etyczne i na tem polega zasadnicza różnica między jego nauką a intelektualizmem.

Poglądy Kołłątaja rozwijają się równolegle do poglądów filozofji moralnej, ale w odmiennym kierunku, kierunek moralny bowiem przyjmował istnienie bezwzględnych zasad moralnych, z których wyprowadzał niezmiennie reguły postępowania, Kołłątaj natomiast wychodzi z założenia niezmiennych praw natury, rządzących światem i życiem społecznym, i na nich dopiero oparł najwyższe zasady etyczne dobra i cnoty.

Dzięki temu w nauce o prawie natury znajdują rozwiązanie istotne zagadnienia etyczne, na niej też opiera się cały porządek społeczny, jako ostatnie ogniwo porządku fizyczno moralnego.

§ 3. Prawa, stworzone przez ludzi.

Obok nauki o prawie natury występuje w dziełach Kołłątaja pojęcie praw, określonych przez niego, jako „umówione¹⁾), w znaczeniu praw, rzeczywiście obowiązujących w społeczeństwach ludzkich. W innym miejscu²⁾ prawa te są pojęte jako „pisane“ w przeciwieństwie do niepisanych praw naturalnych. Uznanie praw obowiązujących za pochodzące z umowy jest dla poglądów autora Po-

¹⁾ Prawo polityczne r. 1.

²⁾ Pomysły ark. 89, Porządek f. m. str. 195.

rzędu wielce charakterystyczne, jako ogólnie właściwe szkole prawa natury. Jednak nie zajmując się tu bliżej koncepcją umowy społecznej, od której, jako należącej do nauki o państwie i społeczeństwie, brałyby początek prawa w społeczeństwie, stwierdzić możemy, że prawa te mają niezmiennie podstawy, za ostateczne ich źródło uznaje bowiem Kołłątaj prawo natury¹⁾, a jak czytamy w Pomysłach²⁾, „Kto się dobrze zastanowi nad stanem człowieka od wszelkiej umownej społeczności myślą odłączonym, znajdzie, że prawa pisane zasadzają się, jak na swym jedynym fundamencie, na prawie przyrodzonym”. Zatem wszelkie prawa muszą czynić zadość warunkowi zgodności z prawem naturalnym, w przeciwnym zaś razie nie miałyby mocy wiążącej, byłyby „samą niesprawiedliwością i gwałtem“³⁾.

Sądzić należy, że przez najogólniejsze prawo „umówione“ rozumie Kołłątaj tylko ściśle sformułowanie i opracowanie zasad prawa natury. Nazywając je „prawem politycznym powszechnem“⁴⁾, uznaje, że jest ono właściwe wszystkim ludziom, obejmując „fundamenta, czyli zasady społeczności ludzkiej”. Zasady te zaś muszą wynikać wprost z natury, czyli z porządku fizyczno moralnego, skoro państwo jest tylko ostatniem ogniwem tego porządku⁵⁾, stąd też obejmują wszystko to, co się odnosi do zabezpieczenia wolności i własności osobistej wszystkich jednostek ludzkich, oraz swobody

¹⁾ „Całe prawo cywilne wypływa z tych samych stosunków należytości i powinności wzajemnych, które biorą początek z naszej nauki, albo z tego porządku fizyczno moralnego, któryśmy wyłożyli“. Porządek f. m. Dodatek I str. 182—183.

²⁾ Pomysły ark. 89.

³⁾ Listy anonima cz. II L. 2 str. 45.

⁴⁾ Prawo polityczne r. II par. I str. 11.

⁵⁾ Rkps. Ak. Um. N. 179 str. 2 (O konstytucji w ogólności i w szczególności).

zawierania umów, jako istotnych zasad prawa naturalnego, tego, co się każdemu należy „podług jego przyrodzenia“. Zasady te muszą być powszechne, gdyż bez nich¹⁾ „żadna społeczność obstaćby nie mogła, znalazłaby się owszem w stanie bezprzestannego cierpienia i nędzy“ podobnie jak przy przekroczeniu porządku naturalnego. Jest rzeczą zrozumiałą ze stanowiska Kołłątaja, że prawo to winno być konieczne i niezmienne, a zasady jego winny być tak wspólne wszystkim towarzystwom ludzkim, jak prawo natury jest wspólne wszystkim ludziom²⁾).

Jak wynikałoby z pojęcia prawa politycznego powszechnego, uważa on za cel organizacji społecznej ludzi wcielenie w życie zasad prawa natury i nadanie mu zewnętrznej mocy obowiązującej. Dokonywa się to zaś drogą umowy społecznej. Tak więc koncepcja umowy społecznej posiada duże znaczenie dla nauki Kołłątaja o prawie, i niezbędnym jest obszerniejsze jej omówienie, do czego przystąpimy w następnym rozdziale pracy.

Pojęcie prawa powszechnego, jako zbioru zasad, które powinny być wspólne wszystkim związkom społecznym, wskazuje, że nie pojmował go autor Porządku, jako prawo polityczne, rzeczywiście przyjęte drogą jakiejś pierwotnej umowy. Jest to raczej ogólne pojęcie tego, co się zawsze jednostkom ludzkim należy na mocy sprawiedliwości naturalnej, i co służyłoby za sprawdzian prawodawstwa pozytywnego, pojęcie, przypominające koncepcję *iuris gentium* w nauce rzymskiej prawa.

W tem znaczeniu zdaje się je pojmować Kołłątaj, skoro oświadcza, że winno ono być fundamentem tak dla prawa politycznego w ścisłym

¹⁾ *ibidem* str. 2.

²⁾ Prawo polityczne r. II str. 11.

znaczeniu jak i dla prawa cywilnego¹⁾). Najogólniejszym prawem pozytywnym jest „prawo polityczne szczególne“.

Prawo polityczne szczególne zostało określone jako prawo umowy jednego kraju, które... ubezpieczać winno prawa między człowiekiem a rządem²⁾), jest to więc obecne prawo państwowe, regulujące stosunki między obywatelami a państwem.

Rozwinięte przez Kollątaja przedstawia ono zasady organizacji państwa konstytucyjnego. Z tego względu nie należy też ono do naszych obecnych rozważań. Jako prawo umowne, może ono ulegać zmianom, zawsze jednak winno ściśle odpowiadać woli całego narodu. Warunek ten zdaje się być wyrazem przekonania autora Porządku, że prawo, jako wola ogółu, będzie wiernym odbiciem porządku naturalnego, którego skutkiem jest życie społeczne ludzi, że zatem będzie wcieleniem w życie zasad prawa naturalnego. Dlatego do zmiany praw odnosi się on bardzo niechętnie i nadaje jej w swym projekcie konstytucji szereg ograniczeń³⁾.

Obok prawa politycznego rozróżnia Kollątaj pojęcie prawa cywilnego, jako prawa, regulującego stosunki wzajemne między jednostkami pod powagą władzy państwowej. Jak czytamy⁴⁾), ubezpiecza ono prawa między człowiekiem a człowiekiem. Prawem tem Kollątaj nie zajmuje się zupełnie, i tylko z ogólnej zasady, że wszystkie prawa stanowiące opierają się na prawie natury, możemy

¹⁾ Prawo polityczne rozdz. II par. II str. 12.

²⁾ Prawo polityczne rozdz. II par. II str. 26.

³⁾ „Władza ich określoną zostanie użyzconą każdemu w szczególności instrukcją... od tej części obywatelów, od której byli wysłanymi, co się ma rozumieć względem stanowienia nowych lub uchylenia starych praw”. Prawo polityczne rozdz. II par. VII str. 15.

⁴⁾ ibidem rozdz. II str. 12.

wysnuć wniosek, że „ubezpieczenie praw“ oznacza zabezpieczenie praw naturalnych jednostek. Dzieje się to zaś drogą nakazów i zakazów, opatrzonych sankcją, czyli karą za ich przekroczenie¹⁾.

Za warunek obowiązkowości praw uznaje Kołłątaj także ich ogłoszenie i przyjęcie²⁾). Ostatni warunek jest szczególnie niejasny tem bardziej, że nie spotykamy zupełnie jego tłumaczenia. Jedynie na zasadzie pojęcia prawa politycznego możemy sądzić, że chodzi tu o wyrażenie zgody tych, których dane prawo ma obowiązywać, równoznaczne z warunkiem upoważnienia posłów do stanowienia i uchylania praw. Warunek ten jest odpowiednikiem naczelnej zasady polityki naszego autora — wolności obywateli w państwie.

Prawo cywilne zostało podzielone na prawo cywilne w ścisłym znaczeniu, „prawo przez się cywilne“, i na prawo kryminalne³⁾), jednak podział ten nie zostaje w dziełach Kołłątaja rozwinięty i uzasadniony. Na nim wyczerpuje się pojęcie praw umówionych.

Prawa te zostały przedstawione przez autora Porządku bardzo pobieżnie, jednak uwzględnienie ich w rozdziale niniejszym było niezbędne dla uwydatnienia znaczenia nauki o prawie natury w jego systemie. Przekonał się tu bowiem, że prawo natury uznał on za podstawę i źródło zarówno organizacji społecznej, i wszelkich ustanowień społecznych. Z tych też względów dla uzupełnienia nauki filozofji prawa Kołłątaja musimy jeszcze omówić rolę, jaką odgrywa koncepcja „porządku fizyczno moralnego“ w organizacji społecznej, w poglądach jego na państwo i społeczeństwo.

¹⁾ ibidem par. XX str. 23.

²⁾ ibidem str. 25.

³⁾ ibidem rozdz. II str. 12.

ROZDZIAŁ V.

Spółeczeństwo i Państwo.

§ I. Powstanie społeczeństwa. Jego istota.

Jak widzieliśmy, punktem wyjścia dociekań filozoficzno-prawnych Kollåtaja była jednostka ludzka. Z natury ludzkiej pragnął autor Porządku wyprowadzić podstawy całego swego systemu, na co sam parokrotnie wskazuje.

Metoda ta zdawałaby się wskazywać, że życie społeczne uważał on za stan późniejszy od powstania życia ludzkiego, i że stanem najbardziej pierwotnym, naturalnym było istnienie izolowanych jednostek ludzkich, które z biegiem czasu tworzyły coraz bardziej złożone związki społeczne.

Obok tego przekonaliśmy się, że przedmiotem prawa i moralności były stosunki wzajemne ludzi w społeczeństwie, w szczególności zaś etyka autora Porządku posiada charakter wybitnie społeczny. Wobec tego gdyby autor uznał życie społeczne za dowolny wytwór jednostek ludzkich musiałby także prawo i moralność uznać za wytwór ludzi, wzorem indywidualistów, co przeczy jednak naszym dotychczasowym wnioskom.

Widzimy więc, że wyjaśnienie podstawowych zagadnień życia społecznego ludzi jest niezbędne dla należytego zrozumienia nauki Kollåtaja. Do nich też obecnie przystępujemy.

Badanie natury ludzkiej doprowadziło Kollåtaja do wniosku, że istotną potrzebą człowieka jest życie społeczne, a zatem źródła życia społecznego szukać należy w samej naturze ludzi. Natura ta wskazuje¹⁾, że ludzie znajdują się ustawicznie w ścisłej zależności wzajemnej, tak że ich prawa naturalne, prawa do zaspokajania potrzeb, mogą być wykonywane jedynie przy zgodnym współdziałaniu wszystkich. Ponadto wielu potrzeb naturalnych człowiek sam zaspokoić nie jest w stanie, dalej jednostka często koniecznie potrzebuje pomocy drugich, społeczeństwo jedynie daje możliwość pracy zbiorowej, dzięki której jednostka osiągnąć może doskonałe zaspokojenie swoich potrzeb, życie wspólne ułatwia obronę od wszelkiego rodzaju napaści i t. p. Pogląd ten został już przez nas szerzej omówiony w etyce.

Ten motyw racjonalny wskazuje tylko, że życie społeczne jest dla człowieka niezbędnym, dalsze jednak motywy historyczne i emocjonalno-psychologiczne wskazują, że życie społeczne jest przyrodzonym stanem człowieka. Mianowicie historia nas uczy, że ludzie nigdy nie żyli w stanie izolowanym²⁾, zawsze występowali na arenie dziejowej w postaci jednostek zbiorowych, dalej zaś analiza psychologiczna wskazuje³⁾, że człowiek posiada uczucia społeczne miłości, życzliwości, politowania, przyjaźni, które skłaniają go nieodparcie do życia zbiorowego. Co więcej, tego ro-

1) Pomysły ark. 46, 47.

2) Porządek f. m. str. 216.

3) ibidem r. 5 str. 42 — 44.

dzaju uczucia spotykamy nawet u istot niższych od człowieka, u zwierząt¹⁾, które chętnie żyją w gromadach, lubią swą społeczność i trwają w niej, póki tylko mogą. Można też u nich już dostrzec pewną organizację społeczną, opiekę nad potomstwem, zgodną pracę i t. p., co wszystko wskazuje, że początków życia społecznego należy szukać w samym zaraniu istnienia ludzkości.

Doszedłszy do tego rodzaju założeń, Kollataj odrzuca i potępia wszelkie pomysły o przedspołecznym dzikim stanie, lub tembardziej o antyspołecznych skłonnościach ludzi i stawianie walki, jako początku stosunków wzajemnych ludzi, a zatem występuje przeciwko tezą Hobbesa i Rousseau'a. W Pomysłach oświadcza²⁾, że „lekkomyślna rzecz jest twierdzić, że człowiek z tej strony był dziki, że trzeba było długiego czasu, aby się porozumiał z innemi ludźmi, że tylko przypadkowo natrafiał na społeczność płci odmiennej...”, w innym zaś miejscu³⁾ pisze: „Naprawdę wielu pisarzy wystawili sobie stan człowieka przyrodzonego, za stan smutny i dziki..., mniemający, iż napaść jednego na drugiego była pierwszym człowiekiem uczuciem, iż słabsi łączyli się w jedną społeczność przeciwko mocniejszym...” i t. d. Natura ludzka okazuje najlepiej błędność tego rodzaju hipotez.

Co stanowi istotę tak pojętego stanu społecznego ludzi?

Kollataj mówi⁴⁾, że „przyrodzenie przywiązało do społeczności całe dobro człowieka” i że poza nią nie mógłby on osiągnąć swego przeznaczenia, wiemy zaś, że przez przeznaczenie

1) Pomysły ark. 45.

2) ibidem ark. 46.

3) ibidem ark. 65 str. 2.

4) Pomysły ark. 47.

rozumie on zasadę celowości, która jest skutkiem koniecznego następstwa zjawisk w wszechświecie w myśl wiecznych, niezmiennych praw fizycznych. Prawa te w zastosowaniu do życia ludzkiego tworzą, jak wiemy, ów porządek fizyczno moralny, którego wynikiem jest też życie społeczne, jako jedno z jego ogniw.

W koncepcji porządku fizyczno moralnego należy więc szukać rozwiązania zagadnienia istoty życia społecznego, podobnie jak istoty życia społecznego, podobnie jak istoty zjawisk moralnych i prawnych, przez porządek zaś fizyczno moralny trzeba tu rozumieć ów splot stosunków wzajemnych ludzi, stosunków zależności i oddziaływania, które sprawiają, że potrzeby, siły i środki do ich zaspokojenia, oraz prawa i obowiązki jednostek przekształcają się w potrzebę i siłę wszystkich, w sposób, którym wszyscy mogą zaspokoić swoje potrzeby. Powstaje tu prawo i obowiązek ogólny, z którego zachowania „powinno być dobrze wszystkim i każdemu z osobna”¹⁾). Na ścisłej zależności wzajemnej ludzi, na związku istotnych interesów ludzi tak ścisłym, że w razie jego zerwania ludzie znaleźliby się w stanie „swemu przyrodzeniu przeciwnym”²⁾), a każdy człowiek i cała społeczność musiałaby zostać wystawioną na „konieczne cierpienia”³⁾) polega istota życia społecznego. Jak widzimy, jest to pogląd nieomal nowoczesny, zbliżony do teorii solidaryzmu, tak głośnej w ostatnich dziesiątkach wieku 19-go. Znajduje się też w ścisłym związku z całością systemu autora Porządku.

¹⁾ Porządek f. m. dod. I str. 174.

²⁾ ib. str. 175.

³⁾ Porządek f. m. str. 175.

§ 2. Powstanie różnych związków społecznych; pojęcie państwa; istota związku państwowego.

Życie społeczne ludzi w ciągłej ewolucji przekształcało się od związków najprostszych do coraz bardziej złożonych w myśl niezmiennych praw natury, tworząc w ostatecznym swym rozwoju społeczność umowną — państwo. Kolejne związki społeczne to: „społeczność małżeńska, społeczność rodzicielska, czyli rodzina, społeczność familji, czyli ród, wreszcie społeczność między familjami¹⁾), która stała się początkiem państwa.

Pierwsze trzy rodzaje społeczności to związki, powstałe w sposób ściśle naturalny²⁾), jako wynik istotnej potrzeby ludzi. Te związki najprostsze mają już według Kollataja pewną organizację, podlegają mianowicie władzy ojca rodziny, przyczem węzłem, łączącym członków tych społeczności, jest miłość wzajemna³⁾). Ona i płynące z niej „uszanowanie dla władzy rodzicielskiej“⁴⁾) tak silnie spajają ze sobą członków związków, że związki te mogą trwać bardzo długo. Przekonywa nas o tem fakt historyczny, że organizacja podobna istnieje nawet obecnie między hordami arabów i tatarów⁵⁾).

Obok tak słusznych poglądów na powstanie i istotę związków społecznych przyjmuje Kollataj wzorem epoki „kontrakt społeczny”, chociaż tylko jako początek organizacji państwowej, i uważa ją za konieczny wynik rozwoju życia społecznego, gdyż „samo przyrodzenie położyło warunki tego między ludźmi kontraktu“⁶⁾). Potrzebę umowy

¹⁾ ib. str. 43 Rkps N. 179 str. 14.

²⁾ Rkps. N. 179 str. 14, 30, 48.

³⁾ Porządek f. m. str. 42.

⁴⁾ Rkps. N. 179 str. 43.

⁵⁾ Rkps. N. 179 str. 43.

⁶⁾ lb. str. 3.

państwowej uzasadnia autor „Konstytucji” analogicznie do Locke’a¹⁾ tem, że zachodzi potrzeba zabezpieczenia praw i obowiązków naturalnych ludzi w społeczeństwie. Jak czytamy²⁾, ponieważ ludzie obdarzeni wolną wolą mogą czynić zarówno dobrze, jak źle, przyczem w tym ostatnim wypadku działaliby na szkodę całej społeczności, „zaprowadzaliby zamieszanie i nieporządek między familjami”, musiała zająć umowa, któraby zabezpieczała zachowanie praw i wykonanie obowiązków wszystkich członków społeczeństwa.

Nasuwa się pytanie, czy istotnie Kołłątaj pojmował umowę jako fakt historyczny, podobnie jak Locke. Mimo przytoczonego uzasadnienia umowy tego rodzaju rozwiązanie kwestji istnienia państwa wydaje się w świetle dotychczasowych poglądów autora Porządku mało prawdopodobnem, pamiętamy bowiem, że społeczność umowną uznał on również za wynik porządku fizyczno moralnego czyli natury³⁾. W rękopisie „O konstytucji” znajdujemy potwierdzenie naszego przypuszczenia. W konkluzji rozdziału o umowie państwowej czytamy tam:⁴⁾ „Tym sposobem choćbyśmy nie wiedzieli, jak było, przekonamy się jednak, jak być było powinno”, wobec czego obojętnem jest, czy umowa ta była „wyrażna, lub milcząca”. Istotnem jest to, że warunki umowy wypływają wprost z porządku fizyczno moralnego. Uznać zatem należy, że Kołłątaj przyjął umowę społeczną jedynie jako fikcję metodologiczną, celem rozwiązania istotnych zagadnień ustroju państwowego. Nacisk kładzie on też nie na to, że państwo powstało dro-

¹⁾ Two treatises of government. Tłum. franc. de Coste’a, r. 6. 7.

²⁾ Rps. N. 179 str. 12. 13.

³⁾ ib. str. 2.

⁴⁾ Rps. N. 79 str. 46.

gą umowy, lecz na fakt, że zasad ustroju państwowego szukać należy w prawie natury, którego żadna umowa zmienić nie może. Na takie pojmowanie umowy państwowej wskazuje też postawienie umowy na granicy życia koczowniczego i osiadłego i zwiążanie jej z pojęciem własności ziemi.

Z powstaniem własności i w szczególności własności ziemi wiązano powszechnie w 17 i 18 wieku powstanie społeczeństw umownych, jednak w pojęciu własności i jej ocenie zachodziły zasadnicze różnice. Locke, Hume i szczególnie obszernie omawiający tę kwestję fizjokraci uważali powstanie własności za naturalne, pojmując ją, jako owoc pracy ludzkiej. Jak twierdzi Guntzberg¹⁾, u Hume'a powstanie własności, jako owocu pracy, jest równoznaczne z powstaniem społeczeństwa wogóle, przyczem obok niej drugą istotną podstawą społeczeństwa jest wierność, czyli dotrzymywanie umów. Locke był według Janet'a²⁾ pierwszym, który z całą stanowczością wystąpił z poglądem, że wszelka własność opiera się na pracy, tak własność rzeczy, jak i ziemi, wobec czego źródło własności leży w naturze ludzkiej. Poglądy fizjokratów na własność przedstawiliśmy już wyżej³⁾ Pamiętajmy, że według Mercier'a de la Rivière kolejnymi stopniami, prowadzącymi do zorganizowanego życia społecznego, były: własność osobista, własność rzeczy ruchomych i wreszcie własność gruntowa⁴⁾. Hobbes i Rousseau natomiast, chociaż również uważali własność za przyczynę powstania społeczeństw umownych, uznali własność

¹⁾ B. Guntzberg, Dawid Hume, a idea umowy społecznej. W-wa 1927. s. 51.

²⁾ P. Janet: Histoire de science politique, t. II, str. 324 — 327.

³⁾ p. rozd. III, § 3.

⁴⁾ Mercier de la Rivière op. cit. ch. 4, p. 45.

za skutek zwykłego zawłaszczenia, czynności niemoralnej¹⁾). Stąd Rousseau uznaje powstanie własności ziemi za fakt niezmiernie szkodliwy i sprzeczny z naturą, a w konsekwencji za przyczynę wszelkich nieszczęść i źródło nierówności między ludźmi²⁾). W konsekwencji nasuwała się tu konieczność umowy, celem zapobieżenia powszechnym walkom i sporom o własność³⁾).

Kołataj idzie zdecydowanie po linii pierwszego kierunku, jak było bowiem wyżej przedstawione, kwestja własności wiąże się u niego tak ściśle z zaspokajaniem potrzeb naturalnych przez ludzi, że pierwotne prawo naturalne przekształca się w prawo własności. Przedewszystkiem zaś wielkie znaczenie w życiu społecznem posiada instytucja własności ziemi. W Pomysłach autor mówi⁴⁾), „że wyobrażenie to tak jest mocne, tak jest wpojone w serce człowieka, że w każdym wieku i czasie, w każdej porze życia ma on za największe dobro posiadać własność gruntową, pracować... około uprawy roli..., że na tem zależy dobro i trwałość rodu ludzkiego“. W Porządku znaczenie instytucji własności ziemi w życiu społecznem jest podkreślone jeszcze silniej⁵⁾). Wprawdzie w późniejszym nieco rękopisie „O Konstytucji“⁶⁾) uznaje on możliwość trwałego bytowania ludów nieosiadłych, a więc nie posiadających własności ziemi, jednak

¹⁾ Rousseau w piśmie... De inégalité parmi les hommes (oeuvres t. I p. 551) mówi: „Que de crimes, de guerres de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point d'épargnes au genre humain celui, qui arrachant les pieux et comblant le fossé eut crié à ses semblables: Gardez vous cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez, que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne!...

²⁾ ibidem.

³⁾ Hobbes. De cive.

⁴⁾ Pomysły ark. 67.

⁵⁾ Porządek f. m. roz. VIII str. 74.

⁶⁾ Rkps N. 179 str. 43.

i tu z pojęcia własności ziemi wyprowadza pojęcie ojczyzny, patriotyzmu i t. p. i uważa, że ta własność przyczynia się do szczęśliwego bytu wszystkich klas społecznych zgodnie z fizjokratami.

Skoro własność ziemi została uznana za wynik natury ludzkiej, jasne jest, że i państwo, jako wynik tego rodzaju własności, uznać należy za instytucję naturalną. Koncepcja umowy nawet dla uzasadnienia organizacji państwowej nie jest tu konieczna, zaś umowa, jako fakt historyczny, w żadnym razie nie może zostać przyjętą. I, jak wiemy, według Kołłątaja istotnie w sposób zupełnie naturalny powstawały tak złożone i trwałe związki społeczne, jak organizacje rodowe, posiadające nawet wykształcone pojęcie władzy, rządu naczelnika rodu.

Przyjęcie umowy państwowej, jako metody rozwiązania istotnych zagadnień ustroju państwowego, tak zgodne z duchem epoki, zostało przez autora Porządku uzależnione od koncepcji prawa natury, gdyż istotne warunki umowy musiały sprowadzić się jego zdaniem do czterech punktów¹⁾: zachowania praw i obowiązków naturalnych jednostek i ich zabezpieczenia, zapewnienia wolności, zobowiązania do zachowywania obowiązków społecznych ludzi i poddanie się ustanowionemu rządowi. Naturalnie do umowy tej dołączony był tradycyjny warunek zobowiązania się wszystkich do podlegania ustanowionym prawom nazawsze.

Przedstawione warunki umowy państwowej wyraźnie wskazują, że Kołłątajowi chodziło li tylko o metodę wyjaśnienia zagadnień społeczno ustrojowych, gdyż warunki te, jak oświadczał, płyną wprost z „porządku fizyczno moralnego, z prawa natury“.

¹⁾ ib. str. 14.

Pojęcie umowy państwowej pozwala nam przede wszystkim rozróżnić trzy istotne elementy państwa: ludność, terytorjum i władzę.

Ludność państwowa składałaby się z członków rodów, zawierających umowę, i Kołłątaj zdaje się ją wyodrębnić od państwa w pojęciu narodu. Pojęcie narodu nie było jeszcze znane w okresie, w którym pisał nasz autor, dlatego też wykrycie śladów jego w utworach Kołłątaja miałyby dla nas wielką wartość. Czy istotnie więc używał on określenia narodu w dzisiejszym znaczeniu tego wyrazu? Już w dziele „O ustanowieniu konstytucji” znajdujemy oświadczenie¹⁾, że „każdy naród jest wolny i niepodległy i sam jest panem stanowić sobie taką formę rządu, jaka mu się najlepsza być zdaje”, w którym zostaje odróżniony wyraźnie naród od państwa, zaś w rękopisie późniejszym „O konstytucji”²⁾ autor mówi, że narody różnią się między sobą opinią, obyczajami, mową i cechy te, acz niekompletne, wskazują, że u Kołłątaja pojęcie narodu zarysowywało się już dość wyraźnie.

Drugi element państwa — terytorjum wynika już z samego przyjęcia własności ziemi, jako jednej z przyczyn powstania państwa. Jak wiemy bowiem, uznawał autor Porządku istnienie trwałych związków plemiennych pod władzą naczelników, których jednak jako nieosiadłych, nie uznawał za związki państwowe. Ponadto mówi on wyraźnie, że umowę państwową zawarli „właściciele ziemi”³⁾, których posiadłości utworzyły też terytorjum państwa. Żałować należy, że pojęcie to nie zostało w dziełach naszego autora szerzej rozwinięte.

¹⁾ O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3-go Maja str. 1.

²⁾ Rkps. 179 „Postrzeżenia nad Konstytucją” str. 32.

³⁾ Prawo polityczne wstęp str. 22.

Władza państwowa — rząd, jako trzeci istotny element państwa, została przez Kollątaja wyraźnie oparta na umowie, jako niezbędny czynnik zachowania wolności i jej zabezpieczenia, co uznanem zostało za główny cel ustroju państwowego, zawarty w umowie. Początków władzy dopatrywał się autor Porządku w psychice ludzi, mówiąc o uczuciach miłości i uszanowania, jako źródle władzy rodzicielskiej i to uzasadnienie psychologiczne władzy zdaje się utrzymywać częściowo także dla rządu państwowego, jako rządu powstałego drogą zrzeczenia się swej władzy przez ojców rodzin. Na to wskazuje fakt, że uzasadnienia rządu jednostkowego szuka w tem, iż ludzie, przyzwyczajwszy się do rządu jednostkowego w życiu familijnem i rodowem, „nie mogli przy umowie przyjść na myśl utworzenia innego rządu, niż ten do którego przywykli przez pierwiastkowe wyobrażenia i nałogi”¹⁾), zatem władzę państwową uważa on tylko za dalszy ciąg władzy rodzicielskiej. Jednak uzasadnienie psychologiczne uważał on za niedostateczne dla władzy w tak skomplikowanym organizmie społecznym jak państwo. Tu władza mogła znaleźć trwałe oparcie jedynie w zgodnej woli wszystkich, którzy zrzekli się wolności naturalnej, poddając się ustanowionemu rządowi, aby wzamian za to uzyskać zabezpieczenie wolności, wolności społecznej.

Umowa zatem służyła Kollątajowi do wyjaśnienia zarówno powstania władzy w państwie, jak i jej istoty, równie jak autorowi Umowy społecznej, jednak nie należy sądzić, żeby między Rousseau'em, a naszym autorem zachodził tu jakiś bliższy związek. Już w samym pojęciu umowy zarysowuje się bowiem między nimi zasadnicza

¹⁾ Rkps. 179 str. 30.

różnica. Kollątaj jest zdania, że umowę zawarli między sobą nie wszyscy członkowie społeczeństwa, jak głosił Rousseau¹⁾, lecz sami ojcowie rodzin, jako naturalni ich przedstawiciele²⁾, oni bowiem tylko, jako posiadacze naturalni władzy, mogli jej się zrzec na korzyść jednej osoby w trosce o dobro ogółu. Z tak pojętej umowy wypływa też idea przedstawicielstwa narodowego, tak gorąco zwalczana przez Rousseu'a³⁾. Dalej zaś z umowy państwowej wynika u naszego autora pojęcie rządu jednostkowego⁴⁾, na co, obok podanego wyżej uzasadnienia psychologicznego, podaje on jeszcze argument historyczny, że we wszystkich państwach historycznych rząd początkowy był sprawowany jednoosobowo⁵⁾. Zaś Rousseau wytworzył pojęcie abstrakcyjnej woli powszechnej, która wogóle nie może być reprezentowaną, ani odstępioną komukolwiek⁶⁾. W jednym tylko pojęciu zgadza się autor Porządku z Rousseau'em, mianowicie w uznaniu za zasadniczy cel państwa zachowania wolności jednostek.

Tu sądził on, że władza państwowa znosi wolność naturalną, czyli możliwość samowolnego działania podług własnego pojmowania, obioru i zezwolenia, zabezpiecza natomiast wolność, polegającą na zapewnieniu „bezpieczeństwa osoby i majątku człowieka”, czyli własności w najszerszym znaczeniu, która, jako zasadnicze prawo na-

¹⁾ Contract social. Oeuvres t. I.

²⁾ Rkps. 179 str. 14, 30, 49.

³⁾ Contract social, oeuvres t. II. I ch. 1 p. 648 „je dis donc, que la souveraineté, n'étant, que l'exercice de la volonté generale, ne peut jamais s'aliéner... La souveraineté ne peut être représentée par la même raison, qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point, I. III ch 15 p. 678.

⁴⁾ Rps. 179 str. 14.

⁵⁾ ibidem,

⁶⁾ „Contract social“, loc. cit.

turalne jest niepozbywalna, gdyż warunkuje istnienie porządku prawnego i umów i płynie z istoty człowieka. Dlatego Kołłątaj oświadcza¹⁾, iż nie można się jej zrzec przez żadną umowę, ani przenieść części jej na władzę zwierzchnią. Tego rodzaju wolność jest przeciwstawieniem nieskrępowanej niczem swobody i samowoli, przeciwnie wpływa ona z istnienia silnego i trwałego rządu, któryby mógł zapewnić i zabezpieczyć wykonanie praw i obowiązków społecznych. W prawie politycznym²⁾ czytamy, że złym będzie rząd, który „nie przypuszcza żadnych innych praw, tylko wolę ludzi zawsze odmienną i zawsze niestateczną”. Wolność nie polega więc na wszechwładzy ludu. Przeciwnie prawdziwa wolność urzeczywistnia się tam, gdzie chociaż „człowiek żyje pod rządem, który sam sobie ustanowił”, to jednak „namiętność pychy i zemsty nie przewraca raz ustanowionego rządu, prawa uchylają się z rozwagą i bez porywczości, a władza wykonawcza niema żadnej przeszkody i opóźnienia“, wobec czego „siła narodu (państwa) może dać odpór w każdym momencie napaści obcej“³⁾. Rousseau też w rozwinięciu pojęcia wolności społecznej dochodzi do uznania absolutyzmu państwowego.

Jednak założenia obu autorów są zasadniczo różne. Rousseau dochodzi do uznania silnej władzy państwowej drogą przyjęcia abstrakcyjnej idei woli powszechnej, podczas gdy żądanie wzmocnienia rządu u Kołłątaja podyktowane było względami na dobro państwa i ogółu.

¹⁾ Rps. 917 str. 11.

²⁾ Prawo polityczne str. 59.

³⁾ Uwagi nad pismem Seweryna Rzewuskiego: „O sukcesji tronu w Polsce, rzecz krótka“, str. 87.

§ 3. Teorja podziału władz.

Wolność polityczna, jako cel ustroju państwowego, została zrealizowana, zdaniem Kollåtaja w zasadach konstytucjonalizmu angielskiego, opierającego się na idei zwierzchnictwa ludowego i idei przedstawicielstwa, które znajdują wyraz w teorji podziału władz i równowagi władz w państwie, gdyż równowaga władz zapewnia dopiero prawdziwą wolność i zapobiega jej naruszeniu. Idea zwierzchnictwa została uzasadniona drogą umowy, zaś sposób zawarcia umowy, który, jak wykazaliśmy, prowadził do uznania idei przedstawicielstwa, był wynikiem przekonania autora Porządku, że chociaż władza najwyższa wypływa wprost z woli całego ludu, to jednak lud nie może jej sprawować sam, lecz musi wyznaczać w tym celu swych zastępców¹⁾. Zaś przedstawicielstwo narodowe obejmuje: 1) stanowienie praw i uchwalanie środków, potrzebnych do obrony i pomocy pospolitej, czyli władzę prawodawczą; 2) wykonanie tego co przepisuje konstytucja, czyli władzę wykonawczą; 3) instytucję powodującą równowagę między pierwszemi dwiema władzami — władzę zachowawczą²⁾. Analogiczny podział władz znajdujemy u Monteskjusza³⁾.

Przyjęcie władzy zachowawczej, jako czynnika równowagi między władzą prawodawczą, a wykonawczą świadczy, że Kollåtajowi chodziło nietylko o różne funkcje władzy, ale także o sposób jej wykonywania, wskutek czego wyróżnia on jakby trzy odrębne władze w państwie, podobnie jak Monteskjusz. Dlatego też znajdujemy u niego ści-

¹⁾ Rkps. o Konstytucji str. 23.

²⁾ ibidem str. 23—24.

³⁾ De l'esprit de loi l. XI ch. 6 p. 265 (ouvres compl. Paris 1854)

słe i dokładne pojęcie trzech rodzajów władz i ograniczenie ich kompetencji.

W rozwinięciu pojęcia władzy prawodawczej dochodzi autor Porządku do angielskiego systemu dwuizbowego, który pojmuje odmiennie od autora Ducha Praw. Monteskjusz przyjmując istnienie dwóch izb prawodawczych, uzasadnia istnienie izby wyższej tem, że w państwie są ludzie uprzywilejowani, wyróżniający się rodem, bogactwem lub zaszczytami, i udział ich w prawodawstwie powinien być zgodny z innymi przewagami, jakich zażywają w państwie; to zaś nastąpi, skoro utworzą ciało, któreby miało prawo wstrzymywać dążenia ludu tak, jak lud ma prawo czynić wobec ich dążeń¹⁾. Kollåtaja opiera istnienie dwóch izb na podstawie naturalnej, mianowicie na dwóch rodzajach własności gruntowej, ziemskiej i miejskiej w przekonaniu, że posiadacze tych dwóch rodzajów własności reprezentują całe państwo. Celem zaś ustanowienia dwóch izb o równej władzy jest wzajemne ograniczenie, którego skutkiem ma być utrzymanie trwałości „konstytucji rządu“, czyli ustroju państwowego²⁾, oraz „rozważne“ prawodawstwo. I cel ten jest niezmiernie ważny z punktu widzenia nauki Kollåtaja, gdyż zarówno prawodawstwo, jak i ustrój państwowy ma za podstawę prawo natury, zaś porządek naturalny wyklucza wszelką zmienność i przypadkowość.

Tak więc widzimy, że podział władzy prawodawczej ma w systemie Kollåtaja głębokie uzasadnienie. Autor Porządku sądził, że podobną była

¹⁾ De l'esprit de loi l. XI ch. 6 p. 266 i f. 267.

²⁾ Prawo polityczne. Wstęp str. XXIX—XXXI. Uwagi nad pismem S. Rzewuskiego str. 105.

myśl przewodnia podziału władzy prawodawczej w Anglii¹⁾.

Władzę wykonawczą powierza Kołłątaj w ręce jednostki, króla, co znalazło wyżej teoretyczne uzasadnienie, przyczem charakterystycznym jest, że żąda on ustanowienia tronu dynastycznego, a nie elekcyjnego, za którym przemawiały tradycje ustrojowe Polski przyczem w osobnym piśmie zwalcza wolną elekcję, jako źródło nieszczęść i upadku Polski. Sądzić należy że przyjęcie zasady dynastyczności zostało tu w znacznej mierze podyktowane względem praktycznym, dążeniem do odrodzenia siły i potęgi państwa Polskiego, podobnie jak u Staszica²⁾, który będąc, w teorii zdecydowanym republikaninem i zwolennikiem teorii Rousseau'a, ze względu na warunki polityczne Polski żądał ustanowienia w niej monarchji dynastycznej.

Poprzednio, jak wskazaliśmy, Kołłątaj zaliczył do kompetencji „rządu“, czyli władzy wykonawczej także „rozsądzanie sporów“, to znaczy najwyższą władzę sądową, w rozwinięciu jednak swych poglądów na państwo utworzył on w tym celu trzecią władzę dla zachowania równowagi między władzą prawodawczą i wykonawczą.

Król, jako posiadacz najwyższej władzy wykonawczej, jest zasadniczo nieodpowiedzialny, ponieważ jednak, jak mówi Kołłątaj, konstytucja nie nadała mu nieomyłności, gdyż to nie jest w mocy prawodawcy (narodu) musi on posiadać doradców i pomocników³⁾, wybranych przez władzę pra-

¹⁾ Uwagi nad pismem S. Rzewuskiego str. 105.

²⁾ Staszic. Przestrogi dla Polski z teraźniejszych politycznych Europy związków y z praw Natury wypadające przez pisarza Uwag nad życiem Jana Zamoyskiego ...4 stycznia 1790 r. „...Użyteczniejszą naszemu narodowi byłaby... absolutna monarchia, jak zła Rzeczpospolita“.

³⁾ Rkps. 179 Uwagi nad Konstytucją str. 2, 3.

wodawczą i przed nią odpowiedzialnych. W ten sposób zyskuje teoretyczne uzasadnienie istnienia ministrów i Rady Stanu przydzielonej specjalnie do boku króla, której opinii obowiązany on jest zasięgać we wszelkich działaniach, związanych ze sprawowaniem władzy¹⁾). W „Prawie Politycznym“²⁾) nosi ona nazwę „straży praw“. Władzę wykonawczą sprawuje bezpośrednio sześciu ministrów odpowiedzialnych, w związku z czem przewidziane jest utworzenie sześciu ministerstw, czyli komisyj: skarbowej, wojskowej, interesów cudzoziemskich, policji, edukacyjnej i duchownej³⁾).

Jak widzimy, władza wykonawcza zostaje tu silnie ograniczona przez ingerencję władzy prawodawczej, która roztacza przy pomocy Rady Stanu nadzór nad królem i może pociągać do odpowiedzialności ministrów. Natomiast król bierze pośredni udział we władzy prawodawczej przez przyznanie mu veta w stosunku do jej postanowień, choć jest to tylko veto zawieszające, oraz udziela sankcji uchwalonym przez nią prawom⁴⁾). Celem wzajemnej ingerencji władz jest osiągnięcie ich równowagi.

Krół nie jest odpowiedzialnym za sprawowanie władzy, jednak tylko wówczas, gdy wykonywuje nadane mu przez konstytucję uprawnienia. Skoro zaś je przekroczy, traci prawa do tronu i naród „nie jest już obowiązany uznawać go za króla“⁵⁾).

W ten sposób Kołłątaj przyjmuje głośne w filozofji państwa 17-go i 18-go wieku prawo po-

1) ibidem.

2) Par. 12 str. 32.

3) Prawo polityczne rozdz. IV par. 14 str. 71.

4) Prawo polityczne rozdz. III par. 15 str. 39. Czytamy tu, że „jeśli król trzykrotnie odmówi sankcji, może dane prawo być uchwalone przez następny sejm i wtedy król będzie musiał je przyjąć“.

5) Prawo polityczne § III.

wstania, będące naturalnym wynikiem przyjęcia umowy społecznej za zasadę państwa i idei władzy zwierzchniczej narodu. Władza wykonawcza zostaje wybrana dla ściśle określonych celów i otrzymuje taki tylko zakres uprawnień, jaki jest niezbędny do osiągnięcia tych celów. Z chwilą przekroczenia przez nią uprawnień umowa zostaje zerwaną, wobec czego drugi kontrahent — naród zostaje zwolniony od wszelkich względem niej zobowiązań. Tego prawa naród zrzec się nie może, jest ono bowiem oparte na naturalnej wolności ludzkiej, płynącej wprost z prawa natury, i wolność tę ubezpiecza.

„Nie wolno na potomne czasy zrzekać się stanom rządu wolnego i wszelkich zaszczytów, przywiązanych do niego, nie wolno przelewać je na jeden stan lub osobę, nadając jej moc jedynowładztwa. Nie wolno tembardziej przenosić na zwierzchność praw, które od osoby człowieka odłączone być nie mogą, a ubezpieczają wolność jego osoby, lub majątku“¹⁾).

Jest to pogląd, zbliżony do uzasadnienia nauki o prawie powstania u Locke'a. Lockie mianowicie sądzi, że lud, który ustanowił rząd dla swojej obrony, a więc w określonym celu, nie mógł odstąpić mu wszystkich swych praw, gdyż byłoby to umową bezsensowną i sprzeczną z naturą rzeczy, wobec czego lud nie może się pozbawić prawa zwierzchnictwa i zachowuje zawsze prawo obrony przeciw wszelkim zakusom nawet swych prawodawców, gdyby posługiwali się powierzoną im władzą przeciw ludowi²⁾). Wprost przeciwne stanowisko zajmuje Hobbes u którego państwo

¹⁾ ibidem str. 23.

²⁾ Two treatises... c. XIII.

powstaje przez zrzeczenie się woli wszystkich jednostek na rzecz osoby, sprawującej władzę¹⁾).

Trzeci rodzaj władzy najwyższej w państwie ma cel podwójny. Przedewszystkiem zadaniem władzy zachowawczej jest przestrzeganie całości konstytucji i wykonywanie nadzoru nad wykonywaniem sprawiedliwości²⁾). Zadaniem jej jest osiągnięcie równego dla wszystkich wymiaru sprawiedliwości, co jest istotnym warunkiem zachowania wolności obywateli w państwie. Ten cel zaś może być osiągnięty jedynie drogą niezawisłości sądów. Dla ułatwienia bezstronności nadzoru nad „sprawiedliwością“ żąda Kołłątaj powierzenia władzy zachowawczej nie jednostce, lecz ciału zbiorowemu, senatowi³⁾). W dalszym ciągu oświadcza on, że wymiar sprawiedliwości mają sprawować niepodległe sądy, osobne dla każdego stanu, ma więc być ustanowiony trybunał szlachecki, miejski, czyli asesorsja i wiejski⁴⁾). Analogiczne żądanie wysuwa Monteskiusz mówiąc: „trzeba nawet, aby sędziowie byli z tego samego stanu, co oskarżony, lub też jemu równy, aby nie mógł on mniemać, że popadł w ręce ludzi, skłonnych zadać mu gwałt⁵⁾”). Kołłątaj miesza jednak pojęcie najwyższej władzy sądowniczej z instytucją wymiaru sprawiedliwości, gdyż władzę zachowawczą uznaje także za najwyższą instancję sądową⁶⁾).

Władza zachowawcza ma prócz nadzoru nad wymiarem sprawiedliwości inne jeszcze, niezmiernie ważne zadanie. Ma ona stanowić czynnik równowagi między władzą prawodawczą a wyko-

¹⁾ De cive cap. V p. 87.

²⁾ Rkps. 179 str. 45.

³⁾ ibidem str. 39.

⁴⁾ Prawo polityczne rozdz. IV str. 71 — 74.

⁵⁾ op. cit. I. XI ch. b. p. 130.

⁶⁾ Rkps. 179 str. 45.

nawczą¹⁾), ta równowaga bowiem daje dopiero pełne ubezpieczenie wolności obywatelskiej.

„Trzeba wynaleźć w konstytucji rządowej wagę między władzą, a władzą, aby przez nią ubezpieczyć wolność każdego człowieka”, mówi Kołłątaj jeszcze w „Uwagach“²⁾). Zagadnienie równowagi władz w państwie jest też podjęte przez niego w bardzo szerokim zakresie, obejmuje bowiem, jak wykazaliśmy, nie tylko równowagę między władzami, lecz także w łonie poszczególnych władz najwyższych, czego wyrazem było żądanie ustanowienia dwóch izb prawodawczych o równym znaczeniu, a następnie dodanie Rady Stanu do boku władzy wykonawczej, oraz ustanowienie ministrów, wybieranych przez sejm i przed nim odpowiedzialnych. Pełna równowaga władz jest osiągnięta drogą kontroli, jaką posiada władza zachowawcza nad przestrzeganiem całości konstytucji, co równa się kontroli zarówno nad władzą prawodawczą, jak i wykonawczą. Dzięki temu władze czynią zadość celowi, dla którego został przyjęty podział władz w państwie, zachowaniu wolności obywatelskiej.

W ten sposób przedstawiał Kołłątaj zrealizowany ideał ustroju państwowego i trzeba przyznać że przez oparcie na samej umowie, zwykłym porozumieniu ludzi, zasady ustroju państwowego nie wydawałyby się dostatecznie uzasadnione. I jeżeli autor Porządku tak często odwołuje się do umowy pierwotnej w swej nauce o państwie, czyni to przede wszystkim dlatego, że, jak mówił, „przyrodzenie samo położyło warunki tego między ludźmi kontraktu“, dalej zaś zasady umowy państwowej wyprowadza wprost z prawa natury, czyli z po-

¹⁾ ibidem str. 23 — 24.

²⁾ Uwagi nad pismem S. Rzewuskiego str. 100.

rządki fizyczno moralnego. Zatem zasady doskonałego ustroju państwowego opierają się, jako na ostatecznej swej podstawie, na prawie natury, skąd też czerpią swoją stałość i niezmienność. Umowa nie jest zasadą państwa, lecz tylko pomocniczą koncepcją dla wyjaśnienia istotnych zagadnień ustroju państwowego. W istocie swej opierają się one na naturze rzeczy.

§ 4. Różne rodzaje ustrojów państwowych.

Wychodząc z założenia, że główne zasady ustroju państwowego wynikają wprost z natury, że zatem ustrój ten winien być wszędzie jednakowy, Kołłątaj odnosi się krytycznie do istniejących różnych rodzajów ustrojów, jako nie odpowiadających naturalnemu porządkowi rzeczy.

Rodzaje zaś form państwowych rozróżnia on zgodnie z nauką tradycyjną, przekazaną jeszcze od Arystotelesa, mianowicie trzy prawidłowe formy państwowe — demokrację, arystokrację i monarchję, oraz dwie nieprawidłowe — oligarchję i despotyzm¹⁾. Obok tego odróżnia on jeszcze rząd teokratyczny, czyli bożowładztwo i federację — czyli związek państw w celu wspólnej obrony, którą jednak zalicza do prawa międzynarodowego²⁾.

Demokrację, czyli gminowładztwo pojmuje autor „Konstytucji” jako ustrój, w którym wszelką władzę w ogólności i w szczególności sprawuje cały lud, składający państwo; przez arystokrację rozumie on rząd, w którym klasa możniejszych obywateli ma sobie oddaną wszelką władzę; monarchja lub jedynowładztwo polega na tem, że rząd zostaje powierzony jednostce pod pewnemi

¹⁾ Rkps. O konstytucji str. 16—18

²⁾ ibidem str. 19.

warunkami kontraktu społecznego (umowy państwowej), bądź wyraźnego bądź domyślnego¹⁾.

Z form nieprawidłowych oligarchja stanowi rząd, w którym kilku posiada władzę nad całą społecznością, zaś despotyzm zachodzi tam, gdzie jednostka przywłaszcza sobie wszelką władzę nad całym ludem bez żadnej umowy²⁾. Te rodzaje rządów, jako oparte nie na woli powszechnej, lecz na przywłaszczeniu, uważa Kołłątaj za sprzeczne z naturą, za stan anarchji i nierządu. W szczególności zaś występuje on przeciw teokracji, jako postaci despotyzmu, która najostrzej zasługuje na potępienie³⁾.

Pogląd Kołłątaja na trzy prawidłowe formy rządu ulegał w jego pracach dość znacznej zmianie, zanim skrytalizował się w rękopisie O konstytucji w postaci uznania za doskonałą formę ustroju państwowego rządu monarchiczno konstytucyjnego, którego zasady wyżej zostały przedstawione.

W początkowym okresie twórczości w epoce wpływów Rousseau'a i Wielkiej Rewolucji zdaje się on jeszcze uważać za ideał rząd republikański. Jak mówi w dziele „O ustanowieniu i upadku konstytucji Polskiej 3-go Maja“, „tylko brak jej wyobrażeń i obyczajów obywatelskich w ludzie wiejskim, niemoc tłumaczenia myśli i chęci swych przez pismo, niewiadomość czytania niepodobny czyniły układ dla niego zgromadzeń pierwiastkowych, a zatem zamysł wprowadzenia rządu czysto republikańskiego“⁴⁾, z czego wynikałaby wyraźnie słuszność naszej tezy. W innym nieco wcześniej-

¹⁾ ibidem loc. cit.

²⁾ ibidem str. 18.

³⁾ ibidem loc. cit.

⁴⁾ O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3-go Maja r. V str. 109.

szem piśmie z tego okresu¹⁾ również przedstawia Kołłątaj demokrację, jako wyraz pełnej samowładności narodu, do której też dążyć należy przez wychowanie i oświatę powszechną, choć wprowadzenie tego ustroju w ówczesnych warunkach Polski uważał ze względów praktycznych za niemożliwe. Wreszcie w najważniejszym dziele z tego okresu, w „Prawie politycznym“ na wyższość demokracji wskazuje wyrażenie autora, że „w złym rządzie nawet pod Rzeczpospolitą można być niewolnikiem, a w dobrym nawet pod monarchą można być wolnym“²⁾, co znaczy, że jednak ustrój republikański bardziej odpowiada celowi doskonałego ustroju — zabezpieczenia wolności obywatelskiej.

W Pomysłach przychyłał się Kołłątaj do wniosku, że najbardziej pierwotnym i naturalnym jest ustrój arystokratyczny, w którym rząd należałby do przedstawicieli rodów, tworzących państwo³⁾, co znajduje się w ścisłym związku z wysuniętą tu przez niego koncepcją umowy państwowej, jednak myśli tej szerzej nie rozwija. Zaś w jednym z ostatnich pism, poświęconem specjalnie zagadnieniom politycznym, w rękopisie O konstytucji dochodzi do wniosku, że naturalnym warunkiem umowy państwowej było utworzenie rządu nie zbiorowego, arystokratycznego, lecz jednostko-

1) Uwagi nad pismem S. Rzewuskiego str. 73... „Nie uwodźcie się. polacy, pozorem cudzych swobód. Nie jest ten czas, nie ta pora, nie to kraju położenie, abyście tron Polski, tę ostatnią całośći waszej obronę, z ustaw rządu wymazać chcieli. Spójrzycie na siebie i na wasze granice: właśnie tego potrzeba sąsiadom, aby przyspieszyć mogli ostatnią zgubę Imienia Polskiego“.

2) Prawo polityczne str. 59 przyp. n.

3) Rkps. 221 ark. 63 „Takowa społeczność (umowna) ciągnie za sobą pewny porządek i załatwienie sporów, trafiających się między ludźmi, wchodzącemi w umowę. A załatwienie tych spraw najprościej wypada do sprawowania przez tych razem, którzy je sprawowali zosobna przez umowę.“

wego, monarchicznego, czego uzasadnienie wyżej przedstawiłmy, i w następstwie rządem arystokratycznym się nie zajmuje zupełnie, a przyjmując za ustrój naturalny rząd monarchiczno konstytucyjny, całą uwagę poświęca uzasadnieniu tej tezy i krytyce ustroju demokratycznego.

W tej części poglądów zdaje się Kołłątaj wyraźnie przeciwstawiać nauce Monteskusza.

Już w postawieniu tezy, że tylko jeden rodzaj rządów może być zgodny z naturą, staje on w opozycji do autora Ducha Praw, który trzy prawidłowe formy rządów uważał za równie dobre w pewnych okolicznościach i przy zachowaniu określonych warunków¹⁾. Następnie, przyjmując dla różnych ustrojów właściwą im naturę, podobnie do Monteskusza, co wynika z podanych przez nas definicji ustrojów, pojęcie zasady ustrojów, principe, odrzuca, poddając ją obszernej krytyce, gdyż uważa, że pojęcia cnoty i honoru są nieodłączne, wobec czego nie można opierać ustroju na którejkolwiek z tych zasad wyłącznie²⁾. Przyznać trzeba, że na tem stanowisku Kołłątaj konsekwentnie się nie utrzymuje, gdyż, jak dalej przy ocenie demokracji oświadcza, do tego, aby w takim rządzie lud mógł iść za głosem prawdy, należałoby, żeby wszyscy byli zarówno oświeceni i zarówno cnotliwi, zdaje się więc zatrzymywać dla demokracji zasadę cnoty, co zresztą było podnoszone już w starożytności.

Dalej autor „Konstytucji” uważa, że pojęcie demokracji mogło powstać jedynie wskutek złego zrozumienia wolności ludzkiej i zawiera samo w sobie sprzeczność, gdyż nie można wyobrazić

¹⁾ Monteskusjusz op. cit. I. III p. 193—199.

²⁾ Rkps. 179 str. 41, 42.

sobie takiego rządu, w którymby wszyscy razem rozkazywali i razem byli podległymi”¹⁾). Ustrój tego rodzaju, który Rousseau uważał za idealny i zgodny z naturą i dążył do jego uzasadnienia przy pomocy koncepcji woli powszechnej, nie mógłby odpowiedzieć swemu celowi, zapewnieniu wolności politycznej, co wymaga silnego rządu, gdyż w demokracji, „co wola wszystkich ustanowić zechce, to wola jednego, jako wszystkim równego, zatrzymać zdoła; co znowu refleksja jednego doradzi, to zapał wielu, lub wszystkich obali” i t. p.²⁾). Poza tem z pojęcia umowy naturalnej wynika, że rząd pierwotny był monarchiczny. Ustrój, którego zasady płyną wprost z prawa natury, to ustrój monarchiczno-konstytucyjny. Inne ustroje nie są zgodne z naturą i powstały z monarchji drogą nadużyć i błędów”³⁾), co zostaje przez Kołłątaja bardzo szeroko omówione.

Przytoczone poglądy autora Porządku w dalszym ciągu wskazują na ścisły związek i zależność jego polityki od nauki prawa natury. To nadaje jej cechę samodzielności i niezależności mimo zachodzącego w szczegółach podobieństwa do panujących współcześnie poglądów.

§ 5. Sytuacja ludności w państwie.

Ponieważ państwo jest wynikiem długiego procesu rozwoju życia społecznego i stanowi, jak mówi Kołłątaj, ostatnie ogniwo porządku fizyczno-moralnego, jest rzeczą naturalną, że ludność państwowa musiała zróżniczkować się w sposób naj-

¹⁾ Rkps. 179 str. 41, 42.

²⁾ Rkps. 179 str. 34, 35. Podobnie pojmuje demokrację Monteskjusz mówiąc: *Le peuple dans la democratie, est à certains égards le monarque; à certains autres, il est le sujet.* (Op. cit. I. III ch. 2 p. 193.

³⁾ Rkps. 179 str. 35.

dogodniejszy dla organizacji pracy zbiorowej, powstałej celem zaspokojenia różnorodnych potrzeb społecznych, a podyktowany przez stosunki wzajemnej zależności i oddziaływania na siebie jednostek w społeczeństwie.

Nasuwa się tu pytanie, w jakim stosunku stoi to zróżniczkowanie życia społecznego do naturalnej równości ludzi, będącej konieczną konsekwencją uznania wolności naturalnej i stanu natury.

Uznając równość naturalną ludzi, Kołłątaj stara się ściśle ustalić jej istotę. W tym celu ustala on przedewszystkiem, że między ludźmi istnieje szereg naturalnych podobieństw i różnic. Jak mówi¹⁾, podobieństwo polega na tem, że wszyscy jednakowo się rodzą, są poddani jednakowemu czuciu, jednakowym potrzebom, że każdy ma własne siły, może je doskonalić i t. p. Różnice między ludźmi tworzą właściwe każdemu potrzeby, siły, namiętności i czucie. Różnice te, jako płynące wprost z natury, nie przeczą pojęciu równości. Na czem bowiem polega prawdziwa równość? Jak czytamy w Porządku, równość prawdziwa między ludźmi polega na tem, że wszyscy podlegają jednemu i tym samym prawom natury, że wszyscy mają jednakowe prawa i obowiązki wzajemne, dalej mają jednakowe prawa osobiste i rzeczowe²⁾. Jak wynika stąd, istota równości polega na równości wobec prawa, w danym wypadku na podległości wszystkich jednemu i tym samym prawom natury.

Czy równość taka w państwie zostaje zachowana w postaci równości społecznej? Rousseau, który podobnie, jak Kołłątaj, przyjmował istnienie równości naturalnej ludzi, daje na to pytanie od-

¹⁾ ibidem str. 32.

²⁾ ibidem str. 149—150.

powieź negatywną ze względu na to, że naturalnego powstania życia społecznego nie uznaje, i dlatego sądzi, że powstanie społeczeństwa spowodowało utratę równości przez ludzi, stało się źródłem wszystkich nierówności społecznych¹⁾. Kollataj uważał stan społeczny za przyrodzony, państwo zaś pojmował również jako wynik naturalnego rozwoju życia społecznego. Nawet same umowy między ludźmi pojmował on jako „warunki, na które się ludzie zgadzają, by każdy był pewny swych należytości przyrodzonych i dopełniał nieoddzielne powinności”²⁾, czyli jako ubezpieczenie praw naturalnych, nie zaś ich utratę. Dlatego prostym następstwem równości naturalnej musiała być w państwie równość społeczna. Jak mówi, umowy społeczne zmierzają do „umocnienia równości, nie zaś jej utraty”³⁾ i „fałszywe jest twierdzenie, że ludzie stali się nierównymi w społeczności”⁴⁾. Wyrazem tej równości są w państwie stany.

Kollataj rozróżnia w państwie trzy stany naturalne, na które podzieliła się ludność państwa w wyniku historycznego rozwoju życia społecznego: stan właścicieli ziemskich, czyli szlachectki, stan kupców i rzemieślników, czyli miejski i stan rolniczy, wiejski. Jak czytamy w drugim tomie „Listów anonimów”⁵⁾, w podziale naturalnym (ludzi) możemy ich w trojakim umieścić rzędzie,

1) .. de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres t. I str. 556.

2) Porządek f. m. str. 150—154.

3) Uwagi nad terażniejszym położeniem tej części ziemi polskiej, którą od czasu pokoju Tylżyckiego zaczęto zwać Księstwem Warszawskim. str. 201.

4) Porządek f. m. rozdz. XI str. 149.

5) Do Stanisława Małachowskiego ref. kor. o przyszłym sejmie Anonima listów kilka t. II list 2 str. 57.

kładąc w pierwszym wszystkich właścicieli gruntowych, czyli Dziedziców, którzy łożąc siły swoje na wydobyć ziemi z pod nieużyteczności, kosztem własności osobistej i ruchomej nabyli dziedzictwa, w drugim rzędzie można położyć wielką część ludzi, którzy, nie mając własności gruntowej, mają zupełne prawo wolności osobistej i własności ruchomej. Takowi są rolnicy, bez których własność gruntowa bardzoby mało znaczyła... Jak tylko ziemia, dobroczynną rolnika uprawioną ręką, nadgrodzi obfitością pracę jego, wypada nowa potrzeba trzeciego, a równie naturalnego rzędu ludzi, którzy zupełnie oddaleni od ziemi, równie są dla niej potrzebnymi... tacy są kupcy i rzemieślnicy — stan nierodzajny dlatego, że nie przyczyniając się do reprodukcji krajowej żyje przez kupiectwo i rzemiosło“. Podział ludności na stany został tu oparty właściwie na dwóch różnych zasadach: — na rodzaju posiadania i zajęcia, jednak ponieważ własność uważał on za rezultat pracy, co też w przytoczonym ustępie zostało podkreślone, za istotne kryterjum podziału stanowego uważać należy rodzaj pracy, co zupełnie odpowiada fizjokratycznemu podziałowi ludności na klasy z wyodrębnieniem mieszczan, jako klasy „nierodzajnej“. Równość w tak zróżniczkowanym ustroju społecznym utrzymuje między obywatelami rząd drogą zapewnienia posiadania własności osobistej i rzeczowej, a także drogą poddania wszystkich jednakowym prawom¹⁾). Postulaty te zostały przez Kołłątaja pojęte, jako warunki umowy państwowej, mające swe źródło w prawie natury.

Od przytoczonego podziału na stany odróżnić należy podział na stany polityczne, omówiony

¹⁾ Prawo polityczne r. I § VII.

w „Prawie politycznym”. Tu¹⁾ zostają wyróżnione dwa stany główne: dziedziców ziemskich i dziedziców miejskich ze względu na dwa rodzaje własności ziemi, własności wiejskiej i miejskiej, oraz trzy stany usłużne: nauczycielski, duchowny i żołnierski, z których dwa pierwsze usiłuje nasz autor oprzeć na trzecim rodzaju własności ziemskiej — funduszowej. Jak widzimy, zostaje tu zupełnie opuszczony stan rolniczy, któremu Kołłątaj, równie jak i inni pisarze polityczni tego okresu, praw politycznych nie przyznaje, mówiąc, że „stan chłopski nie potrzebuje próżnego gminowładztwa”²⁾ — pojęcia równości politycznej w systemie Kołłątaja brak. Na usprawiedliwienie autora „Prawa politycznego” należy powiedzieć, że zagadnienie stanów poruszał on tylko w pierwszym okresie swej twórczości i w pismach, poświęconych praktycznej polityce, gdzie odmienne rozwiązanie kwestji było już ze względu na ówczesny stan umysłów w Polsce niemożliwe. W każdym razie już wówczas zarysowywał się w umyśle Kołłątaja projekt przywrócenia ustroju ściśle demokratycznego, którego wprowadzenie tylko ze względu na niepomysłne warunki społeczno polityczne uważał chwilowo za niemożliwe. A przecież równouprawnienia natychmiastowego stanu wiejskiego odradzał polakom nawet Rousseau³⁾. Z tych względów przyznać musimy, że zagadnienie równości obywateli w państwie zostało przez Kołłątaja w polityce przeprowadzone w bardzo szerokim zakresie. Wyjaśnienie zaś znajduje to w oparciu przez niego nauki o państwie i społeczeństwie na prawie natury.

¹⁾ ibidem str. 113—114.

²⁾ Listy anonimowe cz. II l. 2 str. 53.

³⁾ „Consideration sur le gouvernement de Pologne” oeuvres t. I.

Na uwagę zasługuje tu jeszcze pojęcie stanów usługowych. Stany te zostały uznane w państwie za niezbędne, jako odpowiednik cnót społecznych, mają one bowiem za zadanie wcielać w życie etyczne postulaty cnót dobroczynności i heroizmu. Jak czytamy w „Prawie polit.‒, stany te poświęcają się na usługi społeczności, poddając się osobnym ustawom, ograniczającym wolność i swobodne zażycie sił przyrodzonych, dlatego tylko, żeby każdy ich członek myślał jedynie o tem, aby cała społeczność obfite z pracy jego odnosiła korzyści¹⁾. Tego rodzaju pojęcie stanów usługowych stanowi ciekawe połączenie etyki z polityką.

Ponieważ stany usługowe są niezbędne dla pomyślnego rozwoju państwa, należy im się od wszystkich szacunek i wdzięczność, państwo zaś winno okazywać im szczególną opiekę i pomoc²⁾, co w pierwszym rządzie odnosi się do stanu duchownego, pozostałe dwa bowiem władza państwowa bezpośrednio obejmuje. Stosunek Państwa do Kościoła zostanie przez nas omówiony w następnym paragrafie.

§ 6. Stosunek państwa do społeczeństwa i Kościoła.

Jak wynika z przedstawionych poglądów politycznych Kołłątaja, państwo nie wyczerpuje u niego pojęcia społeczeństwa. Powstaje ono drogą umowy w ściśle określonych celach, zawartych w samej koncepcji pierwotnej umowy, mianowicie w celu zapewnienia warunków, niezbędnych dla rozwoju życia społecznego i jego instytucyj na drodze do osiągnięcia pomyślności powszechnej. Z tego względu ważnem jest ustalenie, w jaki spo-

¹⁾ Prawo polityczne str. 114 — 115.

²⁾ ibidem str. 122 i nast.

sób rozwiązywał autor Porządku kwestję stosunku państwa do innych związków społecznych.

Zasadnicze, objęte umową, zadania państwa zmierzałyby tylko do zabezpieczenia wykonania praw i do zapewnienia wolności i własności, byłyby to więc tylko zadania, określane obecnie jako policyjne¹⁾. Nie należy jednak zapominać, że państwo zostało przedstawione jako wynik naturalnego rozwoju życia społecznego, że zatem zadania jego pojmować trzeba przede wszystkim jako zaspokajanie potrzeb społecznych.

Stąd płyną w pierwszym rzędzie zadania państwa zmierzające do pomnożenia dobrobytu materialnego wszystkich klas społecznych, zadania gospodarcze, które Kołłątaj rozwija w mowie, wygłoszonej na sejmie w 1791 roku, jako aktualny program polityczny²⁾. „W rządzie wolnym, jakimy sobie przepisali..., trzeba do tego ustawy ekonomicznej, któraby wszędzie poruszające przemysł ludzki założyła sprężyny, jakie są: pewność własności, opieka dla pracy, pomoc w zakładach, porządek w użyciu pracy ludzkiej, sprzyjanie rolnictwu, ułatwienie handlu, nareszcie zaprowadzenie kunsztów i rzemiosł”. Czynna rola w różnych dziedzinach działalności gospodarczej zostaje państwu przyznana w szerokim zakresie. (Poglądy ekonomiczne Kołłątaja omawiają szerzej Grabski³⁾ i Marchlewski⁴⁾), do których też prac odsyłam interesujących się szerzej tą kwestją).

Obok popierania dóbr materialnych zadaniem państwa będzie też troska o rozwój duchowy oby-

¹⁾ p. Jarra. Ogólna teoria prawa str. 111.

²⁾ Mowy Kołłątaja miane na sejmie 1791 r. Mowa czwarta z dn. 28 czerwca.

³⁾ Rozwój idei społeczno-gospodarczych w Polsce XVIII w.

⁴⁾ Fizjokratyzm w dawnej Polsce. Biblj. Warsz. 1896.

wateli, który skuteczniej jeszcze, niż dobrobyt materialny, prowadzi do pomyślności ogółu. Będą to zadania wychowawcze państwa, realizowane drogą oświaty i prawodawstwa. Dlatego państwu przyznaje Kołłątaj monopol w dziedzinie nauczania i zwraca szczególną uwagę na organizację szkolnictwa, oraz kładzie nacisk na zapewnienie warunków dobrego wydawania praw w państwie.

Z zadaniami wychowawczymi państwa łączy się ściśle opieka nad religją, jako środkiem, który skuteczniej, niż oświata i prawodawstwo, prowadzi do udoskonalenia członków społeczeństwa, którego zaś objęcie bezpośrednio przez państwo naruszyłoby jego cel zasadniczy — zachowanie swobody obywateli. „Społeczność, czytamy w Prawie politycznym¹⁾, straciłaby zupełnie całą swoją przyjemność, gdyby prawa ludzkie ściagały za człowiekiem aż do jego domu, gdyby mieszały jego spokojność wśród licznej familji, gdyby zachodziły aż do skrytości jego serca. Prawo takie zamieniłoby się w uciążliwą niewolę i srogą tyranję...“. Życie wewnętrzne ludzi reguluje wyłącznie religja, ponieważ zaś wpływ religji posiada wielkie znaczenie dla państwa²⁾ autor Porządku zaleca państwu usilną troskę nad ułatwieniem nauczania religji i zapewnieniem jej pomocy i opieki. „Dobre prawodawstwo i rozsądny rząd, który chce, aby obyczaje ludzkie ile możności były nieskazane, aby prawa kryminalne mniej były ostre i liczne, powi-

¹⁾ Prawo polityczne str. 123 — 124.

²⁾ ibidem r. 7 str. 125... „Prawa ludzkie. chcąc zapewnić swobodę i spokojność człowieka, stawają u drzwi domu jego i nie postępują dalej, a religja zaczyna dopiero dzieło swoje, pilnując serca jego tam, gdzieby go nawet prawa rzeczzone dopilnować nie mogły, pilnuje zaś tak dzielnie i tak słodko, iż samo nawet ochocze praw ludzkich dopełnienie skutkiem jest po większej części działań religji w sercach, przekonanych o jej świętości.

nien wszelkiego dołożyć starania, żeby nauka wiary miała zupełną pomoc i opiekę, żeby miała wystarczające fundusze, aby można... uczynić ją powszechną¹⁾.

Ciekawe jest, w jaki sposób ustosunkował się Kollataj do różnych wyznań religijnych. Ze stanowiska jego bowiem, określającego kompetencje władzy państwowej, należałoby wnioskować, że państwo nie jest zdolnem oceniać wewnętrznych przekonań obywateli, co pociągałoby jednakowe ustosunkowanie się państwa do wszystkich wyznań, jak też twierdził Locke²⁾. Istotnie autor Porządku zdawał się głosić zasadę równouprawnienia wyznań, żądał bowiem³⁾, żeby państwo zapewniło wszystkim wyznaniom „liberum exercitium i tolerancję“ tak, by nikt nie mógł być prześladowany za swoje wyznanie, naturalnie pod warunkiem, żeby to wyznanie nie sprzeciwiało się prawu natury i nie przeszkadzało być posłusznym rządowi i prawom krajowym. Małe odstępstwo czyni Kollataj na rzecz religji katolickiej, jako panującej, przyznając jej szczególną opiekę i poparcie państwa⁴⁾.

Jak widzimy, zadaniem państwa jest popieranie rozwoju życia społecznego we wszelkich jego przejawach, — państwo jest jakby uzupełnieniem społeczeństwa tam, gdzie ono samo sobie wystarczyć nie może, stąd między państwem i społeczeństwem istnieć musi zawsze najściślejszy związek i współdziałanie. O związek ten winno się starać państwo drogą poznania opinji publicz-

¹⁾ ibidem str. 125.

²⁾ Die Briefe über die Toleranz.

³⁾ Prawo polityczne str. 63.

⁴⁾ ibidem str. 132... „wiara panująca uważać się tylko ma jako nauka od rządu szanowana, inne zaś wyznania jako tolerowane dla spokojności powszechnej“.

nej, jako wyraziciela potrzeb i postulatów społecznych w państwie. Kołłątaj mówi w „Uwagach“¹⁾ że „dobry rząd starać się powinien o ten najpożądany z całym narodem związek i wszystkich przykładać usiłowań, aby zawsze wiedział o prawdziwym stanie opinji publicznej i aby jej nie przytłumił“.

Środki, przy pomocy których wypowiada się opinja publiczna, to słowo żywe — mowy zebrania i t. p. oraz pismo we wszelkich jego formach. Stąd państwo w dążeniu do poznania opinji winno zapewnić wszystkim wolność słowa i druku. „Nikommu wolność myślenia, mówienia, pisania, a nawet i drukowania zabroniona być nie ma; nikt za to od żadnej władzy ani sądzony, ani karany być nie powinien“²⁾. Ograniczenia mogą tu być stosowane jedynie ze względu na dobro osobiste innych ludzi, nad którem państwo roztacza szczególną opiekę³⁾. Żądanie wolności słowa i druku stoi też w związku z zasadniczym założeniem, że państwo winno zabezpieczać wolność, a nie ograniczać ją, jest więc skutkiem pojęcia państwa jako wyniku idei filozoficznej umowy państwowej.

Opinja publiczna, jako wyraz dążeń i potrzeb ogółu, ma dla państwa charakter wiążący, o ile chce ono należycie wypełnić swoje zadania. Co najwyżej państwo, jako jeden z potężnych czynników w życiu społecznym, może wywierać wpływ na należyte jej kształtowanie. Kołłątaj nie rozwiązuje wyraźnie wypadku konfliktu między rządem, a opinją, jednak z poglądów jego możemy wnioskować, że walka rządu z opinją publiczną

¹⁾ Uwagi nad teraźniejszym położeniem... str. 218.

²⁾ Prawo polityczne str. 52.

³⁾ ibidem loc. cit.

prowadzi do jego upadku. Jak mówi¹⁾, „rząd tylko dobry może jej pomocy używać dla zbliżenia pomyślności powszechnej, może ją przyzwoitemi drogami prostować i odbierać od niej największe usługi, ale rząd przez złych sprawowany nigdy jej pokonać nie zdoła: związek z nią jest najpożądany, rozbrat najniebezpieczniejszy”.

Trwałym i zarazem dobrym jest tylko rząd oparty na opinii publicznej, która udziela mu siły moralnej i ułatwia przeprowadzenie jego zadań.

Jak wynika z omówionego przez nas stosunku państwa do społeczeństwa, państwo ma za zadanie popierać wysiłki społeczeństwa, zmierzające do zaspokojenia jego potrzeb, i nie może ograniczać jego rozwoju. Dlatego sądzić należy, że państwo winno pozostawić społeczeństwu zupełną swobodę tworzenia związków, któreby zaspokajały określone potrzeby społeczne nie objęte przez państwo.

W szczególności odnosić się to winno do związków religijnych, których zakres działania nie może być objęty przez władzę państwową, i w pierwszym rzędzie do Kościoła, jako organizacji powszechnej, nie ograniczonej do ludności ani terytorjum danego państwa.

Stosunek państwa do Kościoła opiera Kołłątaj na ścisłym rozgraniczeniu sfery wewnętrznej i zewnętrznej jego działalności. Dziedzina wewnętrzna musi pozostać zupełnie wolna od ingerencji państwa. „Władza duchowna w tym wszystkim, co się ściąga do wyznania wiary i do dyscypliny, ma zupełną duchowną zwierzchność nad wszystkimi, wyznającymi wiarę Ś. panującą²⁾). W sprawach, łączących się ściśle z obowiązkami

¹⁾ Uwagi nad teraźniejszym położeniem... str. 219.

²⁾ Prawo polityczne str. 156.

religii, przyznane zostaje nawet Kościołowi własne sądownictwo i własne prawa¹⁾). Natomiast organizację zewnętrzną Kościoła, przy której mogłyby zachodzić kolizje między władzą duchowną, a świecką, stara się Kołłątaj uzależnić od zwierzchniej władzy państwowej. Dlatego wysuwa żądanie ograniczenia uprawnień centralnej władzy kościelnej — papieża w stosunku do zwierzchności duchownej w państwie i przelania ich na rzecz państwa²⁾). W praktyce żądania jego prowadzą do upaństwowienia Kościoła i poddania go niemal zupełnego władzy świeckiej, jako instytucji, do której z natury należy władza zwierzchnicza nad obywatelami państwa.

¹⁾ ibidem str. 143 — 161.

²⁾ Prawo polityczne str. 159 — 161.

ZAKOŃCZENIE.

W ostatecznym wyniku badań nad filozofją prawa Kołłątaja stwierdzić możemy, że nauka jego stanowi jednolity i wszechstronnie rozwinięty system. Zaś czynnik wiążący w systemie Kołłątaja stanowi koncepcja porządku fizyczno-moralnego, którego wyrazem jest prawo—prawo natury. Na niem zostały oparte zasady etyki i podstawowe pojęcia etyczne dobra i cnoty poddane zostały porządkowi prawnemu przez uzależnienie ich od zgodności z prawem. Na prawie natury oparł też Kołłątaj naukę o związkach społecznych. Państwo pojęte było jako ostatnie ogniwo porządku fizyczno-moralnego, zaś zasady doskonałego ustroju państwowego, ustroju monarchiczno-konstytucyjnego zostały wyraźnie oparte na prawie natury przez uznanie, że warunki fikcyjnej umowy społecznej są tylko sformułowaniem nakazów prawa natury, płynąc wprost z porządku fizyczno-moralnego.

Dzięki oparciu na koncepcji prawa natury jako niezmiennego nadempirycznego porządku, któremu poddany jest człowiek w swem istnieniu, rozwijaniu się i bycie, system jego staje w ścisłym związku z poglądami epoki. Na związek ten wskazuje też oparcie systemu na sensualistycznej psychologji, obranie za punkt wyjścia badań izolowanej jednostki ludzkiej i cały szereg innych

cech, jak to wykazała szczegółowa analiza poszczególnych części systemu autora.

Analiza poglądów filozoficzno-prawnych Kołłątaja wykazała jednak, że obok cech, świadczących o jego związku i zależności od epoki, zawierają one szereg nowych i oryginalnych pomysłów, wyprzedzających epokę, w której autor pisał swe dzieła. Niezmiernie ważnym jest w pierwszym rzędzie świadome poprzedzenie nauki prawa i moralności wszechstronną analizą psychologiczną czynu moralnego i jego powstania, jak to już słusznie podkreśliła Rybicka Dobrzyńska, która sądzi nawet, że tego rodzaju analiza została przeprowadzona po raz pierwszy przez autora Porządku¹⁾. Analiza ta świadczy o dążeniu autora do oparcia nauk moralnych na ich właściwym i istotnym źródle — na psychice ludzi, dzięki czemu posiada dla nas doniosłą wartość. I chociaż autor obiera początkowo za punkt wyjścia analizy psychologicznej jednostkę ludzką, to już w nauce o prawie odkrywa ducha czyli istotę prawodawstwa w całokształcie warunków fizycznych i psychicznych środowiska, a więc w psychice zbiorowej widzi wyjaśnienie zasad porządku prawnego, zaś w ostatnim swem dziele²⁾ kategorycznie żąda poprzedzenia nauki prawa i moralności zbadaniem całokształtu warunków, w których powstawały, rozwijały się i zmieniały pojęcia etyczne i prawne, i w konsekwencji tworzy zarys nowej metody badania w zastosowaniu do nauk moralnych, którą określiliśmy jako psychologiczno-historyczną na początku drugiego rozdziału niniejszej pracy.

Dzięki temu pojęcie porządku fizyczno-moralnego nie pozostaje u Kołłątaja martwą koncepcją

¹⁾ op. cit. str. 113.

²⁾ w Rozbiorze krytycznym ks. V.

aprioryczną i w zastosowaniu do życia społecznego prowadzi do pojęcia społeczeństwa, jako organizmu duchowego, którego członkowie są związani ze sobą ścisłymi węzłami wzajemnej zależności i oddziaływania, tak że tylko w zbiorowości mogą osiągnąć całkowite zaspokojenie swoich potrzeb. Zaś ostateczny wyraz swym poglądom społecznym dał autor Porządku w etyce, uznając za najwyższą cnotę poświęcenie własnego dobra dla dobra i korzyści ogółu.

Omówione cechy, które określić możemy, jako społeczne, są wspólne dla całej filozofji polskiej końca XVIII wieku. Zwrócili na to uwagę już Grabski i w szerszej mierze Czarnowski, zaś Straszewski wyraźnie przyznaje poglądom Kołłątaja cechę narodową, określając je jako polski pozytywizm.

Istotnie poglądy najwybitniejszych pisarzy polskich tego okresu, Stroynowskiego i Staszica, w części, obejmującej etykę i naukę o społeczeństwie, wykazują wielkie podobieństwo do poglądów naszego autora. Stroynowski wychodzi z założenia, że chociaż człowiek „może być uważany myślą bez względu do innych ludzi, tak zostawać i żyć na świecie nie może“¹⁾, gdyż stan społeczny jest potrzebą fizyczną ludzi, ich „przyrodzonym“ stanem²⁾). Tylko w społeczeństwie może człowiek zaspokoić wszystkie swoje potrzeby i osiągnąć najwyższy cel — szczęśliwość. Dlatego w etyce dobro powszechne uznał Stroynowski za najwyższe dobro, w którym mieści się dobro wszystkich jednostek, cnotą zaś nazywa czyn dobry w stosunku do innych ludzi, podobnie jak Kołłątaj. Zasady etyki społecznej u Staszica również płyną z organiczne-

¹⁾ Prawo natury, polityczne i narodów. str. 20.

²⁾ ibidem str. 23.

go pojęcia społeczeństwa. Mianowicie jest on zdania, że jedynie w społeczeństwie może człowiek uzyskać całkowite rozwinięcie swoich zdolności i sił, w niem może najdoskonalej zaspokoić swoje potrzeby¹⁾ i w ciągłym jego rozwoju ulepsza się i doskonali. I ludzie w społeczeństwie są tak ściśle ze sobą związani, że jak mówi w „Uwagach“, szczęśliwość jednostek jest nierozdzielna od szczęśliwości całego towarzystwa. Zaś w „Rodzie ludzkim“ znajdujemy twierdzenie, że życie społeczne jest wynikiem działań instynktowych, takich, jakie obserwujemy u roślin i zwierząt²⁾. Prostą konsekwencją tego sądu jest uznanie przez Staszica za najwyższy cel działalności ludzi i za najwyższą zasadę etyczną dobra powszechnego³⁾ i wysunięcie na czoło cnót i nakazów etycznych „powiększenia dobra współobywateli“.

Zaznaczyć należy, co stwierdzili już Grabski i Czarnowski, że organiczne pojęcie społeczeństwa i zasady etyki społecznej u Stroynowskiego i Staszica nie były wynikiem ich filozoficznego poglądu na świat, owszem stają z nim niejednokrotnie nawet w sprzeczności, jak to ma miejsce naprzykład u Staszica, który pod wpływem Rousseau'a, mówi o naturalnej nierówności społecznej⁴⁾, istniejącej w stanie naturalnym, z którego drogą umowy powstało życie społeczne, przyjmuje koncepcję woli powszechnej⁵⁾ i nawet pojęcie sprawiedliwości wyprowadza z umowy. Jest to skutkiem zależności, w jakiej Stroynowski znajdował się w stosunku do poglądu na świat fizjokratów, a Staszic do

¹⁾ Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego str. 16, 19.

²⁾ Ród ludzki rozdział XII str. 90.

³⁾ Uwagi str. 19.

⁴⁾ Uwagi str. 112.

⁵⁾ Przestrogi dla Polski. W-wa 1791 str. 14.

nauki Rousseau'a¹⁾). Wobec tego uznać możemy, że podstawy teoretyczne dla polskiej filozofji prawa, jeżeliby można, jak chcą wymienieni wyżej uczeni, mówić o odrębnej narodowej szkole filozofji społecznej w Polsce owego okresu, czego szczegółowe omówienie przekraczałoby stanowczo ramy niniejszej pracy, dał dopiero Kołłątaj w przedstawionym przez nas systemie. Dlatego system jego należy uważać za najgłębszy wyraz polskiego poglądu na świat wieku osiemnastego.

Poglądy Kołłątaja w przeważnej swej części nie były znane współczesnym i wobec tego nie mogły wyrzec na umysłowość polską należytego wpływu, jednak znaczenie jego systemu na podstawie samego tylko „Porządku fizyczno-moralnego“ oceniali już współcześni. Tak Feliks Jaroński po ukazaniu się „Porządku“ w druku pisze²⁾: „Wieszować sobie mamy, że już nauka filozofji moralnej znalazła między nami godnego siebie pisarza w Hugonie Kołłątaju, który tę jej część, co zwykle nosi nazwę metafizyki obyczajów,... w języku polskim tak doskonale wyluszczył, że już w tej mierze nic wcale do pozazdrosczenia obcym nie mamy“.

¹⁾ Szykowski. Myśl J.J. Russa w Polsce 18 wieku. Kraków 1913.

²⁾ F. Jaroński. Jakiej filozofji polacy potrzebują. W-wa 1812.

L'oeuvre a pour son thème exposer la doctrine philosophique-juridique de Hugo Kołłątaj, un des plus excellents écrivains et politiques polonais de la seconde demie du XVIII-e siècle. Cette doctrine est caractéristique pour la polonaise philosophie du droit dans le période de son origine. A côté des problèmes de l'état et du droit Kołłątaj touche souvent dans ses écrits les problèmes purement philosophiques qui sont considerés dans ce livre, parce qu'ils s'unissent exactement avec sa doctrine du droit et de l'état.

Les methodes les plus favorites des recherches de Kołłątaj sont l'analyse et l'induction, mais quant au droit et à la moralité il applique la methode spéciale: il les veut observer sur le fond de toute la vie psychique; outre cela il désire le fondement de la jurisprudence et de la doctrine morale sur la base exactement historique et l'étude de ces sciences dans leur origine et developpement. C'est la methode tout moderne et Kołłątaj le premier dans l'Europe veut l'appliquer aux recherches du droit et de la moralité.

Dans sa théorie de la notion l'auteur de „l'Ordre physico-moral“ sort de la supposition, que le principe de toute la notion est le sens, et par consèquence il occupe au rapport de la matière de la notion le point de vue très critique: il affirme, que notre notion théoretique a la valeur relative dépendant du grade des capacités psychiques, pareillement à Kant. Mais finalement Kołłątaj confirme, que la notion obtenue par les hommes est suffisante pour la conduite morale, parce qu'il prend pour les axiomes raisonnables les principes de la causalité et de la finalité.

La reconnaissance de ces principes a pour son consequence l'avouement de l'existence réelee de la Première Cause, comme le principe absolu de la loi et de la moralité.

Dans le système de Kołłątaj joue le grand rôle l'analyse psychologique de la naissance de l'acte moral, qui selon leur théorie paraît avec la collaboration de trois factor-

urs: intellectuel, émmotionnel et volontaire. L'âpre emotion du défaut précède toute la notion et détermine tout le procès de la notion et la décision de l'acte pour satisfaire le besoin senti; l'esprit évalue l'application des actes aux besoins ressentis et en juge la valeur sous la forme de la conscience, et par consequence influe sur la naissance des sentiments et des passions et excite la volonté — le troisième facteur de l'acte moral — à décider de l'apparition de l'acte. La précession de l'étiqie par l'analyse psychologique témoigne, que Kołłataj voulait appuyer sa doctrine du droit et de la moralité sur les fondements exactement scientifiques et poursuit ce but par les moyens modernes.

Le grand rôle attribué au facteur intellectuel dans l'acte humain détermine le caractère de l'étiqie de Kołłataj. Elle s'approche à l'étiqie intellectuelle des Anglais; les problèmes essentiels étiqies du bien et de la vertu base Kołłataj sur le droit, ce qui est la cause de leur relativité, mais pour l'essence de toutes les vertus il reconnaît le bien commun. L'étiqie de Kołłataj est alors sociale. Elle est aussi autonome, car elle est basée exclusivement sur les fondements psychologiques et expérimentaux, indépendamment des ordres de la religion et de la révélation. Le fondement de la vertu en général, et spécialement de la justice, sur l'accord avec la loi indique que le plus grand rôle dans le système de Kołłataj joue son jurisprudence, ce qui permet le traiter comme le philosophe du droit.

Kołłataj distingue les actes juridiques des actes moraux; ces premiers sont réglés par les prescriptions généralement obligantes et imposent le devoir exacte d'agir. Les principes du droit sont déduits de la nature humaine et sur cette voie, prenant pour le point d'issue l'individu, Kołłataj arrive d'abord à l'idée de la loi — comme la loi aux choses, nécessaires pour satisfaire les besoins naturels. A la suite la loi aux choses se transforme chez l'auteur de L'ordre à la loi au travail, qui devient le devoir de tout le monde, comme la voie unique pour satisfaire les besoins. A côté de ce devoir positif existe le devoir négatif de se contenir de tout ce qui pourrait empêcher les autres dans l'exécution de leurs devoirs naturels. La somme des droits et des devoirs tellement compris établit la loi dans le sens objectif — *lex naturalis*.

Le droit naturel est immuable et nécessaire, car il est refléchissement de l'ordre naturel, de la harmonie universelle; l'ordre naturel devient alors le fond permanent de la loi. Sur ce chemin Kołłataj résout aussi le problème du principe de la loi: la somme des conditions physiques et psychiques de la vie sociale est „le vrai esprit des lois”, mais il comprend cette expression différemment de Montesquien, comme le principe inaltérable des idées de la loi et de la moralité, émanant de l'immuable ordre mondial. Alors la doctrine du droit naturel de Kołłataj a le caractère réel et normatif, car de l'un côté le droit naturel signifie le droit à tout ce, qui sert à satisfaire les besoins, et de l'autre il fait la règle des devoirs et les normes de la coexistence humaine correspondant à l'idée abstraite de l'ordre naturel.

A côté du droit naturel paraît dans les oeuvres de Kołłataj la définition du droit convenu — écrit, signifiant le droit réellement obligatoire dans les sociétés humaines. Kołłataj distingue le droit politique réglant les rapports entre les individus et la communauté et le droit civil — privé, réglant les rapports mutuels entre les individus, qui contient aussi le droit criminel. Mais le fond de tous les droits écrits est le droit naturel.

Dans sa doctrine de la société et des liens sociaux Kołłataj sort de la supposition de l'état naturel social, qui est prouvé par la raison, par les considérations historiques et psychologiques. L'idée du contrat' apparaissant aussi chez Kołłataj, est comprise comme la fiction methodologique pour dissoudre les problèmes essentiels du système de l'état, c'est aussi le contrat fondé entièrement sur les imables principes de droit naturel. Ce contrat motive aussi l'idéal du système politique, la monarchie constitutionnelle, et sert pour expliquer le principe essentiel du gouvernement de l'état. Le système idéal de l'état composé de trois éléments: des habitants, du territoire et du gouvernement a pour son but garantir la liberté des citoyens. Ce système est fondé sur l'idée de la suprématie populaire et sur l'idée de la représentation, qui se réalisent dans la théorie de la division du pouvoir et l'équilibre des pouvoirs dans l'état. Le pouvoir législatif exercent les représentants de tous les citoyens par le système de deux chambres, le pouvoir exécutif exerce le monarque héréditaire aidé par le Conseil d'Etat, le pouvoir judiciaire appartient à l'orga-

ne spécial des citoyens. Ces trois pouvoirs s'équilibrent, ce qui permet réaliser les principes du système idéal fondé sur la nature des choses.

Le devoir de l'état est de soutenir la vie sociale dans toutes ses manifestations et alors l'état doit pénétrer l'opinion publique et y chercher des indications de sa conduite: En protégeant toutes les liaisons sociales, l'état doit procurer l'aide et la protection spéciale aux congregations religieuses. Cela se rapporte particulièrement à l'Eglise catholique, pour laquelle pourtant Kołłątaj ne réserve la liberté, que dans ses actions intérieures, en désirant la soumission de l'action extérieure de l'église à la puissance supérieure de l'état.

Le rôle de Kołłątaj dans l'histoire de la polonaise philosophie du droit, estimé déjà par les contemporains, est très important. En prenant pour la base les vues de son époque, il créa la méthode originale des recherches scientifiques concernant le droit et avec son aide il construisit le système uni fondé dans ses idées les plus profondes sur la psychologie et l'histoire. Beaucoup de ses pensées sont communes aux autres écrivains polonais de son époque, ce qui permet voir dans le système de Kołłątaj la plus profonde expression de la philosophie polonaise du XVIII-e siècle. Sa doctrine ouvrit à la polonaise philosophie du droit le chemin pour le développement spontané.

Ź R Ó D Ł A.

A. Dzieła H. Kołłątaja.

1) Do Stanisława Małachowskiego marszałka sejmu anonimy Listów kilka. 3 cz. Warszawa 1788-89.

2) Prawo polityczne narodu Polskiego, czyli układ przyszłego rządu Rzeczypospolitej, służącej do dzieła listów rzeczonych za część 4. Księga I Warszawa 1790 wraz ze wstępem „Do prześwietnej Deputacji...”

3) Uwagi nad pismem Seweryna Rzewuskiego... „O sukcesji tronu w Polsce rzecz krótka”. Warszawa 1790.

4) Ostatnia przestroga dla Polski. Warszawa 1790.

5) Mowy Kołłątaja podkanclerzego koronnego na seymie teraźniejszym r. 1791. Warszawa 1791.

6) O ustanowieniu i upadku konstytucji polskiej 3-go maja 1791. Dzieło zbiorowe 2 cz. Metz 1793.

7) Uwagi nad teraźniejszym położeniem tej części ziemi polskiej, którą od Pokoju Tylżyckiego zaczęto zwać Księstwem Warszawskim. Warszawa 1808.

8) Porządek fizyczno moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych Przyrodzenia t. I Kraków 1810.

9) Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III. Poznań 1841.

10) Rozbiór krytyczny zasad historii o początku Rodu ludzkiego 3 t. Kraków 1842.

11) Kołłątaj. Korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim i listy w przedmiotach naukowych 4 t. Kraków 1844-45. Wyd. Kojsiewiczza.

12) Rkps. Ak. Umiej. Nr. 179 „O konstytucji w ogólności i w szczególności...”

13) Rkps. Ak. Umiej. Nr. 223 Pomysł do dzieła „Porządek fizyczny moralny“.

B. Literatura ogólna.

- 1) Baudeau. Introduction à la philosophie économique. Daire, les physiocrates t. I Paris 1846.
- 2) Buffon. Epoki natury tłum. Staszica W-wa 1789.
- 3) Discourse concerning the unalterable obligations of natural religion tłum. niem. 1756.
- 4) Cathrein. Filozofja moralna t. I — II.
- 5) Condillac. L'art de penser Paris 1798.
- 6) Condillac. La logique — Paris 1798.
- 7) Crous E. Die Religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit. Halle 1910.
- 8) Cumberland. De legibus naturae disquisitio philosophica... tłum. franc. 1744.
- 9) Czarnowski. Filozofja społeczna w Polsce 18 w. i pocz. 19 w. Biblj. Warszawska 1904 listopad.
- 10) Daszyńska Golińska. Hugo Kołłątaj jako filozof społeczny Warszawa 1912.
- 11) Dropiewski H. Kołłątaja Porządek fizyczny moralny. Przegl. nauk. liter. Lwów 1900.
- 12) Dupont de Nemours. Origine et progrès d'une science nouvelle. Daire t. I. Paris 1846.
- 13) Falkenberg. Geschichte der Neuren Philosophie Lipsk 1902.
- 14) Folkierski. Ze studjów nad 18 w. Estetyka Shaftesbury'ego 1920.
- 15) Głabiński Stanisław. O systemie fizjokratów. Sambor 1888.
- 16) Grotowski Ż. Hugo Kołłątaj. Biblj. Warsz. 1912 t. II zesz. I.
- 17) Grotowski Z. Rozwój idei społeczno-gospodarczych w Polsce z końca 18 w.
- 18) Grabski Wł. Zarys rozwoju idei społeczno-gospodarczych w Polsce Przegląd Polski 1902.
- 19) Guntzberg B. Dawid Hume, a idea umowy społecznej 1926.
- 20) Helvetius. Oeuvres complètes. Londres 1777.
- 21) Höffding H. Dzieje filozofji nowożytnej. W-wa 1906.
- 22) Hobbes. De cive. Amsterdami a. 1647.

- 23) Hume D. Treatise of human nature t. II, III. tłum. niem. 1904.
- 24) Janik Michał. Hugo Kołłątaj. Lwów 1913.
- 25) Jarra prof. dr. Ogólna teoria prawa. Warsz. 1923.
- 26) „ Historja filozofji prawa. „ 1923.
- 27) Janet Paul. Histoire de la science politique. Paris 1872.
- 28) Jaroński F. Jakiej filozofji polacy potrzebują 1812.
- 29) Jodl. Fried. Geschichte der Ethik in der Neuere Philosophie 2 t. Stuttgart 1882.
- 30) Kalinka X. Hugo Kołłątaj (Sejm czteroletni t. II).
- 31) Krupiński Fr. Historia filozofji w Polsce. Dod. do przekładu filozofji Szweglera 1863.
- 32) Krupiński Fr. Nasza historjofzofja. Ateneum 1876 t. III.
- 33) Krzemiński. Kołłątaj H. Sto lat myśli polskiej t. I.
- 34) Krzywicki L. Kołłątaja wstęp krytyczny do historii. Wielka encyklopedia ilustr. t. XXXVII—XXXVIII.
- 35) Jodl Fried. Dawid Hume i jego filozofja. tłum. ros.
- 36) Marchlewski. Fizjokratyzm w dawnej Polsce. W-wa 1897.
- 37) Mercier de la Rivière. L'ordre naturel et éssentiel des sociétés politiques. Daire t. II.
- 38) La Mettrie. Homme machine; tłumaczenie polskie Warszawa 1925.
- 39) Locke. O rozumie ludzkim. W-wa 1915.
- 40) „ T-wo treatises of government tłumacz. niem. Halle 1906.
- 41) Locke. Letter on toleration. Lond. 1853.
- 42) Montesquieu. Esprit des lois. Paris 1867.
- 43) Nevton. Naturalis philosophiae principia mathematica. Lond. 1686.
- 44) Peretiatkowicz A. Filozofja prawa J. J. Russa. Kraków 1913.
- 45) Piętka H. Poglądy filozoficzno prawne Sz. Starowolskiego. W-wa 1925.
- 46) Quesnay. Le droit naturel. Daire t. I. 1846.
- 47) Rembowski A. Przyczynek do historii nauk polit. w dawnej Polsce Przew. Nauk. liter. 1891.
- 48) Roszkowski C. O pojęciu prawa natury. Lwów 1879.
- 49) Rousseau. Contract social. Oeuvres complètes t. I. Paris 1838.

- 50) Rousseau. Discours sur l'origine et les fondements de l'enégalité parmi les hommes. Oeuvres t. I.
 - 51) Rousseau. Considerations sur le gouvernement de Pologne... Londres 1782.
 - 52) Rybicka Dobrzyńska. System etyczny Huguona Kołłątaja. Kraków 1917.
 - 53) Smoleński Wł. Kuźnica Kołłątajowska. Kraków 1885.
 - 54) Smoleński Wł. Przewrót umysłowy w Polsce 18w. W-wa 1923.
 - 55) Sokolnicki M. H. Kołłątaj próba syntezy. Kraków 1912.
 - 56) Schmitt. Pogląd na życie i pisma H. Kołłątaja. Lwów 1860.
 - 57) Staszic. Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego. 1735.
 - 58) „ Prestrogi dla Polski 1790.
 - 59) Straszewski M. Dzieje filozoficznej myśli polskiej 18 w. Kraków 1912.
 - 60) Struve H. Historia logiki w Polsce. Warszawa 1900.
 - 61) Stroynowski H. Prawo natury Polityczne i narodów. Wilno 1785.
 - 62) Serebrennikow. Leibnic i jego uczenie o dużej człowieka. Petersburg 1908.
 - 63) Śniadecki J. Żywot literacki H. Kołłątaja. Bbl. Mrówki. (Żywoty uczonych polaków).
 - 64) Szykowski M. Myśl J. J. Russo w Polsce 18w. Kraków 1913.
 - 65) Słotwiński F. Rozprawa o historii prawa natury. Kraków 1812.
 - 66) Tokarz W. Ostatnie lata H. Kołłątaja 2 t. Kraków 1905.
 - 67) Waldenberg. Zakon i prawo w filozofii Hobbisa. Petersburg.
 - 68) Vico. Nowa nauka tłum. Langego. W-wa 1906.
-

Wykaz nazwisk.

- Arystoteles 22, 129
Buffon 4, 19, 77
Baxter 3
Baudeau 86
Cathrein 50
Cicero 94, 96, 97
• Clarke 54, 55, 62, 77, 95
Condillac 4, 19, 21, 22, 35,
40, 44, 46, 55
Cudworth 55, 58
Cumberland 77
Czacki 6, 10, 75
Czarnowski 66
Czartoryski 6
Daire 62, 63
Daszyńska-Golińska 9
Dropiowski 15
Dupont de Nemours 62, 82, 91
Grabski 15, 139
Guntzberg 115
Helvetius 56, 55, 46
Hobbes 19, 35, 40, 44, 45, 46,
55, 56, 57, 63, 71, 76, 79,
83, 84, 86, 93, 97, 111,
115, 116, 126
Höfdding 44
Hume 55, 56, 71, 115
Hutcheson 46, 73
Janet 19, 115
Janik 1, 2
Jaroński
Jarra 66, 139
Jodl 46, 55, 58, 77, 97
Kant 27, 28, 32, 35, 55, 76
Kojśiewicz 6, 9, 10
Kopernik 96
Kościuszko 5
Kozłowski 35
Kraushar 9
Krzywicki 18
La Mettrie 56
Lange 19
Leibniz 30, 35
Locke 7, 22, 32, 35, 81, 95,
114, 115, 126, 141
Mably 4
Małachowski 4, 8, 135
Marchlewski 5, 139
Merciêr de la Rivière 63, 64,
86, 115
Mierzyńscy 1
Monteskjusz 3, 7, 98, 99, 100,
103, 122, 123, 127, 132, 133
Mrówka 1
Napoleon 6, 10
Newton 19, 77
Nowodworski 2
Peretiatkowicz 76
Poniatowski M. 2
Potoccy 4

Ptolomeusz 96
Quesney 62, 80, 97
Raczyński 8
Rousseau 3, 7, 62, 70, 73, 76,
86, 111, 115, 119, 120, 121,
124, 130, 133, 134, 137
Rybicka-Dobrzyńska 23, 41
Rzewuski 8, 121, 123, 123,
128, 131
Serebrennikow 30, 35
Shaftesbury 46, 54, 59, 69
Słotwiński 13
Słupski 1
Smith 70, 73
Smoleński 3, 4
Suworow 5
Staszie 4, 66, 124
Straszewski 36, 48
Stroynowski H. 66, 95
Szykowski
Śniadecki 1, 2, 27
Tokarz 1, 2
Tomasius 66
Tomasz Św. 22, 26, 93
Ueberweg 55
Wiśniewski 3
Wollaston 55
Wolter 4
Vico 19
Zamoyski Stanisław 6
Zamoyski Jan 124
Znosko 4

SPIS RZECZY.

Przedmowa	str. III— IV
Wstęp	str. V—VIII

Rozdział I. Życie i dzieła H. Kołłątaja.

§ 1. Życiorys Kołłątaja	str. 1— 6
§ 2. Charakterystyka dzieł	str. 7— 10

Rozdział II. Filozoficzne podstawy systemu.

§ 1. O metodzie	str. 11— 12
§ 2. Epistemologia	str. 12— 36
§ 3. Pojęcie filozofji i jej zadania	str. 36— 37

Rozdział III. Etyka.

§ 1. Warunki psychologiczne powstania czynu moralnego	str. 39— 54
§ 2. Dobro i cnota	str. 54— 61
§ 3. Sprawiedliwość. Dobroczynność i heroizm jako stopnie sprawiedliwości	str. 61— 74

Rozdział IV. Nauka o prawie.

§ 1. Prawo natury	str. 75— 96
§ 2. O istocie prawa	str. 97—104
§ 3. Prawa stworzone przez ludzi	str. 104—108

Rozdział V. Państwo i społeczeństwo.

§ 1. Powstanie społeczeństwa. Jego istota	str. 109—112
§ 2. Powstanie różnych związków społecznych i państwa; pojęcie państwa; istota związku państwowego	str. 113—121
§ 3. Teoria podziału władz	str. 122—129
§ 4. Różne rodzaje ustrojów państwowych	str. 129—133
§ 5. Sytuacja ludności w państwie	str. 133—138
§ 6. Stosunek państwa do społeczeństwa i Kościoła	str. 138—144
Zakończenie	str. 145—150
Résumé	str. 151—154
Źródła	str. 155—158
Indeks nazwisk	str. 159—160

ŻYCIORYS.

Urodziłem się w Kaliszu dnia 20 września 1903 roku. Szkołę średnią ukończyłem w roku 1921. Przez dalsze dwa lata zajmowałem się studjami filozoficznymi, a w roku 1923 wstąpiłem na Wydział Prawny Uniwersytetu Warszawskiego, który ukończyłem w czerwcu 1927 roku ze stopniem Magistra Praw. Następnie rozpocząłem studia na Wydziale humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Od roku 1926 do chwili obecnej brałem czynny udział w pracach Seminarjum Encyklopedji i Filozofji prawa pod kierownictwem Profesora Doktora Eugenjusza Jarry. Jego niedoścignionemu przykładowi, wyjątkowo życzliwej pomocy i opiece oraz cennym wskazówkom zawdzięczam w największej mierze moje przygotowanie do pracy naukowej.

Warszawa, kwiecień 1930 roku.*

WAŻNIEJSZE BŁĘDY DRUKU.

Str.	wiersz	jest	winno być
29	20	doprawdy	prawdy
41	23	czucia	uczucia
55	przyp. 3	Hueberweg	Ueberweg
66	przyp. 1	początek	początku
68	26	wpływa	wypływa
82	21	obowiązek	obowiązek
96	30	zasady	zasad
108	28	po słowie „społecznej“	opuszczono: „jak“
111	10	przedspołacznym	przedspołecznym
113	21	obenie	obecnie
120	przyp. 3	volenté	volonté
125	2	istnienia	istnienie
128	18	przestrzeganiem	przestrzeganiem

