

P.81004



19081004000000



Hugo Kołłątaj
Prawa i obowiązki
naturalne człowieka
oraz
O konstytucji
w ogólności

KLASYKA
filozofii

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



Wydawnictwo
IFiS PAN

KLASYKA filozofii

Seria ukazuje się
pod patronatem
Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
i Polskiej Akademii Umiejętności



Komitet Redakcyjny

Seweryn Blandzi
Stanisław Borzym
Stanisław Czerniak
Juliusz Domański
Paweł Dybel
Tadeusz Gadacz
Włodzimierz Galewicz
Agnieszka Kijewska
Leszek Kotakowski
Małgorzata Łukasiewicz
Krzysztof Michalski
Jacek Migasiński
Robert Piłat
Marek J. Siemek
Barbara Skarga
Władysław Stróżewski
Lech Szczucki
Tadeusz Szubka

Redaktor serii

Tadeusz Gadacz



Hugo Kollataj (1750–1812)
Mal. Józef Peszka, 1791

KLASYKA
filozofii

Hugo Kołłątaj
Prawa i obowiązki
naturalne człowieka
oraz
O konstytucji
w ogólności



Wydawnictwo
IFiS PAN

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



Hugo Kołłątaj
Prawa i obowiązki
naturalne człowieka
oraz
O konstytucji
w ogólności

Prawa i obowiązki naturalne człowieka przełożył,
O konstytucji w ogólności do druku podał,
wstępem i przypisami opatrzył
Marian Skrzypek

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2006

Prawa i obowiązki naturalne człowieka rozwinięte i dowiedzione według wiecznych, niezmiennych i koniecznych praw natury

Oryginał: *Les droits et les devoirs de l'homme développés et démontrés d'après les lois éternelles, immuables et nécessaires de la nature*. Rękopis I 129 Biblioteki Naukowej Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie.

O konstytucji w ogólności i w szczególności czyli nauka prawa politycznego ogólnego i szczególnego przystosowana do Konstytucji Księstwa Warszawskiego

Podstawa wydania: rękopis 179 Biblioteki Naukowej Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie.

Wydanie publikacji dofinansowane
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redaktor
Antonina Majkowska-Sztange



Copyright © Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006

ISBN 83-7388-107-7

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

Spis treści

Wstęp: Filozofia i myśl społeczna Kollątaja w świetle jego nieznanych i mało znanych rękopisów (<i>Marian Skrzypek</i>)	VII
Hugo Kollątaj, Prawa i obowiązki naturalne człowieka	1
Hugo Kollątaj, O konstytucji w ogólności	163
Indeks osób	219
Indeks rzeczowy	225

Wstęp

Filozofia i myśl społeczna Kollątaja w świetle jego nieznanych i mało znanych rękopisów

W badaniach nad myślą społeczną i filozofią Kollątaja daje się odnotować od dłuższego czasu niepokojący zastój. Nie zamierzamy wchodzić w tym miejscu w nader różnorodne i złożone jego przyczyny, które sięgają głęboko w przeszłość i mają zakotwiczenie historyczne. Niewątpliwie miał na to wpływ radykalizm Kollątaja jakże zresztą uzasadniony zaangażowaniem patriotycznym i ściśle mu przyporządkowany. Radykalizm ten budził niechęć do niego już w czasach przygotowywania Konstytucji 3 maja oraz Insurekcji Kościuszkowskiej – dwóch największych wydarzeń politycznych u schyłku Rzeczypospolitej szlacheckiej, które paradoksalnie przyspieszyły jej kres. A przecież Kollątaj był mózgiem i duszą obydwu tych wydarzeń historycznych. Tak się jednak składa, że jego rola w tych wydarzeniach pozostaje ciągle mało znana, a wiele zasadniczych kwestii pozostało do dziś niewyjaśnionych. Często dajemy posłuch kalumnii jego przeciwników politycznych związanych bądź z Targowicą, bądź ze Stanisławem Augustem, bądź z konserwatywną świadomością znacznej części szlachty, a zwłaszcza magnaterii, która nie szczędziła mu ataków przepojonych oszczerstwami. Oskarżano go głównie o patronowanie znanym scenom

„wieszania zdrajców” na Starym Mieście w Warszawie w dniach 8 maja i 27–28 czerwca 1794 roku, które zorganizowały elementy plebejskie nie bez aktywnego udziału polskich jakobinów, takich jak J. Mejer, S.B. Linde, J.K. Szaniawski i K. Konopka. Wiadomo jednak, że Kollątaj nie był zwolennikiem rewolucyjnych metod walki i przez całe życie pozostawał rzecznikiem „łagodnej rewolucji”. Niemniej jednak przyłgnęło do niego określenie „polski Robespierre” wylansowane w napastliwej prostanisławowskiej broszurze A. Linowskiego *List do przyjaciela odkrywający wszystkie czynności Kollątaja w ciągu insurekcji* (1795). Wobec zmasowanego ataku konserwatystów i tradycjonalistów sarmackich, pozytywna ocena Kollątaja przebiegała się w ulotnej literaturze okolicznościowej, jak np. w słowach znanej pieśni trzeciomajowej: „Witaj maj, Trzeci Maj, wiwat wielki Kollątaj”.

Odium terrorysty i entuzjasty Rewolucji Francuskiej zaciążyło fatalnie na poinsurekcyjnym okresie życia Kollątaja, kiedy to więziony był jako niebezpieczny jakobin przez osiem lat w Ołomuńcu i Josephstadt (19 grudnia 1794–7 grudnia 1802), następnie inwigilowany przez policję carską, a w dodatku trapiiony podagrą próbował włączyć się w ówczesne przedsięwzięcia reformatorskie na polu oświaty. Czynił to dyskretnie, nie chcąc narażać przyjaciół na przykre konsekwencje współpracy z potencjalnym buntownikiem. Anonimowo pomagał T. Czackiemu w organizacji Liceum Krzemienieckiego (1806), a prace te przerwało internowanie go w Moskwie (1807–1808). Mimo dobrych kontaktów z rezydentem francuskim w Księstwie Warszawskim generałem L.N. Davoutem i jego otoczeniem, decyzją Napoleona pozbawiony został możliwości pełnienia wszelkich eksponowanych funkcji. Ponowna reforma Szkoły Głównej Krakowskiej (przedtem Koronnej), której przeprowadzenie mu powierzono (1809–1811), nie przyniosła mu satysfakcji, a jedynie niekończące się zatargi z władzami administracyjnymi, oświatowymi i kościelnymi Księstwa Warszawskiego. Nie bez oporów przyjęto go w poczet członków warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w dniu 5 marca 1809 roku.

Spotykając się z powszechnym ostracyzmem, nieufnością, podejrzliwością Kollątaj nie miał warunków w ostatnich latach życia do spokojnego kontynuowania pracy pisarskiej zarówno filozoficznej, jak i politycznej. Większość dzieł z tego okresu pozostawił w postaci niedokończonych rękopisów, których nie opatrywał własnym nazwiskiem. Anonimowo wydał dzięki staraniom Towarzystwa Republikanów Polskich zawiązanego w 1798 roku, którego był członkiem, *Uwagi nad teraźniejszym położeniem tej części ziemi polskiej, którą od Pokoju Tylżyckiego zaczęto zwać Księstwem Warszawskim* (1808). Jedno z dwóch głównych dzieł filozoficznych *Porządek fizyczno-moralny* (1810), a właściwie tylko jego „tom I” opublikował pod inicjałami „H.K. ...”¹, nie chcąc narażać wydawcy Jana Maja, oddanego mu od wielu lat przyjaciela, który był gorącym zwolennikiem i propagatorem ideałów polskiego i francuskiego oświecenia, jak również członkiem Towarzystwa Republikanów Polskich. Inne główne i anonimowe dzieło filozoficzne, niedokończony *Rozbiór historyczny ważniejszych wiadomości przydatnych do zrozumienia historii początkowej wszystkich ludów*² wydał dopiero w roku 1842 F. Kojsiewicz. Wszystkie więc dzieła rękopiśmienne z lat 1795–1812 pozostały niedokończone z przyczyn, o których już wspominaliśmy. Mała szansa na opublikowanie ich za życia autora nie wpływała też mobilizująco na ich dokończenie. Stąd olbrzymia ilość fragmentarycznych rękopisów Kollajtaja, których zarejestrowanie umknęło uwadze bibliografów. Również katalogi rękopisów nie zawsze podają nazwisko Kollajtaja przy tytułach jego rękopiśmiennych dzieł.

Bez znajomości tych wszystkich, w wielu przypadkach nieprzestudiowanych jeszcze, rękopisów nasza wiedza o filozoficznych i politycznych poglądach Kollajtaja z ostatnich piętnastu lat jego

¹ *Porządek fizyczno-moralny czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka wydobytych z praw, wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia*. Przez: H. K. ... Tom I, w Krakowie 1810. W drukarni Jana Maja.

² Dokonując nowego wydania tego dzieła Henryk Hinz przekształcił ten tytuł na *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, Warszawa 1971. Kojsiewicz zmodyfikował ten tytuł następująco: *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*.

życia jawi się jako nader niekompletna. Dlatego też jednym z podstawowych warunków dalszego postępu w badaniach nad jego filozofią i myślą polityczną jest pilne wykorzystanie, a w pewnych przypadkach opublikowanie pozostałych po nim dzieł rękopiśmiennych. Bez badań źródłowych, jakże często niedocenianych (chodzi m.in. o zebranie i opublikowanie rozproszonej w różnych archiwach i bibliotekach jego całej korespondencji), taki postępek jest wręcz niemożliwy. Okazuje się, że można natrafić jeszcze na niezarejestrowane dotąd pod nazwiskiem Kollątaja w bibliografiach i katalogach, ani też wymienione dotąd przez badaczy tego filozofa całe zespoły rękopisów zachowanych głównie w Bibliotece PAU i PAN w Krakowie, w Bibliotece Jagiellońskiej oraz w zbiorach Ossolineum we Wrocławiu i Lwowie.

Ważnym wydarzeniem w udostępnianiu nieopublikowanych przez Kollątaja tekstów filozoficznych było dołączenie do przedruku *Porządku fizyczno-moralnego* dokonanego w 1955 roku przez K. Opalka rękopiśmiennych tekstów zarejestrowanych jako rękopis 223 Biblioteki PAU i PAN w Krakowie, które zebrał F. Kojsiewicz, opatrując je tytułem: *Rękopis obejmujący pomysły do dzieła „Porządek fizyczno-moralny”*¹. Wydanie K. Opalka daje nam więc w przybliżeniu obraz rozszerzonego wariantu dzieła, którego Kollątaj nie zdążył ukończyć. Okazuje się jednak, że istnieje jeszcze francuski wariant *Porządku fizyczno-moralnego* przechowywany w tej samej bibliotece pod sygnaturą I 129. Jest on zatytułowany następująco: *Les droits et les devoirs naturels de l'homme développés et démontrés d'après les lois éternelles, immuables et nécessaires de la nature*². Składa się on z dwóch części, a więc z tekstu podstawowego, zatytułowanego jak wyżej, oraz ze spisanych własnoręcznie przez Kollątaja „Uwag” paginowanych oddzielnie. „Uwa-

¹ H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955.

² Tytuł ten będziemy dalej cytować zgodnie z niniejszym polskim przekładem dzieła: *Prawa i obowiązki naturalne człowieka rozwinięte i dowiedzione według wiecznych, niezmiennych i koniecznych praw natury*.

gi”¹ te obejmujące niemal połowę rękopisu zawierają rozbudowaną szerzej niż w poprzednich wariantach filozofię przyrody, rozważania nad materializmem oraz nad naturalną historią religii. Znamienne dla wzmiankowanych „Uwag” jest powoływanie się na nazwiska głównych przedstawicieli oświecenia francuskiego, które nie pojawiają się w jego wcześniejszych tekstach, jak Condillac, D’Alembert, Helvétius, Diderot, Boulanger. Świadczy to o wyraźnym wzroście zainteresowania nimi właśnie w prezentowanym obecnie przekładzie francuskiej wersji *Porządku fizyczno-moralnego* – wariantu bogatszego filozoficznie od pierwotnego – opublikowanego jego odpowiednika polskiego.

Francuski wariant znajduje się w zespole innych francuskich tekstów Kollątaja, a m.in. *Droit politique de Pologne ou Plan d’une nouvelle constitution pour la république* stanowiący przekład *Prawa politycznego narodu polskiego*. W tym samym zespole rękopisów znajdujemy będącą w posiadaniu Kollątaja kopię broszury E. Sieyès’a *Qu’est-ce que le tiers-état?* z 1789 roku, co świadczy o zainteresowaniu Rewolucją Francuską i rolą, jaką odegrał w niej stan trzeci, a zwłaszcza mieszczaństwo.

Inny nieznanymi rękopis dotyczący tej samej problematyki, to przekład *The Rights of Man* Thomasa Paine’a dokonany na podstawie wydania francuskiego. Kollątaj przełożył *Prawa człowieka* w pierwszych miesiącach Insurekcji Kościuszkowskiej. Przekład ten świadczy o jego zafascynowaniu myślą republikańską i oczekiwaniami na pomoc rewolucyjnej Francji dla polskiego powstania narodowego. Chcąc uzyskać możliwie najwięcej informacji źródłowych dotyczących tej kwestii, wykorzystaliśmy drukowaną już korespondencję Kollątaja z tego okresu oraz materiały odnalezione w archiwach francuskich i opublikowane w okresie międzywojennym przez znanego filozofa i historyka filozofii W.M. Kozłowskiego. Sięgnęliśmy też do wczesnych dzieł Kollątaja z okresu Sejmu Czteroletniego, by

¹ Les Notes pour servir d’éclaircissements des différents endroits du premier livre sur le développement et la démonstration analytique des droits et des devoirs de l’homme.

wynotować z nich fakty świadczące o jego stosunku do Rewolucji Francuskiej, a następnie śledzić ewolucję jego poglądów w tym zakresie.

Ponieważ tak się składa, że w dotychczasowych pracach poświęconych filozofii i myśli politycznej Kollątaja dominują ujęcia statyczne, pokazujące jego poglądy w ich nieziennej strukturze, wykorzystaliśmy jego rękopisy oraz publikacje z nimi związane, by pokazać rozwój tych poglądów. Zamierzamy pokazać, że w aspekcie filozoficznym rozwój ten prowadzi do stopniowego wzrostu zainteresowania tendencjami materialistycznymi przy jednoczesnym szukaniu kompromisu z deizmem i oświeceniem chrześcijańskim. W aspekcie politycznym rozwój ten biegnie w kierunku umocnienia idei centralnej władzy państwowej, a w szczególności dziedzicznej monarchii konstytucyjnej oraz nowego sejmu złożonego nie tylko ze szlachty, ale również z mieszczaństwa. Niezależnie od monarchicznej czy też republikańskiej formy rządów Kollątajowi chodziło o respektowanie odwiecznych naturalnych praw człowieka do wolności, własności, bezpieczeństwa. Dlatego też bez większych rozterek przechodził od monarchizmu do republikanizmu, by powrócić w sposób zdecydowany do idei monarchii nowego typu, jaką stworzył Napoleon, którego konstytucję nadaną Księstwu Warszawskiemu uznał za bardziej postępową od Konstytucji 3 maja m.in. ze względu na nadanie wolności osobistej chłopom.

Dla historyka filozofii politycznej szczególnie ważny jest drugi rękopis *O konstytucji w ogólności i w szczególności*, który publikujemy ze względu na kontynuowanie wielu wątków zawartych w rękopisie poprzednim. Ważny jest dlatego, że zawiera wykład Kollątaja na temat umowy społecznej. Uważając konstytucję za formę takiej umowy, autor *O konstytucji w ogólności i w szczególności* zamierzał zanalizować konstytucję Księstwa Warszawskiego, ale zdążył jedynie zaprezentować wstępne rozważania teoretyczne. Zanim zajmiemy się bardziej szczegółowo tym rękopisem, musimy wrócić do kwestii związanych z rękopisem pierwszym, a nasze dalsze rozważania stanowić będą klamrę spinającą problematykę filozoficzną i społeczną obu publikowanych tekstów.

Jak już wspominaliśmy, pierwszy francuski rękopis, który nie był zarejestrowany pod nazwiskiem Kollątaja, publikujemy w przekładzie polskim, jako że stanowi on wariant *Porządku fizyczno-moralnego* z 1810 roku. Tekst podstawowy rękopisu francuskiego różni się od pierwszego wydania polskiego już samym tytułem, który został zaczerpnięty z dawnego podtytułu, dzięki czemu wyeksponowany został problem praw człowieka. Jeśli zaś dodamy, że nowy Wstęp (*Introduction*) wariantu francuskiego zawiera analizę bieżącej sytuacji politycznej, w której „nowatorzy”, zwolennicy idei francuskiej rewolucji ścierają się z siłami konserwatywnymi Europy chcąc zaprowadzić prawa człowieka, to zauważymy istotną zmianę w wymowie rękopiśmiennego dzieła Kollątaja, które uzupełnia fizjokratyczne uzasadnienie praw człowieka – akcentujące prawo do wolności, własności i bezpiecznego jej posiadania – uzasadnieniem politycznym bliższym rousseauizmowi i francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Wariant francuski, który powstał na kanwie *Porządku fizyczno-moralnego* z 1810 roku i w dużej części jest jego przekładem, zawiera jednak liczne wstawki, a przede wszystkim nowy rozdział: „Rozważania nad siłami człowieka albo nad ograniczonymi zdolnościami jego ciała i intelektualnymi władzami jego duszy”. Brakuje w nim natomiast dwóch końcowych fragmentów odpowiadających rozdziałom XI–XIII wydania z 1810 roku. Tekst urywa się na podaniu jedynie tytułu rozdziału XII (w rękopisie): „Przedstawienie praw i obowiązków człowieka związanych z własnością swej osoby”. Prawdopodobnie wiązało się to z pomysłem opracowania polskiej deklaracji praw człowieka i obywatela, na co zdaje się wskazywać końcowy fragment Wstępu do *Praw i obowiązków naturalnych człowieka*: „podzielę moje dzieło na dwie części; pierwsza będzie zawierała rozbiór analityczny praw człowieka, druga zaś przedstawi kodeks natury wzmiankowanych praw i obowiązków”¹.

Problem swoistej fuzji fizjokratyzmu z myślą polityczną okresu Rewolucji Francuskiej w twórczości Kollątaja wymaga – w świetle przedstawionych rękopisów – szerszego omówienia, gdyż wychodzi

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 10.

on daleko poza kwestię praw człowieka i zawiera szerszą problematykę, jak swoisty charakter jego deizmu, a przede wszystkim podstawowe dla jego filozofii prawo naturalne.

W dotychczasowych badaniach nad Kollątajem i jego *Porządkiem fizyczno-moralnym* koncentrowano się już wystarczająco na zawartej w tytule tego dzieła centralnej kategorii myślenia fizjokratów francuskich, jaką stanowił powszechny ład naturalny. Pojęcie ładu naturalnego stanowiącego podstawę ładu społecznego jest jednak typowe nie tylko dla fizjokratów, ale dla wszystkich niemal filozofów oświecenia. Dlatego wymaga ono przynajmniej pobieżnego omówienia w jego klasycznej fizjokratycznej wersji zaprezentowanej przez F. Quesnaya, któremu Kollątaj zawdzięcza najwięcej. Otóż F. Quesnay pisał w rozprawce *Prawo natury* (1765), że stworzona przez Boga przyroda stanowi wieczny i niezmienny ład fizyczny, który jest podstawą ładu moralnego. Ten niewzruszony ład ustanowiony jest jednak tak, że jest on bardziej źródłem dobra niż zła. Można więc dostrzec w tej koncepcji oddziaływanie *Teodycei* Leibniza z nieodłącznym od niej pojęciem „najlepszego ze światów”, w którym Twórca umieścił człowieka. Prawo fizyczne, prawo moralne oraz ich wzajemny związek zostały zdefiniowane przez Quesnaya w sposób następujący: „Przez prawo fizyczne, rozumiemy tutaj prawidłowy bieg każdego wypadku fizycznego w porządku naturalnym, o c z y w i ś c i e najkorzystniejszym dla rodu ludzkiego. Przez prawo moralne rozumiemy tutaj zasadę wszelkiego działania ludzkiego w porządku moralnym, zgodnym z porządkiem fizycznym, o c z y w i ś c i e najkorzystniejszym dla rodu ludzkiego. Prawa te tworzą razem to, co się nazywa prawem naturalnym. Wszyscy ludzie i wszystkie potęgi ludzkie mają podlegać tym prawom naczelnym, ustanowionym przez Istotę Najwyższą; są to niewzruszone, niezbitte i możliwie najlepsze prawa; a zatem najdoskonalszą ostoją rządu jest podstawowa zasada wszystkich praw pozytywnych, gdyż te są tylko prawami zarządzania względnymi do porządku naturalnego”¹.

¹ F. Quesnay, *Prawo natury*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1928, s. 92. Przełożyła B.J. Pietkiewiczówna. W cytacie zmieniamy termin „prawo przyrodzone”, na „prawo natury” albo „prawo naturalne”.

Z przytoczonej definicji prawa moralnego wynika, że Quesnay wiąże je ściśle z kategorią „oczywistości”. Proweniencja tej kategorii jest kartezjańska, bo stanowi ona pierwszą zasadę *Rozprawy o metodzie*. Zaleca ona, „aby nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty: co znaczy, aby starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń oraz aby nie zawrzeć w swych sądach nic ponadto, co jawi się przed mym umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać”¹.

Jednak Quesnay, który przywiązywał dużą wagę do kategorii „oczywistości”, gdyż poświęcił jej hasło *Evidence* w *Encyklopedii Diderota*², a następnie osobne dzieło *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques* (1773), tylko w punkcie wyjścia zgadzał się z Descartesem. „Termin oczywistość – pisał – oznacza pewność tak jasną i tak narzucającą się z góry, że umysł nie może przed nią się wzbraniać”³. Po tej deklaracji następuje jednak dopowiedzenie, że pewność uzyskujemy nie tylko dzięki oczywistości, ale również dzięki wierze, która poucza nas o prawdach niedostępnych naturalnemu światłu. Z kolei sama wiara przekazywana jest za pomocą zmysłów, a jej dogmaty „mogą być wyłożone jedynie za pośrednictwem wiedzy naturalnej”, bo bez światła rozumu „prawdy objawione byłyby ludziom niedostępne”⁴. Okazuje się więc, że usankcjonowana racjonalnie religia Quesnaya bliska jest deizmowi.

Trzeba jednak od razu wyjaśnić, że racjonalizm Quesnaya nie jest apriorycznym i antropocentrycznym racjonalizmem kartezjańskim, ale racjonalizmem łączącym sensualizm z teocentryzmem. Quesnay przyjmuje za rękojmię oczywistości dane zmysłowe, gdyż

¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1981, s. 22. Przetłumaczyła W. Wojciechowska.

² *Evidence*, w: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, t. 6, s. 146–157.

³ *Evidence*. Cyt. według przedruku w: *François Quesnay et la physiocratie*, Paris 1958, t. 2, s. 397.

⁴ Tamże, s. 398.

pewni jesteśmy tylko tego, co postrzegamy przez ogląd zewnętrzny. Dlatego też jego koncepcja oczywistości opiera się na świadomości odbierania przez człowieka wrażeń, które dzieli on na afektywne (zapachy, dźwięki, barwy) i na reprezentatywne (rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek). Wprawdzie Quesnay, podobnie jak Condillac i Berkeley, skłonny jest przyznać, że wrażenia pochodzące od przedmiotów nie pozwalają nam poznać ich istoty, ale tylko one stanowią punkt wyjścia dla „wszelkich naszych afektów, myśli oraz wszelkiej wiedzy naturalnej i oczywistej”¹. Są one źródłem poznania nie tylko światła zewnętrznego, ale nas samych. Parafrazując nieustannie kartezjańskie *cogito* w duchu skrajnego sensualizmu Quesnay pragnie dowieść tej oto prawdy: „czuję więc jestem”.

Jednak odczuwanie, odbieranie wrażeń jest czynnością pasywną. To my jesteśmy atakowani przez wrażenia pochodzące z zewnątrz. Nie tworzymy wrażeń ani idei, niczego też do nich nie wnosimy od siebie. Nie dysponujemy też ideami wrodzonymi, a „sądzić jest niczym innym jak postrzegać i rozpoznawać stosunki”. Logika nie wnosi niczego do naszego poznania, bo nasze władze poznawcze ograniczają się do odbierania wrażeń i ich zapamiętywania. Hołdując nominalizmowi Quesnay sądzi, że „abstrakcyjne wrażenie ogólne jest tylko poszczególną ideą atrybutu wspólnego wielu przedmiotom poznanym już przez wrażenia kompletne i reprezentatywne tych przedmiotów; otóż skoro każdy z nich ma ten atrybut, który jest im wspólny na zasadzie analogii i podobieństwa, tworzymy sobie jego sztuczną i zwięzłą ideę jedności, aczkolwiek jest on w rzeczywistości tak wieloraki i tak liczny jak byty, do których należy. Biel śniegu, na przykład, nie jest jedną bielą, gdyż każdy płatek śniegu ma rzeczywistość i oddzielnie swoją biel poszczególną”². Ponieważ umysł ludzki nie jest w stanie uchwycić jednocześnie wszystkich poszczególnych wrażeń pochodzących od różnych, ale podobnych przedmiotów, tworzymy sobie kumulatywne idee ogólne, czyli że „niedoskonałość albo zbyt ograniczona zdolność umysłu zmusza go

¹ *Evidence*, w: François Quesnay et la physiocratie, Paris 1958, t. 2, s. 399.

² Tamże, s. 409.

do tworzenia ogólnych idei abstrakcyjnych”¹. Doskonałą zdolnością postrzegania wszystkich poszczególnych bytów świata dysponuje jedynie Istota Najwyższa, która nie potrzebuje abstrakcyjnych pojęć. Jako nominalista Quesnay odrzuca spinozjańską koncepcję substancji, którą uważa za twór abstrakcyjny i pozbawiony oczywistości.

Nie eliminując całkowicie potrzeby idei ogólnych, Quesnay wyznacza im drugorzędne funkcje poznawcze, głównie porządkujące i katalogujące. Odmawia im wszakże nowych treści poznawczych, a wskazując na ich niejasność proponuje poddawanie ich weryfikacji przez ich rozkładanie na pojęcia szczegółowe, którym wyłącznie przysługuje cecha ewidentności.

Ponieważ odbieranie wrażeń, ich magazynowanie przez pamięć i kumulatywne ich „uogólnianie” jest czynnością bierną, Quesnay zakłada istnienie pierwszej przyczyny, która nie będąc poruszaną, porusza wszystko w świecie. To ona sprawia, że otaczające nas ciała powodują (*occasionnent*) w nas wrażenia poprzez ruch. Jest ona we wszechświecie źródłem wszelkiej przyczynowości i to od niej zaczyna się łańcuch powszechnych działań przyczynowo-skutkowych. Ona też jest łączniczką między duchem a materią, czy też duszą i ciałem. Owa pierwsza przyczyna, czyli Istota Najwyższa, będąc „zasadą aktywną” w świecie, która oddziałuje na duszę przekazując jej wrażenia, pobudza ją do podejmowania decyzji lub ich zawieszania, a więc nadaje człowiekowi wolność i władze moralne, które różnią go od zwierząt.

Idąc śladem N. Malebranche’a, jak to już wielu autorów zauważyło², Quesnay powiada, że „ta pierwsza przyczyna i jej działanie,

¹ *Evidence*, w: *François Quesnay et la physiocratie*, Paris 1958, t. 2, s. 409.

² Por. P. M. Schuhl, *Malebranche et Quesnay*, „Revue philosophique de la France et de l’Etranger” 1938, nr 3–4; L. Ph. May, *Descartes et les physiocrates*, „Revue de Synthèse” 1950, t. 27, s. 7–38; Akiteru Kubota, *Quesnay disciple de Malebranche*, w: *François Quesnay et la physiocratie*, Paris 1958, t. 1, s. 169–196; C. Larrère, *Malebranche revisité: l’économie naturelle des physiocrates*, „Dix-huitième Siècle” 1994, nr 26, s. 117–138. Teżę o wpływie Malebranche’a na filozofię fizjokratów skorygował ostatnio Ph. Steiner w: *La „science nouvelle” de l’économie politique*, Paris 1998, s. 37–47.



które jest ciągłym stwarzaniem, pokazuje nam się w sposób oczywisty; jednak sposób oddziaływania na nas, ukryte stosunki między tym działaniem a naszą duszą są niedostępne naszym światłom naturalnym; ponieważ dusza nie zna intuicyjnie aktywnej zasady swych wrażeń, jak również biernej zasady swej zdolności odczuwania, nie dostrzega ona w sobie odczuwalnie innej zasady swojej woli i swych determinacji poza samymi wrażeniami”¹. Powiązanie sensualizmu z okazjonalizmem Malebranche’a doprowadziło u Quesnaya do narodzin specyficznej odmiany deizmu, którą będzie uprawiał później również Kollataj.

Wiadomo, że sensualizm w XVIII wieku nie miał jednoznacznej wymowy światopoglądowej i epistemologicznej. Mógł prowadzić zarówno do rozwiązań w duchu subiektywnego idealizmu (Berkeley), okazjonalizmu (kontynuatorzy Malebranche’a) i materializmu (La Mettrie, Helvétius, Holbach). Sprzeczne tendencje pojawiły się nie tylko u czołowego przedstawiciela klasycznego sensualizmu francuskiego, jakim był Condillac, ale również w filozoficznej nadbudowie fizjokratyzmu Quesnaya.

Jest swoistym paradoksem, że Malebranche, który pomógł Quesnayowi przezwyciężyć kartezjański dualizm ciała i duszy i pchnąć go w stronę „teokratycznej” koncepcji świata przybierającej u francuskiego fizjokraty szatę deistyczną, przyczynił się jednocześnie do rozwinięcia wielu kwestii filozoficznych w duchu bliskim materializmowi. Podjął m.in. problem duszy zwierząt, które Descartes utożsamiający duszę z myśleniem, uznał za bezduszne i bezmyślne maszyny. Głównym znanym nam polemistą krytykującym tę koncepcję był La Mettrie. Zaledwie pięć lat po śmierci La Mettriego (w 1751) Quesnay podjął ten sam problem w artykule *Evidence* (1756).

Według Quesnaya zwierzęta odbierają wrażenia i przechowują je w pamięci, a więc dysponują tymi samymi czynnikami, które upodabniają ich życie intelektualne i duchowe do ludzkiego. Dostrzegają charakter związków między nimi a zewnętrznym światem.

¹ *François Quesnay et la physiocratie*, Paris 1958, t. 2, s. 419.

Wiedzą, co jest dla nich szkodliwe, a co pożyteczne. Na podstawie pewnych sygnałów zwiastujących pewne następstwo zdarzeń reagują tak, jak gdyby „miały ogólną ideę abstrakcyjną jakiejś przyczyny, jeśli jej nawet nie dostrzegają”; posługując się indukcją dochodzą do nowej wiedzy. Quesnay – jak w XVI wieku Montaigne, a w XVIII La Mettrie, próbuje zaprezentować psychologię zwierząt, które kochają, nienawidzą, odczuwają lęk, nadzieję, są skłonne do złości, zazdrości, a więc podlegają namiętnościom. „Dostrzegamy więc – powiada – rzeczywiście u zwierząt wszystkie funkcje, którymi obdarzone są wszystkie istoty wrażliwe w naturalnym łańdźcu za pośrednictwem ciała”¹. Brakuje im tylko wolnej woli, znajomości dobra i zła, którą ludzie kierują się w swoim wolnym postępowaniu dzięki związkowi z Istotą Najwyższą.

O ciągłości zainteresowań Quesnaya problematyką oczywistości świadczy wydane rok przed jego śmiercią dzieło *Recherches philosophiques sur l'évidence géométrique* (1773). Jak wskazuje tytuł utworu, autor podejmuje kolejną polemikę z kartezjańskim pojęciem oczywistości opartym na prawdach geometrycznych. Mianowicie stwierdza, że takowa oczywistość jest pozorna i służy za podstawę sądów pewnych tylko osobom niewtajemniczonym w naukę geometrii, która „przez swe abstrakcje metafizyczne krzewi wątpliwości w dowodzeniach najbardziej jasnych”, natomiast „nie ma żadnej innej oczywistości poza tą, którą uznają zmysły”². Jeśli nawet kartezjaniści utrzymują, że zmysły nas mylą, to równie prawdą jest, że sprowadzają nas one na drogę prawdy, a niekiedy potwierdzają dokładność dowodów geometrycznych. W ostatecznym więc rachunku „jeśli wykraczamy poza świadectwo zmysłów, to porzucamy sferę oczywistości”³.

Geometria kojarzy się Quesnayowi z problematyką *par excellence* metafizyczną, pozbawioną w wielu kwestiach jednoznaczno-

¹ François Quesnay et la physiocratie, Paris 1958, t. 2, s. 421.

² F. Quesnay, *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*, Amsterdam-Paris 1773, s. II, V.

³ Tamże, s. VI.

ści, jak na przykład definicja punktu jako wielkości nieskończenie małej, czy też definicja linii pojmowanej bądź jako rozciągłość umowna, bądź też zajmująca przestrzeń i ją odgraniczająca. Zwracając uwagę na tę metafizyczną problematykę związaną z geometrią, Quesnay sięga do pozytywizmu D'Alemberta, który staje się dla niego największym autorytetem. „Ta teoria, która odsłania nadużycia fałszywych zastosowań metafizyki i abstrakcyjnych rachunków geometrii – powiada – została potraktowana w sposób najbardziej uczony i najbardziej wyczerpujący przez D'Alemberta”¹. Wiadomo zaś, że D'Alembert widział pewność i oczywistość jedynie w faktach zewnętrznych, odrzucał zaś metafizykę, a wraz z nią dociekania hipotetyczne na temat „istoty bytu” czy też „pierwszej przyczyny”. To oddziaływanie D'Alemberta na fizjokratów, głównie na Turgota, które zaznaczyło się również w filozoficznych poglądach Quesnaya, uwidoczni się także w rozważaniach nad deistyczną pierwszą przyczyną u Kollåtaja.

Deizm fizjokratów odwołujący się do porządku fizyczno-moralnego ustanowionego przez Istotę Najwyższą lub nieokreśloną pierwszą przyczynę kształtował się jednak nie tylko w kontekście okazjonalizmu Malebranche'a, sensualizmu Condillaca i prepozytywizmu D'Alemberta, ale w jeszcze większej mierze przez pozornie trudno wytłumaczalny wpływ konfucjanizmu i politycznego ustroju Chin. Te różne oddziaływania często się zresztą krzyżowały, jak to widzimy na przykładzie samego N. Malebranche'a, autora głównego dzieła okazjonalistycznego *De la recherche de la vérité par la lumière naturelle de la raison* (1674–1675) oraz późniejszych *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1707).

Pisząc ten drugi utwór, Malebranche włączył się do dyskusji zainspirowanych pod koniec XVII wieku przez jezuickich misjonarzy w Chinach nad charakterem konfucjanizmu, owej religii tak typowej dla wierzeń Wschodu, jak na przykład buddyzm, które nie miały boga osobowego, a głosiły zasady bliskie moralności chrze-

¹ F. Quesnay, *Recherches philosophiques*, s. XLVI.

ścijańskiej, czy też zdrowej moralności świeckiej. Ponadto włączały ład polityczny, któremu patronował oświecony cesarz otoczony mędrkami, do powszechnego ładu naturalnego. Konfucjanizm odpowiadał więc pod wieloma względami mentalności i pragnieniom oświeconych Europejczyków i dlatego próbowano go na różne sposoby asymilować. Usiłowano doszukiwać się w nim jakiegoś protochrześcijaństwa, deizmu, panteizmu, a nawet ateizmu.

Jezuita Ph. Couplet w dziele *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensi latine exposita* (1687) zamieścił przekład kilku dawnych chińskich ksiąg na łacinę, a analizując je przyrównywał ich zasady do dekalogu Mojżesza i wyrażał przekonanie, że Konfucjusz przygotował umysły pogan do przyjęcia chrześcijaństwa.

Inny jezuita L. Le Comte podejmując ideę prefiguracji i preegzystencji prawd ewangelicznych w moralności Konfucjusza sła-
wił jego wstrzeźliwość, skromność, pokorę, by stwierdzić, że „nie był to filozof uformowany przez rozum, ale człowiek natchniony przez Boga w celu zreformowania nowego świata”¹.

Równolegle do jezuickich badań nad konfucjanizmem prowadzone są na przełomie XVII i XVIII wieku studia naukowe ujmujące go jako nurt filozoficzny kładący szczególny nacisk na jego etykę. W środowiskach libertyńskich uznających niezależność moralności od religii i podkreślających fakt, że wielu filozofów pogańskich prowadziło żywot typowy dla świętych, Konfucjusz stawał się wzorem takiego doskonałego „zacnego człowieka”. F. La Mothe Le Vayer w *De la vertu des païens* (1642) gotów był pójść śladem Erazma z Rotterdamu, który zachwycił się świętością Sokratesa, i wykrzyknąć: *Sancte Confuci, ora pro nobis*. Formułę tę przejmie François Bernier, gassendysta i podróżnik, który w artykule *Introduction à la lecture de Confucius* opublikowanym w „Journal des Savants” (1688) oraz w rękopisie *Confucius ou la science des princes* rozwodzi się nad duszą świata utożsamianą z konfucjańską zasadą Tien (niebo). W tej zasadzie Tien widzi też przejawianie się powszech-

¹ L. Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Amsterdam 1698, s. 278.

nego prawa natury. Bernier otworzył drogę deistycznym (A. Collins) i panteistycznym (P. Bayle) interpretacjom konfucjanizmu na przełomie XVII i XVIII wieku. W podobnym kierunku szedł prekursor nowożytnej sinologii G.W. Leibniz, który w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* napisanych w 1704 roku uważał, że konfucjanizm był prawdziwą religią i nie miał w sobie nic z pogaństwa lub ateizmu. Uczniem i kontynuatorem filozofii Leibniza był Ch. Wolff, który w 1721 roku wygłosił publiczny wykład *De Sinarum philosophia practica*, w którym ośmielił się podważyć polityczny system despotyzmu w imię „despotycznie panujących” praw natury, które są niezależne od ludzi, a same zaś rządzą światem. Dlatego też ideałem władcy był dla Wolffa chiński cesarz Fo-Hi, który wyróżniał się w uprawianiu astronomii, a następnie spróbował przenieść zasady rządzące kosmosem do systemu politycznego. Mianowicie „spróbował stworzyć w swoich państwach harmonijny system, który uczynił z tego obszernego królestwa Całość tak dobrze urządzoną, jaką jest świat”¹.

Przypadek Wolffa, który po wygłoszeniu wykładu o praktycznej filozofii Chińczyków, został relegowany z Uniwersytetu w Halle i musiał opuścić miasto, wskazał na polityczną aktualność konfucjanizmu w dobie europejskiego oświecenia. Stąd rezonans sprawy w ówczesnych kręgach filozoficznych. „Słynny Wolff – powiada Voltaire w artykule *Chiny* zamieszczonym w *Słowniku filozoficznym* (1764) – profesor matematyki w Uniwersytecie w Halle, wygłosił pewnego dnia bardzo dobry wykład chwalcący filozofię chińską; chwalił Chińczyków za wielbienie Najwyższego Boga i umiłowanie cnoty; oddał przy tym sprawiedliwość cesarzom chińskim, trybunałom, uczonym. Sprawiedliwość oddawana bonzom jest zupełnie innego rodzaju.

Trzeba wiedzieć, że ten Wolff przyciągał do Halle tysiące uczniów ze wszystkich krajów. Był jednak w tym samym uniwersytecie profesor teologii nazwiskiem Lange, który nie przyciągał nikogo;

¹ Ch. Wolff, *Discours sur la morale des Chinois*, w: S. Formey, *La belle Wolfienne*, La Haye 1741, t. 2, s. 6.

zrozpaczony, że musiał samotnie kostnieć z zimna w swoim audytorium postanowił, jak to zwykle bywa, zgubić profesora matematyki; nie omieszkał zgodnie ze zwyczajem swojego środowiska oskarżyć go, że nie wierzy w Boga. Wprawdzie kilku europejskich pisarzy, którzy nigdy nie byli w Chinach, uznało, że rząd Pekinu jest ateistyczny; jednak zazdrość i nienawiść nie są nigdy najlepszymi sylogistami”¹.

Deizm Konfucjusza i Chińczyków jest u Voltaire’a konstrukcją myślową, która zdaje się odpowiadać dwóm kategoriom faktów wzajemnie się wspomagających, a mianowicie pewności historycznej o wcześniejszym pojawieniu się wysoko rozwiniętej cywilizacji chińskiej, która poprzedziła opisaną w Biblii cywilizację Hebrajczyków, oraz pewności teoretycznej zakładającej, że najwcześniejszą formą religii historycznych był deizm jako religia doskonała, od której wywodzą się religie powstałe na skutek degeneracji tej religii naturalnej i uniwersalnej, w efekcie czego powstał mozaizm i inne wierzenia monoteistyczne, a potem różne formy politeizmu. Według Voltaire’a deizm zachował się w czystej postaci na Wschodzie, a m.in. w Chinach, Indiach i Persji. W Chinach ta religia filozoficzna, religia filozofów i ludzi uczonych sprowadza się głównie do moralności i do nakazu posłuszeństwa prawom połączonego z „wielbieniem Istoty Najwyższej”. Konfucjusz będący apostołem tej religii „stworzył najzdrowsze idee Boga, jakie tylko rozum ludzki może wysnuć”. W niewielkim utworze *Du déisme* (1742) Voltaire formuluje oryginalny pogląd, że pozostałości rzekomego pierwotnego deizmu tkwią w każdej religii historycznej. Stanowi on zdrowy trzon, wokół którego gromadzą się przesady. „Jest to metal, który łączy się ze wszystkimi innymi metalami, a jego żyły biegną w cztery strony świata. Jego kopalnia jest bardziej odkryta i bardziej eksploatowana niż gdzie indziej, gdzie jest bardziej ukryta, a jej tajemnica tkwi w ręku jedynie adeptów”². Jednym z głównych tekstów Voltaire’a poświęconych związkom deizmu z konfucjanizmem jest

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1964, s. 112.

² Voltaire, *Du déisme*, w: *Oeuvres mêlées*, Genève 1742, t. 5, s. 208.

artykuł *Catéchisme chinois ou Entretiens de Cu-Su, disciple de Confutzée, avec le prince Kou, fils du roi de Lou, tributaire de L'Empereur chinois Gnen-Van, 417 ans avant notre ère vulgaire*. Ten długi tytuł wskazuje, że Voltaire bawi się wyraźnie „chińszczyzną”, a przy okazji parodiuje pierwszych jezuickich sinologów, wyjaśniając dalej w nawiasie, że ten chiński katechizm został przełożony na łacinę przez ojca Foucqueta, byłego jezuitę. Chodzi o J.F. Foucqueta, wieloletniego misjonarza jezuickiego w Chinach, który utrzymywał, że konfucjanizm zrodził się pod wpływem ksiąg Mojżesza.

Artykuł *Catéchisme chinois* jest interesujący głównie dlatego, że pokazuje praktyczny, utylitarny aspekt deistycznej moralności Konfucjusza, według którego „nie dosyć jest powstrzymać się od zła; będziecie czynić dobro; będziecie karmić biednych, zajmując ich pożytecznymi pracami, a nie dotując lenistwo; będziecie kopać kanały; będziecie wznosić publiczne gmachy; będziecie popierać sztuki; będziecie wynagradzać zasługę we wszystkich jej formach; będziecie wybaczać niezamierzone błędy”¹.

Voltaire zastanawia się również nad filozoficznym problemem, którego rozwiązania domaga się konfucjanizm rozpatrywany z perspektywy oświeceniowej, a mianowicie poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy konfucjański bóg jest bytem przenikającym świat przez siebie stworzony, czy też rządzi nim z zewnątrz podobny cesarzowi, który mieszka w pałacu, ale wysyła polecenia przez swoich posłańców. Po sformułowaniu paru zastrzeżeń Voltaire stwierdza, że „wszystko jest w Bogu, to nie ulega wątpliwości; ten kto ożywia wszystko, winien być wszędzie”². Obok tej panteizującej interpretacji konfucjanizmu Voltaire pozostając deistą wygłasza szereg myśli bliskich fizjokratom. Zdecydowanie odrzuca w związku z tym wszelkie próby upatrywania w konfucjanizmie filozofii materialistycznej prowadzącej do ateizmu. W tym kierunku poszedł pod koniec wieku S. Maréchal, który stwierdził, że Konfucjusz nie uznawał Boga, gdyż „według niego Istotą Najwyższą jest niebo, niebo

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s. 89.

² Tamże, s. 79.

materialne"¹. W ten sposób zinterpretował Maréchal ambiwalentne dla oświeconej myśli europejskiej pojęcie Tien oznaczające „niebo” jako najwyższe bóstwo Chińczyków. Bezosobowe Tien pojmowano jednak również jako fizyczny nieboskłon, jako fatalną siłę kierującą światem i losem człowieka, jako przyrodę z rządzącymi nią prawami, jako najwyższą zasadę moralną, czy też niebiańską siedzibę duchów, co wiązało się prawdopodobnie z bardziej potocznym kultem przodków².

Panteizujące i ateizujące (zarówno teologiczne, jak i filozoficzno-materialistyczne) interpretacje konfucjanizmu odrzucone zostały zdecydowanie przez Diderota, który wprawdzie zdawał sobie sprawę z problemów, jakie te interpretacje napotykały, gdyż stwierdził, że „jest bardzo trudno zadecydować, czy Konfucjusz był Sokratesem, czy też Anaksagorasem Chin”, ale ostatecznie uznał, iż mędrzec chiński „poświęcił się bardziej studiowaniu człowieka i obyczajów niż natury i jej przyczyn”³.

Kiedy Diderot pisał te słowa, z jego *Encyklopedią* nie współpracowali jeszcze fizjokraci. Artykuły Quesnaya, Turgota i mniej znanego jako fizjokrata Le Roy pojawiły się w V i VII tomie *Encyklopedii*, a więc w latach 1755–1757. Po tym okresie wydawanie *Encyklopedii* zostało wstrzymane, a dalsze prace nad nią były kontynuowane potajemnie aż do roku 1765, kiedy to pozostałe tomy ukazały się jednocześnie dzięki cichemu przyzwoleniu króla; kontakty fizjokratów z *Encyklopedią* i – szerzej – z filozofami zostały zerwane. W grę wchodził jednak nie tylko oportunizm i lojalizm fizjokratów wobec kręgów dworskich, ale również rozbieżności w poglądach filozoficznych i politycznych, które wyraziły się w licznych tekstach polemizujących z fizjokratami, jak na przykład *Człowiek o czterdziestu talarach* Voltaire’a.

¹ S. Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 87.

² Por. T. Żbikowski, *Dawne religie różnych kontynentów*, w: *Religie wczoraj i dziś* (praca zbiorowa z Przedmową J. Kellera), Warszawa 1971, s. 59–60.

³ D. Diderot, *Philosophie des Chinois; Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1753, t. 3, s. 343.

Rozbieżności dotyczyły jednak głównie politycznych, społecznych i ekonomicznych poglądów fizjokratów, a w mniejszym stopniu filozoficznych. Wskazuje na to obszerna literatura poświęcona tej problematyce do połowy ubiegłego wieku koncentrująca się głównie na pracy F. Quesnaya *Despotisme de la Chine*, która zaczęła się ukazywać w „Ephémérides du Citoyen” (1767)¹. Warto zwrócić uwagę, że sformułowana w *Despotisme de la Chine* definicja praw fizycznych i moralnych „o c z y w i ś c i e najbardziej korzystnych” dla ludzi jest niemal dosłownie powtórzona za rozprawką *Prawo naturalne*. Zgodnie z prawem naturalnym ustanowionym przez Stwórcę natury, polityczna „władza zwierzchnia” ustanawia prawa pozytywne określające władzę ustawodawczą i wykonawczą. Niezależnie czy ustawodawcą jest władca czy też naród, musi on pamiętać nieustannie, że „władza ustawodawcza” często wrywana sobie przez władcę i naród pierwotnie nie należy ani do jednego, ani do drugiego; bierze się ona z woli najwyższego Stwórcy i z ogółu praw ładu fizycznego najbardziej korzystnego dla rodzaju ludzkiego; bez tej bazy ładu fizycznego nie ma niczego trwałego, wszystko staje się pomieszane i arbitralne w ładzie społeczeństw: z tego pomieszania wynikają wszelkie bezładne i ekstrawaganckie konstytucje rządów wymyślonych przez ludzi zbyt mało świadomych teokracji, która ustaliła w sposób niezmienny przez właściwy ciężar i miarę prawa i wzajemne obowiązki ludzi zorganizowanych w społeczeństwo”². Jak można zauważyć, Quesnay, który w teorii poznania przyjmuje „teocentryczny” aspekt okazjonalizmu Malebranche’a, w myśli politycz-

¹ Por. na ten temat V. Pinot, *Les physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle*, „Revue d’Histoire moderne”, 1906–1907, vol. 8, s. 200–214; Z. Daszyńska-Golińska, *La Chine et le système physiocratique en France. Wpływ kultury chińskiej na fizjokratyzm we Francji*, Varsaviae 1922; A. Reichwein, *China and Europe. Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, London 1925; L. Rougier, *La Chine, les physiocrates et la Révolution Française*, „Annales franco-chinoises” 1929, nr 10, s. 1–10; E. Schorer, *L’Influence de la Chine sur la génèse et le développement de la doctrine physiocratique*, Paris 1938; L.A. Maverick, *China a Model for Europe*, San Antonio (Texas) 1946.

² F. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, w: *François Quesnay et la physiocratie*, t. 2, s. 921.

nej przyjmuje nadrzędność zasady teokracji wynikającej z konieczności podporządkowania się prawu naturalnemu ustanowionemu przez pierwszą przyczynę świata.

Według Quesnaya niezmienny i wieczny ład naturalny jest w pełni realizowany przez społeczeństwa rolnicze, które zdolne są tworzyć państwa trwale i dobrze rządzone, jak tego dowodzi przykład Chin – możliwy do zrealizowania w Polsce, mówili nasi fizjokraci. Dlatego też „bogaci właściciele ziemscy zostali powołani przez Opatrzność do sprawowania, bez otrzymywania zapłaty, najbardziej zaszczytnych funkcji publicznych; to im naród winien powierzyć z pełnym zaufaniem swoje sprawy i swoje bezpieczeństwo; owe cenne i święte funkcje nie powinny być pozostawione najemnikom zmuszanym przez potrzebę do otrzymywania zapłaty”¹. To spośród wielkich właścicieli ziemskich wywodziłyby się elity rządzące teokratycznego i fizjokratycznego ustroju, których funkcje byłyby „boskie, suwerenne i religijne”, a odznaczałyby się one tylko oświeceniem i sumieniem. Dotyczyłoby to w pierwszej kolejności władców, oświeconych i dziedzicznych monarchów, których panowanie opierałoby się na krzewieniu znajomości praw moralnych i fizycznych ustanowionych przez pierwszą przyczynę dla dobra rządzonych i rządzących. Stąd przekonanie Quesnaya o wyjątkowej potrzebie rozwoju oświaty i szkolnictwa jako jednego z głównych sposobów dobrego rządzenia odpowiadającego obiektywnym prawom naturalnym. Tę jego myśl przejmie wraz z polskimi fizjokratami również Kołłątaj i Komisja Edukacji Narodowej.

Quesnay i jego uczniowie stworzyli fizjokratyczną utopię, która jednak różni się od typowych – nawiązujących najczęściej do Rousseau – egalitarnych utopii XVIII wieku tym, że nie traktuje naturalnego stanu ludzkości jako stanu, w którym wszystko należało do wszystkich. Autor rozpraw *Despotisme de la Chine* i *Le droit naturel* prezentuje w nich koncepcję umowy społecznej, zawieranej między ojcami rodzin (tymi małymi, łagodnymi i legalnymi-

¹ F. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, s. 931.

mi despotami), którą przejmie Kollątaj właśnie w pracy *O konstytucji w ogólności*¹.

Teksty Quesnaya, na których skoncentrowaliśmy się, dotyczą problematyki filozoficznej stanowiącej swoistą nadbudowę nad ekonomicznymi rozważaniami fizjokratów. Zajęliśmy się nimi dlatego, że tylko one interesowały Kollątaja w publikowanym obecnie rękopisie. Centralna kategoria filozofii Quesnaya, jaką stanowi ład fizyczno-moralny, stanie się punktem wyjścia Kollątaja w jego rozważaniach nad przyrodą, prawem natury, etyką i myślą społeczną z nadrzędnym dla niej problemem praw i obowiązków człowieka. Umieszczając tę kategorię w centrum uwagi, na co wskazuje już sam tytuł polskiego wariantu utworu *Porządek fizyczno-moralny czyli nauka o należyłościach i powinnościach człowieka wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia*, Kollątaj formalnie wskazał Quesnaya jako autora, który go zainspirował i którego dzieło postanowił kontynuować, prowadząc własne badania. „Pierwszy dopiero doktor Quesnay – pisze Kollątaj – w drugiej już połowie wieku XVIII zaczął na nowo szukać w prawach fizycznych człowieka praw jego moralnych. Nauka tego mędrca ogłoszona pod imieniem fizjokracji rozszerzyła się między ekonomistami i znalazła swych przeciwników w encyklopedystach. Był to bardzo szacowny zbiór wielkich prawd i omyłek, którego zasad używano bardziej do ekonomii politycznej; zasad po części w praktyce mylnych, lecz których dotąd nie przystosowano zupełnie do filozofii moralnej ani się starano utworzyć z nich całej nauki, którą nazywamy prawem natury”. Mimo akcentów krytycznych, Kollątaj wyraża potrzebę kontynuacji dzieła Quesnaya i doprowadzenia go do końca: „Ktokolwiek – dodaje Kollątaj – zgłębia rozpatrzy się w układzie doktora Quesnay i pracach jego komentatorów, przekona się zapewne, iż do tego czasu nie mamy jeszcze nauki jego zebranej, poprawionej i dopełnionej z tą dokładnością, jakiej tak ważny przedmiot koniecznie wymaga, aby się stała jedyną i po-

¹ Por. H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności*, s. 181–183.

wszechną zasadą wszystkich nauk moralnych, lubo około tego w tyłu krajach i u nas pracowano”¹. Innymi słowy, Kollątaj zapowiada wypracowanie świeckiej moralności opartej na znajomości praw fizycznych, które mają dla niej stać się podstawą. Zamierza to zrobić na swój sposób, bo zapewnia: „przedsięwzięłem nową zupełnie pracę”². Musimy więc zastanowić się, czy i w jakiej mierze obietnicy dotrzymał.

Skoro praca miała być zupełnie nowa, musiał Kollątaj nie tylko radykalnie zmienić kierunek zainteresowań, dystansując się od problemów ekonomii politycznej i koncentrując się na prawie naturalnym, z którego miała wynikać nauka moralna, a w szczególności kodeks praw i obowiązków człowieka w społeczeństwie, ale musiał też w sposób istotny przekształcić odziedziczone po fizjokratach centralne kategorie filozoficzne. Nowy przedmiot badań wymagał dostosowania do niego ich metodologii. Nie ulega wątpliwości, że Kollątaj uświadamiał sobie sprzeczność tkwiącą już w przyjętym na początku założeniu, że istnieją stale i niezmiennie prawa przyrody, które możemy poznać na zasadzie sensualistycznie pojmowanej oczywistości. Dlatego też w pierwszym wariantcie *Porządku fizyczno-moralnego* z 1810 roku kategorii oczywistości nie znajdujemy. Wprawdzie pojawia się ona w „Pomysłach...”, ale jej interpretacja nie jest ani racjonalistyczna (kartezjańska), ani sensualistyczna, lecz bliska modnemu na początku XIX wieku kierunkowi zwanemu „szkocką filozofią zdrowego rozsądku”. Głównym kryterium oczywistości jawi się tam „pewność wielu”, a więc pewność osiągnięta paralelnie przez wielu ludzi dzięki posiadaniu identycznych władz poznawczych. Stąd taka oto jej definicja: „oczywistość nic innego nie jest, tylko jednostajna rzeczy znajomość, której każdy pewien być może przez jednakić użyć władzy postrzegania, pojmowania i rozsądku”³.

¹ H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. 14.

² Tamże, s. 14.

³ Tamże, s. 242.

Zgodnie ze swoim sensualizmem ciążącym ku nominalizmowi, Kollątaj kwestionuje niekiedy szereg podstawowych pojęć zaliczanych przezeń do sfery metafizyki, takich jak przyroda (natura) i materia – dwa byty, o których powiada, że ich istota jest nam jednako nieznaną. W publikowanej przez nas rękopiśmiennej wersji *Porządku fizyczno-moralnego*, zwłaszcza w dorzuconych do niej „Uwagach”, pojawia się u Kollątaja twierdzenie będące konkluzją długiego cytatu z dzieła Helvétiusa *O umyśle*, że „materia nie jest substancją czy też osobnym bytem, ale ideą abstrakcyjną nabytą przez obserwację własności wspólnych odkrytych w nieskończonej ilości bytów indywidualnych, którym nadano nazwę ciał. Znamy więc ciała nie znając materii, gdyż pojmujemy ją tylko wedle idei kolektywnej i abstrakcyjnej, która nam przedstawia razem wspólne własności wszystkich ciał”¹. Pogląd ten odnajdziemy w pozostałych w rękopisie *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka*, co świadczy o dominacji tendencji nominalistycznych w końcowej fazie rozwoju myśli Kollątaja. Przeciwstawiał się on holistycznej koncepcji przyrody, którą Holbach lansował przyjmując, że realnie istnieje przyroda jako Całość, która skupia wszystkie możliwe cechy materii, natomiast poszczególne byty mają tylko niektóre jej cechy, a więc nie są materią. Podobnie jak u Buffona przedstawia się u Kollątaja problem przyrody, której istoty nie możemy poznać, gdyż nie poznamy nieskończonej ilości jedynie realnych bytów indywidualnych w niezmiernym wszechświecie. Wszystko, co wiemy o przyrodzie, zawdzięczamy naukom empirycznym, które zajmują się materialnym światem jako wytworem i skutkiem pierwszej przyczyny. Ta stworzyła świat, którego fragmenty możemy badać, jak też możemy obserwować przejaw działania wiecznych i niezmiennych praw nadanych mu przez nią, ale o niej samej nie możemy się wypowiadać, bo musielibyśmy uciekać się do hipotez. Te zaś Kollątaj traktował jako niepewne i całkiem nieprzydatne

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka rozwinięte i dowiedzione według wiecznych, niezmiennych i koniecznych praw natury*, s. 118. Por. Helwecjusz, *O umyśle*, Warszawa 1959, t. 1, s. 31–32.

w sprawach moralności, nawiązując do empiryzmu Newtona i wielokrotnie parafrazując jego zasadę: *hypotheses non fingo* sformułowaną w scholiach dorzuconych do *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Zamiast więc wymyślać sprzeczne i nieodpowiadające kryterium oczywistości hipotezy, lepiej jest – wedle Kollątaja – powstrzymać się od wyrażania poglądów na temat rzeczy i zjawisk niepodlegających badaniu przez nasze zmysły i umysł.

Podzielane przez Kollątaja przekonanie fizjokratów o wiecznych i niezmiennych prawach natury gwarantujących powszechny ład, ulegało korozji z innej jeszcze strony. Otóż nie jest prawdą – jak to często się twierdzi – że Kollątaj w *Porządku fizyczno-moralnym* reprezentował ahistoryzm, zaś elementy historyzmu wprowadził do pisanego przecież równocześnie z poprzednim utworem *Rozbiuru krytycznego zasad historii początkowej*. Dlatego też w *Porządku fizyczno-moralnym* z 1810 roku należy zwrócić baczną uwagę na wyraźne sygnały o zakłóceniach ładu naturalnego będących przyczyną trapiących ludzkość wszelkich nieszczęść, które są jej udziałem w czasach historycznych. W dziele tym jego autor nie powołuje się jeszcze na Boulanger, ale w paru zdaniach referuje jego teorię katastrof ziemskich i potopów, które zburzyły idealną społeczność stanu naturalnego, a uraz po potopie spowodował intelektualny i psychiczny regres ludzkości. Dotknięci klęską ludzie, żyjąc w nędzy i rozproszeniu, stali się istotami zdziczałymi, które zapomniały zasad dawnej moralności i doskonałej pierwotnej religii deistycznej. Wykorzystali to „zwodziciele”, którzy wymyślili wierzenia przesądne po to, by mogli wyciągać z nich własną korzyść.

Zanim przedstawimy wielorakie konsekwencje przejęcia przez Kollątaja koncepcji N.A. Boulanger, przypomnimy najbardziej lapidarny fragment dzieła tego filozofa zawierający główne jego tezy: „Doszedłem – powiada Boulanger – do wniosku, że pierwotne położenie człowieka, który odnowił społeczeństwo, jest prawdziwą bramą naszej historii i kluczem do wszelkich zagadek, które nasuwa nam tradycja i zwyczaje. Tak więc należy od potopu zacząć historię społeczeństw i współczesnych narodów. Jeśli są szkodliwe i fałszywe religie, to od potopu zacznę poszukiwanie ich źródeł. Jeśli

są wrogie społeczeństwu doktryny, to będą rozpatrywał ich przyczyny jako następstwo potopu; jeśli były wadliwe ustawodawstwa i nieskończona ilość złych rządów, to oskarżę o to potop; jeśli wśród ludzi wśliznęła się i rozprzestrzeniła po świecie masa dziwnych przesądów, to właśnie potopowi ją przypiszę; słowem potop jest zasadą wszystkiego, co spowodowało na przestrzeni wieków hańbę i nieszczęścia ludów: *hinc prima mali labe*s”¹.

W tym miejscu godzi się przypomnieć, że Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759), autor *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (1766), *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) oraz współpracownik *Encyklopedii*, który obracał się w kręgu Diderota, Holbacha, ale również Buffona, uznawał istnienie pierwotnego deizmu i „złotego wieku” ludzkości przypominającego biblijny raj. Ten idealny i zgodny z ładem naturalnym stan ludzkości został przerwany przez powszechny potop, po którym nastąpiły czasy historyczne niosące ze sobą wszystkie te nieszczęścia, które Boulanger wymienił w przytoczonym wyżej fragmencie. Nietrudno zauważyć, że koncepcja Boulangera klóciła się z ideą ładu fizyczno-moralnego fizjokratów, chociaż nie została skonstruowana przeciwko nim, ale wyrastała z pasjonujących naukę XVIII wieku obserwacji nad warstwami Ziemi i nad znajdującymi się w nich skamieniałościami dawnych istot żywych. Coraz więcej faktów przemawiało za występowaniem w skorupie ziemskiej zmian ewolucyjnych i „rewolucyjnych”, związanych z powolną lub nagłą działalnością wód i czynników górotwórczych. W zależności od stopnia uwzględniania roli tych różnych czynników uczeni podzielili się na neptunistów i plutonistów, na zwolenników zmian powolnych (erozja, sedymentacja, zjawiska eoliczne) i katastrof (potopy, wulkany, ruchy tektoniczne Ziemi). Boulanger – w odróżnieniu od Buffona, który próbował łączyć „ewolucję” z „rewolucjami” – był zwolennikiem teorii

¹ N.A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, Amsterdam 1766, t. 1, s. 15. Por. M. Skrzypek, *Naturystyczna teoria religii we francuskim oświeceniu*, „Studia Religioznawcze” 1970, nr 3, s. 33–35.

katastrof, z którymi wiązał regres polityczny i kulturowy ludzkości. Czynił je odpowiedzialnymi za zastąpienie pierwotnego deizmu archaicznymi wierzeniami prymitywnymi, a następnie za pojawienie się teokracji i despotyzmu. Koncepcja ta radykalnie przeciwstawna światopoglądowi fizjokratów tylko w niektórych kwestiach wychodziła im naprzeciw. Uznając – tak jak oni – pierwotność deizmu Boulanger nie zmierzał do jego restytuowania. Chwaląc ustrój polityczny, religię i moralność Chińczyków, tłumaczył to tym, że zważywszy na specyficzne warunki geograficzne Państwa Środka, regres po potopie następował tam wolniej niż gdzie indziej. Dlatego też najdłużej utrzymały się tam pozostałości naturalnego stanu sprzed potopu.

Przejmując w *Porządku fizyczno-moralnym* z 1810 roku teorię katastrof ziemskich jako źródła nieszczęść ludzkości, zwłaszcza w początkowej jej historii, Kollątaj już w punkcie wyjścia swych rozważań wykraczał poza horyzont fizjokratów. Ta tendencja znajdzie głębszy wyraz w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka*, a najpełniej dojdzie do głosu w niedokończonym *Rozbiorze krytycznym*. Fakt ten zdaje się wskazywać, że publikowany przez nas przekład francuskiego rękopisu Kollątaja jest tekstem, który był redagowany po pierwszym wariantcie *Porządku fizyczno-moralnego*, a przed *Rozbiorem krytycznym* lub równocześnie z nim. Właśnie w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* pojawia się po raz pierwszy – i to wielokrotnie – nazwisko Boulanger. Tam też po raz pierwszy cytowane są tytuły jego dzieł. Zapis tych tytułów wskazuje zresztą na to, że Kollątaj znał teksty Boulanger opublikowane po raz pierwszy przez J.A. Naigeona w *Philosophie ancienne et moderne* (1791) stanowiącej część *Encyclopédie méthodique*. Teksty te stanowią bądź projekty dzieł przez Boulanger wydanych w innej wersji i pod innymi tytułami, bądź też fragmenty dzieł niedokończonych. Naigeon opublikował m.in. zarys dzieła Boulanger, które zamierzał on opublikować pod tytułem: *Histoire de l'homme en société*. Zarysowi temu nadał tytuł: *Vues générales sur une nouvelle méthode de traiter l'histoire*. Wstępną część *Histoire de l'homme en société* miało stanowić dzieło: *De l'esprit de l'anti-*

quité dans ses usages, którego projekt obejmuje czternaście dysertacji. Z notatki Naigeona dowiadujemy się, że treść tych dysertacji została zawarta w pośmiertnie wydanym dziele Boulangera: *Antiquité dévoilée par ses usages*. Naigeon opublikował ponadto *Analyse de l'histoire de l'homme en société*, czyli skrót zapowiadanego głównego dzieła Boulangera¹.

Kollątaj wymienia w publikowanym przez nas przekładzie rękopisu dwa dzieła Boulangera: *Antiquité dévoilée par ses usages* oraz *Histoire de l'homme en société*. Nie powołuje się jednak na konkretne wydanie pierwszego z nich i nie podaje żadnych szczegółów bibliograficznych. W *Rozbiorze krytycznym* powołuje się natomiast na „czternaście dysertacyj”² stanowiących opublikowany przez Naigeona prospekt przyszłego dzieła Boulangera wydanego w 1766 roku, w którym zresztą znika podział na dysertacje. Ponadto w *Rozbiorze krytycznym* wymienia Kollątaj tytuł drugiego obok *Histoire de l'homme en société* – nigdy nieopublikowanego w całości dzieła Boulangera, a znanego tylko z prospektów i „analiz” opublikowanych przez Naigeona. Chodzi o *Vues générales sur une nouvelle méthode de traiter l'histoire*.

Cytowane przez Kollątaja obszernie fragmenty Boulangera odnajdujemy zresztą bez trudu w artykule *Boulanger* Naigeona. To na nich Kollątaj buduje swoją oświeceniową teorię religii. Uznając, że można zajmować się w sposób naukowy religią nie popadając koniecznie w ateizm, podaje właśnie przykład Boulangera, który będąc filozofem i „dobrej wiary uczonym” reprezentował deizm, ale to nie przeszkadzało mu doszukiwać się, podobnie jak Lukrecjuszowi, źródła ludzkich wierzeń w strachu. Jednak podczas gdy Lukrecjusz ograniczył się do ogólnikowej formuły *Primum in orbe deos fecit timor*, to Boulanger wskazał na religiotwórcze źródło strachu spowodowanego ziemskimi kataklizmami. „W konsekwencji – pisze

¹ Por. J.A. Naigeon, *Boulanger*, w: *Philosophie ancienne et moderne*, Paris 1791, t. 1, s. 533–573.

² Por. H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 128 oraz *Rozbór krytyczny zasad historii początkowej*, Warszawa 1971, s. 293, 606.

Kollątaj – Boulanger będąc z zasady deistą jest zgodny z Lukrecjuszem, którego uważa się za ateistę; mówi tę samą rzecz bez drwin jak filozof, który dobrze zna serce ludzkie”¹.

W kontakcie z myślą Boulangera fizjokratyczny deizm Kollątaja ulega znacznym przekształceniom i zróżnicowaniu. Nie jest on już oparty wyłącznie na idei niezmiennego ładu naturalnego i społecznego, którego ucieleśnieniem i gotowym wzorem do naśladowania było państwo chińskie rządzone przez oświeconego monarchę zgodnie z zasadami konfucjanizmu interpretowanego przez fizjokratów jako realnie istniejąca odmiana deizmu. Znamienny to fakt, że w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* wątek chińskiej – można rzec – utopii w ogóle się nie pojawia, choć występuje w rękopiśmiennych rozważaniach Kollątaja nad konstytucją Księstwa Warszawskiego z 1807 roku², gdzie prawa moralne powiązane ściśle z prawami obywatelskimi zagwarantowanymi przez konstytucję wynikają z praw fizycznych, a więc w ostatecznej instancji z prawa natury.

Boulangerowski przełom wprowadzający do statycznego ładu fizjokratycznego nowy typ ładu, który jest dynamiczny, bo przedzielany okresami nieładu, „rewolucji” i katastrof (według Boulangera elastyczność skorupy ziemskiej powoduje, że wody cyklicznie przelewają się z jednego bieguna na drugi), otwierał drogę specyficznemu historyzmowi przyporządkowanemu znanej od starożytności teorii wiecznych powrotów. Zanim jednak zajmiemy się konsekwencjami tego typu historyzmu u Boulangera, musimy ustalić okres przełomu spowodowanego przez studia nad tym myślicielem, któ-

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 129.

² Wątek chiński u Kollątaja odnotowała Z. Daszyńska-Golińska, w *La Chine et le système physiocratique en France. Wpływ kultury chińskiej na fizjokratyzm we Francji*, Varsaviae 1922, s. 27–28, podając jedynie sygnaturę rękopisu Biblioteki PAU (obecnie PAU PAN) w Krakowie. Pod tą sygnaturą (nr 179) zarejestrowane są trzy pozycje: *O konstytucji w ogólności i w szczególności, czyli nauka prawa ogólnego i szczególnego przystosowana do Konstytucji Księstwa Warszawskiego*. – *Postrzeżenia nad ustawą konstytucyjną Księstwa Warszawskiego*. – *Uwagi nad Konstytucją 1-go czerwca, jak mi przychodzą*.

re zapoczątkowały dalsze odchodzenie Kollątaja od fizjokratów w stronę filozofów potocznie określanych nieprecyzyjnym mianem encyklopedystów. Możemy też ustalić dokładnie etapy przyswajania sobie zasad Boulangera oraz pierwsze próby wykorzystania tych zasad w historii początkowej (czytaj: prehistorii) wszystkich ludów. Wielce pomocne w rozwiązaniu tej kwestii są rękopisy Kollątaja przechowywane w Bibliotece Jagiellońskiej. Rękopis 5524, t. 2, cz. 2 zawiera oznaczone prowizorycznym tytułem (notatka ołówkiem): *Materiały życiorysowe Hugona Kollątaja. Ołomuniec, Krzemieniec, Poryck, 1801–1805*. Znajdujemy tam „Wypis z katalogu Biblioteki Ołomunieckiej pod tytułem *Libri novi*”. Na karcie 81 figuruje *Philosophie ancienne et moderne* Naigeona z artykułem *Boulangier*, zaś na karcie 85 znajdujemy „regestr książek, które czytałem w czasie niewoli zachowany dla pamięci niektórych dzieł”. W tym rejestrze książek już przeczytanych figuruje *Philosophie ancienne et moderne*, jak również dzieła Helvétiusa *O umyśle* i *O człowieku* (k. 89). Notatka z dnia 10 czerwca 1805 roku sporządzona w Porycku na Wołyniu, gdzie Kollątaj znalazł się po wypuszczeniu go z austriackich więzień w Josephstadtzie i Ołomuńcu, dokąd trafił po upadku insurekcji kościuszkowskiej – otóż ta notatka informuje o pożyczaniu z Biblioteki Poryckiej *Immanueli Kanti opera ad philosophiam criticam* oraz – być może dla sprawdzenia jakiejś informacji – ponownie *Philosophie ancienne et moderne*. Prawdopodobnie zaintrygowany informacjami Naigeona o dziełach Boulangera: *Histoire de l'homme en société*, które pozostało w sferze projektów, oraz *Antiquité dévoilée par ses usages*, Kollątaj zwrócił się o znalezienie ich do Tadeusza Czackiego, któremu pomagał organizować Liceum Krzemienieckie. Było to związane m.in. z przygotowaniem prospektu podręcznika do historii dla tegoż liceum, który pozostał w rękopisie¹. Prospekt ten oparty jest na zasadniczych tezach doktryny Boulangera.

¹ H. Kollątaj, (Prospekt podręcznika do historii dla gimnazjum wołyńskiego), Biblioteka Jagiellońska, rps 5524, t. 2, cz. 1, k. 55–59.

Historia w tej doktrynie, którą rekonstruuje Kollątaj na kilku stronach *Praw i obowiązków naturalnych człowieka*, jest zarazem historią polityczną i religijną. Tę drugą odtwarza Boulanger na podstawie zachowanych w czasach współczesnych dawnych podań, mitów i obrzędów, których znaczenie się zatarło, bo przestały funkcjonować w dawnej swej kulturowej otoczkce. Owe „szczątki” odgrywają w jego naturalnej historii religii taką samą rolę, jak w „historii przyrody” szczątki skamieniałe dawnych istot żywych, które zginęły razem ze swoim środowiskiem naturalnym unicestwionym przez potop. Jako zwolennik historyzmu Boulanger przeciwstawia się alegorycznym interpretacjom mitów i religijnych symboli dawnych archaicznych wierzeń i sądzi, że te interpretacje wprowadzały całkowitą dowolność w nadawaniu im znaczeń i uznawaniu ich za materialne znaki odnoszące się do abstrakcyjnego deizmu. Idąc za rozumowaniem Boulangera, Kollątaj przyjmuje, że religia pierwotnego deizmu uległa zmianom w historycznym okresie popotopowym. Jej rozwój był jednak regresywny. Inaczej jednak ten regres sobie Kollątaj wyobraża. Według Boulangera bezpośrednio po potopie, kiedy jeszcze nie wygasła pamięć o czasach przed dziejowym kataklizmem, utrzymywał się złoty wiek ludzkości, który był wiekiem równości i sprawiedliwości. Istota Najwyższa była czczona jednocześnie jako bóg i jako król. Pierwszy ustrój ludzkości w czasach historycznych był więc teokracją. Z czasem jednak teokracja przerodziła się w rządy świeckich uzurpatorów i kapłanów, którzy wykorzystując lęk wszystkich ludzi po potopie stanowiący coś w rodzaju psychicznego urazu, proponowali im pomoc i ratunek za pomocą zabobonnych praktyk albo też uciekali się do zwykłego oszustwa, a wszystko to doprowadziło do powstania politeizmu tudzież idolatrii. Według Kollątaja okres złotego wieku, który utrzymywał się bezpośrednio po potopie, wyglądał inaczej niż u Boulangera. Bóg nie był tam przedstawiany jako król, ale jako patriarcha rodu lub ojciec rodziny. Nie był surowym lub obojętnym „ekonomem”, ale dobroczyńcą. Poza tym okres teokracji nie był zjawiskiem powszechnym, gdyż zachowały się ludy, które nie mają kasty kapłańskiej i wielbią Boga bezpośrednio jak wszyscy deści. Tym

sposobem Kollątaj przeciwstawia się modnej w okresie oświecenia koncepcji lansowanej zarówno przez misjonarzy i podróżników, jak i przez filozofów, że pierwotnym stanem ludzkości był ateizm, co wiązało się zarówno z gorliwością nawracania na katolicyzm ludów będących na etapie wierzeń archaicznych, które uznawano za bezreligijne i bałwochwalcze, jak też kojarzyło się z przekonaniem, że wiara w bogów pojawiła się w toku historycznego rozwoju ludzkości. Boulanger wprawdzie obstawał za powszechnością i pierwotnością deizmu, ale dopuszczał istnienie ludów ateistycznych, do których zaliczał na przykład mieszkańców Grenlandii¹. Kollątaj twierdził natomiast, że „aczkolwiek mieliśmy filozofów, a nawet teologów, którzy od dawna uznali Istotę Najwyższą za problematyczną, jako że filozofowie i teolodzy są w większości przypadków podatni na błędy, nie znajdujemy nigdzie ludu ateistów, czyli ludu tak ewidentnie i ściśle przekonanego do doktryny ateizmu, jak liczne ludy przekonane o prawdziwości deizmu”². Poza tym Kollątaj ustosunkowuje się krytycznie do tych wątków myśli Boulangerera, w których wykorzystuje on opisy wierzeń archaicznych do szukania analogii z praktykami stosowanymi w chrześcijaństwie. Tak więc deizm Kollątaja jest konstrukcją filozoficzną pozbawioną patosu walki z religiami historycznymi, a zwłaszcza z chrześcijaństwem, co było znamienne dla Encyklopedystów, a ściślej dla kręgu ludzi skupionych wokół Holbacha, którego filozoficzny salon określano – od nazwiska Boulangerera – mianem „wielkiej piekarni” (*grande boulangerie*). Nie ulega jednak wątpliwości, że Kollątaj przejęty obsesją potopu i jego katastrofalnych skutków moralnych dla ludzkości, podobnych do tych, jakie przyniósł ze sobą biblijny grzech pierworodny, przejął metodę badawczą Boulangerera pozwalającą mu doszukiwać się w nader różnorodnych i nie zawsze powiązanych ze sobą faktach oddziaływania urazu po potopie. Kontynuując ten sposób myślenia Kollątaj twierdził na przykład, że starożytnie po-

¹ Por. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, s. 142.

² H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 156.

jęcie chaosu nie mogło powstać przed potopem, kiedy na świecie panował doskonały ład.

Kategoria chaosu wprowadzona do myślenia w kategoriach ładu świadczy o dalszym dystansowaniu się Kollątaja od światopoglądu fizjokratów i o próbie rozwiązania tych problemów, które nasuwały mu się pod wpływem lektury materialistów francuskiego oświecenia i studiów nad filozofią materialistyczną w ogóle. Żaden utwór Kollątaja nie ujmuje jego stosunku do materializmu i ateizmu tak wyraźnie jak zawarty w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* fragment „O przyczynie twórczej świata przeciwko materialistom” oraz fragment „O nadużywaniu nazwy «materia» i o jej prawdziwym znaczeniu”. Kollątaj rozważa tam poważnie hipotezę materialistów i traktuje ją na równi z innymi hipotezami dotyczącymi genezy świata, których nie da się empirycznie zweryfikować. Wskazuje wszakże na fakt, że koncepcja pierwotnego chaosu, z którego świat się wyłonił, była początkowo koncepcją dawnych systemów teologicznych i przetrwała nawet w biblijnej księdze Genesis. Z czasem przeszła ona do filozofii i znalazła wyraz w myśli Leukipposa, Demokryta i Epikura, u których została powiązana z nauką o atomach. Jednak podczas gdy niektórzy atomiści uznali, że połączenie się i uporządkowanie atomów nastąpiło drogą przypadku, to inni „odrzucając przypadek nadali materii pewne prawa mechaniczne, dzięki którym atomy uporządkowały się i stworzyły cały wszechświat bez udziału jakiegóż innej przyczyny oddzielonej od materii”¹. Ten aspekt doktryny atomistów i materialistów budzi zainteresowanie Kollątaja, bo tłumaczy powstanie wszechświata jako efekt działania siły twórczej atomów i złożonej z nich materii rządzonej przez same ogólne prawa mechaniczne. Odrzuca jednak Kollątaj twierdzenie, że materia jest wieczna, gdyż nie została stworzona przez pierwszą przyczynę, która nadała jej aktywność. Jednak według Kollątaja przyczyna sprawcza nie może być określona. Nazywając ją Istotą Najwyższą, czy też Przyrodą, pozostajemy cią-

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 93.

gle w sferze hipotez, a te są przydatne w fizyce, ale bezużyteczne w rozwiązywaniu kwestii metafizycznych.

Wyrażając taki pogląd Kollątaj był przekonany, że idzie śladem, najnowszych w fizyce i kosmologii empirycznych badań Newtona. Za Newtonem przyjmuje Kollątaj model świata, w którym działa prawo grawitacji, wzajemnego przyciągania się i odpychania zarówno ciał niebieskich, jak atomów. Nawiązując do epikurejskiej teorii wielości światów odnowionej w XVI i XVII wieku przez G. Bruna i B. Fontenelle'a, a w Polsce akceptowanej już na początku i w pierwszej połowie XVIII wieku przez R. Bornmanna i A. Wiśniewskiego, Kollątaj poważnie rozważa hipotezę wielości światów i akceptuje system heliocentryczny Kopernika. W odniesieniu do mikrokosmosu aprobeuje bez wahania Newtonowską koncepcję atomów, wiążąc ich ruch z przyczyną zewnętrzną. Atomistyczną koncepcję budowy materii popiera też obserwacją potoczną. Oto ciała stałe i płyny dają się rozdrobnić na niedostrzegalny pył i parę. Oto ciała organiczne ulegają po śmierci rozkładowi i przemieniają się w proch.

Stojąc na gruncie prepozytywizmu stworzonym przez Condillaca i D'Alemberta¹, jak również na gruncie empiryzmu Newtona, Kollątaj proponuje odrzucenie wszelkich, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych hipotez i ograniczenie się do wiedzy pewnej. Postuluje więc oddzielenie przedmiotu i metod badawczych filozofii i teologii (ta druga nie może na przykład stosować dowodzeń opartych na matematyce): „teolog nie powinien więc filozofować, tak samo jak filozof nie powinien mieszać się do dogmatów teologicznych”². Dlatego też „jako filozofowie nie wiemy kiedy i w jaki sposób cały wszechświat został stworzony”³. W tej kwestii metafizycz-

¹ Reformując Akademię w Krakowie Kollątaj stwierdza, że „nauki przepisane zostały podług układu *Ancyklopedii*”, czyli według *Discours préliminaire D'Alemberta*. Por. H. Kollątaj, *Raporty o wizycie i o reformie Akademii Krakowskiej*, Wrocław 1967, s. 23. Jeżeli chodzi o Condillaca, to Kollątaj wielokrotnie powołuje się na jego *Traité des systèmes* w obecnie publikowanej francuskiej wersji *Porządku fizyczno-moralnego*. Polski tekst tego utworu z 1810 roku nazwiska Condillaca nie zawiera.

² H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 124.

³ Tamże, s. 125.

nej, niedającej się sprawdzić empirycznie, filozof winien zachować postawę sceptyczną. Winien przyznać się do swojej niewiedzy i powstrzymać się od wydawania sądów. Niczego nie powinien twierdzić o pierwszej przyczynie ani niczemu zaprzeczać.

Przyjmując taką postawę sceptyczną i w pewnym zakresie agnostyczną znamioną dla późniejszego pozytywizmu, Kollątaj wzbrania się przed łączeniem jej z ateizmem, który podobnie jak teologia jest bezsilny w kwestii wyjaśniania natury pierwszej przyczyny wszystkiego, co istnieje. Sceptyk nie musi być ateistą, podobnie jak nie musi być nim zwolennik materialistycznej koncepcji atomów. Starożytni materialści-atomiści, jak Demokryt czy też Epikur nie odrzucali istnienia bogów, chociaż Epikur umieszczał ich w intermundiach i widział w nich istoty doskonale szczęśliwe. Kollątaj nie zaprzecza wszakże, że materializm mógł doprowadzić niektórych filozofów do postaw ateistycznych, choć uważa, że były to przypadki wyjątkowe. „Jeśli można podejrzewać kogoś o ateizm – powiada – to będzie nim Lukrecjusz. Ten filozof poeta po przyjęciu doktryny Anaksymandra, Demokryta i Epikura zaatakował w swym poemacie z niesłychaną zuchwałością ideę bóstwa, poszukiwał jej narodzin i zanegował Opatrzność. Ze wszystkich jego poglądów najbardziej śmiały i najbardziej bezbożny może być ten, który głosi, że strach dał okazję po temu, aby stworzyć ideę bóstwa. *Primus in orbe deos fecit timor*”¹. Broniąc materialistów przed zarzutem ateizmu Kollątaj jednocześnie próbuje wykazać, że doktryny greckich i rzymskich filozofów przyrody nawiązywały do wcześniejszych systemów teologicznych Egipcjan i Fenicjan, które przecież nie upowszechniały ateizmu. Przeciwnie, „teologia dawnych Chaldeczyków była czystym deizmem, a Istota Najwyższa była tam przedstawiana jako jedyna i konieczna przyczyna stworzenia wszechświata, jako dobroczynna moderatorka, która utrzymuje wszystko w ładzie przez swoją mądrość, swoją wolę i moc. Ta doktryna była następnie zachowana w całej swej czystości u Żydów”².

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 129. Aforyzm ten znajdujemy m.in. u Petroniusza (fragment 27) i u Stacjusza, *Thebais*, ks. III, w. 661.

² Tamże, s. 142.

Kollątaj czerpie swą wiedzę o starożytnych systemach teologicznych głównie z *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei. Sięga więc do tej tradycji pierwszych ojców Kościoła, w której żywe zainteresowanie budziła jeszcze myśl antyczna; chrześcijaństwo zaś odnosiło się do niej z dużym respektem, a niekiedy z prawdziwym entuzjazmem. Aprobowało moralne życie pogan, jeśli ci nie kierowali się jeszcze zasadami etyki chrześcijańskiej. Jeszcze w XVIII wieku cytowano *Apologię* Justyna, który w antycznym Logosie widział załączek Słowa przyobleczonego w ciało Chrystusa. Sądził więc, że poganie, którzy żyli zgodnie z rozumem i Logosem, są chrześcijanami, nawet gdyby byli niewiernymi (*Quicumque cum ratione ac Verbo vixere, christiani sunt quamvis athei*). Okazuje się, że „Euzebiusz idzie bezpośrednio śladami św. Justyna”¹, kiedy głosi tezę, że poganie instynktownie antycypowali życie chrześcijańskie, jeżeli praktykowali cnotę. Zaszli więc na miano chrześcijan, jeśli nawet formalnie nimi nie byli i mogą spodziewać się zbawienia po śmierci.

Intencja Kollątaja jest przejrzysta. Kiedy chce wykazać, że Demokryt mówił w zasadzie to, co przed nim znajdujemy w teologii Fenicjan, czy też kiedy chce wykazać pokrewieństwo etyki pogan z etyką chrześcijańską, to zmierza do zbliżenia stanowisk uważanych w XVIII wieku za absolutnie antagonistyczne wobec siebie. Podobnie rzecz się ma z sygnalizowanym już wcześniej podstawowym dla Kollątaja problemem światopoglądowym pierwszej przyczyny świata. Wiemy już, że Kollątaj stosuje w tej kwestii znamieny unik. Odrzucając stanowisko materialistów przyjmujących odwieczność materii powstrzymuje się od odpowiedzi na pytanie o charakter pierwszej przyczyny, bo nie chce wchodzić na teren hipotez. Niekiedy zdaje się formować wypowiedzi w duchu konsekwentnego materializmu, zajmując się jedynym bytem, jakim jest natura. Wówczas formułuje inwokacje w stylu tej, którą odnajdujemy w *Uwagach o dziełach p. Delisle*: „O Naturo! Zawsze nowa i zawsze dawna, przedwieczna i dzisiejsza, działająca bezprześcannie jednymi i nieodmiennymi prawami, któż cię potrafi wysła-

¹ L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris 1912, s. 82.

dzień we wszystkich twych skutkach, tym bardziej kto zdoła odkryć tajemnice twoich przyczyn"¹. Przy wnikliwej analizie tej inwokacji nietrudno dostrzec sprzeczności między pojęciem natury „przedwiecznej”, a pytaniem o tajemnice jej „przyczyn”. Możliwe, że wskazuje ona na „hipotetyczny charakter deizmu”², który nie przeszkadza Kollątajowi w snuciu rozważań od tego typu deizmu niezależnych. Sądzi przy tym, że w miarę postępów filozofii będzie ona coraz mniej interesowała się problemami początków świata i jego pierwszej przyczyny, a coraz więcej światem, w którym przyszło ludziom żyć.

W odróżnieniu od klasycznych deistów Kollątaj sądzi, że idei pierwszej przyczyny nie da się w ogóle określić, gdyż jest to idea metafizyczna stanowiąca tylko hipotezę. Jej istnienie można jedynie przyjąć ze względu na jej skutki, które możemy badać. Nie wiemy natomiast zupełnie „czym jest sama w sobie i w jakiej postaci poprzedzała swoje dzieło”³. Można ją w równym stopniu nazywać Istotą Najwyższą, Bogiem, Opatrznością czy też po prostu Naturą. Ważne jest dla nas jedynie to, że dała ona początek światu rządzącemu się stałymi prawami, które zapewniają istnienie w nim powszechnego i niezmiennego ładu.

To, co różni Kollątaja od typowej postawy deistycznej, jest przeniesienie ważnej części jej problematyki ontologicznej do teorii poznania. Ta kształtuje się na skrzyżowaniu sensualizmu Condilaca i empiryzmu Newtona z jego odrzuceniem poznawczej wartości hipotez. Kollątaj uznaje poznanie zmysłowe za punkt wyjścia wszelkiego poznania, które winno przebiegać od szczegółów do pojęć ogólnych, od konkretnego do abstrakcji, od znanego do nieznanego. Ograniczony charakter naszych zmysłów powoduje, że i całe nasze poznanie jest ograniczone. Jeśli jego granice przekraczamy, musimy wkroczyć do obszaru domysłów i hipotez. Dlatego też pojęcia wiary nie mogą stać się pojęciami filozoficznymi. Wiemy na przy-

¹ H. Kollątaj, *Uwagi o dziełach p. Delisle*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 210.

² H. Hinz, *Filozofia Hugona Kollątaja*, Warszawa 1973, s. 239.

³ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 14.

kład, że działa w nas siła aktywna, którą pospolicie nazywamy duszą, ale jej istoty nie znamy. Wiemy tylko, że jest ona zależna od stanów naszego ciała. Jej funkcje rozwijają się wraz nim i ulegają degradacji, kiedy ono się starzeje albo podlega chorobom. Podobnie nie znamy istoty materii, choć możemy zajmować się poszczególnymi jej bytami materialnymi. Nie wiemy czym była pierwsza przyczyna, choć możemy poznawać ją poprzez jej efekty. Do nich też winna ograniczać się nasza wiedza. Granice w poznaniu nakreśliła nam sama natura. Poza tymi granicami rozciąga się sfera hipotez i dociekań metafizycznych, których filozof winien unikać.

W tej prepozytywistycznej postawie Kollątaja kryje się dążenie do oderwania „naukowej” filozofii zarówno od teologii, jak i od doktryn ateistycznych. Autor *Praw i obowiązków naturalnych człowieka* próbuje jednocześnie wykazać brak związku między materializmem a ateizmem, chociaż nie przestaje uważać materializmu za próbę wyjaśnienia hipotetycznej pierwszej przyczyny. Dlatego też materializm budzi jego zainteresowanie jako system próbujący sensownie wytłumaczyć pochodzenie świata, który rządzi się odwiecznymi prawami wynikającymi z własnej „siły twórczej” materii. Radzi też „milcząco preferować system atomistów i materialistów jako czysto hipotetyczny”¹ głównie ze względu na owe prawa powszechne, bez których istnienia funkcjonowanie harmonijne świata byłoby niemożliwe. I właśnie dlatego sugeruje, że „system materialistów zasługuje na możliwie najściślejsze zbadanie”². Będąc wszakże „chwilowo w zgodzie z materialistami” odnośnie do własnej, wewnętrznej aktywności materii, która rządząc się prawami fizycznymi i mechanicznymi nie potrzebowała siły będącej poza nią, ostatecznie przychyła się do stanowiska Leibniza uznającego materię za byt bierny, aczkolwiek filozof ten posługuje się pojęciami takimi, jak bierna siła oporu albo *nisus* zbliżony do *tonosu* stoików.

Na uwagę zasługuje wszakże fakt, że Kollątaj w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* daje przegląd filozoficznych

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne...*, s. 91.

² Tamże.

stanowisk materialistów starożytnych (Leukippos, Demokryt, Epikur, Lukrecjusz), a spośród nowożytnych zwraca uwagę na panteizm Spinozy, nominalistyczną definicję materii jako zespołu materialnych przedmiotów u Helvétiusa, czy też na interpretacje Epikura dokonaną przez Gassendiego i Diderota. Stosunek Kollątaja do wzmiankowanych materialistów jest wolny od wszelkich prób ich deprecjonowania, a tym bardziej od inwektyw znamiennych dla polskiej apologetyki z przełomu XVIII i XIX wieku. Przeciwnie, jak wskazywaliśmy wcześniej, próbuje on powrócić do spolegliwej chrześcijańskiej tradycji pierwszych ojców Kościoła, którzy przejawiali tendencję do asymilacji pewnych elementów filozofii myślicieli starożytnych. Z tym sposobem myślenia zdaje się kolidować śmiała próba racjonalnego, obiektywnego spojrzenia na niedawne wydarzenia rewolucyjne we Francji, w czasie których pojawiły się tendencje do wyeliminowania Kościoła z życia politycznego i zastąpienia chrześcijaństwa pseudoreligijnymi kultami świeckimi Rozumu, Wolności i jej „męczenników”. O wydarzeniach tych donosił Kollątaj w swojej korespondencji z 1793 roku, a zwłaszcza w liście do Barssa wysłanym 6 grudnia tegoż roku z Drezna. Pisał tam, nie wyrażając oceny wypadków, że wielu księży „rozksiężyło się”, że konfiskaty bogactw kościelnych pomnożyły skarb publiczny, że „pospólstwo do wytępienia, religii i wszelkich obrządków najwięcej dopomaga i zdaje się być ukontentowane, że jest wyprężone z tych sumienia obowiązków”¹.

Patrząc na te same wydarzenia z perspektywy kilku czy też kilkunastu lat Kollątaj daleki jest od poglądu krzewionego przez literaturę wrogo nastawioną do rewolucji i oskarżającą ją o ateizm, której to „zarazie” filozoficznej uległ „lud pospolity”. W publikowanym przez nas utworze krytykuje on zdecydowanie wszelkie przejawy rewolucyjnej dechrystianizacji, ale przeciwny jest określaniu jej propagatorów jako ateistów i wiązaniu jej z materialistyczną filozofią oświeceniową. Powstanie tego ruchu w krytycznym dla

¹ *Listy Hugona Kollątaja pisane z emigracji w r. 1792, 1793 i 1794*, Poznań 1872, t. 2, s. 161.

rewolucji momencie wiąże raczej z entuzjazmem, z „fanatyzmem” wolności, a nie z rzekomym ateizmem filozofów. Chcąc jednak uchronić filozofię przed oskarżeniami tego typu, radzi ograniczenie jej roli do czystej nauki pozytywnej, a odrzucanie jej powiązań z wszelką metafizyką, z wszelkim zaangażowaniem w rozważania należące do sfery niedających się potwierdzić empirycznie hipotez. Ta tendencja przejawiała się już w młodzieńczych pismach Kollątaja z okresu jego reformy Akademii Krakowskiej¹. *Prawa i obowiązki naturalne człowieka* stanowią uwieńczenie tej tendencji, która nie występowała jeszcze tak wyraźnie w napisanym w pewnej mierze pod auspicjami fizjokratyzmu *Porządku fizyczno-moralnym*. W prezentowanym przez nas wariacie tego utworu tendencja prepozytywistyczna daje się zauważyć w sposób jeszcze bardziej ewidentny niż w *Ratio studiorum pro Facultate Philosophica in Universitate Cracoviensi* z 1778 roku.

Otóż, zastanawiając się nad wydarzeniami Rewolucji Francuskiej, gdzie religia stała się sprawą polityczną już przez sam fakt, że Kościół stanowił istotny element *ancien régime*'u, który trzeba było obalić, Kollątaj powraca do postulatu, aby filozofia przestała pełnić funkcje ideologiczne, aby odrzuciła wszelkie problemy metafizyczne i nie mieszała się do kwestii teologicznych należących do sfery hipotez. Winna ograniczyć się do wiedzy pewnej, operującej pojęciami jasnymi i ewidentnymi, przez co nabrałaby wszelkich znamion nauki dokładnej, tak jak matematyka lub fizyka. W ten tylko sposób można by uniknąć mieszania jej z polityką i oskarżenia o wszelkie zdrożności łącznie z ateizmem – zwłaszcza w radykalnych jego przejawach z okresu rewolucji francuskiej – a przez to stworzyć filozofię całkowicie naukową. Ukoronowaniem tego prepozytywistycznego sposobu myślenia Kollątaja przejętego

¹ Por. M. Skrzypek, *Kollątajowska reforma Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Krakowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2001, t. 46, s. 39–46. Tamże, s. 47–58, pełny tekst *Ratio studiorum pro Facultate Philosophica in Universitate Cracoviensi* (1778) w polskim przekładzie A. Mączyńskiej-Dilis: *Porządek studiów dla Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Krakowskiego*. Jest to główny utwór Kollątaja z okresu reformy krakowskiej uczelni.

od Condillaca i D'Alemberta jest postulat, „aby filozofowie, których reputacja jest utrwalona, zwołali kongres powszechny mający na celu dojście do porozumienia na temat reformy nadużyć, które zakradły się do badań w różnych dziedzinach nauk zwłaszcza w odniesieniu do znaczenia słów naukowych. W tym celu winien być opracowany dobry słownik naukowy, dobra gramatyka filozoficzna i rozumowana, aby nadać jedno znaczenie słowom, jak również jeden sens tym samym zdaniom. Bez tego będziemy zawsze przytłoczeni dziełami polemicznymi i będziemy wiedli dysputy jak dawniej, gdyż nigdy nie porozumiemy się dopóty, dopóki będziemy posługiwać się językiem nie podlegającym postrzeganiu zmysłowemu i arbitralnym, który przedstawia nam często tylko pojęcie mętne, których znaczenie nie może być dobrze ustalone i związane z jednym przedmiotem wyraźnym, nie należącym do sfery imaginacji”¹. Nad tym kluczowym dla Kollątaja problemem miałyby czuwać permanentnie międzynarodowe towarzystwo naukowe, do którego zadań należałoby również piecza nad tworzeniem filozoficznych neologizmów, by te nie zaciemniały naukowego języka.

W świetle tych wypowiedzi zrozumiała staje się niechęć Kollątaja do określania istoty pierwszej przyczyny identyfikowanej we wcześniejszych utworach najczęściej z Istotą Najwyższą. Fakt ten można interpretować na różne sposoby. Można w nim dopatrywać się przejawiania się u Kollątaja tendencji materialistycznych kamuflowanych za pomocą „chwytów maskujących”². Można uważać jego deizm za hipotetyczny, stwarzający szansę „przejścia do materializmu filozoficznego”³. Można wreszcie skoncentrować się na jego prepozytywizmie abstrahującym od charakteru pierwszej przyczyny i po wzięciu w nawias zagadnień metafizycznych przyjąć istnienie siły twórczej w samej istniejącej *hic et nunc* przyrodzie i siły aktywnej (duszy) w człowieku. W ten sposób zneutralizowana pierw-

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 137.

² K. Opalek, *Dociekania filozoficzne Hugona Kollątaja*, w: H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. XXI.

³ H. Hinz, *Filozofia Hugona Kollątaja*, s. 239.

szą przyczyna, której uwzględnienie potrzebne było Kollątajowi dla wyjaśnienia początków świata, przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę w tłumaczeniu zjawisk w nim zachodzących za pomocą kategorii naukowych. Jednak agnostycyzm Kollątaja w odniesieniu do charakteru pierwszej przyczyny nie może podważyć faktu, że samo jej przyjęcie, a tym samym odmówienie – nie zawsze jednoznaczne – materii atrybutu wieczności stanowiło wyłom w jego jakże ostrożnym i niekonsekwentnym materializmie, który przejawia się tak wyraźnie w interpretowaniu świata już istniejącego.

Materializm ten, czy też podniesione w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* problemy należące do historii początkowej materializmu pozbawione są patosu walki z religią lub teologią chrześcijańską. Przeciwnie, okres patrystyczny, w którym pisarze chrześcijańscy nawiązywali do myślicieli pogańskich, jest dla Kollątaja wzorem przyszłych stosunków, jakie winny łączyć oświeconych katolików z myślą świecką.

Jeżeli chodzi o polityczną wymowę prezentowanego dzieła, należy w tym miejscu jeszcze raz przypomnieć i podkreślić, że daje się w nim wyraźnie zauważyć próba przewartościowania fizjokratycznej perspektywy *Porządku fizyczno-moralnego* w kierunku społeczno-politycznej myśli rewolucji francuskiej i jej pojmowania praw człowieka, wynikających nie tylko z prawa naturalnego, ale również z umowy społecznej. Bliska więc staje się Kollątajowi tradycja rousseauistyczna powiązana z fizjokratyzmem. Bliska również staje się dlań rewolucyjna tradycja Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, o czym świadczy już sam tytuł jego rękopiśmiennego dzieła.

W tym kontekście kapitalne znaczenie ma Wstęp Kollątaja do publikowanego przez nas jego francuskiego rękopisu. Otóż wstęp ten zawiera analizę politycznej sytuacji w Europie, jaka wytworzyła się w następstwie Rewolucji Francuskiej w pierwszym dziesięcioleciu XIX wieku. Jest to analiza bardzo ogólna i brak w niej wszelkiej konkretnej daty czy też aluzji do określonego bliżej historycznego wydarzenia. Niedokończony tekst utworu, do którego Wstęp się odnosi, jak również wyrażona w tym Wstępie postawa

oczekiwania na wielkie wydarzenia mogące zmienić bieg historii zda się wskazywać, że to niedokończone dzieło było pisane tuż przed rosyjską kampanią Napoleona 1812 roku, która była przygotowywana już rok wcześniej.

Na podstawie innych, opublikowanych po utworzeniu w roku 1807 Księstwa Warszawskiego, tekstów można wywnioskować, że nie będąc pewny dalszego przebiegu burzliwie i dramatycznie rozwijającej się międzynarodowej sytuacji w dobie wojen napoleońskich Kollątaj zajął wyraźnie postawę wyczekującą. Nie wiedział, czy z zawieruchy dziejowej wyłoni się Imperium Wschodnie, czyli rosyjskie, czy też Imperium Zachodnie, czyli napoleońskie, czemu dał wyraz w *Uwagach (...) nad Księstwem Warszawskim* (1810), do których przyjdzie nam powrócić. Sądził też, że od zwycięstwa militarnego jednej ze stron konfliktu zależy polityczne zwycięstwo zwolenników despotyzmu lub wolności w całej Europie. Stąd ostrożny, wyważony, ogólnikowy, bo pozbawiony wszelkich konkretów historycznych, ale też i uogólniający charakter wypowiedzi. Oto „żyjemy w środku burzy”, a ta „burza nie skończyła się”, bo „entuzjaści wolności z jednej strony, z drugiej zaś sługusy despotów toczą ze sobą walkę z zacięłością bezprzykładną”. Tej walce zbrojnej towarzyszy wojna propagandowa, w której „zarówno nowatorzy jak i obrońcy dawnych zasad zarzucają nas swymi niebezpiecznymi sofizmatami”¹. Mimo kompromisowej postawy Kollątaja zgodnej z jego koncepcją „łagodnej rewolucji” nietrudno zauważyć, że jest po stronie „nowatorów”, odrzucając stosowane przez nich gwałtowne środki. Z tej samej przyczyny krytykuje „obrońców dawnych zasad”, którzy uciekają się do przemocy, by je zachować. Kollątaj usiłuje ich przekonać, że prześladowanie jest szkodliwe dla samych prześladowców, gdyż z chwilą gdy nowe idee są szeroko upowszechnione, stają się one siłą, której przeciwstawianie się musi doprowadzić do społecznych napięć i „paroksyzmu”, kiedy to szemranie ludu zwiastuje „przyszłe krwawe rewolucje”². Oświeceni władcy winni więc

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 6.

² Tamże.

dobrowolnie i świadomie, kierując się zarówno własnym interesem, jak i interesem ludów, realizować program społecznych reform.

Kołątaj nie precyzuje we Wstępie tego programu. Wyraźnie unika szczegółów i posługuje się na pozór banalnymi kategoriami oświeceniowymi, a głównie odwołuje się do Prawdy. To w jej imieniu zwraca się do władców Europy z takim oto apelem: „Władcy narodów, wy, którzy trzymacie w ręku stery państw, rozważcie, czy nie ma innego sposobu poza samą Prawdą na uciszenie tej burzy, która stała się tak niebezpieczna dla was i dla waszych ludów. Zastanówcie się tylko, czy dla ratowania waszych własnych interesów należy polegać na sile armii, bądź też na bogactwie skarbów pochłanianych przez wojnę podjętą przeciwko waszym własnym interesom. Doświadczenie nas uczy, że największe mocarstwa ziemi padły pod ciężarem rewolucji spowodowanych przez poglądy niegdyś tak doniosłe. Jedyne środki, jaki wam pozostaje, to pogodzenie się z Prawdą i zmodyfikowanie samych siebie zgodnie z jej świętym głosem, który nie może naruszyć waszych interesów, jak również interesów waszego ludu. Jedyne Prawda może ustrzec wasz lud od zuchwalstwa nowatorów, to ona umocni wasz tron i prawa, to ona położy kres wszelkim klęskom publicznym, które dręczą ludzką przytłoczoną bezmiarem nieszczęść; tylko ona wyrwie niszczycielski miecz z rąk obydwu partii i przywróci ziemi spokój, ład i powszechne szczęście. Szukajcie jej więc sami, bądźcie jej posłuszni; kiedy ją odnajdziecie, idźcie w dobrej wierze za jej świętymi zasadami, a wasze imiona będą błogosławione przez lud”¹.

Pozornie banalna kategoria Prawdy zawiera w sobie głębokie radykalne treści, które możemy odtworzyć dzięki znajomości wcześniejszych dzieł Kołątaja. Radykalizm ten nie kłóci się zresztą z konstytucyjnym monarchizmem Kołątaja z okresu Sejmu Czteroletniego, a następnie mocno akcentowanym w twórczości z okresu Księstwa Warszawskiego. Znamienny to fakt, że kategoria Prawdy pojawia się permanentnie w kontekście Wolności. Obie te kategorie należą do retoryki Rousseau, którą przejmie rewolucja francu-

¹ H. Kołątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 7.

ska, i to echa tej retoryki odzywają się już w *Listach Anonima* z 1788 roku, gdzie Sejm Czteroletni przygotowujący Konstytucję 3 maja nazywany jest „Świątynią Wolności”. W apelu *Do prześwietnej deputacji dla ułożenia projektu konstytucji rządu polskiego od sejmu wyznaczonej* (1789) Prawda określana jest mianem „bóstwa”, którego „święty ogień” ma zapalić umysły umiłowaniem praw człowieka, społeczeństwa i narodu. Również „święte” jest dzieło owego sługi Prawdy, jakim jest ustawodawca. Zwracając się do „prawodawców narodu” Kollątaj pisze m. in.: „Tak szlachetna posługa dla swej Ojczyzny powinna podnieść dusze wasze wyżej ponad wszystkie przeszkody, powinna je złączyć z Prawdą, z tym to przedwiecznym bóstwem, z którego litościwych rąk cała natura nieodmienne dla siebie zyskała prawa. Wy macie być tłumaczami świętych jego ustaw, wy macie przepisać sobie za prawo działań waszych Prawdę, a z tą, jak z zapaloną pochodnią szukać praw człowieka, praw społeczności, praw narodu waszego. Nie obawiajcie się żadnych w dziele przedsięwziętym trudności; Prawda, gdy ją szczerze narodowi pokazywać będziemy, jest to ten święty ogień, który natychmiast i do rozumu i do serca ludzkiego przenika. Nie masz mocy, która by się jej oprzeć na zawsze zdołała, pierzcha przed nią obluda i przesąd, a tyle tylko nad nieszczęśliwym dokazuje ludem, ile przed nim Prawdę ukryć zdoła”¹.

Skoro Prawda jest „święta”, ustawodawca, który wciela ją w życie poprzez prawa, ma w sobie również atrybuty charyzmatyczne. Ten tok myślenia zdradza zaznajomienie się Kollątaja właśnie z doktryną polityczną Rousseau, której obecność w jego myśli nie została dotychczas wyraźnie dostrzeżona, przesadnie zaś podkreślano w niej pokrewieństwo z fizjokratyzmem. Okazuje się, że obie tendencje współistniały ze sobą już we wczesnych utworach Kollątaja, ale z czasem do głosu dochodził rousseauizm i stanowiąca jego radykalne przedłużenie myśl polityczna Rewolucji Francuskiej.

¹ H. Kollątaj, *Do prześwietnej deputacji dla ułożenia projektu konstytucji rządu polskiego od Sejmu wyznaczonej*, w: *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*. Warszawa 1954, t. 2, s. 164.

Znamienny to fakt, że w pierwszych utworach z okresu Sejmu Czteroletniego Kołłątaja interesowały przede wszystkim *Uwagi o rządzie polskim*, a jego stosunek do nich był ambiwalentny. Autor odezwy *Do prześwietnej deputacji* skrytykował Rousseau, że dał się zwieść informacjom Wielhorskiego i dlatego „wystawiał sobie w pospółstwie naszym barbarzyńców”¹ nie zdając sobie sprawy, że do jego upodlenia doprowadziło złe prawo. Dlatego też uwagę Kołłątaja przyciągały przede wszystkim rozważania „obywatela genewskiego” na temat prawa i prawodawcy. W *Listach Anonima* przytoczył Kołłątaj obszerny fragment *Uwag o rządzie polskim* poświęcony Numie Pompiliuszowi jako ustawodawcy, który usankcjonował prawa, wykorzystując integrującą społecznie funkcję religii dzięki przywiązaniu do wspólnych symboli i obrzędów². Wiadomo nam, że już w *Umowie społecznej* Rousseau, zmierzając do stworzenia „religii obywatelskiej” o charakterze świeckim, wskazywał na rolę zbiorowych przeżyć powodowanych przez skupianie się wokół symbolicznych wyobrażeń materialnych lub pojęć, które nie odnosiły się do bytów metafizycznych, ale do ideałów ziemskich. Pomysł stworzenia takowej zdesakralizowanej religii, w której „bóstwo” i „świętość” stanowiły tylko specyficzny *modus loquendi*, był realizo-

¹ H. Kołłątaj, *Do prześwietnej deputacji...*, s. 171. Gwoli ścisłości trzeba odnotować, że na ambiwalentne przyjęcie rousseauizmu przez Kołłątaja zwrócił uwagę E. Giergielewicz w rozprawie doktorskiej *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1930, s. 119–121.

² Pisząc o integrujących funkcjach symboli zarówno w sferze religii, jak i świeckich form życia społecznego, Kołłątaj zauważa: „Ze zażycie tych znaków nie powinno od nich odstręczać filozofa ani prawodawcy. Obłuda może ich na złe zażyć, tak jak zuchwałość i rozwolnione sumienie może przestąpić najświętsze społeczności prawa, które jako nie przeto są złe, że ich zuchwalca zgwałcił lub na złe użył; tak równie obrządki lub powierzchowne znaki nie przeto odrzucać należy, że się obłuda nimi wysługuje, bo obłudnik pomimo tego najdzie tyle innych sposobów, w co by potrafił upłatać słaby rozum i bojaźliwe serce, a prawodawca oczyszczający ustawy swoje z powierzchownych obrządków zamknąłby im przystęp do serca człowieka, do którego wszystkie poruszenia wchodzą przez zmysły”. H. Kołłątaj, *Listy Anonima*, t. 2, H. Kołłątaj, *Do prześwietnej deputacji...*, s. 126. O Numie jako w istocie świeckim prawodawcy, tamże, s. 125. Por. J.-J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, w: *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*, Warszawa, BKF, 1966, s. 190.

wany w okresie Rewolucji Francuskiej, podczas której świeckie kultury odwoływały się do takich „świętości”, jak tekst Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, trójkolorowa kokarda, czapka frygijska i do takich „bóstw”, jak Prawda, Rozum, Wolność i jej „męczenników”, jak Marat, Chalier, Lepeletier, a niekiedy sam Rousseau.

Przekonany o integrującej roli materialnych symboli, jak również idei oraz ustawodawców jako rzeczników tych idei, którzy je ucieleśniali, Kollątaj – podobnie jak Rousseau w *Umowie społecznej* i *Emilu* (oba dzieła ukazały się w 1762 roku) – stawia obok siebie Sokratesa i Jezusa i każe naśladować ich ustawodawcom polskim doby Sejmu Czteroletniego. W przekonaniu Kollątaja prawodawca „wyższy nad siebie samego, pogardzający srogością i obłudą tyra- na potrafił uszczęśliwić ludzi i ich potomność. Lecz tak świętego i prawie boskiego dzieła inaczej skutecznie nie zdołał, tylko ofiarą siebie samego. Tą drogą szedł w Europie Sokrates, nauczyciel obyczajów ludzkich, tą Chrystus w Azji, bohater prawdy, prawodawca i Zbawiciel całego świata.

Uległ człowiek pod obłudą i zemstą zabobonu greckiego, ale filozofia stała się nauką wszystkich oświeconych narodów. Umarł na krzyżu Zbawiciel ludzi, lecz Ewangelia jego stała się nauką wszystkich narodów, regułą obyczajów, wzorem praw, ale krzyż jego zdobi dotąd korony i ołtarze. Takie są nadgrody prawodawców Prawdy, temi drogami przechodzi ona do serc ludzkich, nie masz gwałtu, nie masz przebiegłości w rozumie, która by się jej na zawsze oprzeć zdołała”¹.

¹ H. Kollątaj, *Do prześwietnej deputacji...*, s. 165. Por. J.-J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955, t. 2, s. 148–149 oraz *List do arcybiskupa de Beaumont*, w: *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*, s. 688–689. Problem religijnych prawodawców realizujących świeckie cele w imię humanistycznych ideałów u Rousseau omówiłem w artykule: M. Skrzypek, *Jezus przyjaciel ludu czy impostor? „Człowiek i Światopogląd”* 1977, nr 12, s. 68–72. Tylko w kontekście rozważań Rousseau nad prawodawcą, który by nie podlegał ludzkim słabościom i wznosił się ponad ludzką ograniczoność, można zrozumieć popularne powiedzenia autora *Umowy społecznej*: „Trzeba by bogów, aby nadać prawa ludziom”. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 48.

Znamienny to fakt, że Kollątaj z reguły unika wymieniania nazwiska Rousseau, zastępując je peryfrazą „obywatel genewski”, jak również nie cytuje tytułów jego dzieł, co sprawia, że obecność francuskiego filozofa w jego dziełach jest anonimowa i wręcz ukryta. Dlatego też godnym odnotowania staje się fakt, że na *Umowę społeczną* powołuje się Kollątaj we Wstępie do publikowanego obecnie rękopisu, przy czym powołuje się na nią w kontekście Prawdy rozumianej jako całokształt reform politycznych i społecznych, którym przyświecałaby idea powszechnego szczęścia i sprawiedliwości społecznej, a pośrednio odzyskania narodowej niepodległości. Na uwagę zasługuje pragmatyczny kontekst, w jakim *Umowa społeczna* jest przywoływana: „Obywatel Genewy powiedział w *Umowie społecznej*, że gdyby był władcą lub ustawodawcą, nie traciłby czasu na mówienie, co trzeba robić, ale poprostu by robił. I rzeczywiście byłby to najlepszy sposób na zapewnienie dobra narodom gdyby ich rządcy chcieli działać w dobrej wierze nie oddzielając własnych interesów od interesów ludu (...). Gdzież jednak znajdziemy podobne przykłady? (...). Gdzież znajdziemy państwa zorganizowane i ustanowione na niewzruszonych zasadach sprawiedliwości? Gdzież znajdziemy rządy, których władza wynikałaby z naturalnych i nieodłącznych praw człowieka? Wszędzie widzimy tylko sprzeczność teorii z praktyką, bo też wszędzie widzimy tylko zapoznanie wzmiankowanych praw”¹.

Gdyby Kollątaj nie liczył się z politycznymi okolicznościami, wśród których przyszło mu tworzyć swoje dzieło, mógłby zakończyć wzmiankowany fragment słowami: „wszędzie za wyjątkiem rewolucyjnej Francji”, która realizowała w praktyce prawa człowieka. Świadomość tego faktu przewija się przez wszystkie jego teksty opublikowane po 2 sierpnia 1788 roku, kiedy to zapowiedziano we Francji zwołanie Stanów Generalnych na dzień 1 maja roku następnego. Należy też od razu podkreślić, że stosunek Kollątaja do francuskiej rewolucji nie był jednoznaczny. Widząc w niej zapowiedź obalenia feudalizmu w Europie, a więc również i w Polsce, pragnął

¹ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 9.

przyspieszenia w kraju „łagodnej rewolucji” zakończonej pokojowo drogą uchwalenia konstytucji zapewniającej prawa polityczne mieszczanom i wolność osobistą chłopom lub przynajmniej prawną opiekę rządu. Sądził, że przeprowadzenie takowej „rewolucji” pozwoli uniknąć rewolucji krwawej. Poza tym liczył, że rewolucyjna Francja rozbudzi ruchy wolnościowe w Europie, które doprowadzą do upadku despotów zmierzających do unicestwienia narodowego bytu Polaków.

„Alboż to nie wiemy, co się stało we Francji? – pisał parę miesięcy po wybuchu Rewolucji Francuskiej – Ogień ten rozpała się już po tej stronie Renu, gazety roznoszą go po całej Europie, a zapal jego tam jest najpewniejszy, gdzie niewola dostarczać mu będzie obfitej materii”¹.

O głębokim zainteresowaniu się Kollątaja nie tylko wydarzeniami Rewolucji Francuskiej, ale jej ideologią świadczy m.in. posiadanie kopii rękopiśmiennej słynnej broszury Emmanuela Josepha Sieyès’a *Qu’est-ce que le tiers-Etat? (Czym jest stan trzeci?)*, która ukazała się w styczniu 1789. Kopia Kollątaja została sporządzona według drugiego wydania broszury opublikowanego kilka miesięcy później². O popularności broszury Sieyès’a w kręgu Kollątaja świadczy jej swobodny przekład, a po części przeróbka opublikowana w 1790 roku przez Franciszka Salezego Jezierskiego³. Do stanu trzeciego Sieyès zalicza rolników produkujących surowce, rzemieślników, którzy je przetwarzają dodając do tych surowców nową wartość, kupców, którzy nimi obracają. Poza tymi trzema klasami ludzi zajętymi wytwarzaniem dóbr materialnych i ich dystrybucją Sieyès zalicza do stanu trzeciego również „ludzi od najbardziej godnych uczonych i wolnych profesji aż po najmniej szanowane posługi domowe”. Jeżeli chodzi o polityczną i obywatelską sytuację stanu

¹ H. Kollątaj, *Do prześwietnej deputacji*, s. 176.

² Por. P. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Paris 1970, s. 317.

³ Por. F.S. Jezierski, *Duch nieboszczki Bastylli czyniący uwagi nad karą więzienia, niewoli i nad stanem pospólstwa francuskiego w dzisiejszej odmianie rządu*. Z francuskiego przetłumaczony przez autora „Rzepichy”, Warszawa 1790.

trzeciego autor broszury określa ją w trzech pytaniach i w trzech na nie odpowiedziach: „1. Czym jest stan trzeci? Wszystkim. 2. Czym był dotychczas w ustroju politycznym? – Niczym. 3. Czego żąda? – Ażeby stał się czymś”¹. Po udowodnieniu, że stan trzeci może stanowić sam w sobie naród, a w dodatku naród kwitnący, gdyby wyłączono z niego stan szlachecki, który przez swe próżniactwo jest ciężarem dla narodu i stanowi zamknięte *imperium in imperio*, Sieyès dochodzi do wniosku, że stan trzeci winien przejąć w swe ręce władzę polityczną.

Nie ulega wątpliwości, że Kollątaj, mając przed sobą tekst Sieyèsa, mógł jedynie szukać w nim moralnego wsparcia redagując w listopadzie 1789 roku *Memoriał miast*, którego błagalny ton, a przy tym akcentujący nadrzędność sprawy niepodległości narodu nad sprawą społeczną, tak radykalnie odmienny jest od tonu broszury francuskiej odzwierciedlającej siłę mieszczaństwa i całego stanu trzeciego w tym kraju na kilka miesięcy przed rewolucją. Głównym argumentem Kollątaja za wolnością mieszczańską jest to, że szlachta zgubiła Polskę, a mieszczaństwo może ją uratować, jeżeli ojczyzna stanie się dla niego matką, której będzie chciało bronić. Jako zwolennik „łagodnej rewolucji” Kollątaj szuka sojusznika mieszczaństwa w duchowieństwie i odwołuje się do zasad Ewangelii. Ton jego apelu do duchowieństwa jest mniej więcej taki: bróńcie nas, bo jesteśmy równi w Jezusie Chrystusie, a my was poprzemy przeciw szlachcie. Błaganiom towarzyszą przestrogi. Kollątaj przypomina konfederacje odwołujące się do mocarstw ościennych, a przede wszystkim wskazuje na wpływy Rewolucji Francuskiej, „rewolucji gwałtownej”. Żywi też nadzieję, że „prześwietny stan szlachecki zjedna sobie powszechne w świecie uwielbienie, że pierwszy bez krwawej rewolucji oddał sprawiedliwość wszystkim ludziom naród polski składającym”².

¹ E.-J. Sieyès, *Czym jest stan trzeci?*. Cyt. wg antologii B. Baczkki, *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa 1961, s. 402.

² H. Kollątaj, *Memoriał miast*. W: *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 2, s. 374.

To, co łączy *Memoriał miast* z broszurą Sieyèsa, jest przede wszystkim kategoria Prawdy. Rękopiśmienna kopia tej broszury należąca do Kollątaja zawiera epigraf, którego pierwsze zdanie brzmi: „Dopóki filozof nie przekracza granic Prawdy, nie oskarżajcie go, że poszedł zbyt daleko”¹. W *Memoriale miast* czytamy zaś, że „wiek osiemnasty gotuje odmianę całej ziemi, Prawda mu panować będzie, Prawda wróci ludzi do swych przyzwoitych karbów, oto jest pożądana pora, w której Prześwietny Stanie Szlachecki zjednać sobie możesz powszechną wdzięczność i poszanowanie od milionów ludzi we wszystkim między sobą co do natury równych”². Zauważmy jednak, że podczas gdy dla Sieyèsa Prawda oznacza świadomość siły mieszczaństwa i gotowość dokonania przewrotu mającego na celu przejęcie władzy politycznej, to Prawdą u Kollątaja jest konieczność zmian sytuacji politycznej i ekonomicznej mieszczaństwa polskiego dzięki wspaniałomyślności szlachty. Jednak mimo tego zrozumienia odmienności sytuacji francuskiego i polskiego mieszczaństwa, Kollątaj daje się niekiedy ponieść fantazji, czy też pokusie budzącej wszakże dylematy. Dlatego też formułuje kilka pytań pod adresem marszałka sejmu S. Małachowskiego, a w pytaniach tych przejawia się zakłopotanie w związku z możliwością wpływów Rewolucji Francuskiej na polskie mieszczaństwo. Pyta więc: „17. W przypadku gdyby ten interes (tzn. zainteresowanie francuską rewolucją – M. S.) miał zrobić rewolucję, czy bezpieczniej jest dopuścić rewolucję szlachecką czy pospółstwa? 18. Czy łatwo jest miastom zrobić spólną rewolucję z pospółstwem i jakie by to za sobą pociągnęło następstwa? 19. Czyliby inne stany nie wiązały się z tą rewolucją a nawet i sama szlachta?”³.

Czy Prawda może zwyciężyć drogą rewolucyjną, czy też pokojową, drogą francuską, czy też polską – problem ten ujął Kollątaj

¹ [E. Sieyès], *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* Seconde édition corrigée. 1789. Rękopis Biblioteki PAU i PAN w Krakowie 129 (12), s. 1.

² H. Kollątaj, *Memoriał miast*, s. 371.

³ H. Kollątaj, *Informacja względem miast*, w: *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 2, s. 377.

w sposób najbardziej pogłębiony w przedmowie do *Praw politycznych narodu polskiego* (1790) stanowiącego projekt przyszłej konstytucji. Przez Prawdę rozumie on obiektywną konieczność rozumianą jako zrządzenie Opatrzności, czy też nakaz prawa Natury, które domaga się wolności dla wszystkich ludzi, którzy staliby się obywatelami, a przynajmniej – tak w przypadku chłopów – mieliby zapewnione bezpieczeństwo swej osoby i własności. Skoro tak pojmowana Prawda stanowi nakaz historii, nic nie zdoła jej przytłumić. Jej realizację można przyspieszyć drogą rewolucji, jak to uczynili Francuzi, można też pójść drogą „łagodnej rewolucji” przez wprowadzenie niezbędnych zmian drogą ustawodawstwa kierującego się zrozumieniem tego faktu, że nie można zachować niepodległości narodu bez obdarzenia wszystkich mieszkańców kraju prawami człowieka. „Gdy się obil o uszy nasze odgłos Rewolucji Francuskiej – pisze Kollątaj – wzdrygnęła się natura na popełnione okrucieństwa, widząc jednak, że lud francuski odzyskuje wolność, każdy z nas błogosławił Niebu. Czemuż? Bośmy nie do czucia własnego, lecz do powagi jedynowładnej (czyt. „despotycznej” – M. S.) wypadki wspomnianej rewolucji stosowali. Ale chcemyż wiedzieć o wyroku Prawdy, szukajmy go w ustach narodów prawdziwie wolnych, pytajmy się, co o nas sądzi Anglia, co mówi Bataw i Helwet, co Francuz. Spoglądają oni na rewolucję naszą jako na kłótnię między despotyzmem a despotyzmem, spoglądają na Polskę i mówią: «Polska zrzuciła z siebie jarzmo zależności obcej, skruszyła władzę berła, ale w niej nad milionami ludzi panuje jedynowładnie stan jeden». Naród ten chce być niepodległym, a nie ośmiela się wszystkich mieszkańców zrobić uczestnikami wolności”¹.

Kollątaj świadom jest tego, że urzeczywistnianie się Prawdy ma charakter uniwersalny i że realizuje się ona stopniowo, jak na to wskazuje przykład Anglii, Ameryki, Francji i Polski. Te same przykłady pozwalają mu wysnuć wniosek, że Prawda niosąca nowy

¹ H. Kollątaj, *Prawo polityczne narodu polskiego*, w: *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 2, s. 199.

porządek rzeczy, w którym idzie o wolność i prawa człowieka, może być realizowana na różne sposoby. Anglicy uzyskując wolność zachowali monarchię konstytucyjną. Amerykanie wprowadzili republikę, która wbrew pogładowi Seweryna Rzewuskiego, nie jest wzorem dla republiki magnackiej pozbawionej króla, bo „nie jest ten czas, nie ta pora, nie to kraju położenie”, aby Polacy mogli znieść monarchię i wprowadzić „wieczne bezkrólewie”¹, a tym samym przywrócić feudalne rozdrobnienie kraju z władzą udzielnych książąt, czyli magnatów.

Przekonany o słuszności polskiej drogi do Prawdy jedynie możliwej do zrealizowania w specyficznych warunkach kraju – owej łagodnej rewolucji w postaci nowej ustawy rządowej (Kollątaj twierdził, że skrajnie nieludzkie ustawodawstwo wobec chłopów nie było w pełni wykorzystywane przez większość szlachty, dzięki czemu mogli oni w ogóle egzystować), dlatego podjął akcję uświadamiającą zagranicznych obrońców wolności, przede wszystkim zaś francuskich, o swoich planach modernizacji ustroju Polski. Chciał jednocześnie wykazać, że jego projekt konstytucji był bardziej radykalny od Konstytucji 3 maja. W tym celu zlecił dokonanie przekładu *Prawa politycznego narodu polskiego* na język francuski. Przekład ten zatytułowany: *Droit politique de Pologne. Plan d'une nouvelle constitution pour la république* zachował się w tym samym zespole rękopisów Kollątaja co publikowane obecnie *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*². Przekład został sporządzony przed

¹ H. Kollątaj, *Uwagi nad pismem (...) Seweryna Rzewuskiego (...) O sukcesji tronu w Polsce (...)*, Warszawa 1790, s. 65.

² Rękopis 129(4) Biblioteki PAU PAN w Krakowie. Rękopis ten był nieznanym K. Opalkowi, który opatrzył następującym komentarzem późniejszą prośbę Kollątaja („De Murcy ma moje tłumaczenie projektu prawa politycznego...”) o dostarczenie mu tego rękopisu, sformułowaną na luźnej kartce włączonej przez wydawcę do *Rękopisu obejmującego pomysły do dzieła „Porządek fizyczno-moralny”*: „Postać (De Murcy’ego – M. S.) nie zidentyfikowana; dotychczasowe poszukiwania nie nasunęły konkretnych rozwiązań. Nie udało się również wykryć śladów istnienia tłumaczenia *Prawa politycznego*”. H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, s. 484 (przypis 14).

29 września 1792 roku, o czym świadczy list Kollątaja pisany pod tą datą z emigracji w Lipsku do Wincentego Szczurowskiego: „Nareszcie trzeba mi przysłać tłumaczenie mego prawa politycznego zrobione przez p. de Marai”¹. Oczywiście Kollątaj miał ważny powód, aby mieć przy sobie francuski tekst *Prawa politycznego*. Wiadomo przecież, że chroniąc się w Saksonii przed zemstą Targowicy przygotowywał on wraz F.K. Dmochowskim, I. Potockim, a następnie z T. Kościuszką przyszlą insurekcję z 1794 roku. Dlatego też chciał dysponować materiałami, które mógł wykorzystać w czasie przyszłych pertraktacji z rewolucyjnymi władzami francuskimi w sprawie ewentualnej pomocy w zorganizowaniu powstania.

Zanim to jednak nastąpiło, był Kollątaj baczny obserwator wydarzeń Rewolucji Francuskiej, pod wpływem których dokonywały się istotne przemiany jego politycznej świadomości od konstytucyjnego monarchizmu w stronę republikanizmu. Przemiany te można sobie nader precyzyjnie odtworzyć na podstawie lektury listów Kollątaja pisanych z Lipska i Drezna w latach 1792–1794. Okazuje się, że Kollątaj początkowo traktuje Rewolucję Francuską z dużą dozą dezaprobaty, która stopniowo przeradza się w entuzjazm. Zanim to nastąpi mają miejsce wahania i ambiwalencja uczuć. Oto w liście do W. Szczurowskiego z 29 września 1792 Kollątaj pisze o rewolucji, że jest to „wojna ludu z monarchami”. Niespodziewanie jednak kończy swoje wynurzenia w tonie pesymistycznym: „Niestety, jak haniebnie kończy się wiek osiemnasty. Biada temu, co się urodził. Najszczęśliwszy, kto terazniejszych czasów nie dożył”².

¹ *Listy Hugona Kollątaja pisane z emigracji w r. 1792, 1793 i 1794*. Zebrał. L. Siemiński, Poznań 1872, s. 32. Zauważmy, że różne warianty nazwiska tłumacza: De Marai, De Murcy (źle odczytane „De Muray”) odnoszą się do Emanuela Murraya (1750–1822), wieloletniego współpracownika i tłumacza dzieł Kollątaja na język francuski. To on przełożył również *Prawo polityczne narodu polskiego*. Por. J. Szczepaniec, „Murray (Muray, Marai), Emmanuel Nicolas”, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 22, Wrocław 1977, s. 276 oraz M. Dębowski, *Emmanuel Nicolas Murray (1751–1822). Le défenseur des Lumières polonaises*, „Chroniques slaves” 2005, nr 1, s. 1–17.

² *Listy Hugona Kollątaja pisane z emigracji w r. 1792, 1793 i 1794*, s. 44.

Podobne rozterki dają znać o sobie w liście do F. Barssa z 6 października tegoż roku. Z jednej strony Kollątaj wątpi w trwałość francuskich przemian, a z drugiej zdumiewa się nad potęgą ludu zapalonego mocą opinii. Sądzi więc, że „na straszną rzecz ośmielili się despoci, bo na prowadzenie wojny z ludem”. Ten lud może przegrać we Francji, ale idea wolności jest niezwyciężona, bo im bardziej jest prześladowana, tym bardziej się rozkrzewia i znajduje coraz to więcej zwolenników, tak jak to było w przypadku rodzącego się chrześcijaństwa i wszelkich prześladowanych ruchów religijnych. Dlatego też Kollątaj przewiduje inny scenariusz, zgodnie z którym despoci przegrają z Francją, a wówczas „wszystek lud wygra i przerwane zostaną więzy w całej Europie”¹.

Opisując zwycięstwa Francuzów w Niemczech, Włoszech, Holandii, Kollątaj zauważa, że są one skutkiem solidaryzowania się rewolucyjnych armii z ludem krajów, do których wkraczają. „Oszczędzają wszędzie lud pospolity – powiada Kollątaj – i żadnej mu nie czynią krzywdy”². Ten przejaw plebejskiego internacjonalizmu jako źródła zwycięstw nie uchodzi więc jego uwagi, gdyż jego relacje o tryumfach Francuzów przeplatane są słowami wyrażającymi podziw, a nawet zdumienie: „Dziwna rzecz – powiada – jak Niemcy są kontenci, że ich małych tyranów biją. Żaden się tymi nowinami nie smuci”, a „pomyślność Francuzów prawie przechodzi wiarę (...); to rzecz jest niesłychana, aby naród jeden w kilku miejscach z kilką mocarstwami razem wojnę prowadząc, w dwóch miesiącach tyle zawojował i tyle wojsk różnych pokonał”³. Zdziwieniu towarzyszy refleksja nad przyczynami sukcesów. „Jest to – powiada Kollątaj – wojna ludu, której pod rachuby nie brać nie można. Ogień jej przeniósł się już do Włoch i Niemiec. Wszędzie oni najdą lud podobny sobie. Język wolności bardzo pochlebny dla serca człowieka, rozumieją go w każdym kraju. Nie można nic rozsądnie zgadnąć, póki ten ogień trwać będzie i daleko zajdzie, jak on odmienić

¹ *Listy Hugona Kollątaja pisane z emigracji w r. 1792, 1793 i 1794*, s. 55–56.

² *Tamże*, s. 68.

³ *Tamże*, s. 112, 132.

może postać całej Europy”¹. Czy i Polski? W tym miejscu Kołłątaj staje się nader wstrzemięźliwy w przewidywaniach i wyrazach entuzjazmu. Wiadomo przecież, że mimo pasjonowania się militarnymi osiągnięciami Rewolucji Francuskiej, które wydają mu się niekiedy „prawie cudowne”, żywił też obawy, czy Francuzi nie idą w swoim programie politycznym za daleko. Wiadomo też, że jeszcze w okresie insurekcji kościuszkowskiej z trudem porzucał grunt Konstytucji 3 maja, która wydawała mu się szczytowym osiągnięciem polskiego stronnictwa reform. Cieszył się więc z sukcesów rewolucyjnej Francji, kiedy rozpatrywał rewolucję jako walkę ludu z despotami europejskimi, zaborcami Polski. Sprawę despotów będących przecież politycznymi filarami feudalizmu odrywał od sprawy sił społecznych zainteresowanych w zachowaniu *ancien régime’u*. Dlatego nie skrywał swoich rozterek w liście do ks. I. Pokubiattio pisanym z Lipska w dniu 2 grudnia 1792: „Wojna ludu wydana despotom, chociaż pochlebna dotąd nie jest stroną ludzkości, któż wie jak się zakończy. Tryumf Francji obali w całej Europie despotyzm, szlachectwo i duchowieństwo. Jasno tedy widać, jaki los nas czeka, ile duchownych. Gdyby zaś liga monarchów przeciw Francji przemogła, będzie to szkodą dla wolności, dla ludzkości, dla oświecenia. Otóż znowu smutny widok, którego nikt pocziwy życzyć sobie nie może”².

Kołłątaj daleki był od wiązania, jeszcze w 1792 roku, sprawy Polski z wyzwolenczą kampanią Francuzów. Główną jego troską było zapewnienie sukcesji tronu w Polsce, a w rozwiązaniu tego problemu nie mógł liczyć na bezdietnego i bezzennego Stanisława Augusta. Wiadomo, że Konstytucja 3 maja znosząc wolną elekcję ustanowiła następcą panującego króla elektora saskiego. Kołłątaj w swojej korespondencji z lat 1791–1793 zwracał się natomiast konsekwentnie ku dynastii Romanowych, co było przyczyną jego konfliktu z Targowicą, której zależało na umocnieniu, przy poparciu Rosji, władzy magnatów. Główną jego troską było zapobieżenie

¹ *Listy Hugona Kołłątaja pisane z emigracji w r. 1792, 1793 i 1794*, s. 122.

² Tamże, s. 141.

fatalnym skutkiem bezkrólewia, a nie zniesienie władzy królewskiej i wprowadzenie republiki, jak to czynili rewolucjoniści we Francji. Jeszcze w okresie insurekcji kościuszkowskiej pozostał wierny idei „łagodnej rewolucji” tak intensywnie obecnej w *Anonima listów kilka* z 1788 roku, która byłaby przeprowadzona drogą śmiałych reform poprzez sejm, co zapobiegłoby „rewolucji gwałtownej”.

Wiemy, że ludzie przygotowujący insurekcję liczyli na pomoc rewolucyjnej Francji i czynili w tym kierunku odpowiednie kroki, jak misja Kościuszki do Paryża, a później w czasie powstania obecność tam F. Barssa. Wiemy też, że polsko-francuskie kontakty przyniosły obu stronom rozczarowanie, bo nad Wisłą i Sekwaną pojmoowano kategorię „wolności” w sposób radykalnie odmienny. Wspólne było jedynie rozumienie wolności w sensie narodowej niepodległości, co można dostrzec w postawie Kollątaja wyrażonej w liście do F. Barssa z grudnia 1793. Nawiązując tam do znanej rady J.J. Rousseau udzielonej Polakom, żeby w przypadku gdy zostaną „pożarci” robili wszystko, by nie można ich było strawić, Kollątaj pisze: „Nie dadzą się Polacy strawić, jeżeli nie zapomną o wolności, jeżeli się oświecać wzajemnie nie przestaną, jeżeli w sercach tych, którzy ich zawojowali miłość swobód i szacunek dla wolności wpajac będą, jeżeli interes ludu dobrze zrozumiany przeciwko despotyzmowi rozszerzać będą, jeżeli na płocze i lekkie nie wystawiając się, nie przestaną być gotowymi na wypadki, które czas i okoliczności przynieść mogą. Zapał powinien być stały. Oglądać się nie można tylko na siebie samych. Okoliczności nie opuszczać, gdy się okaże”¹. Rozwijac ducha patriotyzmu, wykorzystac w tym celu „dobrze rozumiane” aspiracje ludu i czekać na pomyślny rozwój kampanii francuskiej – oto główne myśli sformułowane na marginesie doniesień o sukcesach rewolucyjnych armii.

Istotną lekcję, jaką Kollątaj wyciągnął z sukcesów tych armii stanowiło zrozumienie roli plebejskiego „pospolitego ruszenia”, którego ideę sformułował wcześniej w tekstach poświęconych „po-

¹ *Listy Hugona Kollątaja pisane z emigracji w r. 1792, 1793 i 1794*, t. 2, s. 174.

pisom”¹. Oto słabo wyszkoleni i źle uzbrojeni wolontariusze stanowią tak wielką siłę, że „najrozumniejsze i najdzielniejsze wojska potencji zjednoczonych” nie są w stanie przełamać ani tym bardziej jej unicestwić. Prawdopodobnie doświadczenia Kościuszki wyniesione z wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych i entuzjazm Kollątaja związany z sukcesami francuskiego „pospolitego ruszenia” (*levée en masse*) spowodowały później, podczas insurekcji kościuszkowskiej chęć powielenia sytuacji i zastosowania zmodernizowanego wariantu „popisów”. Przypadek kosynierów Bartosza Głowackiego (Wojciecha Bartosa) pokazał jednak, że walka o niepodległość wymagała wcześniejszego ich wyzwolenia społecznego, ku czemu szlachta się nie kwapiła. Bohater plebejski nie mieścił się poza tym w mentalności szlacheckiej. Dlatego Bartosa trzeba było uczynić Głowackim i nobilitować go, by mógł się stać bohaterem narodowym.

Pod wpływem wydarzeń rewolucyjnych we Francji Kollątaj dokonuje istotnego przewartościowania swoich poglądów politycznych, czego wyrazem jest napisana na emigracji w Saksonii praca *O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3 maja (1793)*, przy której redagowaniu pomagał mu I. Potocki, a sprawami wydawni-

¹ Por. H. Kollątaj, *Listy Anonima*, t. 1, s. 244–245. „Popisów nie tylko nie mam za romans – stwierdza Kollątaj – ale owszem za jedyny środek, który nas postawi w wyrównującej sile naprzeciw nadzwyczajnej sąsiadów naszych mocy”. Podkreśla przy tym rolę czynnika psychologicznego. Oto naprzeciw regularnym armiom wojującym pod przymusem staną patrioci przywiązani do swojej ziemi, a milicje obywatelskie złożone zarówno ze szlachty, jak i ludu, nawiążą do sprawdzonych tradycji walk partyzanckich z okresu wojny ze Szwedami. Myśl o milicjach obywatelskich systematycznie szkolonych i w razie potrzeby powoływanych pod broń sformułował Kollątaj już w 1784 roku w broszurce *O poprawie Szkoły Kadetów i o wskrzeszeniu milicji wojewódzkich*. Pisał tam m.in.: „Obywatel wyćwiczony w sztuce wojennej za młodu, miałby tyle ochoty do stanu żołnierskiego, żeby nawet włościanów swojej wsi mógł w sztuce żołnierskiej doskonalić, a tak Polska mogłaby być z czasem na wzór Szwajcar, gdzie każdy obywatel w potrzebie rzeczypospolitej jest żołnierzem. Myśl ta zdaje się dzisiaj niepodobna do skutku, ja przecież sądzę, że za wskrzeszeniem popisów okazałaby się łatwą, do wykonania podobną i nawet do rządu naszego przystosowaną. *O poprawie Szkoły Kadetów*, w: *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 2, s. 349.

czymi zajął się F.K. Dmochowski. Dzieło to daje nam obraz radykalizacji myśli politycznej Kollątaja i jego współpracowników. Wykazuje ono, że Konstytucja 3 maja była efektem znacznego kompromisu między obozem radykałów skupionych wokół Kollątaja i obozem konserwatystów. Pierwsi proponowali, aby konstytucja proklamowała zasady wolności i równości obywateli oraz zagwarantowała im własność, a z tych haseł pozostała tylko własność, która nie objęła chłopów. Pierwsi domagali się wprowadzenia powszechnej tolerancji religijnej, a uchwalono tolerowanie wyznań istniejących i zakaz odstępstwa od katolicyzmu jako religii panującej. Ilekroć padało słowo „naród” zastępowano je przez „Rzeczpospolitą”. Słowo „obywatel” zmieniano na „mieszkaniec”. Twórcy konstytucji zmierzali w dalszej perspektywie do „wprowadzenia rządu czysto republikańskiego”. powołanego przez sejm złożony z przedstawicieli trzech stanów. Problem ten odsunięto jednak na przyszłość, biorąc pod uwagę analfabetyzm i ciemnotę ludu wiejskiego, który postanowiono wziąć pod opiekę prawa i zbliżyć go w ten sposób do odzyskania praw obywatelskich. Za istotny krok w stronę republiki uznano umożliwienie mieszczanom przejścia do stanu rycerskiego i stworzenia w ten sposób „reprezentacji narodowej”, a tym samym poczucia braterstwa w narodzie. Nie uważano za sprzeczne z tym programem dążenia do umocnienia władzy królewskiej, a to gwołi stworzenia przeciwwagi separatystycznym tendencjom magnatów. Król stanowił „punkt zjednoczenia” wszystkich patriotów, którzy musieli ponadto wziąć pod uwagę, że „obalenie we Francji despotyzmu zaczynało wspólnym interesem wiązać monarchów”¹. Chodziło więc o to, „aby przez gwałtowną demokrację nie zatrwazać sąsiedzkich mocarstw, którymi Polska ze trzech stron otoczona”². Obawy te okazały się uzasadnione. Twórcy Konstytucji 3 maja nie przewidzieli jedynie narodowej zdrady magnatów w postaci konfederacji targowickiej szukającej wsparcia w Rosji, podobnie jak król

¹ (H. Kollątaj, I. Potocki, F. K. Dmochowski), *O uchwaleniu i upadku Konstytucji polskiej 3 Maja*, Lwów 1793, cz. 1, s. 137.

² Tamże, s. 203.

Stanisław August, który do tej konfederacji dołączył. Ten drugi fakt stronnictwo reformatorskie odczuło szczególnie dotkliwie chcąc wokół króla budować narodowe „braterstwo”. Ostre słowa skierowane przez Kollątaja pod adresem króla w *O uchwaleniu i upadku i upadku Konstytucji 3 maja* i brak jakiegokolwiek wzmianki o dalszych losach monarchii w Polsce przy jednoczesnym odżegnywaniu się od idei demokracji – to fakty nader symptomatyczne dla okresu dzielącego uchwalenie konstytucji od insurekcji kościuszkowskiej. Plan wprowadzenia w życie konstytucji okazał się niemożliwy, bo „Stanisław August nie miał duszy Jana Kazimierza. Tamten w najtrudniejszych okolicznościach stałością i wytrwaniem ojczyznę uratował; ten przez najhaniebniejszą nikczemność nie śmiał na chwilę nawet niepewnego losu wojny doświadczyć. Po długich zwlekaniach zdradził położoną ufność w sobie, odstąpił konstytucji i akces do rokoszu targowickiego uczynił. Postępek jego tym jeszcze był chytrzejszy, że przez niego ocalić kraje Rzeczypospolitej i konstytucję choć w części utrzymać zaręczał. Zdaje się, że ten zaszczyt, który spłynął na Stanisława Augusta z dzieł sejmu konstytucyjnego, wyższy był nad jego charakter. Nie mógł utrzymać chwały, której był tak niegodnym, która by była zaćmiła blaskiem swoim ohydne jego dotąd dla kraju berło. Potwierdził on tę ważną w monarchii prawdę, iż człowiek nie może się długo okazać tym, czym nie jest. Jeżeli się uniesie czasem wyżej nad siebie, wraca znowu do pierwszej nikczemności. Tak się stało z królem. Porwany cnotliwym entuzjazmem sejmu i narodu, w chwalebnym dziele odrodzenia Rzeczypospolitej zdawał się być jego przewodnikiem: zyskał imię króla prawodawcy i podniósł się na to wysokie miejsce sławy, na które tylko doświadczona cnota, mądrość, miłość ku swemu ludowi i stałość w obronie jego szczęścia wstąpić może. Lecz nie na długo w tej wysokości został. Spadł w przepaść hańby i niesławy, do której przywykł. A jak brzydką drogą przyszedł do tronu, jak całe panowanie nieszczęściem Polski było oznaczone, tak musiał je skończyć ostatnią zgubą Ojczyzny”¹.

¹ *O uchwaleniu i upadku Konstytucji*, cz. 2, s. 153.

Unicestwienie konstytucji przez magnacką konfederację, króla i ościennych despotów kazało zwrócić się jej radykalnym twórcom i rzecznikom w stronę „obcych rewolucji”, które wskazywały „jak myśleć i czynić trzeba, w tym wieku, aby być w istocie wolnym i rządym narodem”¹. Wprawdzie twórcy konstytucji amerykańskiej i francuskiej żywili obawy, że łagodna i umiarkowana rewolucja polska kierowana przez szlachtę nie wprowadzi powszechnej wolności ludu, ale zrozumieli, że położyła ona podwaliny pod dalsze powolne reformy. Głosy tych przyjaciół „polskiej rewolucji” wynotował Kollątaj skrzątnie w niewątpliwie przez niego napisanym rozdziale VII pierwszej części dzieła. Wśród nich wymienia głos E. Burke’a, którego intencję trafnie odczytał stwierdzając, że „wyrazy jego nie pochodziły z rzetelnego przywiązania do wolności dźwignionej w Polsce Konstytucją 3 maja, lecz raczej były skutkiem chęci oczernienia Rewolucji Francuskiej przez wystawienie przeciwko niej obrazu spokojnej rewolucji polskiej”². Wśród przyjaciół Polski i zwolenników Konstytucji 3 maja wymienia Kollątaj Ch.J. Focha, który w jej obronie wygłosił mowę w Izbie Gmin 18 lutego 1793 roku; wymienia też Sieyès – wiemy już, że posiadał rękopiśmienne kopię jego broszury *Czym jest stan trzeci* – następnie sporo ciepłych słów wypowiada pod adresem C.F. Volneya: „Volney, pisarz znany ze swego dowcipu, odesłał carowej medal dany sobie od niej, gdy się dowiedział, że z innymi mocarstwami przeciw jego ojczyźnie w znowę weszła. Wytykając, ten pisarz, uciemężenie włościan od szlachty w krajach północnych, oddaje sprawiedliwość szlachcie polskiej, że przez Konstytucję 3 maja uwolniła się od tego zarzutu. Czytaj w dziele *Ruiny albo rozmyślenia nad rewolucjami państw*, notę pod liczbą 11”³.

Należy w tym miejscu wyjaśnić, że uwagę krytyczną na temat ucisku chłopów przez szlachtę polską sformułował Volney w pierwszym wydaniu *Les Ruines ou Méditation sur les révolutions des em-*

¹ O Uchwaleniu i upadku Konstytucji, cz. 1, s. 200.

² Tamże, s. 209.

³ Tamże, s. 211. Kollątaj znał również *Podróż do Syrii i Egiptu* Volneya.

pires (1791), a ten zarzut krytyczny wycofał w przypisie de wydania drugiego z 1792 roku i to właśnie drugie wydanie zostało przełożone na język polski w okresie insurekcji kościuszkowskiej w roku 1794¹, gdzie też rola Kościuszki jako naczelnika powstania została podkreślona w dorzuconym przez tłumacza przypisie².

W świetle przytoczonych materiałów owo wydanie *Rozwalin* w 1794 roku, a mówiąc ściślej dziesięciu początkowych ich rozdziałów dotyczących problematyki politycznej, zdaje się wskazywać na pośrednią – za pośrednictwem F.K. Dmochowskiego³ – inspirację Kollątaja, zwłaszcza że obok Volneya zwrócił on uwagę na przychylny stosunek Thomasa Paine'a do Konstytucji 3 maja, odsyłając czytelnika do *Praw człowieka* i cytując ich fragment⁴. Otóż okazuje się, że zaznajomiwszy się z *The Rights of Man* (1791) Thomasa Paine'a w 1793 roku początkowo ze względu na jego przychylny stosunek do twórców Konstytucji 3 maja, a więc pośrednio i do jego własnej działalności, Kollątaj pozostanie przez długie lata pod wrażeniem tego myśliciela. W 1793 roku dzieło Paine'a dostarczało

¹ *Rozwalinę czyli uwagi nad rewolucjami narodów przez M. Volney, członka Zgromadzenia Narodowego, w roku 1792 w Paryżu wydane a dla dobra ludu polskiego na ojczysty język wyłożone*. W Warszawie 1794. Por. s. 173.

² Tamże, s. 110. Recepcję Volneya w polskim oświeceniu i w okresie Insurekcji Kościuszkowskiej omówiłem w *Volney dans les Lumières polonaises*, w: J. Roussel (red.), *Volney et les idéologues*, Angers 1988, s. 357–368.

³ „Warszawskiemu wydaniu książki Volneya patronował Dmochowski” (a więc najbliższy współpracownik Kollątaja – M.S.). Por. B. Leśnodorski, *Polscy jakobini*, Warszawa 1960, s. 291.

⁴ „Tomasz Payne podobno zbyt surowy rząd angielskiego sędziego, lecz rozumem swoim w Ameryce zasłużony, a główny w Europie, oddał tę sprawiedliwość rządowi polskiemu, iż sam wystawia przykład uczynionej przez siebie reformy”. (...) „Czytaj dzieło Payna pod tytułem *Prawa człowieka*. Oto są słowa autora w części II, w rozdziale III: «Jeden tylko jest rząd Polski, który zrobił doświadczenie lubo mało znaczne, w programie stanu kraju swojego». Wyraz Payna, iż krok rządu był mało znaczny, lubo nie ujmuje chwały sejmowi względem uczynionej w kraju poprawy, potrzebuje tu jednak objaśnienia. To doświadczenie mało znaczne się zdaje, kto je do czasu terażniejszego stosuje; lecz kto się zastanowi nad skutkami, które z niego w przyszłości wyniknąć miały i środkami, które do ich zbliżenia były wzięte, uzna, iż to doświadczenie jest wielkie, iż żeby było wolność powszechną drogami pokoju i oświecenia przyprowadziło”. *O uchwaleniu i upadku Konstytucji polskiej 3 Maja*, cz. 1, s. 210.

mu wsparcia w proklamowaniu prawa narodu do powstania przeciw rządowi, który nie respektuje jego woli. Oznaczało to również prawo do przeciwstawiania się obcej przemocy w imię niepodległości kraju. Oba te względy kazały Kollątajowi wypowiedzieć się przeciw poczynaniom króla i Targowicy, która nie reprezentowała woli narodu. Pozytywnym „bohaterem wolności” stał się dlań Tadeusz Kościuszko – bohater spod Saratogi (1777), Zieleniec i Dubienki (1792), z którym przygotowywał na emigracji w Saksonii – począwszy od jesieni 1792 roku – przyszłą insurekcję w Polsce w oparciu o rewolucyjną Francję. Jednym z głównych pośredników był relegowany z Warszawy przez Targowicę poseł francuski M. Descorches. Po jego spotkaniu z Kollątajem i Kościuszką 25 grudnia 1792 Kościuszko wyjechał do Paryża na rozmowy w sprawie pomocy dla przyszłej insurekcji. Kościuszko miał we Francji dobrą prasę. W dniu 26 sierpnia 1792 roku został uhonorowany tytułem „obywatela francuskiego”, a jego nazwisko (przekręcone na „Kosinsko”) znalazło się obok bohaterów „rewolucji amerykańskiej”: Washingtona, Hamiltona i Th. Paine’a. Ten ostatni został również wybrany w 1792 roku do Narodowej Konwencji. Nie był on postacią Kościuszcze nieznaną i niezależnie od symbolicznego spotkania na liście honorowych obywateli Francji spotkał się z nim jeszcze raz w podobny sposób w dziele *O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3 maja 1791*, by nieco później zetknąć się z nim osobiście.

Mimo szczerego republikanizmu Kościuszki, wyniesionego jeszcze z okresu walk o niepodległość Stanów Zjednoczonych, jego misja paryska, podobnie jak późniejsza obecność w Paryżu F. Barssa w roli przedstawiciela władz powstańczych, nie zakończyła się pełnym sukcesem. Potwierdzają to dokumenty archiwalne zebrane przez znanego historyka filozofii W.M. Kozłowskiego, z których wynika, że mimo zapewnień ministra Ch. Lebruna przekazanych P. Parendierowi, przedstawicielowi Francji przy polskim Komitecie organizującym insurekcję („możesz zapewnić cnotliwych wodzów Połockiego, Małachowskiego i Kollątaja, że Republika przyjdzie im

z pomocą”¹), to jednak burzliwe wydarzenia we Francji, jak zdrada Dumourieza, klęska Żyromy, stracenie króla – wszystko to powodowało, że Polacy nie mieli stałego, a w dodatku zainteresowanego sprawą Polski partnera po stronie francuskiej. Francuzi mieli też prawo przypuszczać, że w Polsce nie może dokonać się rewolucja przeprowadzona przez stan trzeci, który jako zorganizowana i świadoma swoich celów siła polityczna prawie nie istniał. Poza tym obalenie monarchii i wprowadzenie republiki nabrało pewnych szans dopiero w okresie dramatycznych wydarzeń z 1794 roku. Dlatego też zapewnienia polskich emigrantów, a zwłaszcza ich czołowych przedstawicieli utrzymujących kontakty z Francuzami – w tym przypadku Kościuszki – o pełnej determinacji i gotowości użycia wszelkich środków, aby „zerwać haniebne łańcuchy, którymi zdrada i perfidie królów skrzepowały naszą nieszczęśliwą ojczyznę, a nasze wysiłki w celu dokonania tego ustaną jedynie wraz naszym życiem”², nie trafiały w próżnię. Znamienny to fakt, że zarówno Kościuszko, jak i Kollątaj nie przedstawiają Francuzom konkretnych planów wprowadzenia ustroju republikańskiego w Polsce. Zwracają głównie uwagę na potrzebę wspólnej walki z despotyzmem zwłaszcza w sytuacji kiedy Stanisław August zdradził sprawę Konstytucji 3 maja i przyłączył się do wspomaganej przez Rosję Targowicy. Kollątaj polemizując z wystąpieniem W. Turskiego przed Konwencją Narodową w dniu 30 grudnia 1792 roku, w którym Turski podając się samozwańczo za reprezentanta narodu polskiego zwrócił się (pod pseudonimem Alberta Sarmaty) o zbrojną pomoc do władz francuskich, stwierdził m.in.: „Staniesz pod sztandarami wolności, by służyć majestatowi wielkiego ludu i oczyścić ziemię od koronowanych rozbójników; dowiesz się od twoich towarzyszy broni, że nie czas na pertraktowanie z żadnym królem”³. W dniu 21 września

¹ Cyt. wg W.M. Kozłowski, *Misja Kościuszki do Paryża w r. 1793*, Lwów 1899, s. 30.

² List Kościuszki z 25 maja 1793 r. Cyt. wg W.M. Kozłowski, *Kościuszko, Kollątaj i Rewolucja Francuska*, „Kwartalnik Historyczny” 1898, s. 820.

³ (H. Kollątaj), *Benjamin Polonais à Albert le Sarmate sur son adresse à la Convention Nationale prononce le 30 X^{bre} l’an 1^{er} de la République française*. Cyt.

1794 roku Kollątaj pisał do rezydującego w Paryżu F. Barssa jako przedstawiciela rządu insurekcyjnego: „Duch insurekcji ciągle się utrzymuje. Warszawa przekształci się w miasto demokratyczne. W wielu miejscowościach, gdzie wybuchło powstanie, zasady demokratyczne nie mogą się utrwalić tylko dlatego, że te miejscowości ciągle przechodzą z rąk do rąk”¹.

Jeśli nawet założymy, że Kollątaj, podobnie jak sam F. Barss reprezentujący w Paryżu od lutego 1794 roku polskich insurgen-tów, a przed nim Kościuszko podczas swej misji na początku roku poprzedniego, eksponował przesadnie swój demokratyzm i republi-kanizm ze względów taktycznych, szukając poparcia rewolucyjnej Francji, to jednak dysponujemy również innymi dowodami przema-wiającymi za radykalizacją jego myśli politycznej w dobie insurek-cji. Otóż kapitalne znaczenie ma po tym względem dokonany prze-zeń w 1794 roku przekład dzieła Thomasa Paine’a, *The Rights of Man* (1791–1792, cz. I–II), który zachował się w nieznanym dotąd rękopisie przechowywanym we Lwowie². Przekład ten został doko-nany na podstawie zradykalizowanego wydania francuskiego tego

tamże, s. 823. Wystąpienie W. Turskiego opublikowane w paryskim „Moniteur” i w postaci osobnej broszury: *Adresse d’Albert le Sarmate ci-devant Turski à la Convention Nationale, le dimanche 30 décembre 1792, l’an I de la République Française*. Imprimé par l’ordre de la Convention Nationale (Paris 1793). Istnieją liczne kopie i tłumaczenia rękopiśmienne tej odezwy. Rękopiśmienny przekład polski znajduje się w Bibliotece Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie, Ossolińscy 333, k. 126–128: *Mowa J. W. Turskiego w Paryżu miana*. 1793. Tekst drukowa-ny w polskim przekładzie podał W.M. Kozłowski w *Misja Kościuszki w Paryżu w r. 1793*, s. 16–19.

¹ List Kollątaja do Barssa z 21 września 1794. Cyt. za W.M. Kozłowskim, *Kościuszko, Kollątaj i Rewolucja Francuska*, s. 839.

² *Prawa człowieka. Pismo odpowiednie naprzeciw zarzutom przez P. Burke Rewolucji Francuskiej uczynionym*, przez Tomasza Paine, Sekretarza Kongresu przy Departamencie Interesów Zagranicznych w czasie wojny amerykańskiej, i Autora dzieła pod tytułem *Rozsądek (Le sens commun)*. Tłomaczone na polski język w roku 1794. Rękopis Biblioteki Ukraińskiej Akademii Nauk we Lwowie, sygn. Bawor. 288. Na oprawie: „Rękopis X. Hugona Kollątaja. *Prawa człowieka*. Przekład z języka francuskiego w r. 1798”(sic).

dziela¹, uwzględniającego perspektywę Rewolucji Francuskiej i akcentującego jej międzynarodowe republikańskie posłannictwo.

Thomas Paine (1737–1809), kwakier i republikanin, który – podobnie jak jego poprzednik W. Penn – marzył o wiecznym pokoju między narodami wolnymi od despotyzmu, już w młodości naraził się angielskim torysom. Po okresie zmasowanych prześladowań, kiedy to nienawidzić „Toma” było oznaką dobrego tonu, a deptać jego imię było obowiązkiem londyńskich arystokratycznych klubów (symbolicznym deptaniem było zostawianie śladów przez nabijanie sobie obcasów gwoździami w kształcie liter TP); po wyrokach sądowych skazujących jego książki na spalenie przez kata; po skazaniu go na banicję przybył Paine w 1774 roku do Filadelfii, by wziąć udział w walce o niepodległość Stanów Zjednoczonych. W 1787 roku wrócił do Anglii, ale zagrożony aresztowaniem po opublikowaniu *The Rights of Man* uciekł do Francji i wkrótce po przyjeździe został wybrany w 1792 roku do Konwencji Narodowej.

Paine był postacią bliską Kollątajowi i Kościuszce. Wszystkie te trzy nazwiska spotykają się w *O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3 maja 1791*, gdzie Paine wymieniony jest przez Kollątaja po raz pierwszy. Można przypuszczać, że przestudiowanie jego dzieła pozytywnie oceniającego Konstytucję 3 maja, której Kollątaj był przecież głównym autorem, skłoniło go do przelożenia go w całości w roku 1794, kiedy stało się ono jeszcze bardziej aktualne. Nie można też wykluczyć, że zainteresowanie Painem zawdzięcza Kollątaj Kościuszce, który miał okazję spotkać się z autorem *Praw człowieka* najpierw w Filadelfii, potem w Paryżu, gdzie obaj uzyskali jednocześnie i w sposób uroczysty – na mocy uchwały Konwencji Narodowej – obywatelstwo francuskie, następnie zaś spotkali

¹ *Droits de l'homme. En réponse à l'attaque de M. Burke sur la Révolution Française*. Par Thomas Paine, Secrétaire du Congrès pour le département des Affaires Etrangères pendant la guerre de l'Amérique et l'auteur de l'ouvrage intitulé *Le Sens commun*, Paris 1791. – *Droits de l'homme*, Seconde partie réunissant les principes et la pratique, Paris 1793.

się w maju 1801 roku w okolicach Paryża, dyskutując „nad sprawą utworzenia organizacji utrwalającej pokój”¹.

Dokonując przekładu Paine'a w okresie insurekcji, Kollątaja musiał dzielić jego poglądy. Czy jednak wszystkie? Czy bez reszty? Czy w dosłownej ich interpretacji? Czy bez przymierzania ich do specyficznej polskiej sytuacji jakże odmiennej od sytuacji politycznej Anglii, Stanów Zjednoczonych Ameryki czy Francji? Chcąc odpowiedzieć na te pytania musimy dokonać krótkiego bilansu zawartości ideowej dzieła Paine'a, a następnie szukać ich oddźwięku w tekstach Kollątaja, a zwłaszcza w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka*. Jakże ten tytuł jest bliski *Prawom człowieka* Paine'a. I nie tylko tytuł, ale idee zawarte w obu dziełach. Główne tezy Paine'a przejęte lub podzielane przez Kollątaja są następujące: 1. Każdy naród ma prawo zmieniać rząd i ustanawiać zgodnie ze swoimi potrzebami nową jego formę, albowiem martwi nie mogą panować nad żywymi. 2. Takowa zmiana oznacza przywrócenie sobie przez ludzi praw naturalnych, zgodnie z którymi rodzą się oni wolni i równi. 3. Społeczeństwo powstało wcześniej niż rząd. „Jeżeli wprzód ludzie niż rządy być musiały, był zapewne taki czas, w którym jeszcze rządów nie było; stąd więc wnosić należy, że w początkach rzeczy wszystkich nie było rządów do zawierania podobnych umów, sami zatem ludzie – każdy podług swego prawa osobistego i samowładności, zawarli między sobą umowę sposób rządzenia stanowiącą. I ten jest jedyny sposób, jakim rządy utworzyć się mogą i jedyne zasady, na których ustanowione być powinny”². 4. Skoro umowa została zawarta między obywatelami, a nie między obywatelami a władcą, to właściwą formą rządów jest republika. 5. Najlepszą formą rządów republikańskich nie jest gminowładztwo, czyli demokracja bezpośrednia, ale demokracja oparta na wybranej reprezentacji całego narodu. 6. Jeśli naród został pozbawiony swoich praw naturalnych,

¹ J. Lubicz-Pachoński, *Kościuszko po Insurekcji*, Lublin 1986, s. 172.

² Th. Paine, *Prawa człowieka*. Przekład H. Kollątaja, rękopis Bawor. 288, k. 15 v.

a w konsekwencji obywatelskich, to winien się o nie upomnieć drogą rewolucji rozważywszy wcześniej słuszną jej zasad i celów. 7. Głównym celem jest obalenie europejskiego despotyzmu zniewalającego ludy i narody, zniesienie podziału stanowego i „wyniesienie” plebejusza „na godność człowieka” cieszącego się równością wobec prawa niezależnie od swojej kondycji społecznej albowiem „człowiek szlachetny za dyplomatem wydaje się jako karzeł przy człowieku szlachetnym z przyrodzenia”¹.

Do Kollątaja przemawiała najbardziej idea solidarności uciskanych ludów przez powszechny system despotyzmu. Już w korespondencji z okresu emigracyjnej działalności w Saksonii i pertraktacji z rewolucyjną Francją podnosił nieustannie problem pozytywnego nastawienia do niej ludów, kontrastującego z wrogością wobec niej ze strony monarchicznych rządów, sprawców kolejnego rozbioru Polski w 1793 roku. Dlatego optymistyczne słowa zachęty do działania na rzecz „republiki europejskiej”, które formułował Paine, przyjmował jak przypomnienie słów własnych. „Nigdy jeszcze – czytamy w przekładzie Paine’a – podobna pora nie zdarzyła się dla Anglii i Europy, jak ta, którą podała Rewolucja Ameryki i Francji. Przez pierwszą wolność zyskała obronę w zachodnim świecie, przez drugą w Europie. Gdy inny naród jeszcze przyjdzie za przykładem Francji, despotyzm i zły rząd ledwie się będą śmiały już pokazać (...). Jeżeli mi wolno użyć wyrazu pospolitego, żelazo w całej Europie jest gorące. Z Niemca się naigrawają. Hiszpan w niewolę zaprzężony. Polak a nawet Moskal już myśleć zaczynają – wiek terazniejszy zasłuży sobie na imię wieku rozumnego, a pokolenie terazniejsze wydawać się będzie pokoleniom przyszłym nowym Adamem nowego świata”².

Kollątaj nie opatrzył przekładu Paine’a żadnym komentarzem ani uwagami. Znaczące są jednak niekiedy czysto techniczne na pozór zabiegi, jak podkreślenia niektórych zwrotów lub całych zdań. Kiedy Kollątaj na przykład podkreśla fragment dłuższego zdania,

¹ Th. Paine, *Prawa człowieka*, k. 20 v.

² Tamże, k. 100.

że „aby być wolnym, nie potrzeba (jak), tylko chcieć”¹, to odnosimy wrażenie, iż słowa te pisane były w przededniu insurekcji, bo przebija z nich wola walki i optymizm znamienny dla francuskich republikanów. Nie można też wątpić w republikanizm Kollątaja uważany przezeń za podstawę duchowej jedności narodu w walce o niepodległość i w bardziej pryncypialny niż taktyczny republikanizm Kościuszki. Przebija on wyraźnie już w memoriale Kościuszki przedstawionym ministrowi spraw zagranicznych Lebrunowi w 1793 roku, który zawiera jakże konkretny i przejrzysty program działania po ewentualnym wkroczeniu wojsk francuskich do Polski: „1. Zniesienie władzy królewskiej. 2. Zniesienie senatu, czyli Izby Wyższej. 3. Zniesienie duchowieństwa wyższego. 4. Postanowienie, że każdy człowiek jakiegokolwiek bądź kraju, stanu lub religii będzie miał wolność nabywania lub posiadania własności ziemskiej. 5. Każdy posiadający własność ziemską lub płacący jakikolwiek podatek będzie miał prawo obierania i będzie obieralny do wszystkich czynności publicznych. 6. Zgodnie z tym zupełne zniesienie poddaństwa włościan, wolność i prawa równe dla wszystkich. 7. Cały naród będzie uzbrojony; dobra koronne, starostwa i posiadłości duchowieństwa posłużą na utrzymanie siły zbrojnej. 8. Wszystkie te zasady zostaną ogłoszone w ciągu tygodnia po zwołaniu sejmu, natychmiast wykonane, a w ciągu dwóch lub trzech miesięcy rozpocznie się wojna z Rosją, Prusami i Austrią”².

Przyjęty przez przywódców insurekcji plan działania formalnie odbiegał od republikańskich deklaracji Kollątaja i Kościuszki składanych rewolucyjnym władzom francuskim. Interpretacje tej postawy do dziś budzą kontrowersje. Przebija jednak tendencja, że Kollątaj „w głębi duszy hołdował republikanizmowi, ale zdawał sobie sprawę z niemożliwości zaprowadzenia go w Polsce”³. Poglębio-

¹ Th. Paine, *Prawa człowieka*, k. 76.

² *Memoriał o Polsce złożony przez Kościuszkę Lebrunowi, ministrowi spraw zagranicznych, w Paryżu w 1793 r.*, w: *Pisma Tadeusza Kościuszki*, Warszawa 1947, s. 74. Opracował H. Mościcki.

³ H. Rzadzowska, *Stosunek polskiej opinii publicznej do Rewolucji Francuskiej*, Warszawa 1948, s. 45.

ną analizę „filozofii” powstania z 1794 roku dał A. Próchnik, wedle którego przywódcy insurekcji uznali, że sprawą najważniejszą w momencie wybuchu powstania jest zapewnienie jedności narodu w walce o niepodległość narodową. Dopiero po jej odzyskaniu zamierzano dokonać reform społeczno-politycznych. Ten wymuszony przez zrozumienie polskich realiów kompromis okazał się niezbyt szczęśliwy dla przebiegu powstania. Wzbudził on zapowiedziami reform nieufność szlachty i poczucie niedosytu wśród mas plebejskich. Z drugiej strony przyjęcie francuskiego wariantu „polskiej rewolucji”, gdzie obrona niepodległości narodowej stała się zadaniem pierwszoplanowym i niecierpiącym zwłoki, a tego pilnego zadania mogła się podjąć głównie regularna armia złożona ze szlachty przy stopniowym włączaniu do walki elementów plebejskich za cenę powolnych i fragmentarycznych rewindykacji społecznych na ich korzyść, okazało się niemożliwe chociażby ze względu na brak sił politycznych, które realizowałyby program przebudowy ustroju Rzeczypospolitej w duchu republiki narodowej, jak to było w Ameryce i we Francji.

Okazuje się jednak, że w zręcznie pomyślanym tekście *Aktu powstania* z 24 marca 1794 roku nader ważne jest to, czego w nim nie powiedziano. Otóż ani słowem nie wspomniano, że Polska pozostanie królestwem, jak również nie zagwarantowano praw królewskich formalnie jeszcze nie zdetronizowanemu królowi. Akt powstańczy ustanowił najwyższą władzę Naczelnika, a tym samym milcząco zawiesił władzę króla. „Polska z chwilą wydania manifestu powstańczego – powiada A. Próchnik – przestała być monarchią, naczelnictwo stawało się formą przejściową do zupełnej republiki”¹. W akcie powstania nie ma wzmianki o Konstytucji 3 maja, a decyzję o przyszłym ustroju Polski pozostawiono sejmowi powołanemu po odzyskaniu pełnej niepodległości. Wiadomo zaś, że klęska insurekcji przyspieszyła utratę tej niepodległości i spowodowała trzeci rozbiór w 1795 roku.

¹ A. Próchnik, *Francja i Polska w latach 1789–1794*, Warszawa 1964, s. 247.

Nie ulega wątpliwości, że Kollątaj przygotowywał ramy przyszłego ustroju niepodległej Polski. Świadczą o tym luźne kartki zawierające sformułowany w kilku niedokończonych wariantach plan dzieła poświęconego naturalnym i społecznym prawom człowieka, jak również konspekt rozważań na temat Deklaracji Praw Człowieka oraz *Umowy społecznej*. Właśnie na tych luźnych kartkach włączonych później w 1955 roku przez K. Opalka do *Pomysłów do dzieła „Porządek fizyczno-moralny”* napisanego przed 1805 rokiem, znajdujemy oddźwięk zarówno *Praw człowieka* Paine'a, jak i francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku, która została przez Paine'a włączona do tekstu utworu. Za Painem przyjmuje Kollątaj chronologiczne pierwszeństwo społeczeństwa przed rządami i prawami i podaje przyczyny ustanowienia władzy politycznej: pojawienie się przemocy nadużyć „obludy i opinii”, nienawiści między narodami i wojen. W efekcie Kollątaj odrzuca tezę Rousseau, jakoby „człowiek utracił cokolwiek z swojej wolności przyrodzonej wchodząc w społeczność”, gdyż „ludzie znający swoje prawa nie mogą wchodzić w społeczność jak tylko pod kondycją większego dobra”, co też utrzymywał Paine. Kollątaj uznaje suwerenność ludu, określając ją słowem „najwyższość”. „Zaczym – powiada – gdy społeczność wszyscy w równym prawie składają, do wszystkich więc należy najwyższość rządu nad całym społeczeństwem”. Podobnie jak Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (w punkcie III) Kollątaj stwierdza, że „tej najwyższości wszyscy i żaden zrzec się nie może, bo się zasadza na prawie wszystkich i każdego, jest zatem nieoddzielna od całej społeczności”¹. Uznając suwerenność ludu, francuska Deklaracja Praw nie ustanawiała formy rządu, który na mocy konstytucji z 1791 roku pozostał monarchiczny. U Paine'a i Kollątaja suwerenność narodu oznaczała nie tylko jego władzę ustawodawczą, ale również wykonawczą sprawowaną przez upoważnionych do tego reprezentantów. Unikając wszelkich nieodmówień Kollątaj stwierdza, że „rząd takowy zowie

¹ H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny* oraz tam zamieszczone *Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, s. 199.

się reprezentacyjny, który nazywać będziemy rzeczpospolitą¹. Przyszły rząd republikański ma być zagwarantowany przez „konstytucję narodu” uchwaloną przez „zgromadzenie prawodawcze” jako realizacja umowy społecznej, którą Kollątaj proponuje nazwać „konwencją”². Wyraz „konwencja” ma u Kollątaja znaczenie więcej niż symboliczne, gdyż wiadomo, że pierwszym krokiem politycznym francuskiej Konwencji Narodowej zgromadzonej 20 września 1792 roku było zniesienie królestwa, a począwszy od dnia następnego zaczęła ona datować swoje dekrety jako wydane „I roku Republiki”. Nawiązując jednocześnie do *Praw człowieka* Paine’a, Kollątaj eksponuje jego myśl przewijającą się poprzez polemikę z E. Burkem, że „jedna generacja nie może obowiązywać drugiej do kontraktu społecznego przez siebie umówionego” i że „kontrakt zrywa się przez insurekcję większej części społeczeństwa”³. Tak więc tylko w świetle rękopiśmiennego przekładu dzieła Paine’a z 1794 roku, na który nie zwrócono dotąd uwagi, dają się uporządkować w logiczną całość pomysły rozrzucone na luźnych kartach – dotyczące praw człowieka, konstytucji, umowy społecznej, woli powszechnej, suwerenności narodu, republiki – które F. Kojśiewicz włączył do rękopiśmiennych tekstów Kollątaja z lat jego pobytu w austriackich więzieniach (1795–1802).

Kollątaj przetłumaczył Paine’a prawdopodobnie na początku Insurekcji. Zajęty był później jej organizacją i prowadzeniem (kierował resortem Skarbu, współorganizował Radę Najwyższą Narodową). Pod koniec insurekcji „ulożył projekt ustawy RNN z 20.10 o nadawaniu ziemi chłopom na wieczne dziedzictwo”⁴, decydując się na nasycenie swojego republikanizmu głębokimi treściami społecznymi. Odnosi się wrażenie, że w stworzeniu narodu-ludu widział Kollątaj załączek plebejskiego internacjonalizmu gwarantującego zbratany republikom powszechny pokój i poszanowanie praw

¹ H. Kollątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 203.

² Tamże.

³ Tamże, s. 201.

⁴ Por. B. Leśnodorski, *Polscy jakobini*, Warszawa 1960, s. 364.

człowieka. Myśl tę znajdujemy również w przełożonym przez Kołłątaję dziele Paine'a: *Prawa człowieka* jak również w przypisywanym Kołłątajowi *Przyjacielu ludu* – cyklu broszur wydawanych wiosną i latem 1794 roku¹.

Przebywając w austriackich więzieniach (1795–1802) po upadku insurekcji Kołłątaj zdołał nawiązać kontakt z Towarzystwem Republikanów Polskich, które powstało w 1798 roku w Warszawie przez połączenie Deputacji paryskiej i Centralizacji lwowskiej. Kołłątaj przystąpił do Towarzystwa w 1801 roku. Wcześniej, w 1799 roku, akces do niego zgłosił Kościuszko². Ich przynależność była symboliczna (Kościuszko był na emigracji, a Kołłątaj do roku 1802 w więzieniu), a Towarzystwo po upadku republiki we Francji, gdzie od 1804 roku władzę cesarską objął Napoleon, przeżywało ideowy kryzys.

Jednak w momencie powstania Towarzystwa jego *Ustawa przedspołeczna* ogłoszona 1 października 1798 zawierała szereg sformułowań jakby żywcem wziętych z tekstów Kołłątaja, a zwłaszcza z jego projektów deklaracji praw człowieka i obywatela, włączonych do pomysłów do *Porządku fizyczno-moralnego* przez F. Koj-siewiczza, oraz z przekładu *Praw człowieka* Th. Paine'a. Wystarczy przytoczyć kilka najważniejszych punktów *Ustawy przedspołecznej*, by się o tym przekonać. Otóż w *Ustawie przedspołecznej* czytamy m.in.: „1. Celem Towarzystwa jest przywrócenie ojczyzny z rządem republikańsko-demokratycznym, reprezentacyjnym. 6. Ogłoszenie praw człowieka i obywatela z konstytucji francuskiej roku trzeciego Rzeczypospolitej od ludu przyjętej jest zasadą Towarzystwa. 7. Towarzystwo używa najskuteczniejszych środków do rozszerzenia nauki o prawach i obowiązkach człowieka i obywatela”³.

¹ B. Leśnodorski, *Polscy jakobini...*, s. 344.

² Por. W. Tokarz, *Ostatnie lata Hugona Kołłątaja*, (1794–1812), Warszawa 1905, t. 2, s. 215, 224.

³ *Ustawa przedspołeczna z dnia 1 października 1798*; w: M. Handelsman, *Ideologia polityczna Towarzystwa Republikanów Polskich*. Ta rozprawka M. Handelsmana zamieszczona została w zbiorze jego prac: *Rozwój narodowości współczesnej*, Warszawa 1973. Cytowane fragmenty ustawy znajdują się na s. 168–169.

Zbieżności te można tłumaczyć nie bezpośrednim oddziaływaniem Kollątaja, zwłaszcza że przebywał on w momencie powstania Towarzystwa w więzieniu, ale poprzez kontakty korespondencyjne z jego czołowymi postaciami, jak J. Maj i M.A. Horodyski. Poza tym w Towarzystwie było wielu ludzi związanych z Kollątajem w okresie insurekcji, a więc jego oddziaływanie dokonywało się też w sposób pośredni.

Istotne przewartościowanie poglądów politycznych Kollątaja następuje w okresie Księstwa Warszawskiego. W tym czasie ideały republikańskie stają się we Francji niepopularne. Dotyczy to zwłaszcza kręgów politycznych związanych z konsulem (1802), a następnie cesarzem (1804) Napoleonem. Będąc w polityce realistą, Kollątaj zdaje sobie jednak sprawę, że Francja napoleońska stanowi jedyną przeciwwagę dla zaborców Polski. Najważniejsze dlań było odzyskanie niepodległości. Nie miał też wątpliwości, że bez pełnej emancypacji społecznej chłopów i mieszczan ustanowienie w Polsce republiki innej niż szlachecka byłoby niemożliwe. Dlatego też paradoksalnie bliższy republikanizmowi – chociaż w dalszej perspektywie – był Kodeks Napoleona, który przeniesiony na obszar Księstwa Warszawskiego wprowadzał wolność osobistą chłopów i równość wszystkich obywateli w obliczu prawa. Wiadomo też, że Kollątaj, będąc entuzjastą francuskiej rewolucji, nie aprobował bez wahań rewolucyjnego terroru. Jego ideałem była „łagodna rewolucja”. Dlatego też za zasługę Napoleona uznał położenie kresu władzy „anarchistów”. Jednak zastanawiając się nad okresem republiki i cesarstwa, bardziej akcentował moment kontynuacji niż cezury. Sądził, że Napoleon wyrósł z ducha Rewolucji Francuskiej. „Gdyby nie ta rewolucja, lud francuski nie przetworzyłby się na lud zupełnie nowy, nie usposobiłby się był do dzieł tak wielkich, do jakich go Napoleon doprowadził, a które sprawiedliwie nazwać się mogą dziełami Herkulesa. Tak więc niespodziewanie w swych wypadkach i osobiście w swych skutkach rewolucja może być uważana za prawdziwe Opatrzności dzieło, bolesne na pozór i tyle przynoszące ucisku, lecz w samej rzeczy zrzadzające niewyrachowa-

ne pożytki dla całej społeczności ludzkiej; było to zło konieczne, z którego tak wielkie dobro wyniknąć miało”¹.

Po pokoju w Tylży i po utworzeniu Księstwa Warszawskiego Kollątaj widział w tym „niemowlęciu politycznym” załążek państwa buforowego między Imperium Zachodnim tworzonym przez Napoleona a Imperium Wschodnim tworzonym przez Aleksandra I. Ze względu na tę jego rolę Kollątaj snuł wizję odbudowania Polski potężnej, której granice – jak w czasach jej największej świetności – rozciągałyby się od Bałtyku „aż do Krępaków” i Morza Czarnego, od Odry do Dźwiny i Dniepru. Ta Polska byłaby członkiem suwerennym wielkiego zrzeszenia państw skupionych wokół Francji w Imperium Zachodnim, tak jak planety krążące wokół jednego Słońca. Byłoby to pokojowe zrzeszenie państw realizujące „cnotliwe marzenia de l’abbé de Saint-Pierre”².

Powolywanie się Kollątaja na abbé de Saint-Pierre’a, jest o tyle zasadne, że ten najgłośniejszy w XVIII wieku pacyfista, autor *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) opowiadał się za powołaniem do życia międzynarodowej organizacji państw, które prowadziłyby ze sobą współpracę ekonomiczną, a wyłoniony z przedstawicieli poszczególnych krajów „sejm europejski” rozstrzygałby wszelkie sporne kwestie, co zapewniłoby wieczny pokój. Kollątaj, którego niepokoiła napoleońska polityka podbojów prowadząca – jak przewidywał – do kolonializmu, stał z jednej strony na gruncie realiów stworzonych przez dotychczasową politykę cesarza, z drugiej zaś próbował snuć utopijną wizję świata nawiązującą do ideałów Saint-Pierre’a, który uznawał możliwość międzynarodowej organizacji państw o różnych ustrojach politycznych. I w tym właśnie momencie pomysły pokojowe Saint-Pierre’a i Kollątaja mijają się ze sobą. Przyjmując za punkt wyjścia konstytucję Księstwa Warszawskiego i napoleoński Kodeks, Kollątaj pisze: „Nie przypuszcza

¹ Hugo Kollątaj, *Uwagi nad terażniejszym położeniem tej części ziemi polskiej, którą od Pokoju Tylżyckiego zaczęto zwać Księstwem Warszawskim. Nil Desperandum!*, Lipsk 1810, s. 108.

² Tamże, s. 137.

się innej formy rządowej tylko monarchiczną, lecz umiarkowaną przez konstytucję, opartą na zasadach upewniających przyrodzone swobody człowieka. Sama jednostajność w prawidłach, na których polegać musi rząd każdego państwa, przyłoży się niemal do spokojności wewnętrznej wszystkich, a jednakowa wszędzie konstytucja zapewni prawie pod jedną miarą swobody osobiste każdego ziemi mieszkańca: jeden lud nie będzie zazdrościł drugiemu lepszemu bytu, wszyscy równymi pod panowaniem prawa, prócz zaś takiej równości nie ma innej w całej naturze, której by człowiek mógł sobie rozsądnie życzyć i onę posiadać”¹.

Wszystkie te idee znajdujemy w rozwiniętej i teoretycznie pogłębionej formie w rękopiśmiennym dziele Kollątaja redagowanym pod koniec życia i pozostawionym w postaci niedokończonej. Chodzi o *O konstytucji w ogólności i w szczególności czyli nauka prawa politycznego ogólnego i szczególnego przystosowana do Konstytucji Księstwa Warszawskiego*². Na karcie tytułowej znajdujemy informację, że jest to „Tom I”, czyli że miało to być dzieło bardziej obszerne od niedokończonego rękopisu liczącego 50 stron, który niespodziewanie się urywa, chociaż dopisek Kojśiewiczza zamieszczony na końcu kopii rękopisu zapewnia nas, że przepisał on tekst Kollątaja do końca „rozdziału V i ostatniego”. Wygląda na to, że dzieło *O konstytucji* zostało doprowadzone do niemal kompletnego zapisu jego początkowej części teoretycznej, w której nie ma nawet wzmianki o konstytucji Księstwa Warszawskiego. Dlatego też F. Kojśiewicz zatytułował swoją kopię następująco: *O Konstytucji w ogólności i w szczególności czyli nauka prawa publicznego ogólnego i szczególnego*, co czyni tytuł rękopisu bardziej adekwatnym do zawartości dzieła. Można też przypuszczać, że zamieszczone pod tą samą sygnaturą, co *O konstytucji w ogólności*, *Postrzeżenia nad Ustawą Konstytucyjną Księstwa Warszawskiego*, stanowiły materiał, który miał być włączony do tomu II dzieła podstawowego. Przy

¹ H. Kollątaj, *Uwagi nad teraźniejszym położeniem...*, s. 118.

² Rękopis 179 Biblioteki PAU i PAN w Krakowie. H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności i w szczególności*.

okazji warto nadmienić, że porównanie kopii Kojsiewicza z oryginałem wskazuje na dość dużą wierność oryginałowi. Kopista przejawia jedynie tendencję do modernizacji stosowanych przez Kollątaja kluczowych terminów zastępując „kontrakt społeczny” przez „umowa społeczna”, „należytości i powinności” przez „prawa i obowiązki”, „familia” przez „rodzina”, „polityczny” przez „publiczny”, a ten ostatni przypadek odnotowujemy nawet w tytule kopii rękopisu. Nie wymieniam sporadycznych błędów kopisty wynikających z mylnego odczytania niektórych wyrazów rękopisu Kollątaja, którego pismo trudno zaliczyć do arcydzieł kaligrafii.

Rozprawa Kollątaja *O konstytucji w ogólności i w szczególności* jest najobszerniejszym w jego twórczości tekstem poświęconym umowie społecznej. Jest ona jednocześnie czymś w rodzaju jego testamentu politycznego i zakończeniem burzliwej ewolucji jego poglądów w okresie od Sejmu Czteroletniego do Księstwa Warszawskiego. Po raz pierwszy pojawia się w tym utworze krytyczny osąd politycznych aspiracji oświecenia i Rewolucji Francuskiej: „pospolicie bywa – pisze Kollątaj – że ludzie nie umieją zawsze ocenić przytomnego dobra, a pragnąc uzyskać byt lepszy wystawują się często kroć na złudzenia i sami własnego szczęścia podkopują fundamenta. Wiek osiemnasty wydał sławnych w tej mierze pisarzy, którym zdawało się, że tę zbyt trudną kwestię rozwiązali; potrafili oni przez swe uwidzenia zapalić najoświecześnie narody, potrafili je ośmielić do najokropniejszych rewolucji. Skutek jednak przekonał, że te narody na próżno zboczyły się krwią własną. Była to walka rozumu z namiętnościami. Wszyscy zdawali się pragnąć szczęścia społeczności ludzkiej, nikt go nie osiągnął. Wiek dziewiętnasty zaczyna wprowadzać zadziwiająca odmianę i jednostajność we wszystkie rządy, lecz przyszłe dopiero pokolenia mają doświadczyć, czyli te nowe prawa społecznego życia jako zgodniejsze z stanem przyrodzonym człowieka będą trwalsze, czyli też okażą się podobne do owego mrówiska, które pracowite mrówki z usilnością rozszerzają i w górę podnoszą, a które lada przypadek rozrzuci i zniszczyć zdoła”¹. Z przy-

¹ H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności...*, s. 177 niniejszego wydania.

toczonego fragmentu nie należy wyciągać pochopnie wniosku o ewolucji poglądów Kollątaja w ostatnich latach jego życia w stronę radykalnego konserwatyzmu. W grę wchodzi raczej pragmatyzm. Z pewnością wyraża się w nich jego rozczarowanie do republikanizmu, który rozbudziwszy nadzieje ludów Europy, a m.in. Polaków na pomoc w wyzwoleniu kraju spod przemocy ościennych despotów i rodzimych możnowładców, upadł we Francji zastąpiony przez konstytucyjny monarchizm w postaci rządów Napoleona. Rozpatrując rzecz z polskiego punktu widzenia, Napoleon przywrócił wolność narodową dla znacznej części Polaków i rozbudził nadzieje na restytucję Polski w jej przedrozbiorowych granicach. Napoleńska konstytucja Księstwa Warszawskiego przywróciła też wpływającą z prawa naturalnego wolność osobistą chłopom, czego nie zdołała dokonać Konstytucja 3 maja, o której też, jak o czymś przebrzmiałym, Kollątaj nie wspomina w swoim ostatnim niedokończonym dziele.

Powracając do zasad fizjokratyzmu, a przynajmniej je znów eksponując w formie swoiście przekształconej, Kollątaj widzi w konstytucji w ogóle realizację kontraktu społecznego zgodnego z wiecznymi prawami porządku fizyczno-moralnego łączącego ludzi przez potrzeby, wzajemną pomoc i obronę; gwarancję realizacji przez społeczeństwo należytości obywateli i spełnianie przez nich powinności wobec innych; gwarancję zachowania wolności osobistej oraz zabezpieczenia własności i korzystania z owoców swej pracy. Powrotowi do koncepcji fizjokratycznych towarzyszy powrót do idei monarchii konstytucyjnej (ale nie do „legalnego despotyzmu” jak u fizjokratów francuskich) jako ustroju względnie zgodnego z naturalnym prawem. Pragnąc to uzasadnić historycznie, Kollątaj podejmuje temat umowy społecznej zawartej w początkach „życia towarzyskiego” ludzkości. Otóż stwierdzając, że pamięć owej pierwszej umowy nie zachowała się na skutek późniejszych potopów powszechnych i kataklizmów, ale wszystko wskazuje na to, że ta umowa została zawarta – tak jak u Quesnaya – między ojcami rodzin i miała na celu zagwarantowanie rodzinom i jej członkom pomocy wzajemnej przeciw zewnętrznym gwałcicielom ich wolno-

ści oraz zakusom na ich należytości. W zamian zawierający umowę zobowiązywali się do spełniania swych powinności wobec innych. Odwołując się do przykładu archaicznych ludów egzotycznych stanowiących współcześnie jak gdyby zastygły obraz przeszłości, Kollataj sądzi – na podstawie analogii – że na straży umowy między ojcami rodzin stał najstarszy ojciec, któremu przydawano do pomocy człowieka najśmielszego i najzręczniejszego pełniącego funkcję „dowódcy” w walce z tymi rodzinami, które miałyby pokusę odebrania im wolności i trudów ich pracy jako rybaków i myśliwych. Główną tendencją było jednak łączenie się dobrowolnie rodzin w „pokolenia”, a więc w rody, na których czele stawał patriarcha. Z czasem „pokolenia” zaczęły łączyć się w narody, które powstawały bądź na zasadzie umowy, bądź na zasadzie „przemagającego zwycięstwa” nad atakującymi hordami. Wprowadzając pojęcie obronnego „przemagającego zwycięstwa”, Kollataj świadomie odrzuca koncepcję podbojów jako źródła pochodzenia narodów.

We władzy patriarchalnej powstałej na drodze kontraktu społecznego Kollataj widzi załączek przyszłej władzy monarchicznej. Sądzi nawet, że poszczególni władcy nadając narodom konstytucję zawierali tym samym z nimi kontrakt społeczny. Łatwo się domyślić, że tym sposobem do rangi kontraktu społecznego podniesiona zostaje monarchiczna, zarówno ze względu na sposób nadania, jak i ze względu na zasadę dziedziczności tronu, konstytucja Księstwa Warszawskiego.

Aprobacie monarchii konstytucyjnej towarzyszy zdecydowana krytyka demokracji. Tej formie rządu Kollataj odmawia pierwszeństwa zarówno ze względów historycznych, jak i logicznych. Powiada więc, że „demokracja czyli gminowładztwo nie należy nigdy do owych myśli prostych, na które ludzie najpierw natrafić mogli zawierając ze sobą umowę społeczną. Zważając albowiem, że oni ze społeczności przyrodzonej przeszli prosto do społeczności umownej, przeto pierwsze ich wyobrażenia wskazały im takie warunki kontraktu społecznego, pod jakimi nawykli żyć w rządzie familijnym i patriarchalnym, a zatem nie mogli oni natrafić na myśl utworzenia rządu gminowładnego; a że kontrakt takowy zawierali

między sobą ojcowie rodziny, przeto nie mogli oni do tej pierwszej umowy przypuszczać wszystkich, ale ją sami tylko między sobą zawarli. Ani też można przypuszczać takiego między ludźmi buntu, żeby wszystko razem potomstwo powstać miało przeciw władzy przyrodzonej swych ojców. Ktokolwiek zatem z uwagą zastanowi się nad naturą pierwszego kontraktu, ten się przekonać musi, że do niego gminowładztwa żadnym sposobem zastosować nie można i gdyby nawet miał zajęta głowę utworzeniem pierwszej rzezypospolitej, tak ta musiałaby być pod rządami arystokracji, nie demokracji, to jest pod rządem samych ojców¹.

Przeciwstawiając się idei demokracji, Kollątaj krytycznie odnosi się do demokracji ateńskiej okresu Peryklesa, choć wiadomo przecież, że okres ten cieszył się wyjątkowym uznaniem jako „pierwsze oświecenie” wśród filozofów polskich i europejskich XVIII wieku. J.I. Przybylski pisząc o „oświeconym Peryklesie” podkreśla jego rolę jako protektora nauki i filozofii, który miał odwagę bronić Anaksagorasa skazanego na śmierć za to, że „śmiały dociekać tajemnic natury”². Natomiast Kollątaj posuwa się nawet do zakwestionowania pierwszeństwa Greków w tworzeniu podwalin pod współczesną „naukę o rządzie społecznym” i stwierdza, że byli oni „zbyt późnym ludem względem tylu oświeconych narodów Azji”, które opracowywały zasady polityki. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o Chińczyków, którym pojęcie demokracji było obce, a fizjokraci byli urzeczonymi ich oświeconym monarchizmem i jego uzasadnieniem filozoficznym odwołującym się do wiecznego i niezmiennego ładu w przyrodzie, którego fragmentem miał być ład społeczny.

Jedynym filozofem greckim, którego poglądy polityczne Kollątaj omawia, jest Arystoteles. Wyraźnie tych poglądów nie aprobuje ani też z nimi nie polemizuje, a jeśli polemizuje to tylko w sposób pośredni. Otóż twierdząc, że jedna tylko forma rządu może być

¹ H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności...*, s. 200.

² J.I. Przybylski, *Wiek uczone starożytnych Greków i Rzymian*, Kraków 1809 (I wyd. 1789), s. 59, 60.

dobra, a „wszystkie inne są złe”¹, odchodzi od Arystotelesa, według którego istnieją trzy dobre i trzy złe formy rządzenia państwem. Formy dobre, to monarchia, arystokracja i politeja (rząd ludu w imię pożytku powszechnego, rząd obywateli). Formy złe, będące zwyrodnieniami wyżej wymienionych ustrojów, to tyrania, oligarchia i demokracja (rząd ludu dla ludu).

Według Kollątaja wszystkie historyczne (popotopowe) formy rządu są złe. Kolejność ich jest następująca: monarchia, teokracja, despotyzm, demokracja, arystokracja. Jedynie dobra forma rządu istniała w okresie idealnego, niczym nie zmaconego ładu naturalnego przed potopem, w społeczeństwie patriarchalnym. Była jedynie dobra, bo odpowiadała wymogom rozumu, który był zawsze jednakowy i niezmienny, podczas gdy błędy – w odróżnieniu od jednej racjonalnej Prawdy – były niezliczone. Wszystkie ustroje historyczne, które odeszły od racjonalnego naturalnego ładu zmieniły się kolejno, bo stanowiły pasmo błędów i uzurpacji. Jeśli nie respektowały tego ładu, to stanowiły różne formy nierządu. Dlatego też należy je wszystkie porzucić i wrócić do idealnego stanu natury. „Anarchii – powiada Kollątaj – można naliczyć wiele gatunków, bo zazwyczaj błędy są i być mogą wielorakie. Lecz rząd, który wypływać musi z porządku fizyczno-moralnego, który się zasadza na prawach przyrodzonych nigdy nieodmiennych, który dogadzać ma jednakowo wszystkich potrzebom, ubezpieczyć od siebie wszystkich należytości i przestrzegać, aby wszyscy swe powinności dopełniali, musi być tylko jeden. Szukając takiego wyrazu, który by nam takowy rząd wyobrazil, możemy go nazwać fizjokracją, czyli rządem przyrodzenia albo z wyższych praw przyrodzenia wydobytym”².

Twierdzenie, że tylko jedna forma rządu może być dobra, przeciwstawiało się politycznym koncepcjom Monteskiusza, który dopuszczał różne formy rządów, tylko wyznaczał im różne podstawowe zasady, którymi winny się one kierować. Zasadą republiki jest cnota, zasadą monarchii jest honor, a despotyzmu lęk. Kollątaj

¹ H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności...*, s. 211.

² Tamże, s. 211.

polemizuje z Monteskiuszem, którego nazwiska nie wymienia ani też nie wymienia jego *Ducha praw*, gdzie te zasady zostały sformułowane. Według Kollątaja pojęcia cnoty i honoru są nieodłączne i dlatego nie można na żadnym z nich opierać wyłącznie jakiegokolwiek formy rządu.

Oryginalne, choć mieszczące się w doktrynie Quesnaya, są jednak przede wszystkim poglądy Kollątaja na umowę społeczną. Samo wprowadzenie tego pojęcia do dyskursu fizjokratycznego wydawać się może zaskakujące, gdyż według obiegowych opinii fizjokraci są zdecydowanymi przeciwnikami kontraktualizmu. Według bardziej wyważonego stanowiska K. Opalka fizjokraci uznają, że „społeczeństwo istnieje naturalnie, niezależnie od umowy a państwo (i umowa stwarzająca dlań podstawę) ujęte jest tylko jako faza w rozwoju naturalnej społeczności”¹. Wiadomo jednak, że idea umowy społecznej zawieranej przez ojców rodzin została sformułowana przez Quesnaya w *Despotisme de la Chine*². Stąd też przejął ją Kollątaj. Właśnie ten wątek „chiński” odegrał kapitalną rolę w formowaniu się jego poglądów politycznych w końcowym okresie twórczości, a zwłaszcza w *O konstytucji w ogólności*. W świetle tego dzieła umowa nie stanowi aktu jednorazowego, który miał miejsce w okresie przechodzenia ludzkości od stanu naturalnego do społecznego. Nie stanowi ona zerwania ze stanem naturalnym, ale realizuje naturalne potrzeby człowieka, które są dlań zawsze inherentne. Dlatego też kontrakt społeczny nie pozbawia ludzi żadnej części ich naturalnych praw, ale zabezpiecza wszystkim korzystanie z nich i spełnianie powinności wobec innych. Prawa i obowiązki człowieka w społeczeństwie wzajemnie się więc warunkują; z praw możemy korzystać jedynie dzięki temu, że inni mają obowiązek umożliwiania nam, abyśmy stawali się beneficjentami tych praw. My mamy identyczny obowiązek wobec innych. Umowy społecznej nie zawierają między sobą wszyscy zainteresowani, ale ich „na-

¹ K. Opalek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953, s. 27.

² Por. na ten temat Ph. Steiner, *La „science nouvelle” de l'économie politique*, Paris 1998, s. 100-101.

miestnicy", którymi byli ojcowie rodziny, patriarchowie rodów, zgromadzeni przedstawiciele narodu. Kollątaj zdecydowanie odchodzi od klasycznych koncepcji umowy społecznej (Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau) i niekiedy pisze o „kontrakcie społecznym” jak o akcie nadanym przez prawodawcę lub oświeconego władcę: „Ci, którzy go odebrali – powiada – z rąk jakiego dobroczynnego prawodawcy, nazywali go wielką kartą, przywilejem lub bullą; inni nazywali go konstytucją przez wzgląd, że był między wielu zawarty lub od wielu przyjęty. Jakoż ostatni wyraz najlepiej odpowiada swojemu wyobrażeniu myślnemu, bo czyli kontrakt społeczny dany jest przez jednego, czy uchwalony został przez wielu, zawsze uważanym być powinien za dzieło tych, którzy go przyjęli i onemu się poddali”¹.

Okazuje się, że dla Kollątaja bardziej istotna jest zgodność „kontraktu” z „ustawami przyrodzenia”, od których respektowania zależy powszechna pomyślność, niż sposób jego zawarcia. Takim kontraktem była więc dla autora *O konstytucji napoleońska* konstytucja Księstwa Warszawskiego, a dobroczynnym prawodawcą cesarz Francuzów.

Jednak monarchia konstytucyjna nie jest dla Kollątaja definitywną formą rządu i może stanowić jedynie etap przygotowawczy do wprowadzenia fizjokracji. Na monarchii konstytucyjnej kończy się więc rozwój historyczny ludzkości. Po niej winien nastąpić powrót do hipotetycznego idealnego stanu naturalnego, który można odtworzyć na podstawie nieziennej natury ludzkiej. Historycyzm Kollątaja holduje więc teorii cykliczności uzupełnionej przekonaniem o kresie historii po ostatnim cyklu. Omawiając formy rządu według *Polityki* Arystotelesa konkluduje, że „daremnie by nam chciano mówić, iż te wielorakie formy rządu uważać się powinny jak stopnie, którymi ludzie postępować musieli do odkrycia doskonałego rządu, bo prawdy tego gatunku będąc proste i oparte na przyrodzonych potrzebach każdego objawiają się natychmiast w naszym czuciu i pojęciu, tak właśnie jak nam się objawiają nasze należytości i powinności”². Kwe-

¹ H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności...*, s. 176.

² Tamże, s. 191.

stionując teorię postępu w odniesieniu do politycznej organizacji ludzkości i traktując historię jako proces regresywny Kollątaj wyraża się sceptycznie o postępie oświecenia, które ludzkość ma raczej przed sobą niż poza sobą: „Nie ludźmy się próżno ani nadymajmy owym pozornym oświeceniem, którym zda się, żeśmy przewyższyli pierwsze pokolenia. Człowiek prowadzony drogą od przyrodzenia wskazaną nie zaczął od błędu, ale dopiero z czasem popadł w błąd (...). Im bardziej oddalał się od porządku fizyczno-moralnego, tym się stawał nieszczęśliwszym; bo droga prowadząca do prawdy jest tylko jedna, druga zaś prowadząca do błędu dzieli się na niezliczone manowce, którymi nas prowadzi pomyłka i niedostatek uwagi, nasze namiętności, a nade wszystko obluda przebiegłych zwodzicielów”¹.

Definitywny ustrój społeczny Kollątaja, jakim jest fizjokracja, opiera się w ogólnych swych zarysach na programie społeczno-ekonomicznym fizjokratyzmu francuskiego. Respektując triadę pojęciową: wolność, własność, bezpieczeństwo, Kollątaj uzupełnia jednak program fizjokratyczny postulatami etokratycznymi. Nie przypadkowo blisko z nim związani myśliciele polityczni, tacy jak F.K. Dmochowski, S. Małachowski, I. Potocki tłumaczyli, przerabiali i upowszechniali *Etokrację* Holbacha w kręgach myślicieli związanych z Komisją Edukacji Narodowej, Sejmem Czteroletnim i Insurrekcją Kościuszkowską².

Etokratyczne poglądy Kollątaja postulujące godzenie liberalizmu ekonomicznego z prawami człowieka do szczęścia wprowadzały do klasycznego fizjokratyzmu francuskiego istotne novum. Było nim wiązanie wartości bardziej z pracą w ogóle niż z ziemią i pracą na

¹ H. Kollątaj, *O konstytucji w ogólności...*, s. 201.

² Utwór F.K. Dmochowskiego, *O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych*, Warszawa 1787 stanowi skrócony i lekko zmodyfikowany przekład *Etokracji* Holbacha. Przekład rękopiśmienny S. Małachowskiego, *Ethocratie, czyli rząd zasadzony na prawach moralności*, znajduje się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Kielcach, rękopis 45. Problem fizjokratyzmu i etokratyzmu omówił szeroko we wstępie do P. Tiry d'Holbach, *Etokracja*, Warszawa, BKF, 1979; *Między fizjokratyzmem a etokracją. Myśl społeczna Holbacha*, s. VII-LXVI.

ziemi. Zbliżając się pod tym względem do F. Galianiego i A. Smitha, Kollątaj rozwija myśl, że to nie własność, ale „człowiek jest skarbem najdroższym”¹, bo to jego „twórcza ręka” jest źródłem bogactwa narodowego i pomyślności kraju, natomiast ludzie niepracujący, jak „właściciele gruntowi i ci wszyscy, którzy nie pracują około reprodukcji i rzemiosł i kupiectwa, nie są prawdziwą bogactw przyczyną, a zatem nie są równie bogactwem, tak jak starzy i małoletni”². Uznając pracę za istotne źródło wartości Kollątaj sądzi, że wartość tę można dokładnie ustalać dzięki porównywaniu jej wkładu przy wytwarzaniu poszczególnych produktów, co dokonuje się w procesie wymiany, bo każda „praca ma swoją cenę wewnętrzną, która służy nam za porównanie i za miarę wszystkich prac związanych z rzeczami”³. Otóż, skoro praca jest miarą wartości, to ludzie pracujący mogą dokonywać sprawiedliwej wymiany wytworzonych dóbr, co pozwoli im wszystkim zaspokajać potrzeby materialne. W ostatecznym rachunku „człowiek jest skarbem najdroższym” – i to człowiek nie tylko jako producent, ale równoprawny członek społeczeństwa.

Marian Skrzypek

¹ H. Kollątaj, *Listy Anonima*, Warszawa 1954, t. 2, s. 134.

² Tamże, s. 135.

³ H. Kollątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 46.

Hugo Kołłątaj

Prawa i obowiązki naturalne człowieka
rozwinęte i dowiedzione
według wiecznych, niezmiennych
i koniecznych praw natury

Spis treści

Wstęp	5
Księga I	
Omówienie i analityczne przedstawienie praw i obowiązków człowieka	11
Rozdział I	
O naturze i jej prawach w ogólności	12
Rozdział II	
O prawach natury dotyczących człowieka, o jego prawach i obowiązkach, które z nich wynikają.....	17
Rozdział III	
O prawdziwym środku służącym dojściu do pełni praw i obowiązków człowieka	21
Rozdział IV	
O wrażeniach człowieka i o sile, która je powoduje	25
Rozdział V	
Jak człowiek dochodzi poprzez wrażenia do poznania swoich potrzeb	30
Rozdział VI	
Jak natura przygotowała człowieka do zaspokajania potrzeb	34
Rozdział VII	
Rozważania nad siłami człowieka albo nad organicznymi zdolnościami jego ciała i intelektualnymi władzami jego duszy	36

Rozdział VIII	
Przedstawienie prawdziwego źródła praw i obowiązków człowieka	40
Rozdział IX	
O dwojakiej własności, dzięki której godzą się prawa i obowiązki każdego człowieka w szczególności, a wszystkich ludzi w ogóle	43
Rozdział X	
O wolności człowieka w odniesieniu do jego potrzeb, sił, praw i obowiązków oraz związków z rzeczami, które go otaczają	55
Rozdział XI	
O czynach moralnych człowieka rozważanych w odniesieniu do jego praw, obowiązków i wolności działania	72
Rozdział XII	
Przedstawienie praw i obowiązków człowieka związanych z jego własnością swej osoby	87
Uwagi służące objaśnieniu różnych miejsc księgi pierwszej dotyczącej omówienia i analitycznego przedstawienia praw i obowiązków człowieka	88

*Ex Natura vis, ordo, leges; ex homine
voluntas, libertas, et coercitio*

Cicero, De Legibus

(Z natury wywodzi się siła, ład i prawa;
z człowieka wola, wolność i przymus.

Cyceron, O prawach)

Wstęp

Żyjemy w środku burzy, która niepostrzeżenie zrodziła się tylko między filozofami. Kiedy jednak przebiła się do obszaru ustrojów politycznych, pograżyła w zgliszczach całą Europę i pograżyła ją w niesłychanym nieszczęściu, którego skutki stały się nieobliczalne. Ołtarz i tron, republiki i monarchie, całe narody i stowarzyszenia polityczne wielu państw zostały obrócone w perzynę, unicestwione, rozdarte, zniewolone po zatopieniu ich we krwi i we łzach tak wielu milionów nieszczęśliwych ludzi. Owa tak straszna w swych skutkach burza nie skończyła się wraz z klęską publiczną narodów, których los został już przesądzony. Pustoszy ona prawie wszystkie państwa Europy, grożąc im tą samą ruiną. Entuzjaści wolności z jednej strony, z drugiej zaś sługusy despotów toczą ze sobą walkę z zaciekłością bezprzykładną. Jedni poświęcają wszystko w obronie swych zasad, drudzy narażają się na wszelkie niebezpieczeństwa dla podtrzymania swych zasad przestarzałych. Dzisiaj zaś, kiedy walka między wolnością i despotyzmem może być rozstrzygnięta jedynie drogą wojny, której losy są niepewne, ucisk wzmagą się wszędzie, w miarę jak wzrasta wzajemne zagrożenie, gdyż obie strony próbują sobie szkodzić na wszelkie sposoby i pozwalają sobie w tym przypadku na stosowanie takich środków, których uczciwość zakazuje i żywi do nich wstręt. Zewsząd słyhać

jedynie głosy o konspiracjach, o insurekcjach wzniesionych przez intrygi obydwu stron bez żadnych skrupułów i nie licząc się z nieszczęściami ofiar wciągniętych do działań drogą sztuczek stosowanych przez zwodzicieli. Zarówno nowatorzy, jak i obrońcy dawnych zasad obciążają nas jednakowo swymi niebezpiecznymi sofizmami. Onieśmielona uzurpacja zmusza nas z mieczem w dłoni nawet do wyrzekania się zdrowego rozsądku, by nas uczynić posłusznymi wobec jej krytyk i zakazów. Gdybyśmy zaś chcieli uniknąć zwodzenia przez entuzjastów wolności źle pojmowanej, czy też gdybyśmy chcieli wykorzystać w tym celu własne zasoby stosowne do tego doniosłego celu, to wystawimy się na ryzyko zwrócenia przeciwko sobie wściekłości tych, którzy ścigają z równą zaciętością poszukiwaczy prawdy, jak i propagatorów błędu. Otóż gdybyśmy chcieli kiedykolwiek powtórzyć zasadnie to, co Tacyt powiedział w związku z wprowadzeniem tyranii wśród Rzymian, to należałoby to uczynić właśnie w tym przypadku, kiedy równie niebezpieczne jest dla nas mówienie, jak i milczenie: *Loqui et tacere crimen erat*¹.

Prześladowanie, którego przykładów nie zajdziemy w annałach świata, stało się szkodliwe nie tylko dla postępów powszechnego oświecenia, ale również dla interesów samych prześladowców, gdyż nie dostarczając żadnego skutecznego środka dla zabezpieczenia im bezpieczeństwa, naraża ich własne państwa na ruinę i budzi głuche szemranie własnych ludów zwiastujące przyszłe krwawe rewolucje. Doświadczenie nas uczy, że poglądy głoszone przez zwolenników nowości zainteresowanych w tym, aby je uczynić dostępnymi dla wszystkich, nie mogły być nigdy stłumione drogą prześladowań. Jeśli ponadto weźmiemy pod uwagę, że oba stronnictwa uzbroidy się w ludobójczy miecz dla obrony swej sprawy z siłą niemalże równą, to zobaczymy, że przyjęty środek, pomijając jego okrutną niesprawiedliwość, nie przynosi żadnego pożytku, a dowodzi tylko skrajnego paroksyzmu, który poprzedza zwykle wielkie przemiany w poglądach od dawna zakorzenionych. I gdy-

¹ Zarówno mówienie jak i milczenie było zbrodnią.

byśmy zechcieli dobrze rozważyć korzyści i straty, jakie takowy środek za sobą pociąga, gdybyśmy też spróbowali zwrócić uwagę na przykłady dowodzące, że prześladowanie nie było nigdy w stanie zatrzymać postępu poglądów z chwilą, gdy stały się one powszechne, to okazałoby się, że w interesie wszystkich rządów byłoby możliwie najszybsze pogodzenie się z Prawdą, poproszenie zacnych ludzi, żeby ją pokazywali wszystkim, tak aby każdy był w stanie wyrobić sobie zdanie o poglądach nowo wprowadzanych bez narażania się na niebezpieczeństwo zaskoczenia przez entuzjazm nowatorów.

Władcy narodów, wy, którzy trzymacie w ręku stery państw, rozważcie, czy nie ma innego sposobu poza samą Prawdą na uciszenie tej burzy, która stała się tak niebezpieczna dla was i dla waszych ludów. Zastanówcie się tylko, czy dla ratowania waszych własnych interesów należy polegać na sile armii, czy też na bogactwie skarbów pochłanianych przez wojnę podjętą przeciwko waszym własnym interesom. Doświadczenie nas uczy, że największe mocarstwa ziemi upadły pod ciężarem rewolucji spowodowanych przez poglądy niegdyś tak doniosłe. Jedyne środki, który wam pozostaje, to pogodzenie się z Prawdą i zmodyfikowanie samych siebie zgodnie z jej świętym głosem, który nie może naruszyć waszych interesów, jak również interesów waszego ludu. Jedyne Prawda może ustrzec wasz lud od zuchwalstwa nowatorów, to ona umocni wasz tron i prawa; to ona położy kres wszelkim klęskom publicznym, które dręczą ludzkość przytłoczoną bezmiarem nieszczęść; tylko ona wyrwie niszczycielski miecz z rąk obydwu partii i przywróci ziemi spokój, ład i powszechne szczęście. Szukajcie jej więc sami, bądźcie jej posłuszni, kiedy ją odnajdziecie, idźcie w dobrej wierze za jej świętymi zasadami, a wasza osoba i prawa będą zabezpieczone, zaś wasze imiona będą błogosławione przez lud.

Gdzie należy jednak szukać tej boskiej Prawdy, która jedynie może zagwarantować autorytet prawowitej władzy i posłuszeństwo ludu? Jak można usłyszeć jej święty głos i spowodować, aby zrozumieli ją wszyscy? Oto jest kwestia, której rozstrzygnięcie wymaga nie tylko dobrej wiary, ale również bardzo głębokiej przenikli-

wości. Upieranie się przy dawnych poglądach i entuzjazm dla nowych są jej jednakowo przeciwne; trzeba więc powrócić do źródeł, trzeba zbadać przyczynę, by zapobiegać skutkom, które pustoszą całą Europę. Nowatorzy zrzucają całe odium na reżyserów dawnego sposobu rządzenia; ci zaś, przeciwnie, skarżą się na niebezpiecznych nowatorów, twórców deklaracji praw człowieka¹, którzy – wedle ich sposobu myślenia – winni być uważani za szkodliwą sektę, od której wywodzi się całe zło. Trzeba jednak rozpatrywać deklarację praw człowieka z zimną krwią, z namysłem dojrzałym i wolnym od uprzedzeń; należy odrzucić jedynie to, co przeczy oczywistości, zaś przyjąć wszystko, co okaże się prawdziwe i niepodważalne. W ten oto sposób uzyskamy rozstrzygnięcie tej doniosłej kwestii, a gdy to nastąpi, pozostanie nam kroczyć za odkrytą Prawdą i stosować ją jako jedyny środek na nasze nieszczęścia.

Oto cel, jaki każdy zacny człowiek winien stawiać przed sobą ze względu na jego tak doniosłe znaczenie dla spokoju publicznego, bezpieczeństwa prawowitych władz i szczęścia ludu. Istnieje absolutna konieczność, abyśmy przyłożyli się bez uprzedzeń do studiowania praw człowieka; trzeba, żebyśmy je troskliwie badali i w sposób dojrzały nad nimi rozmyślali, aby móc osądzić z całą pewnością, czy nie jesteśmy oszukiwani przez wynalazców tej doktryny albo też przez tych, którzy ją uważają za najbardziej szkodliwą. Daremnie będzie ktoś chciał zatrzymać nas w tych badaniach poprzez krytykę i zakazy. Niebezpieczeństwo jest aż nadto bliskie, a chodzi przecież ciągle o nas i o nasze bezpieczeństwo niezależnie czy uzurpatorzy zostawią nas w spokoju, czy też ich gniew go zakłóci przez groźby i prześladowania. Nie możemy pozostać niewrażliwi na los przyszłych potomków, naszych współobywateli, naszej ojczyzny, naszych prawowitych władz i mimo ich bierności uczynimy im rzeczywistą przysługę, kiedy dzięki naszym pracom zdołają osiągnąć Prawdę, która jedynie będzie w stanie skutecznie uratować ich dobrze pojęte interesy zapewniając publiczny spokój.

¹ Chodzi o Deklarację Praw Człowieka i Obywatela (1789) z okresu Rewolucji Francuskiej

Obywatel Genewy¹ powiedział w *Umowie społecznej*, że gdyby był władcą albo ustawodawcą, nie traciłby czasu na mówienie co trzeba robić, ale po prostu by robił. I rzeczywiście byłby to najlepszy sposób na zapewnienie dobra narodowi, gdyby ich rządzący chcieli działać w dobrej wierze nie oddzielając własnych interesów od interesu ludu, gdyż wówczas szczęście ogólne pochodzące z jednego źródła nie byłoby mącone przez namiętności tłumy, który jest rzadko oświecony. Gdzież jednak znajdziemy podobne przykłady? Zarówno ludy, jak i monarchowie są prawie zawsze wywodzeni w pole przez podległe im urzędy. Zarówno ludy, jak i monarchowie mają swoich demagogów, którzy zwodzą ich jednako. Gdzież znajdziemy państwa zorganizowane i ustanowione na niewzruszonych zasadach sprawiedliwości? Gdzież znajdziemy rządy, których władza wynikałaby z naturalnych i nieodłącznych praw człowieka? Wszędzie widzimy tylko sprzeczność teorii z praktyką, bo też wszędzie widzimy tylko zapoznanie wzmiankowanych praw. Władza spoczywająca w ręku jednej osoby odrzuca je sądząc, że prawa te są jej przeciwne i szkodliwe, gdyż nie chce być ona ograniczona przez żadne prawo. Władza powierzona wielu osobom jest najczęściej przez nie nadużywana, gdyż rzadko usiłuje owe prawa dobrze poznać. Tak więc odrzuca się je albo wykracza się poza ich granice, gdyż pozostają one nieznane.

Będąc przekonany, że obecne zło pochodzi z zapoznania praw człowieka – uważam zaś za zapoznającego je nie tylko tego, który ich nie zna, ale również tego, który źle je poznał – postanowiłem zbadać ten doniosły problem nie ulegając żadnym uprzedzeniom w stosunku do rządów od dawna istniejących, ale też nie żywiąc entuzjazmu wobec rządów nowo ustanowionych. W tym przedsięwzięciu przewodnikiem będzie mi jedynie Prawda. Będę uważnie kroczył jej śladem i będę ją wykazywał z całą otwartością, kiedy zostanie odkryta. Posłużę się w tym celu metodą pozbawioną wszelkich dociekań abstrakcyjnych, gdyż pragnę, żeby to dzieło było dostępne wszystkim czytelnikom. Nie wypowiem się w nim za

¹ J.-J. Rousseau.

żadnym rządem, gdyż w badaniach tego rodzaju nie chodzi o roztrząsanie politycznych konstytucji, ale o dowiedzenie się, na czym polega prawdziwa moralność człowieka, za której pośrednictwem winien on kierować wszystkimi swymi poczynaniami, a w konsekwencji może on dojść do nadania sobie rządu, czy też przyłączenia się do niego zgodnie ze swoim szczęściem. Podzielę moje dzieło na dwie części; pierwsza będzie zawierała rozbiór analityczny praw człowieka, druga zaś przedstawi kodeks natury wzmiankowanych praw i obowiązków¹. Oto jedyny mój cel, oto jedyny przedmiot mego dzieła. Będę sobie wieszował, jeśli będzie mogło ono odpowiadać mojemu szczeremu pragnieniu uchronienia ludów wszystkich narodów od nieszczęścia rewolucji podobnej do tej, której potwornych skutków doświadczamy.

¹ Kollątaj nie zrealizował tego zamiaru.

Księga I

Omówienie i analityczne przedstawienie praw i obowiązków człowieka

Badanie naszych naturalnych praw i obowiązków jest dla nas sprawą najważniejszą. Niezależnie, czy będziemy uważać się za ludzi, czy też za obywateli; niezależnie, czy zwrócimy uwagę na nasze życie prywatne, czy też publiczne, zobaczymy, że nie możemy być pewni prawości naszych postępów bez dokładnego zaznajomienia się z tym, co nam się należy, a co winniśmy czynić względem samych siebie, naszych bliźnich, naszej ojczyzny, czy też innych stowarzyszeń politycznych. Nauka praw i obowiązków człowieka jest jak gdyby pierwszym i jedynym źródłem, z którego wywodzi się cała moralność. To na niej wznosi się cały gmach wszystkich poszczególnych nauk, które starożytni nazywają etyką, polityką i ekonomiką, a my nadaliśmy im nazwy prawa naturalnego, prawa politycznego, prawa narodów i ekonomii politycznej. To na nich spoczywa nauka i duch praw, to znaczy nauka prawodawstwa i rządzenia. To wreszcie od niej wywodzi się praktyczna nauka moralności, czyli szczegółowe badanie naszych czynów i namiętności. Słowem, winna ona być uważana za główny punkt, z którego wywodzą się wszystkie nauki moralne, podobnie do promieni zataczających niezmierny krąg wokół niego. Otóż, o ile ta nauka będzie dokładna i pogłębiona, o tyle inne nauki, które z niej się wywodzą, nie będą podlegały błędom, fałszywym interpretacjom, mętnym

spekulacjom, błędom zrodzonym przez wyobraźnię, będą zaś wolne od szarlatanerii sofistów i kłamstwa zwodzicieli ludu.

Skoro od dokładnego badania praw i obowiązków człowieka zależy doskonalenie wszystkich innych nauk moralnych, czujemy dobrze, jaką doniosłość winno ono mieć dla nas i w jaki sposób winniśmy je zgłębiać, by z niego wydobyć całą moc konieczną do tego, by zabrać się z pożytkiem do wzmiankowanych nauk. Oto dlaczego nie możemy czuć się zwolnieni od wszelkich badań dotyczących się tego przedmiotu i musimy sięgnąć aż do samych źródeł. Pierwsza idea, która w związku z tym jawi się w naszym umyśle, to idea natury, gdyż nasze prawa i nasze obowiązki bezpośrednio z niej się wywodzą. Jasne więc, że jesteśmy zmuszeni zacząć nasze badania od analizy słowa „natura”, by najpierw zrozumieć, co ono przedstawia dla naszego postrzegania, a wówczas ten pierwszy krok zaprowadzi nas do zbadania praw natury w ogóle, w odniesieniu do całego wszechświata, i w szczególności w odniesieniu do samego człowieka. Dalsza analiza praw natury zaprowadzi nas stopniowo do odkrycia naszych praw i obowiązków, które chcemy odnaleźć. Oto metoda, którą zamierzamy zastosować w tym studium. Zaczynamy więc i spróbujemy, czy ta metoda doprowadzi nas do celu.

Rozdział I

O naturze i jej prawach w ogólności

Po długiej obserwacji nieskończoności bytów, które mogliśmy poznać za pomocą zmysłów, odkryliśmy, że minerały tworzą się zawsze w ten sam sposób jak rośliny, które podlegają temu samemu ładowi w swej reprodukcji, i jak zwierzęta, które się rozmnażają drogą płodzenia; że rośliny i zwierzęta zachowują tę samą postać nie tylko w odniesieniu do gatunku, ale również w odniesieniu do części organicznych każdego osobnika; że ciała niebieskie krążą jednostajnie ponad naszymi głowami. Wyciągnęliśmy stąd wniosek, że wszystkie wymienione byty podlegają pewnym regułom w ich powstawaniu, rozmnażaniu i reprodukcji; w kształtowaniu

ich postaci, w ich ruchach itd. Ponieważ zaś reguły, o których mowa, są zawsze takie same, gdyż nigdy się nie zmieniają, uważamy je za stałe i niezmienne. Co więcej, uważamy je za konieczne dla każdego bytu, gdyż zgodnie z długim łańcuchem postrzeganych skutków odkrywamy, że wszystkie byty im podlegają w sposób konieczny i mogą istnieć jedynie w taki sposób, jaki jest im przepisany, przybierając właściwe sobie cechy i właściwości. Otóż zgodnie z tą obserwacją jesteśmy przekonani, że wszystkie byty, które poznajemy za pomocą zmysłów, podlegają stałym, niezmiennym i koniecznym prawom, według których tworzą się, reprodukują, uzyskują właściwą im postać, mają swe ruchy spontaniczne albo ruch na zasadzie przyciągania i odpychania; znajdują się w stanie spoczynku, mają ciężar, są nieprzenikliwe, elastyczne, stałe lub płynne, są mętne lub przezroczyste.

Zważywszy, że takie lub im podobne inne prawidła są sposobami istnienia każdego bytu, nazwaliśmy je *prawami*. Zgodnie z tym prawa, którym podlega istnienie każdego bytu jednostkowego i wszystkich bytów razem wziętych, są tylko regułami zawsze stałymi, niezmiennymi i koniecznymi, zgodnie z którymi istnieją wszelkie byty i spełniają funkcje odpowiadające ich egzystencji. Nietrudno pojąć, że byty takie, jakie znamy, nie mogły nadać sobie podobnych praw, gdyż właśnie zgodnie z wymienionymi prawami istnieją one i pełnią funkcje odpowiadające ich egzystencji. Ponieważ zaś efekt nie może być jednocześnie przyczyną samej siebie, jasne jest więc, że prawa, o które chodzi, musiały dotrzeć do tych bytów z innej strony, a mianowicie od przyczyny, dzięki której istnieją w sposób konieczny takie, jakie są, i w taki sposób, jaki jawi się naszym oczom.

Ta przyczyna musiała istnieć zanim spowodowała efekt; istniała ona niewątpliwie, gdyż widzimy jej skutki, a istniała koniecznie, gdyż bez niej skutek by się nie pojawił. Otóż skoro widzimy skutki, nie możemy wątpić o przyczynie, która je spowodowała i przez którą stały się one takie a nie inne, zawsze jednak podporządkowane prawom stałym, niezmiennym i koniecznym.

Ponieważ ta przyczyna znana jest nam jedynie przez swoje skutki, nie wiemy więc zupełnie, czym jest ona sama w sobie i w jakiej postaci poprzedzała swe dzieło. Oto dlaczego nie możemy jej określić ani jej nadać właściwego imienia inaczej niż wedle idei, jaką sobie wytworzyliśmy na podstawie jej skutków i jej praw. Widzieliśmy, że nieskończona ilość bytów rodzi się ciągle wedle tych samych praw albo, co na jedno wychodzi, że rodzą się one ciągle w ten sam sposób. Wnieśliśmy zatem, że istnieje jedna przyczyna, która wytwarza ten stały sposób, wedle którego następują ciągle te same skutki. Otóż idea, jaką sobie wytworzyliśmy o początkach bytów, podsunęła nam inną, a mianowicie ideę ich przyczyny. W konsekwencji nazwaliśmy ją przyrodą. Pojęcie „przyrody” wzięliśmy od narodzin i od słowa „rodzić” – *nascere*. W efekcie to, co rozumiemy pod nazwą przyroda, jest tylko przyczyną, która wytworzyła wszystkie byty, podporządkowała je prawom stałym, niezmiennym i koniecznym.

Ponieważ jednak ta pierwsza nazwa nie odpowiadała dokładnie koncepcji prawdziwej i jedynej przyczyny wszystkich bytów, bo narzuciliśmy jej tę nazwę zgodnie z ideą, jaką wyrobiliśmy sobie o sposobie, wedle którego odradzają się nieustannie niektóre z tych bytów; to w konsekwencji widzimy, że pod jedną nazwą przyrody pomieszano dwie idee, a mianowicie przyczyny, dzięki której istnieją wszystkie byty, także prawa, wedle którego one istnieją. To właśnie winno być pieczołowicie rozróżniane w naszym postrzeganiu. Łatwo nam pojąć, że przyczyna wszystkich bytów jest oczywiście różna od praw, które im nadała, jako że nawet najbardziej ogólne prawa nie są czymś innym niż jej skutkami. Otóż biorąc pod uwagę sposób istnienia wszystkich bytów i wykonywania funkcji odpowiadającej ich egzystencji, uznaliśmy je za prawa narzucone im przez przyczynę; jest więc oczywiste, że nie możemy mieszać pod wspólną nazwą sposobu i przyczyny. Dlatego musimy zgodzić się na określanie sposobu za pomocą nazwy odrębnej. I dlatego też musimy uniknąć wszelkich kontrowersji, o które łatwo w przedmiotach czysto abstrakcyjnych, oświadczając, że będziemy posługiwać się owym rozróżnieniem w naszych badaniach. Nazwiemy naturą przyczynę jedną i konieczną, dzięki której istnieją wszystkie byty, zaś

prawem natury nazwiemy sposób ich istnienia w takiej postaci, jaką widzimy. Zgodnie z tym będziemy dysponowali ideą jasną i wyraźną natury i jej praw, czyli że odróżnimy nasze wrażenie przyczyny, dzięki której wszystkie byty istnieją i sposób, wedle którego istnieją. Oto dwie idee, które zajmują prawie wszystkie nasze nauki abstrakcyjne i doświadczalne.

Metafizycy usiłują pojmovać naturę – o tyle, o ile jest to możliwe – jako przyczynę jedyną i konieczną wszelkich bytów. Ich spekulacje rozciągają się na badanie różnic między nią a materią i na wykazywanie atrybutów jej doskonałości; to jednak jest dalekie od przedmiotu naszych rozważań. Nam wystarczy rozpoznawanie tej przyczyny na podstawie jej skutków i praw, z którymi jest związana egzystencja wszystkich bytów, jako że nasze badania nie uwzględniają żadnej hipotezy. Zgodnie z naszym sposobem pojmowania różnica między naturą i materią polega na tym, że wyobrażamy sobie pierwszą z nich jako przyczynę, drugą zaś jako jej skutek nie wchodząc w owe mętne spekulacje, które bardziej zaciemniają nasze postrzeganie niż dostarczają nam jakiegoś światła, albowiem istota natury i materii jest nam jednako nieznaną. Im bardziej ograniczymy się w badaniach tego rodzaju, tym bardziej nasze pojęcia będą jasne. Czyż nie wystarczy nam to do wyrobienia sobie poglądu, że natura rozważana pod kątem przyczyny wszystkich bytów istniała zanim je wytworzyła i była absolutnie konieczna dla wytworzenia swoich skutków? Czyż nie wystarczy, że chcąc mieć jej jasną ideę narzuciliśmy jej nazwę, która powstała być może jako pierwsza? Jest nam całkiem obojętne, czy nada się jej nazwę Istoty Najwyższej, wszechwładnej inteligencji, powszechnej opatrności, czy też Boga. Poznamy ją również pod podobnymi czy też innymi nazwami jako jedyną i konieczną przyczynę wszystkich bytów, podobnie jak uznamy ją jako taką pod nazwą natury. Cały świat zawdzięcza jej swoją egzystencję i ład podobnie jak wszystko, co stworzyła i podporządkowała swoim prawom. Tylko ona winna wiedzieć, dlaczego stworzyła owe rzeczy takimi, jakie są i dlaczego podporządkowała je owym prawom. Tylko ona winna wiedzieć, jak stworzyła wszystko, co istnieje. Jeśli o nas chodzi, to całkowicie nie

znamy jej istoty tudzież środków zastosowanych w tworzeniu swego dzieła, jak też nigdy się tego nie dowiemy. Spory na ten temat nader niejasny nie doprowadzą nas do żadnych pozytywnych konkluzji. Lepiej jest wyznać, że znamy mniej, niż pozwolić naszej wyobraźni, czy też wyobraźni innych, aby sprowadziła nas na manowce.

Fizycy ograniczają się jedynie do obserwacji przyrody, czyli do skutków i praw, które narzuciła wszystkim bytom będąc ich przyczyną. Ograniczając się do tych przedmiotów potrafią oni, być może, lepiej ją poznać i wielbić ze względu na podziw dla jej niezmiernego dzieła, nie przywiązując się do daremnych spekulacji na temat jej samej. Ich tak rozległy przedmiot jest podzielony na wiele części lub raczej na różne gałęzie nauk fizycznych. Historia naturalna albo opis zewnętrzny wszystkich ciał dał nam, by tak rzec, ogromny inwentarz trzech królestw przyrody, który jest o tyle dokładny, o ile nasze zmysły dostarczają nam niezbędnych do tego środków. Nie należy bowiem zapominać, że nie znamy wszystkich bytów stworzonych przez naturę i nigdy nie dojdziemy do całkowitego poznania jej dzieła.

Chemia zajmuje się analizą wszystkich ciał należących do trzech wymienionych królestw. Drogą rozkładu, wyodrębniania pierwiastków, syntezy ciał dochodzi ona do lepszego zrozumienia ich praw specyficznych, a tą drogą do odkrywania pewnych praw ogólnych. Fizyka bada bliżej prawa, które nazywamy fizycznymi albo mechanicznymi, nadanymi przez naturę różnym bytom. Matematyka stosowana mierzy, waży, rachuje podobieństwa i różnice ciał i ich praw, o tyle, o ile stanowią one przedmiot tego badania. Słowem, wszystkie nauki fizyczne zajmują się jedynie, by tak rzec, dziełami natury, to znaczy jej skutkami i prawami. Jednak te skutki i te prawa, przez które utrzymuje się ład wszechświata i przez które istnieje każdy byt poszczególny, nie należą do sfery naszych badań, a w konsekwencji nie będziemy dotykać owej niezmiernej materii. Chcemy tylko badać prawa określające egzystencję człowieka w ciągu całego życia, i właśnie dlatego próbowaliśmy uprzednio uzyskać jasną ideę i dokładne pojęcie samej natury i jej ogólnych praw.

Rozdział II

O prawach natury dotyczących człowieka, o jego prawach i obowiązkach, które z nich wynikają

Człowiek podlega prawom natury, które są wspólne dla niego i dla innych istot. Ma również swoje prawa szczególne, dzięki którym od innych istot się różni. Zajmuje miejsce wśród zwierząt, a w konsekwencji podlega wspólnym z nimi prawom; podlega prawom, które są wspólne dla niego i dla roślin, a chociaż wszystkie zwierzęta różnią się od roślin, to tym bardziej człowiek, który różni się od innych istot żywych tak, jak gatunek różni się od swego rodzaju. Jest on nawet podporządkowany całkowicie albo w części prawom dotyczącym wszystkich innych bytów i aczkolwiek nie znamy wszystkich tych praw ze względu na brak niezbędnych kontaktów ze wszystkimi innymi istotami, to jednak dostrzegamy, że istnieją ogólne prawa, które łączą wszystkie istoty jak gdyby łańcuchem, by stworzyć ład całego wszechświata, którego częścią stanowią. Jednak w miarę jak badamy prawa innych istot, które znamy za pomocą zmysłów, to znajdujemy jedynie prawa fizyczne, gdyż wszelkie stosunki, jakie zachodzą między nimi a nami, mają charakter cielesny. Kiedy jednak badamy prawa, które są nam właściwe, to znajdujemy dwa ich rodzaje: prawa fizyczne i moralne, gdyż znajdujemy dwa wspomniane rodzaje stosunków między nami. Widzimy na przykład, że rodzaj ludzki rozmnaża się w podobny sposób jak rośliny i zwierzęta, że płodzenie ludzi jest związane z tymi samymi prawami, jak u zwierząt, że dysponujemy ruchem spontanicznym, jak inne istoty żywe, że podtrzymujemy nasze istnienie poprzez odżywianie jak zwierzęta i rośliny, że umieramy jak rośliny i zwierzęta itd. Jest wiele podobnych praw fizycznych, które są nam wspólne z innymi istotami, ale są również takie, które są tylko nam właściwe, jak na przykład przekazywanie myśli innym za pomocą dźwięków artikulowanych, czyli zdolności mówienia.



Natura dała nam w tym celu narządy, których odmówiła innym istotom żywym. Oto prawo fizyczne, które należy do nas wyłącznie pośród innych istot, ale są też inne, gdzie można wykazać różnicę między naszym gatunkiem, a pozostałymi istotami żywymi. To jednak również nie będzie stanowiło przedmiotu naszych badań, a tą kwestią będziemy zajmowali się jedynie w przypadku związków z naszym głównym tematem.

Tym, co zajmuje obecnie naszą uwagę, jest fakt, że jesteśmy podporządkowani przez naturę prawom moralnym, które nas zobowiązują prawie tak samo i w ten sam sposób, jak prawa fizyczne, to znaczy, że zobowiązują nas w sposób stały, niezmienny i konieczny. Wśród tego rodzaju praw znajdujemy jedno, które nazywamy wolną wolą człowieka, to znaczy, że działamy ciągle wedle naszej własnej woli, naszego wolnego wyboru, naszego przyzwolenia i nie możemy działać inaczej, a tym sposobem wszystko, co nie będzie czynione zgodnie z naszą wolną wolą, nie byłoby naszym dziełem, ale wynikałoby z działania jakiejś innej siły, która do nas nie należy. Oto więc prawo moralne, które jest absolutnie konieczne, by jakiś czyn mógł być uznany za nasz własny. Oto źródło, z którego wywodzą się wszelkie nasze moralne zobowiązania wobec nas samych i wobec naszych bliźnich. Nie wiemy, czy inne istoty żywe są zobowiązane przez podobne prawo moralne albo czy wszystkie ich funkcje, aczkolwiek pochodzące ze spontanicznego ruchu, są podporządkowane fizycznej konieczności, która jest sprzeczna z wolną wolą. Ponieważ jednak nasze pragnienie wiedzy rozciąga się niekiedy aż po rzeczy niemożliwe do zrozumienia, wynaleźliśmy sobie pewien termin raczej dla olśnienia naszej ciekawości, niż dla odkrycia prawdy. Doszliśmy do wniosku – powiadam – że zwierzęta działają na zasadzie instynktu, a więc osobnego prawa, które jest dla nich właściwe. Czymże jednak jest ów instynkt? Czym różni się on od wolnej woli? W tej kwestii nie sięgamy dalej niż nasza wyobraźnia, która nas omamiła. Pozostawiamy jednak tę kwestię w strefie ciemności i nie będziemy jej dotykać, gdyż obecnie jesteśmy zajęci badaniami nad człowiekiem, a nie nad zwierzętami.

Ponieważ doszliśmy do odkrycia praw moralnych, przez które natura ograniczyła nas w taki sam sposób jak przez prawa fizyczne, trzeba więc wyrobić sobie jasną i oczywistą ideę tego, czym różnią się te prawa od siebie. Oto co możemy powiedzieć w tej kwestii: prawa fizyczne odnoszą się do naszej egzystencji i do naszych funkcji fizycznych; prawa moralne dotyczą naszych moralnych czynów. Dzięki prawom fizycznym nasza maszyna organiczna ma zdolność przystosowania się do wszystkich funkcji fizycznych dopóki żyjemy. Przez prawa moralne działająca w nas siła jest opatrzona w zdolność dokonywania czynów moralnych dopóki żyjemy. Wszystkie te prawa są jednakowo konieczne, gdyż bez pierwszych nie możemy istnieć i nie bylibyśmy zdolni do sprawowania funkcji fizycznych; bez drugich nie bylibyśmy zdolni do czynów moralnych.

Wśród tych praw moralnych znajdujemy jedno takie, według którego rodzimy się z pewnymi prawami, z którymi związane są pewne obowiązki i jak gdyby warunki, od których zależy cieszenie się naszymi prawami. O tym prawie trzeba wyrobić sobie pojęcie bardzo jasne i wyraźne, by nie mieszać tego, co jest naszym prawem i obowiązkiem, z samymi prawami przyrody. Ponieważ zaś nazwy, którymi się posługujemy, są znakami wyróżniającymi naszych idei, dlatego też należy zwrócić uwagę na nazwy nadane tym trzem ideom, byśmy się pozwolili lepiej zrozumieć. Wyraz prawo (*la loi*) odpowiada łacińskiemu wyrazowi *lex*, wyraz należytość (*le droit*) odpowiada wyrazowi *jus*, wyraz obowiązek odpowiada wyrazowi *officium*. Oto różnice między tymi trzema nazwami, których znaczenie w języku francuskim odpowiada dokładnie nazwom w łacinie. Będziemy nimi się posługiwać, by wyrazić nasze idee, które różnią się między sobą. Widzimy, na przykład, że jesteśmy podporządkowani pewnym prawom (*lois*), że mamy prawa (*droits*) do pewnych rzeczy, że musimy wypełniać pewne obowiązki. Zgodnie z tym widzimy, że prawem natury (*loi de la nature*) jest to, że zostaliśmy stworzeni z pewnymi prawami (*droits*), które nas zmuszają do pewnych obowiązków. Jednak w odniesieniu do nas prawa (*droits*) i obowiązki nie są już prawami (*lois*) naturalnymi. Są to warunki, środki, dobrodziejstwa, które podarowała nam natu-

ra, aby współpracować z nią w celu realizacji tych praw (*lois*) w nas samych. Prawa (*lois*) natury nie zależą od naszej wolnej woli. Doświadczamy, na przykład, że nie od naszego swobodnego wyboru zależy to, czy mamy wolną wolę, czy też jej nie mamy, czy mamy pewne prawa do rzeczy niezbędnych, i czy nie jesteśmy zmuszeni do pewnych obowiązków. I taki jest właśnie charakter prawa (*loi*) naturalnego. Jednak od naszej wolnej woli zależy, czy skorzystamy z naszych praw (*droits*) i czy wykonywać będziemy nasze obowiązki i na tym, oto, polega różnica między prawem natury (*loi de la nature*) i prawem (*droit*) pozytywnym czyli należytością i powinnością człowieka. Prawa (*lois*) działają w nas, ale bez nas – są one zdolnościami, siłami, wrodzonymi zasadami, których nie możemy się wyzbyć, jeśli nie chcemy zniszczyć naszej osobowości częściowo lub całkowicie. Należytości (*droits*) są jak gdyby wyłącznymi przywilejami, które zostały nam nadane przez prawo (*loi*) natury i od nas zależy, czy z niego skorzystamy. Obowiązki są zobligowaniem wobec przeciwstawianych przez naturę praw, jeśli chcemy ich przestrzegać. Słowem, prawa natury są nienaruszalne, zaś prawa człowieka mogą być naruszane, a obowiązki zaniedbywane lub pomijane.

W konsekwencji, gdyby wolna wola człowieka mogła rozciągnąć się aż na prawa przyrody, człowiek byłby zdolny naruszyć ład całego świata albo podporządkować go własnym zachciankom. Jednak jego wolna wola nie wykracza poza obszar korzystania z praw i wypełniania obowiązków, a na tym właśnie polega cała jego moralność. Natura dostarcza mu wszelkich niezbędnych środków, aby się nimi posłużył w swych prawach i przestrzegał zobowiązań, które się z nimi wiążą. To od niego zależy, czy odpowie na takie dobrodziejstwa, to od niego zależy, czy będzie czynił dobro, a unikał zła. Jeśli będzie cierpiał w życiu, to sobie albo swoim bliźnim winien czynić wyrzuty za owe cierpienia, gdyż są one zawsze koniecznym następstwem tego, że nie chciał zachować swych praw albo nie chciał z nich skorzystać całkowicie, czy też że nie dopełniał ściśle obowiązków z nimi związanych albo że jego bliźni pogwałcili jego prawa i nie dopełnili swoich obowiązków.

W interesie człowieka leży więc, aby starał się możliwie najlepiej poznać swoje prawa i obowiązki. Jakże jednak dojdzie on do takiej wiedzy? Oto jedyny przedmiot naszych badań, które – jak można przypuszczać – dostarczą mu właściwego środka prowadzącego do tego celu.

Rozdział III

O prawdziwym środku służącym dojściu do pełni praw i obowiązków człowieka

Nie znamy wszystkich praw natury, gdyż nie znamy wszystkich skutków, to znaczy wszystkich istot, które ona wytworzyła. Jedne są prawie niedostępne naszym zmysłom ze względu na ogromną odległość, inne ze względu na nadzwyczajną wielkość, jeszcze inne ze względu na ich nader drobne wymiary. Nie jest więc możliwe ich odróżnienie, wyodrębnienie, a tym bardziej poznanie ich drogą analizy. Otóż, jeśli nie możemy poznać wszystkich bytów stworzonych przez naturę, to tym bardziej należy być pesymistą w odniesieniu do możliwości osiągnięcia poznania wszystkich jej praw. Co więcej, aczkolwiek znamy wiele bytów za pomocą naszych zmysłów, to jednak kiedy chcemy je badać drogą analizy, dochodzimy w końcu do wniosku, że posłużenie się tą jedyną metodą jest niemożliwe, gdyż ich cząstki, które chcemy analizować, nie działają już na nasze zmysły. Prawdą jest więc, że wszechświat, który znamy, nie jest wszechświatem natury, gdyż nie znamy go w całości. Być może, że jest więcej bytów, które nie są nam znane od tych, które znamy. Być może, jest więcej części w znanych nam bytach, których nie możemy już poddać analizie. Być może, jest więcej praw fizycznych, których nigdy nie odkryjemy. Wszędzie napotykamy przeszkody i jednocześnie zmuszeni jesteśmy do wyznania, że znamy bardzo mało w sposób dokładny, gdyż natura przykryła wszystkie swoje dzieła nieprzeniknioną tajemnicą, zaś wobec braku praw

szczególnych każdego bytu, nie możemy powiedzieć nic pewnego na temat ogólnych praw natury.

Na szczęście dla nas, nasz przedmiot jest określony przez badania nad pojedynczym człowiekiem, gdyż trudno sobie wyobrazić, żebyśmy nie znali samych siebie w sposób dokładny. A jednak kiedy badamy dokładnie tę kwestię, okazuje się, że dalecy jesteśmy od takiej znajomości człowieka. Anatomowie zajmujący się analizą ciała człowieka pozwalają nam dostrzec, że nie byli w stanie poznać całkowicie systemu nerwowego poczynając od centrum, a skończywszy na krańcach; że nie mogli obserwować krążenia krwi we włóknach mięśniowych, które zdają się być delikatnymi żyłkami; że nie odkryli jeszcze wszystkich naczyń i sposobów wydzielenia się humorów, a tym bardziej sposobów, którymi posługuje się natura, aby je rozdzielić. Fizjologowie, którzy zajmują się teorią ludzkiego ciała w stanie zdrowia, nie są w stanie wytłumaczyć wszystkich jego funkcji bez uciekania się do hipotez. Patolodzy zajęci badaniami nad ciałem ludzkim rozważanym w stanie zdrowia naruszonego nie są w stanie odnaleźć przyczyny wielu chorób. Dorzucmy do tego wszelkie dysputy między logikami i metafizykami, które zrodziły nieskończoną ilość absurdalnych poglądów w odniesieniu do człowieka; dorzucmy niezliczone systemy moralistów i ustawodawców, które sprowadziły nieskończoną ilość nieszczęść, a poczujemy się upokorzeni wobec samych siebie, gdyż zobaczymy, że jesteśmy jeszcze zbyt dalecy od dokładnej znajomości człowieka zarówno jeżeli chodzi o jego układ fizyczny, jak i duchowy.

Nie możemy zrzucać tego wszystkiego na zbyt małe przykłady nie się do studiów, możemy oskarżać o to raczej nasze nieumiarkowanie w tych badaniach, gdyż nie zadowolając się tym, co można poznać za pomocą zmysłów, chcielibyśmy sięgnąć dalej, poznawać to, co nie jest możliwe do poznania. W konsekwencji tworzymy sobie hipotezy, które podtrzymujemy za pomocą wyobraźni, zamiast zatrzymać się na człowieku takim, jakiego przedstawiają nam zmysły, a w konsekwencji poznajemy człowieka wymyślanego. Zdarza się też, że tego, czego nie znamy dobrze, nie możemy prze-

kazać jasno, a w konsekwencji wdajemy się w spory, co zazwyczaj nie prowadzi do odkrycia prawdy – ta bowiem była w tym przypadku wyimaginowana albo też nie była postrzeżona jasno – ale by z upodobaniem podtrzymywać efekt naszej wyobraźni.

Otóż z tego, co dotąd powiedzieliśmy odnośnie do tej kwestii, wynika, że zanim zaczniemy badania nad prawami i obowiązkami człowieka, trzeba wcześniej zreformować sposób studiowania samego człowieka, a zwłaszcza jego moralności. Trzeba najpierw przyjąć pewne reguły, które służyłyby nam za przewodników w tych tak dla nas doniosłych badaniach. Wedle mojego sposobu pojmowania, owe reguły winny być następujące:

1. Trzeba zacząć od badań nad budową fizyczną człowieka, a mianowicie rozważyć głęboko prawa fizyczne, dzięki którym istnieje w takiej postaci, w jakiej go widzimy. Tylko od tej strony jest on dostępny naszym zmysłom, od których zaczyna się wszystko, co wiemy.

2. Skoro po najbardziej nawet uważnym badaniu fizycznej budowy człowieka nie jesteśmy w stanie odkryć wszystkich jego praw fizycznych i skoro chcąc dojść do znajomości jego praw i obowiązków nie potrzebujemy znać wszystkich wzmiankowanych praw, trzeba więc ograniczyć się jedynie do badania tego, co jest nam potrzebne dla naszego przedmiotu. W konsekwencji nie zajmujemy się badaniami anatomicznymi, fizjologicznymi, patologicznymi oraz innymi do nich podobnymi.

3. We wszystkich badaniach dotyczących naszego przedmiotu musimy posłużyć się metodą analityczną, to znaczy trzeba będzie zacząć od badania rzeczy znanych, by dojść do odkrycia tych, które nie są nam jeszcze znane, gdyż taki sposób badania jest najpewniejszy i nigdy nie wprowadza nas w błąd, jeśli ściśle do niego się stosujemy. W efekcie nasze badania winny zaczynać się od przedmiotów najbardziej pospolitych, znanych wszystkim, które nie budzą żadnej wątpliwości.

4. Kiedy dojdziemy stopniowo do badania rzeczy, która nie są nam jeszcze znane, trzeba żeby podstawą naszych odkryć były zmysły, a nie wyobraźnia.

5. To, czego nie możemy odkryć za pomocą zmysłów, należy uznać za niedostępne poznaniu, a w konsekwencji musimy przyznać się do niewiedzy. Prawdziwym poznaniem jest przekonanie o tym, że nie możemy poznać wszystkiego. W konsekwencji w naszych badaniach nie uznajemy hipotez.

Prawdą jest, że zgodnie z podobnymi regułami wyda nam się, iż wiemy mało, ale to czego się dowiemy będzie pozytywnie prawdziwe, czyli że nasze postrzeżenie będzie zawsze zgodne z przedmiotem poddanym naszemu badaniu. Uzbrowieni w takie reguły spróbujmy zbadać człowieka fizycznego, by dojść do człowieka moralnego, czyli do odkrycia jego praw i obowiązków, gdyż jego moralność sprowadza się do tego podwójnego przedmiotu.

Zaczynając nasze badania od reguł, które sobie narzuciliśmy, spostrzegamy na pierwszy rzut oka, że nie mamy potrzeby wnikania w tajemnice natury; wszystko, co chcemy badać, jest jasne, oczywiste i dotykalne. Co więcej, dostrzeżemy, że wszystko to wiedzieliśmy, zanim zaczęliśmy badania. Pozostanie nam jedynie dobrze zastanowić się nad tym, co wiemy, zastosować to do naszych badań, wyciągnąć z tego prawidłowe wnioski, a znajdziemy to, czego szukamy, czy też raczej dowiemy się tego, co wiedzieliśmy, zanim rozpoczęliśmy badania. Jakoż przyroda byłaby okrutna, gdyby pokryła tajemnicą nieprzeniknioną nasze prawa i obowiązki, których znajomość jest nam niezbędnie potrzebna, by kierować naszymi poczynaniami wedle jej stałych i niezmiennych praw, zwłaszcza że uformowała nas ona w taki sposób, abyśmy działali nagłeni koniecznością, ale zgodnie z naszą wolną wolą. Jest więc pewne, że takie badanie winno być najłatwiejsze, dalekie od wszelkich nudnych spekulacji, związane z pojęciami jak najbardziej pospolitymi, najbliższymi danym zmysłowym. Zastanówmy się tylko nad historią człowieka, a zobaczymy, że znalazł on swoje prawa i obowiązki, zanim nauka moralna została zredukowana do pewnych reguł scholastycznych i zanim ustawodawcy zapelnili kodeksy swych arbitralnych, czy też umownych praw; zobaczymy, że był cnotliwy i sprawiedliwy, zanim wynaleziono definicję cnoty i sprawiedliwości; że był ludzki i miłosierny, zanim zaczęto mu głościć

ludzkość i miłosierdzie. Nasze nauki moralne, nasze systemy, które sobie wymyśliliśmy, nie mogły nic do tego dorzucić poza próżnymi subtelnościami, bezużytecznymi dysputami, z których wyszły wszelkie błędy, wszelkie absurdy, wszelkie klęski rodzaju ludzkiego.

Wiemy, że czujemy dopóki żyjemy, że mamy różne potrzeby związane z naszą egzystencją, że w nas samych znajdujemy po temu różnego rodzaju siły. To są właśnie prawa fizyczne natury, zgodnie z którymi istniejemy. Nie ma na świecie takiego głupca – wyjąwszy umysłowo chorych – który nie byłby przekonany o tych trzech prawdach i to akurat wystarcza, by odkryć nasze prawa i obowiązki. Zastanówmy się więc nad prawdami, które są nam tak bliskie, tak dotykalne; zastosujmy je do naszych badań, a stwierdzimy, że poznaliśmy nasze prawa i obowiązki, zanim zaczęliśmy je studiować. Natura wyjawiała nam je w sposób bardzo wyraźny, gdyż zawarła je w nas samych; pozwala nam je dostrzegać jasno w naszych wrażeniach, w naszych potrzebach, w naszych siłach. Zbadajmy je dobrze, a przekonamy się, że nie mamy potrzeby przenikać w tajniki natury, ani też prowadzić badania nad wszystkimi innymi prawami fizycznymi człowieka.

Rozdział IV

O wrażeniach człowieka i o sile, która je powoduje

Dostrzegamy w nas samych ciągle zmiany, które dotyczą nas w sposób przyjemny lub nieprzyjemny, które pobudzają naszą ciekawość albo ją zaspokajają, które dostarczają nowych idei naszemu postrzeganiu albo przywracają naszej pamięci te, które zyskaliśmy wcześniej, które zatrzymują na sobie nasz rozsądek albo mu się wymykają na skutek szybkiego przemijania, albo małego znaczenia, które pobudzają nasze pragnienia i zadość im czynią albo przyprawiają nas o frustrację, które schlebiają naszym namiętno-

ściom albo je pobudzają, które – słowem – powodują aktywność naszych zdolności intelektualnych albo poruszenia naszych sił fizycznych. Nie ma na świecie nikogo, kto nie miałby świadomości podobnych zmian, jednak chcąc sprawić, żeby ta prawda dotarła do każdego czytelnika, wykażemy ją na przykładach najczęściej spotykanych w naszym życiu powszednim.

Kiedy na przykład się zdarza, że sparzyliśmy się w palec, kiedy stłukliśmy nogę o kamień, kiedy nas ktoś uderzył albo kiedy ukąsił nas owad, czujemy, że to sprawia nam ból. Kiedy jesteśmy chorzy, czujemy, że cierpimy. Kiedy jesteśmy głodni albo spragnieni, czujemy, że potrzebujemy jeść albo pić. Kiedy jesteśmy z dala od naszych krewnych, przyjaciół albo kiedy musimy opuścić kochaną osobę, czujemy niepokój, smutek itd. Kiedy jednak nic podobnego nam się nie zdarza, czujemy coś wręcz odwrotnego. Czujemy, że nic nas nie boli, że nie cierpimy, że nie jesteśmy głodni ani spragnieni, że nie jesteśmy smutni ani zaniepokojeni itd. Można by mnożyć w nieskończoność podobne przykłady odczuć, które zdarzają się codziennie w naszym życiu powszednim i przez które jesteśmy ostrzegani o zmianach w nas zachodzących, jednak zatrzymywanie czytelnika na podobnych bagatelkach byłoby nadużywaniem jego cierpliwości.

Takie i podobne inne zmiany, których na sobie doświadczmy, zostały opatrzone ogólną nazwą wrażenie (*sensation*), aby sobie uprzytomnić, że czujemy je na sobie. Otóż zgodnie z tym wrażenie jest tylko wyobrażeniem różnych zmian, których na sobie doświadczmy i które pochodzą z przyczyn znajdujących się w nas albo poza nami.

Sama natura utworzyła nas w taki sposób. Narzuciła nam ona takie niezmiennie i konieczne prawo, aby zdolność odczuwania wszelkich zmian, którym podlegamy, rozciągała się na całą maszynę naszego ciała. Trzeba być chorym albo głupcem, aby tej prawdy nie dostrzegać. Wrażenie jest najpewniejszym dowodem naszej egzystencji, główną bazą naszych postrzeżeń, czynów i namiętności. To właśnie za pomocą wrażeń widzimy, słyszymy, odróżniamy

smaki, zauważamy dotykanie aktywne i bierne, słowem doświadczamy na sobie wszelkich zmian wewnętrznych i zewnętrznych. Bez wrażenia nie moglibyśmy wiedzieć, czego nam brakuje albo czego nam potrzeba; czy na przykład jesteśmy nasyчени, czy też głodni, czy dobrze się czujemy, czy też jesteśmy chorzy.

Na czym nasze wrażenie polega? Pojmujemy je poprzez jego skutki. Jaka jest jednak sama w sobie ta przyczyna, która je w nas powoduje? Tego zupełnie nie wiemy. Prawdą jest, że to winno być przedmiotem badań raczej anatomów i fizjologów. Gdybyśmy chcieli jednak przejąć od nich wszystko, co mogli oni odkryć odnośnie do tej doniosłej materii, to znaleźlibyśmy nieskończoną ilość skutków, które potwierdziłyby prawdę już poznaną bez wykazywania istoty wzmiankowanej przyczyny. Będą nam mówić o systemie nerwowym, będą nam wyjaśniać wszystkie organy, za pomocą których czujemy, ale kiedy zapytamy ich, dlaczego człowiek zmarły nie odczuwa już dłużej, chociaż jego system nerwowy i organy ciała nie są jeszcze naruszone, to nie uzyskamy satysfakcjonującej odpowiedzi, która rozwiałaby nasze wątpliwości. Byliby oni zmuszeni przyznać razem z nami, że nie znają istoty przyczyny, która powoduje wrażenia.

Zręczny anatom wykaże nam, że wszystkie nasze organy zewnętrzne i wewnętrzne są jedynie narzędziami, którymi wzmiankowana przyczyna posługuje się, aby spowodować w nas różne wrażenia i aby dowieść swego zdania pokaże nam, że przez poruszenia nerwów odpowiadających pewnym działaniom można spowodować, iż oczy człowieka martwego same się otworzą i będą się poruszały tak, jak w przypadku żyjącego; co więcej, pokaże, że można wywołać w martwym człowieku okrzyk albo westchnienie, że można spowodować poruszenie ręką albo nogą. Wszystko to dowodzi jednak tylko, że w danym przypadku zręczna ręka anatomia spełni tę samą czynność na człowieku martwym, którą on sam wykonywał za życia. Tak więc dowiadujemy się z tego przykładu zaczerpniętego z obserwacji anatomicznych, że nasze ciało jest tylko maszyną złożoną z organów służących powodowaniu stosownych i koniecznych ruchów, dopóki istnieje siła sprawcza będąca ich przy-

czyną, a bez której wszystkie nasze organy są tylko masą ciała niezdolną do spowodowania jakiegokolwiek działania, jakiegokolwiek wrażenia. Zgodnie z tym jesteśmy zmuszeni przyznać, że to nie nasze ciało z jego systemem nerwowym zdolne jest do odczuwania, ale siła sprawcza powodująca wszelkie działania za pośrednictwem organów, które znajdują się w naszym ciele i doświadczająca w sobie samej różnych wrażeń. Na przykład nasze oko jest tylko organem wzroku, tak jak okno, luneta, teleskop, ciemnia optyczna i podobne inne przyrządy wynalezione zostały dla zbliżenia i dostrzeżenia przedmiotów. Nie można jednak powiedzieć, że wzmiankowane przyrządy widzą same, jak nie można rzec, że nasze oko samo widzi, bo to siła aktywna (*force actrice*) w nas działająca posługuje się tym przyrządem optycznym, aby widzieć otaczające go przedmioty. Gdybyśmy chcieli zbadać inne organy, w które natura opatrzyła nasze ciało, osiągniemy ten sam rezultat, a w konsekwencji tę samą prawdę.

Czym tedy jest owa siła aktywna? Czy jest materią, czy też bytem jakościowo innym? Czy jest częścią naszego ciała, czy też bytem oddzielnym od niego? Oto co pozostaje nam nieznanne i czego nigdy nie stwierdzimy w sposób pozytywny. Natura zarezerwowała sobie tę tajemnicę, aby położyć granicę naszemu poznaniu, a granica ta nie zostanie nigdy przekroczona. Na nasze szczęście nie mamy potrzeby badać tej materii w odniesieniu do naszego przedmiotu, gdyż chcemy uniknąć wszelkich dysput z jakże licznymi szkołami filozofii spekulatywnej, które same nie mogą się zgodzić między sobą, chociaż bezskutecznie dyskutują od wielu tysięcy lat.

Nie wiedząc, czym jest sama w sobie wzmiankowana siła, próbowano nadać jej nazwę na podstawie jej skutków. Zauważono, że dopóki oddychamy, to żyjemy. Dlatego też nadano tej sile nazwę duch, *spiritus* – wyraz pochodzący od słowa *spirare*. Później spostrzeżono, że siła ta nie tylko sprawuje w nas wrażenia, ale tą drogą tworzy inne idee, zapamiętuje je, porównuje, kombinuje, rozdziela, uogólnia, tworzy sobie idee abstrakcyjne, a w konsekwencji nadało jej nazwę dusza, *animus*, duch, *mens*. Ponieważ zaś dostrzeżo-

no, że bez takiej siły żadne ciało nie może czuć, a tym bardziej wytwarzać innych idei, uznano ją za byt całkowicie różny od naszego ciała. Było jednak niemożliwe dowiedzieć się, czym jest sam w sobie ten byt całkowicie różny od naszego ciała i nadano mu atrybut pochodzący od jego skutków, podobnie jak uczyniono z nadaniem mu nazwy. Nazwano go bytem duchowym i oto źródło, od którego wywodzi się określenie duch i duchowość utworzone na podstawie idei, którą utworzyliśmy sobie z naszych wrażeń, to znaczy po dostrzeżeniu, że oddychamy dopóki żyjemy i z tej pierwotnej idei pochodzi rozróżnienie na substancję materialną i duchową. Po tym przyjęto, że człowiek składa się z dwóch substancji, to znaczy z ciała i z ducha. W ten sposób schlebiano sobie, że poznano istotę, albo przynajmniej różnicę między materią i siłą aktywną, która powoduje w nas wrażenia. Schlebiano sobie, ale się myłono, gdyż po dokładnym zastanowieniu się, skąd bierze się pojęcie, jakie sobie wytworzyliśmy o duchu, to widzimy w sposób oczywisty, że zostało ono nabyte drogą odczuwania tego, że oddychamy. Jest to więc idea, którą możemy określić jako pneumatyczną, wyrażającą mniej więcej to samo, co oddech albo tchnienie, a w konsekwencji nie daje nam ona żadnego pojęcia bytu niematerialnego pozostającego poza sferą naszej wyobraźni. W miarę jak chce się przekroczyć granice ustalone przez samą naturę, tworzy się hipotezy oparte na ideach abstrakcyjnych, które prowadzą nas do filozoficznych mrzonek, a tą drogą do bardzo niebezpiecznych błędów. Otóż chcąc być szczerym, należałoby wyznać, że nie znamy niczego pozytywnego na ten temat. Ciągłe powtarzam, że prawdziwą mądrością jest wiedzieć, ale też przyznać się do tego, czego nie wiemy.

Cóż więc znamy w sposób pewny (*positivement*) o nas samych? Tylko tyle, że dopóki czujemy, to istniejemy; że możemy częściowo utracić naszą zdolność odczuwania w następstwie jakiejś choroby albo też całkowicie na skutek śmierci; że nasze ciało jest tylko maszyną złożoną z wielu organów będących w stanie pobudzać nasze wrażenia. Kiedy siła aktywna w nas działa, to ponieważ działa, właśnie ona czuje. Niezależnie od tego, czy nazwiemy tę siłę aktywną

duchem, duszą, myślą, której istota jest nam całkowicie nieznana, to chcąc wiedzieć, czy jest ona niematerialna i nieśmiertelna, trzeba dysponować pojęciami objawionymi, które są jedyną rękojmnią wiary, ale są nie do przyjęcia w badaniach filozoficznych; w innym przypadku nie dowiemy się niczego pozytywnego na ten temat i wszystko, co wymyślimy, będzie czysto hipotetyczne.

Zanim więc przystąpimy do odkrywania jakichś nowych prawd, trzeba zacząć od wyzbycia się poglądów hipotetycznych i ograniczyć się jedynie do tego, co jest dostępne naszemu rozumowi. Nie należy więc twierdzić czegoś, co nie zostało zapożyczzone od zmysłów. Poza zmysłami nie tylko cały świat, ale również nasza własna osoba pozostanie nam nieznana.

Rozdział V

Jak człowiek dochodzi poprzez wrażenia do poznania swoich potrzeb?

Po zastanowieniu się nad tym, co nazwaliśmy wrażeniami, łatwo nam pojąć, że to właśnie one ostrzegają nas o wszystkim, czego nam brakuje, a czego potrzebujemy, gdyż to daje się odczuwać przez ciągle zmiany, których na sobie doświadczamy. Odczuwamy na przykład różnicę stanu, w jakim się znajdujemy, kiedy jesteśmy nasytzeni, a kiedy jesteśmy głodni albo spragnieni; kiedy mieszkamy wygodnie, a kiedy nie mamy gdzie położyć głowy; kiedy jesteśmy dobrze ubrani, a kiedy nie mamy co na siebie włożyć i uchronić się przed wahaniami temperatury atmosfery; kiedy brakuje nam mebli i przyrządów koniecznych do posługiwania się nimi do pracy albo kiedy tych przedmiotów nie mamy. Zważywszy jednak, że nasze potrzeby są w większości przypadków sztuczne, to będziemy tu mówić jedynie o potrzebach naturalnych, od których zależy nasza egzystencja, cieszenie się prawami, wypełnianie obowiązków i zachowanie naszego rodzaju.

Dostrzegamy codziennie potrzebę pożywienia, by zachować egzystencję, gdyż kiedy czujemy głód, pragniemy usilnie go zaspokoić; jeśli nie idziemy za tym pragnieniem, cierpimy, a jeśli powstrzymamy się od jedzenia, ryzykujemy swoją zgubę. Oto dlaczego natura opatrzyła nas różnymi wrażeniami specjalnie przeznaczonymi do tego celu. To wrażenie, które nazywamy smakiem, zaprasza nas – by tak rzec – do jedzenia i odróżnia przyjemne od wstrętnego; to, które nazywamy apetytem, pobudza nas do jedzenia; to, które nazywamy głodem, zmusza nas albo nakazuje nam nasycić się grożąc nam cierpieniem albo całkowitą utratą życia. Skoro zaś natura związała wrażenia przyjemne z zaspokajaniem potrzeb, a wrażenia bolesne z brakiem ich zaspokojenia, to właśnie dlatego spotykamy ludzi grzeszących raczej nadmiarem abstynencji. Jednak skutki spowodowane nadmiarem nie są tak straszne, jak skutki głodu. To on przecież wprawia w drżenie serce najmniej wrażliwe, kiedy pomyśli się, że człowiek naraża się na pogwałcenie swych najświętszych praw i na przekroczenie swych obowiązków, by zaspokoić swoje nieuniknione potrzeby. Historia dostarcza nam przykładów jak najbardziej potwornych odnośnie do tej kwestii. Nie można sobie wyobrazić zwierzęcia równie okrutnego jak zgłodniały człowiek. W takim przypadku staje się szalony i gotów na wystawianie życia na wszelkie niebezpieczeństwa, by jedynie troszeczkę je przedłużyć. Widzimy więc, że potrzeba odżywiania się jest potrzebą najpilniejszą, najbardziej gwałtowną ze wszystkich innych potrzeb, które odczuwamy.

Tak samo spostrzegamy, że potrzebujemy ubrania, mieszkania, różnych mebli i narzędzi, co jest zrozumiałe samo przez się. Gdybyśmy nie mieli czym się okryć, bylibyśmy narażeni na znoszenie wszelkich niewygód wynikających ze zmian pogody; moklibyśmy często na deszczu i dokuczaloby nam zimno często przechodzące w mróz szkodliwy dla naszego zdrowia. Jasne więc, że często potrzeba nas skłania do zaopatrywania się w ubrania odpowiednie do pory roku, aby uniknąć wzmiankowanych niewygód i niebezpieczeństw. To samo można zaobserwować w odniesieniu do mieszkania. Spotykano czasami ludzi chodzących nago tam, gdzie po-

zwał na to klimat, nie spotkano jednak nigdzie ludzi, którzy nie mieliby jakiegoś pomieszczenia dla odpoczynku. Jest to naturalna potrzeba, a człowiek odczuwa ją szybko, gdyż schronienie w mieszkaniu zabezpiecza go przed deszczem, upałem i przed innymi zmianami pogody; zabezpiecza go również przed złymi ludźmi, czy też przed atakiem drapieżnego zwierzęcia, kiedy odpoczywa. Barbarzyńcy, których zwykło się nazywać dzikusami, obierali sobie za mieszkania ziemianki, odpoczywali na drzewach w czymś, co przypominało gniazda; wynaleźli namioty, budy łatwe do przewożenia przy użyciu koni; budowali chaty i lepianki. Nie znaleziono też ludów najbardziej barbarzyńskich, które nie odczuwałyby tak ewidentnej potrzeby. Do tej samej klasy należy również potrzeba różnych mebli i narzędzi, kiedy człowiek znajduje się w konieczności obrony swego życia albo życia swego bliźniego, bądź też kiedy zajmuje się myślistwem albo rybołówstwem, czy wreszcie kiedy zechce uprawiać ziemię, budować dom, czy też zaopatrzyć się w ubranie. Wie, że same ręce do tego nie wystarczą i dlatego potrzebuje oręża dla obrony, narzędzi do pracy, mebli niezbędnych do mieszkania w domu. Takowe potrzeby nie są tak pilące jak wcześniej wymienione i nazwiemy je koniecznymi, aby je odróżnić od nieskończonej ilości potrzeb sztucznych, które stają się niezbędne w miarę cywilizowania się i deprawacji obyczajów.

Istnieje jednak jeszcze jeden rodzaj potrzeb, które człowiek odczuwa, kiedy osiąga wiek wyznaczony w tym celu przez naturę; jest to potrzeba społeczności małżeńskiej. Jest to społeczność sama w sobie uciążliwa, gdyż nakłada na osoby do niej wchodzące święty obowiązek wzajemnej pomocy i znoszenia wzajemnych słabości, wychowania dzieci, zapewnienia im należytego wykształcenia, zaspokajania ich potrzeb aż do wieku, w którym będą same mogły o to zadbać. Oto dlaczego natura chcąc skłonić człowieka do zaspokojenia jakiejś potrzeby, która pociąga za sobą nieskończoną ilość utrapień i mozolnych starań, związała z nią doznania bardziej przyjemne. Jest to miłość, która dokonuje tak wielkiego cudu natury, by zaspokoić rozmnażanie się rodu ludzkiego wedle praw niezmiennych i koniecznych. Człowiek przywiązuje się niepostrzeże-

nie poprzez tak słodką namiętność do swojej ukochanej połowy, którą przenosi ponad życie, dzieli z nią chętnie wszelkie trudy nowej społeczności, jak również wszelkie gorycze od niej nieoddzielne. Woli raczej zginąć, niż patrzeć na jej nieszczęście; kocha ją i kocha również owoc swej miłości, gdyż ta namiętność jest tak urządzona przez naturę, że człowiek przywiązuje się do owocu swej miłości i kocha w nim samego siebie. Nie ma potrzeby mówić o tym zbyt wiele, gdyż człowiek chętnie podąża za tą potrzebą mimo głosów przeciwnych temu świętemu obowiązkowi błogosławionemu przez twórcę wszechświata. Nazwiemy tę potrzebę istotną, gdyż dzięki niej rodzaj ludzki mnoży się i zachowuje.

Z powyższego wyliczenia wynika, że odczuwamy w sobie wiele rodzajów potrzeb, które można by sprowadzić do trzech głównych punktów: potrzeby pilne; potrzeby bardzo konieczne; potrzeby istotne. Od pierwszych zależy zachowanie naszego bytu, od drugich wygody naszego życia, od trzecich mnożenie się rodzaju ludzkiego. Wszystkie te potrzeby pochodzą od prawa natury i związane są z naszą budową fizyczną. W nich zawarte są: nasze zdrowie, przyjemne życie, cieszenie się z praw, wypełnianie obowiązków. Nie możemy tych potrzeb się wyzbyć, czy też zmniejszyć ich liczby. Wszystkie te potrzeby rodzą się z nami, trwają przez całe nasze życie, a kończą się dopiero wraz z nami. Nikt nie może ich odczuwać za nas samych, nikt nie może ich zaspokoić za innego, gdyż jest to ciężar nieodłączny od naszego istnienia dopóki żyjemy.

Gdybyśmy chcieli dać definicję naszych potrzeb zgodnie z układem analitycznym, który nam je pokazał, winniśmy uznać prawo niezmienne i konieczne natury związane z naszą egzystencją. Ponieważ zaś potrzeby są tak widoczne, tak namacalne, nie mamy potrzeby poznawać ich za pomocą definicji. Po prostu je odczuwamy i to wystarczy, aby je poznać.

Rozdział VI

*Jak natura przygotowała człowieka
do zaspokajania potrzeb*

Żaden byt w świecie nie byłby tak nieszczęśliwy jak człowiek, gdyby natura po narzuceniu mu potrzeb tak koniecznych, tak istotnych dla jego egzystencji i rozkoszy, odmówiła środków niezbędnych do ich zaspokojenia. Naciskany nieustannie przez wspomniane potrzeby z jednej strony, a nie mogąc ich zadowolić z drugiej, jego życie przedstawiałoby smutny obraz nieprzerwanego cierpienia; przeciwnie, nie mógłby w ogóle żyć; chwila jego narodzin byłaby chwilą śmierci. Jednak natura potraktowała go jak czuła i dobra matka, zajęta pieczołowicie jego bytem i szczęściem, do którego przysposobiła go przez jego sytuację w świecie. Prawda, że go nie osadziła w ziemi jak rośliny, aby mógł bezpośrednio czerpać soki niezbędne dla pożywienia. Prawda, że nie pokryła go futrem lub pierzem, tak jak zwierzęta lub ptaki; że nie uzbroiła go w rogi, pazury i kły podobnie jak uzbroiła dzikie zwierzęta. Opatrzyła go jednak w środki bardziej skuteczne, dzięki którym przeżył on wszystkie zwierzęta; udało mu się dzięki nim oswoić jedno, a wytępić inne, jak również posłużyć się wszystkim, co jest dlań konieczne albo przyjemne, a uniknąć tego, co byłoby dlań szkodliwe albo odpychające. Słowem, natura opatrzyła go lepiej od wszystkich bytów powstałych na naszym globie. Jakie są te skuteczne środki i na czym polega ich prawdziwa wyższość?

Wykazaliśmy już, że człowiek składa się z ciała i siły aktywnej, którą pospolicie nazywa się duszą, duchem, myślą; dowiedliśmy, że nasze ciało jest maszyną organiczną, którym dusza posługuje się, by odbierać i odtwarzać nieskończoną liczbę wrażeń i innych idei; pozostaje nam obecnie zauważyć, że kiedy ta sama siła aktywna kieruje naszymi organami w sposób odpowiadający jej woli, nasze ciało odpowie nieskończoną ilością ruchów spontanicznych, czyli ruchów pochodzących bezpośrednio od nas, bez potrzeby

uciekania się do jakiejś przyczyny zewnętrznej. Doświadczenie pokazuje nam, że możemy iść, gdzie nam się podoba, że możemy poruszać członkami zgodnie z naszą wolą, że możemy pracować posługując się rękami, przenosić przedmioty z miejsca na miejsce itd. Doświadczenie uczy nas również, że za pomocą wrażeń zdolni jesteśmy poznawać otaczające nas rzeczy, a to według działań duszy, które w logice nazywamy postrzeganiem, świadomością, uwagą, przypominaniem, wyobrażaniem, pojmowaniem, pamięcią, rozważaniem, abstrahowaniem, sądzeniem itd. Wszystkie te działania duszy nazwaliśmy jej siłami albo raczej podzieliliśmy jedną siłę na części odpowiadające poszczególnym zdolnościom pojmowania. Otóż wedle takiej denominacji opartej na doświadczeniu okazuje się, że dysponujemy w sobie dwiema siłami, a mianowicie zdolnością organiczną naszego ciała i zdolnościami intelektualnymi naszej duszy. Mamy więc definicję naszych sił; gdyż jasne jest dla nas, że są one jedynie zdolnościami organicznymi naszego ciała i zdolnościami intelektualnymi naszej duszy. I oto wszystko, co w sobie znajdujemy, by zaspokoić nasze potrzeby, ale to by nam nie wystarczyło.

Oto dlaczego natura po utworzeniu człowieka i nadaniu mu sił cielesnych i intelektualnych wedle swego stałego, niezmiennego i koniecznego prawa, otoczyła go przedmiotami zdolnymi zaspokoić jego potrzeby. Tym sposobem ukończyła ona swe dzieło w stosunku do niego, gdyż uczyniła go panem rozkoszowania się jej dobrodziejstwami. Czuje on swe potrzeby, widzi, że otaczają go przedmioty zdolne je zaspokoić; znajduje w samym sobie siły wystarczające dla ich rozpoznawania i zdobywania; jest więc w stanie zaspokoić swe potrzeby, gdyż dysponuje wszelkimi środkami do tego niezbędnymi. Tym sposobem zbliżyliśmy się do źródła, z którego wywodzą się nasze prawa i obowiązki. Jednak do tego źródła jeszcze nie doszliśmy; wcześniej musimy zaznajomić się z kilkoma innymi kwestiami, które stanowią przedmiot rozdziału następnego, ten zaś skończymy na uwadze, że zasługuje on na gruntowne przemyślenie.

Zgodnie z analizą naszych wrażeń, naszych potrzeb i naszych sił, wydaje się oczywiste, że człowiek nie byłby w stanie rozpoznawać swych potrzeb bez odnoszących się do nich wrażeń; że nie chciałby używać swych sił do zdobywania otaczających go rzeczy bez poznania swych potrzeb. Można więc wywnioskować, że człowiek znajduje w sobie różne potrzeby dlatego, że je odczuwa; że posługuje się swymi siłami dla zdobycia rzeczy koniecznych, których potrzebuje. Jest to bardzo silny łańcuch, który go przywiązuje do przedmiotów znajdujących się poza nim. Jego wrażenia, jego potrzeby, jego siły znajdują się w nim, ale ponieważ jego potrzeby nie mogą być zaspokojone inaczej, jak przez rzeczy znajdujące się poza nim, jest więc oczywiste, że człowiek sam sobie nie wystarcza i przymuszany jest przez stałe, niezmiennie i konieczne prawo natury nakazujące poszukiwać, poznawać, zdobywać, posiadać i w sposób wolny dysponować rzeczami koniecznymi do zaspokajania swych potrzeb. Oto więc tajemnica przyrody jasno wyłożona. Oto dlaczego nadała nam ona wrażenia i siły; oto dlaczego narzuciła nam potrzeby tak pilne, tak konieczne i tak istotne.

Rozdział VII

Rozważania nad siłami człowieka albo nad organicznymi zdolnościami jego ciała i intelektualnymi władzami jego duszy

Nie będziemy prowadzić badań nad siłami człowieka jako logicy ani jako metafizycy. Obserwacje, których dokonamy, będą dalekie od wszelkiego rodzaju spekulacji, gdyż nasze badania ich nie potrzebują. Zaletą ich będzie prostota, a w konsekwencji musimy unikać wszystkiego, co mogłoby je zaciemnić albo uczynić trudniejszymi do zrozumienia. Poza tym materia, o którą tu chodzi, ograniczy się do spostrzeżeń najbardziej pospolitych, które posłużą nam

jednocześnie za dowodzenia, z których wynikną dla naszego przedmiotu prawdy nader doniosłe.

Już na pierwszy rzut oka widzimy, że człowiek rodzi się ze zdolnościami organicznymi ciała i władzami intelektualnymi umysłu; aby jednak wzmiankowane zdolności i władze nie rozwinęły się w nim od pierwszych chwil jego życia, natura zapobiegła temu wprowadzając pewne stopniowanie związane z różnymi okresami naszego życia, a to w taki sposób, że można powiedzieć, iż zdolności i władze człowieka nie tylko rodzą się z nim, ale wraz z nim rosną, dochodzą do pewnego stopnia dojrzałości, a następnie więdną wraz ze zgrzybiałym wiekiem; podatne są – tak jak sam człowiek – na różne choroby, podlegają doskonaleniu albo też zaniechaniu posługiwania się nimi i prowadzą do ośpienia. To niewątpliwie wzburzy tych, którzy przyzwyczajeni są do innego sposobu myślenia, zwłaszcza jeżeli chodzi o nasze zdolności intelektualne. Zapraszamy ich jednak do bacznej obserwacji człowieka, do obserwacji rozwoju jego zdolności organicznych, jak również intelektualnych. Chodzi jednak o obserwację cierpliwą i uważną, unikającą dysput i przedwczesnych kontrowersji, a być może w końcu zgodzą się z nami.

Wiek dzieciństwa jest wiekiem całkowitej bezradności; wtedy wszystkie potrzeby stają przed nami i nie jesteśmy w stanie zaspokoić ich w jakikolwiek sposób. Nic nie zależy od naszych sił albo naszych zdolności, a wszystko od troskliwości rodziców. Trzeba nas karmić, nosić, prowadzić; trzeba zwracać uwagę, żebyśmy nie czynili sobie czegoś złego w związku ze słabością naszej maszyny i z brakiem posługiwania się rozumem; nie umiemy mówić, nikogo nie rozumiemy, a ci, którzy nami się zajmują, muszą zgadywać wedle naszego płaczu lub krzyku, czego nam brakuje i czego potrzebujemy. Oto więc stan naszych zdolności organicznych i naszych władz intelektualnych w pierwszym okresie naszego życia.

Powoli nasza indolencja przemija wraz z rozwojem ciała, kiedy wychodzimy z okresu dzieciństwa; ignorancja trwa jednak jeszcze dłużej i utrzymuje się do przejścia w okres dorastania, a niekiedy nie pozbywamy się jej w okresie młodości. Całkowity rozwój naszych zdolności intelektualnych wymaga wychowania, oświecenia i prak-

tyki, co dokonuje się zawsze proporcjonalnie do organicznych zdolności ciała, jak również w zależności od nabytych, dobrych lub złych przyzwyczajzeń. Temu rozwojowi przeszkadzają częściowo lub całkowicie wszelkie wady przypadkowe czy stałe. Ślepy od urodzenia nie będzie miał żadnego pojęcia o kolorze. Ten, kto utraci wzrok, nie powiększy zasobu pojęć wcześniej nabytych, które pochodzą od narządu wzroku. Szaleniec albo dotknięty silną gorączką będzie miał rozum całkowicie pomieszany. Słowem zdarza się czasem, że nawet wówczas kiedy jesteśmy dorośli, nasz umysł może cierpieć na zaburzenia albo podlegać całkowitej utracie. Przy tym wszystkim nie trzeba nawet, aby nasza organiczna maszyna była całkowicie zakłócona albo zniszczona; wystarczy, że nasze nerwy będą dotknięte w sposób odpowiadający temu godnemu współczucia stanowi.

To, co obserwujemy w odniesieniu do rozwoju lub zakłócenia naszych władz intelektualnych, można dostrzec również w odniesieniu do organicznych zdolności naszego ciała. Zdarza się, że aczkolwiek nasze władze intelektualne są w nas jak najlepiej rozwinięte, to jednak kiedy zostanie zakłócone funkcjonowanie naszych organów na skutek jakiegoś przypadkowego defektu albo też choroby, to również stajemy się częściowymi lub całkowitymi imbecylami. Tak na przykład po złamaniu nogi nie możemy chodzić; po utracie oczu nic więcej już nie zobaczymy itd. Pominąwszy jednak przyczyny mające źródło w chorobach, czy też jakichś innych przypadkach, które zdarzają się zwykle w naszej maszynie i pozbawiają nas siły, doświadczenie uczy nas, że tracimy je powoli w miarę jak zbliża się starość. Wówczas źle widzimy i słyszymy, pamięć słabnie, wyobraźnia ubożeje, wrażliwość tępieje, nieskończone choroby niszczą spontaniczne odruchy, czyli umieramy po trochu, zanim umrzemy całkowicie. Nikt nie może zaprzeczyć tej prawdy, która jest oczywista dzięki obserwacji i nie wymaga dowodów na to wszystko, co dzieje się z nami od urodzenia aż do śmierci.

Nie powiadam, że nasza dusza rozpoczyna funkcjonowanie od stanu osłupienia, że jest narażona na różne przeszkody i na stop-

niowe zanikanie, gdyż nie wiem nic pozytywnego na ten temat, a to czego nie wiem, nie może być przedmiotem dyskusji. To, co wiem z doświadczenia, sprowadza się do tezy: dusza rozważana jako siła aktywna sprawuje wszystkie funkcje cielesne za pomocą organów odpowiadających danej czynności. Ponieważ zaś nasze organy są tak uformowane przez naturę, że zaczynają i kończą swe funkcjonowanie na stanie oglupienia związanego z wiekiem, że podlegają chorobom i śmierci, to jest oczywiste, że aczkolwiek nasza dusza nie byłaby narażona na podobne zmiany, to je odczuwa, jest nimi dotknięta, a w konsekwencji nie może działać, bo nasze organy nie odpowiadają już na jej apele. Wiemy to z doświadczenia, gdyż człowiek, który wcześniej widział dobrze, to z chwilą gdy bielmo przykryje mu oczy, nie będzie mógł dalej widzieć. Zważywszy na to, defekt nie tkwi już w naszej sile aktywnej, ale w naszym narzędziu wzroku, gdyż z chwilą gdy zaćma zostanie usunięta przez zręczną rękę, człowiek będzie znów widział tak samo dobrze jak przedtem. Tak więc w miarę jak znajdujemy przyczynę podobnych zmian w naszych organach, mamy coraz mniejszą potrzebę przypisywania ich duszy, gdyż oznaczałoby to poszukiwanie jej tam, gdzie się ona nie znajduje. Przykład bielma jest najbardziej uderzający, gdyż jeślibyśmy zechcieli zbadać to, co anatomia odkryła odnośnie do systemu nerwowego i całego mechanizmu naszej maszyny, byłibyśmy przekonani, że wszelkie defekty naszego pojmowania i naszych ruchów spontanicznych pochodzą od uszkodzenia albo zniszczenia nerwów równie dobrze jak mechanizmu ciała. W efekcie ta sama przyczyna posłuży nam dla zrozumienia wzrostu naszych władz intelektualnych; posłuży nam ona dla zrozumienia ich zakłóceń, ich słabnięcia, czy też zaniku. Jesteśmy więc zmuszeni przyznać, że nasze obserwacje nas nie mylą, zaś nasze władze intelektualne rodzą się, rozwijają i zanikają w nas proporcjonalnie do organicznej zdolności naszego ciała.

Skoro przyjęliśmy, że rozwój i ćwiczenie wszystkich sił naszej duszy zależy całkowicie od rozwoju, zdrowia i sił naszego ciała, to musimy także uznać, że doskonalenie się naszych władz intelektualnych jest od niego zależne również. Nie na darmo starożytni

wymyślili następujący aforyzm: *Mens sana in corpore sano*¹. Jest on wynikiem długiej obserwacji nad skutkami tak ewidentnymi i tak namacalnymi, że nie można niczego mu zarzucić. Gdybyśmy zechcieli zatrzymać się w naszych badaniach na tych obserwacjach, wszystko wyda nam się jasne, wolne od sprzeczności i sporów. Gdybyśmy jednak chcieli posunąć naszą ciekawość dalej, to zostaniemy ukarani, gdyż niczego nie zrozumiemy, popadniemy w sprzeczności, w spory, a w efekcie w błędy. Czy ważne jest, że nie będziemy wiedzieli, jaka harmonia występuje między rzeczą znaną a między tą, która jest nam znana tylko przez swoje skutki? Czy ważne jest, że nie będziemy wiedzieli, w jaki sposób istnieje i jak oddziałuje na naszą maszynę organiczną, kiedy wiemy w sposób absolutny (*positivemnt*), że oddziałuje? Czyż nie lepiej szukać prawd stąd wynikających, istotnych dla naszego szczęścia, a nie dla ciekawości; dla zaspokojenia naszych potrzeb bardziej niż dla wzbogacenia wyobraźni; dla osiągnięcia wiedzy o naszych prawach i naszych obowiązkach bardziej niż wynajdowania hipotez. Oto dlaczego chętnie pozostawiamy dalej idące badania w tym zakresie metafizykom i przechodzimy do kolejnych obserwacji, które doprowadzą nas do odkrycia prawdziwego źródła naszych praw i obowiązków.

Rozdział VIII

Przedstawienie prawdziwego źródła praw i obowiązków człowieka

Nie popadając w ekstazę w rozważaniach nad pięknem i doskonałością wszechświata jako rzeczą, której nie znamy w całości; nie schlebając sobie z zarozumiałością równie śmieszną jak zuchwałą, że jesteśmy w stanie wyjaśnić wszystkie tajemnice dzieła natury, możemy jednak dojść do wyjaśnienia wielu naszych

¹ W zdrowym ciele zdrowy duch.

sądów, jeśli nie w odniesieniu do wszechświata, to przynajmniej w odniesieniu do nas samych; możemy dojść do wniosku, jeśli dobrze się zastanowimy, że wiele skutków jest równocześnie przyczyną innych, które biorą z nich początek zgodnie ze stałymi, niezmiennymi i koniecznymi prawami natury. Tym sposobem wyjaśniliśmy, dlaczego natura zmusiła nas przez swe prawa do tego, abyśmy odczuwali i mieli różne potrzeby i różne siły, które są nam właściwe, dopóki żyjemy. Przyczyną, którą znaleźliśmy w odniesieniu do tego, są absolutnie konieczne prawa wiążące nas nieskończonymi stosunkami z bytami znajdującymi się poza nami, które otaczają nas zewsząd, a bez których nie byłibyśmy w stanie zaspokoić naszych potrzeb. Ponieważ zauważyliśmy z całą precyzją, że człowiek nie wiedziałby nigdy o swoich potrzebach, gdyby nie dysponował odczuwaniem zdolnym je rozpoznawać; że nie chciałby używać swych sił do zdobycia rzeczy niezbędnych dla zaspokojenia tych potrzeb, gdyby nie odczuwał pilącego charakteru tych potrzeb, to w konsekwencji powiązania i stosunki z rzeczami, które go otaczają, nie przedstawiałyby dlań żadnego pożytku, a przeciwnie byłyby mu całkowicie obojętne. Tym sposobem odkryliśmy, że wrażenia są jak gdyby źródłem, z którego wypływa znajomość naszych potrzeb, zaś potrzeby są prawdziwą i jedyną przyczyną, która zmusza nas do wykorzystania swych sił do zdobycia rzeczy niezbędnych dla naszej egzystencji. W efekcie są one jednocześnie przyczyną wszystkich naszych związków i stosunków z otaczającymi nas rzeczami.

Biorąc teraz pod uwagę, że to właśnie na mocy stałego, niezmiennego i koniecznego prawa natury mamy wrażenia, potrzeby, siły, a w konsekwencji wszelkie stosunki, które wiążą nas z rzeczami nadającymi się do zaspokojenia naszych potrzeb, staje się oczywiste, bo pokazane jak gdyby za pomocą palca, iż musimy zdobyć rzeczy niezbędnie konieczne, aby zaspokoić nasze potrzeby, gdyż od tego zależy nasze istnienie i wszelkie wygody życia. Tak więc skoro natura nie może zaprzeczać sobie przez własne dzieło, to znów staje się oczywiste, że winna była nam przyznać prawa do rzeczy koniecznych w tym celu, to znaczy w celu zachowania naszej egzystencji i zabezpieczenia sobie wszelkich wygod życia. Nie

możemy więc wątpić, że mamy takie prawa do dobrodziejstw natury. Nie przychodzą nam one jednak za darmo. Natura przyznała nam je pod warunkiem wypełniania obowiązków, które są z nimi związane, a jeśli mamy prawa do wzmiankowanych rzeczy, musimy je zdobywać własnym wysiłkiem, gdyż inaczej nie należałyby one do nas. Oto dlaczego nie można oddzielić naszych praw od obowiązków z nimi związanych przez samą naturę, jeśli nie chcemy narażać się na ryzyko niezliczonych błędów. Im bardziej zaś zastanawiamy się nad tą prawdą, tym bardziej stanie się nam ona bliska w ostatecznym rachunku i tym bardziej będziemy przekonani, że nie ma naturalnych praw bez wzajemnych obowiązków, jak również, że nie ma takiego naturalnego obowiązku, z którym nie byłoby związane jakieś odpowiadające mu prawo.

Czy chcemy mieć definicję naszych praw i obowiązków? Chcąc je sobie uzmysłwić za pomocą paru słów, możemy to łatwo uczynić, gdyż definicja ta będzie wynikać z tego wszystkiego, co już na ten temat wiemy. Nazywamy więc naturalnym prawem (*droit nature*) człowieka moc całkowicie wolną i niezależną udzieloną mu przez prawo natury (*loi de la nature*), aby zdobywać, posiadać, dysponować i posługiwać się wszystkim, co jest mu konieczne dla zachowania życia i cieszenia się nim; udzieloną jednak pod warunkiem wypełniania obowiązków, które są z nimi związane. Tak samo nazywamy naturalnym obowiązkiem człowieka warunki związane z jego prawami, które winien uwzględniać i je wypełnić, jeśli chce cieszyć się pełnią korzystania z nich.

Znaleźliśmy więc prawdziwe źródło naszych praw i obowiązków, znamy je już wedle jasnego i wyraźnego pojęcia, jakie przedstawia ich definicja; widzimy, że wzmiankowane prawa i obowiązki są nierozłączne. Pytam teraz, czy jest ktoś, kto nie znał wcześniej wszystkich środków, aby dojść do ich odkrycia? Czy jest choć jeden człowiek, który – pomijawszy pewnego rodzaju chorych – może

wątpić w swoje wrażenia, swoje potrzeby i swoje siły, z których wynika cała oczywistość naszych praw i obowiązków. Tak więc widzimy z pełnym przekonaniem, że badanie, którym się zajęliśmy, zależy całkowicie od pojęć najprostszych, najbardziej zwyczajnych i najbardziej namacalnych, które nie zobowiązuje nas do dręczenia się spekulacjami mętnymi i abstrakcyjnymi. Stosujemy tę metodę aż do końca, a ustrzeże nas ona od błędów, gdyż poprowadzi nas stale tą samą drogą wytyczoną przez prawdę i oczywistość.

Rozdział IX

O dwojakiej własności, dzięki której godzą się prawa i obowiązki każdego człowieka w szczególności, a wszystkich ludzi w ogóle

Gdyby prawa i obowiązki naturalne człowieka miały być udziałem tylko jednostki naszego gatunku, która by mieszkała sama na całej kuli ziemskiej, wystarczyłoby mu odczuwać swe potrzeby, posługiwać się swymi siłami, aby zapewnić sobie rzeczy konieczne dla zachowania życia, bez potrzeby zastanawiania się nad innymi sprawami. Nie znajdując innych stosunków poza tymi, które zachodzą między nim a otaczającymi go rzeczami, cieszyłby się z praw nie dostrzegając, że otrzymał je z rąk natury. Musimy zważyć jednak na fakt, że ziemię zamieszkują niezliczone miliony jednostek naszego rodzaju, które mając podobne wrażenia, podobne potrzeby, podobne specyficzne siły, mają również podobne prawa i obowiązki. Widzimy więc, że człowiek winien mieć wzgląd na dwa rodzaje stosunków: pierwszy, który go wiąże z rzeczami koniecznymi dla jego egzystencji; drugi, który sprawia, że znajduje się on w sytuacji konkurowania z bliźnimi mającymi równe prawa do wspomnianych rzeczy i ten sam obowiązek ich zdobywania. Otóż tu właśnie człowiek zaczyna dostrzegać swe prawa, jak również

trudność pogodzenia ich z podobnymi prawami swych bliźnich, a jeśli nie będzie zwracał należytej uwagi na swe obowiązki, które z nimi są związane, jeśli nie będzie ich przestrzegał z najbardziej skrupulatną dokładnością, to same prawa staną się dlań bardziej szkodliwe niż użyteczne.

Oto dlaczego uznaliśmy za stosowne ostrzec czytelników, że nie należy nigdy oddzielać naszych praw od obowiązków przez jakąkolwiek abstrakcję umysłową, a przeciwnie należy je rozważać zawsze jako nierozdzielne, jeśli chcemy uniknąć niebezpieczeństwa popadnięcia w nieskończoną ilość błędów, gdyż niemożliwe jest wyobrażenie sobie praw równych dla wszystkich bez wyrobienia sobie jasnego pojęcia wzajemnego obowiązku respektowania ich przez wszystkich i przez każdego z osobna. Wszystkie błędy i wady, wszystkie absurdy wywodzą się od tego abstrahowania albo raczej od oddzielania idei, które winne być ściśle ze sobą związane, tak jak wynikające z siebie wnioski, bez których błąd jest nieunikniony. Ten, na przykład, kto rzekł, że ludzie żyliby spokojnie między sobą, gdyby „moje” i „twoje” zostało zniesione w społeczeństwie, wysunął paradoksalny absurd¹, który dał powód do jeszcze większej absurdalności, a mianowicie, że wojna winna być uważana za prawdziwą zasadę praw człowieka². Skąd mógł więc wziąć się podobny sofizmat, który nie tylko przeczy wszelkim zasadom opar-

¹ Por. J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 168. (Przełożył H. Elzenberg): „Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kolki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: «Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta; będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że plody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo!»”.

² Por. Th. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 129 (przekład Cz. Znamierowski): „w stanie wojny, w którym z braku mocy trzymającej wszystkich ludzi w strachu, każdy człowiek dla każdego innego jest wrogiem, nie ma człowieka, który by mógł mieć nadzieję, iż własną siłą czy dowcipem, bez pomocy innych ludzi sprzymierzonych, broni się przed zgubą”. Kollataj może mieć na myśli Pufendorfa, z którym na ten temat polemizuje Rousseau w *Umowie społecznej*.

tym bezpośrednio na stałym, niezmiennym i koniecznym prawie natury, bo gdyby mógł być dowiedziony w sposób oczywisty, to musielibyśmy przeklinać naturę, że stworzyła nas jedynie po to, abyśmy wzajemnie się mordowali, czy też aby silniejszy traktował słabszego jak swoje bydłę przeznaczone do zabicia. Tak niebezpieczny błąd pochodzi jedynie od rozdzielenia praw związanych z naszymi obowiązkami; ten bowiem, kto sądzi, że wszelkie zamieszki pochodzą od podziału na „moje” i „twoje”, nie zastanowił się nad tym, że chcąc posiadać z poczuciem bezpieczeństwa „moje”, muszą szanować bezpieczeństwo i posiadanie „twojego” innych, a gdyby dobrze się zastanowił, to winien raczej powiedzieć, że zamieszki nie pochodzą od „mojego” i „twojego”, ale od pogwałcenia naszych praw na skutek nieprzestrzegania obowiązków, które z nimi są związane; w efekcie ten kto powiedział, że wojna jest zasadą praw człowieka, winien raczej powiedzieć, jeśli chciał powiedzieć prawdę, że wojna jest złem nieuniknionym, kiedy ludzie gwałcą swe prawa z braku nieprzestrzegania związanych z nimi nierozłącznie obowiązków, gdyż w podobnym przypadku pozostaje im jedynie prawo obrony, oporu przeciw uciskowi, a wówczas wynik zależy od siły albo od nieszczęścia wojny. Nie możemy więc uważać wojny za zasadę praw człowieka, ale za nieunikniony skutek, za naturalną karę związaną z pogwałceniem naszych praw i wykroczeniem poza obowiązki. Nie chcemy jednak krytykować błędów innych, chcieliśmy jedynie pokazać źródło wszystkich błędów w tej materii. I w samej rzeczy lepiej byłoby ich nie znać lub o nich całkowicie zapomnieć, niż z nimi polemizować. Wystarczy, abyśmy sami ustrzegli się od błędu dzięki przyjętej już regule, a mianowicie, żeby nie oddzielać nigdy naszych praw od obowiązków, a zgodnie z tą regułą przystąpimy do wykazania, że człowiekowi wcale nie trudno jest pogodzić swoje prawa z prawami bliźnich pod warunkiem, iż nie będzie ich oddzielał od obowiązków, które są z nimi w sposób konieczny związane.

Kiedy dobrze zastanawiamy się nad skutkami, które zachodzą nieustannie na naszych oczach, coraz bardziej upewniamy się w tej prawdzie, że natura przyznając człowiekowi prawo zdobywa-

nia rzeczy, które są niezbędne dla zachowania jego egzystencji i do rozkoszowania się życiem, przydzieliła mu je tylko pod warunkiem, że będzie musiał wykorzystać w tym celu własne siły jako jedyne dobro, jedyne bogactwo otrzymane z jej rąk. Wyobraźmy sobie taki stan początków rodzaju ludzkiego, jaki nasza wyobraźnia chciałaby raczej odgadnąć, niż przedstawić, a zawsze dojdziemy do wniosku, iż człowiek nie mógł nigdy cieszyć się własnością rzeczy bez wcześniejszego włożenia w to pracy mniej lub bardziej uciążliwej. Jest więc jasne, że własność rzeczy, które człowiek posiada na mocy swoich praw naturalnych zależy całkowicie od własności swojej osoby, to znaczy, że kupuje rzeczy niezbędne dla zachowania życia i rozkoszowania się nim za cenę swych prac mniej lub bardziej uciążliwych, jak wszyscy o tym wiedzą, gdyż codzienne doświadczenie uczy, że nasze prace mają swoją cenę wewnętrzną, która służy nam za porównanie i za miarę wszystkich cen związanych z innymi rzeczami, nie możemy więc wątpić ani przez chwilę, że praca daje najlepsze prawo do własności rzeczy nabywanych, a w konsekwencji wyklucza innych, którzy nie włożyli pracy w ich nabycie. To wykluczenie nie przynosi nikomu szkody, gdyż każdy człowiek ma swoje własne siły specyficzne, tylko jemu właściwe, dzięki którym może nabywać rzeczy, jakie są mu konieczne. Najsilniejszy, na przykład, mający więcej sił, może najwięcej pracować, a w konsekwencji może więcej nabyć nie szkodząc nikomu; najslabszy nie ma żadnego powodu zazdrościć mu bogactw nabytych przez pracę, gdyż dysponuje własnymi siłami i proporcjonalnie do nich może także pracować, aby mieć czym zaspokoić swoje potrzeby. Zresztą słaby nie może przeszkodzić w nabywaniu rzeczy silniejszemu, a najsilniejszy nie ma potrzeby przeszkadzać słabemu, gdyż ma więcej od niego dzięki własnym pracom.

Można jednak wskazać na pewne trudności, które zasługują na naszą uwagę i zadowalające rozwiązanie; na przykład jak można znaleźć zadowalające rozwiązanie, a dokładniej, jak pogodzić konkurencję w przypadku, gdyby dwaj ludzie chcieli jednocześnie wziąć w posiadanie jedną rzecz, niezależnie, czy byłiby równi czy nierówni pod względem siły? Jak można wyobrazić sobie prawo wyłącz-

ności w zajmowaniu ziemi, która produkuje rzeczy równie konieczne dla wszystkich? Spróbujemy odpowiedzieć na oba wspomniane zarzuty.

Chcąc przezwyciężyć pierwszą trudność, trzeba zauważyć, że przypadek konkurencji dwóch ludzi ubiegających się o tę samą rzecz jest raczej wyimaginowany niż rzeczywisty, gdyż odnosząc się do początkowego stanu rodu ludzkiego, ten stan znany jest nam tylko przez zmyślenie sobie tego, co wyobraziliśmy sobie w formie możliwości. Czy jest bowiem ktoś, kto zna dobrze ekonomię natury i wie jak się obchodziła z człowiekiem w kolebce jego rodu? Kto może też zliczyć wszelkie bogactwa, które natura przygotowała dla zaspokojenia koniecznych potrzeb ludzi, kiedy musieli zaopatrzyć się w rzeczy konieczne dla istnienia? Otóż skoro imaginacja nie może być wyjaśniana przez argumenty równie wyimaginowane, powstrzymamy się od takiej odpowiedzi. Nie chodzi bowiem o badanie pierwotnego stanu człowieka, o którym nie mamy żadnego pewnego pojęcia; idzie raczej o rozważania na temat jego stanu fizycznego, który w żaden sposób się nie zmienił, gdyż człowiek istnieje obecnie na zasadzie tych samych praw natury, tak jak istniał od swoich początków. Nie mógł on wyżywić się owocami ziemi nadanej mu przez nią za darmo, ale miał potrzebę takich produktów, które musiała mu ona dać w zamian za włożoną pracę; ponieważ zaś każdy może pracować bez konkurencji nacechowanej sporami, gdyż każdy może pracować wedle swoich sił, jest więc oczywiste, że trudność, o którą chodzi, nie osłabia wcale naszej demonstracji. Wyobrażając sobie własność rzeczy nabytych, nie pojmujemy ich zajęcia bez żadnej pracy, ale jako samą pracę, przez którą nabywamy je w sposób uprawniony i jesteśmy tego zdania, że zwykle zajęcie nie daje nam żadnego wyłącznego prawa do własności rzeczy. Jest to błąd, który sprowadza pomieszanie naszego postrzegania, kiedy chcemy sobie wyobrazić, że rzeczy należą do pierwszego, kto je zawłaszczył, gdyż zwykle zajęcie może kojarzyć się z uzurpacją, pogwałceniem praw bliźniego, podczas gdy praca daje nam ideę słusznego nabycia za cenę włożonych w nią wysiłków. Czy trzeba więc wyimaginowanych mrzonek, aby dowieść, że od począt-

ku rozmnożenia się rodzaju ludzkiego musiały zaistnieć liczne przypadki, w których jeden pogwałcił prawa drugiego? Nie chodzi o to, czy człowiek wyrwał czasami swemu bliźniemu kwaśne jabłko, cierpką żołądz, czy niesmaczny korzeń. Chodzi o uznanie słusznego i naturalnego tytułu do własności; i tego właśnie chcieliśmy dowieść, że nie jest nim zajęcie przez pierwszego okupanta ani też prawo silniejszego, lecz prace wynikające z naturalnego obowiązku związanego z prawem własności rzeczy. Przyznajmy więc, że w każdym stanie człowiek mógł żyć tylko dzięki swoim pracom, czy też zajęciom, takim jak polowanie, rybołówstwo, pasterstwo lub uprawa ziemi, jednak we wszystkich przypadkach spotykamy się jedynie z własnością pochodzącą z pracy. Na przykład ten, któremu się udało zabić lub schwytać zwierzę czy też rybę, stał się właścicielem swej zdobyczy; ten, kto oswoił i rozmnożył jakieś zwierzęta, stał się pasterzem; ten, kto zaczął uprawiać ziemię, stał się właścicielem jej produktów. Któż jednak wyobrazi sobie łowiectwo, rybołówstwo, pasterstwo, uprawę ziemi bez znożnych trudów, bez niezliczonych trosk? Oto prawdziwe źródło prawowitej własności, które nie podlega żadnym sporom wyjąwszy przypadki, w których chciałoby się gwałcić prawo bliźniego i nie przestrzegać obowiązków z nim związanych. Gdybyśmy chcieli wyobrazić sobie jakąś konkurencję w podobnym nabywaniu rzeczy, to mogłaby ona stanowić tylko zjednoczenie prac, a w konsekwencji zjednoczenie wynikającej z nich własności, a wówczas konkurencja nie byłaby źródłem naszych sporów, ale stowarzyszenie. I niewątpliwie ludzie doszli do wniosku, że łatwiej jest polować, łowić, orać ziemię razem niż osobno. Wynika stąd, że nie mogło nigdy dochodzić do sporów w ubieganiu się o nabycie rzeczy; kiedy jednak chodzi o podział ziemi nabytej razem na zasadzie wspólnych prac, to już nie było konkurencji w ubieganiu się o rzeczy, ale o pogwałcenie prawa własności nabytej wcześniej.

Druga trudność jest jednak daleko ważniejsza, gdyż przez jej rozstrzygnięcie dojdziemy do jednoznacznego pojęcia własności gruntowej. To nie na próżno jestem w stałym konflikcie z naszą wyobraźnią, jeśli odkrywam na każdym kroku, że to ona właśnie

odwraca nas od rzeczywistego świata, aby zajmować się tym, który jest czystym wymysłem.

Rozważając pierwotny stan rodzaju ludzkiego, wyobraziliśmy go sobie na podstawie domysłów, gdyż nie wiemy nic pewnego na ten temat. Przyjeliśmy, że natura umieściła naszych pierwszych rodziców w najbardziej łagodnym klimacie, na najlepszej części ziemi, że dała im za darmo wszelkie produkty bez pracy, że nie nałożyła na nich żadnych powinności poza przyjemnością rozkoszowania się jej dobrodziejstwami, zrywania wszelkich owoców danych im w całej obfitości, że pozwoliła im wieść życie próżniacze. Zamiast jednak zgadywać to, czego nie można dowiedzieć się z całą pewnością, chcielibyśmy zastanowić się nad stanem fizycznym człowieka, a zwłaszcza nad prawami przyrody, według których człowiek zawsze jest taki, jakim był od początku swego rodu, to przekonali byśmy się, że człowiek otrzymał od niej zdolność do życia we wszystkich klimatach, jak również do zdobywania rzeczy koniecznych do życia w każdej części ziemi; tym sposobem byłibyśmy wolni od majaczeń wyobraźni, że ziemia była zdolna dostarczyć wszystko człowiekowi bez przykładania się do ciężkiej pracy i skrapiania jej własnym potem.

Kiedy chcemy badać prawa człowieka nie wystarczy wysilać się, by odgadywać tylko tego, jakim mógł on być w początkach swego rodu, ale kim musiał stać się wedle praw natury, czy też dzięki wysiłkom i organicznym zdolnościom swego ciała albo władz intelektualnych swej duszy, bez czego nasza nauka byłaby podobna do tej, wedle której chciałoby się rozważać zdolności dziecka, by wyobrazić sobie zdolności człowieka dorosłego. Wyobraźmy sobie, jaki tylko chcemy klimat ziemi, ale nie znajdziemy nigdzie takiego, w którym ziemia zaspokajałaby potrzeby człowieka bez udziału z jego strony. Historia dostarcza nam wiele uderzających przykładów na potwierdzenie tej prawdy. Rozważmy tylko przykład Syrii i Egiptu, jako że nie jesteśmy w stanie zająć się relacją wszystkich wydarzeń na świecie, a stwierdzimy, że te dwa kraje niegdyś kwitnące przedstawiają teraz smutny obraz spustoszenia mało różniąc się od Tartarii, a to jedynie dlatego, że pracowita ręka

człowieka je opuściła. Owe kraje, powiadam, niegdyś tak ludne, tak bogate, tak we wszystko obfitujące, dziś ledwie wystarczają na potrzeby wędrownych pasterzy, czy też nielicznych rolników pogrążonych w nędzy. Postawmy te kraje obok Anglii, północnych Niemiec, Danii, Szwecji, które różnią się całkowicie pod względem klimatu i urodzajności gruntu Syrii i Egiptu, a zobaczymy, co warta jest ziemia bez pracowitej ręki człowieka.

Weźmy tylko pod uwagę ziemię pozostawioną samą sobie, a zobaczymy ją pokrytą lasami, bagnami, stojącymi wodami rojącymi się od jadowitych owadów i dzikich zwierząt; jej płody sprowadzą się do cierpkich żołądździ, czy też innych wstrętnych owoców, do traw i mdłych korzeni. Oto ziemia pozostawiona sama sobie, oto rzeczy, jakie nam przeznacza na pożywienie, a jeżeli jest gdzieś miejsce, gdzie człowiek znalazł płody nadające się do spożycia, jak również do zaspokojenia innych swoich potrzeb, nigdzie nie znalazł ich w wystarczającej obfitości; dlatego też musiał je mnożyć dzięki swym pracom. Musiał postarać się o nasiona, by je posiać wokół albo też, jeśli nie pasują do klimatu, wymienić je na inne produkty. Tak więc po tym wszystkim co zostało powiedziane, zdaje się oczywiste, że kiedy chodzi o zrozumienie nabycia ziemi, nie można nigdy przyjąć zwykłego zajęcia jej przez tego, kto pierwszy otoczył ją żywopłotem, jak utrzymywał J.J. Rousseau¹, ale trzeba założyć prawdziwe i prawowite nabycie przez tego, kto pierwszy użył swych sił, by je uczynić zdolnymi do reprodukcji rzeczy koniecznych dla życia człowieka. Jeśli byliśmy przekonani, że nabycie rzeczy ruchomych mogło odbyć się jedynie drogą uciążliwych prac, to tym bardziej nie możemy wątpić, że nabycie ziemi aż do punktu, w którym byłaby zdolna do reprodukcji przez uprawę, musiało kosztować człowieka moc wysiłków niezmiernych. Zanim stanie się ona uprawna, trzeba ją uwolnić od jadowitych gadów, wszelkich dzikich zwierząt, trzeba ją uwolnić od drzew, krzaków i traw, które przeszkadzają uprawie, trzeba osuszyć ją z wód i bagien. Oto są

¹ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 186.

pierwsze nakłady sił, oto dzieło godne Heraklesa według poetów. To wszelako jeszcze nie wystarcza, gdyż zużytkowalibyśmy swoje siły bez żadnej rekompensaty, a ziemia nie wytworzyłaby niczego bez dalszych naszych nakładów. Trzeba zaopatrzyć się w narzędzia i niezbędny sprzęt; trzeba oswoić zwierzęta i uczynić je przydatnymi w naszych pracach; trzeba postarać się o nasiona różnych roślin odpowiadających potrzebom; trzeba budować domy dla nas i pomieszczenia dla zwierząt w celu zachowania ich przy życiu i dalszej reprodukcji. Oto więc nowe nakłady, nowe ofiarne wysiłki człowieka, które nie dają jeszcze żadnej kompensaty, gdyż po tym wszystkim trzeba jeszcze pracować przy karczowaniu i orce; trzeba ziemię obsiać; trzeba posadzić na niej drzewa, krzewy, rośliny uprawne konieczne do tego, by uzyskać upragnioną nagrodę za wszelkie prace. Wszystkiego tego nie można osiągnąć bez ciągłych zajęć, które trzeba kontynuować bez żadnego wytchnienia. Narzędzia psują się i zużywają, budynki z czasem niszczej, zwierzęta rzeźne zdychają. Trzeba ciągle na nowo we wszystko się zaopatrywać, odbudowywać niezbędne domy. Tak więc nie można wyobrazić sobie posiadania ziemi bez prac uciążliwych, bezustannych i niezliczonych, bez tego całego nakładu sił, które równe są cenie nabytej własności. I to jest prawdziwy tytuł nabywania własności ziemskiej wykazany zgodnie z doświadczeniem i wolny od wszelkich zmyśleń.

Można jednak postawić jeszcze zarzut, że chociaż człowiek, który posiadał ziemię z tak słusznego tytułu, nabył wszelkie prawo do posiadania jej na własność, ale uczynił to ze szkodą dla innych, którzy mogli ją nabyć w taki sam sposób, gdyby ich nie uprzedził swymi pracami, wyłączając tym samym od pracy innych. Łatwo jednak odpowiedzieć w sposób zadowalający również i na ten zarzut. Otóż jeśli pierwszy nabywca użył swych sił, by nabyć część ziemi pozostawionej samej sobie, nie uczynił nikomu krzywdy, gdyż nie należała ona do nikogo, to nikt przed nim nie użył swych sił w celu jej nabycia na własność. Sam zamiar pracowania nie daje żadnego prawa do posiadania rzeczy, ale daje je sama praca; kto chce mieć prawo do rzeczy, musi koniecznie pracować, aby ją nabyć

na własność. Ten więc, kto nie chciał pracować, nie dopełnił obowiązku związanego z posiadaniem, a zatem nie chciał korzystać z prawa do rzeczy.

Wszyscy mamy równe i powszechne prawo do nabywania rzeczy; nie możemy jednak ich nabyć inaczej niż przez pracę. Sama praca godzi więc nasze wzajemne obowiązki, ponieważ nie możemy mieć niczego na własność bez pracy, a bez posiadania rzeczy nie możemy zaspokoić potrzeb. Oto dlaczego trzeba skrupulatnie oddzielać prawo do rzeczy od ich rzeczywistego posiadania; prawo daje nam tylko możliwość nabywania ich przez pracę. W konsekwencji prawo narzuca nam obowiązek pracy, jeśli chcemy posiadać rzeczy, a ich posiadanie zapewnia nam spokojne z nich korzystanie.

Wyobrażeniem wziętym z romansów jest to, że miał kiedyś miejsce spór o ziemię nabytą w rzeczywistości przez pracę. Historia i podróże do ludów barbarzyńskich dowodzą zupełnie czegoś innego. To zazwyczaj u nich znajdujemy nieuprawną ziemię, gdyż prowadzą one życie koczownicze i tułacze, zajmujące się rybolowstwem, myślistwem i pasterstwem, nie myślą zaś o bogactwach znajdujących się w ziemi. Najstarsze zabytki historyczne pokazują nam, że trzeba było szukać, zapraszać, gromadzić ludzi rozproszonych po polach i lasach, aby podjęli uprawę ziemi i nauczyli się jej, co jest zrozumiałe samo przez się, gdyż praca mająca na celu objęcie w posiadanie ziemi jest najmozolniejsza ze wszystkich prac. Ten zaś, kto był pierwszym nabywcą ziemi przez swe prace, uczynił dobro swoim bliźnim. Pamiętniki historyczne przedstawiają go nam jak boga, gdyż dzięki jego pracom wiele innych ludzi mogło zaspokoić swe potrzeby na warunkach słusznych i sprawiedliwych, a mianowicie dzięki wymianie wartości związanej z rzeczami osiąganymi przez pracę. Nie chodzi o to, by wszyscy mieli własność ziemi, chodzi jedynie o to, aby wszyscy mieli środki do zaspokojenia swych potrzeb za cenę pracy, co jest wynikiem uprawy ziemi. Ta własność układa ludzi w klasy, rozdziela ich prace między różne odrębne rodzaje, nadając im cenę proporcjonalną do wzajemnych potrzeb. Rolnik, na przykład, potrzebuje rzeczy sporządzonych przez

rzemieślnika; w efekcie wymienia z nim chętnie produkty ziemi na wyroby wytwarzane przez manufaktury i rzemiosła, a w ten sposób obaj wspomagają się wzajemnie i obaj mają czym zaspokoić swoje potrzeby.

Zakończmy tę dyskusję doniosłą uwagą, która posłuży nam jednocześnie za podstawę dalszych rozmyślań w zakresie ekonomii politycznej. Zauważmy, powiadam, że człowiek nie może mieć prawdziwej własności ziemi bez troistego nadawania jej wartości poprzez swe prace: 1) chcąc ją nabyć na własność, musi uczynić ją uprawną; 2) musi zdobyć wszystko, co jest konieczne do jej uprawy; 3) musi ją zaorać i niemal bez przerwy pieczołowicie jej doglądać. Chcąc mieć jasne pojęcie owych trzech kosztów, pierwszy nazwiemy kosztem przygotowawczym, drugi kosztem nakładczym, trzeci kosztem rocznym. Tak więc drogą tych trojakich nakładów człowiek dochodzi do prawowitej własności i prawdziwego posiadania ziemi.

Przybliżmy teraz wiadomości o samym człowieku do tego co wiemy o własności rzeczy zdobytych przez jego pracę, a okaże się, że natura przez swe prawa wieczne, niezmiennie i konieczne obdarzyła człowieka podwójną własnością, by pogodzić swe prawa z prawami innych ludzi, jeśli tylko będzie ściśle przestrzegał obowiązków z nimi związanych. Otrzymał od natury własność swojej osoby, czyli wrażenia, potrzeby, siły znajdujące się całkowicie w nim i oddzielone od wszystkich innych bytów, a tym samym tylko do niego należące. Nie może on ich od siebie oddzielić i ich w żaden sposób odstąpić innym, gdyż nikt nie może odczuwać za niego jego potrzeb, nikt nie może dodać mu sił; jest jedynym właścicielem swej osoby, a ta własność jest w oczywisty sposób od niego nierozłączna i niedająca się odstąpić, jest więc niezależna od innych. Ponieważ może on nabywać na nowo rzeczy niezbędne do życia jedynie kosztem swojej pracy, która jest jego własnością, a on właścicielem swej osoby, to staje się on prawdziwym i prawomocnym właścicielem rzeczy nabytych przez pracę, gdyż nabył je dzięki wysiłkom umożliwionym przez samą naturę. Zgodnie z tym wszystkim jest więc oczywiste, że nie możemy wyobrazić sobie istnienia czło-

wieka niedysponującego własnością swojej osoby i rzeczy niezbędnych do przetrwania.

Chcąc sobie wyrobić jasne pojęcie tej dwojakiej własności, nazwiemy pierwszą własnością osoby, a drugą własnością rzeczy. Pod nazwą pierwszej rozumieć będziemy ludzkie wrażenia, potrzeby, siły, zdolności organiczne ciała i intelektualne władze duszy; pod nazwą drugiej rozumieć będziemy posiadanie różnych rzeczy nabytych przez pracę, jak również posiadanie ziemi. Dlatego też dokonamy jeszcze dalszego podziału na własność ruchomą i nieruchomą. Dojdziemy w ten sposób do jasnego i oczywistego pojmowania tego, że ludzkie istnienie zależy od dwóch typów własności, z których pierwszy, to własność od niego nieodłączna i niedająca się odstąpić, bo nie jest od niczego zależna; drugi typ, to własność dająca się od niego odłączyć i odstąpić, która zależy od przestrzegania obowiązków związanych z odpowiadającymi im prawami; obie wszelako mają charakter prawdziwej własności gdyż oboma człowiek może rozporządzać wedle swojej woli.

Po tej długiej analizie własności ludzkiej musimy zakończyć te rozważania podaniem definicji, która winna być niepodważalnym wynikiem tego, czego dowiedzieliśmy się. Widzieliśmy, że – po pierwsze – człowiek ma prawo do rzeczy koniecznych dla zachowania bytu i cieszenia się życiem. Widzieliśmy – po drugie – że nie może nabywać i posiadać rzeczy bez prac dających mu słuszne prawo do ich nabywania i posiadania; a przekonawszy się, że same prawa nie wystarczają do zaspokojenia potrzeb, bo musi nabyć i posiadać rzeczy niezbędne, dochodzimy do jasnego odróżnienia prawa i posiadania. Rozumiemy, że czym innym jest posiadanie prawa do jakiejś rzeczy i jej posiadanie. Przyznamy więc, że własność jest posiadaniem rzeczy nabytej prawnie, co wyłącza prawo innych do tej samej rzeczy. To określenie winno być brane pod uwagę nie tylko w naszych rozważaniach, ale we wszelkich rozważaniach prowadzonych w ramach nauki moralnej, tak jak punkt w geometrii, gdyż od niego zaczyna się miara naszych praw i obowiązków, a w konsekwencji całej naszej naturalnej moralności.

Rozdział X

*O wolności człowieka w odniesieniu
do jego potrzeb, sił, praw i obowiązków
oraz związków z rzeczami,
które go otaczają*

Prowadząc badania nad prawami natury właściwymi człowiekowi doszliśmy do wniosku, że nie tylko jego ciało podlega prawom fizycznym, ale również jego dusza podlega prawom moralnym; zobaczyliśmy ponadto, że prawa moralne działają również na jego duszę, tak jak prawa fizyczne działają na jego ciało, a mianowicie czynią to w sposób ciągły, niezmienny i konieczny. Wśród praw moralnych znaleźliśmy takie prawo, które zwie się wolną wolą człowieka, a w niej można zauważyć w sposób oczywisty charakter prawa natury, gdyż człowiek nie jest zdolny do żadnego czynu moralnego, który nie byłby określony w sposób konieczny przez jego własną wolę, przez jego wolny wybór, jego przyzwolenie w taki sposób, że wszystko, co byłoby dokonywane inaczej, nie mogłoby mu być przypisywane jako czyn moralny; byłoby ono impulsem pochodzącym od jakiejś innej przyczyny zewnętrznej, której on nie podlega na zasadzie wzmiankowanego prawa natury.

Ta zdolność działania wedle naszej woli, naszego wolnego wyboru, naszego przyzwolenia, pozwala ujawniać się sama przez się bez konieczności uciekania się do badań analitycznych, by wykazać jej istnienie. Wcześniejsze rozważania na temat siły aktywnej, która kieruje naszą maszyną organiczną i która posługuje się wszystkimi władzami intelektualnymi, stanowią niepodważalne dowody na to, że żaden spontaniczny ruch naszego ciała nie może wystąpić, dopóki nasza dusza nie zdecyduje się na jego uczynienie zgodnie ze swoją wolą, swoim wolnym wyborem i swoim przyzwoleniem. Spytajmy człowieka, który nigdy nie studiował naszych nauk spekulatywnych, czy może poruszać ręką, czy może chodzić i siadać. Czy może pracować albo leniuchować, ile tylko zapragnie, czy

może wybierać raczej pewien typ pracy niż inny. Czy może zgadzać się lub nie zgadzać ze swoimi bliźnimi względem przedmiotu, który jest dla niego ważny, czy może zastanawiać się nad motywami, pożytecznością i dobrem powodowanym przyszłym uczynkiem. Wedle tego, co uzna dla siebie za najlepsze, odpowie nam bez wahania twierdząco. Zapytajmy go znów, czy może poruszać ręką, chodzić, siadać, pracować, leniuchować, decydować się raczej na taką, a nie na inną pracę, zgadzać się lub nie zgadzać z innymi na temat jakiegoś przedmiotu, który jest dlań ważny, zastanawiać się nad motywami swojego dobrego uczynku w przyszłości; kiedy tego nie chce, odpowie przecząco. Rozumie to wszystko bez żadnego spekulatywnego badania, bo to czuje, gdyż codzienne doświadczenie o tym go poucza, że wszystkie odruchy spontaniczne, wszystkie czyny zależą od woli, od wolnego wyboru, od jego przyzwolenia.

Ta zdolność działania właściwa człowiekowi na mocy prawa natury została określona jedyną nazwą wolności, która nakłada na nas absolutną konieczność działania wedle naszej woli, naszego wyboru, naszego przyzwolenia, naszej mocy sprawiania uczynku moralnego. Wyklucza ona jednocześnie wszelką moralność tam, gdzie coś dokonuje się dzięki samym naszym siłom fizycznym bez tych warunków albo co zdarza się nam na skutek działania jakichś sił obcych. Otóż zgodnie z tą definicją rozumiemy dobrze, co znaczy mieć wolność i co znaczy być wolnym; rozumiemy także, co to jest prawo moralne, przez które zmuszeni jesteśmy do tego działania w sposób konieczny zgodnie z naszą wolą. Jest to pierwsze, najczystsze i najtrafniejsze wyobrażenie wolności, z którego wywodzą się dalsze proporcjonalnie poszerzone znaczenia, które znajdujemy w podobieństwie i porównaniu z innymi wyobrażeniami.

Biegli w nauce prawa posługują się określeniem wolności w badaniu prawa naturalnego człowieka, kiedy chcą przedstawić wolne korzystanie z naszych praw naturalnych, dysponowanie własnością osoby i rzeczy. Posługują się tym samym określeniem

w badaniu prawa politycznego, kiedy chcą nam przedstawić rząd pochodzący z umowy społecznej. Posługują się także nazwą wolności w badaniu prawa narodów, kiedy mówią o handlu, nawigacji na jakimś przejściu przez morze lub przejściu na ziemi. I mają rację, że się nim posługują, gdyż wedle pojęć, jakie sobie wyrobiliśmy o pierwotnej nazwie wolności, korzystanie z naszych praw, dysponowanie naszą własnością jest w nich zawarte jako rezultat naszych czynów moralnych. Mają też rację nazywając w ten sam sposób rząd pochodzący z paktu społecznego, gdyż przywiązują doń to samo pojęcie czynów moralnych, z których wynika rząd przez nas akceptowany. Tak samo mają rację nadając tę samą nazwę każdej umowie między ludźmi w sprawach handlu, nawigacji, przekraczania pewnych miejsc itd. Będziemy mieli w tym wszystkim jasną ideę wolności, gdyż będziemy mieli jednocześnie ideę naszych czynów moralnych, które zależą w sposób konieczny od naszej woli, naszego wyboru, naszego przyzwolenia. W konsekwencji słusznie zawsze mówimy, że mamy wolność w korzystaniu z naszych praw, w dysponowaniu naszą własnością, że mamy wolność w zgadzaniu się na pewną formę rządu, że mamy wolność handlu, wolną nawigację, wolne przejście w pewnych miejscach itd. Jednak prawnicy jeszcze dalej rozszerzyli znaczenie wolności wprowadzając często zamieszanie w naszych pierwotnych pojęciach, w miarę jak związali je z prawami cywilnymi bardziej lub mniej arbitralnymi; na przykład nazywają wolnością pozwolenie nadane przez prawo cywilne na posiadanie jakiejś rzeczy, jakiegoś dobra z pewnymi przywilejami, jakiegoś dostojenstwa, jakiegoś wyróżniającego tytułu, jakiegoś użytkowania, zwolnienia od pańszczyzny, szarwarków, podatków itd., co oznacza tyle samo, co wolność posiadania rzeczy, dóbr, dostojenstw, tytułów z wyłączeniem innych, którzy ich nie mają; mieć wolność pewnego zażycia, które jest zakazane innym; mieć wolność swojej osoby, być zwolnionym od podatków, szarwarków, od których inni nie są zwolnieni; mieć wolność uprzywilejowaną, monopolistyczną, wyłączającą innych. Jest to również wolność, jeśli tak chcemy, gdyż daje nam ona wolne prawo do pewnych rzeczy, dóbr, godności, tytułów, użytkowania, zwolnień, przy-

wilejów, monopoli, itd.; nie odpowiada ona jednak już pierwotnemu pojęciu, gdyż jej efekt nie jest związany z naszymi własnymi czynami, ale z czynami tego, kto ją ma, czy też rości sobie władzę przyznawania jej nam kosztem wolności innych i sprzecznie z ich prawami naturalnymi. Takim to sposobem nazwa wolności uległa degeneracji w prawodawstwie i utracono w większości przypadków jej prawdziwe znaczenie przywiązując do niej inne, przeciwstawiające się jej pierwotnemu znaczeniu, gdyż ogranicza ona prawdziwą wolność człowieka podporządkowując ją łaskom, zwolnieniom, przywilejom, monopolom, itd.; stąd wynika, że nasze czyny zamiast wywodzić się bezpośrednio z naszej woli, z naszego wolnego wyboru, naszego przyzwolenia, jako swej jedynej reguły, wywodzą się od niej tylko w sposób pośredni, gdyż muszą być regulowane przez łaski, zwolnienia, przywileje, monopole. Można jednak zrozumieć, co prawnicy przywiązują do nazwy wolności, opatrując ją epitetami wyróżniającymi, jak na przykład nazywając ją wolnością naturalną, polityczną, umowną, cywilną, feudalną, uprzywilejowaną, monopolistyczną itd. Tym sposobem będziemy wiedzieć, o jakiej wolności jest mowa i nie będziemy nigdy mylili się co do jej prawdziwego znaczenia, gdyż nigdy nie stracimy pierwotnego pojęcia wolności, jakie sobie wyrobiliśmy, że polega ona na absolutnej konieczności działania wedle naszej woli, naszego wyboru, naszego przyzwolenia i nazwiemy ją wolnością naturalną, bo opartą na prawie natury, którą nazywamy wolną wolą człowieka. Kiedy jednak chodzi o zbadanie tej samej idei ze wszystkimi pojęciami, które filozofia spekulatywna nam przedstawia, nie będziemy wiedzieli, czego się trzymać, gdyż przytłoczeni jesteśmy nieskończoną ilością sprzecznych poglądów sformułowanych w niewyraźnym języku za pomocą określeń trudniejszych do zrozumienia niż sam przedmiot, o który chodzi.

Żadna kwestia z zakresu filozofii spekulatywnej nie była tak żywo poruszana, dyskutowana i rozdrabniana na tak wiele poglądów, jak kwestia wolności człowieka. Jedni uważali ją za nieograniczoną i niepodlegającą żadnym regułom. Inni negowali ją całkowicie, przeciwstawiając jej konieczność fizyczną albo fatum; inni

chcąc uniknąć podobnych mrzonek wynaleźli instynkt podsuwający nam pewne skłonności czy też pewne inklinacje, które popychają nas do podjęcia takiej lub innej decyzji. Słowem, jedni przedstawiają nam człowieka jako wolnego, inni zaś jak działającego w sposób konieczny. Trudno pojąć, jak filozofowie w materii tak jasnej mogli podzielić się na tak wiele poglądów, które podnoszą z takim samym uporem zarówno współczesne, jak i starożytne szkoły. Czegoż to jednak nasze wymaginowane spekulacje nie zaciemniły aż do uczynienia wszystkiego niezrozumiałym, wątpliwym, czy też całkowicie niepewnym. Gdybyśmy chcieli zbadać każdy pogląd oddzielnie, to będzie nam się zdawało, że opiera się on na poważnej motywacji i na argumentach zasługujących na całą naszą uwagę, a co więcej, dostrzeżemy, że te same argumenty służą za oręż obydwu stronom, tak jak gdyby wykazanie prawdy miało być uważane za sprawę obydwu stron wiodących spór. Kiedy jednak chcielibyśmy porównać ze sobą te poglądy, to będą się one jawiły w sposób oczywisty jako rozbieżne i sprzeczne, gdyż wolność i konieczność są w stosunku do siebie diametralnie przeciwstawne, nie dają się więc nigdy pogodzić.

Chcąc wyciągnąć profit z tej sprawy bardziej zaciemnionej niż ciemnej, pozostaje nam jedynie podjąć nowe badanie posługując się w tym celu regułą, która nigdy nas nie zmyli, jeśli będziemy nią dokładnie się posługiwali. Porównamy pojęcie wolności z innymi pojęciami odnoszącymi się do naszych czynów moralnych, naszych sił, potrzeb, praw obowiązków i stosunków, które zachodzą między nami a rzeczami znajdującymi się na zewnątrz nas; właśnie drogą tych porównań dojdziemy do tego, czym jest wolność człowieka wzięwszy pod uwagę wzmiankowane pojęcia; czy jest ona nieograniczona, czy też ograniczona, podporządkowana pewnym regułom, czy też naszemu kaprysowi; czy jest ona konieczna, czy też iluzoryczna; czy nie ma jej wcale, czy też jest taka, jaką przedstawiliśmy w naszej definicji.

Jest oczywiste, bo dowiedzione przez doświadczenie naszego uczucia i wewnętrznego przekonania, że wolność jest niczym innym, jak absolutną koniecznością działania zgodnie z naszą wolą, na-

szym wyborem, naszym przyzwoleniem na spowodowanie czynu moralnego. Otóż skoro wolność rozważana sama w sobie jest tylko bezpośrednią przyczyną naszych czynów moralnych, trzeba zauważyć, że po pierwsze nie chodzi tu o jakieś inne poruszenie naszej maszyny organicznej, ale właśnie o takie, z którego czyn moralny może wynikać; po drugie trzeba ustalić, czym są czyny moralne; po trzecie, ile jest rodzajów wzmiankowanych czynów? Co do pierwszego, jasne jest, że wszystkie ruchy i wszystkie funkcje fizyczne naszego ciała, z których nie wynika żaden czyn moralny, nie zasługują na to, by je roztrząsać, chyba że chcielibyśmy z nich wyprowadzić naszą zdolność do działania rozważaną ogólnie i bez wiązania z nią jakiegokolwiek idei wolności. Co do drugiego, rozważamy trzy rodzaje czynów moralnych: 1) czyn, który zgodny jest z naszymi prawami i obowiązkami, a wówczas nazywamy go uczynkiem dobrym; 2) czyn, który jest sprzeczny z naszymi prawami i obowiązkami, a mianowicie, podważa je, gwałci lub przeciwstawia się naszym prawom i obowiązkom, a wówczas nazywamy go czynem złym; 3) czyn, z którego nie wynika nic dla naszych praw i obowiązków, a wówczas nazywamy go czynem obojętnym. Niezależnie od tego, czy ten trzeci rodzaj jest prawdziwy, czy też wyimaginowany, nie będzie podlegał już naszym rozważaniom, gdyż co byśmy na ten temat powiedzieli, to nie znajdziemy żadnego pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii, która nas obchodzi. Czyniąc obecnie porównanie między naszą wolnością rozważaną jako przyczyna a naszymi czynami rozważanymi jako skutek, przekonamy się, że nie jest ona zmyślona, iluzoryczna, że nie jest nijaka, ale rzeczywista i konieczna zgodnie z prawem natury, gdyż w naszej mocy jest działać lub nie działać, działać zgodnie z naszymi prawami i obowiązkami, spełnić czyn dobry lub zły i to nie wymaga długiej dyskusji, gdyż codzienne doświadczenie przekonuje nas o tym, a nasze własne odczucie potwierdza. Bez takiego pojęcia wolności nasza moralność byłaby raczej iluzją i wyimaginowaną uludą; skoro bowiem nie ma wolności albo wszystko, co czynimy, jest konieczne, nic nie byłoby dobre albo złe, a co gorsza, nasze złe uczynki byłyby absolutnie konieczne, a w konsekwencji byłibyśmy w spo-

sób konieczny źli. Absurdem byłoby więc podtrzymywanie tak niebezpiecznego dla społeczeństwa paradoksu, że wszystko co czynimy, czynimy to z racji konieczności fizycznej albo fatum. Byłoby również absurdem wysuwanie innego, przeciwnego paradoksu, że nasza wolność jest nieograniczona, że nie jest podporządkowana żadnej regule, że nie napotyka żadnej granicy ustanowionej przez naturę i całkowicie zależy od naszej zachcianki czynienia, co nam się podoba. Taka wolność, jeśliby mogła być wykazana na podstawie niezaprzeczalnych dowodów, byłaby jedynie rozwiązłością i szaleństwem. Trzeba więc szukać granic, w których natura zamknęła naszą wolność; trzeba pokazać reguły, od których zależy, aby móc wypowiedzieć się z pewnością o materii tak delikatnej, która służy za podstawę całej naszej moralności.

Kiedy porównamy naszą zdolność działania z naszymi siłami fizycznymi, to stwierdzimy, że działa ona w nas jedynie z racji organicznych zdolności naszego ciała; każdy ruch spontaniczny wywodzący się z naszej siły sprawczej jest związany ze zdolnościami naszych stawów, mięśni, ścięgien, nerwów; słowem nasza siła sprawcza może sprawować w nas ruchy jedynie według mechanicznych praw naszej maszyny organicznej. Możemy na przykład poruszać palcem, ile chcemy, ale nie chcąc go uszkodzić, nie możemy ruszyć nim ani razu nie działając zgodnie z prawami mechaniki, czyli stosownie do jego stawów mięśni, ścięgien, specyficznych nerwów przeznaczonych przez naturę do tego rodzaju ruchu. Widzimy więc, że nasza zdolność działania rozważana ogólnie jest ograniczona przez naszą budowę podlegającą prawom mechaniki. Trzeba więc szukać granic, w których nasza natura zawarła naszą wolność; trzeba pokazać reguły, od których ona zależy, aby móc wypowiedzieć się w sposób pewny.

Stwierdzimy więc znów, że nasze organy znają zdolność ruchu tylko do pewnego punktu, poza którym nie mogą się już poruszać, męczą się, potrzebują spoczynku aż do momentu, w którym odzyskają zdolność utraconą przez ruch wykonany wcześniej. Będziemy na przykład chodzić dopóty, dopóki nie poczujemy się zmęczeni do tego stopnia, że będziemy musieli usiąść i odpocząć; to po-

kazuje nam, że nasza zdolność działania ma granice w naszej budowie, która nie pozwala nam na działanie nieograniczone, gdyż potrzebuje spoczynku proporcjonalnie do wykonanych ruchów. Wybraliśmy przykłady najbardziej zwyczajne, aby nasze dowodzenie było zrozumiałe dla wszystkich. Jednak ten kto zapragnie snuć rozważania o mechanizmie naszego ciała i na temat zdolności działania naszej duszy, może sięgnąć po przykłady bardziej ważne, aby z nich wysnuć te same wnioski. Stwierdzi również, że te same granice wykazane w ruchu nieokreślonym przez jakąś czynność moralną sprzyjają tym bardziej ruchowi określonym przez takową czynność, ponieważ ruch ten różni się pod względem jego zastosowania do przedmiotów moralnych. Weźmy na przykład pracę zużytkowaną w celu nabycia rzeczy koniecznych dla naszej egzystencji, a znajdziemy w niej wszelkie cechy czynności moralnej; posłużymy się naszym prawem naturalnym nabywania rzeczy koniecznych dla naszej egzystencji, a spełnimy najświętszy obowiązek nabywania ich przez nasze prace. Nasza wola skłania nas do takiej pracy, nasz wolny wybór nam ją wskazuje, nasze przyzwolenie przystaje na to, co musimy czynić i podejmujemy wreszcie nasze dzieło. Pytam więc, czy możemy działać przeciwko mechanizmowi naszej maszyny i czy możemy pójść dalej, niż pozwalają nam jej siły? Oczywiście, że nie. Widzimy więc pierwsze granice naszej wolności, skąd wynika pierwsza reguła, której ona podlega, a mianowicie, że nie możemy zdziałać niczego, co wykraczałoby poza organiczną zdolność naszego ciała, co wykraczałoby poza nasze siły fizyczne. Przejdźmy do ostatnich porównań.

Powiedzieliśmy, że wolność jest tylko absolutną koniecznością działania zgodnie z naszą wolą, naszym wyborem, naszym przyzwoleniem rozumiejąc przez to, że nasza wola, nasz wybór i nasze przyzwolenie są regułami ustanowionymi przez prawo natury, aby nasz czyn stał się moralny. Trzeba jednak zauważyć, że wszystkie te warunki są nieoddzielne, kiedy chodzi o wyrobienie sobie pojęcia skutku, który winien z nich wynikać. Pochodzą one z jednego źródła, gdyż dusza opatrzona jest zdolnością chcenia, tak jak opatrzona jest zdolnością rozumienia; oczywiste jest zaś to, że nie

może ona chcieć nie rozumiejąc tego, czego chce; że nie może ona wybierać niczego poza przedmiotami, które bierze pod uwagę, że nie może ona zezwolić na żaden czyn, póki go nie wybrała między wziętymi pod uwagę przedmiotami a środkami do czynu prowadzącymi. Wynika stąd, że sama wola nie wystarcza dla spowodowania moralnego czynu, a w konsekwencji nie może ona być uważana za jedyną regułę naszej wolności, ale za towarzyszkę naszego wyboru, naszego przyzwolenia, które zależą od refleksji oraz innych operacji naszej zdolności pojmowania. Oto dlaczego trzeba zwrócić całą uwagę na tę różnicę, która zachodzi między definicją przyjmowaną zwykle przez dawnych i współczesnych filozofów – ci utrzymują, że wolność jest władzą człowieka, wedle której człowiek może czynić co chce albo co mu się podoba – a definicją naszą, wedle której jest absolutną koniecznością działać wedle naszej woli, naszego wyboru i przyzwolenia, aby spowodować czyn moralny; pierwsze stanowisko przedstawia nam władzę nieograniczoną w osiąganiu tego, co chcemy albo tego, co nam się podoba, podczas gdy drugie dowodzi nam jedynie, że to co chcemy uczynić, nie może się zdarzyć bez naszej woli powiązanej z innymi zasadami naszego wolnego działania. Moglibyśmy podać tysiące przykładów, które przekonałyby nas, że nie możemy czynić tego, co chcemy, ale nie znajdziemy żadnego na to, że to co uczyniliśmy nie pochodziło od naszej woli. W konsekwencji odkrywamy odczuwalną różnicę między tym, co można określić jako możliwość robienia tego, co chcemy, a tym, kiedy mówimy, że nie możemy niczego uczynić, jeśli tego nie pragniemy. Pierwsze zdanie jest ewidentnie błędne, drugie jest ewidentnie prawdziwe. Zgodnie z tym jest rzeczą pewną, że chcąc dokonać czynu moralnego nie możemy ograniczyć się do naszej woli, gdyż trzeba jeszcze myśleć o możliwości i o innych efektach, które ten czyn może za sobą pociągnąć; trzeba dać pierwszeństwo jednemu przedmiotowi przed drugim, jednemu raczej środkowi niż innemu; trzeba aby nasza wola na to przyzwoliła, a wówczas dopiero będziemy mogli robić to, co chcemy.

Można zarzucić naszej definicji, że skoro bez podobnych reguł nie możemy spełnić żadnego czynu moralnego, to czyn ten nie będzie

pochodził od wolności, ale od konieczności, która jest diametralnie jej przeciwna. Trzeba jednak zauważyć, że taka konieczność nie ma nic wspólnego z czynem, ale jedynie służy za regułę dla naszej zdolności do działania i nie może spowodować żadnego czynu moralnego bez jednoczesnego udziału naszej woli, naszego wyboru i przyzwolenia, a taka konkurencja nie będąc szkodliwa dla naszej wolności, przeciwnie, jest jej bardzo pożyteczna. Dlaczego mamy wiązać pojęcie głupoty albo niemożności z pojmowaniem wolności człowieka? Czyż zdolność działania nie należy do tej samej duszy, która jest jednakowo opatrzona rozumem i wolą? I czyż możemy wyobrazić sobie istotę, która chce i działa, odrębną od istoty, która myśli i rozumie? Otóż kiedy chcemy wyprowadzić z tego samego źródła nasze chcenie i działanie, z którego wyprowadzamy nasze rozumienie, nie możemy oddzielić współudziału wszystkich tych zdolności w powodowaniu czynu moralnego, gdyż jest on zawsze niepodzielnym owocem naszej woli, wyboru i przyzwolenia. Dobry lub zły charakter czynu moralnego nie wyklucza żadnej z wymienionych zasad; jeśli źle rozumujemy, to źle wybieramy, źle przyzwalamy, a w konsekwencji źle chcemy i sprawiamy zły czyn. I przeciwnie, jeśli dobrze rozumujemy, to dobrze wybieramy, przyzwalamy, a w konsekwencji dobrze chcemy i powodujemy dobry czyn. Jednak we wszystkich przypadkach nasz czyn jest wolny, gdyż jest owocem naszej woli, naszego wyboru i przyzwolenia; nie podlegamy konieczności w samym czynie, gdyż od naszej woli zależy, czy go nie popełnimy; jeśli jednak chcieliśmy go popełnić, to była to absolutna konieczność popelnienia go w ten sposób. Po skonfrontowaniu naszej wolności ze zdolnościami intelektualnymi odkrywamy drogą skrupulatnej analizy, że jest ona na nowo ograniczona regułami narzuconymi przez prawo natury – regułami, które służą jej za nieprzekraczalne granice.

To co odkryliśmy w odniesieniu do wolności, kiedy skonfrontowaliśmy ją z naszymi siłami cielesnymi i intelektualnymi, daje się również zauważyć także, kiedy konfrontujemy ją z naszymi potrzebami. Okazuje się, że jest ona nieograniczona. Zauważmy tylko, że aczkolwiek nasze potrzeby są pilne, konieczne, istotne, to nie są

one mimo to nieograniczone; wystarczy je zaspokoić, a motyw działania ustępuje sam przez się. Wykazaliśmy z całą pewnością, że to nasze potrzeby skłaniają nas najbardziej do czynu, gdyż bez odczuwania ich nie mielibyśmy żadnego rzeczywistego powodu do podejmowania uciążliwych prac, zabiegów, wystawiania się na tak wiele trosk, pragnień, jak również na tyle wysiłków i starań. To nasze naturalne lub sztuczne, rzeczywiste lub wyimaginowane potrzeby skłaniają nas do tego wszystkiego i służą nam za bodziec skłaniający nas do podejmowania wszystkich tych czynów, a w efekcie do używania naszej wolności. Nie zatrzymując się dłużej nad tą kwestią dochodzimy do wniosku, że nasza wolność ma swoje granice i reguły, abyśmy nie czynili tego, co nie jest nam potrzebne, zaś czynili absolutnie to, czego potrzebujemy.

Zestawmy jeszcze wolność z naszymi prawami i obowiązkami; będzie to zestawienie możliwie najbardziej dokładne elementów najbardziej zbliżonych. Chodzi bezpośrednio o nasze czyny moralne, które należy uważać za owoc naszej wolności. W konsekwencji chodzi o znalezienie zasad granic koniecznych dla zdolności działania w odniesieniu do naszych praw i obowiązków. Już na pierwszy rzut oka widzimy, że chcąc korzystać z naszych praw trzeba ściśle przestrzegać obowiązków z nimi związanych. Dlatego też każdy czyn ukierunkowany na jakiś cel jest nieoddzielny od swojej zasady. Taka jednak zasada jako zasada moralna może zostać pogwałcona, gdyż nasza wolność może działać przeciwko naszym prawom i obowiązkom z nią związanym i to właśnie skłoniło większość obserwatorów, którzy uznali ją za nieograniczoną, do uznania jej za niedającą się podporządkować żadnej zasadzie. To nie na darmo mówiąc o prawach natury właściwych człowiekowi uprzedziliśmy czytelników, że prawa i obowiązki będąc podporządkowane jego wolnej woli mogą być przezeń gwałcone. Niestety widzimy, że ta prawda potwierdza się nieustannie na naszych oczach; to właśnie tu wolność sprawuje pełnię swej władzy, gdyż może prowadzić do dobra lub zła, może ona gwałcić prawa człowieka, z czego wywodzi się czyn zły, a może też działać wedle prawa i sprzyjać dokonywaniu czynów z nim związanych, z czego wyniknie czyn dobry. To

właśnie dowodzi, że pojęcie wolności nie jest wymaginowane, iluzoryczne, gdyż jest ono rzeczywiste i związane z niedającą się przewyciężyć koniecznością w stosunku do naszych czynów moralnych. Bez niej nie mielibyśmy żadnego pojęcia moralności, gdyż nic nie byłoby dobre ani złe, tylko konieczne. Nie sądźmy jednak, że nasza wolność z całą swoją mocą działania została oddana przez naturę swoim własnym kaprysom. Im bardziej idzie o jej swobodne działanie, o tyle jest opatrzona zasadami mu odpowiadającymi, aby działać dobrze. Są to nasze potrzeby, nasza refleksja, nasze sumienie i kary nałożone przez naturę za każde ich zapoznanie jako reguły i drogowskazy prowadzące do podejmowania decyzji. Nasze prawa są, by tak rzec, pokarmem dla naszych potrzeb; aby być w stanie je zaspokoić, trzeba posłużyć się naszymi prawami; aby nasze prawa były skuteczne w osiąganiu celu, trzeba przestrzegać obowiązków z nimi związanych, bez czego nie byłibyśmy w stanie zaspokoić naszych potrzeb. Tak więc nasze potrzeby zmuszają nas do przestrzegania obowiązków z nimi związanych. Oto więc prawdziwe granice, które przeszkadzają pogwałceniu praw i porzucaniu obowiązków; granice, które wolność znajduje w naszych wrażeniach i rozumie. Wykazaliśmy, że nie możemy niczego przedsięwziąć bez uprzedniego rozumowania, kiedy dowiedliśmy, że sama nasza wolność nie wystarcza do dokonania jakiegokolwiek czynności. Powyższe dowody mają zastosowanie szczególnie tam, gdzie chodzi o przestrzeganie naszych praw i obowiązków. Natura obdarzyła nas zdolnością myślenia, kiedy chcemy coś poznać, czy też podjąć jakieś działanie; jeśli więc odczuwamy potrzeby, nasz rozum znajduje się w stanie refleksji, aby w konsekwencji osądzić, co trzeba zrobić, by je zaspokoić. Co więcej, przyroda opatrzyła nas we władzę osądzania nas samych za czyny minione, znajdowania błędu popełnionego w rozumowaniu, oskarżania za pochoptność naszej woli, z czego wynika, że popełniliśmy czyn przeciwny naszym prawom i obowiązkom, a opatrzyła nas tak dalece, że sami potępiamy to, co złego zrobiliśmy i chcemy poprawić błąd, jeśli to jest w naszej mocy. Taką władzę sądenia nazywamy sumieniem, gdyż mamy wewnętrzne przekonanie, że zrobiliśmy coś dobrego lub złego. Znaj-

dujemy pociechę i ukontentowanie, kiedy nasz czyn jest dobry, a wyrzuty sumienia, niepokój, wstyd przed samym sobą, kiedy nasz uczynek jest zły. Wszystko to dowodzi, że nie chcieliśmy przekroczyć granic wyznaczonych przez naturę dla naszej wolności działania, ale że przekroczyliśmy je z braku wystarczającej refleksji i pochopnej decyzji. Jeśli sumienie nie jest w stanie naprawić czynu przeszłego, to jest bardzo pożyteczne i skuteczne w uwalnianiu nas od kolejnych błędów w czynach, które podejmiemy w przyszłości. Jednak samo sumienie pochwalając to, co zostało zrobione dobrze, a unikając tego, co zostało zrobione źle, świadczy ciągle, że sama nasza wolność nie może być uznana za nieograniczoną i nie podlegającą żadnej regule. Jeśli to wszystko nie wystarczy jeszcze do utrzymania naszej wolności działania w prawowitych granicach, uczynimy zło, ale czyniąc je komukolwiek uczynimy je zawsze również samym sobie, gdyż zostaniemy ukarani na mocy nieodwołalnego dekretu natury. To prawda, że nie znamy całego jej kodeksu karnego, ale o tyle, o ile możemy dostrzec, widzimy, że każde wykroczenie poza nasze obowiązki i każde pogwałcenie naszych praw, jak również praw naszych bliźnich powoduje, iż cierpimy i narażamy się na nieobliczalne cierpienia, co dowodzi, że każde podobne wykroczenie winno spotkać się z proporcjonalną do niego karą, której doświadczymy wcześniej czy później w łańcuchu skutków wynikających z naszego czynu popełnionego sprzecznie z wymienionymi prawami i obowiązkami. Te moralne ograniczenia nie są tak nieskuteczne, jak się myśli, kiedy przytacza się liczne przykłady naruszania praw i obowiązków naturalnych. Jeśli bowiem porównamy liczbę ludzi złych z nieskończoną ilością przestrzegających wzmiankowane prawa i obowiązki, to łatwo dostrzeżemy, że wolność nie mija się z nimi zbyt łatwo; gdybyśmy zaś zechcieli dobrze zbadać, co dzieje się zazwyczaj w sercu człowieka, kiedy decyduje się na zły uczynek, zobaczylibyśmy może, że ci, których uważamy za złych, są jedynie ludźmi obłąkanymi i nieszczęśliwymi. Weźmy tylko pod uwagę niedostatek światła na skutek braku należytej edukacji, skandale wynikające ze złego przykładu, nawyki nabyte drogą przyzwyczajenia odziedziczonego po innych, które

zamiast prawdziwym potrzebom służą nałogom pochodzącym z błędnych mniemań, różne ustanowienia przeciwstawne zasadom społeczeństwa ludzkiego, prawa cywilne i karne sprzeczne z prawami natury, zepsucie obyczajów w społeczności cywilnej, lenistwo albo brak środków do życia i tak wiele innych przyczyn oburzających uczciwego człowieka, a będziemy mieli mało do zarzucenia naszej wolności, która rozpościera się wszędzie w trakcie sukcesywnych powrotów swojej prawowitej władzy. Jakiż to przykład wyciągniemy ze złego człowieka, który zanim zacznie działać, jest już zepsuty przez tak wiele złych instytucji naszego społeczeństwa, które nazywamy cywilizowanym. Powróćmy jednak do naszego przedmiotu.

Skończmy to badanie porównawcze wolności zestawiając ze sobą nieskończoną ilość stosunków, które nas wiążą z rzeczami znajdującymi się na zewnątrz nas, ale które są niezbędne albo wpływają w sposób konieczny na naszą decyzję działania. Tu właśnie zobaczymy, czym jest wolność w odniesieniu do wzmiankowanych stosunków. Pragnąc by nas dobrze zrozumiano w tej materii, która wprowadziła w błąd wielu filozofów, trzeba przypomnieć, co powiedzieliśmy na wstępie, a mianowicie, że każda rzecz istnieje zgodnie z prawami natury właściwymi jej egzystencji; że nasza wolna wola nie rozciąga się na wymienione prawa natury, a tylko na nasze prawa i obowiązki; z tego wynika, że decydując się na jakiś czyn trzeba podporządkować się nie tylko prawom nam właściwym, ale również prawom właściwym innym rzeczom, z którymi nas wiążą różne stosunki. Oto jakie są prawdziwe granice naszej wolności, prawdziwe reguły, którymi należy się kierować, jeśli ma ona sprawić czyn moralny. Prawa natury są niezmiennie i konieczne, a w konsekwencji ich skutki są nieuniknione; jeśli są one zgodne z naszą determinacją do działania, stajemy się prawie bierni, gdyż wówczas nasza wolna wola nie ma żadnej władzy, a musi zaś chcieć, co jej się przytrafi, często zaś skutek następuje bez jej decyzji; na przykład nie możemy zrywać jabłek zimą, musimy odżywiać się żółędziami, kiedy nie mamy niczego innego do jedzenia, nie możemy uniknąć spadnięcia na naszą głowę dachówki, jeśli znajdziemy się w miejscu, na które ona spada; nasza wola w podobnych przy-

padkach jest w sposób oczywisty ograniczona przez prawa natury; jednak przy tym wszystkim czyny, które nam umożliwiają, są wolne, gdyż decydujemy się na ich popełnienie zgodnie z przyzwoleniem wymienionych praw.

Wskazywaliśmy dotąd na prawdziwe granice naszej wolności, kiedy jednak uważamy ją zgodnie z naszym określeniem jako rzeczywistą i jako konieczną, trzeba powiedzieć parę słów, wykazać, że system fatalizmu nie ma nic wspólnego z naszą doktryną. Wiemy tylko, że wolność jest ograniczona przez prawa natury, gdyż nasza wolna wola nie ma możliwości naruszania wymienionych praw. Fatalizm znosi ją całkowicie, uważa ją za zmyśloną i tu właśnie tkwi różnica między nami i fatalistami. Nasza definicja uważa wolność za niezbędną dla dokonywania czynów moralnych, za to fataliści uznają wszystkie czyny za konieczne następstwo fatum. Skąd ta różnica w naszych poglądach? Stąd, że uważamy wolną wolę za czynnik wpływający nie tylko na czyny odnoszące się do naszych praw i obowiązków, gdzie ona w pełni działa, zaś fataliści uważają, że względu na zbieżność praw natury z naszą aktywnością, że wszystko zależy od fatum. Chcąc być jednak wolnym od zwodzenia nas takim sofizmatem, trzeba tylko zauważyć, że według nas wolność nie polega na tym, że robimy to, co chcemy, albo to, co nam się podoba, ale na tym, że chcemy tego, co robimy. Otóż kiedy chcemy spowodować czyn, przygotowany przez zbieżność praw natury z naszą zdolnością do działania, taki czyn jest moralny, gdyż chcieliśmy go; przeciwnie, jeśli go nie chcemy, jeśli dokonuje się on bez naszego przyzwolenia, nie jest czynem moralnym ocenianym jako dobry lub zły; na przykład jeśli nie ma nic innego do jedzenia poza żołędziami, jest to konieczność więcej niż fatalna, że trzeba jeść, a jednak będziemy je jedli, gdyż chcemy. Tak więc aczkolwiek jesteśmy skłaniani przez potrzebę do czynu, to mimo wszystko jest on wolny i moralny, gdyż go chcieliśmy. Przyjmijmy przypadek przeciwny. Oto zdarzy się, że dachówka spadnie na głowę człowieka, który stanął w miejscu, gdzie spaść musiała, a jednak nie popełnił samobójstwa, gdyż tego nie chciał. Przyznajmy więc, że prawa naturalne rzeczy przez ich zbieżność z naszymi czynami nie

przeszkadzają prawdziwej i dobrze pojętej wolności działać zgodnie z naszą wolą, a w konsekwencji system fatalizmu winien być uważany za błędny, gdyż znosi ją całkowicie. Nie znamy całkowicie powszechnego ładu świata i dlatego nie wiemy, jaka reguła łączy wszystkie rzeczy, by dowiedzieć się, jakie konieczne skutki wszechświat nam narzuca. Znamy jednak nasze prawa i obowiązki, a z ich skutków znamy naszą zdolność działania. W konsekwencji wiemy, że człowiek działa w sposób wolny, gdyż działa zgodnie ze swoją wolą, swoim wolnym wyborem, swoim przyzwoleniem; wiemy też, że każdy czyn, którego nie chcieliśmy, którego nie wybraliśmy, na który nie wyraziliśmy zgody, nie jest nasz, a więc nie może być uważany za moralny. I na tym możemy poprzestać nie wdając się w dalsze męczące spekulacje.

Sądzę, że to, co wydedukowaliśmy drogą badań porównawczych, dowodzi nam w sposób oczywisty, że nasza wolność nie jest nieograniczona; ponieważ jest objęta w swojej wolności działania granicami mniej lub bardziej nieprzekraczalnymi, mianowicie przez budowę i siłę naszego ciała, przez współdziałanie naszych zdolności intelektualnych w określaniu naszej woli, przez zaspokajanie naszych potrzeb, przez obowiązki, jakie nakładają na nas prawa i obowiązki, przez karę związaną w sposób nieunikniony z ich pogwałceniem. W konsekwencji wolność taka, jaką opisaliśmy poprzez naszą analizę, nie może czynić wszystkiego, nie ma potrzeby czynienia wszystkiego, nie winna czynić wszystkiego, co chce, ale winna chcieć wszystkiego, co czyni. Taka wolność odpowiada doskonale teorii naszych czynów moralnych. Służy ona za podstawę naszych umów, paktów, kontraktów, naszych instytucji politycznych, naszemu ustawodawstwu cywilnemu i karnemu, słowem wszelkim zobowiązaniom narzuconym ludziom przez prawa i obowiązki naturalne albo też przez pakt wolny i przyzwolony. Dla tego wszystkiego nie mamy potrzeby przyjmowania szaleństwa nieograniczonej wolności, która faktycznie nie może być dowiedziona i mogła być tylko wymyślona przez naszą wyobraźnię. Wszyscy ci, którzy taką wolność głoszą, czynią tyleż zła ludzkości, jak ci, którzy obstają za koniecznością fizyczną albo za fatum, gdyż skrajności w nauce

moralnej są zawsze niebezpieczne. Konieczność znosi wszelkie zasady moralności, zaś wolność nieograniczona przedstawia człowieka w stanie natury jako nieoswojonego i nieujarzmionego zwierza, którego trzeba zawsze trzymać na wodzy, aby nie uczynił zła sobie samemu i swoim bliźnim. To stąd wywodzą się nader niebezpieczne błędy, które wpłynęły na nasze nauki moralne i ustawodawstwo. Patrzyliśmy na człowieka jak na niedoskonałe dzieło natury, które trzeba poprawiać i udoskonalać przez nasze instytucje cywilne, tak jak bylibyśmy w stanie dorzucić coś do dzieła natury. Wyobraziliśmy sobie jego wolność bez granic, aby mieć pretekst do pozbawienia go wolności rzeczywistej. W szkołach uczono powszechnie, że kiedy człowiek wchodzi do społeczeństwa, winien on zrezygnować z wolności, a przynajmniej przekazać większą jej część w ręce rządu; jest to pogląd fałszywy i absurdalny, który stworzył okazję dla jeszcze większych absurdów. Głoszono takowe paradoksy nie zastanawiając się wcześniej, czy kiedyś człowiek istniał poza społeczeństwem, czy był obdarzony absolutną wolnością, którą można było odstąpić w całości bądź też częściowo. Czymże jest więc wolność? Czyż nie jest możliwością działania naszej duszy od niej nieoddzielną? Jakże mógłbym więc oddzielić od siebie zdolność stanowiącą moją istotę? Któż odkryje mi tajemnicę jej dzielenia? Kto mi powie, jaka jej część winna zostać przy mnie, a jaka winna być odstąpiona społeczeństwu? Czyż trzeba wysuwać absurdy i rzeczy niemożliwe, kiedy chodzi o wykazanie prawowitości władzy, którą każdy rząd jest obdarzony w społeczeństwie cywilnym?

Jednak większość autorów popierała paradoks, który został przyjęty za zasadę naszych nauk politycznych. A dlaczego popierała? Dlatego, że uważała wolność za nieograniczoną, potem zaś nie wiedziano, co z nią zrobić. Trzeba było zabrać człowiekowi, co nadała mu wyobraźnia i pod takim pretekstem zabrano mu wszystko. Jednak bez tej wolności wyimaginowanej można było również przekonać człowieka, że żyjąc w społeczeństwie winien on być uważany za wolnego, albowiem bez wolności nie może on być odpowiedzialny za swe czyny i aczkolwiek nie może on w żaden

sposób odstąpić swej wolności, gdyby nawet był w stanie to uczynić, aczkolwiek jest to niemożliwe, to rząd nie powinien od niej przyjąć, gdyż jest ona jedynym gwarantem jego odpowiedzialności wobec praw i wobec władz ukonstytuowanych.

Po wyłożeniu naszej nauki o wolności człowieka winniśmy przystąpić do refutacji innych przeciwstawnych poglądów. Ponieważ zaś nie stanowią one przedmiotu badania praw człowieka, nie chcemy zatrzymywać naszych czytelników na dygresji, której należałoby poświęcić kilka rozdziałów więcej. Powiemy parę słów o każdym ze wspomnianych poglądów w uwagach i wskażemy tam źródła, z których można będzie czerpać wszystkie argumenty za i przeciw.

Rozdział XI

O czynach moralnych człowieka rozważanych w odniesieniu do jego praw, obowiązków i wolności działania

Dalsze nasze badanie czynów moralnych będzie tylko streszczeniem tego, co dotychczas powiedzieliśmy na temat naszych praw, obowiązków i naszej wolności. Wykazaliśmy, że nasze czyny moralne są ściśle powiązane przez swe stosunki z naszymi prawami i obowiązkami, od których biorą swe nazwy wyróżniające. Pokazaliśmy, że ze względu na te stosunki, są one dobre i złe, w miarę jak zgadzają się ze wzmiankowanymi prawami i obowiązkami albo od nich się różnią. Dowiedliśmy, że nie mogą być one dokonywane bez zgody naszego rozumu. Tak więc należy teraz wyciągnąć prawowite konsekwencje z tego wszystkiego, co dotąd powiedzieliśmy, aby z nich sformułować moralne zasady teoretyczne, które posłużą nam za niezachwiane reguły w prawdziwym poznaniu naszych czynów moralnych, a nasz osąd przewodzący tym regułom nie będzie nigdy błędny, kiedy będziemy wypowiadać się na temat ich dobra lub zła.

Im łatwiejsze będzie to badanie, tym bardziej będzie ważne jego pogłębienie, gdyż bez tego cała teoria naszych praw, naszych obowiązków i naszej wolności nie miałyby żadnego dla nas pożytku, gdybyśmy nie potrafili jej zastosować w praktyce życia społecznego. Nikt nam nie powie, że chce gwałcić prawa albo uchylać obowiązkom z nimi związanym; to wedle jego czynów należy sądzić, czy popełnił takie wykroczenie, czy też nie. I oto pierwsza kwestia, jaka nasuwa się w tym względzie, a mianowicie, czy jego czyn został stwierdzony. Druga kwestia, to czy jego czyn może być uważany za moralny, gdyż aczkolwiek byłoby to dowiedzione, że czyn, o który chodzi naprawdę, został popełniony przez niego, przy czym nie byłoby wykazane, że czyn ten jest moralny, to nie może mu być imputowany, a w konsekwencji nie mógłby być uważany za winnego.

Ponieważ jest oczywiste, że żadne prawo naturalne nie występuje bez odpowiadającego mu obowiązku, to tym samym pewne jest, że nasza wola nie może dokonać sama żadnego czynu moralnego bez współdziałania rozumu. Widzimy więc, że czyn moralny jest takim czynem, w którym chodzi o pogwałcenie lub niepogwałcenie pewnego prawa, o dopełnienie lub niedopełnienie pewnego obowiązku, ale z determinacją naszej woli i z przyzwoleniem naszego rozumu; bez tego wszystkiego czyn nie byłby moralny. Oto dlaczego mamy rację kładąc nacisk na to, że nasza wolność nie jest samym i jedynym rezultatem woli, ale jest również owocem rozumu. Stąd należy teraz starannie zbadać, czy wszyscy ludzie są zdolni do dokonywania czynów moralnych. Widzimy z całą oczywistością, że nie; trzeba z nich wyłączyć wszystkich, którzy nie są w stanie poznać swoich naturalnych praw i obowiązków, tych, którzy nie mogą działać w sposób wolny, czyli z pełnym udziałem rozumu i woli, tych, którzy nie są świadomi samych siebie. Na przykład dzieci, które nie doszły do wieku dojrzałości; szaleniec albo zaatakowany przez taką chorobę, która pozbawia go zdolności posługiwania się rozumem; człowiek, który śpi albo znajduje się w stanie głębokiego roztargnienia, czy też tkwi w błędzie; człowiek, który pozbawiony jest korzystania z wolności na skutek bądź to strachu zmuszającego do czynienia przezeń tego, czego nie chce, bądź też na skutek

siły zewnętrznej, która budzi w nim odruch bez jego przyzwolenia i bez nakłonienia woli do takiej czynności niepożądaney. Takie i podobne im wyjątki nie są konwencjonalne ani arbitralne, są zaś wskazane przez samą naturę, gdyż jak dowiedliśmy, nasze władze intelektualne nie rozwijają się w nas natychmiast i mogą być zakłócone lub utracone na skutek choroby.

Znajdując się w takim stanie nie znamy naszych praw i obowiązków; nie możemy też skłonić naszej woli i rozumu, zwłaszcza że nie zawsze jesteśmy świadomi swojej egzystencji, kiedy śpimy albo jesteśmy roztargnieni, co pozbawia nas możności zastanawiania się nad naszymi czynami, kiedy tkwimy w niedającym się przewyciężyć błędzie, jak również kiedy znajdujemy się we wszystkich podobnych przypadkach, nie jesteśmy zdolni do czynów moralnych, gdyż nie możemy posługiwać się rozumem, bez którego nasza wola nie może zostać nakloniona do podjęcia czynności dokonującej się bez naszej wiedzy i woli. Ta sama reguła wchodzi w grę jeszcze bardziej, gdy nasze siły znajdują pobudkę w jakiejś przyczynie nieznaney albo kiedy jesteśmy przez kogoś zagrożeni aż do utraty wolności; jest nawet oczywiste, że czynność wówczas zachodząca nie jest czynnością naszą, ale czynnością tego, kto nas do niej zmusił wbrew naszej woli, naszemu rozumowi, gdyż byliśmy wówczas bierni, a w konsekwencji niezdolni do żadnego czynu. Wyprowadźmy z tego wszystkie prawowite wnioski, a dojdziemy do prawd moralnych, które posłużą nam za reguły pozwalające nam sądzić w sposób pewny o naszych czynach moralnych.

1. Co nie jest nam przyznane przez nasze prawa i co nie jest nakazane lub zakazane przez związane z nimi obowiązki, nie nakłada na nas żadnego obowiązku działania; tak więc wszystko, co uczynimy w tym przypadku, nie będzie należało do naszych czynów moralnych.

2. To, co jest nam przyznane i dozwolone przez nasze prawa i to, co jest nakazane lub zakazane przez nasze obowiązki, narzuca nam obowiązek działania lub wstrzymania się od uczynku. Otóż wszystko, co uczynimy w danym przypadku, należy do naszych czynów moralnych.

3. Z tego wynika, że nasze czyny moralne rozważane w powiązaniu z naszymi prawami i obowiązkami mogą być postrzegane dwojako, a mianowicie kiedy czynimy to, co jest nam dozwolone, nakazane lub zabronione; po wtóre kiedy opuszczamy to, co jest nakazane.

4. Kiedy czynimy to, co jest przyznane, pozwolone, nakazane przez nasze prawa i obowiązki, nasz uczynek jest dobry; jeśli zaś czynimy, co jest zakazane albo pomijamy to, co jest nakazane przez nasze obowiązki związane z naszymi prawami, nasz czyn jest zły.

5. Widzimy więc, że czyny moralne różnią się w sposób oczywisty od innych czynów nie tylko przez ich stosunki z naszymi prawami i obowiązkami z nimi związanymi, ale również przez naszą wolność działania i nie działania; albowiem samo pominięcie tego, co musimy czynić, jest nam imputowane jako czyn i to jako czyn zły.

6. Oto dlaczego czyn moralny nie może być dokonywany bez naszej wolności, gdyż to od niej zależy, czy czynimy dobrze lub źle; stąd wynika, że tam gdzie nasza wolność nie może być w pełni realizowana, czyn jakkolwiek związany z naszymi prawami i obowiązkami, nie jest czynem moralnym; to znaczy, że nie może po- czytywany ani za dobry, ani za zły.

7. Ponieważ nasza wolność działania zależy od współdziałania naszego rozumu z wolą, brak jednego z tych elementów czyni nas niezdolnymi do dokonania czynu moralnego. Otóż chcąc dokonać takiego czynu musimy korzystać w pełni z naszego rozumu i woli.

8. Korzystanie z wolności bez rozumu jest stanem szaleństwa albo równe jest szaleństwu; posługiwanie się rozumem bez woli jest pozbawieniem się prawdziwej i dobrze pojętej wolności.

9. Ponieważ możemy być pozbawieni posługiwania się rozumem bez pozbawienia nas woli, jak również możemy być pozbawieni korzystania z woli bez pozbawienia nas korzystania z rozumu, trzeba dobrze odróżnić te dwa przypadki i starannie zbadać, w jaki sposób możemy stać się niezdolni do czynów moralnych.

10. Możemy być uznani za pozbawionych korzystania z rozumu przez uwiad starczy; przez choroby; przez utratę świadomości podczas snu i silnego roztargnienia; przez ciemnotę i przez błąd.

11. Możemy być uznani za pozbawionych woli przez strach pochodzący z groźby czy też z innego powodu, wobec którego jesteśmy bezradni; przez obcą siłę, która nas pozbawia zdolności działania albo nadużywa naszych sił organicznych.

12. Stąd bierze się fakt, że dzieci przed wiekiem dojrzałości nie są zdolne do żadnej czynności moralnej. Zgodnie z zasadami praw natury wiek dojrzałości przychodzi wówczas, gdy jest się w stanie całkowicie posługiwać rozumem. Jest to zasada najpewniejsza dla naszego sumienia. Jeżeli jednak chodzi o życie społeczne, wiek ten winien być określany kierując się prawem umownym, aby zapobiec niezliczonym nadużyciom.

13. Wszyscy szaleńcy oraz inni chorzy, którzy utracili możność posługiwania się rozumem, nie są zdolni do żadnego czynu moralnego dopóki trwa ich choroba. Jest to również przypadek, który winien być regulowany umownymi prawami, aby nie nadużywano nieszczęścia takowych chorych i aby pretekst choroby nie posłużył za usprawiedliwienie pewnych świadomie zamierzonych przestępstw.

14. Starcy, którzy ze względu na zgrzybiały wiek utracili rozum, nie są również zdolni do żadnego moralnego czynu. Można być imbecylem nie będąc szaleńcem, ale takowy przypadek jest nader rzadki i winien być starannie określony przez umowne prawa, gdyż wiek ten wymaga największego poważania ze strony społeczeństwa i jednostek; przede wszystkim należy strzec się, aby nie utożsamiać słabości i braku sił z całkowitą niedołężnością.

15. Ten, kto śpi albo zostaje zbudzony zanim nie odzyska całkowicie świadomości, nie jest zdolny do żadnej czynności moralnej; jednak moment ten winien być bardzo krótki i właściwie rozpoznany przez biegłego lekarza, aby nie posłużył za pretekst do jakiegoś występku świadomego i z góry przemyślanego.

16. Roztargniony, jeśli jego roztargnienie jest tak wielkie, że pozbawi go na chwilę rozumu, może uchodzić chwilowo za szalo-

nego, a w konsekwencji nie jest zdolny do spełnienia czynu moralnego, dopóki jego roztargnienie będzie trwało. Tego rodzaju roztargnienie trudno daje się odróżnić od szaleństwa, czy też od innej podobnej choroby; jest zazwyczaj powodowane nadmiernym zajmowaniem się studiami, nasileniem pewnej uderzającej i gwałtownej myśli albo przesądem. Oto dlaczego taki przypadek nie może być określany nawet przez prawa umowne, gdyż winien być badany przez lekarzy.

17. Chcąc dokonać czynu moralnego trzeba mieć sumienie pewne, czyli wiedzę, że to, co uczyniliśmy, jest związane swymi stosunkami z takim a nie innym prawem, a w konsekwencji obowiązkiem, a to, co zaniedbujemy, jest nakazane lub zakazane przez tę, a nie inną powinność związaną z takim a nie innym obowiązkiem. Inaczej mówiąc, jeśli nie dysponujemy wiedzą i nie możemy niczego wiedzieć, to nasz czyn nie jest moralny, czyli że nie może być uważany za dobry lub zły.

18. To, co winniśmy i co możemy wiedzieć, nie tłumaczy nas, jeśli tego nie wiemy; jest to pominięcie naszej powinności, a w konsekwencji jest to czyn moralny; jeśli zaś w tym przypadku nie jesteśmy winni tego, co uczyniliśmy, to jesteśmy winni tego, czego nie wiedzieliśmy o tym, co winniśmy i powinniśmy byli zrobić.

19. Nieznajomość naszych praw i obowiązków zdaje się być niewybaczalna wyjąwszy przypadki głupoty, szaleństwa, snu, roztargnienia idącego tak daleko, że dorównuje ono chwilowemu szaleństwu. Skoro prawa i obowiązki, o których mowa, są naturalne dla każdego człowieka i są mu przez naturę wyjawione poprzez jego wrażenia, potrzeby i siły, to w efekcie nieświadomość uczynku czyni nas wolnymi od sprawy moralnej, gdy nie wiemy, czy to cośmy uczynili, zgodzi się lub nie zgodzi z naszymi prawami i obowiązkami. *Ignorantia facti non juris excusat*¹.

20. W następującym przypadku może być wykazana nieprzewidywalna nieświadomość faktu, a nie prawa: strzelając do zwierzęcia i nie wiedząc, czy nie mogąc wiedzieć, że między mną a nim

¹ Nieświadomość uczynku nie tłumaczy przed prawem.

znajduje się człowiek, zabiłem go, to w podobnym przypadku nie dokonałem zabójstwa, gdyż nie wiedziałem, że człowiek znajdował się w tym miejscu. Otóż nieświadomość faktu tłumaczy nas w sposób oczywisty, a czyn nie może być nam wytknięty jako niemoralny. Gdybym jednak chciał wytłumaczyć się, że nie wiedziałem o zakazie zabójstwa człowieka, taka ignorancja w żaden sposób nie byłaby wybaczalna, gdyż winienem był znać jego prawo do życia i mój obowiązek nie zabijania go.

21. Błąd niedający się zwyciężyć wylacza sam przez się moralność naszych czynów, gdyż jest oczywiste, że w podobnym przypadku zamierzamy uczynić coś innego niż to, czego dokonujemy na skutek błędu. Na przykład przygotowuję lekarstwo choremu, a jednocześnie trutkę na szczury; będąc jednak roztargniony z powodu jakiejś ważnej sprawy, zapomniałem, gdzie jest lekarstwo i zamiast niego podałem choremu truciznę; w konsekwencji uśmierciłem go, ale nie popełnieniem zabójstwa, gdyż przygotowałem truciznę dla mysz, a nie dla człowieka; chciałem wyleczyć chorego, a nie go otruć. Pomyłka moja była nie do przewyciężenia, jeżeli moje roztargnienie wpływało z obowiązku, który musiałem wypełnić. Słowem, moim zamiarem było dokonanie innego czynu, niż ten, który miał miejsce z powodu mej pomyłki.

22. Podobnie jak bez posłużenia się rozumem czyn mój nie może być uważany za moralny, tak też nie może być uważany jako taki bez posługiwania się wolą; pierwszy przypadek takiego stanu wywodzi się ze strachu; jeśli ten jest tak wielki, że pozbawia mnie posługiwania się wolą; jeśli ktoś na przykład przepełnił mnie strachem, za pomocą groźby albo też innych sposobów, aby pozbawić mnie posługiwania się wolą, to jasne jest, że ukierunkował tym samym moją determinację do podjęcia czynu takiego, jak sam chciałem, bez wyrażenia na to zgody ze strony mojego rozumu i bez udziału w tym mojej woli; w konsekwencji zaistniał czyn spowodowany jego zabiegami i groźbami, bez których nigdy bym się go nie dopuścił. Przypadek strachu nie jest łatwy do ujęcia przez prawa konwencjonalne, gdyż ludzkie charaktery są pod tym względem bardzo różne; stan naszego zdrowia, zwłaszcza naszego systemu

nerwowego wpływa bardzo na podobną postawę człowieka. Dlatego różnice sił, płci, jak też wielu innych okoliczności winny być dokładnie rozważane. Na przykład silniejszy łatwo przepoi strachem słabszego, człowiek zbrojny bezbronnego, mężczyzna kobietę, posiadający władzę tego, kto jest mu podporządkowany, zwycięzca zwyciężonego, uciskający uciskanego itd. Otóż w takich i podobnych im przypadkach, w których nasze czyny są narzucane przez strach, nie mogą być nam one przypisywane jako moralne; w konsekwencji nie mogą one niczego narzucić naszemu sumieniu we wszystkich jego stosunkach między nami a tym, kto skłania nas do dokonywania czynów groźbą lub innymi środkami, które przepoiły naszą duszę strachem aż do pozbawienia nas posługiwania się naszą wolą.

23. Strach wyłącza moralność naszych czynów, a jeszcze bardziej powoduje zawieszenie w działaniu naszych sił fizycznych albo ich niewłaściwe użycie przez tego, kto zawładnął naszą osobą. Jest oczywiste, że nie mogąc swobodnie korzystać z własnych sił stajemy się bierni, a w efekcie niezdolni do żadnego czynu pochodzącego z naszej woli, a tym bardziej do jakiegoś czynu moralnego, co wszelako należy odnieść do stosunków, jakie zachodzą między nami, a przywłaszczyicielem naszych sił, ponieważ współuczestnictwo naszej woli jest niezbędnie konieczne dla dokonania czynu moralnego, a właśnie tej woli jesteśmy pozbawieni przez niego. Jeśli na przykład silniejszy zawładnął moją osobą, jeśli uwięził mnie w lochu, jeśli nałożył mi kajdany, aby wymusić na mnie jakiś czyn zgodny z jego wolą, to do takiego czynu nie jestem w żaden sposób zobowiązany, gdyż nie zależy od mojej woli, ale od woli tego, kto trzyma mnie w takim stanie, a wszystko, co uczynię, winno być przypisane jemu, a nie mnie, zawsze jednak biorąc pod uwagę stosunki między mną a nim samym. Tym bardziej jeśli chce nadużyć zdolności organicznych mego ciała, by dokonać czynu sprzecznego z moją wolą, to jego czyn będzie w sposób oczywisty należał do niego. Jeśli na przykład moją ręką podpisze prawną transakcję, to jest oczywiste, że takowa transakcja do niczego mnie nie zobowiąże i to nie tylko w moim sumieniu, ale również w procedurze prawnej. W ten

sam sposób winno się osądzać wszelkie inne sprawy, które mogą zaistnieć na skutek nadużycia moich sił.

Ze wszystkich tych twierdzeń, sprowadzonych do prawideł moralnych, wynika jasno, że bez udziału naszego rozumu i naszej woli albo – co sprowadza się do tego samego – bez udziału naszej wolności nie jesteśmy w stanie dokonać żadnego czynu moralnego, a więc czynu, który byłby nam przypisany jako dobry albo zły; czyn taki zobowiązywałby nas przed naszym własnym sumieniem i przed opinią publiczną; abyśmy byli zdolni do takiej sprawy, trzeba, żebyśmy byli w stanie zdrowia, aby to pozwoliło nam cieszyć się w pełni rozumem, abyśmy zachowali świadomość samych siebie, abyśmy mieli świadomość tego, co uczynimy i abyśmy wiedzieli, co nastąpi po tym uczynku; abyśmy nie zostali uwiedzeni przez jakiś błąd albo zmuszeni przez jakąś konieczność, czy też siłę pochodzącą od jakiejś przyczyny obcej naszej wolnej woli. Wówczas to nasze czyny – jeśli będą wchodziły w stosunki z naszymi prawami i obowiązkami naturalnymi – będą naprawdę moralne i będzie je można nam jako takie przypisać.

Ponieważ wiemy już, że nasze czyny moralne są dobre lub złe o ile zgadzają się lub nie zgadzają się z naszymi naturalnymi prawami i obowiązkami, trzeba jeszcze wiedzieć, że chcąc mieć ich pojęcie jasne i wyraźne, nadano im specjalne nazwy, a mianowicie dobre uczynki zyskały miano cnót, a złe występki zwanych również grzechami. Stąd widzimy, że cnota jest tylko czynem moralnym zgodnym z naturalnymi prawami i obowiązkami na skutek ich dokładnego przestrzegania; grzechem natomiast jest czyn moralny, w konsekwencji którego prawa i obowiązki naturalne nie były przestrzegane, a przeciwnie były zaniechane lub gwałcone. Ponieważ zaś naturalne prawa i obowiązki winny być rozpatrywane w różnorodnych stosunkach, wynika stąd, że również cnoty i grzechy będą różne ze względu na wymienione stosunki. Znajdujemy, na przykład, prawa i obowiązki, które dotyczą wyłącznie naszej własności osobistej i własności rzeczy. Znajdujemy inne, które odnoszą się do

własności naszych bliźnich. Otóż znajdujemy prawa i obowiązki, których przestrzeganie dotyczy tylko naszej osoby przez zobowiązanie, które z nich wynika wobec nas samych, ale znajdujemy też inne, które są nam wzajemne z innymi ludźmi na zasadzie obopólnego zobowiązania. Muszą więc istnieć cnoty i grzechy wobec siebie samych, jak również cnoty i grzechy wobec naszych bliźnich.

Pierwsze wynikają z prawa do naszej własnej egzystencji, a przedmiotem ich jest zachowanie naszej własności osobistej i doskonalenie naszej osoby; drugie wywodzą się z obowiązku ścisłego przestrzegania praw innych, a ich przedmiotem jest sprawiedliwość i ludzkość wobec naszych bliźnich. Łatwo wyobrazić sobie, co winniśmy samym sobie, gdyż czujemy w sobie potrzebę zachowania i doskonalenia własnych sił. Chcąc jednak rozpoznać nasze obowiązki wobec innych, trzeba głęboko się zastanowić nad stosunkami, jakie nas łączą z naszymi bliźnimi. Trzeba zważyć, powiadam, że mamy równe prawa zasadzające się na tych samych wrażeniach, potrzebach i siłach. Otóż z naszych równych praw wywodzą się nasze równe obowiązki, a obowiązki te są wzajemne. Tak, na przykład, to co Piotr winien Pawłowi ze względu na przestrzeganie swych praw, Paweł winien to samo Piotrowi w taki sposób, aby obaj byli sobie zobowiązani we wzajemnym respektowaniu swych praw. I nie może być inaczej, gdyż nie można wyobrazić sobie praw równych dla wszystkich bez wzajemnego obowiązku respektowania ich przez wszystkich; inaczej byłyby one chimerą i iluzją. Dodajmy do tego, co już wykazaliśmy, że w celu pogodzenia naszych praw z prawami innych, natura nadała nam własność osobistą, za pomocą której dochodzimy do własności rzeczy osiąganą przez pracę, a te dają nam wyłącznie prawo posiadania rzeczy, do których mieliśmy wcześniej prawo wspólne ze wszystkimi; zrozumiemy wówczas dobrze, na czym polega nasz obopólny obowiązek respektowania wzajemnego praw naszych bliźnich, tak by oni respektowali również nasze prawo. Wszystko to sprowadza się do dwóch głównych punktów, a mianowicie do własności osoby i własności rzeczy; ponieważ ta własność oparta jest na równych

prawach, i ponieważ przestrzeganie tych praw musi zawsze zachodzić w stosunkach między przynajmniej dwiema osobami, dlatego każda sprawa, która interesuje przynajmniej dwie osoby odnośnie do własności osobistej i własności rzeczy została nazwana sprawiedliwością, aby pokazać, że została oparta na naszym prawie, po łacinie *jus*. Otóż po takiej dedukcji sprawiedliwość nie jest niczym innym jak ideą, jaką wyrobiliśmy sobie o obowiązku narzucającym nam ściśle przestrzeganie prawa własności bliźniego, niezależnie czy ta własność jest własnością osoby, czy też rzeczy. Nie ma żadnego przypadku, w którym nie byłibyśmy ściśle zobowiązani do spełniania tego obowiązku; nie ma żadnego przypadku, w którym moglibyśmy zostać zwolnieni z jego przestrzegania.

Inaczej rzecz się ma, gdy dochodzimy do badania zobowiązania, jakie nakłada na nas ludzkość i dobroczynność; jest to idea, jaką sobie wyrobiliśmy o obowiązku wzajemnej pomocy w stanie, gdy potrzebujemy jakiejś pomocy. Mamy oczywiste prawo do takiej pomocy, mamy obowiązek pomagania bliźnim, użyczania im pomocy na zasadzie nie tylko wzajemności, ale pomocy bezinteresownej. Taki jednak obowiązek obliguje nas tylko zależnie od naszych możliwości w miarę, jak możemy i kiedy możemy. Oto dlaczego podobne stosunki między ludźmi były odróżniane i oddzielane od sprawiedliwości. Ponieważ nie wolno mi upominać się o moje prawo, jakie mam do otrzymywania pomocy od bliźnich, jak również nie mogę domagać się prawa do sprawiedliwości, gdyż to zależy od ich możliwości wspomoczenia mnie, czy też pozbawienia mnie tej pomocy; są oni zobowiązani, jeśli mogą, a tego właśnie nie wiem; są oni zobowiązani we własnym sumieniu, a nie na drodze sprawiedliwości. Zgodnie z ideami, jakie mamy na temat praw i obowiązków w stosunku do nas samych i do naszych bliźnich, znajdujemy trzy rodzaje cnót i występków, a mianowicie: 1) wobec nas samych; 2) wobec bliźnich w odniesieniu do sprawiedliwości; 3) w stosunku

do dobroczynności. Przy tym wszystkim trzeba dobrze zastanowić się, aby znaleźć słuszną regułę, według której bylibyśmy w stanie mierzyć stopień naszych cnót i występków. Według mnie reguły te winny być następujące: 1) tam gdzie powinność nakłada na nas większy obowiązek, tam w jej wypełnianiu cnota jest mniejsza, a w niewypełnianiu występki większe; 2) tam gdzie powinność nakłada na nas mniejszy obowiązek, tam w jej wypełnianiu cnota jest większa, a w niewypełnianiu występki mniejsze. Jest to oczywiste samo przez się, zważywszy że do czego jesteśmy zobowiązani przez nasze powinności, to musimy dopełniać ze względu na konieczność albo sprawiedliwość; w przeciwnym razie, gdybyśmy nie chcieli ich dopełnić, to ściągnęlibyśmy na siebie nieobliczalne kłopoty. W takim więc przypadku czyn dobry ledwie zasługuje na miano cnoty, ale czyn zły jest wielkim występkiem, gdyż przeciwstawia się naszym potrzebom i sprawiedliwości. Przeciwnie, tam gdzie nie jesteśmy tak ściśle zobowiązani do powinności, nasz dobry czyn jest bardziej olśniewający i przybiera nazwę cnoty wybitnej, podczas gdy występki lub grzechy są mniej nagannymi.

Oto dlaczego wypełnianie naszych obowiązków wobec nas samych z trudem zasługuje na miano cnoty, gdyż wszystkie stosunki, które do niego doprowadziły, zachodzą tylko między naszymi potrzebami a naszymi prawami; w konsekwencji nikt nie zwraca na nie uwagi ani go nie podziwia; natomiast pogwałcenie lub zaniedbanie jakiegoś prawa, czy pominięcie jakiegoś obowiązku lub sprzeniewierzenie się mu jest wielkim występkiem, gdyż działamy przeciwko naszej potrzebie, a w konsekwencji przeciw naszej egzystencji, czy też czerpaniu rozkoszy z życia udzielonego nam przez naturę jako jedyne dobro i chociaż w tym wszystkim brakuje nam stosunków z innymi ludźmi, to nasza własna świadomość wystarczy nam, by nas ostrzec i nam wyrzucić okropność naszego złego czynu. Uważam więc, że aczkolwiek czyny dobre wobec nas samych najmniej zasługują na miano cnoty, to czyny złe są wielkimi występkami: *Qui sibi nequam cui bonus?*¹. Jeśli czyny wobec naszych

¹ Dla kogo jest dobry ten, kto dla siebie jest zły?

bliźnich odnoszą się do sprawiedliwości i jeśli są dobre, zasługują one oczywiście na miano cnoty; jeśli bowiem przestrzegam ściśle prawa własności bliźniego niezależnie, czy ta własność dotyczy jego osoby, czy też posiadanych dóbr, jestem człowiekiem sprawiedliwym, a w konsekwencji jestem człowiekiem cnotliwym. Jeśli zaś postępuję odwrotnie, jestem człowiekiem niesprawiedliwym, gdyż gwałcę sprawiedliwość należną moim bliźnim; w konsekwencji popełniam wielki błąd, który mi wytyka moje sumienie i jestem nawet odpowiedzialny wobec tego, komu uczyniłem krzywdę i wobec kogo pogwałciłem sprawiedliwość. Oto dlaczego we wszystkich czynach, które zachodzą między nami i naszymi bliźnimi, nie ma większych występków od pogwałcenia sprawiedliwości niezależnie, czy to pogwałcenie byłoby skierowane przeciw ich własności osoby czy też przeciwko ich własności rzeczy. I jeśli przed naszym sumieniem występki przeciwko nam samym zawierają duży stopień zła, to występki przeciw sprawiedliwości popełnione wobec społeczeństwa są o wiele bardziej szkodliwe i niebezpieczne, gdyż niosą ze sobą zakłócenie spokoju publicznego. Występki popełnione przeciwko sprawiedliwości mają różne stopnie zależności od większego lub mniejszego pogwałcenia. Na przykład zamach na własność osoby jest większy niż zamach na własność rzeczy. Zabójca jest większym przestępcą niż złodziej. To wybiega jednak poza sferę naszych dociekań. Wystarczy, abyśmy mieli na ten temat pogląd ogólny, by móc trafnie ocenić słuszność naszych czynów moralnych.

Czyny wobec bliźnich, ku którym skłaniamy się przez dobroczynność, a mianowicie przez obowiązek pomagania im w razie potrzeby bez względu na to, czy ta pomoc będzie odwzajemniona, czy też bezinteresowna, nie zobowiązuje nas tak ściśle, jak powinność sprawiedliwości. Jest to czyn, który dotyczy wyłącznie naszego sumienia; prawa umowne nie mogą go przepisać w sposób dokładny, zaś władze ukonstytuowane nie mogą go nakazać. Są przypadki, w których nie możemy spełniać sumiennie takiego obowiązku albo nie możemy dać pierwszeństwa Piotrowi przed Pawłem. Dlatego też każdy dobry czyn mający początek w takim obowiązku zasługuje najbardziej na miano cnoty: im bardziej jesteśmy ludz-

cy, miłosierni, współczujący, skorzy do pomocy bliźnim, tym bardziej jesteśmy cnotliwi, gdyż taki obowiązek nie ma innego sprzymierzeńca poza naszym sumieniem. Przeciwnie, skoro mu uchybiamy, jesteśmy często usprawiedliwieni jeśli nie przed naszym sumieniem, to przynajmniej w oczach innych ludzi. Nie sądźmy jednak, że z tego powodu jesteśmy niewinni; co innego jest znajdować stopnie w naszych złych czynach, a co innego twierdzić, że jesteśmy dobrzy, gdyż pozwoliliśmy sobie jedynie na pominięcie obowiązku dobroczynności. Każde pominięcie, każde zaniechanie naszych obowiązków jest złym czynem albo jest nam przypisywane jako taki, a my jesteśmy winni, bo popełniliśmy występki. Jednak różnica, jaką odkrywamy w naszych czynach dobrych lub złych, nie służy nam, by nas wytłumaczyć albo zyskać nam pochwałę. Chcąc jednak znaleźć regułę, wedle której winniśmy dać pierwszeństwo w wypełnianiu obowiązków w przypadku ich zbieżności, to skoro nie możemy ich wypełniać jednocześnie, obowiązek który bardziej obliguje nasze sumienie, winien mieć pierwszeństwo przed obowiązkiem, który nas obliguje mniej. Jeśli na przykład jestem zmuszony do czuwania nad zachowaniem mej egzystencji, a jednocześnie jestem zmuszony do spłacenia długów bliźniemu w określonym miejscu i czasie, które z nim ustaliłem; jeśli ten termin się zbliża, a ja choruję, to jest oczywiste, że muszę najpierw zadbać o swoje zdrowie, zanim spłacę dług w określonym miejscu; albo też, jeśli czuję się dobrze, ale dowiaduję się, że zmierzając wyznaczoną drogą wiodącą do miejsca spotkania ryzykuję tym, że zostanę zamordowany, zmuszony jestem do obrania innej dłuższej drogi, a w konsekwencji do niedotrzymania oznaczonego terminu raczej niż do wystawiania się na ryzyko utraty życia. Tak samo jeśli muszę spłacić dług, a nie mam więcej pieniędzy, muszę raczej go spłacić niż dać jałmużnę bliźniemu. We wszystkich podobnych przypadkach, kiedy zbiegają się razem równe obowiązki, musimy wybrać ten, który bardziej obciąża nasze sumienie wobec niemożności wypełnienia ich wszystkich, a wówczas nie jesteśmy winni zaniedbania naszych obowiązków; ponieważ nie możemy wypełnić ich wszystkich dajemy pierwszeństwo temu, który najbardziej

narzuca nam poczucie sprawiedliwości, przed poczuciem ludzkości, a obowiązek zachowania naszej egzystencji winniśmy stawiać przed tamtymi dwoma.

Po wystarczającym nabyciu pojęć naszych czynów moralnych, ich dobrego lub złego charakteru, trzeba pójść dalej i dobrze zastanowić się nad czynem zwanym heroizmem. Otóż jest to czyn, do którego nie jesteśmy zobowiązani przez żaden obowiązek bezpośredni, ale przez naszą skłonność do czynienia dobra bliźnim lub całemu społeczeństwu. Jasne jest, że taki czyn jest cnotą heroiczną, czyli taką cnotą, która nie jest nam nakazana przez obowiązek bezpośredni, ale oparta jest na pośrednim obowiązku czynienia dobra i trzeba ją starannie odróżnić od nieskończonej ilości czynów pochodzących z czystej fantazji, a mianowicie od czynów, z których nie wynika żadne dobro dla naszych bliźnich ani dla całego społeczeństwa, a przeciwnie, wynika z nich czasami nieład albo prawdziwe zło; na przykład kiedy decyduję się na to, by z własnej woli żyć w ubóstwie, choć mam z czego żyć, jest to czysty kaprys wynikający z mojej fantazji. Cierpię niedostatek, bo sam tego chciałem i mogę żyć jedynie z miłosierdzia innych, przy czym żyję kosztem społeczeństwa, które winno mnie żywić bez żadnej prawdziwej konieczności. Takie i im podobne czyny nie zasługują na miano heroizmu. Jeśli jednak będąc bogaty rozdałem moje dobra między ubogich do tego stopnia, że sam stałem się biedny albo jeśli straciłem dobra na cele użyteczne społeczeństwu, jest to prawdziwy heroizm. Jeśli widzę bliźniego tonącego w wodzie albo objętego płomieniami i rzucam się na jego ratunek, jest to heroizm. Jeśli wolę raczej cierpieć sam niż zdradzić interes całego społeczeństwa, jest to prawdziwy heroizm albo, co sprowadza się do tego samego, są to wyjątkowe cnoty, ponieważ w tych wszystkich przypadkach nie zrobiłem niczego, co narzuca mi obowiązek, ale to miłość wobec bliźnich i wobec społeczeństwa popychała mnie do czynów wykraczających poza mój obowiązek. Można wyobrazić sobie nieskończoną ilość przykładów cnot tego rodzaju i czynów pochodzących z czystej fantazji; jednak wszystko to, co wykazali-

śmy, wystarczy, by wyrobić sobie ich ideę czystą i wyraźną. Przestrzegajmy tylko wzniosłego ładu natury związanego z naszymi czynami moralnymi, a będziemy zdolni do czynienia dobra wykraczającego nawet poza nasze obowiązki i nie będziemy też mogli czynić zła wykraczając poza wzmiankowane prawa. Zauważmy, że obraca się to wszystko na naszą korzyść, gdyż wykazuje, że naturalnie skłonni jesteśmy bardziej do dobra niż do zła.

Rozdział XII

Przedstawienie praw i obowiązków człowieka związanych z jego własnością swej osoby¹

¹ W tym miejscu urywa się niedokończony rękopis Kollåtaja. Dalej następują Uwagi służące objaśnieniu różnych miejsc księgi pierwszej dotyczącej omówienia i analitycznego przedstawienia praw i obowiązków człowieka, a głównie jej rozdziału I.

Uwagi służące objaśnieniu różnych miejsc księgi pierwszej dotyczącej omówienia i analitycznego przedstawienia praw i obowiązków człowieka

Rozdział I

ax). O prawach fizycznych

Trudno wyrobić sobie ideę jasną, wyraźną i powszechną nazwy prawa zanim nie zapoznamy się z różnymi jego sensami. Dlatego trzeba najpierw zapoznać się z rozlicznymi jego znaczeniami, zanim zechce się je zdefiniować. Mamy prawa natury i prawa pozytywne. Prawa natury są fizyczne albo moralne. Prawa pozytywne są albo boskie, albo ludzkie; ich podział i znaczenie można precyzować jeszcze dalej. Zatrzymamy jednak naszą uwagę na świętych prawach natury, które nazywamy fizycznymi, gdyż chodzi tu właśnie o prawa tego rodzaju. Zgodnie z naszą analizą określamy prawa fizyczne jako zasady wiecznie stałe, niezmiennie i konieczne, zgodnie z którymi istnieją wszelkie byty i pełnią funkcje odpowiednie do ich egzystencji. Pozostaje nam teraz upewnić się, czy nasza definicja odpowiada dokładnie idei, jaką przyrodnicy wyrobili sobie o prawach fizycznych. W tym celu zwrócę szczególną uwagę w naszych badaniach na obserwacje Buffona¹, który traktuje tę materię z zadowalającą precyzją i jasnością w rozprawie *Sur la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*. T. 1, s. 57 i następne, wydanie: Paris 1749 in 4°.

„Zjawiska – powiada on – które jawią się codziennie przed naszymi oczyma, następują po sobie i powtarzają się nieustannie

¹ G.L. Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, t. I, Paris 1749; *Preview discours. De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, s. 3-62.

Les Notes

pour servir d'explications de différents endroits de la première liasse, sur le développement, et les bornes, et l'étendue analytique des Droits et des Devoirs de l'Homme.

Chapitre I.

(2. 1.) Il est très difficile de nous former une idée claire, distincte, et générale de celle de la loi, avant que de nous familiariser avec ses différents usages, et significations. — La peur, qu'il faut auparavant donner l'attention à ces : bien de significations différentes, est-elle partagée, que de le vouloir définir. Nous avons les lois de la Nature, et les lois positives; les lois de la Nature sont : ou physiques, ou morales. Les lois positives sont : ou Divines, ou humaines; leur subdivision et signification est encore plus vraie, mais attirons notre attention sur les seules lois naturelles, qu'on appelle physiques, puis qu'il s'agit précisément ici de la loi de cette espèce. D'après notre analyse nous nous sommes envisagé les lois physiques, comme les règles toujours constantes, immuables et nécessaires, selon lesquelles existent tous les êtres, et exercent les fonctions analogues à leurs existences. Il nous reste maintenant de nous assurer, si notre définition répond exactement à l'idée, que les philosophes en ont des lois physiques. A cet effet je me suis à côté des nos recherches les observations de Buffon qui traite cette matière avec la clarté et avec la précision satis-faisante dans son premier des cours, sur la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle T. 1. p. 57. et suiv. Dit. de Paris. 1749. in 4^e.

Sur les lois
physiques

« Les phénomènes — dit-il — qui se présentent tous
« les jours à nos yeux, qui se succèdent et se répètent —
« sans interruption et dans tous les cas, sont le fondement
« de nos connaissances physiques. Il suffit qu'une chose
« arrive toujours de la même façon, pour qu'elle
« passe une certitude, et une vérité pour nous. tous

les

we wszystkich przypadkach, stanowią podstawę naszych badań fizycznych. Wystarczy, że jakaś rzecz zdarza się ciągle i w ten sam sposób, aby wyciągnąć z niej pewność albo prawdę. Wszelkie fakty naturalne, które badaliśmy albo możemy badać, są takimi prawdami. Tak więc możemy podwyższać ich liczbę, ile nam się podoba, mnożąc liczbę obserwacji; nasza wiedza ograniczona jest jedynie kresami wszechświata.

Kiedy jednak po pewnym stwierdzeniu faktów przez powtarzane obserwacje, po ustaleniu nowych prawd przez dokładne doświadczenia, chcemy odkryć racje tych faktów i przyczyny tych skutków, zatrzymujemy się nagle zmuszeni do wyprowadzania skutków ze skutków bardziej ogólnych i zmuszeni jesteśmy przyznać, że przyczyny nie są nam znane i nigdy nie zostaną poznane, gdyż nasze zmysły będąc same skutkiem przyczyny, której nie znamy, mogą nam dostarczyć idei skutków, a nigdy przyczyn. Musimy więc poprzestać na nazwaniu przyczyny skutku powszechnego i zrezygnować z poznania tego, co jest dalej.

Te skutki powszechne są dla nas prawdziwymi prawami natury; wszystkie zjawiska, które uznamy za podległe tym prawom i od nich zawisłe, będą dla nas faktami wyjaśnionymi, będą zrozumiałymi prawdami; te zaś, które nie dadzą się odnieść do tych praw, będą faktami prostymi". Oto więc nauka wszystkich dobrych fizyków jasno wytłumaczona przez Buffona w odniesieniu do prawd fizycznych, do zjawisk przyrody, do skutków powszechnych, do niemożliwości poznania wzmiankowanych przyczyn skutków i do konieczności uznania za przyczynę każdego skutku powszechnego. Poszliśmy ściśle jego śladem: skutki poszczególne doprowadziły nas do uznania skutków ogólnych, a te skutki ogólne uważamy za stałe, niezmiennie i konieczne reguły każdego bytu i wszystkich bytów w ogóle, gdyż doświadczenie nam pokazuje, że całe gatunki należące do poszczególnych klas, jak również, niekiedy, wszelkie byty poszczególne różniące się ze sobą są im podpo-

rządowane do tego stopnia, iż ich istnienie i sposób istnienia są od nich całkowicie zależne. Takie reguły stałe, niezmiennie i konieczne dla wszystkich bytów nazywamy prawami fizycznymi; w konsekwencji nasza idea wzmiankowanych praw jest całkowicie zgodna z ideą wszystkich dobrych fizyków. Nie różni się ona nawet w tym, że fizycy uważają skutki z przyczyny innych skutków, które z nich wynikają; jest bowiem jasne, a doświadczenie to potwierdza, że skutek może być przyczyną innego skutku, który od niego pochodzi. W filozofii spekulatywnej bierze się skutki powszechne za przyczyny drugorzędne. Otóż filozof, który nie lubi rozprawiać o słowach, znajduje zawsze tę samą ideę w nazwie praw fizycznych, którą znajduje w nazwie przyczyny wtórnej, jeśli pojmuje pod tymi samymi nazwami skutki ogólne, których przyczyny już nie znamy.

Będąc przekonani, że nasza idea praw fizycznych jest również ideą fizyków, musimy obecnie zastanowić się, dlaczego pojmujemy wzmiankowane prawa jako stałe, niezmiennie i konieczne dla każdego bytu. Są one takie dlatego, że jak już powiedzieliśmy, długa obserwacja skutków zachodzących w taki sam sposób pokazuje nam, że byty, które są z nimi związane i od nich zależą stale i koniecznie do tego stopnia, że inaczej być nie mogą, jeśli to ma utrudniać ich egzystencję albo zniszczyć ich byt skoro już istnieją. Z czego wynika, że prawo fizyczne pociąga za sobą absolutną konieczność; że prawo takie nie może być nieskuteczne, że nie może być odmienione lub przekroczone, słowem, że byt, który mu podlega, jest całkowicie pasywny i że w stosunku do prawa nie może istnieć inaczej, jak istnieje ze wszystkimi cechami i właściwościami. To rozumie się samo przez się, albowiem skoro przyjęliśmy prawa jako przyczyny drugorzędne, nikt nie może wątpić, że skutek musi wynikać koniecznie z przyczyny, gdyż nie może bez niej nastąpić, czy też nastąpić inaczej niż wedle wyznaczonego mu przez z nią sposobu istnienia. To w prawach fizycznych odkrywamy prawdziwy charakter wszystkich praw natury; to znaczy, że są one stałe, niezmiennie, konieczne i niepod-

ważalne; że nie można ich oddzielić od istoty każdego bytu; że nie można ich zmienić, pominąć lub odroczyć, że działają w nas, ale bez nas, że nie potrzebuje zgody naszego rozumu ani przyzwolenia ze strony naszej woli. Dostrzeżemy jeszcze jaśniej tę prawdę, kiedy zajmiemy się dalej moralnymi prawami natury. Zobacz uwagi do tego rozdziału.

aw). *O przyczynie twórczej świata
przeciwko materialistom*

System, dzięki któremu chciano wykazać, że cały wszechświat stworzony został przez ślepy przypadek, był oparty na hipotezach, które sobie wymyślono, jakoby przed powstaniem wszystkich rzeczy był chaos, to znaczy materia pozbawiona wszelkich form, wszelkich cech i właściwości cielesnych, sprowadzona do atomów albo nieukształtowanych cząsteczek, których nie można odróżnić za pomocą zmysłów, ale można je sobie wyobrazić na podstawie podzielności ciał. Skoro raz przyjęto zmyślane przypuszczenie, wywnioskowano stąd, że atomy albo korpuskuły niedostępne zmysłom krążące od początku nieznanymi czasami połączyły się wreszcie i zlepily razem na zasadzie ślepego przypadku tworząc świat, który dotąd widzimy. Ta doktryna jest bardzo stara. Strabon w swojej *Geografii*, ks. XVII, s. 515, twierdzi, że została ona wymyślona przez niejakiego Moschusa albo Mochusa z pochodzenia Sydończyka: *Si Possidonio credendum, antiquum de atomis dogma Moschi est, hominis Sidonii, qui ante Troianas res floruit*¹, w co łatwo uwierzyć, gdyż dogmat Moschusa był dogmatem *Teologii fenickiej* Sanchoniataona, co znajdujemy u Euzebiusza w *Praeparatio Evangelica*, ks. I, rozdz. VII: *Phoenicum theologia principium*

¹ Jeśli wierzyć Posejdoniosowi, starożytna nauka o atomach została wymyślona przez Moschusa z Sydonu, który żył przed wydarzeniami, jakie zaszły w Troi. Por. *Strabonis rerum geographicarum libri XVII*, Lutetiae Parisiorum 1620, ks. XVI, s. 757. Zakończenie zdania w tym wydaniu jest inne: *quae ante Troiani belli tempus vixit* (który żył w czasach poprzedzających wojnę trojańską).

*rerum omnium tenebrosum ac spiritalem aërem esse affirmat, praeterea chaos turbidum omni luce privatum. Haec infinita esse atque interminata*¹. Wydaje się, że ta doktryna była powszechnie przyjęta nie tylko na Wschodzie, ale również wśród Greków. Mojżesz nie uznaje chaosu, ale przyjmuje ciemności i próżnię: *Tenebrae erant super faciem abyssi, Genesis 1, w. 2*². Hezjod w swojej *Teogonii* podtrzymuje wraz z Fenicjanami istnienie chaosu: *Primo omnium chaos fuit et deinde tellus etc.*³. Oto dlaczego Strabon miał rację uważając system Moschusa za dogmat, gdyż należy on raczej do teologii starożytnych niż do odkrycia filozoficznego. Niezależnie od tego Grecy przyjęli tę doktrynę w swych szkołach filozoficznych. Leukippos i Demokryt byli pierwszymi, którzy wprowadzili system atomów, jak twierdzi Arystoteles w swojej *Metafizyce*⁴, zaś Cyce-ron w *De natura deorum*, ks. 1, rozdział 26, potwierdza to świadectwo i zapewnia wprost, że to nie Epikur ten system wynalazł, ale przejął go od Demokryta. *Quid est in physicis Epicuri non*

¹ Teologia Fenicjan utrzymuje, że podstawową zasadą wszystkich rzeczy jest mroczne i uduchowione powietrze oraz mętny, pozbawiony wszelkiego światła chaos. Jedno i drugie jest nieskończone i nieograniczone. (Tekst ten stanowi parafrazę dłuższego fragmentu *Praeparatio Evangelica*, Euzebiusza z Cezarei [ok. 260 – ok. 339], ks. I, rozdział X: „Phoenicum theologia”). Por. Eusebii Pamphili Caesareae episcopi *Preparatio Evangelica*, Coloniae 1688, s. 33.

² Dokładniej:

*In principio creavit Deus caelum et terram,
terra autem erat inanis et vacua
et tenebrae super faciem abyssi
et Spiritus Dei ferebatur super aquas
(Genesis, 1, 1–2).*

Por. *Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1982: Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.

A ziemia była pustkowiem i chaosem; ciemność
była nad otchłanią, a Duch Boży unosił się
nad powierzchnią wód.

³ Zatem najpierwej powstał chaos, a zasię po nim Ziemia. Hezjod, *Narodzinny bogów*, przełożył J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 36.

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przełożył K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 16. Arystoteles nie pisze tam jednak o atomach, ale o poglądach Leukipposa i Demokryta na pełnię i próżnię.

*a Democrito? Nam etsi quaedam commutavit (...) tamen pleraque dicit eadem: atomos, inane, imagines, infinitatem locorum innumerabilitatemque mundorum*¹.

Otóż pewne jest, że system atomów jest bardzo stary nawet wśród Greków, zaś Epikur jedynie go wskrzesił, opisał, rozwinął i wniósł parę obserwacji fizycznych. Nie jest moim przedmiotem podanie historycznego opisu wszystkich poglądów analogicznych do tego systemu, którym zajmowano się przed i po Epikurze; wystarczy powiedzieć, że jedni utrzymywali jakoby połączenie i pomieszanie atomów nastąpiło drogą czystego przypadku, zaś inni odrzucając przypadek nadali materii pewne prawa mechaniczne, dzięki którym atomy uporządkowały się i stworzyły cały wszechświat bez udziału jakiejś innej przyczyny oddzielonej od materii. Można więc uważać atomistów i materialistów za jedną sektę, gdyż różnią się między sobą jedynie szkolnym językiem. Ten bowiem, kto uważa atomy i materię za siłę twórczą wszechświata sądzi, że całość stworzyła części, to znaczy, że onegdaj bezkształtna masa przybrała pewne formy, jakości i właściwości znamienne dla każdego ciała bądź przez ślepy przypadek, bądź też dzięki pewnym prawom mechanicznym. Taka hipoteza pokazuje nam tylko niejasny domysł odnośnie do sposobu, w jaki cały wszechświat musiał być uporządkowany przez rozdzielenie materii już istniejącej. Chodzi mianowicie o to, że materia już stworzona w postaci nieukształtowanych i nieforemnych atomów, ale obdarzona prawami odpowiadającymi dalszym przekształceniom, stała się taka, jaką widzimy obecnie, po przyjęciu przez nią różnych form właściwych każdemu bytowi poszczególnemu i powszechnemu łaadowi całego wszechświata. Nie pokazuje nam ona jednak istnienia przyczyny, która

¹ Czy w nauce przyrody Epikura jest coś, czego by nie zapożyczył od Demokryta? Bo choć coś niecoś zmienił (...) jednakże to samo mówi o większości zagadnień: o atomach, o próżni, o obrazach, o nieskończonej przestrzeni, o niezliczonych światach. Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*, Warszawa 1960, s. 45. Przełożył W. Kornatowski.

winna wytworzyć samą materię z jej prawami fizycznymi i mechanicznymi, które uznaliśmy za skutki ogólne wspomnianej przyczyny. I to właśnie należało wykazać lub dowieść, że skutek może być jednocześnie swoją przyczyną.

Prawdą jest, że nie chcąc przyjąć żadnej hipotezy, żadnego domysłu w naszym badaniu winniśmy milcząco preferować system atomistów i materialistów jako czysto hipotetyczny. Któż bowiem mógłby nam powiedzieć, jako filozof, skąd wie, w jaki sposób cały wszechświat został stworzony? I aczkolwiek odrzucamy przypadek jako ideę najdziwniejszą, najbardziej absurdalną w świecie, system materialistów zasługuje na możliwie najściślejsze zbadanie ze względu na prawa mechaniczne, które przyjmujemy jako drugorzędne przyczyny skutków, które się z nimi wiążą i od nich zależą. – Zobacz pierwszą uwagę ax).

Tak więc, będąc chwilowo w zgodzie z materialistami, że materia została obdarzona prawami mechanicznymi i fizycznymi, które uczyniły ją zdolną do ustanowienia w niej porządku koniecznego, aby cały świat został utworzony w takiej postaci, w jakiej go widzimy, pozostaje nam jeszcze pytanie, czy została tą postacią obdarzona przez jakąś inną przyczynę albo też przez samą siebie? Jeśli odpowiedzą, że obdarzona została przez jakąś inną przyczynę, to system materialistów upada sam przez się, gdyż przyjmuje się przyczynę wcześniejszą od materii. Jeśli nam się powie, że obdarzona została przez samą siebie, to ich system popadnie w absurd, gdyż przyjmą wówczas, że materia była jednocześnie swoją przyczyną i skutkiem, co jest nie do przyjęcia nie tylko w fizyce, ale również w zdrowej logice. Wszystko, co widzimy, jest tylko materią rozważaną w różnych jej formach, jakościach i właściwościach cielesnych. Czy z tego wynika, że materia musiałaby utworzyć coś, co nie byłoby nią samą? Przecież w konsekwencji materia rozważana jako przyczyna mogłaby stworzyć jedynie swoje własne części; ponieważ zaś nie można wyobrazić sobie całości bez założenia, że zawiera ona wszystkie swoje części, jasne jest, że stanowi ona skutek, a nie przyczynę i że system materialistów nie zawiera w sobie tezy o powstaniu rzeczy, ale niejasny domysł o sposobie

ich utworzenia, jeśli ich hipoteza byłaby potwierdzona przez dowody niepodważalne. Stąd wynika, że pozostaje ciągle do rozstrzygnięcia, kto stworzył materię z jej prawami mechanicznymi i fizycznymi.

Jednak materialści chcąc uniknąć odpowiedzi na to pytanie mówią tylko, że materia będąc wieczna nie potrzebowała żadnej siły twórczej, ponieważ zawsze istniała przez samą siebie. Potrzebowała jedynie tworzenia form i dzielenia się na różne jakości i własności znamienne dla poszczególnych ciał i oto jej skutki; jest to rzecz, która jest trudniejsza do pojęcia niż się sądzi. Doświadczenie pokazuje, że materia jest całkowicie bierna w odniesieniu do jej praw mechanicznych i fizycznych (zobacz Leibniz, *Teodycea*, t. III, cz. III, s. 1094)¹, że wzmiankowane prawa działają w sposób konieczny i nie mogą pozostać bez skutku. Otóż gdyby był taki czas, w którym stworzyły one cały wszechświat, to musiałby być również moment, w którym zaczęły one działać w sposób konieczny, aby móc tworzyć, co musiało nastąpić w pewnej chwili czasu; jeśli więc prawa, o które chodzi, zaczęły się razem z materią, jeśli nie mogły pozostać bez skutku, bo są zawsze aktywne, winny one najpierw zacząć swoje dzieło; zaś przedział między początkiem a tworzeniem nie jest wiecznością, ale czasem wymaganym dla tego, aby skutek musiał zostać wywołany. Co więcej, jednak doświadczenie nam pokazuje, że prawa fizyczne i mechaniczne są nieodłączne od materii i że te prawa są aktywne, zaś materia jest całkiem bierna. Któż jednak nie przyzna, że byt pasywny nie mógł wytworzyć swego bytu sprawczego, ale musiał być razem z nim stworzony przez jakąś inną przyczynę; w konsekwencji materia nie jest wcześniejsza od swych praw fizycznych i mechanicznych, nie jest też ona wieczna, gdyż takie nie są również jej prawa, jak to już wykazaliśmy.

Materialści odpowiadają jednak na to, że gdyby nie chciało się przyznać, iż materia istnieje sama przez się wiecznie, to znaczy bez żadnego początku, trudno byłoby pojąć, skąd wzięła ona swój początek. Nie można bowiem wyobrazić sobie utworzenia wszelkich

¹ Kollątaj cytuje *Teodyceę* według łacińskiego wydania: *Tentamen theodicaeae de bonitate Dei, libertate hominis et origine mali*, Francofurti 1745, t. 3, s. 967-1410.

rzeczy z niczego: *ex nihilo nihil fit*¹. Oto dokąd trzeba było dojść, aby rozstrzygnąć największą trudność. Temu aksjomatowi materialistów nie można się przeciwstawić i przyjmujemy go całkowicie, ale przeciwstawiamy im w tym celu przyczynę sprawczą, albowiem to co zostało stworzone przez swą przyczynę, nie zostało stworzone z niczego, bo przyczyna, która je stworzyła, nie jest niczym, a przeciwnie winna być wyższa od swojego skutku, zdolna do spowodowania go i narzucenia mu mechanicznych praw istnienia. Trudność materialistów nie tkwi w niemożliwości stworzenia materii, jeśli im przedstawimy przyczynę sprawczą, ale w dostrzeżeniu konieczności samej przyczyny i zastanowieniu się nad tym, z czego mogła wytworzyć materię, co sprawia wielką różnicę w postawieniu kwestii; jeśli im bowiem dowiedzimy absolutnej konieczności wzmiankowanej przyczyny przez jej skutki, które znajdujemy w samej materii, rozwiążemy ich pierwszą trudność, a skoro ich to zadowoli, to nie będą zmuszeni trudzić się dalej.

Nikt nie wykazał lepiej wszystkich praw mechanicznych od *Newtona* w jego *Principia mathematica philosophiae naturalis*², gdyż sprowadził je niemal do jednej zasady. Jeśli przyjmiemy za nim, że grawitacja, przyciąganie i odpychanie może być rozważane jako prawo mechaniczne zdolne do utrzymania ruchu ciał niebieskich, musimy z nim przyjąć, że wszystko to nie wystarczy dla wywołania wzmiankowanego ruchu w przyczynie obcej, która winna dać pierwszy impuls, aby spowodować ten ruch, który później mógł utrzymać się zgodnie z prawami mechaniki, jak to *Newton* wyjaśnia w swym dziele *De mundi sistematē*, kiedy mówi o po-

¹ Z niczego nic nie powstaje. Ten aforyzm o wymowie materialistycznej, który pojawił się u ostatniego z eleatów *Melissosa z Samos* (V w. p.n.e.), występuje następnie u większości starożytnych materialistów greckich i rzymskich (m.in. u *Lukrecjusza*). Swój renesans przeżywa w nawiązującym do nich oświeceniu francuskim, a zwłaszcza u *Diderota*. Por. *M. Skrzypek, La „matière universelle” et le „grand tout” dans les articles de Diderot sur les philosophes anciens*. W: *S. Albertan Coppola, A.M. Chouillet (red.): La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, Paris 1998, s. 15–22.

² *I. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londini 1687.

wszechnym ciężeniu. Otóż jeśli tylko same prawa mechaniczne, od których zależy ruch ciał niebieskich, nie mogą być wyjaśnione bez przyjęcia osobnej całkiem przyczyny, to tym bardziej odnosi się to do rozważań o teorii ciał organicznych, gdzie znajdujemy specjalne organy pozwalające materii sprawować swój ruch mechaniczny i hydrauliczny, gdzie znajdujemy nieznaną siłę, która powoduje ruch spontaniczny, czuje, myśli, rozumie, widzi, działa itd. Wszystko to nie może być wyjaśnione bez przyjęcia przyczyny oddzielonej od materii. Jeśli bowiem materia ze swymi prawami mechanicznymi, według badań matematycznych Newtona, nie byłaby w stanie wytworzyć sama ruchu ciał niebieskich bez czynnika obcego, co zdaje się być mniej trudne, nie jest ona zdolna do wytworzenia ciał organicznych i narzucenia im siły aktywnej bez tego czynnika, gdyż to jest oczywiście bardziej trudne; wystarczy więc pomyśleć bez uprzedzenia i uporu, aby się przekonać, że trzeba absolutnie przyjąć za przyczynę inteligencję, kiedy powoduje inteligentne skutki, gdyż inaczej efekt byłby wyższy od przyczyny obdarzonej intelektualnymi zdolnościami, których materia jest pozbawiona. Przyznajmy więc, że natura taka, jaką znamy, nie może być nigdy rozważana jako przyczyna bytów organicznych, bytów obdarzonych inteligencją. Przyznajmy – powiadam – że nie może być ona rozważana inaczej niż jako masa przygotowana i obdarzona zdolnością konieczną do wytworzenia bytów podobnie jak glina w rękach zręcznego garncarza, który wyrabia z niej wszelkiego rodzaju naczynia.

To nie w mętnych przypuszczeniach, w wymagowanych hipotezach należy szukać tej prawdy, ale w ścisłych badaniach skutków, które nieustannie jawią się nam przed oczyma. Dobry obserwator tych skutków pokazałby nam, że dla stworzenia i zachowania każdego przedmiotu natura potrzebuje odpowiednich praw, wobec których jest ona całkowicie bierna; powiedziałby nam jeszcze, że takie prawa są jedynie powszechnymi skutkami nieznannej przyczyny. Newton pokazałby nam, że ruch ciał niebieskich utrzymuje się dzięki prawom mechanicznym, ale ten ruch musiał być w pewnym momencie spowodowany przez nieznaną przyczy-

nę. Buffon wyjaśniłby nam, że ciała organiczne rosną i zachowują się dzięki materii organicznej i rozmnażają się dzięki nasionom właściwym ich rodzajom i klasom; jednak pokazałby nam jednocześnie, że taka materia organiczna i nasiona były kiedyś powszechnym skutkiem nieznannej przyczyny (*Zob. *L'histoire naturelle*¹ Buffona, t. II i jego *Discours sur la génération*. Zob. t. XIII i jego *Première vue de la nature*², s. IV). Słowem im bardziej studiujemy skutki powszechne, tym bardziej widzimy, że wiążą się one z przyczyną aktywną, chociaż nieznaną, a nie z samą naturą, która jest bytem pasywnym, efektem samej tej przyczyny.

Jeśli obecnie ktoś zechce mnie zapytać, czym jest ta przyczyna, od której zależy stworzenie świata, a w konsekwencji materii i jej praw, nie odpowiem nic na to pytanie, gdyż niczego nie wiem. Jestem pewien istnienia wzmiankowanej już przyczyny na podstawie widzialnych skutków, których nie można przypisać samej materii, ani uzasadnić jej prawami fizycznymi, ale skutki te, które rozpoznaję jako jej dzieło, nie wprowadzają mnie w błąd odnośnie do jej istoty. Jest dla mnie oczywiste, że wszystko co jest konieczne do wytworzenia skutków, winno z konieczności istnieć, gdyż inaczej skutki nie pojawiłyby się bez przyczyny. Jednak w jaki sposób i z czego zostały one utworzone przez przyczynę? To jest i będzie na zawsze nieznanne. Jednak zdrowy rozum powiada mi, że z tego powodu nie mogę negować istnienia przyczyny, iż nie znam jej istoty, ani tego, z czego sporządziła swoje dzieło, gdyż do tego wystarczy mi znajomość jej skutków, które bez niej by się nie pojawiły. Gdybym nie miał żadnego wyobrażenia zawodu garncarza, to cóż bym odkrył badając garnek? Chyba tylko to, że musiał istnieć zręczny rzemieślnik, który zrobił garnek z materii i zrobił go w sposób właściwy dla tego rodzaju dzieł, potem zaś po całym tym badaniu byłbym przekonany, że garnek nie mógł zrobić się sam. Oto mój

¹ G.L. Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris 1749, t. II: *Histoire générale des animaux*, rozdz. IV „De la génération des animaux”, s. 53–73.

² Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris 1764, t. XII, s. III–XVI.

przypadek; widzę skutki, nie widzę zaś ich przyczyny, a możliwie najściślejsze badanie pokazuje mi, że skutki te nie mogły powstać same i jestem wobec tego zmuszony wywnioskować, że winna istnieć przyczyna nieznaną, która wiedziała, jak i z czego należało je wytworzyć. To mi wystarczy. Pokazałem pewne skutki ogólne, które mogą posłużyć nam za prawa fizyczne, kiedy chcemy wyjaśnić zjawiska poszczególne wiążące się z nimi i od nich zależne. Sądzimy, że w ten sposób wyjaśniliśmy całą tajemnicę stworzenia wszechświata. Można to zilustrować przypadkiem tego, kto widząc po raz pierwszy zegarek nie wie, że istnieje wielu zręcznych rzemieślników, którzy wyprodukowali nieskończoną ilość podobnych mechanizmów, a kto ucieszył się odkryciem sprężyny wprawiającej w ruch i podtrzymującej go w zegarku, nie myślał, że sprężyna z całym zegarkiem jest dziełem zegarmistrza, który go wynalazł i wykonał. Nie znamy, co prawda, przyczyn skutków ogólnych, ale widzimy ich konieczność w istnieniu samych skutków. Gdybyśmy chcieli do tego się ograniczyć, to bylibyśmy wolni od wszystkich błędów, które popełniamy zawsze w naszych badaniach równie bezużytecznych, jak i niemożliwych do przeprowadzenia.

W efekcie, gdybyśmy chcieli tylko dobrze obserwować aż do momentu, w którym możliwe jest rozumienie rzeczy, bylibyśmy zawsze zgodni w naszych badaniach i odkryciach; kiedy jednak zechcemy przekroczyć granice, poza którymi nasz rozum nie może niczego zrozumieć, kiedy już nie możemy pozostać zgodni ani w naszych badaniach, ani w naszych odkryciach, ani w naszych domysłach, wówczas nie jesteśmy zgodni ani co do naszych badań, ani co do odkryć, gdyż różnimy się w domysłach, jakie nasunie nam wyobraźnia, a wynik wieńczący badania będzie jedynie owocem tego, co sobie wyobrazimy. Kiedy na przykład powiada mi się, że żadna rzecz nie może powstać z niczego, rozumiem to i wyciągam stąd wniosek, że skoro została utworzona, musiała być utworzona z czegoś. Kiedy mówię, że żaden skutek nie może pojawić się bez przyczyny, zrozumią mnie i wyciągną bez wahania wniosek, że skutek winien pochodzić od przyczyny. Kiedy wykażę na podstawie doświadczenia, że tak samo jest ze skutkami powszechnymi,

które są przyczyną i regułą istnienia nieskończoności bytów, ich rodzajów, klas, a niekiedy wszystkich ich razem wziętych, rozumiano by mnie jeszcze i wyciągnięto by wniosek, że powszechne skutki pochodzą od powszechnej przyczyny. Gdybym chciał pójść dalej pragnąc wykazać, czym jest ta przyczyna powszechna, nie mógłbym już posłużyć się w tym celu doświadczeniem i musiałbym uciec się do hipotez; wówczas ten, kto nie chciałby wyobrazać sobie razem ze mną, nie byłby ze mną zgodny, a jeśli by był, to tylko w granicach wyobraźni, a nie dowodzenia, gdyż to nie odpowiadałoby już rzeczywistości. Otóż, ten kto utrzymuje, że żadna rzecz nie może powstać z niczego, byłby zgodny z tym, kto zapewnia, że żaden skutek nie może nastąpić bez przyczyny. Jednak materialista, spinozysta czy teista nie będą między sobą zgodni, gdyż dysputowali jedynie na temat hipotez będących czystymi wymysłami ich wyobraźni. I oto jaki jest pożytek z hipotez w naukach spekulatywnych.

Gdyby świadectwa historyczne tego nie potwierdziły, to doświadczenie nas upewnia, że system atomistów i materialistów winien być pierwszy i najstarszy, gdyż początkowo, kiedy ludzie zaczęli zastanawiać się nad nimi samymi i nad przedmiotami jawiącymi się przed ich oczyma, znajdowali zawsze tylko skutki. Dopiero po długiej obserwacji poszczególnych skutków doszli do poznania skutków ogólnych, a przez obserwację skutków ogólnych doszli do rozpoznania przyczyn skutków poszczególnych; widząc zaś, że żaden skutek poszczególny nie występuje bez przyczyny, wywnioskowali słusznie, że winien on być z konieczności przyczyną skutków powszechnych. Oto prawdziwa droga rozumu ludzkiego w odkryciu przyczyny twórczej wszechświata. Z chwilą, gdy ją odnaleziono, należało zatrzymać się i nie próbować iść dalej. Jednak nasza ciekawość nie zadowala się nigdy tym, co osiągnęła: po poznaniu przyczyn skutków poszczególnych, trzeba było także poznać przyczynę twórczą świata. Ponieważ nie było już możliwe wykorzystanie w tym celu naszego doświadczenia, trzeba było się domyślać i tak oto zaczęło się tworzenie hipotez. Zgodnie z ideą podzielności ciał wynaleziono pojęcie atomów, czyli materii bez żadnej formy. Była to idea całkiem zmyślona, bo nie znamy żad-

nego atomu bez formy. Otóż materia złożona z oddzielnych atomów musiała uporządkować się przypadkowo, co może dziać się tylko w sferze naszej wyobraźni, i stworzyła wszechświat taki, jak go widzimy. Mamy więc pierwszą hipotezę. Wkrótce jednak stwierdzono, że hipoteza ta była śmieszna i nie do przyjęcia. Jedynie w pewnym poemacie (zob. poemat Lukrecjusza: *De rerum natura* w VI księgach) próbowano zastąpić ją przez inną. Wiedzano z doświadczenia, że skutki powszechne są przyczynami skutków poszczególnych, które od nich zależą. Dlatego uważano je za prawa fizyczne, a widząc, że takie prawa są nieodłączne od materii, wyciągnięto stąd wniosek, że sama materia obdarzona jest prawami wystarczającymi do tego, by mogła stworzyć cały świat bez żadnego udziału jakiejś przyczyny zewnętrznej. Mamy więc drugą hipotezę. Jest ona bardziej rozsądna od pierwszej, gdyż wyjaśnia zjawiska przedstawiające się naszym oczom, a nawet obejmuje teorię skutków powszechnych. Trzeba było dopiero dobrze się zastanowić nad ruchem ciał niebieskich i nad powstawaniem istot organicznych, by zauważyć, że jest ona niewystarczająca i wymaga przyjęcia przyczyny, która musiała stworzyć materię, nadała jej prawa mechaniczne i fizyczne, i pierwszy ruch. Słowem, trzeba było zburzyć hipotezę, która nie mogła się utrzymać i powrócić do przyczyny nieznanej, jak to już wykazaliśmy. Im bardziej zastanawialiśmy się nad skutkami poszczególnymi i ogólnymi, tym bardziej przekonywaliśmy się, że należy przyjąć siłę inteligentną jako stworzycielkę wszechświata. Przyjęcie takiej idei było rozumne, ale ta idea nie prowadziła nas do pozytywnego wykazania istoty przyczyny tworzenia. Przyjęto więc nowe hipotezy, a tą drogą popełniono nowe błędy. Zgodnie z pojęciem, jakie miano o skutkach widzialnych obdarzonych czuciem, rozumem i ruchem spontanicznym, utworzono sobie inną ideę, a mianowicie, że przyczyna twórcza musi mieć te same cechy i właściwości. Nie chcąc jednak oddzielać wspomnianej przyczyny od materii, z której wszystkie rzeczy widzialne zostały utworzone, wyobrażono sobie, że cały świat jest tylko wielkim zwierzęciem. Oto więc trzecia hipoteza. Aczkolwiek takowa hipoteza wydaje nam się równie

absurdalna i śmieszna (zob. Leibniz, *Teodycea*, t. II, s. 908), jest ona niezbędna temu, kto chciał przypisać stworzenie świata samej materii bez udziału jakiejś innej oddzielnej przyczyny; nie znano wówczas bowiem praw grawitacji, przyciągania, odpychania, a widziano jedynie ruch spontaniczny u zwierząt. Trzeba było więc wyobrazić sobie, że materia, a co na jedno wychodzi, cały świat jest żyjący i obdarzony ruchem spontanicznym jak zwierzęta. Co więcej, spostrzeżono, że nie można zrozumieć, w jaki sposób materia pozbawiona rozumu może wytworzyć rozumne istoty; trzeba było więc na nowo zgodzić się, że opatrzona jest ona rozumem. W ten sposób założono, że świat winien być zwierzęciem żywym, inteligentnym i aktywnym sam przez się. Ta hipoteza jest również bardzo stara i pochodzi z teologii Egipcjan, czy też Greków. Euzebiusz¹ w *Praeparatio Evangelica*, ks. 1, rozdz. 3 zachował nam interesujący w tej kwestii fragment zawierający świadectwo Orfeusza, z którego staje się oczywiste, że świat, który starożytni wyobrażali sobie jako wielkie zwierzę, jest samym Jowiszem; że jest on zarazem twórcą i tworzywem, sprawcą i dziełem, konserwatorem i rzeczą konserwowaną, bytem aktywnym i pasywnym, słowem skutkiem i przyczyną. Łatwo pojąć, że kiedy tak dziwny pogląd zaczął być rozważany przez filozofów, musiał on stać się przyczyną dysput i sprzeczności. Okazuje się, że jedni przyjęli wielość światów inni obstawali za jego wiecznością; jedni uważali, że jest on ożywiony, wrażliwy i obdarzony rozumem, inni wszystkiemu temu przeczyli. Jedni refutowali drugich i twierdzili z kolei, że nikt nie wie niczego pozytywnego, gdyż niemożliwością jest, aby to wiedzieć. Podzielono się na różne sekty, sformułowano nowe hipotezy, według których każdy wypowiadał to, co mieściło się w sferze jego wyobraźni. Pitagoras, po nim zaś Platon i stoicy twierdzili, że świat został stworzony przez przyczynę różną od materii i nazwali tę przyczynę

¹ Euzebiusz z Cezarei był pisarzem kościelnym pozostającym pod wpływem filozofii greckiej i posługującym się greką. Na łacinę tłumaczył go i opracowywał Tyrannius z Akwilei (ok. 345–410). Obszerniej na temat wykorzystania przez Kollataja jego *Praeparatio Evangelica*, zob. przypis 1 na s. 143.

Bogiem. Ich doktryna nie jest hipotetyczna wyjąwszy nazwę nadaną wzmiankowanej przyczynie, a poza tym sądzili, że świat jest wrażliwy i podlegający zepsuciu. Arystoteles był przeciwnego zdania. Sądził, że świat nie jest stworzony, ale wieczny i nigdy nie zginie. Demokryt i Epikur uważali go za nieożywiony i nie stworzony przez jakąś przyczynę zewnętrzną, ale mający wszystko ze swej natury obdarzonej rozumem. Czegoż to ludzka wyobraźnia nie jest w stanie wymyśleć, kiedy dała się wciągnąć w dysputy? Byłoby nadużywaniem cierpliwości czytelnika zaprezentowanie mu wszystkich poglądów, jakie na ten temat się pojawiły; materia ta została wiele razy przebadana i przedyskutowana w odniesieniu do różnych jej punktów. Wystarczy więc powiedzieć, że nowożytni niewiele różnią się od filozofów starożytnych w swych wyimaginowanych systemach (zob. *Traité des systèmes*¹ Condillaca). Ten, na przykład, kto przyjmuje duszę powszechną, jak Spinoza, to czyż nie mówi tego samego, co ci, którzy wyobrazili sobie, że świat jest wielkim zwierzęciem, że jest ożywiony, wrażliwy i obdarzony rozumem? Czyż ten, któremu materia wystarcza, aby stworzyć cały wszechświat, nie głosi takiego samego poglądu, jak Demokryt i Epikur? Byli oni nawet być może bardziej rozsądni od niego, gdyż przypisywali materii, a dokładniej jej prawom fizycznym racjonalność. W tym wszystkim nie widzimy niczego poza tym, że ludzie są do siebie podobni nie tylko pod względem rozumowania, ale również pod względem popełnianych przez nich błędów. Jeśli o mnie chodzi, winniśmy zrezygnować z wszelkich hipotez i zadowolić się wiedzą o tym, co możemy poznać bez domysłów. Czyż nie wystarczy nam wiedza o tym, że przyczyna twórcza świata winna istnieć, ponieważ widzimy, że świat istnieje? Czym jest jednak ta przyczyna, gdzie ona jest, jak i kiedy stworzyła świat, tego nie rozstrzygniemy za pomocą hipotez, bo niczego nie wiemy, nie przyjmując z nich żadnej.

¹ E. Bonnot de Condillac, *Traité des systèmes*, Paris 1749.

bx). *O definicji natury*

Servius w komentarzu do *Georgik* Wergiliusza, ks. II, w. 49 daje taką oto ideę natury: *Natura inde dicta, quod nasci aliquid faciat*¹. Idea ta wywodzi się etymologicznie od właściwego czasownika, jak to wykazaliśmy w naszej analizie. Christian Wolff w swych *Institutiones juris naturae et gentium*, a za nim Karl Martini w swych *Positiones de lege naturae* dają taką oto definicję natury: *Natura est principium actuosum entis internum*².

Ta definicja różni się od mojej, gdyż może ona odnosić się zarówno do natury jako siły sprawczej wszechświata, jak i do siły właściwej każdemu bytowi, czego chcieliśmy uniknąć, aby nie nadawać podwójnego znaczenia różnym idei oznaczanych tą samą nazwą. (* Buffon, t. XIII, w swoim pierwszym poglądzie na naturę³ daje definicję inną, ale w innym miejscu podamy nasz pogląd na tę definicję. Zob. uwagę g).

bz). *O podwójnym znaczeniu natury*

Nie można wątpić, że ludzie winni byli dostrzec najpierw raczej prawa albo sposób istnienia wielu bytów niż przyczynę twórczą wszechświata, gdyż jak już dowiedliśmy, to przez długą obserwację skutków poszczególnych dochodzi się do poznania skutków ogólnych, a przez dojrzałą refleksję nad skutkami ogólnymi dochodzimy do dostrzeżenia ich przyczyny. Zob. uwagę az). Oto dłaczego natura miała służyć na początku samej idei, jaką sobie utworzono odnośnie do praw fizycznych uznanych za przyczynę skutków poszczególnych niezależnie od tego, czy chce się rozważać ich istnienie, czy też sposób tego istnienia. Ta pierwotna idea utrzy-

¹ Maurus Servius Honorarius, *Vergilii Georgicon libros*, komentarz do *Georgik* (2, 49) Wergiliusza: *Natura stąd tak znana, że powoduje rodzenie się czegoś*.

² K. Martini, *De lege naturali positiones*, Viena 1782, rozdział I, s. 3-4: *Natura jest aktywną wewnętrzną zasadą bytów*.

³ W wydaniu oryginalnym *Histoire naturelle*, t. XII (1764): *De la nature, première vue...* w tomie XIII (Paris 1765), znajdujemy *De la nature, seconde vue*, s. I-XX.

istnienie, czy też sposób tego istnienia. Ta pierwotna idea utrzymuje się do dziś. Mówimy zazwyczaj: natura kamienia, metalu rośliny, zwierzęcia, natura człowieka. Takie pojęcie natury jest czasami synonimiczne wobec jakości, własności, a czasami wobec sposobu oddziaływania, gdyż możemy mieć jedną i tę samą ideę, kiedy mówimy, że taka oto jest jakość i własność danej rzeczy, jak wówczas kiedy mówimy, że taka jest jej natura; jeśli też chcemy określić jakąś cechę wewnętrzną, możemy również powiedzieć, że taka jest natura wewnętrzna rzeczy albo, że taka jest jej natura. I nie bez racji też posługujemy się słowem „natura”, kiedy chcemy określić jakość, własność i wewnętrzną istotę jakiejś rzeczy, gdyż są one jedynie sposobami istnienia i prawdziwymi prawami fizycznymi, które uważamy za przyczyny drugorzędne poszczególnych skutków. W ten sposób natura rozważana w swej szczególności i ogólności oznacza zawsze przyczynę jakiegoś skutku, gdyż jak już wykazaliśmy, prawa fizyczne są zawsze przyczynami odpowiednich skutków. Tak więc kiedy mówimy, że taka oto jest natura tej rośliny, to chcemy przez to stwierdzić, że natura stworzyła tę roślinę w taki a nie inny sposób, że z taką a nie inną istotą wewnętrzną, z takimi a nie innymi jakościami i własnościami. Widzimy więc, że w zastosowaniu poszczególnym nazwy „natura”, występuje zawsze idea nieoddzielna i zawarta *implicite*, by tak rzec, przyczyny sprawczej wszechświata, z którą wiążemy tworzenie i sposób istnienia wszystkich bytów. Filozofowie starożytni i współcześni posługują się tą nazwą dowoli, zarówno kiedy mówią o prawach fizycznych, które kiedyś określano mianem istoty szczególnej każdego bytu, jak mówią też o przyczynie sprawczej całego wszechświata, czyli natury w ogólności. Mówimy więc zazwyczaj o prawach natury, o historii natury itd. Ze względu na takie rozumienie nazwy „natura”, ten kto chciałby badać prawa i obowiązki naturalne człowieka, byłby zakłopotany, gdyby nie musiał przyjąć dwóch rodzajów natury: jednej, rozważanej jako siła poszczególna i właściwa każdemu bytowi oraz drugiej jako bytu oddzielnego, który stworzył cały wszechświat. Taki ambaras stworzyłby pewne pomieszanie idei, kiedy chciałoby się wyrazić dwie różne idee przez jedną ich nazwę. Natomiast sofista

przyjąłby jedno znaczenie odrzucając drugie albo posługując się dowolnie jednym z nich wprowadziłby zamieszanie w swych rozważaniach. Otóż chcąc uniknąć takiej niedogodności, trzeba określić znaczenie natury wiążąc jej nazwę z jedną ideą i znajdując inną nazwę dla drugiej, czego należy koniecznie przestrzegać w dziele dydaktycznym, gdzie wszystko zależy od jasności idei, które winny prowadzić do ostatecznych rozstrzygnięć.

- c). Zob. uwagę pierwszą ax). *O prawach fizycznych*, a głównie fragment Buffona tam cytowany.
- d). *O nadużywaniu nazwy „natura” i że świat ani ziemia nie mogą być uważane za materię.*

Karl de Martini, wierny naśladowca Christiana Wolffa jest tego samego zdania, co my. Sądzi on, że niezbędne jest odróżnienie nazwy „natura”, by wyodrębnić jej trzy oddzielne idee, jak to można zobaczyć w jego *Positiones de lege naturali*, rozdział 1, §. VIII i IX. Według niego pierwszą nazwą jest *natura naturans*, drugą *natura naturata*, trzecią *natura particulans*. Jego poglądy różnią się jednak od naszych, aczkolwiek bowiem jego *pierwsza natura* oznacza przyczynę sprawczą wszechświata, to co my przyjmujemy również, to *druga natura* oznacza świat rozważany jako byt obdarzony siłą sprawczą. Oto jego słowa: *Mundus, qui vim sibi a Deo tributa innumeris exserit modis, natura naturata nominetur*¹, czego my nie przyjmujemy. *Trzecia natura* oznacza siły motoryczne i istotę każdego bytu rozważanego indywidualnie, w czym z nim się zgadzamy. Otóż różnica między nim a nami polega na tym, że my przyjmujemy przyczynę sprawczą i jej prawa rozważane jako przyczyny wtórne skutków, które są z nimi związane i od nich zależą, podczas gdy on przyjmuje byt pośredni między przyczynami sprawczymi i jej prawami. My idziemy w tym za doświadczeniem zmysłów i za podziałem pospolicie przyjmowanym przez dobrych fizyków, nato-

¹ K. Martini, *De lege naturali positiones*, s. 4, § VIII: Świat, który uzewnętrznia na niezliczoną ilość sposobów otrzymaną od Boga siłę, może być nazwany *natura naturata* (natura stworzona).

miast Martini chce, być może, pogodzić hipotetyczne poglądy o świecie i materii.

Dalecy od tego, aby pragnąć wystawić na krytykę zasady tego godnego poważania pisarza, chcielibyśmy poczynić jedynie parę uwag na temat nadużywania słów, aby ostrzec naszych czytelników, że trzeba być ostrożnym, kiedy chce się posługiwać jakimś terminem, który zawiera wiele idei i dlatego może oznaczać wiele różniących się ze sobą rzeczy. Weźmy za przykład wyraz „świat” i zauważmy, że kto pojmuje go jako zbiorowisko bytów oddzielonych, wytworzonych przez ich przyczynę twórczą, następnie pomnażanych, zachowywanych i kierowanych przez swe prawa fizyczne i mechaniczne, ma jasną ideę nabytą przez doświadczenie>(* Leibniz w *Teodycei*, s. 564 i 566. *Mundus est tota series totaque collectio rerum omnium existentium*)¹. Albowiem w miarę jak badamy fakty przyrody, to odkrywamy tylko rzeczy indywidualne, a nigdy byty pośrednie między przyczyną a skutkiem>(* Leibniz, tamże, s. 906. *Mundus considerari nequit tanquam animal unum, vel una substantia*)². Ten jednak, kto wyobraża sobie świat jako byt obdarzony siłą sprawczą wobec innego bytu, za pomocą której to siły tworzy i odtwarza skutki indywidualne, nie idzie za doświadczeniem swoich zmysłów, a kieruje się swoją własną imaginacją. Otóż zanim się go zrozumie i mu odpowie, trzeba go zapytać, jakie pojęcie wiązał ze słowem świat. Czy według niego oznacza ono samą Ziemię, czy system planetarny zawierający wszystkie planety i komety krążące wokół Słońca; czy też słowo to oznacza cały wszechświat, o którego większej części mamy bardzo słabe pojęcie. Gdyby nam powiedział, że myślał tylko o Ziemi, to odpowiemy mu, że Ziemia stanowi tylko indywidualium w stosunku do systemu planetarnego, a w konsekwencji niesłusznie nazywana jest światem, jeśli winno się pojmować świat jako byt obdarzony siłą aktywną pozwalającą

¹ Świat to całościowy łańcuch i kompletny zbiór wszystkich istniejących rzeczy.

² Świat nie może być postrzegany na podobieństwo jakiegoś jednego zwierzęcia lub jednej substancji.

mu tworzyć i reprodukować inne byty, jak na przykład planety, komety i Słońce. Otóż, ideę takiego bytu można by wiązać jedynie z trzema królestwami natury, czyli światem minerałów, roślin i zwierząt. Jeśli pojmuje świat jako system planetarny, to tym bardziej musiałby dostrzec, że taki świat nie jest bytem, ale zbiorem wielu bytów, jak planety, komety i Słońce. Jeśli światem jest dlań cały wszechświat, to winien przyznać z nami, że znając już dwa jego pojęcia, może tylko dorzucić gwiazdy stałe z ich różnymi wielkościami, a poza tym winien dorzucić, że nie zna związków między nimi i systemem planetarnym. Otóż po dokładnym zastanowieniu się nad tym, co zawiera cały wszechświat, nie może on wyobrazić sobie go jako coś innego niż jako zbiór nieskończonej ilości bytów, które mu są znane lub nieznanne, a nigdy zaś jako byt pośredni między przyczyną i jej skutkami.

Byłoby zbędne, bo obce naszemu przedmiotowi, usiłowanie dokonania zarysu historycznego wszystkich idei, jakie sobie wyrobiono i związane z nazwą świata; są one różne u starożytnych i nowożytnych w zależności od materiałów dostarczonych im na ten temat przez wyobraźnię. Wielu z nich przyjęło wielość światów, a w takim przypadku nie można mówić o naszym jak o całości, ale co najwyżej o poszczególnych planetach, a jeśli będziemy uważać gwiazdy stałe za słońca, można poprowadzić naszą powieść astronomiczną jeszcze dalej i przyjąć istnienie innych systemów planetarnych. Wtedy znaczenie świata można by wiązać z każdą znaną planetą albo z tyloma różnymi systemami planetarnymi, ile stałych gwiazd znamy. Dlatego też idea wielości światów nabyta przez analogię, jaką zauważono między Ziemią i innymi planetami albo między systemem słonecznym a systemami zakładanymi na podstawie istnienia gwiazd stałych, jest diametralnie sprzeczna z jednością bytu pośredniego między przyczyną sprawczą a jej skutkami, gdyż zakłada ona nieskończoną ilość słońc, planet, komet całkiem od siebie niezależnych. Gdybyśmy chcieli pobawić się jeszcze w hipotezy, to moglibyśmy utworzyć sobie pogląd, że wszystkie światy planetarne z ich słońcami krążą wokół jednego wspólnego centrum, nieznanego, a mielibyśmy wówczas przed sobą cały wszech-

świat odkryty częściowo przez analogię, a częściowo przez wyobrażenie. Jednak pogląd o wielości światów nie jest powszechny zarówno wśród starożytnych, jak i współczesnych; wielu jest takich, którzy uznają tylko jeden świat, inni przyznają taką nazwę tylko Ziemi otoczonej atmosferą, a resztę nazywają niebem. Można nawet przyjąć, że nazwa świata została wymyślona jedynie dla oznaczenia tej pierwotnej idei; znajdujemy ją jeszcze w geografii, gdzie dzieli się świat na stary i nowy. Trzeba więc przyznać, że ten, kto wyobraża sobie świat jako byt będący siłą sprawczą, dzięki której odtwarza on nieskończoną ilość innych bytów, wyobraża go sobie jedynie w postaci Ziemi rozważanej jako przyczyna sprawcza indywidualów objętych trzema królestwami przyrody. Taka idea zgadza się z postrzeganiem pospolitym, nie zaś z doświadczeniem obserwatora, który bada wszystko dzięki dojrzałej refleksji.

Wystarczy, że porównamy wszystkie pojęcia, jakie mamy o Ziemi. Zobaczymy wtedy, co wiemy o niej w sposób pewny, a co trzeba uważać za domysł. Astronom powiedziałby nam, że Ziemia jest kulą o średnicy około trzech tysięcy mil znajdującą się trzydzieści milionów mil od Słońca, wokół którego obraca się w ciągu trzystu sześćdziesięciu pięciu dni. Oto pojęcie kształtu Ziemi, jej wielkości, jej odległości od Słońca i jej obrotów. Związane z nią zjawiska są rezultatem odkryć dokonanych za pośrednictwem geometrii, astronomii, jak również nawigacji. Nie zatrzymując się nad ostatnimi pojęciami astronomicznymi i fizycznymi możemy przyjąć, że Ziemia jest planetą należącą do systemu słonecznego, gdyż prawa mechaniki, którym ona podlega, są te same, co prawa rządzące innymi planetami. Geograf pokazałby nam powierzchnię Ziemi, zwróciłby naszą uwagę na to, że składa się ona z ciał stałych i płynów, to znaczy z ziemi w ścisłym pojęciu tego słowa i z wody; powiedziałby, z ilu wielkich kontynentów składa się Ziemia i na ile mórz podzielone są wody; wyliczyłby wszelkie łańcuchy górskie, liczne rzeki, które zbierają wody z powierzchni ziemskiej i niosą je do mórz, opłynąłby nieskończoną ilość wysp rozproszonych po różnych zakątkach mórz – i to wszystko, co można powiedzieć w paru słowach o geograficznej znajomości powierzch-

ni ziemskiej. Ten kto zajmuje się badaniem historii naturalnej przyznałby, że wie niewiele więcej od tego, co geografia naturalna nam przedstawia. Chcąc mieć na ten temat właściwy pogląd, wystarczy zastanowić się nad świadectwem Buffona. Zob. co powiada on w swym *Discours sur la théorie de la terre*¹, t. I, s. 70.

„Prawdę mówiąc nasza wiedza na ten temat będzie zawsze ograniczona; nie znamy jeszcze całej powierzchni kuli ziemskiej, nie wiemy w dużej mierze, co znajduje się na dnie mórz; są zaś takie morza, których głębokości nie mogliśmy zmierzyć; mogliśmy dotrzeć tylko do zewnętrznej części powierzchni Ziemi, a największe wgłębienia, najgłębsze kopalnie nie sięgają poza jedną ośmiotysięczną część jej średnicy; możemy więc coś wiedzieć jedynie o zewnętrznej i prawie powierzchniowej warstwie, zaś wewnątrz masy jest nam całkowicie nieznane; wiadomo, że przy równej objętości Ziemi i części Słońca, Ziemia jest cztery razy cięższa; znamy również stosunek jej ciężaru do ciężaru innych planet, ale jest to obliczenie względne, albowiem brakuje nam jednostek miary i rzeczywisty ciężar materii jest nam nieznan. Tak więc wewnątrz Ziemi może być albo próżne, albo wypełnione materią cięższą od złota i nie mamy żadnego sposobu, aby to zbadać; możemy zaledwie stworzyć sobie na ten temat parę rozsądnych domysłów. Trzeba więc nam ograniczyć się do opisu powierzchni Ziemi i jej małej warstwy wewnętrznej, do której dotarliśmy”. Oto więc do czego sprowadza się wiedza o Ziemi badanej przez niezmordowanego obserwatora. Ten świat, który zamieszkujemy, jest nam prawie tyle znany, co inne planety, gdyż wyjąwszy jego kształt, wielkość, odległość w stosunku do innych ciał niebieskich, jego ruchy i powierzchnię, wiemy o nim niewiele więcej. Mówię niewiele więcej, gdyż różnica między tym, co wiemy proporcjonalnie do innych planet, polega tylko na tym, że możemy odróżnić przedmioty dające się zidentyfikować na powierzchni Ziemi

¹ *Histoire naturelle*, t. I, Paris 1749. *Second discours. Histoire et théorie de la terre*, s. 65–124.

i prowadzić niektóre badania w jego warstwie zewnętrznej albo raczej w jego skorupie. Tak więc wszystko to umożliwia nam znajomość przedmiotów znajdujących się na powierzchni Ziemi i w jej warstwie powierzchniowej, nie zaś samej Ziemi. Takie przedmioty dzielimy zazwyczaj na trzy królestwa przyrody: mineralne, roślinne i zwierzęce. Pierwsze królestwo rozciąga się na warstwie zewnętrznej albo skorupie ziemskiej, drugie usadowiło się na powierzchni, trzecie zamieszkuje również tylko wzmiankowaną powierzchnię.

Gdybyśmy chcieli wyobrazić sobie Ziemię jako byt obdarzony siłą sprawczą wszystkich wzmiankowanych bytów, trzeba zbadać oddzielnie, jak ta siła przejawia się w ich tworzeniu i w ich sposobie istnienia. Aby to nam się powiodło z możliwie największą precyzją, podzielimy byty, o które chodzi, na dwie klasy, a mianowicie na byty organiczne i nieorganiczne. Bytami organicznymi są zwierzęta i rośliny, zaś nieorganicznymi minerały. Jeżeli chodzi o byty organiczne, trzeba najpierw zobaczyć, jak istnieją one przez swą własną przyczynę i swe prawa, zanim zaczniemy badać ich ruchy razem z globem, który zamieszkują. Zazwyczaj zwierzęta i rośliny rozmnażają się dzięki własnym nasionom, żywią się i wzrastają dzięki materii organicznej znajdującej się na powierzchni ziemi, jak to wykazuje z całą jasnością Buffon w *Discours sur la génération*, t. II¹, [s. 54–64]; twierdzi on nawet, że ta materia jest ożywiona, ale ponieważ ten pogląd jest hipotetyczny, gdyż niemożliwe jest jego sprawdzenie za pomocą zmysłów, wystarczy upewnić się, że wzmiankowana materia jest uformowana, przygotowana i umieszczona na powierzchni ziemi przez przyczynę sprawczą², by służyć

¹ Kollątaj przejmuje od Buffona koncepcję „materii organicznej” występującej w postaci „molekul organicznych”, odsyłając do rozdziału IV: *De la génération des animaux*, w: *Histoire naturelle des animaux* zawartej w: *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris 1749, t. II, s. 53–73.

² W tym miejscu Kollątaj dystansuje się od materialistycznych konsekwencji przyjęcia koncepcji „molekul organicznych”, które u Buffona powstały w sposób naturalny przez oddziaływanie „umiarkowanego ciepła” na materię wchodzącą w skład żywych istot. Powstały więc na zasadzie samoródtwa, podczas gdy Kollątaj uznaje ich „przyczynę sprawczą”. Należy wszakże sprecyzować, że samo-

do dostarczania jej, w celu zachowania się i wzrostu, istotom organicznym według praw fizycznych, mechanicznych i hydraulicznych. Albowiem nie będąc żywą, kiedy istoty organiczne są obdarzone przez ich przyczynę organami, które mogą ją zasilić inną materią heterogeniczną, wystarczy nam zrozumieć, w jaki sposób ona działa podtrzymując ich egzystencję i wzrost ich ciała. Biorąc to pod uwagę widzimy, że istoty organiczne, umieszczone i zachowane na powierzchni ziemi, same się rozmnażają, utrzymują i uzyskują wzrost ciała przez materię organiczną, pozostawiają swe martwe szczątki na powierzchni ziemi, gdzie służą za pokarm swym gatunkom, które odtwarzają się zgodnie z tym samym porządkiem i tymi samymi prawami natury. Stąd wynika, że ziemia rozważana jako byt obdarzony formą sprawczą¹ nie jest niczym innym dla istot żywych jak światem przez nich zamieszkałym i służy im za siedzibę; jeżeli chodzi o rośliny, służy im ona za coś w rodzaju gniazda lub macicy, w której się rozmnażają, odnawiają, otrzymują pokarm i wzrastają, ale nie z całej ziemi, tylko z materii organicznej. Jeżeli chodzi o byty, które nazywamy nieorganicznymi, nie mamy wiele do powiedzenia poza tym, że w różnych ciałach znajdujemy różną materię, z której są zbudowane i z której jest złożona powierzchnia Ziemi. Wydaje się jednak jasne, że przyczyna twórcza przygotowała im materię właściwą i specyficzną, odpowiadającą ich tworzeniu się dzięki prawom fizycznym, mechanicznym i hydraulicznym, tak jak przygotowała nasiona do produkcji i reprodukcji istot organicznych. Nazywamy taką materię specyficzną, gdyż doświadczenie pokazuje nam, że żelazo nie może stać się złotem, miedź nie będzie

rództwo molekul organicznych dokonało się – według Buffona – w przeszłości na skutek specyficznych warunków i nadal nie występuje. Por. Buffon, *Les époques de la nature*, Paris 1971, s. 101, 162–163.

¹ Pojęcie „formy sprawczej” (*forme effectrice*) bliższe jest u Kolłataja formie Arystotelesowskiej niż „modelowi wewnętrznemu” (*moule intérieur*) Buffona, który decyduje o „powielaniu się” istot żywych według jednego schematu i zachowaniu w ten sposób gatunku. Por. Buffon, *Les époques de la nature*, s. 163. Obszerniej na ten temat zob. A. Bednarczyk, *Filozofia biologii europejskiego oświecenia*, Warszawa 1984, rozdział IV: „Koncepcja drobin organicznych i modelu wewnętrznego: Georges Louis Leclerc de Buffon (1797–1788)”, s. 155–194.

nigdy ołowiem i tak dalej; na próżno więc sztukmistrze chcieli oszukać świat przez swoją szarlatanerię. Doświadczenie pokazuje, a ciężar właściwy ciał dowodzi, że nie ma oddzielnych materii nadających się do tworzenia odpowiednich ciał i nie ma też materii ogólnej właściwej do tworzenia się i formowania wszystkiego. Jaki stąd należy wysnuć wniosek poza tym, że znamy nieskończoną ilość bytów i materii poszczególnych na powierzchni Ziemi i w jej skorupie, ale nie znamy samej ziemi pominąwszy jej nazwę popularną oznaczającą wszystko, co nie jest wodą. Jeśli stosunki, jakie znajdujemy między bytami organicznymi a ziemią, sprowadzają się do tego, że zwierzęta na niej mieszkają, a rośliny na niej rosną, że materia organiczna rozłożona jest na jej powierzchni, aby służyć przetrwaniu i wzrostowi wzmiankowanych bytów; jeśli też minerały zagrzebane pod skorupą Ziemi pochodzą od własnej materii, to musimy przyznać, że stosunki między bytami do nich zaliczanymi a ziemią sprowadzają się do niewielu rzeczy, i że ich własna siła sprawcza nie może być traktowana jako *natura naturata*, ale jako byt mający własną naturę, która winna być uważana przez pana Martiniego za swą istotę albo swą siłę sprawczą właściwą dla niej samej. Wszystkie zjawiska tworzenia bytów spotykanych na powierzchni Ziemi dają się wystarczająco tłumaczyć przez siebie same i nie mamy potrzeby odnosić ich do ziemi jako ich przyczyny; zresztą gdyby Ziemia była kiedyś zdolna wytworzyć byty organiczne, to dlaczego nie jest w stanie tworzyć je obecnie? Im więcej zastanawiamy się nad tą doniosłą kwestią, tym łatwiej zgodzimy się, że stosunki między Ziemią a bytami znajdującymi się na jej powierzchni i w jej skorupie są prawdopodobnie takie, jak stosunki między Ziemią a systemem planetarnym, a mianowicie polegają na wzajemnej relacji ich praw fizycznych i mechanicznych, dzięki którym wzmiankowane byty są związane w sposób konieczny z powierzchnią Ziemi, tak jak Ziemia jest związana z systemem planetarnym.

Wszelkie pojęcia, jakie sobie wyrobiono na temat świata jako zwierzęcia obdarzonego czuciem, inteligencją, siłą, są ideami prowizorycznymi, wynalezionymi przez naszą wyobraźnię na zasadzie analogii źle skojarzonej, bez uciekania się do długiej obserwacji nad

poszczególnymi i ogólnymi skutkami przyczyny sprawczej, gdyż taka obserwacja nie przedstawia nam niczego podobnego. Przeciwnie, pokazuje nam ona, że nazwa „świat” jest ideą ogólną, pokazującą nam całość złożoną z nieskończonej ilości bytów indywidualnych, a nigdy zaś byt podzielony na części. To, czego jednak dowiadujemy się na podstawie długiej obserwacji zjawisk, które jawią się ciągle przed naszymi oczyma, pokazuje, że nieskończona ilość bytów indywidualnych podlega tym samym prawom fizycznym i mechanicznym; jest to prawda, która prowadzi nas do uznania, że nie ma żadnego bytu pośredniego między przyczyną a jej skutkami, ale że są prawa bardziej lub mniej powszechne, które winno się uważać za skutki powszechne w stosunku do przyczyny twórczej (*cause productrice*), jedynej i koniecznej oraz za przyczyny innych skutków, które wiążą się z nimi i od nich zależą. W konsekwencji nazwa „natura” nie obejmuje innych idei poza przyczyną twórczą i jej prawami, gdyż jej prawa są prawdziwymi naturami poszczególnymi każdego indywiduum.

Można temu zarzucić, że nie rozumie się pod nazwą świata bytu pośredniego między przyczyną a skutkami, ale samymi siłami aktywnymi, które działają powszechnie jako przyczyna pośrednia i jednocześnie sprawcza. (Cudworth¹ nazywa ją naturą plastyczną, która działa z rozkazu Boga. Cudworth był jednak teologiem). Gdzież jednak znajdziemy wzmiankowane siły? Czy istnieją one osobno? Czy istnieją oddzielnie od wszystkich bytów widzialnych? Czy tkwią w bytach jednostkowych wchodzących w skład całego wszechświata? Doświadczenie naszych zmysłów pokazuje, że są one nieoddzielne od ich poszczególnych ciał, z którymi są związane i że idea, jaką sobie o nich stworzyliśmy, jest ideą nabytą drogą abstrakcji. Otóż jeśli to jest pewne, bo zgodne z doświadczeniem, to możemy przyjąć trzy rodzaje oddzielnych natur. Jednak właśnie dlatego, że znajdujemy siły motoryczne w każdym poszczególnym ciele, uważamy za na-

¹ Ralph Cudworth (1617–1688), autor *The True Intellectual System of the Universe*, Londini 1678. Kollatajowi chodzi o jego koncepcję „natury plastycznej” albo „mediatora plastycznego” jako „pośrednią przyczynę sprawczą” w przyrodzie.

ture jedynie przyczynę twórczą, jeśli chcemy dać jej taką nazwę, a za natury poszczególne prawa fizyczne i mechaniczne bardziej lub mniej powszechne, których skutki są znane, gdyż siła motoryczna została odkryta przez Newtona zarówno w jabłku, jak we wszystkich ciałach niebieskich i została wyjaśniona tymi samymi prawami grawitacji, przyciągania i odpychania. W konsekwencji, jeśli nie widzimy żadnej siły poza bytami widzialnymi, to nie znamy żadnej natury poza nimi z wyjątkiem, kiedy chcemy dać tę nazwę przyczynie twórczej wszechświata – przyczynie jedynej i koniecznej, od której wywodzą się wszystkie natury poszczególne bytów, a mianowicie ich prawa fizyczne i mechaniczne. Można jeszcze wytknąć inną trudność, a mianowicie jeżeli przyjmiemy pojęcie materii, to musimy ją uznać za byt jedyne, a w konsekwencji przyznać jej samej siły motoryczne jako czynnik obdarzony siłą sprawczą. Na zarzut ten odpowiemy w uwadze f), gdzie będzie mowa o materii.

e). *O niemożności przyjmowania hipotez w studiowaniu filozofii moralnej*

Nie chciałbym, żeby moi czytelnicy oskarżyli mnie, że chcę odrzucić hipotezy we wszystkich badaniach filozoficznych; przeciwnie, widzę ich wielką pożyteczność głównie w fizyce, kiedy przyjmuje się je, aby ułatwić wyjaśnienie jakiegoś trudnego zjawiska, gdzie nie można znaleźć bezpośredniej, wystarczającej racji naturalnego faktu. Hipotezy są prawie tak samo konieczne w tej nauce, jak rachunek prawdopodobieństwa w naukach matematycznych. Fizyka nieba wyciąga z nich wielki pożytek, pod warunkiem, że będziemy posługiwać się tym środkiem demonstracji w sposób umiarkowany i że będziemy uznawać go jedynie za prawdopodobieństwo. Jeśli takowy środek się pominie, nie będziemy narażeni na żadne niebezpieczeństwo, a tylko na idee wzięte z romansów, które zmieniają poważne badanie w zabawę niekiedy przyjemną. Jednak w badaniach filozofii spekulatywnej, gdzie idee są najczęściej uogólniane i abstrakcyjne i gdzie chodzi prawie zawsze o rezultat wysnuty z tysiąca idei odosobnionych, do których nie przywiązuje się wagi, chociaż zakłada się, że są zawarte w ideach powszechnych, hipote-

tezy nie mają żadnej wartości, gdyż są raczej naiwne i prowadzą nas do błędów wywodząc nas na manowce. Wśród wszystkich działów filozofii spekulatywnej filozofia moralna jest najbardziej delikatna; nie może ona przyjąć niczego, co nie byłoby pewne i prawdziwe. Dlatego też wszystkie hipotezy są w niej nie do przyjęcia, a nawet są niebezpieczne, gdyż jej badania zajmują się tylko prawami człowieka, którego obowiązek winien pochodzić od niezmiennych i koniecznych praw natury. Ponieważ zaś hipotezy są tylko domysłami i przypuszczeniami rodzącymi niepewność, a ich prawdziwość leży jedynie w sferze możliwości, jasne jest, że są one nie do przyjęcia w studiowaniu moralności, gdyż niemożliwością jest przyjęcie jakiegoś zobowiązania, jakiegoś obowiązku pochodzącego z czystego domysłu i przypuszczania, zważywszy że obowiązki zmuszają nas w sposób pozytywny i konieczny; byłoby więc sprzecznością z jej przedmiotem, gdybyśmy chcieli szukać hipotetycznych praw i obowiązków i na hipotezie budować fundamenty tej nauki.

f). *O nadużywaniu nazwy „materia” i o jej prawdziwym znaczeniu*

Będąc zmuszony zbadać system materialistów pogodziłem się z ich pojęciem materii; będę ją uważał z nimi za masę atomów, z których cały świat musiał być stworzony na zasadzie przypadku i za pośrednictwem praw mechanicznych. Teraz przedstawię mój własny pogląd na tę ważną sprawę, by pokazać, że system materialistów opiera się wyłącznie na nadużyciu samego słowa „materia”. Ponieważ moi czytelnicy mają już jasne pojęcie tego, co sobie wyobraziłem pod nazwą „natura” i pod nazwą jej praw, byłoby dla nich pożyteczne wiedzieć, co należy rozumieć pod nazwą „materia”.

Nie chciałbym, żeby pomyślano, iż zamierzam zwalczać ich system przeciwstawiając im system idealistów i że chcę go obalić za pomocą argumentów doktora Berkeleya, biskupa Cloyne. Prawdą jest, że ten system przedstawiony przezeń z taką jasnością i szczerością winien być rozpatrywany jak igraszka umysłu, jako żart mający na celu pogniębienie doktryny współczesnych materialistów, a przede wszystkim argumentów Hobbesa i Spinozy. Jednak ten żart stał się tak poważny, że ku największej hańbie filo-

zofii, jest on najtrudniejszy do zwalczenia, aczkolwiek zawiera system najbardziej absurdalny ze wszystkich¹. Pojęcie materii zdaje się w nim niemal wędnać w obliczu mrzonek tak pomysłowo przedstawionych. Byłoby jednak przeciwstawianiem jednej ekstrawagancji innej i pozostawianiem wszystkiego bez decyzji, gdybyśmy chcieli poważnie nalegać na argumenty Berkeleya, dzięki którym pokazał pomysłowość swego geniuszu, a jednocześnie lekkomyślność tych, którzy sądzą, że tak dobrze znają materię i odkrywają całą jej skuteczność w utworzeniu świata bez pomocy przyczyny nieznannej. Wysunięta przeze mnie trudność jest zupełnie innego rodzaju; kiedy powiadam, że nie znamy materii, zakładam jedynie, że materialści nie znają słowa materia i nie wiążą z nim słusznego pojęcia.

Descartes, Locke i przede wszystkim Condillac wytknęli już niemal palcem, że największe błędy pochodzą z nadużycia słów, jednak trzeba by długo powtarzać, co powiedzieli na ten ważny temat. Zauważymy więc tylko, że szczególnie w metafizyce i w moralności nadużywanie słów i nieznanomość ich prawdziwego znaczenia jest, by tak rzec, labiryntem, w którym najwięksi geniusze niekiedy zablądzi. Weźmy na przykład słowo *m a t e r i a*, które wzbudziło najdłuższe i najbardziej bezpłodne dysputy między filozofami; nie posłużę się w tym celu własnymi uwagami, a przytoczę jedynie to, co Helvétius powiedział w swoim dziele *De l'esprit*, t. I, rozprawa I, rozdział IV: „Od dawna ludzie utrzymywali na przemian, że materia ma zdolność odczuwania, to znów, że jej nie ma i dyskutowali na ten temat bardzo długo i bardzo mgliście. Dopiero znacznie później przyszło im na myśl, żeby się zastanowić, o czym dyskutują i związać ściśle określone pojęcie ze słowem „materia”.

¹ W tej polemice z Berkeleyem Kollątaj parafrazuje anonimowo zdanie Diderota, zawarte w *Liście o ślepcach*, które krytykuje tezę, że wiemy tylko o własnym istnieniu i znamy jedynie nasze własne wrażenia, czyli że za pośrednictwem wrażeń nie możemy poznać obiektywnej rzeczywistości. Zdanie to u Diderota brzmi następująco: „Dziwaczny to system, który według mnie mogłoby stworzyć tylko ślepcy. A przecież ten właśnie system, ku wstydowni umysłu ludzkiego, ku wstydowni filozofii, najtrudniejszy jest do obalenia, chociaż jest najbardziej absurdalny ze wszystkich”. Por. M. Skrzypek, *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, s. 132.

Gdyby od początku ustalili jej znaczenie, byłiby się przekonali, że to ludzie – jeśli tak wolno powiedzieć – są twórcami materii, że materia nie jest bytem i że w naturze istnieją tylko byty jednostkowe, które nazwano ciałami, przez słowo zaś „materia” należy rozumieć jedynie zbiór własności wspólnych wszystkim ciałom. Gdy tak określano znaczenie tego słowa, pozostawało stwierdzić, czy rozciągłość, twardość i nieprzenikliwość są jedynymi własnościami wspólnymi wszystkim ciałom; czy odkrycie jakiejś siły, takiej na przykład jak siła przyciągania, nie każe przypuszczać, że ciała mają jeszcze jakieś własności nieznanne, takie jak zdolność doznawania wrażeń, która przejawia się tylko w organizmach zwierzęcych...”. „By zakończyć ten spór – mówi Helvétius – nie musielibyśmy więc wcale konstruować różnych systemów ani gubić się w spekulatywnych możliwościach i czynić nadzwyczajnych wysiłków umysłu, które nie doprowadziły i doprawdy nie powinny były doprowadzić do niczego innego, jak tylko do mniej lub więcej pomysłowych błędów. W istocie niech wolno mi będzie tu zauważyć, że chcąc maksymalnie skorzystać z obserwacji, należy zawsze iść jej śladem, zatrzymać się w momencie, gdy ona nas porzuca, i mieć odwagę nie wiedzieć tego, czego jeszcze wiedzieć nie możemy”¹. Oto argument, który nie jest z liczby argumentów Berkeleya, a jednak pokazuje nam, że materia nie jest substancją, czy też osobnym bytem, ale ideą abstrakcyjną nabytą przez obserwację własności wspólnych odkrytych w nieskończonej ilości bytów indywidualnych, którym nadano nazwę ciał. Znamy więc ciała nie znając materii, gdyż pojmujemy ją tylko wedle idei kolektywnej i abstrakcyjnej, która nam przedstawia razem wspólne własności wszystkich ciał.

Po sprostowaniu idei materii trzeba zwrócić naszą uwagę na same własności ciał, gdyż tam właśnie możemy zbadać, czym jest materia, o którą chodzi. Stwierdzamy w związku z tym, że: 1) ciała mają swoje własności zewnętrzne, jak rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość itd.; 2) mają również własności wewnętrzne, jak

¹ C.A. Helvétius, *O umyśle*, Warszawa 1959, t. 1, s. 32. Przetłumaczyła J. Cier-niak.

grawitacja, przyciąganie itd.; 3) jedne ciała mają swoje własności równe, inne zaś nierówne; okazuje się na przykład, że wszystkie ciała są ciężkie, ale nie mają takiej samej grawitacji, aczkolwiek mają równą objętość; że wszystkie ciała mają siłę przyciągania, ale jednak ta siła nie jest równa we wszystkich ciałach w stosunku do innych, lecz jest silniejsza wobec jednego ciała niż drugiego. Ta prawda wykazana została w chemii tak jasno, że nie można ani chwili w nią wątpić. To, co starożytni nazwali sympatią albo pokrewieństwem ciał, kiedy bada się je drogą analizy chemicznej, nie jest niczym innym i nie może być tłumaczone inaczej niż przez prawa przyciągania. Widzimy nieskończoną na to ilość dowodów, gdzie ciało złączone z drugim odłącza się nagle od niego, kiedy może złączyć się z innym, z którym łączy go większe powinowactwo, czyli że prawa przyciągania działają na nie z większą siłą. Zjawisko to można zaobserwować nie tylko w metalach, ale również we wszystkich rodzajach minerałów. Widzimy więc, że grawitacja i przyciąganie rozważane jako własności ciał nie są jednakowe we wszystkich ciałach w stosunku do ciał innych. 4) Okazuje się więc, że ciała mają własności wspólne, takie jak na przykład rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, grawitacja, przyciąganie itd. 5) Stwierdzamy, że te same ciała mają własności poszczególne, jak na przykład jedne są przezroczyste, inne zaś mętne; jedne są słodkie, inne zaś gorzkie, cierpkie, kwaśne; jedne są zorganizowane, inne zaś niezorganizowane itd. Oto dlaczego chcąc mieć ich różne pojęcia, dajemy właściwościom wspólnym nazwę jakości, natomiast nazwą własności posługujemy się dla oznaczenia jedynie tylko tych cech, które są znamienne jedynie dla pewnych ciał w odróżnieniu od innych. Jaki wniosek możemy z tego wszystkiego wyciągnąć, gdybyśmy chcieli iść dokładnie za doświadczeniem zmysłów, a jednocześnie wiązać pojęcie materii z cechami i właściwościami ciał? Jedynie taki, że aczkolwiek jakości ciał albo ich własności zewnętrzne są wspólne wszystkim ciałom, to własności wewnętrzne nimi nie są, gdyż widzimy, że są różne pod względem sił, a poszczególne tylko w niektórych przypadkach. W konsekwencji aczkolwiek materia wydaje nam się jedna i powszechna, kiedy ją rozważamy bez włas-

ności albo jakości zewnętrznych, to nie jest ona jedna i powszechna, kiedy rozważamy ją bez własności albo raczej bez jakości wewnętrznych, i w miarę jak przykładamy się do analizy ciał, to zauważamy, że nie są one złożone z tej samej materii albo, co na jedno wychodzi, nie mają tych samych własności i tej samej siły. Otóż przez taką analizę dochodzimy do wniosku, że materia nie jest jedna i powszechna, ale jest tyle materii różnych, ile jest różnych własności odróżniających ciała. Stąd wynika, że pojęcie materii jednej i powszechnej jest pojęciem czysto fikcyjnym, opartym na obserwacji własności wspólnych, które można by nazwać własnościami zewnętrznymi ciał, gdyż, prawdę mówiąc, własność jest pojęciem tego, co jest właściwe czemuś z wyłączeniem wszystkiego innego.

Nie nalegając jednak zbyt na obserwacje tak dokładne i ewidentne w stosunku do znaczenia nazwy materia, przyznam więcej racji materialistom niż Helvétius i powiem, że aczkolwiek żadne ciało, dopóki będzie je można podzielić na wiele części, nie przedstawi nam niczego więcej niż swe jakości i własności, to w konsekwencji nazwa natury nie przedstawi nam i nie może przedstawić innej idei poza zbiorem własności cielesnych. Można jednak rozważyć jeszcze materię pod innym kątem widzenia, który będzie bardziej zbieżny z systemem materialistów. Ponieważ ciała są podzielne i mogą być rozproszone na pył i parę, a już rozdrabniano wiele różnych ciał na taki pył i parę tak, że nie można było dostrzec między ich cząstkami różnicy, można więc uważać te pyłki i parę za materię albo – by tak rzec – pastę, z której ciała zostały utworzone. W konsekwencji można mieć pojęcie samej materii bez jej własności i jakości cielesnych. Nietrudno mi nawet uwierzyć, że taka była pierwotna idea materii. To od niej wychodząc można było dojść do utworzenia sobie pojęcia atomów, z którego skonstruowano system o uformowaniu się całego świata. Jest to pogląd pospolity, gdyż każdy widzi, że powierzchnia ziemi pokryta jest pyłem i że jej warstwa zewnętrzna składa się z prochu, że rośliny i zwierzęta obracają się w proch, że najtwardsze minerały można obrócić w proch, że woda rozpyła się na parę. Wydaje się więc pewne, chociaż pospolite, że pył i para mogą być materią, o którą

chodzi. Niech mi będzie jednak wolno zauważyć, że taki pogląd pospolity oparty jest właśnie na idei wielu materii albo swego rodzaju ciast, które znajdujemy pomieszane na powierzchni ziemi albo w jej górnej warstwie. W konsekwencji nie daje nam to idei materii jednej i powszechnej, gdyż posługując się najsilniejszymi roztworami i najgorętszym ogniem, nie otrzymamy jednej i tej samej materii wszystkich ciał analizowanych przez chemię, bo piasek pozostanie piaskiem, żelazo żelazem, oczyszczone złoto nie zmieni się, a ziemia będzie zawsze ziemią itd. Po wszystkich doświadczeniach i wszelkich wyimaginowanych obróbkach pozostaną one ciągle takie same. Jeśli chodzi o ciała organiczne, odwołamy się do demonstracji Buffona, że można je zredukować do czystej materii zwanej przez niego organiczną albo żywą. Zob. uwagę d). Zresztą żaden dobry obserwator faktów natury nie uznałby, że pył i para nie są ciałami. Aczkolwiek są tak małe, to jeśli działają na nasze zmysły, trzeba je zawsze uważać za oddzielne ciała, a jeśli już nie działają na nasze zmysły, to nie wiemy, co się z nimi stało. W konsekwencji nie znamy materii jedynej i powszechnej ani też atomów. Tak więc, ponieważ nie znamy materii jedynej i powszechnej nawet przez analizę chemiczną, trzeba przyznać, że jej nazwa przedstawia jedynie pojęcie zbiorowe i abstrakcyjne własności wspólnych wszystkim ciałom. Arystoteles miał więc rację, że określając ją w ks. I *Fizyki*, że jest tym, czym nie jest: ani co to jest, ani jak jest, ani jak wielkie, ani nic z tego wszystkiego przez co byt jest określany. Ta definicja odpowiada bardzo idei abstrakcyjnej, a jednak kpiono sobie z Arystotelesa, gdyż uważano materię za glinę, za zbiorowisko atomów, z których wszechświat został stworzony, ale nie zastanawiano się, czy wszechświat został stworzony z jednej jedynej materii. Pokazaliśmy już w uwadze d), że nasza wiedza jest bardzo ograniczona w stosunku do Ziemi przez nas zamieszkałej, gdyż nasze badania sprowadzają się tylko do obserwowania powierzchni i jej powierzchniowej warstwy, a jednak znajdujemy tam nieskończoną ilość materii szczególnych i różniących się między sobą. A cóż pomyśleć o całej kuli ziemskiej, która jest nam

nieznana, jak również o innych ciałach niebieskich i całym wszechświecie? Oto do czego sprowadza się nasza znajomość materii, a ośmieliliśmy się budować system atomów stworzonych przez naszą imaginację podobnie jak samo pojęcie materii. Wyciągnijmy więc stąd wniosek, że kiedy chcemy poznać materię, wszystko sprowadza się do pojęcia abstrakcyjnego i do zbioru właściwości cielesnych.

Nie będę tu zatrzymywał się nad kwestią, czy materia czuje czy też nie czuje wcale, gdyż ta kwestia nie dotyczy naszego tematu. Jeśli nadarzy się okazja, w późniejszych rozważaniach postaram się wypowiedzieć na ten temat moje zdanie, chociaż Helvétius uznaje tę kwestię za niemożliwą do rozstrzygnięcia przez obie przeciwne strony.

Uwaga do przypisu d).

Po określeniu mojego poglądu na prawdziwe znaczenie nazwy „materia”, pozostaje mi wrócić do odpowiedzi na ostatni zarzut dotyczący nadużycia nazwy natura siły sprawczej pośredniczącej między przyczyną twórczą a jej skutkami. Zob. uwagę d). Moi czytelnicy sami osądzą, czy jest możliwe po naszych wywodach przyjąć materię rozważaną jako byt jedyny i powszechny, a ponieważ zaś jakości i własności cielesne są nieoddzielne od ich bytów indywidualnych, jest więc jasne, że siły motoryczne nie są związane z jedną masą materii, ale z każdym ciałem osobno. Otóż widzimy, że na wszystkie obiekcje wystarcza nam jedna odpowiedź, gdyż pod żadnym pretekstem nie możemy przyjąć innego znaczenia materii. W konsekwencji nie można przyjąć żadnego innego znaczenia natury prócz tego, że będziemy rozumieli przez nią przyczynę twórczą i jej prawa.

g). [O Istocie Najwyższej jako przyczynie twórczej]

Doszliliśmy wreszcie do materii najbardziej doniosłej, a jednocześnie najbardziej delikatnej. Jest to idea, jaką filozof działający w dobrej wierze może i winien mieć o Istocie Najwyższej, czyli że winien uważać przyczynę twórczą, jedyną i konieczną jako byt całkowicie doskonały, inteligentny, obdarzony władzą i środkami zdolnymi do stwo-

rzenia wszystkiego według swych własnych praw. Filozof – powiadam – może do nich dojść przez uważną obserwację widzialnych skutków i im bardziej będzie się zastanawiał nad nimi bez uprzedniego tworzenia sobie systemów hipotetycznych, tym bardziej utwierdzi się w tej wielkiej prawdzie. Jeśli jednak chce traktować tę materię bez nadmiernego puszczenia wodzy swej fantazji, winien się wkrótce zatrzymać i nie usiłować wnikać zbyt daleko. Jeśli jednak ośmieli się powiedzieć coś więcej na temat tej Istoty Najwyższej, winien zachować powściągliwość i mniej wyrażać się jako jej admirator niż znawca. Co innego jest bowiem dostrzec, że skutek nie może nastąpić bez przyczyny, niż chcieć poznać tak dobrze i tak jasno przyczynę, jak znamy jej skutki.

Filozofia spekulatywna, nie będąc ściśle związana z mozolną obserwacją faktów przyrody, wsparta jedynie na paru tuzinach idei powszechnych, zbiorowych i abstrakcyjnych, pozwala sobie czasami na więcej niż można wiedzieć; buduje ona systemy na czystych przypuszczeniach, których wyjaśnienie raczej zaciemnia materię, która na początku była jasna i prosta. Dyskutuje się nad tym, co sobie wyobrażono, a zapomina się to, co dostrzeżono na początku, wreszcie przestaje się wzajemnie rozumieć, mnoży się błędy i kończy się na całkowitym poblądzeniu. Gdybyśmy chcieli zbadać rozumnie wszystkie dawne szkoły filozoficzne, to znaleźlibyśmy w nich tylko poglądy i błędy mniej lub bardziej pomysłowe. Pomińmy tylko to, co powiedziano o materii, która nas interesuje, a pozostanie tylko idea prosta, ale jasna Istoty Najwyższej rozważana jako przyczyna twórcza, jedyna i konieczna, poza którą nie wiemy już nic więcej jako filozofowie, gdyż dostrzegamy jedynie konieczność takiej przyczyny nie mogąc jej poznać i dowiedzieć się, czym jest ona sama w sobie. Dorzućmy do tego nieskończoną ilość idei przesądnych, niezgodność między przesądami, które są bardziej absurdałne od wszystkich poglądów filozoficznych, a zobaczymy do jakiego stopnia rozum ludzki może zbłądzić na skutek czystej ciekawości i chęci dowiedzenia się tego, czego nie można zrozumieć. Dokąd więc będziemy sobie zmyślać pod nazwą filozofii wszelkie dziwactwa wyobraźni? Dokąd nasz rozum będzie przytłoczony badaniami

poglądów rzekomo filozoficznych i przesądami rzekomo religijnymi? Przestańmy wreszcie pozwalać się wprowadzać w błąd przez innych, strzeżmy się nawet własnej imaginacji. Nie przyjmujemy żadnego domysłu, żadnego cudzego poglądu w naszych badaniach filozoficznych, zadowolmy się tym, co jest możliwe do poznania przez obserwację faktów natury i miejmy odwagę ignorować to, czego nie można wiedzieć. Wytyczmy prawdziwe granice między filozofią i wiarą. Jeśli objawienie mówi nam więcej niż możemy zrozumieć, to do niego należy dowiedzenie i zademonstrowanie prawdziwości tego, co podaje za wiarę. Zawsze jednak jest szkodliwe dla prawdy, jeśli chce się mieszać te dwa różne przedmioty. Filozofia wymaga przekonania naszego rozumu, objawienie żąda wiary w jego dogmaty; nie musimy wierzyć w to, co możemy wiedzieć, gdyż wiedza bezpośrednio wynika z rozumu, podczas gdy to, w co musimy wierzyć, odnosi się tylko do naszej wiary, jeśli chcemy ją przyjąć ze względu na autorytet tego, kto objawił nam jakąś rzecz nieznaną, a jednocześnie niemożliwą do zrozumienia: *fides non habet meritum ubi humana ratio prodest experimentum*¹. Otóż filozof działający w dobrej wierze winien: 1) zrezygnować z wszelkich założeń ogólnych, nie powinien reifikować albo personifikować swoich domysłów wytworzonych przez imaginację, ograniczając się jedynie do rezultatów wynikających z obserwacji faktów natury; 2) winien on strzec się, aby nie mieszać się do przedmiotów objawienia, które są poza zasięgiem rozumu. Nie przeczę, że można posługiwać się dowodami filozoficznymi dla poparcia motywów wiary, ale wtedy nie byłaby to filozofia czysta, a tylko stosowana; to tak jak gdyby się chciało posłużyć dowodami matematycznymi zastosowanymi do filozofii. Każdy może posługiwać się wszelkimi środkami, aby dowieść tego, co wydaje mu się pewne, ale winien ograniczyć się do własnego przedmiotu. Teolog nie powinien więc filozofować, tak samo jak filozof nie powinien mieszać się do dogmatów teologicznych.

¹ Wiara nie ma znaczenia, gdy ludzki rozum podaje dowód oparty na doświadczeniu.

Cóż więc pozostaje filozofowi działającemu w dobrej wierze, kiedy chce wypowiedzieć się w tej doniosłej materii? Nic, gdyż nie może wiedzieć niczego więcej. Może przyjąć nazwę odpowiadającą tej wzniosłej idei, może ją nazwać przyczyną sprawczą wszechświata, *naturą* – pod warunkiem, że pod tą nazwą będzie kryła się Istota Najwyższa, inteligentna, doskonała, obdarzona siłą i środkami zdolnymi do wytworzenia wszystkiego zgodnie ze swoimi zamiarami i według swych praw. Może nazwać ją *Bogiem*, posługując się nazwą powszechnie przyjętą i dającą ideę bardziej precyzyjną, gdyż mamy wiele znaczeń na określenie słowa „natura”, jak to wykazaliśmy w uwagach b) i d), a nie mamy innych znaczeń nazwy Boga poza przyczyną sprawczą uważaną za Istotę Najwyższą, inteligentną, obdarzoną siłą i środkami do tworzenia wszystkiego. Zresztą nazwy same w sobie są obojętne. Chodzi jedynie o to, by nie nadużywać znaczenia idei, którą się do nich przywiązuje. Ponieważ zaś filozof, nie uprzedzony przez jakiś pogląd systematyczny, nie może zaprzeczyć przyczyny stworzenia wszystkiego, byłoby śmieszne, gdyby chciał odrzucić nazwę, dzięki której chce mu się ją oznaczyć.

Po odrzuceniu wszystkich wyimaginowanych poglądów i hipotez, po przyjęciu linii demarkacyjnej między filozofią a objawieniem, jestem skłonny przypuszczać, że nie ma prawdziwych *ateistów*, gdyż *ateizm* nie byłby niczym innym, jak zanegowaniem nazwy. Kto neguje przyczynę nieznaną, której przypisuję stworzenie świata, winien mi przedstawić przyczynę znaną, a wówczas nie atakowałby nazwy narzuconej mojej przyczynie nieznannej, ale samą tę przyczynę. Otóż nie mogę go nazwać *ateistą*, bo byłby filozofem z jakiejś szkoły *materialistów*, czyli filozofem systematycznym, który wyrobił sobie pogląd, hipotezę o budowie wszechświata, przypisując to dzieło materii albo jej atomom świadomym praw mechanicznych zdolnych ułożyć je w taki sposób, żeby stworzyły cały wszechświat. Niezależnie, czy powie mi, że materia albo atomy są wieczne, czy też zechce nam wyjaśnić jakąś rzecz podobną, to zawsze będzie nam mówił wedle własnej imaginacji, gdyż jako filozofowie nie wiemy, kiedy i w jaki sposób cały wszechświat został

stworzony, a jeśli chcemy zastanowić się nad faktami natury, to nie znajdziemy niczego więcej poza skutkami i przyczynami. Pojęcie wieczności jest pojęciem mętnym i abstrakcyjnym świata, którego początku i końca nie znamy; pojęcie materii jest również pojęciem abstrakcyjnym i kolektywnym własności wspólnych wszystkim ciałom. Otóż nie znamy ani jej wieczności, ani jej natury poza naszą imaginacją, a jednak z takimi pojęciami abstrakcyjnymi i mętными materialista chce znaleźć przyczynę swego hipotetycznego systemu; dotyczy to również przypadku, który poza imaginacją jest niczym, albo praw mechanicznych będących jedynie mniej lub bardziej powszechnymi skutkami. W konsekwencji efekt jest jednocześnie swoją własną przyczyną. Zob. poprzednie uwagi (az), d), f). Materialista nie jest więc ateistą, jest zaś filozofem zwiedzionym przez swój system. Przyjmuje on przyczynę, która jednak nie może istnieć, gdyż jest ona wymaginowana. Jego doktryna jest błędna, gdyż chce on wiedzieć więcej, niż to jest możliwe.

Ten, kto uznaje zjawiska albo fakty natury nie wypowiadając nic kategorięcznego o ich przyczynie, jest *sceptykiem*; wątpi on, aby być lepiej poinstruowanym albo by wiedzieć to, o czym dowiedzieć się nie może. Wątpić nie oznacza to samo, co negować, ale zawiesić swój sąd z powodu braku wystarczających dowodów. Sceptyk jest dobrze zabezpieczony przeciwko wszelkim poglądom, przeciwko wszelkim domysłom, przeciw wszystkim systemom filozoficznym i przesądom; nie wątpi, by negować, gdyż negować oznacza to samo, co decydować, ale by zbadać to, co mu się proponuje, a jeśli nie chce nadużywać tej zasady, która prowadzi w sposób pewny do odkrycia prawdy, może być uważany za filozofa ostrożnego, a w konsekwencji nie można go podejrzewać o ateizm. Im bardziej studiujemy z uwagą wszystkie szkoły dawnych filozofów, tym lepiej widzimy, że żadna z nich nie przyjęła nazwy „ateistyczna”. Spotykamy najczęściej nazwy wymyślone, poglądy dziwaczne, systemy niespójne, ale nigdy negację bezpośrednią Istoty Najwyższej, gdyż ta idea była zawsze zatracana wśród absurdałnej doktryny politeizmu. Demokryt uważany przez współczesnych za patriarchę ateistów, sam nie był ateistą. Przewyższył on w swoich

mrzonkach wszystkich teologów swoich czasów, ale uznawał pewien rodzaj bóstw złożonych z bardzo subtelnych atomów, które pokazywały się tylko w ciemnościach. Opisał ich postać i naturę* (* Sextus Empiricus, *Cont. Math.*, s. 311)¹. Otóż jeśli chce się sądzić filozofa wedle jego poglądów, Demokryt był wizjonerem, oszustem, ale nie ateistą gdyż wynalazł nowe pojęcie widziadeł, aby je przeciwstawić bogom wielbionym wówczas w Grecji. Jego uczeń Protagoras działał być może bardziej w dobrej wierze, gdyż wątpił jedynie w wielość bogów. Został jednak wypędzony przez Ateńczyków jako ateista, a jego książki zostały spalone jako najbardziej niebezpieczne, ale prawdę mówiąc Protagoras był tylko sceptykiem, gdyż wątpił jedynie w wielość bóstw. Zresztą jeśli podobna wątpliwość mogła być brana za negację, to nie mogła oznaczać ateizmu, ale jedynie antypoliteizm. Epikur, którego uważa się za wyraziciela poglądów Leukipa i Demokryta, nie był ateistą* (* Zob. na ten temat pogląd Gassendiego w *La Vie d'Epicure*² ks. IV, rozdz. 1 i nast.). Oskarża się go o ateizm powiada Diderot³, aczkolwiek przyjmował on egzystencję bogów, uczęszczał do świątyń i nie miał odrazy w chyleniu czoła przed ołtarzami. Był raczej człowiekiem przesądnym, a nawet skrupulatnym w swoich przesądach. Matka tego filozofa była jedną z tych kobiet, które zasłaniały mieszkania, by egzorcyzować duchy, jej syn towarzyszył jej w tych przesądnych obrzędach. Oto Epikur taki, jakiego historia nam przedstawia. Prawdą jest, że nie uznawał boskiej opatrności w swoich zasadach

¹ Skrót tytułu dzieła Sekstusa Empiryka *Cont(r)a Math(ematicos)* odnosi się do *Adversus mathematicos*. Por. *Sexti Empirici Adversus mathematicos*, w: *Opera graecae et latinae*, Lipsiae 1718, s. 215–223.

² Kollątaj cytuje po francusku (prawdopodobnie za francuskim źródłem pośrednim) tytuł dzieła P. Gassendiego: *De vita et moribus Epicuri libri octo*, Lugduni 1647.

³ Por. D. Diderot, „Epicuréisme”. Przedruk w: *Encyclopédie I, Oeuvres complètes*, Paris 1976, t. 7, s. 268: „Nigdy filozofia nie była mniej rozumiana, a bardziej oczerniana niż w przypadku Epikura. Oskarżono tego filozofa o ateizm, aczkolwiek uznawał istnienie bogów, odwiedzał świątynie i nie odczuwał żadnego wstrętu bijąc pokłony przed ołtarzami”.

moralnych, ale nie negował istnienia bogów i dużo rozprawiał na temat ich szczęścia. Dlatego też można go uznawać jedynie za heretyka politeizmu. Jeśli można podejrzewać kogokolwiek o ateizm, to będzie nim Lukrecjusz. Ten filozof poeta po przyjęciu doktryny Anaksymandra, Demokryta i Epikura, zaatakował w swym poemacie z niesłychaną zuchwałością ideę bóstwa, poszukiwał jej narodzin i zanegował opatrność. Ze wszystkich poglądów najbardziej śmiały i najbardziej bezbożny może być ten, który twierdzi, że strach dał okazję po temu, aby stworzyć ideę bóstwa. *Primus in orbe deos fecit timor*¹. Jego sposób wyjaśniania tego zdania dowodzi w sposób oczywisty, że odnosiło się ono do doktryny politeistów, gdyż ośmieszył całą ich perwersyjność. Jeśli jednak zechcemy się zastanowić bez uprzedzeń, to okaże się być może, że nie miał racji, ale nie do tego stopnia jak mu się wytyka, gdyż politeizm był zawsze przesądem niecnym nie tylko w oczach filozofa, ale w oczach każdego człowieka, który ośmiela się myśleć. Prawdą jest, że to nie tyle dowody filozoficzne, co bardziej praktyczne mogą usprawiedliwić jego zdanie, gdyż nie ma ono związku ani z nieskończonością Anaksymandra, ani z atomami Demokryta, ani z całą doktryną Epikura. Jeśli jednak chce się zrozumieć, w czym to zdanie jest istotnie prawdziwe, to trzeba przestudiować uważnie obserwacje Boulangerera, zwłaszcza w dziele *Antiquité dévoilée par ses usages* i *Histoire de l'homme en société*². To tam można znaleźć okropne skutki strachu człowieka. Boulanger jest z zasady deistą, jest matematykiem przyzwyczajonym do precyzji i oczywistości, jest filozofem dobrej wiary i uczonym, który zbadał starożytność

¹ Aforyzm ten krążył wśród wielu poetów epikurejczyków. Znajdujemy go m.in. u Petroniusza w *Satiricon Libri*, fragment 23 oraz u Stacjusza w *Thebais*, ks. III, w. 661.

² Ukazało się jedynie pierwsze z wymienionych dzieł. Skrót zaplanowanego drugiego utworu ukazał się w artykule „Boulanger” zamieszczonym przez J.A. Nageona w *Philosophie ancienne et moderne*, Paris 1791, t. 1, s. 550–573. Trzytomowe dzieło Nageona stanowi część filozoficzną *Encyclopédie méthodique*. Z tego właśnie źródła zaczerpnął Kollątaj wszystkie informacje na temat doktryny Boulangerera.

najbardziej odległą. Jednak Boulanger jest tego samego co Lukrecjusz zdania i przypisuje strachowi nie tylko przesąd politeizmu, ale wszystko co spowodowało w różnych wiekach raz strach, a innym razem nieszczęście narodów. Widzimy więc, że nie będąc ateistą, można przypisać strachowi wynalazek polityków, gdyż pojęcie Istoty Najwyższej nie jest w żadnej mierze związane z dziwnymi pojęciami, jakie utworzono sobie o nieskończonej ilości bogów, półbogów, herosów, duchów, duszków, zjaw – słowem o całej mitologii i całym przesądzie. W konsekwencji Boulanger będąc z zasady deistą, jest zgodny z Lukrecjuszem, którego uważa się za ateistę; mówi tę samą rzecz bez drwin jak filozof, który dobrze zna serce ludzkie. Jego myśli nie można cytować po kawalku, gdyż tworzą one łańcuch dowodzeń analitycznych, które następują po sobie bez przerwy. Trzeba je czytać w całości, aby być w stanie stwierdzić, że poszczególne zdania nie są sprzeczne z pojęciem Istoty Najwyższej.

To nie filozofia wynalazła słowo ateizm, ale przesąd; zbadajmy tylko zabytki historyczne, a okaże się, że deiści, materialści i sceptycy byli jednakowo określani tym obelżywym mianem przez przesąd. Anaksagoras przezywany Duchem, gdyż nauczał, że duch boży jest przyczyną wszechświata, był oskarżany o ateizm i skazany na śmierć zaocznie właśnie dlatego, chociaż był pierwszym spośród mędrców greckich, którzy uznawali najwyższą inteligencję, rozwikłali sprawę chaosu i ośmielili się patrzeć na doktrynę politeizmu jako na błąd. Anaksagoras uniknął wykonania niesprawiedliwego wyroku, ale Sokrates stał się jego ofiarą. Został on oskarżony przez Melitosa jako ateista i skazany na śmierć przez aeropag Aten, aczkolwiek nikt spośród mędrców Grecji nie miał tak wzniosłych idei boskości jak Sokrates. Tak więc przykład dwóch mędrców Grecji, tych deistów z zasady, dowodzi nam w sposób oczywisty, że byli oni uważani za ateistów przez przesąd i potraktowani jeszcze bardziej surowo niż Protagoras, który jako pierwszy uczynił ideę boskości problematyczną. Od przesądu nazwa obelżywa ateizmu przeszła do filozofii. Tym sposobem stoicy oskarżyli o ateizm Epikura* (* stoik Poseidonios mówił: *Nullos esse deos Epicuro videri quaeque ille de diis immortalibus dixerit, invidiae*

*detestandae gratia dixisse*¹), chociaż być może ich fatalizm jest równie przeciwny opatrności, jak zasady moralne Epikura. Współcześni zapożyczyli to obelżywe miano od szkół starożytnych i od starożytnego przesądu nie myśląc o fatalnych skutkach, które winny z nich pewnego dnia wyniknąć. Wszyscy wiedzą, że Gassendi wskrzesił system Epikura, choć nie było w tym ani krzty ateizmu. Jest to jednoznaczny dowód, że taka zgubna doktryna nie znajduje się wcale w systemie atomów, ale w jego nowym zastosowaniu.

Znajdujemy nieskończoną ilość bardzo niebezpiecznych błędów i ekstrawagancji związanych z ideą Istoty Najwyższej, gdyż ta delikatna kwestia nie pozwala na dokładne zbadanie. Im bardziej chce się w nią wniknąć, tym bardziej popada się w błędy. Jednak pomyłki i błędy najbardziej nawet absurdalne nie są jeszcze wystarczającym argumentem na to, żeby oskarżać kogoś o ateizm. Nikt nie pisał na ten temat z większą śmiałością, nikt nie zmieniał tak często zdania jak Spinoza, a jednak jeśli się chce zbadać sumienie wszystko, co pisał w swych dziełach, to stwierdzi się, że w coraz większe popadał błędy, gdyż chciał wykazać to, co wykazać się nie da, a mianowicie chciał poznać Boga takiego, jaki jawi się rozumowi i jak działa on w naturze rzeczy. Czyż winienem nazwać ateistą tego, kto poszukuje Boga wszędzie? Nie jest dowodem to, że się go próbuje zanegować, że się zmienia poglądy na jego naturę, że się go widzi wszędzie, że się go nazwie duszą powszechną. Jest to brak w sztuce rozumowania, jest to błąd. Wystarczy zastanowić się bez uprzedzeń nad tym, co mówi Condillac w swoim *Traité des systèmes*, gdzie wyjaśnia dokładnie cały system Spinozy, a zobaczymy jasno, że Spinoza nie stosował metody geometrycznej, tak jak to zamierzał, jak również metody logicznej. Zapożycza on pogląd św. Pawła, który mówi, że Bóg jest tym, w czym żyjemy, poruszamy się i istniejemy: *in ipso vivimus, movemur et sumus*².

¹ Epikurovi wydaje się, że nie ma żadnych bogów, a to, co utrzymywał o nieśmiertelnych bogach, powiedział z powodu nienawiści.

² *In ipso enim vivimus et movemur et sumus*: Albowiem w nim żyjemy i poruszamy się i jesteśmy. Dzieje Apostolskie 17, 28.

Chciał on rozstrzygnąć na zasadzie oczywistości geometrycznej dogmat nie dający się zrozumieć. Oto więc jego ateizm, to znaczy jego błąd, do którego wmieszany został dogmat objawienia, bo chciał uzasadnić pojęcie Boga jako filozof, a co więcej jako geometra. Gdybyśmy chcieli brać wszystkie błędy tej natury za ateizm, to nie znaleźlibyśmy nigdzie tylu ateistów, co wśród teologów, którzy chcą przedstawić jako oczywiste wszystkie dogmaty o Istocie Najwyższej, których nie można by nigdy wyjaśnić przez fakty natury ani też przez samo objawienie.

Nie chciałbym jednak, aby pomyślano, że zamierzam podtrzymywać paradoks albo że interesuję się wszystkimi, którzy pobłądzili zajmując się tą kwestią; nie o to mi chodzi. Błąd jest zawsze błędem niezależnie od nazwy, jaką mu się nada. Popada się zawsze w sprzeczność ze zdrowym rozsądkiem, kiedy chce się zaludnić niebo hordą bogów, których z trudem można by uważać za zdeprawowanych ludzi, jak również kiedy wątpi się w egzystencję Istoty Najwyższej, a jednocześnie przypisuje się jej wszelkie doskonałości i niedoskonałości ludzkie, kiedy utożsamia się ją z tym wszystkim, co ona stworzyła albo uważa się ją za duszę powszechną świata.

Takie i im podobne mrzonki są zawsze niegodne tej wzniosłej idei. Chciałem jedynie wykazać, że żaden filozof nie przyjął dla siebie nazwy ateista, jak też nazwy ateizmu dla określenia swojej doktryny. Chciałem natomiast dowieść, że to przesąd wymyślił tę uwłaczającą nazwę, którą przejęły różne szkoły filozoficzne, by się wzajemnie oczerniać, następnie przeszła niewłaściwie zrozumiana do teologów, a z jej nadużycia uformowano następnie przez niechęć sektę ateistów. Wystarczy przestudiować sprawozdania Akademii Nauk w Paryżu i tak wielu innych towarzystw naukowych w Europie, do których należeli filozofowie jak najbardziej wolni w swoim sposobie myślenia i najgłębsi geometry; wystarczy przeczytać ich pochwały, a znajdziemy wiernie odtworzone koleje ich życia i dokładne omówienie ich dzieł. Nie znajdziemy tam ani jednego, który byłby przedstawiony jako ateista. To rewolucyjny duch Francji wytworzył tę nową sektę ateistów w zakresie filozofii, tak jak

wytworzył sektę sankiulotów i jakobinów w polityce. Ludzie zacie-
trzewieni przeciwko niedawnemu uciskowi, przyjęli te obelżywe
nazwy przez niechęć, gdyż za pomocą tych nazw ich oczerniano,
podobnie jak ongiś chrześcijanie, którzy chwalili się, że są nazy-
wani głupcami przez wrogów Ewangelii, co poświadcza św. Paweł
słowami: *nos stulti propter Christum*¹. Jaka jest jednak przyczyna
tego wszystkiego? Są to spory teologiczne. Nie zajmując się rela-
cjonowaniem błędów dawniejszych wystarczy pomyśleć o sporach,
jakie toczyły się ostatnio między jezuitami i jansenistami z powo-
du dwóch kwestii jak najbardziej spekulatywnych, a mianowicie
łaski i wolnej woli człowieka. Te kwestie czysto teo-
logiczne poruszyły całą Francję. Wmieszały się do niej wszystkie
autorytety. Papieski autorytet został skompromitowany, autorytet
króla został wykorzystany do prześladowania mieszkańców z po-
wodu ich poglądów. Wiele osób duchownych i świeckich zostało wy-
pędzonych albo osadzonych w Bastylii. Parlamenty Francji były
wiele razy zawieszane w funkcjach albo całkowicie rozwiązywane.
Ekskomunikowano się wzajemnie, prześladowano się z zaciekłością,
dyskutowano nie rozumiejąc się i nie pozwalając innym się zrozu-
mieć, i nikt nie zwracał najmniejszej uwagi na skandal, który miał
z tego wynikać. W efekcie pośród tych skandalicznych kłótni zaczęli
pojawiać się filozofowie, wolnomyśliciele, pisarze jak najbardziej
kostywni. Zaczęto od ośmieszenia scholastyki, następnie zaatako-
wano fanatyzm i przesady od strony ich praktyk drobiazgowych
i rzeczywiście absurdalnych, skończono zaś na zaatakowaniu dogma-
tów. Zawsze jednak dysputy teologiczne dawały po temu pierwszy
bodziec. Kalumnie, jakimi obrzucali się wzajemnie jezuita i janseni-
ści, dostarczyły materiałów zapalnych, aby spowodować powszechny
pożar, który niemal całkowicie zniszczył religię we Francji. Jezuita
dumni ze swej bulli *Unigenitus*² zatryumfowali przez chwilę, jednak

¹ *Nos stulti propter Christum, vos autem prudentes in Christo*. Myśmy głupi
dla Chrystusa, a wyście rozumni w Chrystusie. Pierwszy list św. Pawła do Ko-
ryntian, 4, 10.

² Bulla papieża Klemensa XI potępiająca w 1713 roku jansenizm.

wkrótce Pascal wstrzymał ich zapędy swoimi *Prowincjałkami*¹. Dostarczył on materiałów do ich prześladowania i następnie zniszczenia. Widziano więc zgubę jezuitów od piorunu brewe zaczynające się od słów: *Dominus noster*². Ten sam los podzieliła Sorbona ze swoimi cenzurami kierowanymi pod adresem nawet najbardziej umiarkowanych pisarzy. I oto dysputy teologiczne zniknęły, nie mamy już jansenistów i jezuitów, Sorbona nie istnieje również, ale pozostała nam sekta filozoficzna ateistów, której nazwą posłużyła się ona przez zwykłą dezaprobatę.

Ponieważ usiłowałem dowieść, że nie było wcale prawdziwych ateistów, a następnie że powstała sekta, którą nazwano ateistyczną przez awersję, pozostaje mi więc rozpatrzyć, czy nadanie jej takiego miana odpowiada prawdzie. Nie pozwolę sobie w związku z tym na żadną uwagę obelżywą, a będę się trzymał jedynie wiernego odtworzenia kolei wydarzeń, które nastąpiły i pokazania jak ta rzekoma sekta wpłynęła na Rewolucję Francuską powiększając i prowokując nieszczęścia tego wspaniałego narodu.

Skrajności stykają się ze sobą w sposób niemal konieczny. Widziano rzekomych ateistów jak występowali z niesłychaną zapalczywością przeciw całemu światu; ten, kto nie chciał zginąć pod ich mieczem, musiał przynajmniej im schlebiać albo milczeć. Zaczęli od prześladowania z całą zaciekłością wszelkich kultów, a tolerancja poglądów religijnych, którą kiedyś filozofowie słusznie się chlubili, była uważana za słabość umysłu; kościoły i przedmioty dawnego kultu zostały całkowicie zburzone nie biorąc pod uwagę sztuk pięknych i gustu. Wznoszono świątynie, by propagować politeizm; poświęcano je Muzom, Fortunie, Zwycięstwu, Zgodzie, Młodości, Starości itd. Wzniesiono Panteon. Organizowano święta,

¹ B. Pascal opublikował w latach 1656–1657 osiemnaście anonimowych listów do rzekomego przyjaciela z prowincji w obronie jansenizmu. Listy te zostały następnie zebrane pod wspólnym tytułem: *Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R.R.P.P. jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces pères*. Stąd popularna nazwa: *Prowincjałki*.

² Brewe Klemensa XIV z 21 lipca 1773 roku *Dominus ac Redemptor* zniosło zakon jezuitów.

podczas których żywe kobiety przebrane za boginie, były przedmiotem publicznej adoracji¹. Takie są obrzędy tej nowej sekty. Gdybyśmy chcieli rzucić okiem na moralne i polityczne zachowanie naszych rzekomych ateistów, to mielibyśmy widok jeszcze bardziej przygnębiający, gdyż zobaczylibyśmy wychowanie publiczne całkiem obalone². Szkoły publiczne, uniwersytety, akademie nauk i sztuk pięknych, języka francuskiego zostały rozwiązane bez protestu korporacji uczonych; najsłynniejsi uczeni, filozofowie, geometrzy, których straty cała Europa nie mogła odzalaować, ginęli w więzieniach albo na szafotach. Było to nowe męczeństwo nieszczęsnych ofiar, które poświęciły się dla swoich poglądów religijnych. Krew spłynęła w całość Francji; próżno domagano się sprawiedliwości, ludzkości, tolerancji, umiarkowania; wszystkie te słowa utraciły pierwotny sens. Nazwanie kogoś umiarkowanym stało się obelgą; był on traktowany jak człowiek słaby, jeśli chciał głosić tolerancję. Był uważany za umysł kontrrewolucyjny, jeśli ośmieliłby się mówić o sprawiedliwości i ludzkości. Spokój rodzinny został całkowicie zamącony przez nową instytucję małżeństwa; te święte więzy przyrody zostały zredukowane do chwilowych umów, zaś dzieci pozostawione zostały na

¹ Kollątaj opisuje ruch „dechryścianizacji”, który rozwinął się na przełomie 1793 i 1794 r. pod wpływem radykalnych ugrupowań politycznych upatrujących w duchowieństwie podporę kontrrewolucji. Aktem przemocy wobec Kościoła towarzyszyła próba zastąpienia chrześcijaństwa przez kultury świeckie. Wyrazem tego procesu było zamienienie kościoła św. Genowefy na Panteon, w którym umieszczono prochy filozofów oświecenia (Voltaire, Rousseau) i „męczennika Wolności” Marata. Święto, w którym aktorka przebrana za boginię Rozumu i Wolności, przyjmowała hołdy władz Paryża i zebranych tłumów, odbyło się w katedrze Notre-Dame przemianowanej na „Świątynię Rozumu” w dniu 10 listopada 1793 roku.

Na temat ruchu dechryścianizacji i kultu Rozumu por. A. Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême*, Paris 1892; M. Skrzypek, *Rewolucyjna dechryścianizacja Francji w latach 1793-1794*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1963, nr 4, s. 84-116.

² Pogląd Kollątaja, że Rewolucja Francuska doprowadziła do upadku oświaty powstał prawdopodobnie pod wpływem dostępnej mu niemieckiej prasy. W rzeczywistości wysilek na rzecz modernizacji i demokratyzacji szkolnictwa przyniósł jedno z największych osiągnięć Rewolucji. Por. B. Baczek, *Une éducation pour la démocratie*, Paris 1982 [antologia tekstów i dokumentów związanych z reformą oświaty podczas Rewolucji Francuskiej].

pastwę niepewnego losu na skutek ciągłych rozwodów. Słowem moralność była tak samo prowizoryczna jak rząd, gdyż naczelni przywódcy tej sekty niesłychanej, ten potwór, jakiego od dawna nie znano, ów Robespierre jeszcze nie zdecydował, jaki kodeks moralności i kultów należało dać narodowi francuskiemu. Rozmyślał, w jaki sposób wzniesić się na piedestał człowieka natchnionego i znaleźć kobiety, które by zwiastowały jego przyszłe cuda, kiedy dosięgnął go cios, na który słusznie sobie zasłużył. Widzimy więc na podstawie samego biegu wydarzeń, kogo należy uważać za współczesnych ateistów¹. Są oni nieublaganymi wrogami wszelkich kultów, są zdecydowanymi prześladowcami duchowieństwa katolickiego, są tępicielami ludzi pióra i zasługi, prozelitami bałwochwalstwa działającymi na rzecz wytępienia oświecenia, które zaczęło powszechnie się rozwijać, jak również na rzecz rozwiązości obyczajów, które łagodziły życie społeczne. Czy jednak to wszystko można określić mianem ateizmu? Ateizm byłby więc jedynie rewolucyjną zaciekłością, przystępem szaleństwa zdolnego wszystko zniszczyć, obalić ład społeczny, wytępić niewinnych razem z przestępcami, wdzięki zasługi i dobra razem z wrogami ludzkości. To jest przebrany fanatyzm, który srożył się przeciwko wszystkiemu, niszczył wszystko i wszystko burzył. Nie należy go zwalczać przez wyszukane rozumowania w filozofii i w nauce o prawdzie, gdyż zwalcza sam siebie i zginie przez stworzone przez siebie fakty, gdyż ściągnął na siebie powszechną wzdargę.

Byłoby to oczernianiem narodu francuskiego zawsze łagodnego, dobrotliwego, najlepiej ucywilizowanego i pobłażliwego, gdybyśmy chcieli zrzucić na niego przyczynę swych strasznych klęsk. Przeciwnie, widzimy, że skoro tylko udało mu się pozbyć przywódcy ateistów, zadeklarował się uroczyście po stronie Istoty Najwyższej. To pod auspicjami tej dobroczynnej Istoty zaczęła się cofać

¹ Niesłusznie Kollątaj zalicza Robespierre'a do ateistów. W istocie lansował on deistyczny kult Istoty Najwyższej i posłał na gilotynę ateistycznych i plebejskich przywódców ruchu dechrystianizacji, takich jak J.B. Cloots i J.R. Hébert. Stwierdził też, że „ateizm jest arystokratyczny”, a w konsekwencji kontrewolucyjny.

anarchia; konstytucja paktu społecznego została przedstawiona ludowi pod wezwaniem tej pocieszającej idei i ateizm musiał zamilknąć. Odtąd nie widziano we Francji śmiesznych obrzędów i ceremonii. Teofilantropia je zastąpiła. Ujrzano powrót idei Istoty Najwyższej pod nazwą bardziej specyficzną miłości Boga i naszych bliźnich. Jednak ta idea nie odpowiadała zasadom prawdziwie filozoficznym. Teofilantropi chcieli mieć prawo wyłączności we Francji, a ich patriarcha La Révellière Lépeaux¹ prześladował jeszcze z zaciekłością wszystkie inne kulty, wypędzał znów katolików z kościołów, aby wprowadzić w nich kult teofilantropiczny. Prześladowanie księży katolickich całkiem jeszcze nie ustało. Wtrącano ich do więzień i deportowano do Gujany, aby tam ginęli pośród lasów i bagien. Pociesz się jednak uciskany rodzaju ludzki! Ta straszna rewolucja zbliżała się wielkimi krokami do swego końca. Wzburzenie filozoficzne zatrzymało się wraz z nią, tak samo jak cichło powoli wzburzenie polityczne. Kiedy ta rewolucja, ciągle podsykana i ciągle gaszona przez stronnictwa zagraniczne, tyle razy splamiona niewinną krwią i skąpana we łzach uciskanych przez wściekłość anarchistów, osiągnie prawdziwy swój cel, kiedy jej okropnym skutkom położony zostanie upragniony kres, to środki przyjęte przez złych znikną same przez się, a wówczas Prawda obejmując na nowo swoje panowanie spowoduje, że nie będzie już więcej sankiulotów i ateistów. Filozofowie oświeceni tak smutnym doświadczeniem zmieniają zasady w swoich badaniach, a filozofia nie będzie uciekała się więcej do nazw wymyślonych, nie będzie budować systemów hipotetycznych, porzuci kwestie niepodlegające postrzeganiu, nie będzie mieszała się do dogmatów teologicznych,

¹ Louis-Marie La Révellière-Lépeaux (1753–1824). Propagowany przezeń kult teofilantropów w okresie Dyrektoriatu został zniesiony w 1801 roku przez Napoleona. Kult ten uznawał istnienie Boga i duszy nieśmiertelnej, ale za główny cel stawiał sobie krzewienie miłości do człowieka. Teofilantropi wprowadzili własne obrzędy, mieli własnych kapłanów. Ich świątyniami stawały się najczęściej kościoły katolickie. Stąd dezaprobata wobec nich ze strony duchowieństwa katolickiego i społeczności katolickiej. Na temat kultu teofilantropów por. A. Mathiez, *La théophilantropie et le culte décadaire*, Paris 1904.

ograniczy się do samych faktów natury i ich racji, do skutków i ich przyczyn, z których jedne są nam znane, a inne nieznanne. Wolni od wszelkich systemów będziemy mniej mędrkować, ale to czego się dowiemy, będzie miało więcej pewności. Kiedy jakieś zjawisko przyrody nie będzie mogło być wyjaśnione przez przyczyny, które są nam nieznanne, to zaliczymy go do przyczyny nieznannej, do tej przyczyny – powiadam – jedynej, koniecznej i powszechnej, od której wywodzi się cały wszechświat. W ten sposób unikając bezużytecznych dysput pozostaniemy nareszcie zgodni co do istnienia koniecznego tej Istoty Najwyższej, doskonałej, inteligentnej, obdarzonej mocą i środkami niezbędnymi do stworzenia wszystkiego, wedle swych własnych zamiarów i wedle swych praw. Nie będziemy usiłować zagłębiać się dalej ani w poznanie natury, ani w sposób przyjęty przez Istotę Najwyższą w tworzeniu swego dzieła.

Kiedy zastanowimy się nad nieszczęściami, na jakie najslawniejsze narody były skazane na skutek jedyne go żargonu pseudonaukowego, którym metafizyka posługuje się, aby wyjaśnić swoje mętne spekulacje i którego najczęściej nadużywa w nadawaniu znaczeń przyjętym słowom, to byłoby pożądane dla powszechnego dobra ludzkości, żeby po uspokojeniu politycznym Europy filozofowie wszystkich narodów porozumieli się również między sobą w celu powszechnego uspokojenia umysłów ultrafilozoficznych, które zajmują się jedynie niszczeniem i burzeniem wszystkiego; byłoby pożądane, aby filozofowie, których reputacja jest utrwalona, zwołali kongres powszechny mający na celu dojście do porozumienia na temat reformy nadużyć, które zakradły się do badań w różnych dziedzinach nauk zwłaszcza w odniesieniu do znaczenia słów naukowych. W tym celu winien być opracowany: 1) dobry słownik naukowy, dobra gramatyka filozoficzna i rozumowana, aby nadać jedno znaczenie słowom, jak również jeden sens tym samym zdaniom. Bez tego będziemy zawsze przytłoczeni dziełami polemicznymi i będziemy wiedli dysputy jak dawniej, gdyż nigdy nie porozumiemy się dopóty, dopóki będziemy posługiwać się językiem niepodlegającym postrzeżeniu zmysłowemu i arbitralnym, dającym nam często tylko pojęcia mętne, których znaczenie nie może być

dobrze ustalone i związane z jednym przedmiotem wyraźnym, nie należącym do sfery imaginacji. Zważywszy jednak, że nowe obserwacje i odkrycia będą czasami potrzebowały nowych słów dla przekazywania pojęć nowo odkrytych, trzeba będzie powołać: 2) towarzystwo powszechne dla wszystkich narodów, które winno czuwać, aby żargon naukowy, po oczyszczeniu go i poprawieniu, nie był popsuty ani zaciemniony przez nowe terminy; w konsekwencji towarzystwo to winno zbadać, czy pojęcie nowo wyrażone przez nazwę albo zdanie odpowiada dokładnie swojemu prawdziwemu znaczeniu i winno też ostrzec publiczność, że taka nazwa nie jest powielana bez przyczyny, ale że odpowiada pojęciu prawdziwie nowemu. Ponieważ znów jest pewne, że fizycy nie nadużywają tytułu terminów naukowych co metafizycy, gdyż takie nadużycie zdarza się zazwyczaj, kiedy trzeba wyjaśniać pojęcie abstrakcyjne zbiorcze i ogólne, kiedy sobie coś wyobrażamy, zakładamy, przypuszczamy, to wyrażać niekiedy więcej niż zawiera nazwa, którą się posługujemy, znaczy tyle, co nie mówić nic; często bowiem reifikujemy wówczas coś, co nie jest rzeczą, personifikujemy coś, co nie jest osobą, nadajemy nazwę substancji czemuś, co jest tylko jakością albo własnością jakiejś rzeczy, czynimy jeden byt z jednego pojęcia zbiorczego odnoszącego się do nieskończonej ilości bytów oddzielnych, tworzymy sobie wiele pojęć z jednego jedyngo bytu albo rzeczy, a to drogą czystej abstrakcji. Trzeba więc: 3) wytyczyć prawdziwe granice filozofii spekulatywnej pokazując jasny i wyraźny jej przedmiot, tak jak mamy prawdziwe granice i przedmioty badań wszystkich nauk fizycznych. Stąd wynikałoby, że filozofia spekulatywna winna zrezygnować ze wszystkich domniemań, hipotez, przypuszczeń, fałszywych opinii, wyobrażeń, że winna powstrzymać się od tworzenia sobie systemów, ograniczając się jedynie do wyprowadzania idei ogólnych z idei szczegółowych dobrze postrzeganych i wyprowadzania prawd ogólnych z prawd szczegółowych. Jeśli filozofowie nie zechcą zgodzić się między sobą w kwestii tych trzech doniosłych punktów, jeśli wszystko, co było dotychczas mrzonką, nie będzie odrzucone i traktowane jako rodzaj erudycji należącej do historii błędów umysłu ludzkiego, jeśli to co chciałoby

się wyobrazić, twierdzić jako dowiedzione, nie będzie odesłane do romansów i powieści, to filozofia spekulatywna będzie również niebezpieczna i szkodliwa dla spokoju publicznego, tak jak przesąd i fanatyzm, gdyż jak dowodzą dokumenty historyczne, a nasze doświadczenie nas poucza, prowadzi ona często do przesądu i zdolna jest rozpalic fanatyzm równie dobrze jak przesąd. To co filozof czyni niekiedy bez określonego celu, lotr, impostor realizuje to następnie według swoich zamiarów, a lud zazwyczaj pada jego ofiarą. Co zostało czasem powiedziane żartem, staje się poważne, kiedy zaczyna się dyskutować, zwłaszcza jeśli jest się dotkniętym na punkcie honoru, czy też jest się doprowadzonym do uporu na skutek kalumnii i prześladowania.

Myśleć, że ludzie popadają świadomie w błędy, znaczyłoby źle znać serce ludzkie. Błędy i prawdy pochodzą z jednego źródła, a mianowicie z naszego rozumu. Zawsze zajęci jesteśmy jedynie poszukiwaniem prawdy, ale nie zawsze jesteśmy w stanie ją odkryć; chodzi o to, aby nie zrobić fałszywego kroku, który mógłby nas oddalić od tysiąca dalszych, a gdyby nasz błąd pochodził z wyobraźni, nic nie może nas ostrzec o tym, że oddaliliśmy się od prawdy, gdyż wyobraźnia uznaje często za rzeczywiste to, co zostało pojęte jako możliwe. Dołączmy do tego przypadku spory scholastyczne, które wznecają zazwyczaj popędliwe namiętności; dołączmy jeszcze brak umiarkowania rządów, które mieszają się do dysput spekulatywnych, gdzie błąd może leżeć po obu stronach równo, choć o tym się nie myśli, a zobaczymy, że ten, kto pomylił się w dobrej wierze i bez żadnego zamiaru, stanie się później najbardziej gorliwym i najbardziej upartym obrońcą swego błędu; będzie ten błąd podtrzymywał przez przekorę i będzie się starał mieć jak najwięcej zwolenników. Wówczas błąd poszczególny zmienia się w powszechny, a ten, kto pomylił się niewinnie pragnie następnie oszukać innych z zasady. W ten sposób nastąpiło podzielenie się filozofii na tak liczne szkoły, a religii na sekty, które nazywamy herezjami. Gdybyśmy jednak chcieli zbadać je z zimną krwią, to okazałoby się znów, że chodzi jedynie o poglądy jednakowo niepewne z obydwu stron.

Czasami błędy poprzednie zalegalizowane przez czas i popierane przez władze polityczne prowadzą nas do późniejszych pomyłek, będących prawowitą konsekwencją błędów już zadomowionych i powszechnie akceptowanych. Bardzo uderzający przykład na to znajdujemy w żywocie Epikura. Pokazuje nam on przyczynę okazjonalną jego systemu w panującym wówczas przesądzie. ¹(* Zob. Gassendi w *La Vie d'Epicure*). Gramatyk, który nauczał młodego Epikura, zacytował mu pewnego razu ten oto wiersz Hezjoda: *Primum omnium quidam Chaos fuit et deinde Tellus late putore predita*¹. Epikur go zapytał: „skoro chaos był pierwszy, to kto go stworzył”? Gramatyk nie wiedział, co odpowiedzieć na pytanie młodego ucznia i zapewnił go tylko, że to od filozofów można się tego dowiedzieć. Otóż ta pierwsza wątpliwość pobudziła ciekawość Epikura. Poświęcił się on całkowicie filozofii, zbadał wszystkie poprzedzające go poglądy, podróżował do różnych krajów, doszedł prawdopodobnie do wniosku, że pogląd Leukipa i Demokryta był zgodny z teologią Fenicjan. Opracował więc swój system uważany za nowy w Grecji. Ustanowił nową szkołę filozoficzną, którą oczer-niono jeszcze za jego życia, chociaż cała jej doktryna była w zupełności wyjęta z dogmatów teologicznych. Ktokolwiek jednak zastanawia się dobrze nad filiacją idei, to wyobraża sobie ich przejmowanie w taki sposób, że to pierwsza idea pobudza naszą ciekawość. Przyzna więc, że Epikur znalazł swój system w świętych księgach Hezjoda o teogonii, bo system ten nie został wynaleziony wcześniej przez Leukipa i Demokryta, gdyż *Teogonia* Hezjoda zawierała go w całości i doprowadziłaby sama przez się do takiego rezultatu każdego, kto zwróciłby na nią najmniejszą choćby uwagę. Według tej świętej księgi Greków jasne jest, że chaos musiał istnieć wiecznie sam z siebie, gdyż nie mówi ona wcale, że został stworzony przez inną rzecz. Niebo i bogowie – według Hezjoda – zostali stworzeni przez Ziemię, która była późniejsza od chaosu. Jasne jest więc, że bogowie zawdzięczając swój początek połącze-

¹ Zatem najpierwej powstał chaos, a zasię po nim Ziemia o piersi szerokiej. Hezjod, *Narodziny bogów*, Warszawa 1999, s. 36. Przetłumaczył J. Łanowski.

niu Nieba z Ziemią nie mogli stworzyć chaosu, który już istniał. Stąd więc wynika, że chaos musiał istnieć odwiecznie. Chodzi tylko o wyjaśnienie, w jaki sposób chaos mógł stworzyć wszystko? I oto zaczyna się system oparty na dwóch słowach: próżnia i atomy. Z takowego systemu, który wywodzi się bezpośrednio z świętych ksiąg genealogii bogów, wynika wprost, że skoro bogowie nie stworzyli chaosu, a w konsekwencji ani nieba, ani ziemi, to nie mogą być uważani również za rządców i moderatorów wszechświata. Epikur miał więc rację odrzucając mrzonki o ich rzekomej opatrności i uważając ich tylko za istoty szczęśliwsze od ludzi, które nie mieszają się do wszystkiego, co zdarza się na ziemi, jak również w całym wszechświecie. Widzimy więc, że chcąc stworzyć sobie taki system, trzeba było najpierw mieć dobre rozeznanie w panującym wówczas przesądzie. Oto dlaczego wydaje mi się słuszną uwagę, że system Epikura musiał być uważany raczej za herezję politeizmu niż za nowe odkrycie filozoficzne. Jak bowiem zauważa Cynceron w *De natura deorum*, ks. 31, Epikur chwiał się w swej doktrynie, jak to się zdarza wszystkim przesądnym, którzy boją się zwykle we wnętrzu swojej świadomości tego, co negują publicznie. *Neminem vidi, qui magis ea quae timenda esse negaret, timeret; mortem dico et deos*¹.

Jeśli chce się odkryć pochodzenie błędów i pomyłek, nie należy zatrzymywać się na tym, co znajdujemy u Greków; wykazano to już w czasach Solona, że pod względem znajomości świadectw antycznych Grecy uważani byli za małe dzieci. W dialogu Platona pod tytułem *Timajos*, t. III, s. 21 i 22, znajdujemy fragment, w którym taki zarzut czyni Solonowi mędrzec egipski: *O Solon, Solon! Greci semper pueri estis, senex Graecorum nemo est ullus*².

¹ Nie znam nikogo, kto by więcej bał się tego, czego bać się nie należy, mam na myśli śmierć i bogów. Cynceron, *O naturze bogów*, Warszawa 1960, t. 1, s. 53. Przetłóżył W. Kornatowski.

² „Oj Solonie, Solonie! Wy, Hellenowie, zawsze jesteście dziećmi. Nie ma starca między Hellenami. Platon, *Timaios*. W: *Timaios i Kritias*, Warszawa 1999, s. 24. Przetłóżył W. Witwicki.

W efekcie ich odkrycia były jedynie kopiami często źle odtwarzanymi tego, czego dowiedzieli się od Chaldecyżków, Fenicjan i Egipcjan. U tych trzech ludów, które uważa się za najstarsze pod względem odkryć naukowych, kapłani mieli prawo wyłączności w uprawianiu badań filozoficznych i teologicznych bądź dlatego, że inni w nich nie gustowali w sposób wystarczający, bądź też dlatego, że kapłani umieli dobrze ukrywać łatwe sposoby przyswojenia sobie wspomnianych nauk. Co więcej, prowadzili oni te badania na dwa różne sposoby: pierwszy, tajemny i im tylko zastrzeżony oraz drugi, który był publiczny, ale napełniony zagadkami, tajemnicami i symbolami. To pomieszanie filozofii z teologią i sposób uprawiania ich w tajemnicy albo w postaci misteryjnych zagadek winien być uważany za pierwszą przyczynę nieskończonych błędów i podziałów. Euzebiusz daje nam na ten temat bardzo cenne uwagi w *Praeparatio Evangelica*, ks. II i III. Opisuje obszernie teologię Fenicjan, Egipcjan, Greków, Atlantów, Frygów. Dzieli jej obrzędy na tajemne i publiczne, na zacne albo naturalne i na absurdalne albo symboliczne. Ponieważ zaś czerpał wszystkie te pojęcia ze źródeł, których już nie odnajdujemy, jego cytaty i sama narracja stały się bardzo interesujące dla tych, którzy chcą przeniknąć tajemnice starożytności najbardziej odległej. Szkoda tylko, że Euzebiusz, usiłując głównie odpowiedzieć na zarzuty filozofów greckich i chcąc im zaimponować autorytetem świadectw, które zostały zachowane u Żydów, zaniechał przekazania nam dokładnego obrazu teologii dawnych Chaldecyżków. Jednak to pominięcie może być naprawione przez świadectwa Józefa, ks. I, rozdz. 7, s. 28 *Antiquitates Judaicae*¹. Łącząc jednak świadectwa Józefa ze świadectwami Euzebiusza można sprowadzić teologię starożytnych do trzech klas: 1) chaldejskiej; 2) fenickiej; 3) egipskiej. Wszystkie te klasy odosobnione pod względem zasad i dogmatów zostały podzielone na nieskończoną ilość sekt i dały w efekcie początek wszystkim poglądom, które odnajdujemy u Greków. Teologia dawnych Chaldecyżków była czystym deizmem, a Istota Najwyższa była tam przedstawiana jako

¹ Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, Warszawa 1929.

jedyna i konieczna przyczyna stworzenia wszechświata, jako dobroczynna moderatorka, która utrzymuje wszystko w ładzie przez swoją mądrość, swoją wolę i moc. Ta doktryna była następnie zachowana w całej swej czystości u Żydów. Potem podzieliła się na różne sekty odpowiadające różnym narodom różniącym się między sobą sposobem życia, językami, jak również kultami mniej lub bardziej prostymi. Scytowie, Arabowie byli prawdziwymi deistami, podobnie jak nimi były ludy, które wyznawały doktrynę Zoroastra, ale ta doktryna była już pomieszana z nowymi dogmatami. Chaldejczycy, którzy założyli monarchię babilońską, jako pierwsi zmącili czystość deizmu przez swoje skandaliczne obrzędy, a ta deprawacja stając się niemal powszechna musiała pociągnąć za sobą reformę poglądów dogmatycznych. Można uważać teologię Fenicjan za herezję, która osłabiła dogmaty deizmu. Sanchoniaton¹ zachował nam wszystkie zasady tej teologii, a Euzebiusz skopiował go według przekładu Filona z Byblos: *Phoenicum deinceps theologiam secundum Sanchoniatonem Biblos Philo sic ad verbum exponit*². *Praeparat. Evangel.* Ks. 1, rozdział VI.

¹ Sanchoniaton (albo Sanchuniaton), którego *Historię fenicką* przełożył na język grecki Filon z Byblos (I w.n.e.). Fragmenty tego przekładu zachowały się w cytowanym przez Kollątaja dziele Euzebiusza *Praeparatio Evangelica*. Kollątaj nie podaje wydania, z którego korzystał. Odsyłacze do rozdziałów, z których cytuje Euzebiusza, nie pokrywają się z rozdziałami znanych mi innych wydań. Porównując jego cytaty z odpowiednimi miejscami w wydaniu: Eusebii Pamphili Caesareae Palestine episcopi, *Praeparatio Evangelica*, Coloniae 1688 (dalej *Praeparatio*) oraz we współczesnym wydaniu grecko-francuskim: Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, Introduction, texte grec, traduction et annotation par. E. des Places, s.j., Paris 1974–1976 (księgi I–III) [dalej *Préparation évangélique*, 1974 lub 1976], dochodzimy do wniosku, że te cytaty są często podawane niedokładnie. Kollątaj skraca przytaczane fragmenty albo niekiedy je streszcza własnymi słowami. Poza tym posługuje się nieznanym nam wariantem *Praeparatio*. Stąd trudność w identyfikacji cytatów. Miejsca, które udało nam się ustalić w podanym wyżej wydaniu z 1688 lub francuskim przekładzie 1974–1976, ks. I–III, podajemy po przekładach łacińskich cytatów z *Praeparatio Evangelica* w odpowiednich przypisach.

² Następnie Filon z Byblos tak słowo w słowo za Sanchoniatonem przedstawia teologię Fenicjan.

Oto więc dogmaty tej teologii przepisane przez Euzebiusza, które cytujemy jedynie w odniesieniu do naszej materii:

*Phoenicum theologia principium rerum omnium tenebrosum ac spiritalem aërem esse affirmat aut aëris tenebrosi spiritum; et praeterea chaos turbidum omni luce privatum, haec infinita esse atque interminata. Verum quando spiritus sua principia concupivit, facta est complicita atque conexus, qui cupido appellatur quique creationis rerum omnium principium est. Spiritus natam suam non novit creationem, sed ex eius coniugio factum est Moth, quod limum dicere Latine possumus, alii aequose mixturae putredinem, ex qua semina creaturarum omnium et generatio prodit ac imprimis animalia sensu carentia, ex quibus facta sunt animalia intellectualia, quae nuncupantur Zopha-Semin, id est caeli conspectores in figura ovi conformata. Moth autem effulsit, sol et luna, stellae ac astra magna¹. Nie przepisujemy reszty tego tekstu teologicznego, ale skończymy uwagą samego Euzebiusza, która jest bardzo słuszna: *Huius mundi origo apud eos creditur, qua deorum religio aperte contemnitur²*.*

Otóż według tej obserwacji nie możemy się mylić, że nie chodzi w tym dogmacie o stworzeniu świata o jakąś substancję duchową, ale o ducha powietrza najbardziej subtelnego, który miał być duchem ciemności. W konsekwencji teologia Fenicjan przyjmuje dwie zasady materii, a mianowicie ducha powietrza i chaos; obie te zasady są pozbawiona światła, ale rozciągają się w nieskończoność.

¹ Teologia Fenicjan dowodzi, że podstawową zasadą wszystkich rzeczy jest związane ze sferą ducha, pozostające w mroku powietrze lub duch tegoż mrocznego powietrza, a także mętny chaos, pozbawiony wszelkiego światła. Wszystko to jest bezkresne i nieograniczone. Zaś kiedy duch zapalał pożądaniem do swoich pierwszych zasad, doszło do ścisłego połączenia i związku zwanego miłością, która jest początkiem stworzenia wszystkich rzeczy. Duch nie poznał zrodzonego z siebie stworzenia, lecz z tego związku powstał Moth, co po łacinie możemy nazwać błotem, inni zaś nazywają to zgnilizną wodnistej mieszaniny. Pochodzą z niej nasiona wszelkiego stworzenia, siła rozrodcza, a zwłaszcza stworzenia nieposiadające zmysłów, z których powstały stworzenia rozumne. Nazywają się one Zopha-Semin, czyli obserwujące niebo i mają kształt jaja. Moth zaś zabłysnął, a wraz z nim słońce i księżyc, gwiazdy małe i wielkie. *Praeparatio* (1688), ks. I, 10. Ten łaciński fragment, jak również kolejne fragmenty zawarte w przypisach na s. 146–148 przełożyła I. Radziejowska.

² Powstanie świata, w które się u nich wierzy, jawnie odrzuca bogów i religię.

ność nie mając żadnych granic: *haec infinita esse atque interminata*¹. Powietrze uduchowione uległo tam personifikacji, gdyż powiedziano, że pragnęło ono zasad i z tego pragnienia dokonało się połączenie zwane Kupidydem, które było przyczyną stworzenia wszystkiego. I aczkolwiek wspomniany duch nie rozpoznaje wcale swojego stworzenia, kiedy przedstawiany jest jako obdarzony wolą i rozumem, nie można go uważać za substancję duchową, gdyż z jego połączenia został stworzony Moth, a w konsekwencji duch powietrzny Fenicjan nie mógł być czymś innym niż bardzo subtelnymi atomami obdarzonymi wolą, dzięki której zostały one połączone w postaci Moth i stworzyły cały wszechświat. Jest więc oczywiste, że aczkolwiek Euzebiusz nie uprzedził nas, iż teologia fenicka nie ogłosiła innego dogmatu o stworzeniu poza systemem wiecznych atomów niestworzonych, które połączyły się przez swą własną wolę, skąd pochodzi masa różnych ciał.

Cóż innego można stąd wywnioskować, jeśli nie to, że deizm został zepsuty przez teokrację tak dalece, iż pozwalano sobie na nadużycia potworne i ohydne. Wówczas wielu ludzi wolnomyślnych zniechęconych do tych nadużyć i zbuntowanych przeciw nim, chcąc wyzwolić się spod despotyzmu teokratycznego, który był rzeczywiście tyrańską dominacją kapłanów najbardziej zbrodniczych w świecie, wymyśliło system całkiem materialny, przez który chciało wykazać, że stworzenie świata dokonało się samo przez się bez udziału żadnej innej oddzielnej przyczyny, jaką my przyznajemy Istocie Najwyższej. Taki system nie mógł jednak rozwiązać w sposób zadowalający wszystkich trudności. Nie można było przyznać inteligencji powietrzu ani atomom. Absurdem była wiara, że zwierzęta uśpione w glinie zostały obudzone przez grzmoty i pioruny, jak to utrzymywała teologia fenicka. Trzeba było więc szukać innego systemu. Wówczas teologia Egipcjan wynalazła trzeci, który można uważać za kompromisowy między doktryną Chaldejczyków i Fenicjan. Ta teologia przywróciła pojęcie bóstwa, ale to pojęcie

¹ Są one bezkresne i nieograniczone.

oznaczało tyle, co jego bezpośrednie zanegowanie, gdyż uznawało Boga za powszechną duszę świata, która sama stworzyła cały wszechświat, utrzymuje go, ożywia przez samą siebie, słowem Bóg jest wszystkim, co widzimy i rozpoznajemy pod nazwą świata widzialnego. Kapłani egipscy nie wypowiedzieli się jasno na temat tego dogmatu, a przynajmniej nie mamy na to autentycznych dowodów, abyśmy mogli im to przypisać zgodnie z ich własną doktryną. Można jednak to dostrzec z całą oczywistością w ich kulcie symbolicznym, gdzie ludzie, zwierzęta, rośliny, planety, żywioły były przedmiotem publicznego uwielbienia. Ponieważ według ich dogmatów Bóg był we wszystkim, Bóg był duszą wszystkiego, Bóg był wszystkim, a w konsekwencji winien być wielbiony we wszystkim. Skoro zaś Grecy przejęli swe przesady od Fenicjan i Egipcjan, którzy założyli w Grecji kolonie, można więc przyjąć, że teologia Greków była mieszaniną teologii dwóch wspomnianych narodów. Nie można w to wątpić, jeśli tylko dobrze się zbada *Teogonię* Hezjoda i fragment świętego poematu Orfeusza, który znajdujemy w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza, ks. III, rozdz. 3. Hezjod, jak już dowiedliśmy, uznaje chaos za początek wszystkiego; bogowie według niego są późniejsi od stworzenia ziemi i nieba. Skopiował on dosłownie teologię Fenicjan. Porfiriusz cytowany przez Euzebiusza głosi apologię doktryny Orfeusza, który jako pierwszy wprowadził teologię egipską do Grecji. *Admiranda, inquit Porphirius est Graecorum sapientia, qui Iovem mundi mentem arbitratur, quae in se ipsa mundum continens produxit*¹ i potwierdza tę mądrość Greków fragmentem wyjętym z świętego poematu Orfeusza, który wyjaśnia naturę Jowisza w sposób następujący:

„Jupiter primus natus est, Jupiter postremus fulminat,
Jupiter initium, Jupiter medium, ex Jove omnia facta sunt.
Jupiter masculus est. Jupiter incorrupta est virgo.
Jupiter fundamentum terrae et caeli stelliferi,

¹ Godna podziwu, mówi Porfiriusz, jest mądrość Greków uważających Jowisza za rozum świata, który zrodził świat zawierając go w sobie samym. Por. *Praeparatio* (1688), ks. III, 9, s. 100.

Jupiter rex, Jupiter omnibus principium generis,
Una potestas, unus Deus est, magnus dominus omnium.
Unum corpus regium, in quo omnia continentur.
Ignis et aqua et terra et aether, nox et dies
Et consilium, primus genitor et amor jucundus.
Nam haec omnia in magno Jovis corpore sita sunt.
Cuius caput videre et pulchrum vultum.
Caelum serenum, quod aurei circum capelli
Astrorum fulgentium pulcherrimi congreguntur.
Taurina quoque utrinque duo aurea capita
Oriens et occasus – deorum viae caelestium.
Oculi autem sol et occurrens luna.
Mens autem verax regius immortalis aether,
Quo omnia circumdat et intelligit, neque ulla vox
Neque clamor aut sonus neque fama est,
Quae lateat Jovis (Jovem), filium potentis Saturni.
Sic quidem immortale caput habet et mentem.
Corpus autem ipsi clarum, immensum, solidum,
Grave, robustum, forte sic est.
Humeri quidem et pectus et lata terga Dei,
Aër amplus, alae autem ipsi enatae sunt,
Quibus per omnia volat. Sacer autem illi uterus.
Medium autem cingulum gravi soni fluctus maris
Et ponti. Infima autem planta terrae interiores radices,
Tartareasque sequasidus et extremi fines terrae.
Omnia autem revelans rursus in jucundam lucem
Ex pectore profert divina faciens¹.

¹ Jowisz urodził się jako pierwszy, Jowisz ostatni raz piórunkiem, Jowisz początkiem, Jowisz środkiem, z Jowisza wszystko powstało. Jowisz jest mężczyzną, Jowisz jest niepokalaną dziewicą. Jowisz to fundament ziemi i nieba, co nosi gwiazdy. Jowisz jest królem, Jowisz początkiem wszystkich stworzeń. Jedyną potęgą, jedynym jest Bogiem, wielkim panem wszystkiego. Jednym królewskim ciałem, w którym się wszystko zawiera. Jest ogniem i wodą, ziemią i eterem, nocą i dniem,

Potem Euzebiusz dorzuca swoją konkluzję i powiada: *Univer-
sus igitur mundus Jupiter est. Animal ex animalibus. Deus ex Diis
constitutus, Jupiter autem est in quantum intellectus est, a quo
universa producuntur et qui cuncta creat intelligenda*¹.

Otóż widzimy jasno, do czego sprowadzają się dogmaty teolo-
giczne starożytnych; w rzeczywistości są one doktrynami różnych
systemów filozofów, których nazwisk nie znamy, jak również praw-
dziwego miejsca w ich ojczyźnie i czasów, w których żyli. Wszystko
to pokryte jest mrokiem niejasnych świadectw, gdyż tradycje wszyst-
kich ludów przedstawiają nam często te same nazwiska i te same
fakty zmaćone tylko przez okoliczności mniej istotne. W ten spo-

również mądrością, pierwszym rodzicielem i przyjemną miłością;
to wszystko bowiem znajduje się w wielkim ciele Jowisza.
Widok jego głowy i pięknego oblicza, to pogodne niebo, dokoła
którego gromadzą się najpiękniejsze złote włosy błyszczących gwiazd;
bycze również, po obu stronach, dwa złote rogi;
to Wschód i Zachód, drogi bogów niebiańskich.
Oczy zaś to słońce i wybiegający mu naprzeciw księżyc.
Myśl prawdomówna, to królewski nieśmiertelny eter,
którym wszystko ogarnia i pojmuje.
Nie ma żadnego głosu ani krzyku, ani dźwięku, ani wieści,
która ukryłaby się przed Jowiszem, synem potężnego Saturna.
Tak więc nieśmiertelną głowę i umysł posiada.
Jego ciało zaś jest jasne, niezmierzone, niewzruszone,
ciężkie, mocne i silne w taki oto sposób:
Otóż barki, piersi i szerokie plecy Boga
to rozległe powietrze. Wyrastają mu skrzydła,
na których wszystko wokół przemierza. Święty jego brzuch.
Natomiast pas pośrodku to grzmiące fale morza
i oceanu. Najniżej zaś położona spodnia część stopy to
wewnętrzne korzenie ziemi
oraz pelen pleśni Tartar i najdalsze krańce ziemi.
Odsłaniając zaś wszystkie rzeczy ponownie na miłe światło,
wydobywa je z umysłu boskie czyniąc dzieła.
Por. *Praeparatio* (1688), ks. III, 9, s. 100–101 (inna lekcja niż u Kollątaja).

¹ Jowisz jest więc wszechświatem, stworzeniem i bogiem ustanowionym ra-
zem z innymi stworzeniami i bogami. Jowisz jest myślą, od której wszystko
pochodzi i która stwarza wszystkie rzeczy poznawalne rozumem. *Praeparatio*
(1688), ks. III, 9.

sób historia mitów może być rozpatrywana jak historia powszechna ludzi przed ich rozłączeniem się oraz początkowych zmian, jakie zaszły w ich poglądach religijnych i politycznych. Daremnie wielu niezmordowanych pisarzy próbowało wyjaśnić tę ciemną historię przedstawiając nam ją w jej sensie mistycznym i alegorycznym; taki sens jest oczywiście późniejszy od faktów, o które chodzi. Przesąd wstydząc się swoich pierwotnych absurdalności chciał je usprawiedliwić, nadając im sens alegoryczny i mistyczny. Tym sposobem prawdziwe fakty pierwotnej historii zostały zaciemnione przez tysiące zagadek teologicznych do tego stopnia, że prawie wszystko mając podwójne znaczenie nie pozwalało badaczom najbardziej uważnym dostrzec, jaki był ich sens pierwotny, który ponadto był założony albo zamieniony przez przesądne oszustwo. Wreszcie Boulanger przez swoją niezmordowaną analizę potrafił odtworzyć dosłowne i historyczne znaczenie wszystkich mitów, które przed nim uważano za alegoryczne i mistyczne. Pokazuje nam on niemal palcem, że człowiek nie został pierwotnie wprowadzony w błąd przez oszustwa zwodzicieli, ale sam mylił się w dobrej wierze i być może przez zbytnią oględność. Jego pierwszy błąd dał początek tysiącom innych błędów, które mnożyły się z wieku na wiek aż do pograżenia go w absurdach niegodnych jego rozumu, jak również w nieobliczalnych nieszczęściach i nędzy, w której ciągle jęczy. Boulanger stwierdził, że doktryna deizmu była najstarsza. Jego powstanie poprzedzało katastrofę potopu powszechnie potwierdzanego przez tradycje wszystkich ludów. Człowiek uratowany z tej kłęski świata, który stał się grobem tak wielu narodów, musiał z konieczności być przytłoczony szczątkami świata i nie przestał się lękać jeszcze długo po tym fakcie. Strach, który nim zawładnął, kazał mu uważać cios zaistniały w przeszłości jako preludium końcowej i absolutnej ruiny wszechświata. Spodziewał się go z dnia na dzień i do niego się przygotowywał. Jego umysł był smutny i przygnębiony różnymi chimerami, które odnosiły się w całości do jego stanu i stanu natury. Jego nastrój był nastrojem świata w agonii; sądził on, że winien z góry odrywać się od tego wszystkiego, co należy do świata tak kruchego i tak podatnego na zagładę. Z tego względu jego

postępowanie stało się bardziej religijne niż kiedykolwiek, a jego życie stało się tymczasowe, gdyż nie liczył już na trwałość rzeczy. To życie było najpierw bardzo nędzne, ale później znośniejsze; wprawdzie ciągle biedne, ale ciągle niewinne i czyste stworzyło wiek złoty, wiek równości i sprawiedliwości; te pierwsze społeczeństwa miały tylko jedno serce i jeden umysł albo według języka dawnej tradycji miały one jedno słowo i jeden język. *Erat terra labii unius et sermonum eorundem*¹.

„Dzieci człowieka przytłoczone nieszczęściami świata pozostają przez pewien czas w tym stanie prymitywnym – mówi Boulanger. Wiele pokoleń żyje wedle tych samych zasad; w pierwszym ferworze nikt nie boi się przyszłości, a przesady przeszkadzają w przewidzeniu różnych nadużyć, które mogły zrodzić się wśród życia upływającego wśród indolencji i lenistwa. Oto już niektóre rodziny oddzielają się od społeczeństwa i gubią się w pustkowiach ziemi; początkowo jednako religijne jak samotne, powoli ześwieczają się jako rodziny niezależne i wędrowne; tracą w końcu całego ducha ludzkości i zrzeczenia, a w efekcie trzy czwarte ziemi zamieszkują jedynie rodziny zgorzkniałe i płocze, ludy dzikie, okrutne i barbarzyńskie, wywodzące się niemniej od tych pierwszych ludzi, którzy zdegustowani światem chcieli antycypować życie aniołów.

Tymczasem wiele rodzin powiązanych ze sobą kontynuowało życie w społeczeństwie i to z nich wywodzą się pierwsze narody cywilizowane. Te rodziny jednak nie przestają żyć w pierwotnej dyscyplinie, którą tak usilnie wpajano pod ruinami wieku złotego; utrzymują się one dzięki samym prawom religii i nie mają innego króla poza Bogiem, do którego się modlą, zanoszą błagania i nieustannie czekają. Ten sposób życia przyzwyczajają nieświadomie wspomniane społeczeństwo do rządu nadprzyrodzonego i mistycznego, którego plan jest tylko fikcją podtrzymywaną przez fasadę i formę publiczną za pomocą aparatu umownego, wymyślanego i powoli powiększanego. Mnóstwo obrzędów i przesądów, do których jest się zmuszonym uciekać, przyćmiewa z wieku na wiek

¹ Cała ziemia miała jeden język i jednakowe słowa. *Genesis* 11, 1.

pierwsze pojęcia ludzi o Istocie Najwyższej. Ich umysły zaczynają błędzić. Biorą oni dosłownie wszystko, co widzą i wynika stąd w sposób konieczny mnóstwo przesądów religijnych i politycznych, nieskończona ilość obrzędów dziwnych i nierozumnych, nadużyć i bajek bez końca, które zmieniają z czasem naturę rządu i każą nawet zapomnieć jego nazwę, zasady, pochodzenie, i które w końcu pogrążają w chaosie najbardziej absurdalnym religię, zasady życia społecznego i historię wszystkich pierwszych wieków.

Ten rząd nadprzyrodzony, który następuje po wieku złotym i który stanowi jedno z jego głównych następstw, jest taki sam, jak podaje powszechna mitologia, która zebrała cienie tych pierwszych wieków pod nazwą królowania bogów. Przejmijmy to wyrażenie do naszego języka, gdzie oznaczać będzie panowanie Boga znane już u niektórych ludów starożytnych pod nazwą teokracji”.

Nie należy jednak myśleć, że Boulanger mówi tu o teokracji u Żydów, która miałaby nastąpić tam bezpośrednio po wieku złotym. Jest on w tej kwestii przeciwnego zdania. „Teokracja – powiada – o którą tu szczególnie nam chodzi, nie jest wcale, jak można by początkowo myśleć, teokracją mozaizmu, ale inną, starszą i bardziej rozprzestrzenioną, która była przyczyną odrobiny dobra i wielkiego zła. Teokracja Żydów była jedynie odnowieniem i mądrą reformą oddzielającą ich od rodzaju ludzkiego, który przez nadużycia pierwszej teokracji stał się bałwochwalczy”.

Nie pozwolę sobie nadużywać cierpliwości czytelnika przez dalsze omawianie tej historii pierwotnej. Ograniczę się tylko do konsekwencji, które Boulanger wydobywa z pierwotnego ustanowienia ustroju teokratycznego. „Czas, który przykrył najczarniejszą zasłoną pierwotną teokrację narodów, nie pozwolił dotąd historii odkryć jej roczników i pokazać jej zabytki; nie ma innego sposobu na jej poznanie poza zwróceniem się o radę do natury samej rzeczy. Co to jest teokracja? Jest to rząd, w którym społeczeństwo nie tylko czci Istotę Najwyższą jak swego Boga, jako Boga wszechświata, ale zakłada jeszcze, że jest on jego bezpośrednim i szczególnym królem, tak że wszelkie prawa i sprawowanie władzy są wykonywane jako konsekwencja tego założenia. Jest to rząd albo przynaj-

mniej więz społeczna i polityczna, która jest widzialna i odczuwalna w miarę jak dokłada się wysiłków, aby ją uzupełnić przez nadanie jej odpowiedniego wyglądu zewnętrznego i przez cały aparat umowy. Ujrzałem więc, że w takim rządzie Istota Najwyższa była czczona jako monarcha, i traktowana była jak człowiek, co ją upodliło; ujrzałem, że władza świecka była podporządkowana religii, co w konsekwencji zepsuło jedną i drugą. Bogu monarsze dano pałac, a ten pałac stał się świątynią; umieszczono w nim siedzibę, która stała się sanktuarium; wystawiono tam następnie jakiś emblemat, a ten emblemat stał się idolem. Postawiono przed tym Bogiem jedynym stół, a ten stół zamienił się w ołtarz. Dwa albo trzy razy dziennie pokrywano ów stół chlebem, winem oraz innymi produktami spożywczymi, a te różne dania stały się zaczątkiem krwawych ofiar i poświęcania wśród nich ludzi. Uważając Boga za króla sądzono, że należy go karmić; następnie dano mu oficerów i ministrów. Stąd wzięło się kapłaństwo.

Trzeba było przyjąć w tym rządzie, że wszelkie prawa, którym podlegało społeczeństwo, pochodziły od Boga monarchy. Oto więc źródło systemu objawienia; trzeba było wynaleźć środki, aby poznać zamiary króla, którego nie widziano i którego nie można było usłyszeć. Stąd wróżby, przepowiednie i wszelkie wyrocznie starożytności. Następnie zaczęto uciekać się do tysięcy przypuszczeń i tysięcy konwencji tej natury ustanowionych na zasadach iluzorycznych. Bóg monarcha otrzymał dziesięciny i daniny; miał królewską etykietę, prywatne dominium, o którym zapomniano, a w konsekwencji dominium ogólne; przyznano mu ziemie, zwierzęta, konie, muły, broje, ekwipaże; traktowany we wszystkim jak zwykły śmiertelnik, miał żony, które rodziły mu dzieci. Każdy z obrzędów stał się następnie zasadą błędów mniej lub bardziej śmiesznych, mniej lub bardziej występnych; każda część ceremoniału stała się źródłem nadużyć, a te błędy i nadużycia wówczas uświęcone przez czas nie przestały już zarażać ustawodawców i mącić zdrowego rozsądku wszystkich mieszkańców ziemi.

Jeśli panowanie Boga posłużyło jedynie upodleniu bóstwa zniżając go do rangi ludzi, to z drugiej strony ludzie upodlili się

sami; wielkość nadmierna Boga monarchy wymagała od nich podporządkowania bez granic i nadmiernego respektu. Najpierw to podporządkowanie było tylko podporządkowaniem religijnym, ale obróciło się z konieczności w podporządkowanie polityczne; stąd niewolnictwo i poddaństwo. Rządy Boga są z natury swej rządami despotycznymi, gdyż żaden traktat, żadna umowa nie może być zaproponowana takiemu monarsze. Bóg pod rządem mistycznym był niewidzialnym sultanem; jego urzędnicy, to znaczy kapłani byli wezyrami, a w końcu stali się oszustami i prawdziwymi panami niemądrej religijnej społeczności. Można było więc nadać panowaniu bogów nazwę panowania kapłanów; w efekcie pod tymi właśnie rządami, do których historia nie mogła nigdy dotrzeć, kapłani położyli z nadzwyczajną łatwością podwaliny pod tę olbrzymią potęgę, której skutki zauważa się już w rocznikach najstarszych ludów. Te wyłączne rządy zaczęły się od strachu, nieokrzesania, religii i niedostatku”.

Oto jakie są konsekwencje, które Boulanger wyciąga drogą analizy z pierwotnej historii. Zważywszy, że musiałem przejść tę samą drogę, chociaż w innym przedmiocie, muszę oddać sprawiedliwość temu niezmordowanemu uczonemu, że zaobserwował wszystko ze szczególną dokładnością i że udało mu się przywrócić sens dosłowny tym rzekomym bajkom, które przed nim uważano za tajemnice i alegorie dawnego politeizmu. Można to wszystko uzasadnić bardzo trafnym wykorzystaniem tego wszystkiego, co znajdujemy w podaniach o złotym wieku, o życiu patriarchalnym, które nastąpiło bezpośrednio po katastrofie potopu, a nawet na podstawie wykorzystania świadectw historycznych odnośnie do wielu ludów koczowniczych. Można zobaczyć, że teokracja winna była nastąpić bezpośrednio po złotym wieku, na podstawie panowania bogów w Egipcie, które poprzedziło panowanie królów, jak również na podstawie wielu innych świadectw tego samego rodzaju, które pozostały na temat panowania bogów na Krecie, u Latynów i gdzie indziej. Nie można już więcej wątpić we wszelkie nadużycia, jakie pierwotna teokracja wprowadziła z czasem do wszystkich religijnych kultów i do ustrojów politycznych, gdyż spotyka-

my reformę takiego ustroju u Żydów; wystarczy porównać ustawodawstwo Mojżesza ze wszystkimi innymi kultami ziemi, a nie zwątpimy, że pierwotny deizm był równie lub jeszcze bardziej czystszy u pierwszych ludów, w co możemy uwierzyć na podstawie porównań z obrzędami Melchizedeka, który był zarazem kapłanem i królem i który posługiwał się w swoich ofiarach tylko chlebem i winem. Otóż kiedy zestawimy ze sobą ten historyczny zabytek pierwotnej teokracji i teokracji zreformowanej przez Mojżesza z ohydnyimi obrzędami kapłanów babilońskich, chociaż ci wywodzili się od Chaldeczyków, u których doktryna deizmu była kiedyś w całej swej czystości; kiedy porównamy je z obrzędami Egipcjan, Fenicjan, Greków oraz innych ludów bałwochwalczych, to zobaczymy, że politeizm nie wywodził się z doktryny deizmu, ale z nadużyć i z deprawacji systemu teokratycznego, kiedyś niemal powszechnie uznawanego, który później został zastąpiony przez wiek półbogów, owych szczęśliwych bohaterów, będących w rzeczywistości nie dziećmi bożymi, ale kapłańskimi albo też potomkami jakiejś ważnej osobistości, których uczyniono dziećmi prawowitymi powodując, że uchodziły one w oczach publiczności za dzieci boże.

Trzeba jednak ostrzec, że pomysły Boulangerera nie zawsze są słuszne, zwłaszcza kiedy porównuje on skutki zepsutej teokracji z instytucjami pierwotnego Kościoła chrześcijań; to jednak oddaliłoby nas zbyt daleko od naszego przedmiotu, gdybyśmy chcieli wykazać, w jakich miejscach Boulanger się pomylił, kiedy szukał analogii tam, gdzie ich nie było i gdzie można by wykazać wręcz coś przeciwnego.

Tymczasem nie można mu odmówić, że miał pod tym względem rację, iż z czasem zaczęto nadużywać czystości Ewangelii, tak jak kiedyś nadużywano czystości pierwotnego deizmu i teokratycznej reformy Mojżesza. Nie mogę również zgodzić się z Boulangerem, że w epoce złotego wieku Bóg był czczony jak król; idea królestwa była całkowicie nieznaną w tym niewinnym wieku, kiedy ludzie prowadzili życie patriarchalne żyjąc pod władzą ojca albo najstarszego z rodu, jak upewnia nas o tym tradycja. Bóg nie był tam przedstawiany jako król, ale jako ojciec, dobroczyńca rodu ludz-

kiego. Nazwa ta została jeszcze zachowana w tradycji i religii Scytów, a następnie przywrócona w doktrynie Ewangelii. Pewne jest to, że wiek złoty nie był tak niedołączny i leniwy, jak go przedstawia Boulanger. Był to okres życia prawdziwie koczowniczego. Ten wiek nie skończył się również we wszystkich zakątkach ziemi, jak również teokracja nie zastąpiła go wszędzie i w tym samym momencie. Przeciwnie znajdujemy narody chwalone ze względu na ich bogów, które nie mają kapłanów. Jest więc pewne, że teokracja nie objęła całej ziemi, że nie trwała jednakowo wszędzie, ale że deizm panował powszechnie.

Ponieważ nie mamy pewnych dowodów na to, w jaki sposób pierwsze ludy doszły do uznania Istoty Najwyższej za jedyną i konieczną przyczynę powstania wszechświata i ponieważ sądzimy, że ta wzniosła idea poprzedza katastrofę potopu potwierdzonego przez wszystkie tradycje, byłoby bezużyteczne bawienie się w dalsze badanie tej kwestii. Wystarczy zapewnienie, że deizm jest tak dawny, iż jego początki gubią się w mrokach nieznanymi czasów. Być może, że to pojęcie utrzymywało się wśród ludzi na zasadzie tradycji od początku rodzaju ludzkiego, jak powiada Mojżesz. Być może, że istniał kiedyś słynny astronom równy Newtonowi albo też jeszcze bardziej głębszy od angielskiego filozofa geometra, który dostrzegł tę wielką prawdę wyjaśnianą wszystkim w sposób tak łatwy, że była powszechnie zrozumiana i akceptowana. Mówię: „być może”, ponieważ mówię tutaj językiem filozofii, która mnie zapewnia, że aczkolwiek ani dawne tradycje, ani objawienie nie mogłyby uzasadnić przez swe dowody tych wzniosłych idei, to każdy filozof działający w dobrej wierze i nie uprzedzony przez jakiś wyimaginowany system, winien ją dostrzec na podstawie jednej obserwacji faktów natury. I ja jestem tego zdania, że nie potrzebujemy objawienia, żeby sobie wyobrazić jak Istota doskonała, inteligentna, obdarzona jest mocą i środkami do wytworzenia i zachowania wszystkiego według swych własnych zamiarów i praw. Taka idea Istoty Najwyższej jest ideą filozofa. Może on ją pojąć, może jej dowieść. Reszta wykracza poza jego rozum i winna być dowiedziona przez innych.

Biorąc pod uwagę, że idea Istoty Najwyższej pochodzi bezpośrednio od uważnej obserwacji faktów natury, że jest najstarsza, że została powszechnie przyjęta przez pierwszy lud i przechowana bez przerwy przez jego potomków, nie można jej uważać za powszechnie zakorzeniony błąd, gdyż trudno jest przypuszczać, że nikt takowego błędu nie mógł zauważyć i że nikt nie mógłby go nie wykazać drogą oczywistych dowodów, zwłaszcza jeśli się zważy, że ta idea jest ściśle związana z moralnością człowieka, która często hamuje jego skłonności. Otóż skoro każda prawda oczywista, pod warunkiem, że będzie dowiedziona, nie może być przez nikogo zaprzeczona, jest znów niemożliwością, aby ludzie zmuszeni przez oczywistość nie mogli porzucić tego rzekomego błędu. I aczkolwiek mieliśmy filozofów, a nawet teologów, którzy od dawna uznali Istotę Najwyższą za problematyczną, jako że filozofowie i teolodzy są w większości przypadków podatni na błędy, nie znajdujemy nigdzie ludu ateistów, czyli ludu tak ewidentnie i ściśle przekonanego do doktryny ateizmu, jak liczne ludy przekonane o prawdziwości deizmu. Udało się nadużyć łatwości człowieka aż do pograżenia go w bigoterii, przesądzie, bałwochwalstwie; udało się przyzwyczaić go do ceremonii najbardziej absurdalnych, do obrzędów najbardziej śmiesznych, do ofiar najbardziej krwawych, które oburzają samą naturę; udało się wypaczyć niewinne obyczaje, zamienić je w rozwiązłość albo w wady najbardziej występne, najbardziej skandaliczne; udało się rozpaść jego serce ogniem fanatyzmu i uzbroić jego rękę w miecz ludobójczy, aby wycinał swych braci w imię Boga pokoju i miłosierdzia; udało się – powiadam – urządzić tak wiele scen potwornych z człowiekiem takim jak inni. Takie i podobne błędy zostały powiązane z teokratyczną konstytucją przyjętą przez pierwszy lud, jak słusznie zauważa Boulanger, ale dowodzi on w sposób oczywisty, że to nie Bóg stwórca świata był przyczyną skutków tak poniżających dla rozumu ludzkiego, ale Bóg monarcha.

Chcąc powiedzieć jaśniej, nie była to idea przyjęta odnośnie do Istoty Najwyższej rozważanej jako przyczyna jedyna i konieczna stworzenia wszechświata, przez którą człowiek miał być wprowa-

dzony w błąd, ale idea dziwna i fantastyczna niewidzialnego króla, która zniekształciła pierwsze pojęcia Istoty Najwyższej i wprowadziła w błąd ludzki rozum, która zdeprawowała jego serce, jego obyczaje, jego religię, politykę, ustawodawstwo; która wprowadziła tyrańską władzę kapłanów, która dała początek wszelkim nieobliczalnym nieszczęściom. Oto jak Boulanger tłumaczy tę kwestię: „Ujrzałem więc, powiada, że w tym rządzie Istota Najwyższa honorowana była jak monarcha, a traktowana była jak człowiek, co ją upodliło; ujrzałem, że władza świecka podporządkowana została religii. To zepsuło i zdemoralizowało jedną i drugą”. Otóż jeśli kapłani nadużyli do tego stopnia lekkomyślności człowieka i jego pierwszego błędu, że skłonili go do przyjęcia teokracji za swój rząd polityczny, to kiedy nastąpiło po sobie tyle przywłaszczeń, tyle skandali, tyle zbrodni w imię Boga będącego niegdyś monarchą wielu narodów, czyż nie było łatwe, a nawet pozornie słuszne, aby doprowadzić lud do ateizmu, gdyby ateizm był możliwy do uzasadnienia? Widzimy jednak na podstawie doświadczenia, że aczkolwiek człowiek mógł być oszukiwany ilekroć przemawiano doń w imieniu Boga, to nie mógł być nigdy sprowadzony na drogę prawdy, kiedy chciano przemawiać do niego w imię materii albo też jakiegoś innego systemu, który sobie wyobrażono, gdyż nic nie mogło zapełnić w jego sercu pustki spowodowanej przez wygaszenie tej pocieszającej idei, która go zajmuje i nie daje się zastąpić żadną inną ideą. Można oszukiwać dzieci w imię kochającego ich ojca, o ile będzie się mówiło o nim, i obowiązku kochania go, poważania i słuchania, gdyż błąd nie będzie w sprzeczności z prawdziwymi zasadami, których można jedynie nadużyć. Gdyby jednak chciano mówić przeciwko ich własnemu ojcu, nie pozwolą się oszukać i szybko zauważą, że chciano je zwieść. Pozornie byłoby tak samo, gdybym chciał oszukać lud wykorzystując w tym celu imię Istoty Najwyższej, którym jest przepojony, które wielbi, w którym spoczywa cała jego nadzieja. Udałoby mi się to, być może, nawet bez wielkiego sprytu, gdyż moje oszustwo posłużyłoby się prawdziwymi zasadami, których bym

nadużył jedynie zgodnie z moimi zamiarami. Gdybym jednak chciał obalić same zasady, to wszystkie moje spekulacje, wszystkie sofizmaty nie spowodują żadnego ogólnego skutku, a moje mrzonki skończą się na zmyleniu lub spowodowaniu zakłopotania jakiegoś słabego logika, który bardziej zważałby na mój naukowy żargon niż na dowodzenie, które nie będzie w danym przypadku proste, jasne, przystosowane do postrzegania wszystkich ludzi, gdyż będzie hipotetyczne, oparte na domyśle służącym mi za podstawę mojego systemu. Będę chciał, żeby mnie rozumiano i zastanawiano się nad tym, co chcę powiedzieć, a mianowicie, że nadużycie jakiejś prawdy nie niszczy samej prawdy i że chcąc uniknąć takiego nadużycia nie jest nigdy pożyteczne podważanie prawdy; przeciwnie, trzeba ją popierać z całych sił, trzeba ją pokazywać w całym świetle, aby błąd wprowadzony przez oszustwo szarlatanów został zniszczony na tej samej drodze, przez którą dotarł; inaczej zamiast go zniszczyć, jeszcze bardziej go umocnimy. Będziemy zawsze skutecznie bronić się przeciw wszelkim atakom, gdyż będziemy bronić prawdy, którą chciano by wykorzeńić. Próbujemy naprawiać zamiast niszczyć. Próbujemy raczej przedstawiać Boga pojmowanego zgodnie z uważną obserwacją faktów przyrody, aby rozproszyć pojęcie Boga takiego, jakiego oszustwo usiłowało przedstawić oczom społeczeństwa. A jakąż korzyść przyniosła filozoficzna zaciekłość ateistów we Francji? Być może ich bardzo skandaliczna, chociaż przejściowa, tyrania dostarczyła nowej pożywki uporowi ludzi w ich błędach, z których świat zaczynał powoli się wyzwalać. Nic nie umacnia nas tak bardzo w naszych przekonaniach, jak spory, szykany i prześladowania. Niezależnie od tego, co chciałoby się uczynić, prześladowanie nie znajdzie usprawiedliwienia w oczach publiczności tej najbardziej spokojnej, która zainteresuje się uciskanymi. Przejdźmy jednak już do uważnego zbadania poglądów sprzecznych z czystością pierwotnego deizmu; przyjrzyjmy się bliżej różnym systemom wschodniej teologii i sposobowi, w jaki wpłynęła na systemy filozoficzne, które rozmnożyły się później u Greków.

Ponieważ mamy głównie na celu pokazanie pochodzenia rze-
komych odkryć filozofów greckich odnośnie do przyczyn stworze-

nia świata, nie mamy potrzeby zajmowania się streszczaniem relacji o wszystkich przesądach ludów Azji. Wystarczy nam skupienie uwagi na teologii Fenicjan i Egipcjan, gdyż to mieszanina tych dwóch przesądów przyczyniła się do powstania przesądu w Grecji. Jest prawie niemożliwością dowiedzieć się, kiedy ludy Egiptu i Syrii odeszły od prawdziwych zasad pierwotnego deizmu; z trudem możemy określić ramy czasów, w których żył Sanchoniaton. Jednak Sanchoniaton nie był autorem doktryny o pochodzeniu świata. Przedstawia ją nam tylko jako historyk, który odkrył ją w archiwach różnych miast i świątyń. Według tego co twierdzi, doktryna, o którą chodzi, winna być bardzo stara, gdyż znalazł ją w pierwotnych misteriach religii fenickiej. A oto jego świadectwo na ten temat: *Haec autem omnia a septem Sydec filiis, Caberis appellatis, et ab octavo ipsorum fratre Aesculapio, uti eis Taatus Deus praecepit conscripta fuisse, quae Tabionis filius, omnium primus apud Phoenices deorum interpres, allegorice ad naturam accomodavit tradiditquo posteris quasi orgia quaedam atque mysteria*¹.

Otóż nikt nie potrafiłby nigdy odgadnąć, kiedy to objawienie boga Taatosa zostało przekazane dzieciom Lidii. Kiedy też ich ósmy brat Eskulap przepisał je z rozkazu Boga? I kiedy syn Tabiona sprawował swoją funkcję tłumacza bogów u Fenicjan. Trzeba więc przybliżyć przynajmniej do jakiejś epoki lepiej znanej to objawienie prawie nieznanie innym historykom, porównując tradycję, którą zawiera, do innych tradycji znanych nam lepiej. Ponieważ już zapewnialiśmy, że deizm był główną doktryną religii pierwszych ludzi uratowanych od potopu, to doktryna, która była jej przeciwna, musiała być oczywiście późniejsza; musiała być więc wynaleziona co najmniej kilka wieków później. Człowiek przed potopem nie mógł wytworzyć sobie pojęcia chaosu, gdyż nie miał żadnej przyczyny

¹ To wszystko zaś zostało spisane, według wskazówek danych przez boga Taatosa, przez siedmiu synów Sydeka, zwanych Kabirami, oraz przez ich ósme-go brata Eskulapa. Syn Tabiona, pierwszy fenicki pośrednik bogów odniósł to za pomocą alegorii do przyrody i przekazał potomnym w podobnej formie do obrzędów orgiastycznych i misteriów. Por. *Préparation évangélique* (1974), ks. I, 10, 38-39.

okazjonalnej, która pobudziłaby go do jego utworzenia. Musiał je więc wywołać nieład zaistniały po raz pierwszy w naturze. Tradycja, którą badamy, zaświadcza, że Fenicjanie byli narażeni na jeszcze inne wypadki równie groźne, chociaż mniej powszechne. Wzmiankowane objawienie powiada, że po powodziach poświadczonych przez inne ludy, z nieba spadły pioruny i spaliły lasy Syrii. *Magna vero imbrium vi praecipitata, fluentibus ventis atque corrurentibus undique fulguribus silvas apud Tyrum concrematas*¹. To miało się zdarzyć właśnie, kiedy żyli ludzie ogromnego wzrostu. *Vasto corpore natos filios, quorum nomina montibus, ubi habitarunt, imposita: Cassio scilicet, Libano atque Impudico, hi quibuscumque obviam fierent commiscebantur*². Otóż gdybyśmy chcieli porównać tradycję Fenicjan z tradycją Żydów, to wydarzenie musiało być takie samo, które miało miejsce wśród Sodomitów. Tylko katastrofy tak straszne, jakie miały miejsce w Syrii, mogły przyczynić się do powstania pojęcia chaosu. W tym wieku ciemnoty pozorny nieład natury był porażający, zwłaszcza że nie znano jeszcze praw fizycznych i to właśnie znajdujemy w objawieniu Fenicjan: chaos mętny, światło jako połączenie ducha powietrznego ze wzmiankowanym chaosem i tym podobne bajki fizyczne, którymi to objawienie jest przepelnione. Można by więc uważać tę doktrynę za wymagowaną przez jakiegoś naiwnego filozofa, kiedy jednak zauważymy, że syn Tabiona przedstawia ją jako objawioną przez boga Taatosa, dzieciom Lidii, kiedy okazuje się, że syn Tabiona sam był tłumaczem bogów, nie możemy więcej myśleć ani o filozofii, ani o dobrej wierze. Przeciwnie, widzimy, że było to oszustwo, które pojawiło się wówczas, gdy pierwotna teokracja była już zdeprawowana, a idea prawdziwego deizmu

¹ Z powodu wielkich deszczów, które lunęły z nieba, pędzących wiatrów i walących zewsząd piorunów, lasy wokół Tyru spaliły się. Por. *Préparation évangélique* (1974), ks. I, 10.10.

² Narodzili się synowie o olbrzymich ciałach, a ich imiona zostały nadane górcom, gdzie mieszkali: Cassius, Liban oraz Impudicus. Współżyli oni z pierwszymi lepszymi kobietami, które napotkali po drodze. Por. *Préparation évangélique* (1974), ks. I, 10.9.

całkowicie zniekształcona przez nadużycia kapłanów, którzy ośmielili się przedstawić Boga pod różnymi symbolami stworzenia ziemi, żywiółów i planet. Objawienie boga Taatosa przedstawia nam to wszystko nie jako symbole, ale bóstwa wielbione przez pierwsze ludy, które kłaniały się węzom, ogniewi i wiatrom, wyciągały ręce do słońca, a chcąc je wielbić wznosiły mu posągi, które oblewały, kadziły, poświęcały im krew zwierząt i ofiar ludzkich. Odnajdujemy w tym wszystkim ducha zwodzicielskiego, gdyż wiemy, że człowiek uratowany z potopu był deistą, ale kim byli ludzie przed potopem? Nie możemy na to odpowiedzieć, jeśli nie przyjmujemy tradycji Mojżesza. Wyjąwszy bowiem tę tradycję, która nie zadowala całkowicie ciekawości skrupulatnych badaczy, a czasami trudna jest do uzasadnienia, człowiek przed potopem jest istotą tak nieznaną naszej nauce historycznej, że można by go uważać za byt metafizyczny, gdyby chciano go badać według zasad filozofii, to znaczy za pomocą dokładnej krytyki. Nie mając więc żadnej wiedzy o człowieku przed potopem, czyż możemy mieć jakiegokolwiek pojęcie o jego początkach, a tym bardziej o początkach wszechświata? Można sobie tworzyć jakieś poglądy na ten temat według mglistych przypuszczeń, ale będzie to zawsze domysł, filozoficzny romans; chcieć jednak odtworzyć system powietrznego ducha i chaosu aż do poruszenia się pewnego Boga, to byłoby to samo, co chcieć utrzymywać, że sam Bóg zechciał nam przekazać metafizykę przyczyn zrodzenia świata i w tym celu wybrał system przeczący jego istnieniu. Otóż byłoby to bardzo śmieszne objawienie, gdyby sam Bóg dostarczył dowodów przeciw swemu istnieniu. Przyznajmy więc, że wszystko to nie może być uważane ani za system filozoficzny, ani za objawienie, ale za historię oszustwa kapłanów, którzy w ten sposób powiedli za sobą lud, wpoili mu taką doktrynę po tym, jak stali się absolutnymi panami w zdeprawowanej teokracji. Jest rzeczą pewną nie tylko na podstawie analizy historii początkowej, ale również na podstawie analizy samej rzeczy, że wiek złoty nie mógł wytworzyć takiej monstrualnej doktryny, gdyż rodzice nie potrzebowali nigdy oszukiwać swych dzieci oraz ich potomstwa. Skoro jednak raz już wprowadzono rząd teokratyczny, kiedy sformułowała

się kasta kapłanów utrzymujących się z zawodu oszustwa i rządzących bliźnimi w imię niewidzialnej istoty, musiało nastąpić to, co nastąpiło, czyli zepsucie religii pierwotnej, perwersyjność doktryny, nowe systemy teologiczne, deprawacja obyczajów, otumanienie człowieka. Taki jest mój pogląd oparty na skrupulatnej analizie świadectw historycznych, i myślę, że nie pomylę się wcale, gdyż sądzę, iż system teologiczny Fenicjan został wprowadzony wśród ogólnego zepsucia i został pomyślany tak, aby pogрузić umysł ludzki w najbardziej absurdalnych błędach, niegodnych ani Boga, ani człowieka. Oto dlaczego myślę również, że nie było prawdziwych ateistów, bo nie było nigdy ludzi bardziej zdeterminowanych od tych, którzy zdołali zwieść lud w imię Boga i przedstawić mu doktrynę zapoznającą pierwsze zasady zobowiązań społecznych; nie było bardziej zdecydowanego ateizmu od absurdalnego politeizmu i bałwochwalstwa. Kończymy jednak rozważania w tej materii przez przywołanie poglądu Euzebiusza, który tak oto wypowiada się na temat omawiany wyżej: *Nemo dubitare potest hominum esse hos deos excogitationes et confictos mortalium, quibus cupiditates suas assequi possent. Gentilium igitur omnium error, quo Deorum multitudinem esse falso crediderunt a Phoenicibus atque Aegiptiis incipiens, ab his ceteros homines ac ipsos quoque Graecos aggressus, multis saeculis postea orbem invasit, uti ipsorum Phoenicum testatur historia, quam Sanchoniaton, vir priscus, Phoenicum lingua exquisitissime conscripsit*¹.

¹ Nikt nie może wątpić, że owi bogowie to kłamstwa i wymysły ludzi, które miały im umożliwić zaspokojenie własnych pożądań. Tak więc błąd charakterystyczny dla wszystkich pogan, polegający na fałszywej wierze w istnienie wielu bogów, narodził się wśród Fenicjan i Egipcjan, po czym przeniknąwszy do innych ludów, w tym także do Greków, wiele wieków później rozprzestrzenił się na cały świat zgodnie ze świadectwem, jakie daje historia Fenicjan z największą starannością spisana w języku fenickim przez żyjącego w starożytności Sanchoniatona. Por. *Préparation évangélique* (1974), ks. I, 19.

Hugo Kołłątaj

O konstytucji w ogólności
i w szczególności czyli nauka prawa
politycznego ogólnego i szczególnego
przystosowana do Konstytucji
Księstwa Warszawskiego

Spis treści

Nota redakcyjna	167
<i>Rozdział I</i>	
Co to jest konstytucja i co wyobrażamy sobie pod tym wyrazem?	169
<i>Rozdział II</i>	
Jakie są zasady i warunki każdej dobrej konstytucji i jak na nich tworzyła się umowna między ludźmi społeczność?	178
<i>Rozdział III</i>	
Wielorakie formy umownej społeczności wystawia nam historia nauki prawa politycznego	184
<i>Rozdział IV</i>	
Czy wszystkie formy rządu są zarówno dobre a zatem obojętne do wyboru podług upodobania ludzi, lub czy tylko jest jedna dobra, a wszystkie inne złe	194
<i>Rozdział V</i>	
Z jakich źródeł czerpane być powinny prawidła dobrego rządu i na czym opiera się jego doskonałość?	211

Nota redakcyjna

W związku z tym, że główny utwór Kollątaja *Prawa i obowiązki naturalne człowieka* zamieszczony w tym tomie został przełożony z języka francuskiego, podajemy tekst *O konstytucji w ogólności* również w pisowni zmodernizowanej. Za takim rozwiązaniem przemawiał filozoficzny charakter obu dzieł. Sądzimy, że modernizacja sprzyjać będzie czytelności i zrozumieniu tekstu, a jednocześnie pozwoli zachować względną przynajmniej jednolitość języka obydwu publikowanych dzieł.

Przyjęte zasady modernizacji dotyczą głównie transkrypcji językowej kilku grup wyrazowych. Ujednolicono pisownię „j” oddawanego za pomocą „i” lub „y”; np. jaśniej zamiast iaśniej. Końcówki zaimków i przymiotników w narzędniku -emi zamieniamy na -ymi: np. tem, temi oddajemy przez tym, tymi, naszym, naszymi – naszym, naszymi, dawnem, dawnemi – dawnym, dawnymi.

Pozostawiono pisownię wyrazów typową dla osiemnastowiecznej czy też Kollątajowskiej polszczyzny. Zachowano na początku wyrazów „s”: np. spółny zamiast wspólny lub też nie dorzucano „z” i nie zamieniano „ś” na „ż”: np. naleść zamiast znaleźć. Zachowano specyficzne wyrażenia: „wyż wymieniony” dla „wyżej wymieniony”, „dla czego” w znaczeniu „dlatego”. Nie opatrywano komentarzem wyrazów, które współcześnie zmieniły znaczenie, ale tego znaczenia łatwo się domyślić na podstawie kontekstu, w jakim te wyrazy występują: np. „przytomny” zamiast „obecny”, „badać nad tymi” zamiast „badać to”, „nazwisko” zamiast „nazwa”.

Non mihi laboravi, sed omnibus inquirentibus veritatem. Sapient, c. 24.

Nie dla siebie pracowałem, ale dla wszystkich poszukujących prawdy. Księga Mądrości, rozdz. 24.

Rozdział I

Co to jest konstytucja i co wyobrażamy sobie pod tym wyrazem?

W każdej nauce trzeba najprzód dać uwagę na znaczenie wyrazów

Im jaśniej pragniemy udzielać nasze wyobrażenia przez mowę, tym większą dać powinniśmy bacność na wyrazy, które są jedy-nymi tłumaczami naszych myśli. Wszystkie albowiem wyrazy, czy proste czy złożone, nie bez przyczyny w mowę ludzką wprowadzo-ne zostały. Każdy z nich odpowiada innemu wyobrażeniu myślnemu, sama tylko niebacność bierze jedne za drugie. Niewłaściwe wyrazu użycie zawsze być musi skutkiem złego pojmowania albo zlej znajomości mowy, przez którą z myśli naszych tłumaczyć się chcemy, a jeżeli łatwo przytrafi się zbłądzić w mowie, z którą najbardziej oswojeni jesteśmy, tym częściej zdarzyć się to może używając wyrazów wziętych z mowy obcej, gdy je zwłaszcza bez braku przyjmujemy i bez uwagi używamy.

*Wyraz konstytucja jest łaciński,
co znaczy w mowie naszej?*

Stosując tę ważną przestrożę do zadanego badania postrzegamy, że konstytucja jest wyraz wzięty z mowy łacińskiej. Statuere

znaczy w mowie naszej stanowić; statutum znaczy ustawę; od tego idzie wyraz złożony constituere, postanowić; constitutio, postanowienie, czyli uchwała. Zdawać się może niejednemu, że te dwa wyrazy nie różnią się od siebie prawie niczym, gdyż oba przystosowane do naszych obowiązków moralnych dają jedno wyobrażenie nakazu lub zakazu. Trudno jednak mniemać, aby na próżno wprowadzone być miały i nie zawierały w sobie różnicy co do wyobrażeń myślnych. Mała na pozór takowa różnica jest dowodem tym większej doskonałości mowy, która w podobne wyrazy obfituje, bo te sama tylko filozofia tworzyć zwykła dla oddania każdej odmiany zachodzącej w wyobrażeniach myślnych. Przypatrzmy się więc, jaka jest różnica między statutem i konstytucją, czyli między ustawą i uchwałą?

Co znaczy w naszym dawnym prawodawstwie?

W nauce naszego krajowego prawodawstwa ta różnica była zawsze dobrze pojmowana. Wiemy albowiem, że wszystkie ustawy przepisywane przez naszych królów dziedzicznych szły pod nazwiskiem statutów, które zaś uchwalane były na sejmach przez posłów od narodu wybranych, zwane konstytucjami, co jasno dowodzi, jakie wyobrażenia przywiązywali ojcowie nasi do tych wyrazów; przepisy jednego zowiąc statutem, które zaś wypadły za zgodą wielu, zowiąc konstytucją.

Co jest konstytucja podług brzmienia wyrazów?

Podług tej różnicy konstytucja, co do znaczenia wyrazu, nic innego nie jest, tylko postanowienie albo spółstanowienie wielu około jakiegokolwiek bądź przedmiotu, który dla szczególnego dobra wszystkich uchwalono i którym się nawzajem obowiązano. Tak uważana konstytucja lubo w naszym prawodawstwie źle była zastosowana do znaczenia szczególnych

uchwał, jakie pospolicie zapadały na każdym sejmie, wyraz jej wszelako co do brzmienia słowa dobrze był pojmowany, bo dawał wyobrażenie o takich uchwałach, na które potrzebna ilość zdań zgodzić się musiała i spólnie postanowiła to, co nakazywało lub zakazywało pewne sprawy moralne.

Konstytucja jedno jest co kontrakt społeczny

Co się jednak dotyczy naszego przedmiotu, konstytucja należy do gatunku zobopólnych kontraktów; uważana jako kontrakt między wielu zawarty wypływa prosto i wyraźnie z porządku fizyczno-moralnego czyli z owych ustaw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia, które przywiązawszy ludzi do życia społecznego przez niezbędne ich potrzeby, nadało każdemu z nich należytości i powinności do wzajemnej pomocy i obrony; do zabezpieczenia własności osobistej i nabytej, do wydoskonalenia sił umysłowych i organicznych, do używania owoców własnego przemysłu i pracy, a to w zupełnej zgodzie i spokojności. A że tego wszystkiego nie mogliby ludzie osiągnąć bez spólnej między sobą umowy bądź wyraźnej, bądź domysłonej, zaczem nikt wątpić nie może, iż samo przyrodzenie włożyło na nich tę konieczną powinność, aby dla własnego dobra zawarli między sobą ów kontrakt społeczny o zabezpieczenie dla wszystkich w ogólności i dla każdego w szczególności wyż wyliczonych warunków, inaczej przyrodzenie chybiłoby w swych celach, gdyż bez takowej umowy żadna społeczność ostać by nie mogła, znalazłaby się w stanie bezprzestannego cierpienia i nędzy.

Samo przyrodzenie ułożyło warunki tego kontraktu

Dlatego też widzimy, iż samo przyrodzenie położyło warunki tego między ludźmi kontraktu i nikt ich odmienić ani przestąpić nie może, tak dalece, że czyliby ludzie umówili się między sobą w ich zachowaniu, czyliby żadna między nimi nie zaszła w tej mierze umowa, same ich przyrodzone potrzeby zawierają w sobie do-

myślnie ten wzajemny kontrakt, a każde onego przestąpienie ciągnie ze sobą nieuchronną karę, gdyż nie tylko robi krzywdę prawom drugiego, ale nawet przestępcę wystawia na niewyrachowane cierpienia.

Kontrakt społeczny nie może przestąpić tych warunków

Z tego idzie, że kontrakt społeczny, bądź wyraźny, bądź domysłny, nie może w sobie nic takowego zawierać, co by się sprzeciwiało ustawom przyrodzenia albo jaśniej mówiąc przyrodzonym należytościom i powinnościom każdego w szczególności człowieka; nie może tego zabraniać, co przyrodzenie pozwala, ani pozwalać, co zabrania. Słowem przez kontrakt społeczny też same prawa, które każdemu w szczególności służą, stają się prawem wszystkich; potrzeby i siły każdego stają się potrzebami i siłami wszystkich; bezpieczeństwo, pomoc wzajemna, obrona szczególna, przemyśl i zamożność każdego zamieniają się na pospolitą należytość i powinność całej społeczności. Cokolwiek zgoła w nauce prawa przyrodzonego uważamy pojedynczo, to w nauce prawa politycznego czyli kontraktu społecznego uważać należy pod ogólnymi względami i stosunkami.

Nie znamy pierwszych opisów takiego kontraktu

Byłoby rzeczą bardzo ciekawą a zarazem pożyteczną dla wielu moralnych nauk, gdybyśmy mieli dochowaną jaką pierwszą umowę między rozdrzewiającymi się społecznościami w samym początku rodu ludzkiego. Lecz straszne wydarzenia na powierzchni kuli ziemskiej tudzież zacięte wojny, przez które jedne narody wytępiły drugie, zatarły zupełnie ślady i pamięć nawet takowych umów. Nędza, w którą ludzie z tej przyczyny popadli, przyprawiała ich o barbarzyństwo, zdziczenie i głupstwo, a w tak biednym nalazłszy się położeniu, nie tylko o pierwszych swych umowach, ale nawet o swych początkach żadnej wiadomości dochować i swym następcom udzielić nie mogli. Historia więc pisana ani podana nie może

nas teraz niczego nauczyć o owych pierwszych między ludźmi kontraktach.

Tak przepisane zostały obowiązki społecznego porządku

Gdziekolwiek atoli po tych okropnych klęskach zaczęto myśleć o nowym społeczności porządku, dostrzegamy, iż wszędzie wybrany był do tego jeden człowiek, który albo z odległych krajów przybył, albo między spółrodakami ufność powszechną uzyskał i tyle był poważany, iż mógł przepisać prawidła społecznego życia; prawidła tym potrzebniejsze, im bardziej ludzie przez tyle okropnych nieszczęść przeszedłszy oddalili się zupełnie od swego przyrodzonego porządku, a bieda i nędza wymazała z ich pamięci tak święte obowiązki postawiwszy ich, jeżeli tak mówić wolno, w rzędzie bydłał. – Takim był u Atlantów¹ Uranus, u Indian Butta², u Egipcjan Thaut³, u Chaldejczyków Belus⁴, u Chińczyków Fochi⁵, u Żydów Mojżesz, u Persów Zoroaster, u Getów Zamolksis⁶, u Kreteńczyków Radamant⁷ i Minos, u Spartańczyków Lykurg⁸, u Ateńczyków Drako i Solon, u Rzymian Numma⁹, a gdy ci uchylili władzę królów, nie ośmielili się zawrzeć między sobą nowego społeczności kontraktu, lecz wyprawili do Aten posłów, którzy im prawa tej rzeczypospolitej na dwunastu tablicach pisali. Ile zatem wiedzieć teraz może-

¹ Kollataj respektuje rozpowszechniony szeroko w XVIII wieku mit Atlantów – mieszkańców zatopionej w Oceanie Atlantydy, o której wspomina Platon w *Timajosie*.

² Budda.

³ Tot.

⁴ Belos, mityczny założyciel Babilonu.

⁵ Fo.

⁶ Zamolksis, u Getów (plemię trackie) religijny ustawodawca, po śmierci ubóstwiony.

⁷ Radamantys, mityczny syn Zeusa i Europy. Minos był jego bratem.

⁸ Likurg, mityczny król i prawodawca Sparty.

⁹ Numa Pompilius, król rzymski (715–672 p.n.e.).

my, uczy nas o tym historia pisana i podania, że ludzie zawsze i wszędzie przekonani byli z własnego doświadczenia, iż im niepodobna było pracować w wielkiej mnogości nad ułożeniem dla siebie kontraktu społecznego i woleli w tej mierze zdać się na jednego albo dawniejsze gotowe prawa przyjąć od innych już urządzonych narodów.

*Na próżno byłoby badać nad utworzeniem
pierwszych społeczności cywilnych*

Nie mając nic pewnego z historii o pierwszych między ludźmi kontaktach społecznych, wiedząc nadto jak się one tworzyły po ostatniej rewolucji kuli ziemskiej, zostawimy dalsze w tej mierze badania i obmyśły owym pisarzom, którzy mogą być zaspokojeni tworamii swej lub cudzej imaginacji; albo którzy przywidzenia własnej głowy śmiało podawać zwykli za prawdy w filozofii na nowo odkryte. Dla nas jest dosyć znać człowieka w jego czuciu, potrzebach i siłach, w jego należytościach i powinnościach; bo gdy człowiek dzisiejszy jest tymże samym dziełem przyrodzenia, jakim był pierwszy, przeto oba poddani być musieli jednemu porządkowi fizyczno-moralnemu, a zatem bez najmniejszego powątpiewania zostawać musieli w jednakich stosunkach co do danego przyrodzonego stanu. Po cóż dalej badać nad tym, czego dojść niepodobna, czemu raczej nie mamy przestać na prawidłach, które zawsze i w każdym czasie okazać nam mogą stan przyrodzony człowieka, choćbyśmy go nie szukali między zwierzętami po odludnych pustyniach i nie prowadzili drogą uwidzeń przez różne stopnie, przez które aż do stanu cywilizacji doszedł. Toż samo czucie, też same potrzeby i siły prowadzą dziś do uznania jego należytości i powinności, jak go prowadziły w pierwszych początkach rodu ludzkiego; też same namiętności i żądze wystawują go teraz na złudzenia, przyprawiają o błędy i niewyrachowane nieszczęśliwości, jak było dawniej; ten sam rozum ratuje go za dni naszych i wyprowadza z obłąkania, który mu przewodniczył w najodleglejszych wiekach. Dla czego próżną byłoby rzeczą zastanawiać się długo nad stopniami, który-

mi człowiek postępując doszedł nareszcie do społeczności rządnej, bo w tym wszystkim daje się dostrzec jeden i tenże łańcuch przyczyn i skutków, do których byt człowieka dawno był przywiązany. Nigdy on od porządku fizyczno-moralnego nie mógł się oddalić, żeby nie był wystawiony na biedę i nędzę; idąc zaś za tym porządkiem musiał koniecznie dojść do tego rzeczy stanu, w jakim się teraz znajduje.

*Miłość była pierwszym zachęceniem
do życia społecznego*

Miłość, ta najpotężniejsza namiętność przyciągnęła człowieka do społeczności małżeńskiej, za tą nastąpiła społeczność rodzicielska, dalej społeczność rodzinna, społeczność między rodzinami, aż nareszcie przyszło do utworzenia narodu mniej więcej ludnego, mniej więcej urzędowego. Pierwsze trzy stopnie społeczności sama jak widzimy kojarzyła miłość; nie mogła ona zostawić człowieka samotnym, zwłaszcza gdy to jest namiętność uprzedzająca i wzajemna, szanująca i poufała, wymagająca i posłuszna, dobroczynna, wdzięczna, przywiązująca i zostawiająca po sobie tęsknotę. Ile jednak jest wrodzoną w pierwszych trzech stopniach społeczności, tyle w dalszych zaczyna się wyradzać i zwracać swe przywiązanie do bliższych serca ludzkiego przedmiotów; dlatego też widzimy, że dalsze społeczności stopnie wymagały koniecznie jakiejś między ludźmi umowy bądź wyraźnej, bądź domyslniej, ile ich do tego zagnać mogły nieuchronne potrzeby pomocy i ochrony wzajemnej. Cokolwiek atoli chcielibyśmy obszerniej w tej mierze mówić, byłoby samym domysłem mniej więcej ku dowodliwości zbliżonym, nigdy jednak nie potrafilibyśmy ugadnąć, jak się zbliżyły do siebie owe pierwsze rodziny, tym bardziej pod jakimi warunkami utworzył się wielki naród i wziął postać rządnej społeczności.

*Pod jakimi nazwiskami idzie kontrakt społeczny
w nauce prawa politycznego*

Stając na tym, co do wytłumaczenia samego wyrazu, ukończymy ten krótki rozbiór wyliczeniem wszystkich nazwisk, pod którymi wyobrażano sobie kontrakt społeczny w nauce prawa politycznego. Ci, którzy go odebrali z rąk jakiego dobroczynnego prawodawcy, nazywali go wielką kartą, przywilejem lub bullą; inni nazywali go konstytucją przez wzgląd, że był między wielu zawarty lub od wielu przyjęty. Jakoż ostatni wyraz najlepiej odpowiada swojemu wyobrażeniu myślnemu, bo czyli kontrakt społeczny dany jest przez jednego, czy uchwalony został przez wielu, zawsze uważanym być powinien za dzieło tych, którzy go przyjęli i onemu się poddali. Wszystkie jego warunki będąc zapewnione przez ustawy przyrodzenia, od kogokolwiek byłby podany, nie może nic w sobie zawierać, co by się tym ustawom sprzeciwiało.

*Jakim odmianom podlegali ludzie co do swych umów
społecznych*

Wszelako, jak we wszystkich działaniach naszego rozumu, jedne prawdy prowadzą do odkrycia drugich; tak równie w prawodawstwie politycznym następować musiały nowe za czasem postanowienia, które rozszerzały lub pomnażały dawniejsze albo je kaziły przez wielorakie zdarzenia rozumu ludzkiego. Niektóre narody używały częściami takowe ustawy od swych prawodawców, a to przez sposoby łagodne i spokojne; inne przechodziły przez stopnie okropnych i zaciętych rewolucji nim się postawiły w sposobności rozszerzyć albo na nowo postanowić dla siebie uchwałę konstytucyjną; inne przestając na kontrakcie społecznym domyślnym znalazły się aż do tego czasu bez żadnych konstytucyjnych opisów; inne mając niegdyś wyraźny z swymi władzami kontrakt utraciły go w części lub całości przez wielorakie zabrania. Zgola, jak we wszystkich działaniach rozum ludzki walczyć musi z naszymi namięt-

nościami, tak najbardziej daje się to widzieć w ustanowieniach politycznych.

Uwagi nad tym krótkim rozbiorem

Wszystkie w tej mierze prawidła, do których odkrycia dojść mogliśmy, a których zbiór składa teraz naukę prawa politycznego ogólnego i szczególnego, uważane tylko być mogą jak logika prostująca i przekonywająca nasz rozum, lecz aby one na zawsze w sercu naszym utkwiły i niewzruszone zostały, zbywa nam dotąd na skutecznych sposobach, bo wola i namiętności nasze niełatwo dają się ułożyć pod pewny, iż tak powiem, mechanizm, który by zepsuciu i przemianie nie ulegał. Szczęście i dobry byt wszystkich najwięcej zaręcza za trwałość takowych ustanowień, lecz pospolicie bywa, że ludzie nie umieją zawsze cenić przytomnego dobra, a pragnąc uzyskać byt lepszy wystawują się częstokroć na złudzenia i sami własnego szczęścia podkopują fundamenta. Wiek osiemnasty wydał sławnych w tej mierze pisarzów, którym zdawało się, że tę zbyt trudną kwestię rozwiązali, potrafili oni przez swe widzenia zapalić najoświecześnie narody, potrafili je ośmielić do najokropniejszych rewolucji. Skutek jednak przekonał, że te narody na próżno zboczyły się krwią własną. Była to walka rozumu z namiętnościami. Wszyscy zdawali się pragnąć szczęścia społeczności ludzkiej, nikt go nie osiągnął. Wiek dziewiętnasty zaczyna wprowadzać zadziwiająca odmianę i jednostajność we wszystkie rządy, lecz przyszłe dopiero pokolenia mają doświadczyć, czyli te nowe prawidła społecznego życia jako zgodniejsze z stanem przyrodzonym człowieka będą trwalsze, czyli też okażą się podobne do owego mrowiska, które pracowite mrówki z usilnością rozszerzają i w górę podnoszą, a które lada przypadek rozrzucić i zniszczyć zdoła. Im jednak trudniejsza jest nauka, około której zatrudniamy się, tym z większą usilnością do niej przykładać się winniśmy, bo w jej gruntownym objęciu zawiera się nasze własne dobro i całego rodu ludzkiego.

Rozdział II

*Jakie są zasady i warunki
każdej dobrej konstytucji i jak na nich
tworzyła się umowna między ludźmi
społeczność?*

*Co ludzie do społeczności przystępujący zawarować sobie
powinni i o co się mają umawiać?*

Gdy pod imieniem konstytucji wyobrażamy sobie kontrakt społeczny zawarty między ludźmi dla szczęśliwego ich pobytu w społeczności, bez której żadnym sposobem obstać by nie mogli, to łatwo nam będzie zebrać zasady, na których takowa konstytucja opierać się musi i warunki, które świątobliwie zabezpieczyć powinna: czyli by ją dla wszystkich jeden układał lub czyli by ją wspólnie wszyscy uchwalili, bo to na jedno wypada w nauce prawa politycznego. Największą atoli bacność dać na to trzeba, co ludzie do rządnej społeczności przystępujący jako nienaruszone zawarować sobie powinni i do czego obowiązywać się mogą przez ogólną umowę?

*Prawa przyrodzone w zupełnej całości zawarowane
im być muszą*

Co do pierwszego, zważając, że takowy kontrakt zawiera się między wszystkimi, iż ma obowiązywać wszystkich i upewniać ich powszechne dobro, każdy pojmie iżby nigdy nie przyszło do zawarcia onego z dobrej woli, gdyby prawa, z jakimi wszyscy do społeczności przychodzą, zabezpieczone im były. Mówiąc atoli o prawach tego gatunku i o kontrakcie, który je ma zabezpieczyć, nie wyobrażamy sobie żadnych późniejszych odmian, jakie między społecznościami już ustanowionymi przytrafiać się zwykły, lecz ów

pierwszy kontrakt, jaki kiedyś zająć mógł między ludźmi, gdy jeszcze nie zostawali w społeczności rządnej. W takim albowiem przypadku prawa wszystkich nie mogły być inne tylko przyrodzone, a zatem dość jest zastanowić się nad ich władzą obowiązującą, aby się przekonać, iż je każdy dla siebie zawarować musiał bądź wyraźnie, bądź domyślnie, bo ich nikt ani odstąpić, ani na drugiego przelać, ani onych w żaden inny sposób pozbyć się nie może. A ponieważ kontrakt rzeczony stawał się między równymi, czyli inaczej mówiąc jednakowym prawom podległymi, przeto nie mogła tam zachodzić umowa o zrzeczenie się praw przyrodzonych, lecz o zachowanie i zabezpieczenie onych równie dla wszystkich.

*Czemu te prawa zawarowane być muszą
dla wszystkich równo?*

Abyśmy tę prawdę jaśniej pojęli, dość jest rozważyć z pilnością co to są prawa przyrodzone? Nazywamy prawem tego gatunku każdą należytość i powinność przyrodzoną, czyli to wszystko co się komu należy, to co każdy sobie lub drugiemu winien wedle ustaw przyrodzenia. Na przykład: należy się człowiekowi wszystko, bez czego nie mógłby zaspokoić swych przyrodzonych potrzeb; bez czego nie mógłby utrzymać bytu innej osoby, czyli własności osobistej i nabytej; należą się człowiekowi jego własne siły umysłu i ciała; należy mu się nareszcie pomoc wzajemna i dobroczynna od innych. Wszystkie takowe należytości są tak złączone z jego bytem w całym życiu, iż się bez nich w żaden sposób obejść nie może ani się ich pozbyć lub na kogo innego przelać. Powinien nawzajem zaspokajać swoje potrzeby, powinien utrzymywać byt swojej osoby, doskonalić siły swego umysłu, i ciała, używać onych do opatrywania wszystkiego, czym może zaspokoić swe potrzeby, przez pracę nabywać do tego rzeczy zgodnych; nie naruszać cudzej własności, świadczyć pomoc wzajemną i dobroczynną drugim ludziom, w czym znowu nikt przeszkadzać mu nie jest wolen, nikt osoby jego przywłaszczając sobie nie może, każdy owszem pomagać mu podług zdolności jest obowiązany. A ponieważ człowiek wyżej wyliczone

należytości ma sobie zabezpieczone od samego przyrodzenia, tym bardziej kontrakt społeczny, do którego przystępuje, zabezpieczyć je powinien; ponieważ wszystkie powinności włożyło na niego przyrodzenie, tym bardziej kontrakt społeczny uwolnić go od nich nie może. Jako zaś w prawie przyrodzonym nie masz żadnej należytości bez powinności, tak najpierwszą zasadą dobrej konstytucji być musi zabezpieczenie każdego przy jego należytościach i powinnościach przyrodzonych, bo te do społeczności przychodzący zarówno z sobą przynoszą, bo nie jest w ich mocy zrzec się onych lub komukolwiek odstąpić.

Wolność działania każdemu zawarowana być powinna

Z tego pierwszego warunku wypływa dalszy, że ludzie co do swych praw między sobą równi muszą oraz być co do swych spraw zupełnie wolni, bo na wolności działania opierają się wszystkie ich obowiązki moralne, a zatem rzetelne ocenienie postępów każdego w szczególności człowieka, aby on mógł uczynić dobrze lub źle, aby zasłużył na pochwałę lub naganę, na nagrodę lub karę, powinien być zupełnie wolnym; inaczej sprawy jego byłyby fizycznie konieczne, a tym samym nie można by go chwalić i nagradzać za dobre, ganić i karać za złe. Kto albowiem czyni koniecznie, nie może inaczej czynić, nie ma wolnego obioru między dobrem i złem. Człowiek tylko wolny potrzebuje przestrogi i rady, nakazu i zakazu, zachęcenia i groźby. Sama tylko wolność jest zasadą cywilnego i kryminalnego prawa, wszelkich umów i opisów między ludźmi; bez niej nie masz żadnych obowiązków do dotrzymania, żadnych spraw do ocenienia.

Nikt swej wolności zrzec się nie może

Dla czego w błąd wprowadzali ci wszyscy, którzy nauczali, że człowiek przychodzący do społeczności powinien się zrzec swej wolności lub jakowąś jej część przenieść na zwierzchność społeczną, bo gdy wolność nic innego nie jest, tylko pewna zdolność naszej władzy

umysłowej, podług której każdy jest usposobiony od przyrodzenia, ażeby samowolnie działał podług własnego pojmowania obioru i zezwolenia: przeto nikt takowej zdolności pozbyć się nie może ani jej komukolwiek w części lub całości odstąpić bez zepsucia swej własnej jestności. Gdyby nawet przez niepodobieństwo mówiąc chciałby się kto zrzec lub odstąpić swej wolności, żadna społeczna zwierzchność przyjąć od niego nie może takowego zrzeczenia, bo jakośmy to już powiedzieli, sama tylko wolność ręczy za dotrzymanie wszystkich warunków i opisów kontraktu społecznego, a razem upewnia, że do czego się człowiek zobowiązuje, to dotrzymać może i powinien. Idzie zatem, że kontrakt społeczny nie może być zawarty jak tylko między ludźmi równymi co do swych praw przyrodzonych i zupełnie wolnymi co do swych działań moralnych.

O co ludzie umawiać się powinni przy zawieraniu kontraktu społecznego?

Gdy tedy ludzie nie mogą się zrzec w żaden sposób praw swych przyrodzonych ani wolności działania podług swego pojmowania, obioru i zezwolenia, o cóż więc przez kontrakt społeczny umawiać się im wypada? Właśnie chcąc rozwiązać to ważne zapytanie otrzymamy odpowiedź co do drugiego. Ktokolwiek albowiem zrozumiał dobrze stan przyrodzony każdego człowieka, ten pewnie dostrzegł, iż nigdy między ludźmi nie zachodziłyby żadne spory o ich należytości, gdyby wszyscy dopełniali wiernie swe powinności jako nieoddzielne warunki, bez których żadna należytość ocaleć nie może. Takowe to uchybienia pierwsze zapewne dały powód do zawarcia kontraktu społecznego. Każdy czuł co mu się należy, każdy zatem szkodował ile razy należytość jego zgwałconą została, lecz niekiedy chciał dopełniać swych powinności, które są rękojmnią jego należytości. Słaby doświadczał, że mocniejszy jego nabytą własność wydzierał, ten który jej chciał bronić znalazł się częstokroć niższym w sile od wydziercy i wystawiał na niebezpieczeństwo życie własne. Potrzebował zatem pomocy drugich, aby go zasłonili od wy-

dzierstwa i napaści, lecz nie wszyscy i nie zawsze chcieli mu w tym pomagać. Toż rozumieć o wielorakich innych powinnościach; aby więc temu skutecznie zaradzić musiano prędko na tę myśl natrafić, iż trudno było, aby ludzie przez umowę obowiązali jedni drugich do pomocy i ratunku wzajemnego. Otóż pierwszy i prawie jedyny powód, który skłonił ludzi do zawarcia kontraktu społecznego między udzielnymi rodzinami; wzajemna mowa potrzeba dopełnienia powinności, aby każdy swą ocalił należytość. Człowiek opatrzony od przyrodzenia władzą samowolnego działania może czynić zło i dobro, czyli dopełnić swej powinności albo ją zaniedbać i przestąpić, ile razy przeto czyni źle, wystawia siebie i drugich na wielorakie cierpienia, wprowadza nieporządek i zamieszanie między rodzinami. Prędko więc musiała się dać uczuć ta potrzeba, aby ci, którzy szczerze chcieli dopełniać swe powinności weszli w umowę przeciw tym, którzy je przestępowali i lekceważyli; a raz na tę myśl trafiwszy dalsze prawdy moralne wypływające jedne z drugich same od siebie objawiały się w ich pojęciu.

Na czym się opierają zasady kontraktu społecznego?

Tym to sposobem zasady kontraktu społecznego wydobyte z praw przyrodzonych każdego człowieka będą dla nas jasne i proste, jak jest proste samo przyrodzenie; przekonawszy się albowiem, że przechodząc od społeczności przyrodzonej do społeczności umownej, nie odmienia się w niczym byt nasz moralny. Gdyż pierwsza nasza zasada będzie, iż umowna społeczność nie może w niczym naruszać praw przyrodzonych człowieka, czyli nie może pozwalać tego, co przyrodzenie zabrania, ani zabraniać, co pozwala; druga, że nie może w niczym ścieśniać wolności człowieka, owszem zachować ją może w tych samych granicach, jakie jej samo przyrodzenie położyło; trzecia, że chcąc zabezpieczyć należytość każdego bierze na siebie obowiązki doglądać i zagnać wszystkich, aby swe powinności dopełniali; czwarta, że cokolwiek w tej mierze postano-

wi, nie powinno się na krok oddalać od porządku fizycznego, a zatem wszystkie postanowienia umowne powinny tylko być stosunkami tych samych praw przyrodzenia do szczególnych przypadków.

Między kim zawiera się kontrakt społeczny?

Te zasady wypływające wyraźnie z ustaw przyrodzenia będąc oraz wzorem dla społeczności przyrodzonej przeniesione być musiały w swej zupełności do opisu społeczności umownej. Każdy ojciec rodziny zajęty dobrem liczego potomstwa i rodzeństwa umawiał się z drugimi o wzajemną pomoc przeciw gwałcicielom jego należytości, a nawzajem ręczył za dopełnienie powinności przez całe potomstwo i rodzeństwo. Familie nawykłe do podległości władzy ojcowskiej bardzo łatwo poddały się takowej umowie nie czując nawet żadnej zmiany swego przeszłego bytu. Ojcowie wybrali między sobą jednego sędziwego starca, aby doglądał powinności wszystkich i zachodzące z tego względu spory rozsądzał. Wybrali również najzręczniejszego i najśmielszego, który by przywoził im do obrony przeciw napastnikom. Pierwsze takowe ustawy okazały widoczny pożytek, zaradziły niebezpieczeństwu, upewniły spokojność wszystkich.

Postać zaczynającego się i wzrastającego życia społecznego

Taką postać życia społecznego znajdujemy dotąd między drobnymi hordami dziedzicznych lub znikczemnionych ludów, które zatrudniają się rybołówstwem, myślistwem albo ledwie do życia pasterskiego doszłym. O takiej doczytujemy się w historii pisanej i podanej. Wszędzie umowy tego gatunku zawierane były między ojcami rodziny. Wszędzie ludy takowe dzieliły się na pokolenia, wszędzie rodziny podlegały rządowi swych ojców, a pokolenia rządowi swych patriarchów lub jakiemu najstarszemu albo najwięcej zaufania posiadającemu przywódcy. Społeczność tym sposobem zaczęta pomnażała się pewnie z czasem przez obce familie osobliwie, gdy ludzie zaczęli prowadzić życie osiadłe; wielu ojców przekonawszy się o pożytkach takowego zjednoczenia przyjmowali go-

towe przepisy i łączyli się dobrowolnie do wzrastającej społeczności. Niektóre pokonane hordy poddały się tym nowym dla nich przepisom uchodząc przez to surowszej kary, na którą zasłużyły przez napaści i nieporządek życia; a tak stopniami pomnażał się coraz ludniejszy naród i coraz bardziej wyjaśniały się prawidła społecznego rządu. Jakkolwiek takowe wnioski są po większej części na domyśle oparte, wszelako uczy nas historia, że wielkie narody nigdy inaczej powstawać nie mogły tylko za pośrednictwem dobrowolnej umowy lub za pomocą przemagającego zwycięstwa; a im ludniejsze stawały się narody, tym bardziej rozszarpały się opisy i wzmianki kontraktu społecznego znane pod wielorakimi formami rządu, które czasem były owocem rozsądku, czasem skutkiem obłąkania rozumu lub znarowionych namiętności. Potrzebną zatem jest dla nas rzeczą poznać wszystkie w szczególności takowe ustanowienia i one z większą rozważyć bacznością, abyśmy potrafili rozróżnić prawdę od fałszu i nie dali ludzic pozorami, które tyle narodów o wielorakie przyprawiły nieszczęśliwości.

Rozdział III

Wielorakie formy umownej społeczności wystawia nam historia nauki prawa politycznego

Naukę o rządzie społecznym wzięliśmy od Greków

Ponieważ od Greków dostaliśmy naukę prawa politycznego, które w filozofii Arystotelesa idzie pod nazwiskiem *Polityki*¹, a która

¹ Znamienny to fakt, że Kollątaj zaczyna prezentację ustrojów politycznych od *Polityki* Arystotelesa, nie powołując się w dalszej kolejności na żadnego z oświeceniowych myślicieli politycznych. Nie wymienia ani Montesquieu ani żadnego z nowożytnych twórców koncepcji umowy społecznej, jak Locke, Hobbes, Rousseau.

w mowie naszej znaczy umiejętność społecznego rządu, przeto znaglenni używać greckich wyrazów musimy rozbiór nasz zacząć od zrozumienia, co one znaczą w naszej mowie, a zarazem zapewnić się czyli między wielorakimi rządami, które w tej nauce znajdujemy, zachodzą jakowe stopnie, którymi ludzie wprzód postępować musieli, nim przyszli do stanu rzeczy, w jakim ich teraz znajdujemy. Chociaż albowiem Grecy sprawiedliwie uważać się mogą za naszych w tej mierze nauczycielów, będąc jednak sami zbyt późnym ludem względem tylu oświeconych narodów Azji¹ mogli nam zostawić wzory późniejszych tylko odmian, które nieoswojonym z mniejszą starożytnością wydawać się mogą jak najdawniejsze społeczności ustanowienia; w samej zaś rzeczy wypadnie je odnieść do tych rozumów złudzeń, którymi się dopiero Grecy uwiedli. Abyśmy jednak w tym trudnym, lecz bardzo ważnym rozbiórze z najmniejszą postępowali ostrożnością, musimy zacząć od nauki Greków i wylczyć wszystkie formy rządu od nich przyjęte, nim byśmy ośmielili się wnieść, co sądzimy o ich dawności i o mniemanych między nimi stopniach.

*Jak Grecy nazywali wielorakie formy rządu
i jaki między nimi oznaczali porządek*

Grecy pisarze wystawiali za pierwszą formę rządu społecznego demokrację, za drugą arystokrację, za trzecią monarchię; w demokracji i arystokracji przypuszczali oni oligarchię; w monarchii despotyzm. A że utrzymywali, iż między drobnymi społecznościami zaczął się rząd od demokracji, że później do takowych społeczności zaczęły się wciskać wielorakie inne formy jak to arystokracja, oligarchia, monarchia i despotyzm, przeto do złączenia w jeden naród ludów pod osobnymi rządami zostających, wynaleźli nową formę, która się ze wszystkimi innymi godziła, a która zostawując każdą rzeczpospolitą lub monarchię przy jej szczególnych ustawach łączyła

¹ Chodzi o Chińczyków jako prekursorów fiszokratyzmu.

wszystkie w jeden naród przez osobny kontrakt zawarty jedynie w widoku obrony pospolitej nazywając takową formę *f e d e r a c j ą*. Jakoż historia nas uczy, że pod takimi formami rządów osobnych i zupełnie od siebie różnych naród grecki dotrwał aż do czasu Aleksandra Macedońskiego; nie mógł od nich odwyknąć aż do chwili, kiedy Grecja stała się prowincją rzymską i bardzo nierychło wyszła na monarchię osobną, gdy Państwo Rzymskie podzielone zostało na Zachodnie i Wschodnie; lecz wtenczas prawodawstwo ludu greckiego opierało się zupełnie na zasadach monarchii rzymskiej.

*Co znaczą te nazwiska Greków w mowie naszej,
przez które wyobrażamy sobie wielorakie formy rządu*

Lubo z tymi wyrazami greckimi oswoiła nas nauka prawa politycznego, gdy jednak rozbierać musimy na nowo każdą takową formę rządu, abyśmy się przekonali, która z nich najzgodniejsza z potrzebami społeczności ludzkiej, musimy więc każdy takowy wyraz przywieść do swego właściwego znaczenia w mowie naszej, abyśmy tym lepiej pojęli, jakiemu wyobrażeniu umysłowemu odpowiadać powinien. Pod tym względem uważana *d e m o k r a c j a* znaczy w mowie naszej *g m i n o w ł a d z t w o*, czyli taką rządu formę, która wszelką władzę w ogólności i każdą jej część w szczególności zostawia przy całym ludzie, z którego się składa tak rząd-na społeczność. *A r y s t o k r a c j a* znaczy w mowie naszej *m o ż n o w ł a d z t w o*, czyli rząd taki, gdzie klasa możnych obywateli ma sobie oddaną wielką władzę bądź przez przywłaszczenie utrzymującą się na mocy kontraktu domyślnego, czyli zezwalającego milczenia całego ludu. *M o n a r c h i a* znaczy w mowie naszej *j e d y n o w ł a d z t w o*, czyli rząd powierzony jednemu pod pewnymi warunkami kontraktu społecznego bądź wyrażonego, bądź domyślnego. *O l i g a r c h i a* stosowana być może do dwóch wyszczególnionych form rządu, do *g m i n o w ł a d z t w a* i *m o ż n o w ł a d z t w a*, znaczy w mowie naszej *k i l k u w ł a d z t w o*, czyli rząd, w którym kilku posiada wszelką władzę nad całą społecznością. *D e s p o t y z m* czyli *a u t o k r a t y z m* znaczy w mowie naszej *s a m o w ł a d z t w o*.

two; jest to rząd, w którym jeden przywłaszcza sobie wszelką władzę nad całym ludem bez żadnej umowy czyli opisów kontraktu społecznego bądź wyrażonego, bądź domyślnego¹. – Wyobrażenie przywiązane do wyrazu greckiego mieć chce, że ten, który rządzi, jest jedynym właścicielem wszystkiego i wszystkich. Dlatego też Grecy każdego szczególnego właściciela osobliwie po koloniach nazywali *despotą*, a rząd samowładczy nazywali autokracją czyli samodzielstwem, jak to możemy wytłumaczyć słowo w słowo w mowie rosyjskiej.

Co wypada sądzić o wyliczonych formach rządu

Z tego krótkiego wyłożenia wyrazów greckich na mowę naszą widzimy najprzód, że pierwotne rządy mogą być skutkiem umowy czyli kontraktu zawartego między ludźmi, że drugie dwa są skutkiem nieprawego przywłaszczenia władzy, a zatem obalenia owego pierwszego kontraktu bądź wyraźnego, bądź domyślnego; po wtóre, że pierwsze prowadzą koniecznie do anarchii czyli nierządu; że trzeci, jeżeli nie jest zasadzony na pewnych warunkach umownych, obala zupełnie kontrakt społeczny; po trzecie, że kilkuwładztwo czyli oligarchia, że samowładztwo czyli despotyzm albo autokracja są prawdziwym stanem anarchii czyli nierządu; bo obie takowe formy zasadzają się na przywłaszczeniu, obalają kontrakt społeczny bądź umowny bądź domyślny.

Nad wyliczone formy rządu była jeszcze inna

Jest jeszcze inna forma rządów, której nie znajdujemy w polityce Greków, pod którą jednak wszystkie prawie ludy bardzo długo zostawały, a o tej rzeczy lepiej oświecić nas może prawodawstwo żydowskiego ludu. Forma takowa nazywa się w mowie greckiej

¹ Kollątaj zajmuje odmienne stanowisko od Hobbesa sądząc, że żaden rząd absolutystyczny nie mógł powstać drogą umowy społecznej.

teokracja¹, w naszej bożewładztwo. Był to rząd zasadzony na pewnych przypuszczeniach metafizycznych. Wyobrażano sobie Boga jako rządcę powszechnego całego świata, którego Opatrzność rozciąga się na całą naturę przez prawa fizyczne, wieczne, nieodmienne i konieczne; z czego wniesiono, że on jest autokratą czyli samodzielną każdego z osobna narodu. Takowy rząd choć domyślnie wystawiał Boga jak samowładnego despotę, musiał być wszelako sprawowany przez ludzi. Księża pomieszawszy religię z polityką wynieśli się na dostojność boskich ministrów i zarządzili ludem, a zatem należałoby rząd takowy nazwać biurokacją czyli księżowładztwem. Wszelako teokracja długo przewodząc nad narodami we wszystkich częściach świata, upaść nareszcie musiała. Wiadomość o tym nadprzyrodzonym rządzie jest nam teraz bardziej potrzebna do zrozumienia historii starożytnej niż do nauki prawa politycznego.

Dlaczego same tylko formy rządu przez Greków zebrane składają teraz naukę prawa politycznego

Co się jednak tyczy wyż wyliczonych form rządu, muszą one składać tę ważną naukę, bo prawodawstwo greckie wpływawszy od samego początku na rzymskie stało się teraz wzorem dla wszystkich Europy narodów, które powstały na ruinach Państwa Rzymskiego. Konstantyn podzieliwszy to niezmierne państwo na wschodnie i zachodnie przeniósł swą stolicę do Bizancjum, które dziś znamy pod nazwiskiem Konstantynopola. Teodozjusz wszelkie ustawy dawnego Rzymu zebrał w jeden kodeks. Justynian odnowił i udoskonalił dzieło swego poprzednika. A chociaż po upadku Państwa Zachodniego wprowadzone zostały do Europy

¹ Pragnąc wytłumaczyć odejście ludzkości od naturalnej władzy patriarchalnej powstałej na zasadzie umowy społecznej, Kollątaj przyjmuje za N. A. Boulangerem wystąpienie powszechnego kataklizmu przyrodniczego (potop, trzęsienia ziemi), który zburzył również ład moralny, religijny i polityczny. Stąd powstanie despotyzmu i teokracji.

prawa i zwyczaje ludów północnych i przecież Karol W. podniósłszy na nowo to upadłe państwo wrócił mu jego dawne prawa w Włoszech, w Francji i w Niemczech i mimo których zachowało się wiele ustaw i zwyczajów, które z sobą ludy północne do krajów rzeczonych wniosły. Z czego wypadły wielorakie zmieszane rządy po różnych krajach, wszystkie prawie mające zasady wydobyte z praw rzymskich i z praw feudalnych.

*Krótką historią rządu społecznego w Europie
do czasu Karola W.*

Karol W., zjednoczywszy Włochy, Francję i Niemcy pod jedno panowanie, nie miał dość czasu przywieść rząd do jednej postaci w tych trzech narodach, które różniły się między sobą obyczajami i oświeceniem, nie były nawet jeszcze usposobione do przyjęcia tak wielkiej odmiany. We Włoszech utrzymały się prawa i zwyczaje lombardzkie obok rzymskich, we Francji dawne ustawy Rzymian zmieszały się z tymi prawami, które Frankowie ze sobą przynieśli. Ludy niemieckie najmniej podówczas zostały przy swych zwyczajach w tym wszystkim, w czym ich nie odmienił Karol W. lub jego następcy; mimo czego zaprowadzone już zostały dawniej prawa rzymskie do kolonii, które Rzymianie założyli nad Renem i w stronach niewiele południowych. A że te trzy narody prędko po śmierci Karola W. rozdzieliły się na nowe, przeto postać ich rządu okazała się bardzo różna jedna od drugiej.

Stan rządu społecznego we Włoszech

We Włoszech powstało wiele drobnych rzeczypospolitych na wzór greckich, które wszelako nie były zjednoczone między sobą przez kontrakt federacji; jedne z nich zostawały pod demokracją, drugie z czasem przyjęły rząd arystokratyczny; mimo czego utrzymały się niektóre większe i mniejsze monarchie. Przyczyna, dla której rządy drobne ludu włoskiego nie mogły złączyć się pod jedną federacją, zdaje się być tu, że królowie niemieccy, utrzymawszy

się przy dostojności Cesarstwa Zachodniego, przywłaszczali sobie najwyższą władzę nad krajami włoskimi, w czym raz im dopomagali papieże, drugi raz przeszkadzali, a to w miarę jak potrzebowali pomocy cesarza lub obawiali się ich przemocy.

Stan rządu społecznego we Francji

Francja choć długo dzielona była na wielkie lenności (feuda), prędko jednak wyszła na osobne wielkie królestwo.

Stan rządu społecznego w Niemczech

W Niemczech najdłużej utrzymały się ustanowienia Karola W. a nawet te, które niegdyś Rzymianie zaprowadzili. Zakładane miasta na wzór municypiów rzymskich miały przyłączone do siebie małe kraje (terytoria) i robiły postać w osobnych rzeczypospolitych obok których tworzyły się równie małe państwa pod wielorakimi nazwiskami, jakie nadane były ich rządóm. Władza takowych właścicieli zasadzona na prawach feudalnych robiła rząd umiarkowany monarchiczny poddając lud i panujących najwyższej władzy cesarzów, których owi drobni despotcy byli lennikami. Karol W. zdobywszy całe północne Niemcy założył tam wiele biskupstw i opactw uposażywszy ich bogato. Duchowni, stawszy się właścicielami rozległej ziemi, zrównali się w dostojności i prawach z właścicielami świeckimi. Musiało więc za czasem nastąpić, iż miasta, książęta, grafowie, landgrafowie, margrafowie, burgrafowie, biskupi, opaci, ksienie zaczęły składać ciało jednej Rzeszy Niemieckiej, którą uważać można było za państwo monarchiczno-feudalne. Cesarz jako głowa takiego rządu był tylko urzędnikiem dożywotnim, a prerogatywy wielkich feudów zostawały pod opieką nieustannego sejmu. Była to mieszanina najniezgrabniejsza dawnych praw rzymskich i tych, które ze sobą ludy północne do Europy przyniosły, a tym samym łatwa do naśladowania dla innych barbarzyńskich narodów, które powolnym krokiem przychodziły do oświecenia.

Stan społecznego rządu w innych krajach

Oświecenie tych ludzi zaczynało się od nawrócenia ich do wiary chrześcijańskiej. Karol W. sprawował to apostołstwo z mieczem w rękę, papieże używali do tego środków nie zawsze łagodniejszych, lubo i oni nawróconym przez misjonarzy pogańskim monarchom poświęcali miecze dając onym władzę nawracania mocą niewiernych pogan. Choć zatem nie należały do Imperium Zachodniego inne państwa, układały się jednak na wzór Rzeszy Niemieckiej. Wszystkie prawie zaczęły się od władzy despotycznej, królowie dzielili swe kraje między liczne potomstwo, rozdawali wielkie i małe feuda między zasłużonych żołnierzy, ziemia korony przechodziła za czasem w ręce szczególnych właścicieli, duchowieństwo otrzymywało bogate fundusze i szczególne przywileje. Coraz bardziej zmagala się różnica między stanami ludzi, lennicy z urzędników doczesnych zrobili się czasami właścicielami niepodległymi, lud poszedł w pogardę i znalazł się pod legalną niewolą. Odmiany Rzeszy Niemieckiej uważano za wzory doskonalącego się rządu. Zwyczaj obierania dożywotniego panującego przeszedł do wszystkich prawie narodów, prerogatywy feudalne pasowały się z despotycznymi, w jednych krajach przemogli królowie, w drugich szlachta; w jednych krajach nastąpiło samowładztwo bez granic, drugie niszczały pod anarchią możnych.

Przyczyny odmian rządów w wielu krajach

Dopóki tylko trwała walka między lennikami i ich panującymi, dopóty zwyczaj feudalny i rzymski pomieszane razem robiły formę rządu niezgrabną, oświecenie szło tępym krokiem, duchowni przemagali nad świeckimi, papieże nad cesarzami i królami. Lecz jak tylko zaczęły się kłótnie o domniemywania z religii wynikały, spory o religię znalazły się obok sporów o władzę cywilną. Panujący różnych narodów zaczęli walkę z władzą papieską, ludy z władzą cywilną i duchowną; a w miarę wzmagającego się oświecenia zaczęły się odmieniać formy rządów po różnych Europie krajach.

W jednych upadły elekcje królów i nastąpiły dynastie trwale posiadających trony, zaczęto występować prerogatywy feudalne, a na ich miejsce wznosiła się władza panujących; w drugich rozerwane ludy na drobne królestwa i księstwa podeszły pod rząd jednej korony, indziej wprowadzone zostały różne rzeczypospolite pod wielorakimi formami, które dotrwały aż do naszych czasów we Włoszech, u Helwetów i Belgii, indziej nareszcie dojrzewały nieoświecone ludy i zaczynały wychodzić ze swego barbarzyństwa, gdy smutną koleją rzeczy oświecone na nowo w barbarzyństwo popadły. Zacięte wojny i długo trwające rewolucje prowadziły wprawdzie wszędzie ludy drogą niezliczonych błędów i lubo wszystkie prawie stawały się tylko pracować około pomniejszania własnej biedy, zbliżały się jednak do przyszłego swego dobra, które z takowej walki musiało koniecznie wyniknąć.

Rząd namiestniczy na nowo wynaleziony

W tym trudnym zbiegu, kiedy wiele narodów znajdowało się na drodze niezliczonych błędów lud W. Brytanii wyprzedzał wszystkie i choć jeszcze do zupełnej doskonałości nie doszedł, stał się jednak wzorem dla całej Europy przez zaprowadzenie u siebie wcale nowego rządu, który zasadzony na odwiecznych zwyczajach ludów północnych, brał swój początek z dawniejszych i nierównie doskonałych ustaw niż były owe, które dostaliśmy od Rzymian i Greków.

Na jakich warunkach zasadza się rząd takowy

Nie będziemy tu pisać z wyłuszczeniem całej konstytucji angielskiej, bo to należy do nauki prawa politycznego szczególnego służącego rzeczonemu narodowi. Musimy jednak choć pokrótce okazać, na czym zależy rząd takowy i jakie właściwie służy mu nazwisko. W rządzie tym cała władza wypływa przeto z woli całego ludu, lecz lud nie może jej sprawować przez siebie tylko przez postanowionych namiestników czyli pełnomocników, czyli zastępców.

A zatem sprawiedliwie zwać się powinien rządem namiestniczym czyli zastępczym. A ponieważ każdy rząd zaczynać się musi od umowy społecznej, przeto umowa rzeczona opisawszy cele rządu ustanawia zaraz dla każdej jego części potrzebnych namiestników. I tak do wykonania tego, co konstytucja przepisuje lub co prawa nadal postanowią, wyznacza namiestników ludu, którym powierza władzę wykonawczą. Do stanowienia praw i uchwalania środków potrzebnych do obrony i pomocy publicznej wyznacza namiestników, którym powierza władzę prawodawczą. Aby zaś jedna władza nie przemagała nad drugą, a zatem nie przyprawiła całego narodu o bezrząd czyli anarchię, wynaleziona jest trzecia namiestnicza władza trzymająca środek między dwiema wyżej wyliczonymi, wykonawczą i prawodawczą, której celem być powinno przestrzegać całości ustawy konstytucyjnej i zachować równowagę między dwiema rzeczonymi władzami. Takowa zatem władza dobrze nazwana być może zachowawczą czyli przestrzegającą konstytucji albo kontraktu społecznego. Powierzona zaś być musi wybranym sędziwym, których zgromadzenie znane było u wielu ludów pod imieniem senatu; dla czego zaś władza wykonawcza powinna być w ręku jednego, czemu powierzona być ma jednej rodzinie, czemu przydaną mieć powinna sobie radę senatu i ciała prawodawczego tudzież wielorakich urzędników sądowych i wykonawczych: to wszystko będąc przedmiotem raczej nauki, wytłumaczy się do przekonania na swym własnym miejscu. Tu dość było w ogólności sobie wyobrazić i zebrać wszystkie formy społecznego rządu, które albo widzieliśmy u Greków, albo przyszliśmy do ich wynalezienia za pomocą rozszerzającego się światła i długiego doświadczenia. Zastanówmy się teraz i badajmy z pilnością, która z takowych form rządu najstosowniejsza jest do potrzeb społeczności ludzkiej, i czyli między nimi zachodzą jakowe stopnie, przez które ludzie wprzód przechodzić musieli, nim natrafili na najlepszą.

Rozdział IV

*Czy wszystkie formy rządu
są zarówno dobre a zatem obojętne
do wyboru podług upodobania ludzi,
lub czy tylko jest jedna dobra.
a wszystkie inne złe*

*Jedna tylko forma rządu może być dobra,
a wszystkie inne są złe*

Przekonani, iż zasady i warunki każdego społecznego kontraktu wypływają prosto z porządku fizyczno-moralnego, czyli z owych ustaw przyrodzenia, podług których wszyscy ludzie w społeczności zostawać muszą, wątpić więcej nie możemy, że jedna tylko forma rządu oparta na takowych zasadach i warunkach musi być dobra, że zatem wszystkie inne muszą być złe. Trudno albowiem przypuścić, żeby ludziom być mogło rzeczą obojętną zrobić umowę o takie lub inne warunki społecznego życia, kiedy one wypływają z przyrodzonych potrzeb każdego, kiedy zasadzać się muszą na jednakich należytościach i powinnościach, kiedy potrzeby wszystkich muszą być zaspokajane w jednaki sposób, kiedy należytości zarówno dla wszystkich powinny być zawarowane, a powinności jednakowo przez wszystkich dopełnione. Nie zależy więc od upodobania ludzkiego dobierać taką lub inną formę rządu, umowa społeczna ma sobie wskazany od przyrodzenia jeden tylko sposób, podług którego ludzie mają tylko być szczęśliwymi, ile im to jest dozwolone w ciągu życia.

*Dlaczego ludzie uwiedli się obiorem różnych form rządu
wystawiając one za dobre lub za stopnie prowadzące
do lepszych form*

Daremnie by nam mówić chciano, iż te wielorakie formy rządu uważać się powinny jak stopnie, którymi ludzie postępować mu-

sieli do odkrycia doskonałego rządu, bo prawdy tego gatunku będąc proste i oparte na przyrodzonych potrzebach każdego objawiają się natychmiast w naszym czuciu i pojęciu tak właśnie, jak nam się objawiają nasze należytości i powinności. Jeżeli na tej znajomej każdemu drodze obłąkano się nieraz, nie pochodziło to z niedostatku światła lub trudności pojęcia prawd tak widocznych, lecz z przyuczyny złudzenia, na które nas wystawiają nasze własne namiętności, nasze zaufanie i łatwowierność.

Ludzie pospolicie sądzą o wszystkim według zaciągniętych nałogów

Człowiek przeznaczony do życia społecznego tak jest od przyrodzenia usposobiony, iż musi zaczynać od naśladowania i ufności w tych, którzy zatrudniają się około jego niemowlęctwa; może więc być zarówno wystawiony na dobre przykłady jak i na zgorzenie. Każde naśladowanie ciągnie za sobą nałogi; jeżeli naśladowający idzie za wzorami dobrymi, nałogi jego będą dobre; jeżeli przeciwnie, będą złe; a jakie raz zaciągnie nałogi, takim stać się musi na całe życie. Podług nich będzie pojmować i działać, podług nich może przyjąć fałsz za prawdę, złą sprawę za dobrą lub przynajmniej konieczną; a nalazłszy się raz na drodze obłąkania uda się manowcami błędów i fałszu; będzie wprawdzie nieszczęśliwym, będzie usiłował wrócić na drogę rzetelnego dobra, lecz nie zawsze zdoła trafić na sposoby, które by w tak trudnym przedsięwzięciu skutecznie pomogły. Rozbierzmy najdawniejsze dzieje świata, przypatrzmy się obyczajom dawnych i terażniejszych ludów, a przekonamy się, że człowiek wszędzie i zawsze był takim, jakim go naśladowanie i zaciągnięte nałogi zrobiły. Jeden błąd popełniony utrzymuje się długo w następnych po sobie pokoleniach, tym bardziej jakiegokolwiek gatunku oszukanie, któremu łatwo kilku łatwowiernych z ufnością poddać się zechcą, poprowadzi za czasem całe narody w przepaść błędu. Nie możemy przeto dziwić się tylu zdrożnościom, do których ludzie nieraz doprowadzeni zostali; przyjmując wielorakie domniemywania, zmieniając one prawa, popierając obrząd-

kami, upoważniając zwyczajem, wystawiając za prawidła nauki i wiary. Nieraz prawdy najprostsze dla tego samego wydają się nam trudne, nie żebyśmy ich pojąć nie byli zdolnymi, lecz że je uważamy za przeciwne przyjętym opiniom i nauce, która nas z błędem oswoiła i wmówiła dla niego ślepe uszanowanie.

*Tym sposobem błędy Greków wyszły na naukę
z prawdą niezgodną*

Zwracając tę ważną uwagę do naszej rzeczy postrzeżemy zaraz, jak wielorakie błędy, którymi uwiedli się Grecy, wyszły za czasem na naukę prawa politycznego. Ci, którzy nam tak wiele pisali o różnych formach społecznego rządu wystawiając one jak pewne stopnie, przez które ludzie wprzód przejść musieli, nim się naleźli w teraźniejszym społeczności stanie, dowodzą oczywiście, iż popierali tylko zadawniony przesąd nie starając się wrócić na drogę prawdy. Bo gdyby oni zastanowili się byli z uwagą nad świadectwami historii początkowej wszystkich ludów i nad stanem przytomnym tylu drobnych zjednoczeń ludzi dotąd zdziczałych, przyszliby zapewne do wcale innych wniosków.

*Najdawniejszym rządem po potopie przyjętym
była teokracja*

Albowiem co do pierwszego. Nie może być nikomu tajno, jeżeli z pilnością rozbierał historię rzeczoną, że już po owej ostatniej rewolucji kuli ziemskiej społeczności rządne znalazły się zaraz tak pod bożowładztwem, czyli teokracją; pod takim mówię rządem, który należy odnieść do ustanowień ludzkich po potopie mało znanych, a zatem nierównie dawniejszych od owej powszechnej klęski. Nauka zasadzona na przypuszczeniach zbyt metafizycznych i tym niebezpieczniejszych, że łączyły w jedno prawdy najprostsze z prawdami najdelikatniejszymi a zarazem najtrudniejszymi, jak na przykład jest uznanie potrzeby rządu dla ludzi w społeczności żyjących i uznanie pierwszej przyczyny całego świata,

podług której prawd niezmiennych wszystko dzieć się musi koniecznie tak jak się dzieje; nauka mówię takowa uznawszy pierwszą przyczynę za twórcę i rządęcę powszechnego wszechrzeczy zrobiła z niego Pana i Samodzierzcę każdej rządnej społeczności; a raz przyjąwszy takowe zasady wypadło koniecznie uchylić wszelką umowę kontraktu społecznego, ile gdy ten, co rządził, był we wszystkim nierówny temu, który podlegał. Pierwszy wszechmocny, drugi niedoleżny; pierwszy Stwórca drugi stworzenie; pierwszy nie-skończenie mądry i dobry, drugi mogący zbłądzić i źle czynić. Takie więc przypuszczenia zmaglić musiały, aby ten, który potrzebował być rządzonym, poddał się bez żadnych warunków i opisów temu, który rządził. Dlatego też historia pisana i podana uczy nas, że takowy rząd zepsuł wszystkie zasady kontraktu społecznego, skaził czystość pierwsiastkowej religii w potopie uratowanej, wprowadził bałwochwalstwo, wprawił w nienawiść oddzielne społeczności; a nadużywając bezczelnie łatwowierności ludzkiej, mniemany despotyzm Boga przemienił na samodzierstwo jednego człowieka.

*Wszystkie społeczności umowne zaczęły się
pod rządem jednego*

Co do drugiego, jakie ustanowienia między ludźmi dochowała nam historia pisana i podana, takie podobnie znajdujemy teraz jeszcze między zdziczałymi ludami względem owego pierwszego społeczności rządu. Zawsze i wszędzie naleziono między tego gatunku ludźmi rząd familijny albo umowny między familiami, który nazwać można rządem pokoleń, gdzie jeden najstarszy albo patriarcha sprawował najwyższą władzę wykonawczą, gdzie ojcowie familii naradzali się spólnie o potrzebach całej społeczności, ile takowe potrzeby wskazywał ich stan biedny i nędzny. Gdziekolwiek znowu dostało się nam wiedzieć o ustanowieniu pierwszej rządnej społeczności między ludźmi, tam podobnie ustanowienie zaczynało się od władzy jednego bądź przychodnia, bądź współrodaka. Z czego się przekonywamy, że ilekolwiek ludzie zawierali umowę o przepisy rządnej społeczności, zawsze rząd takowy zaczynał się

od władzy powierzonej jednemu, a umiarkowany przez radę sędziwych ojców. A zatem idzie dalej, że w obu przypadkach g m i n o w ł a d z t w o nie może być uważane za pierwszy rząd społeczności ani za pierwszy stopień prowadzący do innych rządów.

Teokracja nie była najdawniejszym społeczeństwem

Teokracja zasadzona na przypuszczeniach, do których dojść można było za pomocą najtrudniejszych szperań filozoficznych, lubo uważać się może za rząd najdawniejszy po ostatniej potopu kłesce, nie można wszelako brać ją za formę rządu najpierwszą, która się zaczęła kiedyś nie przez omyłkę uniesionego rozumu i zwiedzionego wyż wymienionymi przypuszczeniami, lecz przez obłudę jakiej śmiałej a zarazem przewrotnej głowy i to już w takim czasie, kiedy wprzód długie pasmo poprzedzających wyobrażeń usposobiło ludzi do przyjęcia tej zwodniczej nauki. Bo aby na tę myśl natrafić, że Bóg jest Panem i Rządcą bezpośrednim całej społeczności, należało wprzód przejść przez wielorakie inne wyobrażenia, jak te: trzeba było wprzód przekonać się, że ludzie nie mogą obstać bez rządnej społeczności; po wtóre, że o rząd takowej społeczności musieli kiedyś zawrzeć między sobą kontrakt; po trzecie, że takowy kontrakt ułożony i zawarty między samymi ojcami rodziny musiał nadać jednemu z nich władzę zupełną do wykonania rządu i przydać mu do pomocy w trudniejszych przypadkach sędziwych starszych; po czwarte, trzeba się przekonać, że jeden mający sobie powierzona taką władzę onej nadużywał; po piąte, należało wprzód mieć wyobrażenie o Bogu jako stwórcy i rządcy całego świata, którego opatrność okazuje się w prawach fizycznych; po szóste, że ta Istota Najwyższa jako ojciec powszechny opiekuje się losem i potrzebami każdego w szczególności człowieka; bez tych albowiem poprzedzających myśli nie można było trafić na ostatnią choć w samej rzeczy błędną, że lepiej podlegać Bogu jako samowładnemu Panu, który jest nieskończenie dobry, niż człowiekowi, który może być złym i powierzonej sobie władzy nadużyć. A lubo takowe przypuszczenie musiało być tworem jakiej

przewrotnej głowy, człowieka – mówię – śmiałego, który chciał sobie przywłaszczyć władzę Boga nad całym światem i przemienić ją na władzę szczególną nad jakim narodem, wszelako zwodziciel tego gatunku nigdy by był nie potrafił złudzić licznej społeczności, dla której prawa przepisywał nie poprowadziwszy wprzód ludzi pasmem tyłu poprzedzających wyobrażeń, na których nie było jeszcze dosyć. Bo ponieważ Bóg, który miał rządzić i rozkazywać, był niewidzialny, wypadało przeto należeć takie środki, które by go łączyły z całym ludem przez jego widzialnych ministrów. Ta to myśl dała powód do utworzenia wielu tajemnic, do wieszczb i prezentów, dwoistego w nauce sensu mistycznego i otwartego itd.¹ Przekonawszy się więc przez sam rozbiór naszych wyobrażeń, iż teokracja nie może być uważana za rząd pierwszy, że owszem musiała być reformą jakiego dawniejszego rządu długo wprzód trwającego, którego władza nadużywana przemieniła się pewnie na despotyzm. Teokracja jest widocznie u k ł a d e m , nad którym jaka głowa przewrotna długo pracowała, nim dokazała połączyć w jedną naukę, dobrze lub źle, tyle oddzielnych myśli i wmówić dla nich poszanowanie całego ludu, a zatem może ona należeć do tych prostych myśli, na które ludzie idąc jedynie za swym czuciem i potrzebami, najpierwej trafić byli powinni.

*Demokracja nie była podobnie pierwszym rządem
społeczności umownej*

Jeżeli zaś teokracja czyli bożowładztwo nie może być uważane za rząd pierwszy, tym bardziej demokracja czyli g m i n o - w ł a d z t w o nie należy nigdy do owych myśli prostych, na które ludzie najpierwej natrafić mogli zawierając między sobą umowę społeczną. Zważając albowiem, że oni ze społeczności przyrodzonej przeszli prosto do społeczności umownej, przeto pierwsze ich wyobrażenia, wskazały im takie same warunki kontraktu społecznego, pod jakimi nawykli żyć w rządzie familijnym i patriarchalnym, a zatem

¹ Sensu alegorycznego i dosłownego.

nie mogli oni natrafić na myśl utworzenia rządu gminowładnego; a że kontrakt takowy zawierali między sobą ojcowie rodziny, przeto nie mogli oni do tej pierwszej umowy przypuszczać wszystkich, ale ją sami tylko między sobą zawarli. Ani też można przypuszczać takiego między ludźmi buntu, żeby wszystko razem potomstwo powstać miało przeciw władzy przyrodzonej swych ojców. Ktokolwiek zatem z uwagą zastanowi się nad naturą pierwszego kontraktu, ten się przekonać musi, że do niego gminowładztwa żadnym sposobem zastosować nie można i gdyby nawet miał zajęta głowę utworzeniem pierwszej rzeczypospolitej, tak ta musiałaby być pod rządami arystokracji nie demokracji, to jest pod rządem samych ojców. Lecz takowy wniosek byłby raczej nadciągany, bo nie przeto wszyscy ojcowie winni byli podjąć się społecznego rządu dlatego, że wchodzili w umowę pierwszego kontraktu. Rząd albowiem ustanowiony jest dla spokojności wszystkich, nie dla tego, żeby im zatrudnienia i kłopotu przymnażał. Podobnie zatem jest, iż ojcowie rodziny chcąc swobodniej zatrudniać się potrzebami domowymi swego potomstwa, musieli jednego między sobą wybrać, a nawet pracę jego nagrodzić, byle tylko zatrudniał się wykonaniem rządu dodawszy warunki, względem których miał się do nich odnosić w ważniejszych potrzebach.

Gdziekolwiek demokracja zaprowadzona była, tam najprzód daje się dostrzec monarchia

Historia Azji zbyt jest starożytna i pozbawiona pamiątek pisanych, żebyśmy w niej znaleźć mogli wiele dowodów do poparcia naszych wniosków, których wszelako samymi domysłami usprawiedliwiać nie można. Lecz historia Europy bardzo widocznie przekonuje, że ludzie nigdzie nie zaczęli od demokracji, wszędzie owszem od monarchii. Rzeczypospolite ateńska i rzymska powstały dopiero po upadku władzy królewskiej, inne rzeczypospolite, które przyjęły arystokrację albo razem miały królów jak Sparta, albo władzę królewską wprzód długo u siebie trwającą uchyliły.

Historia opisuje następowanie rządów jednych po drugich

Dla czego chcąc przez samo prostowanie i uporządkowanie wyobrażeń trafić na owe mniemane stopnie między rządami czyli raczej na historyczne następowanie jednych po drugich, dostrzeżemy po pilnym rozbiorze, iż rząd jednego czyli monarchia jest najpierwszy i najdawniejszy, że nadużycia monarchii dały dopiero powód do wprowadzenia teokracji czyli rządu powierzonego księżom jako ministrom Boga; że nadużycia teokracji doprowadziły ludzi do despotyzmu czyli samodziernstwa; że despotyzm otworzył drogę do demokracji; że burzliwość demokrackie nastęrczyły arystokrację jako środek między niepodobieństwem utrzymania się gminowładztwa i zapobieżenia powrotowi despotyzmu, którego się lękano. W miarę odkrywających się wad każdej z wyluczonych form rządu, wynajdowano wielorakie poprawy, które wszelako złemu nie zaradzały. Kolej tych odmian utrzymywała narody w nieprzestannych burzliwościach i najwięcej pomnażała ich nędzę, nie obiecując nadal pomyślniejszego bytu; bo jak tylko ludzie oddalili się od owego pierwszego rządu, który im sama przyrodzona społeczność wskazywała, wszystkie inne obrane środki były tylko naszym złudzeniem. Nie masz albowiem wiele rządów równie dobrych i zawisłych od naszego przywidzenia; rząd dobry jest tylko jeden, wszystkie inne są raczej nierządami wielorakiego gatunku. Nie ludźmy się próżno ani się nadymajmy owym pozornym oświeceniem, którym zda się, żeśmy przewyższyli pierwsze pokolenia. Człowiek prowadzony drogą od przyrodzenia wskazaną nie zaczął od błędu, ale dopiero z czasem popadł w błąd przez wyluczone wyżej przyczyny. Im bardziej oddalał się on od porządku fizyczno-moralnego, tym się stawał nieszczęśliwszym; bo droga prowadząca do prawdy jest tylko jedna, druga zaś prowadząca do błędu dzieli się na niezliczone manowce, którymi nas prowadzi pomyłka i niedostatek uwagi, nasze namiętności, a nade wszystko obłuda przebiegłych zwodzicieli.

*Demokracja najbardziej zbliża się do teokracji i jest układem
wynalezionym przeciw despotyzmowi*

Najtrudniej jest zebrać dowody historyczne, które by nas przekonały, że ministrowie teokracji strąceni z swej pierwszej dostojności, jaką im nadawał ów rząd nadprzyrodzony, starali się nawzajem strącać despotów, którzy powstawali na ich ruinach. Nauka dawnych księży okryta sensem mistycznym umiała zręcznie taić swe widoki. Dostrzegamy wszelako, że każdy nowy prawodawca podawał ludowi swoją księgę za objawioną przez jakie bóstwo, że ludy zostające pod demokracją lub arystokracją poddawały się pod panowanie jakiego Boga, że gdziekolwiek szło o wywrocenie tronu, lud do takowej rewolucji był zachęcany jakim szczególnym wyrokiem objawionym przez tłumacza woli boga. Wiemy, że Ateńczykowie przyjęli Minerwę za swe rządzące bóstwo, Kartagańczykowie Saturna, Rzymianie Marsa i Jowisza Kapitoleńskiego. Likurg wziął swe prawa od Apollina, Minos od Jowisza Kretejskiego, Mojżesz nawet dla takich powodów i przez podobne środki oswoił lud żydowski z niewoli egipskiej. Im bardziej owszem rozpatrywać się zechcemy w świadectwach historycznych i w postępkach filozofii, tym mocniej się przekonamy, że ustanowienie rzeczpospolitych pod jakimi bądź formami nie może należeć do owych prostych i pierwszych umów, które zawierali między sobą ojcowie rodziny, lecz wyniknęło daleko później z uwag nad wolnością każdego człowieka, a złe zrozumienie tej władzy umysłowej zepsuło porządek w wyobrażeniach, jakie miano o obowiązkach społeczności rodzicielskiej i rodzinnej. Ta społeczność była pierwszym uznaniem społeczności umownej; z niej wynikająca forma rządu jest tylko dobra, wszystkie inne są błędne i sprzeciwiające się potrzebom przyrodzonym człowieka.

*Ustanowienie demokracji przeciwne jest potrzebom,
dla których ustanawia się rząd społeczności umownej*

Choćby atoli myśl o demokracji nie była pierwszą, jak się niektórym pisarzom zdawało, choćby należała do późniejszych

ustanowień ludzkich, nie można by jej odrzucać, gdyby przynosiła prawdziwą szczęśliwość dla ludzi w rządnej społeczności żyjących. Rozum nasz przychodzący stopniami do odkrycia prawd ważnych mógł dojść później do wynalezienia jakiej nowej formy rządu nie zawsze lepszej nad tę, na którą owe drobne zjednoczenie kilku familii w początkach natrafiły. Porównyując albowiem ów pierwszy kontrakt zawarty między kilku drobnymi familiami do tego, który sobie wyobrażamy pod imieniem rządu namiestniczego przyznać musimy, iż choć oba opierają się na jednych i tychże samych warunkach, tak, przeciwnie, prostotę pierwszego różni się od doskonałości drugiego, jak się różni źródło od koryta wielkiej rzeki, która z niego wzięła początek. Udoskonalenie więc rządu jest widocznie podobne, lecz wynalezienie wielu i różnych jest tylko złudzeniem. Nie dlatego przeto odrzucamy demokrację i wszelkie insze formy, że nie są pierwsze lub że od nich nie zaczęła się żadna społeczność umowna, lecz że oczywiście sprzeciwiają się potrzebom społecznym, że nie zapobiegają złemu, owszem go powiększają wprowadzając zamieszanie nie tylko między ludźmi jednej społeczności zostającymi, ale nawet między różnymi społecznościami. Jużśmy o tym nadmienili wyżej opisując w szczególności znaczenie i naturę takowych rządów, musimy jednak dokładnie jeszcze każdą takową formę rozważyć, abyśmy okazali, że one nie były nigdy tworem rozsądku, że owszem były skutkiem złudzenia rozumu ubiegającego się za niepodobieństwami.

Demokracja jest prawdziwym stanem nierządu

Demokracja jest prawdziwym stanem nierządu. Nie można, albowiem wyobrazić sobie takiego rządu, w którym by wszyscy razem rozkazywali i razem byli podległymi; a przecież oto najbardziej idzie, żeby ci, którzy wchodzą w umowną społeczność, mogli być zmaglani do pełnienia swych powinności podług raz zrobionego przepisu. Zostawiać wszystkich przy równej, jednakowej co do wykonania władzy na jedno wypadnie, że nikt nikomu nie będzie posłusznym albo większość przeważać musi nad liczbą

mniejszą. W demokracji każdy jest prawodawcą, wykonawcą rządu i podległym, zaczem co wola wszystkich ustanowić zechce, to wola jednego jako wszystkim równego utrzymać zdoła; co znowu refleksja jednego dowodzi, to zapal wielu lub wszystkich obali. Aby w takowym rządzie lud mógł iść za głosem prawdy, należałoby, żeby wszyscy byli zawsze oświeceni, zawsze cnotliwymi; żeby nie dali się uwieść złudzeniu i poszeptom namiętności; żeby zgola byli cichego temperamentu i innych skłonności. A że stan takowy ludzi nie jest podobny w praktyce społecznego życia, przeto nauka o demokracji przez własne swe niepodobieństwo utrzymać się nie może i trudno jej inaczej wyobrazić sobie, jak tylko za rząd zły albo właściwiej mówiąc za nierząd czyli anarchię.

Demokracja nawet dla małych stanów jest szkodliwa

Dlatego też widzimy, że demokracja nawet w małych społecznościach nie mogła się nigdy długo utrzymać bez wprowadzenia wielorakich odmian, które wszelako nigdy trwale wynikającym coraz nowym zdrożnościom zaradzić nie mogły. Aby zapal ludu powściągnąć często uciekano się do nadprzyrodzonych środków. Było to jakieś bóstwo rządzące, które przez swe wyroki objawiało wolę nieba, byli to owi augurowie lub inaczej zwani tłumacze woli boskiej, której się w nagłej potrzebie objawiali; byli ci demagogowie, którzy skłaniali wolę ludu przez zapal lub onego uśmierzenie; była pewna liczba przemagających, którzy na czas zyskiwali kredyt i pod imieniem ludu przewodzili nad całą społecznością. W takim stanie rzeczy nikt nie był pewnym swego losu choćby się najcnotliwiej zachował. Zależało od woli oligarchów lub od przebiegłości demagogów zapalić lud podług swych szczególnych widoków, a takowy zapal równie uciemiał niewinność jak upoważniał przestępstwa.

Stan rzeczypospolitej pod demokracją

Dość jest rozpatrzeć się dobrze w historii ludu ateńskiego aby sobie wyobrazić okropność takiego nierządu i widoczne niepodobień-

stwo utrzymania się na długo tak rządzonej społeczności. Solon, który z największą ostrożnością przepisał wszystkie warunki demokracji, przekonał się prędko o próżności swych usiłowań. Dość było na zlej woli Pizystrata¹, ażeby takowy rząd w momencie przewrócił i prawom Solona odjął wszelką dzielność. Dość było na jakim demagogu lub sofście, aby każdy cnotliwy wystawionym być mógł na prześladowanie i zgubę. Takiego losu doznali najcnotliwsi z Ateńczyków, Miltiades², Arystydes³, Sokrates, Focjon⁴ i tylu innych. Nigdy Ateny nie znalazły się w stanie bardziej kwitnącym jak gdy Perykles przywłaszczył sobie nad nimi władzę najwyższą; lecz ponieważ jego władza opierała się jedynie na osobistym szacunku i przebiegłości, którą zdołał poskromić na czas zapędy ludu, przeto też z jego kredytem ustalała przemijająca szczęśliwość Aten, bo nie zależała od opisu konstytucji, lecz od osobistych przymiotów człowieka, który się wyniósł nad konstytucję. Wreszcie nigdy Ateńczykowie nie byli zdolni rozszerzyć się w swych szczupłych granicach lub zjednoczyć pod swój rząd inne Grecji ludy, choć Ateny należały do federacji, jak i Królestwo Macedońskie, były owszem najczęściej powodem do zakłóceń innych ludów w federację wchodzących. Demokracja zgola będąc rzetelnym błędem przynoszącym tyle szczególnych i ogólnych nieszczęśliwości, była oraz źródłem wielu innych nierządów, na które się ludzie tyle razy wystawiali chcąc poprawiać niedogodne ustawy rządu, pod którymi zostawali.

¹ Współcześnie Pizystrata ocenia się jako kontynuatora reform Solona w duchu demokratycznym (podział ziemi wielkich właścicieli zgrupowanych w konserwatywnym stronnictwie pediaków i rozdanie jej drobnym rolnikom).

² Dowódca zwycięskiej bitwy pod Maratonem. Następnie skazany za porażkę w wyprawie przeciw Paros umarł w więzieniu z odniesionych ran.

³ Arystydes, bohater spod Maratonu, później jako zwolennik Miltiadesa wypędzony z Aten przez Temistoklesa, a następnie odwołany z wygnania, by wziąć udział w wojnie z Persami. Walczył pod Salaminą i Platejami. Mimo to zmarł w nędzy i zapomnieniu.

⁴ Skazany na wypicie cykuty, gdyż jako zwolennik Filipa Macedońskiego i przeciwnik Demostenesa został posądzony o umożliwienie Macedończykom zajęcia Pireusu.

*Demokracja jest źródłem wielu innych form rządu
szkodliwych społeczności*

Ten pierwszy stan anarchii że tak powiem legalnej, bo ją wyobrażano sobie za formę konstytucyjną rzeczypospolitej, otworzył niezliczone drogi do anarchii uzurpowanej. Z demokracji wylęła się arystokracja, która była skutkiem przemocy możnych nad słabszymi. W obu tych rządach nie mogło się obejść bez oligarchii, bo gdzie wszyscy chcą rządzić, tam albo nikt nie rządzi, albo kilku przywłaszcza sobie władzę nad wszystkimi. Przywłaszczenia wielu lub kilku otwierały zawsze drogę do uzurpacji jednego, zatem oligarchia jest ostatnim krokiem do samodzielstwa. Widzimy zatem, że wyliczone rządy nie tylko są złe z swego własnego ustanowienia, ale nadto ze skutków, które przynoszą, bo otwierają drogę albo do anarchii, albo do przywłaszczeń, które stopniami idąc kończą się na samodzielstwie.

Dalsze wady i niedogodności demokracji

Na próżno byłoby wyliczać zaszle odmiany tak demokracji, jak w arystokracji, bo one wadom tych dwóch rządów nigdy skutecznie zaradzić nie mogły; czy to pod mnóstwem całego ludu czy pod mnóstwem znaczniejszego jakiego stanu zawsze oligarchia musiała przewodzić nad rzeczpospolitymi w podobny urządzonymi sposób, aż póki jeden zręczniejszy z oligarchów nie przywłaszczył sobie władzy despotycznej lub obcy zwycięzca nie opanował ludzi burzliwych tym sposobem rządzonych. Zakończymy więc ten ciekawy rozbiór spostrzeżeniem, które uważać można za następującą w polityce zasadę, że jeżeli jaki wielki naród dał się kiedy złudzić przyjęciem demokracji lub arystokracji popadał on natychmiast w anarchię, a gdy się prędko nie postrzegł i z błędu nie wycofał zawczasu, upaść koniecznie musiał. Jeśli przeciwnie jaka mała społeczność, na przykład jedno miasto z zbyt szczupłego swego terytorium przyjęło formę demokracji lub arystokracji, trwałość ich była dłuższa, bo burzliwości, na które się rząd takowy

wystawił, nie miały nigdy tyle wpływów na sąsiedzkie rządy, ile mają burzliwości wielkich narodów. Wszelako i tych małych rzeczypospolitych trwałość jest zawsze wątpliwa. Każde ich powiększenie uważać należy za bardzo niebezpieczne nie tylko dla ich trwałości, ale nawet dla wolności osobistej każdego obywatela. Co do pierwszego, im bardziej rozszerzają się posesje jakiej rzeczypospolitej, tam więcej przybywa burzliwości i niezgody w jej rządzie. Co do drugiego. Miasto z swym pierwszym terytorium wzięte uważa się względem innych zdobytych krajów jak despota i samodzielnica względem swych niewolników. Prerogatywy i swobody owej metropolii nie służą więcej jej osadom; aby zostać obywatelem takiej rzeczypospolitej, nie dość jest widzieć się w jej unii, trzeba się tego dokupywać rzadko przez cnotę, najczęściej podłością. Taka była postać zawojowanych ludów przez rzeczypospolite greckie, taka była postać zawojowanych Greków i innych narodów przez Rzymian. Dlatego też Rzym mały trwał przez kilka wieków nienaruszony w swych swobodach, Rzym wielki prędko upaść musiał, bo rozległość jego terytorium rozciągająca się po trzech częściach dawnego świata nie mogła dłużej znieść republikanckiego rządu, bo ludy podbite stawszy się niewolnikami względem zwycięskiej metropolii rządzonej tak burzliwie starały się pomagać każdemu przywłaszczycielowi, aby tylko mogły być rządzone od jednego, nie od wielu; aby się pozbyły tej upokarzającej różnicy, jaka zachodziła między Rzymianinem i poddanym Rzymu.

Co sądzymy o wszystkich innych formach politycznych

Przekonawszy już każdego, iż demokracja i arystokracja nie mogą należeć do liczby rządów, ale raczej do liczby błędów, którymi się uwiódłły niektóre ludy, byłoby rzeczą zbyteczną dowodzić, że oligarchia i despotyzm są stanem prawdziwej anarchii. Kiedyśmy zwłaszcza okazali wyżej, że oba takowe rządy nie opierają się na żadnym kontrakcie społecznym, bądź umownym, bądź domyślnym, lecz na prostym przywłaszczeniu władzy.

Co sądzymy o federacji

Co się jednak tyczy federacji czyli rządu związkowego, należy dokładnie wyłożyć, co o nim sądzymy. Federacja nie należy właściwie do nauki prawa politycznego, lecz do nauki prawa narodów. Może być doczesna i przemijająca, wtenczas zwiemy ją przymierzem; może być trwała i wtenczas nazywamy ją związkim konstytucyjnym; w pierwszym przypadku bliskie lub oddalone od siebie stany polityczne obowiązują się jedne drugim do wzajemnej pomocy bądź w zdarzeniu zaczepnym, bądź odpornym; w drugim przypadku drobne stany graniczące z sobą łączą się wiecznie w jedno konstytucyjne ciało końcem upewnienia sobie obrony wzajemnej uznając wszelako dla siebie swe szczególne formy rządu, pod którymi zostają, i tak naród federacyjny musi mieć swe zjazdy, obrady, posiłki pieniężne i wojsko, wspólne wszystko zgola co do obrony pospolitej należy; co zaś się tyczy wewnętrznego rządu, każdy takowy stan, rzeczpospolita, monarchia itd. są niepodległe i niezależące w niczym jedne drugim. Postać takowego rządu najdujemy u Greków między dawnymi, u Hotentotów i Amerykanów, między terażniejszymi ludami. Taką samą postać okazuje się w Rzeszy Niemieckiej, którą dziś nazywamy Związkiem Pruskim¹. Rząd Związkowy nie tylko w swych zasadach jest dobry, ale nadto dowodzi pewnego stopnia udoskonalenia między społecznościami umownymi, które tak daleko postąpiły w swej cywilizacji, że nie tylko każda osobno, ale nadto wszystkie o wszystkich spokojność i bezpieczeństwo są troskliwe. Ktokolwiek z ludzi nastęrczył federację owym drobnym w początku społecznościami, ten pierwszy podał sposób jednoczenia małych stanów w jeden wielki naród, ten dokazał, że światło jednego człowieka może się prędko rozniecić i udzielić różnym społecznościami, bo rząd federacyjny nie może się inaczej utrzymać tylko przez układy wspólne wszystkich reprezentantów, którzy są upoważnieni od swych

¹ Związek Pruski – chodzi o Konfederację Reńską utworzoną przez Napoleona w 1806 roku.

szczególnych narodów i w ich imieniu naradzają się i stanowią. Jeżeli zatem należałoby przypuścić jaką rzeczpospolitą, tedy nie inną tylko federacyjną, czyli taką, w której reprezentanci czynią nie w imieniu ludu, lecz w imieniu rządu. Gdy jednak ta materia należy wyraźnie do nauki prawa naturalnego, przeto dość było tu o niej namienić, abyśmy nic nie opuścili z nauki, którąśmy od Greków dostali.

*Co sądzić o nauce, która rzeczpospolitą lub monarchię
za fundament społeczności cywilnej naznacza*

Po wyliczeniu i ocenieniu wszystkich form rządu chcąc przystąpić do uproszczenia naszych wyobrażeń postrzegamy, że wszystkie rządy odnieść można do dwóch tylko podziałów, to jest do rzeczpospolitej i jedynowładztwa, zostaje przeto ważne jeszcze zapytanie, czy oba takowe rządy mogą być zarówno dobre i do wyboru obojętne, choć ich wielorakie różnice są orzeczenia błędne, czyli też jeden z tych dwóch jest dobry, drugi zły? Ci, którzy nie byli dość śmiały mi wyłuszczyć i rozwiązać tak ważną kwestię, obydwie rzeczzone formy tym sposobem upowszechnione podawali za równie dobre, dodając tylko pewne warunki, na których prawodawstwa opierać się były powinny. Rzeczpospolitej dawali oni za pierwszą zasadę i najglówniejszy warunek cnotę. Monarchii honor. Gdyby jednak owi sławni pisarze chcieli być rzetelnymi i dość śmiały mi wyznać prawdę, nie zaparliby sami, że ich nauka jest wcale niezrozumiała co do wytłumaczenia różnicy, jaka może zachodzić między cnotą i honorem; przyznaliby owszem, że ich zasady są czcze w swym znaczeniu, że nie powiem fałszywe¹. Jeżeli albowiem pod imieniem cnoty należy sobie wyobrażać każdą sprawę dobrą posuwając się stopniami do heroizmu: wszystkie takowe sprawy są powinnością człowieka pod jakimkol-

¹ Kollataj polemizuje z poglądem Montesquieu. Por. Montesquieu, *O duchu praw*, przełożył T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, t. 1, ks. III: „O zasadach trzech postaci rządu”, s. 49–62.

wiek on zostaje rządem. Więcej powiemy: ani monarchia ani rzeczpospolita bez cnoty obstać nie może. Jeżeli znowu pod imieniem honoru wyobrażamy sobie najdelikatniejsze przestrzeganie wszystkich spraw dobrych, aby dopełnione były podług przyrodzonych powinności, honor tak uważany zawsze jest ścisłym obowiązkiem do przestrzegania dla republikanta, jak i dla człowieka pod monarchią żyjącego. Obydwa zgoła te wyrazy cnota i honor tym się tylko od siebie różnią, czym się różni każde wyobrażenie szczególne od wyobrażenia ogólnego. Chcieć nie uchybić żadnej cnotie albo szukać prawdziwej czci w ścisłym dopełnieniu wszystkich cnót, jest to mieć prawdziwe wyobrażenie o honorze. Nie masz żadnej różnicy między człowiekiem pocziwym a człowiekiem honoru, kto honor rozróżnia od pilnego przestrzegania wszystkich bez wyjątku cnót, ten go nie pojmuje. Zgoła jak nie może być honor jakiegokolwiek bądź rządu zasadą, jeżeli od niego cnotę oddzielić zechcemy i nawzajem, tak nie mogą być dwa rządy na tych osobnych oparte zasadach, które by były równie dobre i w swych formach obojętne, bo by jednemu zbywało na cnotie, drugiemu na honorze, a tych jak widzimy żadnym sposobem oddzielić niepodobna. Lecz na nieszczęście honor jest to wyobrażenie, o którym wszyscy mówić lubią, lecz zbyt mało jest takich, którzy by go w swym właściwym znaczeniu rozumieli i w delikatnej całości dochowali.

*Jeden tylko jest dobry rząd, który zowiemy fizjokracją¹,
wszystkie inne są nierządami*

Jeżeli przez rozbiór szczególnych i upowszechnionych wyobrażeń o rządzie przekonywamy się, iż wiele form onego nie mogą być

¹ Zastanawiające jest to, że F. Kojsiewicz w kopii dzieła Kolłataja z 1860 roku zmienia tytuł tego fragmentu w sposób następujący: „Jeden tylko rząd jest dobry, który zowiemy monarchią konstytucyjną, wszystkie inne formy rządu są istotnymi nierządami”. Rękopis PAU PAN 179: *O konstytucji w ogólności i w szczególności czyli Nauka prawa publicznego (sic) ogólnego i szczególnego*, k. 34.

zawsze dobre ani do wyboru obojętne, na próżno więc zatrudniano nas w nauce prawa politycznego wyliczaniem tylu różnych rządów, jakimi są demokracja, arystokracja, oligarchia, monarchia, teokracja i despotyzm. Wszystkie te greckie nazwiska dają nam fałszywe wyobrażenia o rządzie mieszcząc obok albo błędy do nierządu prowadzące, albo sam nierząd. Mówmy, co chcemy, nigdy jednak przekonać się nie zdołamy, żeby mogło być wiele rządów równie dobrych. Jeden tylko musi być dobry, a wszystkie inne złe; czyli jaśniej mówiąc nie można sobie inaczej wyobrażać wszystkich społeczeństw zostających pod wyraźnym lub domyślnym kontraktem, jak tylko zostając pod jednym rządem albo pod wielorakimi nierządami. Anarchii można naliczyć wiele gatunków, bo zazwyczaj błędy są i być mogą wielorakie. Lecz rząd, który wypływać musi z porządku fizyczno-moralnego, który się zasadza na prawach przyrodzonych nigdy nieodmiennych; który dogadzać ma jednakowo wszystkich potrzebom, ubezpieczyć od siebie wszystkich należytości i przestrzegać, aby wszyscy swe powinności dopełniali, musi być tylko jeden. Szukając takiego wyrazu, który by nam takowy rząd wyobrazil możemy go nazwać fizjokracją czyli rządem przyrodzenia albo z wyższych praw przyrodzenia wydobytym. Jakież to jest rząd i najistotniejszy jego duch?

Rozdział V

Z jakich źródeł czerpane być powinny prawidła dobrego rządu i na czym opiera się jego doskonałość?

Samo przyrodzenie usposobiło i przywiązało ludzi do życia społecznego. W społeczności małżeńskiej pomnaża się i utrzymuje ród ludzki. W społeczności rodzicielskiej zaczyna się byt każdego człowieka, utrzymuje się przez pomoc dobroczynną aż do zupełnej zdolności opatrywania sobie wszelkich środków do zaspokojenia swych potrzeb. W tej to społeczności nawyka człowiek do posłu-

szeństwa swym rodzicom, prostuje swe postęпки przez ufność i naśladowanie; doskonali swe zdolności umysłowe i czynnym działaniem wprawia się do pracy. W społeczności familijnej zaczyna już pracować na wspólne dobro podług rady i przestróg ojcowskich; zaczyna oddzielną społeczność małżeńską i rodzicielską; trudni się około zaspokojenia potrzeb swego potomstwa, a tak sposobem od samego przyrodzenia wskazanym pomnaża się społeczność familijna: wdzięczność, ufność, naśladowanie, nałogi zaciągnięte przywiązują wszystkich do poszanowania pierwszej społeczności głowy, dopełnienia jej rozkazują z największym posłuszeństwem i gotowością. Miłość, wdzięczność, widoczne pożytki wprawiają ludzi do takiego rządu, a zarazem przywiązują do niego. Wszelkie oddalenie się w tej wrodzonej zwierzchności napawa tęsknotą rządzącego i rządzonego. Śmierć jest dla nich najboleśniejszym zdarzeniem. Rodzice oplakują stratę dzieci, nawzajem dzieci oplakują stratę rodziców; wszystko w takowej społeczności tchnie jednym przywiązania duchem, bo wszystko jest dziełem samego przyrodzenia.

Takowej społeczności obraz znajdujemy w owym patriarchalnym życiu opisanym w starożytnych Azji dziejach, taki znajdujemy za dni naszych między niektórymi hordami Arabów i Tatarów, a choćbyśmy nawet nie naleźli w tej mierze dowodów z historii i opisu terażniejszych podróży, każdy spoglądając na siebie, na obejście domowe, na związki bliższe i dalsze, jakie trwale utrzymują się między szczególnymi rodzinami, przekona się bez wątpienia, jako wyż wyliczone społeczności stopnie są oczywistym dziełem samego przyrodzenia, tak rząd onych wskazany jest palcem ręki wszechmocnej, która ułożyła taki a nie inny porządek fizyczno-moralny przywiązawszy do niego byt szczęśliwy każdego człowieka.

A ponieważ od tych trzech stopni społecznego życia, w którym nas samo postawiło przyrodzenie, następuje prosta społeczność umowna między familiami, tworzy się za czasem mniej więcej ludny naród: przeto trudno przypuścić, aby ci, którzy wchodzą w społeczność umowną, mieli odstąpić od owych przyrodzonych zasad, do których przez potrzebę i zaciągnięte nałogi przywykli. Nikt zapewne nie chciałby się poddać żadnej innej zwierzchności o koszcie

utraty władzy ojcowskiej. Dlatego to wszystkie starożytne prawodawstwa starały się zachować władzę ojcowską w zupełnej mocy, w jakiej ona była od pierwszych początków społeczności umownej; dlatego nawet wątpić nie można, iż pierwsze umowy o społeczność rządzą musiały być zawierane między samymi ojcami familii, którzy zawarowali niewątpliwie władzę własną jako wypływającą wyraźnie z przyrodzonych potrzeb każdego człowieka. Jednakże wyobrażenia prowadziły wszystkich do jednakowych opisów kontraktu społecznego. Każdy ojciec umawiał się o należyłości i ręczył za dotrzymanie powinności wszystkich członków swej familii. Widzimy, że od samego początku wszelka władza zostawała przy ojcach familii. Od ich umowy zaczynał się dopiero rząd, którego dobroczynne skutki dały się czuć w miarę wzmagającej się ludności, bo za tą pomnażały się coraz bardziej potrzeby społeczne, które wypadało zaspokajać.

Trzymając się świadectwa historii, a nawet świadectw teraźniejszych podróży wątpić nie można, że ludy nieosiadłe dzieliły się pospolicie na same tylko pokolenia¹. Każde pokolenie podlegało swej najstarszej głowie, nie znano tam zjednoczenia wielu pokoleń w jeden naród lub jeżeli takowe zjednoczenie przytrafiało się niekiedy w celu pomnożenia sił do obrony pospolitej, władza patriarchalna nad pokoleniami nie ustawała, sami tylko patriarchowie obowiązywali się przystąpić do federacji w miarę bliższego lub dalszego między pokoleniami pokrewieństwa. Taki właśnie stan rzeczy opisuje Mojżesz między Chaldeczykami, Żydami, Arabami; taki opisuje Homer między Grekami; taki dziś jeszcze dostrzec można między Tatarami na wielorakie podzielonymi pokolenia. Ludy samym pasterstwem zajęte wystawiają nam wcześniejszy obraz społeczności innej od tych, które tylko żyją z myślistwa lub rybolóstwa. Dlatego też widzimy, że ludy myślistwem lub rybolóstwem zajęte ledwie kiedy ze społeczności familijnej przejść mogą do społeczności umownej między kilku familiami, gdy przeciwnie ludy pasterskie dzielą się między sobą na liczne pokolenia. Póty jednak

¹ Rody lub plemiona.

wielkiego nie składają narodu, póki ich jakie nadzwyczajne okoliczności nie zagną do życia osiadłego.

Ludom takim choć już w liczne pokolenia wzrosłym, choć co do obrony pospolitej znajdującym się związku federacyjnym, ziemia, na której przebywają, jest jeszcze obojętną. Scytowie wojując z Dariuszem Hystaspem¹ najlepiej to dowiedli odpowiadając dumnemu najezdnikowi, iż oni za ziemię, którą naszedł, nie mają potrzeby walczyć, groby tylko swych ojców uważają za własność tyle świętą, iż ich znieważenie zagnało Scytów do wojny zaczepnej. Same przeto ludy osiadłe stają się dopiero społecznością przywiązaną do posiadania ziemi, ich kontrakt dając wyobrażenie o własności gruntowej daje zarazem pierwsze wyobrażenie o ojczyźnie, z kosmopolitów tworzy patriotów, z wielu pokoleń składa wielki naród, godzi interesa szczególne jednego z interesami ogólnymi wszystkich, opiera jedne na drugich i przekonywa, że sama tylko własność gruntowa najlepiej zabezpiecza własność osobistą każdego, przykłada się do szczęśliwego bytu nie tylko właścicieli ziemi, ale nawet innych klas ludzi w tej samej społeczności zostających. Idzie zatem, że wyobrażenie o ojczyźnie dopiero zaczyna się przyjmować między ludźmi osiadłymi, bo ziemia w jakimkolwiek klimacie przez nich zamieszкана nie może być więcej dla nich obojętną, bo jej rząd społeczny przywiązany jest do posiadania własności gruntowej, której nie można z miejsca na miejsce przenosić, ani też bez oczywistej szkody opuszczać.

Opuszczamy tu wszystkie badania o zaludnieniu ziemi przez hordy zdziczałych ludów i przez kolonie jakiego osiadłego narodu, który doszedłszy pierwiej niż inne do posiadania własności gruntowej rozszerzył u siebie oświecenie, pracował nad wynalazkami społeczności ludzkiej użytecznymi i rzucił pierwsze fundamenta prawodawstwa rozniesionego z koloniami po całej prawie ziemi. Jakkolwiek rozwiązanie tego gatunku badań jest bardzo ciekawe i pomoże do objaśnienia historii początkowej wszystkich ludów, a nawet do sprostowania zasad filozofii moralnej, mało wszelako

¹ Hystasp albo Hystaspes, satrapa perski, ojciec Dariusza I.

przydałoby światła naszej rzeczy. Historia tak podana, jak tym bardziej pisana, nie idzie tak daleko, abyśmy w niej spodziewali się odkryć warunki owego pierwszego kontraktu między właścicielami ziemi. Takowa pierwsza społeczność, jaką podług świadectw historii znamy, zostawała już w błędzie teokracji zaraz po potopie. Jak zaś utworzyć się mogła wcześniej przed tą klęską, tego z historii dojść niepodobna, a z domysłów wydobywać nie przystoi, nie mamy przeto innej drogi do odkrycia tak ważnej prawdy, jak tylko wyciągnąć ją z potrzeb przyrodzonych człowieka i jego społeczności. Tym sposobem choćbyśmy nie wiedzieli, jak było, przekonamy się jednak, jak być powinno.

Póki człowiek nie posiada własności gruntowej, póty nie jest w stanie natrafić na wszystkie warunki i opisy kontraktu społecznego, zdaje się owszem, iż mu jest dosyć na pierwszych trzech stopniach społeczności przyrodzonej, które na każdy prawie wystarczą przypadek. Zostając w społeczności rodzinnej samo nawyknienie usposabia go do pełnienia prostych obowiązków, do których prowadzi każdego miłość, wdzięczność i samo nawyknienie. Jeżeli dozna jakiej względem siebie niesprawiedliwości lub ją komu innemu wyrządzi, jeżeli poróżniony nie może się zgodzić, pojednać, przebłagać lub darować, może się od takowej społeczności usunąć czy opuścić bez żadnej dla siebie szkody, bo tracąc obcowanie z ludźmi, do których nawykł, nie mając wszelako własności gruntowej nie traci przynajmniej ziemi, której nie posiada, a która nie może stać się dla niego pozytywną własnością bez włożonych wprzód kosztów ciężkiej pracy. Sam przeto człowiek, który postanowił mieć własność ziemi, przekonał się dopiero, iż mu jest potrzebny rząd stały i mocny dla zabezpieczenia takowej własności od wszelkiej napaści i wydzierstwa, bo w zbiegu jakiegokolwiek zajścia lub poróżnienia nie mógłby on tak łatwo odważyć się na opuszczenie ziemi, którą jego ojcowie uprawiali, własnym skropili potem, do reprodukcji usposobili i zostawili mu w dziedzictwie. Im większą zatem postrzegł szkodę w opuszczeniu takowej ziemi, tym bardziej przekonywał się o potrzebie rządu społecznego, który jedynie mógł mu ją zabezpieczyć. Dla czego, lubo rząd społeczny zaczyna się

dopiero od pierwszych opisów społeczności małżeńskiej i rodzicielskiej, wszelako wielki łańcuch tych ogniw daje się dopiero widzieć z całą swą rozciągłością w społeczności właścicieli gruntowych. Ich wielorakie potrzeby, ich związki z innymi klasami ludzi nieposiadających odkrywa nam dopiero cały układ fizjokracji czyli owego porządku fizyczno-moralnego, pod którym wszyscy koniecznie zostawać muszą, jeśli nie chcą być wystawieni na cierpienie i nędzę.

Podług tak widocznej prawdy dość będzie wyobrazić sobie wszystkie potrzeby szczególne każdego człowieka ziemi i ogólne całej społeczności osiadłej, abyśmy się przekonali, na czym zależy dobroć i doskonałość społecznego rządu, a tym samym, abyśmy poznali, na jakich warunkach utrzymywać się może każda umowna społeczność. Znamy już potrzeby każdego w szczególności człowieka, te pojedyncze potrzeby uważane w nauce prawa przyrodzonego robią ogólną potrzebę całej społeczności w nauce kontraktu społecznego. Ludzie prowadzący życie tułackie czuli niewątpliwie potrzebę wzajemnej pomocy w nabywaniu rzeczy i obrony w spokojnym jej posiadaniu. Daleko albowiem łatwiej idzie rybactwo i myślistwo w zjednoczeniu sił kilku razem niż pojedynczo. Drobne ich stowarzyszenia były zapewne dosyć do zaspokojenia znośnie drobnych potrzeb. Lecz gdy ludzie postrzegli, iż życie tułackie wystawiało ich na niezliczone niewygody pracy zbyt ciężkiej i zysku rzadko pewnego, a razem wystawiało na błąkanie się od ulubionej familii; gdy się przekonali, iż daleko wygodniejsze dla nich było oswojone zwierzęta żywić i rozmnożeniu się ich pomagać, niż uganiać się za niepewnym połowem po nieprzebytych kniejach; gdy doświadczyli, że zyskowniej wypadalo zasadać lub zasiewać na jednym miejscu wielorakie trawy, rośliny, krzewy i drzewa, niż ich szukać po lasach i stepach albo zachodzić w nieustanne z ubiegającymi się kłótnie o ich nabywanie; gdy doświadczenie nauczyło, iż dobroczynne przyrodzenie nagradzało pracę każdego obfitymi plonami, musiały się prędko pomnożyć zagrody owych pierwszych rolników, w miarę czego musiały zaraz składać się między nimi wyraźniejsze umowy, które wydobywali z wzajemnych potrzeb.

Najprzód o zachowaniu każdego w szczególności człowieka przy jego prawach czyli należytościach i powinnościach przyrodzonych. Ten pierwszy punkt kontraktu społecznego sprawiał, iż ludzie przechodząc ze społeczności przyrodzonej do społeczności umownej należeli się wszyscy równymi przed obliczem prawa przyrodzonego i obowiązyali się zarówno podlegać tak opisom nauki zawierającego się kontraktu, jak też dalszym ustawom, które by z dobrej woli dla siebie uchwalili. Z czego wynika, iż na zawsze równymi być musieli co do podległości wszelkim prawom przez siebie postanowionym.

Po wtóre o zachowanie każdego przy jego wolności czyli przy niezależnej niczym zdolności działania podług swego pojmowania obioru i zezwolenia. Ten drugi punkt sprawiał, iż ludzie zupełnie wolni, nikomu niepodlegli zostali się przy zupełnej wolności działania i przy własności swej osoby i mogli się dobrze i prawnie obowiązywać do zachowania swych powinności nie tylko przyrodzonych, ale nawet wynikających z opisu kontraktu społecznego lub z mających się później ustalić dobrowolnych ustaw. Bo tylko człowiek wolny może zawierać kontrakt z równie wolnymi i obowiązywać się do zachowania tego, co przyrzeka.

Po trzecie o nienaruszenie w niczym obowiązków społeczności przyrodzonej to jest małżeńskiej, rodzicielskiej i rodzinnej. Ten trzeci punkt zachowując ludzi w obowiązkach społeczności przyrodzonej sprawił, że władza rodzicielska nie mogła być w niczym naruszona przez kontrakt społeczny, a zatem kontrakt ten zawartym był tylko między samymi ojcami rodziny.

Po czwarte o podległość takiemu rządowi, jaki by był przypisany przez ojców rodziny. Ten czwarty punkt zaczynający społeczność...¹ [Ten artykuł, jak równie dalsze wyjaśniające istotę społeczności cywilnej, mają być umieszczone z Prawa Rządowego Wewnętrznego i Prawa Publicznego Zewnętrznego czyli Prawa Naturalnego Narodu].

¹ Tekst Kollątaja urywa się niedokończonym zdaniem. W nawiasie podaliśmy tekst zawarty w kopii F. Kojślewicza.

Indeks osób

Zestawiła Antonina Majkowska-Sztange

- Albert Sarmata zob. Turski W.
Albertan Coppola S. 96
Aleksander I LXXXI
Aleksander Macedoński 186
Alembert Jean le Rond d' XI,
XX, XL, XLVII
Anaksagoras XXV, LXXXVI, 129
Anaksymander XLI, 128
Apollin (mit.) 202
Arystoteles LXXXVI, LXXXIX,
92, 103, 112, 121, 184
Arystydes 205
Aulard A. 134

Baczko B. 134
Barss Franciszek XLV, LXI,
LXIII, LXIX, LXXI
Bastid P. LV
Bednarczyk A. 112
Belos (Belus) (mit.) 173
Berkeley George XVIII, 116
Bernardin de Saint-Pierre Char-
les Irenée LXXXI
Bernier François XXI, XXII
Bornmann Reinhard Fryderyk XL
Boulanger Nicolas Antoine XI,
XXXI-XXXVIII, 128, 129,
149-151, 153-157, 184, 188
Bruno Giordano XL
Budda (Butta) 173
Buffon Georges Leclerc de
XXX, XXXII, 88, 89, 98,
104, 106, 110-112, 121
Burke Edward LXVII, LXXXVIII

Capéran L. XLII
Chalier Joseph LIII
Chouillet A.M. 96
Cloots Jean Baptise (pseud.
Anacharsis) 135
Collins Anthony XXII
Condillac Etienne Bonot de XI,
XVI, XVIII, XX, XL, XLVII,
103, 117, 130
Couplet Philippe XXI
Cudworth Ralph 114
Cyceron 5, 92, 93, 141
Czacki Tadeusz VIII, XXXVI

- Dariusz I 214
Daszyńska-Golińska Z. XXVI, XXXV
 Davout Louis Nicolas VIII
 De Murcy zob. Murray E.N.
 Demokryt XXXIX, XLI, XLII, XLV, 92, 93, 103, 126–128, 140
 Demostenes 205
 Descartes René XV, XVIII, 117
 Descorches Marie LXIX
Dębowski M. LX
 Diderot Denis XI, XV, XXV, XXXII, XLV, 96, 117, 127
 Dmochowski Franciszek LX, LXV, LXVIII, XC
 Drakon (Drako) 173
 Dumouriez (właśc. Charles François du Périer) LXX

Elzenberg H. 44
 Epikur XXXIX, XLI, XLV, 93, 103, 127–130, 140, 141
 Erazm z Rotterdamu XXI
 Eskulap (mit.) 159–161
 Europa (mit.) 173
 Euzebiusz z Cezarei XLII, 91, 92, 102, 142–146, 148, 162

 Filip Macedoński 205
 Filon z Byblos 143
 Focjon 205
 Foucquet (Fouquet) Jean François XXIV
 Fo-Hi (Fo, Fochi) XXII, 173
 Fontenelle Bernard de Bovier de XL

 Formey Samuel XXII
 Fox Charles James LXVII

 Galiani Ferdinando XCI
 Gassendi Pierre XLV, 127, 130, 140
Giergielewicz E. LII
 Głowacki Bartosz (właśc. Wojciech Bartos) LXIV

 Hamilton Alexander LXIX
Handelsman M. LXXIX
 Hébert Jacques René 135
 Helvétius Claude XI, XVIII, XXX, XXVI, XXX, XXXVI, XLV, XLVIII, 117, 118, 120, 122
 Herakles (Herkules) LXXX, 51
 Hezjod 92, 140, 146
Hinz H. IX, XLIII, XLVII
 Hobbes Thomas LXXXIX, 116, 180, 183, 184, 187
 Holbach Paul Tiry d' XVIII, XXX, XXXII, XXXVIII, XC
 Horodyski Mikołaj Andrzej LXXX
 Hystasp (Hystaspes) 214

 Jan Kazimierz LXVI
 Jezierski Franciszek Salezy LV
 Jezus Chrystus XLII, LIII, LVI
 Jowisz (mit.) 102, 148
 Jowisz Kapitoński (mit.) 202
 Jowisz Kreteński (Kretejski) (mit.) 202
 Józef Flawiusz 142

- Justyn, św. XLII
 Justynian 188
- Karol Wielki 189, 190
 Keller J. XXV
 Klemens XI 132
 Klemens XIV 133
 Kojśiewicz Franciszek IX, X, LXXVIII, LXXIX LXXXII, LXXXIII, LXXXVIII, 210, 217
 Konfucjusz XXI, XXIII-XXV
 Konopka Kazimierz VIII
 Konstantyn 188
 Kopernik Mikołaj XL
 Kornatowski W. 93, 141
 Kościuszko Tadeusz LX, LXIII, LXIV, LXVIII, LXIX, LXX-LXXII, LXXV, LXXIX
 Kozłowski W.M. XI, LXIX, LXXI
 Kubota A. XVII
- La Mettrie Julien Offray de XVIII, XIX
 La Mothe le Vayer François de XXI
 La Révellière-Lépeaux Louis Marie 136
 Lange XXII
 Larrère C. XVII
 Le Comte Louis XXI
 Le Roy Charles Georges XXV
 Lebrun Pierre Henri LXIX, LXXV
 Leibniz Georg Wilhelm XXII, XLIV, 95, 102, 107
- Lepelletier Louis Michel LIII
 Leśnodorski B. LXVII, LXXVIII, LXXIX
 Leśniak K. 92
 Leukippos XXXIX, XLV, 92, 127, 140
 Likurg (Lykurg) (mit.) 173, 202
 Linde Samuel Bogumił VIII
 Linowski Antoni VIII
 Locke John LXXXIX, 117, 180, 184
 Lubicz-Pachoński J. LXXIII
 Lukrecjusz XXXIV, XLI, XLV, 101, 128, 129
- Łanowski J. 92, 140
- Maj Jan IX, LXXX
 Malebranche Nicolas XVII, LXXIII, XXVI
 Małachowski Stanisław LVII, LXIX, XC
 Marat Jean Paul LIII, 134
 Maréchal Pierre Sylvain XXIV, XXV
 Mars (mit.) 202
 Martini Karl de 104, 106, 107
 Mathiez A. 136
 Maurus Servius Honorarus 104
 Maverick L.A. XXVI
 May L.Ph. XVII
 Mączyńska-Dilis A. XLVI
 Mejer Józef VIII
 Melchizedek 154
 Melissos z Samos 96

- Melitos 129
 Miltiades 205
 Minerwa (mit.) 202
 Minos (mit.) 173, 202
 Mojżesz XXI, XXIV, 92, 154, 155, 161, 173, 202
 Montaigne Michel XIX
 Montesquieu Charles Louis de Secondat (Monteskiusz) LXXXVII, LXXXVIII, 180, 184, 209
 Moschus (Mochus) z Sydonu 91
 Mościcki H. LXXV
 Murray Emmanuel Nicolas de LIX, LX
 Naigeon Jacques André XXXIII, XXXIV, XXXVI, 128
 Napoleon Bonaparte XII, XLIX, LXXX, LXXXI, LXXXIV, 136
 Newton Isaak XXXI, XL, XLIII, 96
 Numa (Numma) Pompilius LII, 173
 Opalek K. X, XLVII, LIX, LXXXVIII
 Orfeusz (mit.) 102, 146
 Paine Thomas XI, LXVIII, LXIX, LXXI-LXXV, LXXVII-LXXIX
 Parendier Pierre LXIX
 Pascal Blaise 133
 Paweł, św. 130, 132
 Perykles LXXXVI, 201
 Petroniusz XLI, 128
 Pietkiewiczówna B.J. XIV
 Pinot V. XXVI
 Pitagoras 102, 129
 Pizystrates 205
 Platon 102, 141, 169
 Pokubiatto Ignacy LXII
 Posejdonios (Poseidonios) 91, 129
 Potocki Ignacy LX, LXIV, LXV, LXIX, XC
 Protagoras 127, 129
 Próchnik A. LXXVI
 Przybylski Jacek Idzi LXXXVI
 Pufendorf Samuel 44
 Quesnay François XIV, XV-XX, XXV-XXVIII, LXXXIV, LXXXVIII
 Radamantys (Radamant) (mit.) 173
 Radziejowska I. 144
 Reichwein A. XXVI
 Robespierre Maximilien VIII, 135
 Romanowowie, dynastia LXII
 Rougier L. XXVI
 Rousseau Jean Jacques XXVIII, L-LIV, LXIII, LXXXIX, 9, 44, 50, 134, 184
 Roussel J. LXVIII
 Rzadkowska H. LXXV
 Rzewuski Seweryn LIX
 Sanchoniaton (Sanchuniaton) 91, 143, 159, 162

- Saturn (mit.) 202
Schorer E. XXVI
Schuhl P.M. XVII
Sekstus Empiryk 127
Siemieński L. LX
Sieyès Emmanuel Joseph XI,
LV-LVII
Skrzypek M. XXXII, XXXVIII,
XLVI, LIII, 96, 117, 134
Smith Adam XCI
Sokrates XXI, XXV, LII, 129,
205
Solon 141, 173, 205
Spinoza Baruch LXXXIX, XLV,
103, 116, 130
Stacjusz XLI, 128
Stanisław August Poniatowski
VII, LXII, LXX, LXVI
Steiner Ph. XVII, LXXXVIII
Strabon 91
Szaniawski Józef Kalasanty VIII
Szczepaniec J. LX
Szczurowski Wincenty LX
- Tacyt 6
Temistokles 210
Teodozjusz 188
Tokarz W. LXXIX
- Tot (Thaut) 173
Turgot Anne Robert Jacques
XX, XXV
Turski W. LXX, LXXI
Tyrannius z Akwilei 102
- Uranus (mit.) 173
- Volney Constantin François
LXVII, LXVIII
Voltaire (właśc. François Marie
Arouet) XXIII-XXV, 134
- Washington George LXIX
Wergilisz 104
Wielhorski Michał LII
Wiśniewski Antoni XL
Witwicki W. 141
Wojciechowska W. XV
Wolff Christian XXII, 104, 106
- Zamolksis (Zamolxys) (mit.) 173
Zeus (mit.) 173
Znamierowski Cz. 44
Zoroaster 143
- Żbikowski T. XXV
Żeleński-Boy T. 209

Indeks rzeczowy

Zestawił Marian Skrzypek

Alegoreza – XXXVII, 149, 153

Ateizm, ateści – nie było ludów ateistycznych XXXVII, 156; ateizm francuskich rewolucjonistów 1793 roku był fanatyzmem wolności XLV, 135; prawdopodobny ateizm Lukrecjusza XXXIV, 128; ateizm negacją bytu, którego nie znamy 125; materializm nie musi prowadzić do ateizmu XLI, 126; sceptycyzm nie jest ateizmem 126; Demokryt, Protagoras, Epikur nie byli ateistami 126–127; ateistów mnożyli zbyt gorliwi teologowie 129; spory teologiczne rodziły ateizm 132; kompromisowa postawa patrystyki chrześcijańskiej wobec ateizmu XLIII.

Atomy, atomiści – atomiści i materialści tworzą wspólną szkołę 93; atomy w systemie starożytnych materialistów 92–93; siła twórcza atomów XXXIX, 93.

Błąd – brak precyzyjnego znaczenia słów źródłem błędów w filozofii 117, 136, 139.

Bóg – Bóg jako pierwsza przyczyna 103; Bóg albo natura jako siła sprawcza 125; Bóg jako powszechna dusza świata 146.

Byt – nie znamy i nie poznamy wszystkich bytów 16; byt pośredni według Wolffa i Martiniego 106; nie ma bytu pośredniego między przyczyną i skutkiem 114; materia nie jest bytem 118; istnieją tylko byty jednostkowe 118.

Cena – cena wewnętrzna miernikiem wartości wymiennej rzeczy 46.

Chaos – koncepcje chaosu w doktrynach materialistów XXXIX, 91–93; chaos jako materia pozbawiona formy 91; antyczna idea chaosu w teologii fenickiej 91–92; według Hezjoda chaos istniał wiecznie sam z siebie i poprzedzał bogów 140, 146.

- Człowiek – człowiek jako maszyna organiczna 34, 37, 38, 55, 61, 62; człowiek istotą złożoną z ciała i siły aktywnej (duszy) 34; siła organiczna i siła intelektualna w człowieku 35, 55; wolność człowieka 55–72; człowiek z natury bardziej skłonny do dobra niż do zła 87; niezmienna natura człowieka 17.
- Deizm – deizm fizjokratów XV, XVIII, XX, XXIII, XLIII; deizm Boulangera XXXIV–V; deizm Kollątaja XLIII; teologia chaldejska była czystym deizmem 142; degeneracja pierwotnego deizmu 145; deizm pierwotną formą religii XXXVII, 149; człowiek uratowany od potopu był deistą 161.
- Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela – 8.
- Demokracja – demokracja nie była pierwszą i dobrą formą rządu LXXXV–VII, 199–207.
- Dusza – dusza zwierząt XVIII–XIX; dusza czyli siła aktywna w człowieku 28–31; powszechna dusza świata 146; powszechna dusza świata u Spinozy 130.
- Epikureizm – epikureizm nie był ateizmem XLI, 127; Gassendi wskrzesił system Epikura 130; epikureizm nawiązał do teologii fenickiej 140; teogonia Hezjoda źródłem epikureizmu 140.
- Ex nihilo nihil fit* – 96.
- Fatalizm – fatalizm znosi wolność 68–69; fatalizm antytezą skrajnej wolności 70.
- Fizjokraci, fizjokratyzm, fizjokracja – deizm fizjokratów XIV–XVII, XX; fizjokratyzm a konfucjanizm XX–XXV; fizjokracja jedyną dobrą formą rządu 210, 211.
- Forma – nie ma materii bez formy 100–101; forma sprawcza (*ef-fectrice*) 112.
- Hipoteza – krytyka hipotez w nauce i filozofii XXX, XXXIX, IL, 97, 103; hipoteza przypadkowego uporządkowania atomów XLIII, 101; hipotezy przydatne w fizyce, ale nie w etyce 115; hipotezę można przyjąć na zasadzie rachunku prawdopodobieństwa 115.
- Historia – historia jako regres od ładu fizyczno-moralnego 175; potop jako klucz do historii i źródło religii historycznych 149–155; niezmienna natura ludzka źródłem wiedzy o prehistorii 215; historia początkowa (prehistoria) XXXIII, XXXVI, XXXVII.

- Historyzm – XXXI, XXXII, XXXVI, XL, XXXVI–XXXVIII.
- Idee jasne – XLVII, 15, 19, 24.
- Instynkt – instynkt zwierząt 18.
- Jansenizm, janseniści – jansenizm neguje wolną wolę 132; spór jansenistów z jezuitami 133.
- Istota Najwyższa – 122, 125, 157.
- Język – jasność i precyzja języka warunkiem poprawnego filozofowania XLVI, 15, 169; Descartes, Locke, Condillac o potrzebie precyzyjnego i jasnego języka 117.
- Konfucjanizm – konfucjanizm jako źródło fizjokratyzmu XX–XXV, XXXIII, XXXV.
- Konstytucja – definicja konstytucji i wyjaśnienie terminu 165; konstytucja jako forma umowy społecznej 169.
- Kontrakt społeczny – zob. Umowa społeczna.
- Koszt – trzy rodzaje kosztów: przygotowawczy, nakładczy, roczny 53.
- Materia – nieznaną istotą materii i natury XXIX, 15; materia nie jest substancją XXX, 15; wieczność materii sprzeczna z logiką przyczynowo–skutkową 94; materia obdarzona jest prawami mechanicznymi i fizycznymi 94; wieczność materii według materialistów 95; bierna materia potrzebuje pierwszego impulsu 96; materia organiczna Buffona 98, 111–113; nie ma materii bez formy 101; materia według Helvétiusa nie jest bytem 118; materia jedna i powszechna jest fikcją 120; hipotetyczna wrażliwość materii 122; materia jest pojęciem zbiorowym własności wszystkich ciał indywidualnych 126; materia w teologii Fenicjan 144–145.
- Materializm, materialiści – ambiwalencje koncepcji materializmu u Kollątaja XXXIX, XLIV–V, XLVII–XLVIII, LVIII; historia materializmu antycznego 91–93; hipoteza materialistów 94, 125; system materialistów pierwszy i najstarszy 100; pojęcie materii według materialistów 116; krytyka materializmu przez Berkeleya 116–117; Hobbes i Spinoza jako współcześni materialiści 116; materializm Fenicjan jako reakcja na teokrację 145.
- Metafizyka – krytyka metafizyki 15, 40.
- Miłość – pierwsze źródło społecznych więzi 175.

- Monarchia – monarchia jako pierwszy rząd oparty na umowie społecznej 197–198; monarchia poprzedzała demokrację 198; honor nie jest zasadą monarchii 208–209.
- Moralność – czyn moralny 60; czyn moralny jako czyn zgodny z prawami i obowiązkami człowieka 72; wolność i refleksja jako warunki moralności 63–64; kryteria czynu moralnego 74–80; cnota i występki 81–82; heroizm 86; trzy rodzaje obowiązków moralnych 82–83; nieświadomość, błąd i strach wykluczają ocenę moralną 77–79; moralność jako absolutna konieczność działania zgodnie z naszą wolą 56.
- Natura (przyrodzenie) – definicja natury 104–105; natura jako siła sprawcza jej bytów 16; podwójne znaczenie słowa natura 104; natura to przyczyna twórcza wraz z jej prawami 122; natura plastyczna Cudwortha 114; niepoznawalność natury jako przyczyny twórczej 122.
- Oczywistość – jako kryterium poznania w fizjokratyzmie XI, XIV, XV–XVI, XIX, XX, XXVI, XXIX, XLV, 19, 24, 41, 43, 130, 156.
- Okazjonalizm – okazjonalizm Malebranche'a w fizjokratyzmie XVII–XIX.
- Porządek fizyczno-moralny 211.
- Potop – potop „bramą do historii” XXX, XXXI, XXXII, 149–155; potop według Boulangera jako powszechna katastrofa przyrodnicza 149; uraz psychiczny po potopie i degeneracja ludzkości 149; wiek złoty przed potopem 154.
- Potrzeby – odczuwanie potrzeb fizycznych darem natury 30–32; potrzeby konieczne i sztuczne 32; rola wrażeń zmysłowych w odczuwaniu potrzeb 30–33.
- Praca – praca miernikiem wartości 46; praca usprawiedliwieniem własności 48–54.
- Prawa fizyczne i moralne 17, 20, 24, 88–91.
- Prawa i obowiązki naturalne człowieka – definicja praw i obowiązków 42; nierozdzielność praw i obowiązków 44.
- Prawda – L, LI, LIV, LVII–LVIII, 7–9; w polityce prawda jest jedna, a błąd wieloraki 201; ustrojem zgodnym z prawdą jest tylko fizjokracja 201, 210–211.
- Pozytywne prawo naturalne (*droit naturel*) a prawo natury (*loi de la nature*) 20.

Prawo naturalne – 13, 20.

Przyczyna – wszystko co istnieje ma swoją przyczynę 13; to co jest skutkiem, musi mieć przyczynę 13, 14, 94; deistyczna interpretacja *ex nihilo nihil fit* 96; nieznaną i niepoznawalną przyczyną świata XLIII, 98, 115, 122; przyczyna sprawcza materii i świata 96, 100, 125.

Przyroda – etymologia terminu 14.

Religia – naturalna historia religii XXXIV–VIII, 151; strach jako źródło religii XXXIV, 128, 149; kult teofilantropów 136; deizm pierwotną formą religii 149; religie zepsute efektem ludzkiej pomyłki i oszustwa kapłanów 151–153; teokracja drugą po deizmie formą religii 153, 188, 196–197; politeizm trzecią po deizmie formą religii 154; archaiczne kultury religijne 161.

Republika, republikanizm – polski i francuski republikanizm XI, XIX–LXXIX; Towarzystwo Republikanów Polskich IX; republika złą formą rządów 200–201.

Rewolucja Francuska XI, XIII, XLV, XLVIII, LI, LIII, LIV, LXVII, 10, 17.

Ruch – ruch spontaniczny w człowieku 38

Rząd – formy rządu 184–188; następstwo form rządu 197; jedna tylko forma rządu może być dobra LXXXVII, 194; fizjokracja jedyną dobrą formą rządu LXXXVII, 201, 210–211.

Sceptycyzm – sceptycyzm nie jest ateizmem 126; sceptycyzm jako metoda badawcza XLI, 16, 21, 22, 23, 126.

Sensualizm – XVI, XVIII, XXIX, 23, 24, 26, 28, 37, 38.

Siła aktywna – siła sprawcza (*force effectrice*) świata nieznaną 98; siła aktywna (*force actrice*) czyli dusza ludzka XLIV, 28–31, 34, 51; siła aktywna nieznaną istot organicznych 97; siła twórcza (*force productrice*) materii i wszechświata XLIV, 95; siła twórcza według materialistów 95; siły motoryczne bytów materialnych 122; siły motoryczne Newtona 115.

Świat – świat jako wielkie zwierzę 102, 113; antyczne koncepcje wieczności świata 103; świat i jego aktywna siła sprawcza (*force effectrice*) 107; świat jako zbiór bytów indywidualnych, a nie byt podzielony na części 113; nie wiemy, jak i kiedy świat został stworzony 125; wielość światów XL, 108; wielość światów

- i hipoteza wspólnego centrum wszechświata 108–109; idea sprzeczna z jednością bytu pośredniego 108.
- Teologia – teologia ludów starożytnych bliska materializmowi XLI; teologia Euzebiusza z Cezarei XLII; teologia fenicka o chaosie wiecznych, obdarzonych wolą atomów 91, 145; teologia Chaldejczyków bliska deizmowi 142; wpływ teologii Wschodu na filozofię Greków 158–159.
- Teokracja – teokracja jako zepsuty deizm XXXVII, 145; teokracja pierwszą historyczną formą religii 153, 196–197.
- Umowa społeczna – idea umowy społecznej w *O konstytucji w ogólności* XII, XXVII–XXVIII, LXXXIII, LXXXIV–VIII; rząd wolności opiera się na umowie społecznej 57; nie znany spisanych umów społecznych 172–173; umowa społeczna dziełem ustawodawców 173; umowa między ojcami rodzin podstawą społeczeństwa patriarchalnego 182–183; różne nazwy umowy społecznej 176; umowa społeczna nie likwiduje stanu naturalnego 179; jest zgodna z ideą równości i wolności 180, 182; anarchia i despotyzm anulują umowę społeczną 187.
- Własność – krytyka poglądu Rousseau na własność 45, 50; własność osoby i własność rzeczy 54; praca źródłem wszelkiej własności 48; własność jako posiadanie rzeczy nabytej prawnie 54.
- Wojna – nie jest podstawą praw człowieka 44.
- Wolna wola – zwierzęta nie mają wolnej woli u Quesnaya XIX; wolna wola podstawą czynu moralnego 18, 55; bez wolności nie ma moralności 66; negacja wolnej woli przez jansenistów 132.
- Wolność – wolność jako konieczność działania zgodnie z wolną wolą 18, 55–56, 59; wolność a prawa i obowiązki naturalne człowieka 55; granice wolności 61–62; uwarunkowanie wolności przez potrzeby 66; ograniczenie wolności przez fizyczną budowę ciała, potrzeby, refleksję, sumienie, prawo, prawo natury; prawo natury ogranicza wolność, fatalizm ją znosi 69.
- Złoty wiek – krytyka koncepcji złotego wieku Boulangerera XXXVII, 154; złoty wiek jako okres życia koczowniczego 155; złoty wiek przed potopem 150.



W przygotowaniu:

Ferdinand Ebner:

Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne

Nicolas Malebranche:

W poszukiwaniu prawdy

W serii ukazały się:

Henri Bergson:

Energia duchowa

Immanuel Kant:

Antropologia w ujęciu pragmatycznym

Mikołaj z Kuzy

O grze kulą

Dialog w dwóch księgach

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 657 28 97
e-mail: publish@ifispan.waw.pl

Wydanie I

Realizacja:
Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny „SIM”
00-669 Warszawa, ul. Emilii Plater 9/11
e-mail: owpsim@post.pl

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



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

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

P.81004



19081004000000

Hugo Kołłątaj Prawa i obowiązki naturalne człowieka
oraz O konstytucji w ogólności

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

ISBN 83-7388-107-7