R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM

SERYA IV WIEDZA I ŻYCIE TOM V
WYDAWNICTWO ZWIĄZKU NAUKOWO-LITERACKIEGO
WE LWOWIE

EMIL FAGUET
CZŁONEK AKADEMII FRANCUSKIEJ

LIBERALIZM

Z UPOWAŻNIENIA AUTORA PRZEŁOŻYŁ
STEFAN NATANSON

LWÓW
NAKŁAD KSIĘGARNI H. ALTENBERGA
WARSZAWA E. WENDE I SPÓŁKA

KOMITET WYDAWNICZY

Związku naukowo-literackiego we Lwowie:

Jan Gwalbert Pawlikowski

Józef Nusbaum
prof. Uniwersytetu Lwowskiego

Kazimierz Twardowski
prof. Uniwersytetu Lwowskiego

Jan Kasprowicz
prof. Uniwersytetu Lwowskiego.

LIBERALIZM

WIEDZA I ŻYCIE

WYDAWNICTWO ZWIĄZKU

NAUKOWO-LITERACKIEGO WE LWOWIE

Serya IV. — Tom V.

6612/1

LWÓW
NAKŁAD KSIĘGARNI H. ALTENBERGA
WARSZAWA ꝏ E. WENDE I SPÓŁKA

WSTĘP

LA DECLARATION DES DROITS DE L'HOMME DE 1789.

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des Droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme; afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent tou-

Rzeczpospolita bierze swój początek z najwyższych przejawów sumienia i nie może zadawać kłamu swemu pochodzeniu. Tolerancyjna, szanująca wszelkie wierzenia, przyjazna dla wolnej wymiany zdań, jakoteż dla wolnej myśli, rozmiłowana w sprawiedliwości, i w wolności, strzegąca nieomylnie praw i porządku publicznego — jest ona formą rządu przez wszystkich dla wszystkich.

Emil Loubet.

12 października 1902.

OD TŁÓMACZA.

»P. Emil Faguet był przedewszystkiem i jest zresztą dotąd krytykiem w uniwersyteckiem tego słowa znaczeniu. Bardzo klasyczny w swych poglądach, a — zdaniem wielu — wychodzący, jeśli nie z ciasnego, to w każdym razie z nieco ekskluzywistycznego punktu widzenia, napisał on o czterech wielkich wiekach literatury francuskiej cztery bardzo obfite, bardzo szczere, bardzo rzetelne tomy studyów, których oczywistem przeznaczeniem jest wykazanie, że wiek XVI pod względem historyczno-literackim, wiek zaś XVIII pod względem historyczno-filozoficznym zostały przecenione, że natomiast najwybitniejsze okresy literatury francuskiej to wiek XVII i pierwsza połowa wieku XIX. Krytykowi temu przyznać trzeba na ogół dość znaczną łatwość w analizowaniu głównych myśli i zasadniczego kierunku danego pisarza, oraz umiejętność systematyzowania tych myśli w sposób dosadny i jasny; i jeżeli nawet z tej analizy nie powstaje całkowity portret, to w każdym razie otrzymujemy w ten sposób dobrze »spreparowany« kościec, pra-

widłowo złożony i zdolny do trzymania się o własnej sile. Poznać w tem można, poza brakiem malowniczości w stylu, ucznia Taine'a, który zresztą sam to zauważył. Jeżeli czego sobie p. Faguet odmawia, a prawdopodobnie dlatego, że mu tego brak, to umiejętnośei wyprowadzania uogólnień, wysnuwania przewodnich myśli pewnej epoki, dociekania po nitce do kłębka powinowactw i wzajemnych oddziaływań, jednem słowem zdolności określania głównych kierunków w literaturze i formułowania »ducha praw« literatury. Zapewnia on, że w nie nie wierzy, lecz i tu, jak prawie zawsze, sceptycyzm jest zapewne tylko impertynenckiem nieco przyznaniem się do nieudolności.

»Poza tem jest pracowity, wcale metodyczny, sumienny, sumienność swą bowiem posuwa aż do braku życzliwości czy też raczej skrupułów swej sumienności nie potrafi przezwyciężyć życzliwością, z tych więc powodów mógł oddać i oddał cenne usługi młodzieży, poświęcającej się badaniom literackim i stanowiącej tę właśnie sferę publiczności, dla której przedewszystkiem pisze. Nie zaniedbując krytyki, którą — wolno wierzyć — zawsze miłować będzie, przerzucił się od lat kilku na pole studyów socyologicznych, o ich jednak wartości pozostawiamy sąd innym«.

W tych wyrazach charakteryzuje samego siebie Emil Faguet w »Historyi języka i literatury francuskiej« L. Petit de Julléville'a. Sąd ten zadziwia nietylko trafnością i ścisłością, lecz przedewszystkiem

niezwykle bezstronnem i przedmiotowem ujęciem, pozbawionem wszelkiej małostkowej skromności.

Brak jednak w tym sądzie wymienienia jeszcze jednej nad wyraz charakterystycznej cechy autora niniejszej książki. Emil Faguet nie należał nigdy do tych autorów francuskich, których sława rozbrzmiewa po całym świecie i o których najdrobniejszym nawet nowym artykule rozpisują się dzienniki francuskie i zagraniczne. Zarówno dla osoby własnej, jak i dla dzieł nie szukał taniej popularności, nie schlebiał gustom ogółu czy bodaj poszczególnych koteryi czy grup towarzyskich, które w życiu literackiem Paryża tak wielką odgrywają rolę. Dlatego też jest jednym z tych francuskich pisarzy współczesnych, których poza Francyą nie zna się prawie wcale, choć dorobek jego jest w równym stopniu jakościowo, jak i ilościowo, bardzo pokaźny.

Wobec tego wszystkiego obowiązkiem staje się tłómacza dać w kilku choćby słowach sylwetkę autora, aby mocniej jeszcze zadzierzgnąć węzeł sympatyi między nim a czytelnikiem polskim, który — być może — po raz pierwszy z tem nazwiskiem się spotyka.

Emil Faguet (urodzony w La Roche-sur-Yon pod sam koniec 1847 roku) jest synem profesora gimnazyalnego. Szkołę przeszedł w Poitiers, skończył zaś w liceum Karola Wielkiego w Paryżu, gdzie między innymi miał za profesorów Gastona Boissier'a, Pawła Albert'a i E. de la Coulonche.

W r. 1867 wstępuje do paryskiej Szkoły Normalnej, po której ukończeniu zostaje sam również profesorem szkół średnich, wykładającym kolejno w liceach prowincyonalnych przez lat szesnaście. W r. 1883, jako profesor z Bordeaux, składa doktorat literacki (ès-lettres), poczem zostaje powołany do Paryża, do tego samego liceum Karola Wielkiego, którego sam był wychowankiem. Lecz i w Paryżu przechodzi z liceum do liceum, aż dopiero w r. 1890 zostaje zastępcą prof. Lenient'a na katedrze poetyki francuskiej na paryskim wydziale literatury w Sorbonnie. Profesorem zwyczajnym na tej katedrze mianowany został w r. 1895. W r. 1901 zostaje jednym z czterdziestu »nieśmiertelnych« członków Akademii Francuskiej.

Młodość Faguet'a wypada na okres przełomowy między epoką romantyzmu a epoką naturalizmu w literaturze francuskiej, na okres olbrzymiej wprost twórczości we wszystkich niemal dziedzinach myśli, na okres potęgi politycznej i chwały drugiego cesarstwa. Kształcić się mógł na najświetniejszych pismach Taine'a, Sainte-Beuve'a, Renan'a, Michelet'a. Poezya i powieść miały w tej epoce takich przedstawicieli obok już wówczas sławnych Wiktora Hugo, George Sand'a i Flaubert'a, jak młodzi bracia Goncourt'owie, Baudelaire, Fromentin oraz początkujący: Daudet, Sully Prudhomme i Coppée. Na scenach paryskich obok Augier'a i Dumas'a syna zjawia się Sardou, a równocześnie z nim Meilhac, Halévy i inni.

A jednak Faguet nie chwyta odrazu za pióro i kilkanaście lat pierwszych po skończeniu Szkoły Normalnej poświęca spokojnej i mozolnej pracy pedagogicznej na prowincyi, zdala od Paryża, unikając jakoby zetknięcia z hałaśliwem i nerwowem życiem »stolicy świata«. Że wszakże czasu tego nie zmarnował, a tylko przygotowywać musiał i przetrawiać materyały do późniejszych swych prac, tego dowodzi niezwykła wprost twórczość, jaką rozwinął od 35-go roku życia swego. Rozpoczyna ten okres praca doktorska, p. t. »Tragedya francuska w XVI wieku«, po której wydaje kilka drobniejszych prac natury dydaktycznej, w ciągu zaś piętnastolecia, 1885—1900, drukuje siedm olbrzymich tomów studyów literackich, stanowiących podstawę jego zasłużonego uznania, jako pierwszorzędnego historyka literatury. Na te siedm tomów składają się dwa cykle: »Wielcy mistrze XVII wieku. Studya nad literaturą i dramatem« (1885 r.), po których następują analogiczne tomy o XIX wieku (1887 r.), o XVIII wieku (1890 r.) i na zakończenie o wieku XVI (1894 r.), — drugi zaś pod jednym tytułem: »Politycy i moraliści XIX wieku«, złożony z trzech tomów, wydanych kolejno w r. 1891, 1898 i 1900. W przerwach między jednym a drugim tomem pisze szereg monografii o poszczególnych autorach, jako to: »Madame de Maintenon institutrice« (1885), »Corneille« (1887), »La Fontaine« (1887), »Voltaire« (1894), »Flaubert« (1899), »André Chénier« (1903) i »Zola«

(1903). Niezależnie od tego zostaje krytykiem literackim i teatralnym zrazu w dzienniku »Soleil«, od r. 1896 zaś w »Journal des Débats«, gdzie jego tygodniowe felietony z teatru stały się klasycznym niemal wzorem, zwłaszcza od czasu, gdy śmierć wytrąciła pióro z ręki niezrównanego w swym rodzaju Sarcey'a. Doraźną tę pracę swoją zbiera Faguet zwyczajem francuskim w osobne tomy. Tak powstały: »Uwagi o teatrze współczesnym« (3 tomy, 1888, 1889, 1900), »Propos de théâtre« (3 tomy), »Propos littéraires« (3 tomy), wreszcie »Amours d'hommes de lettres« (1906).

Studya nad politykami XVIII i XIX wieku musiały być podłożem, na którem rozwinęło się dążenie Fagueta do zgłębiania zjawisk życia społecznego i politycznego. To też już w r. 1899 ukazuje się praca p. t. »Questions politiques«, po której kolejno następują: »Problèmes politiques du temps présent« (1901), »Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire« (1902), a potem serya niejako: »Liberalizm« (1902), »Antyklerykalizm« (1906), »Socyalizm« (1907) i »Le pacifisme« (1908). Nadto dwie jeszcze prace w odmiennym nieco kierunku: »En lisant Nietzsche« (1904) oraz »Pour qu'on lise Platon« (1906).

Z tego pobieżnego wyliczenia przekonać się można, że mamy do czynienia z pisarzem zaiste »pracowitym i wcale metodycznym«, jak się sam o sobie wyraża.

Nie tu miejsce, by wyczerpujące dawać studyum

o Faguet'cie. Głównem przeznaczeniem niniejszego słowa wstępnego jest zwrócenie uwagi na jednego z najpoważniejszych dziś krytyków literackich, a zarazem i myślicieli francuskich. Na zakończenie jednak niechaj wolno będzie przytoczyć kilka zdań, które o naszym autorze wypowiada Juliusz Lemaître, najwybitniejszy obok Ferdynanda Brunetière'a przedstawiciel nowoczesnej krytyki literackiej we Francyi:

»...Faguet jest »logikiem«, ale jakiej mocy logikiem?! Jego odbudowywanie systemów religijnych, filozoficznych, politycznych, socyologicznych jest niepospolite pod względem pełności, harmonii, ścisłości i dokładności w zestawieniu całokształtu myśli. Z głowy Faguet'a wychodzą tacy myśliciele jak Kalwin, Buffon, Montesquieu, Joseph de Maistre, Proudhon, Comte i inni — jakoby jeszcze jaśniejsi, jeszcze konkretniejsi, jeszcze pełniejsi, jeszcze silniejsi.

»Jego rzetelność pisarska jest w pełnem tego słowa znaczeniu bez zarzutu... Ta rzetelność występuje na jaw w jego stylu, tak dokładnym, tak jędrnym, tak ściśle dostosowanym do myśli, — stylu o niezwykłej przejrzystości i pełnej wyrazu subtelności, — stylu, w którym wyczuwa się pogardę dla dźwięku i dla barwy, a który jest żywy przez samą ruchliwość myśli.

»Faguet jest z pomiędzy wszystkich znanych mi krytyków najbardziej surowym w swym objektywizmie. A żaden z krytyków nie odsuwa swej

własnej osoby tak daleko od swego dzieła, jak on właśnie. Żaden z krytyków nie jest tak wolnym od uprzedzeń, namiętności, nietolerancyi, snobizmu, kabotynizmu i chęci przypodobania się, jak on właśnie«.

* * *

Jeśli w powyższych wyrazach dążyliśmy do zaznajomienia czytelnika z autorem »Liberalizmu«, to wypada nam jeszcze tylko wyjaśnić przyczyny, dla których to dzieło właśnie postaraliśmy się spolszczyć. Sądzimy, że w dzisiejszych czasach, gdy życie publiczne coraz szerszem płynąć zaczyna korytem, dobrze jest zaznajomić czytających z zasadniczemi pojęciami, stanowiącemi podstawę tego życia. Demokratyzm, postęp, liberalizm, prawa człowieka, dążenia wolnościowe — wszystko to razem obija się codzień niemal o nasze uszy, a jednak nie zawsze mamy czas i sposobność po temu, by nad istotnem i ścisłem tych pojęć znaczeniem się zastanowić. Praca Faguet'a powinna się przyczynić do ułatwienia nam tego — oto cel główny niniejszego przekładu.

Oddajemy go też do rąk polskiego czytelnika z przeświadczeniem, że niezbyt bogata nasza literatura polityczna zyska w nim dzieło prawdziwej i głębokiej wartości.

Kraków, w lipcu 1909 r.

DEKLARACYA PRAW CZŁOWIEKA Z ROKU 1789.

Przedstawiciele ludu francuskiego, ukonstytuowani jako Zgromadzenie Narodowe, zważywszy, że nieznajomość, zapomnienie lub wzgarda Praw człowieka są jedynemi przyczynami nieszczęść w społeczeństwie i zepsucia w rządzie, postanowili wyłożyć w uroczystem oświadczeniu przyrodzone, niezmienne i uświęcone prawa człowieka; a to w tym celu, aby to oświadczenie, stale przyświecając wszystkim częściom społeczności, przywodziło im bezustannie na pamięć ich prawa i ich obowiązki; aby wszelkie postępki władzy prawodawczej i władzy wykonawczej, jako mogące być każdej chwili zestawione z istotnem przeznaczeniem wszelkich instytucyi politycznych, przez to samo były bardziej jeszcze szanowane; by żądania obywateli, oparte odtąd na prostych i nieza-

jours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être Suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

Article Ier. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. II. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Art. III. — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité, qui n'en émane expressément.

Art. IV. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. V. — La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et

przeczalnych podstawach, zwracały się ku utrzymaniu Konstytucyi i ku dobru powszechnemu.

Z tego względu Zgromadzenie Narodowe w obecności i pod okiem Istoty Najwyższej uznaje i obwieszcza następujące prawa człowieka i obywatela.

Artykuł I. — Ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi co do praw. Podstawą różnic społecznych może być tylko wzgląd na pożytek ogółu.

Art. II. — Celem wszelkiego zrzeszenia politycznego jest utrzymanie przyrodzonych i nieulegających przedawnieniu praw człowieka. Prawa te są: wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciw uciskowi.

Art. III. — Źródło wszelkiej władzy zasadniczo tkwi w narodzie; żadne ciało, żadna jednostka nie może sprawować władzy, któraby wyraźnie od narodu nie pochodziła.

Art. IV. — Wolność polega na tem, że wolno każdemu czynić wszystko, co tylko nie jest ze szkodą drugiego: korzystanie zatem z przyrodzonych praw każdego człowieka nie napotyka innych granic, jak te, które zapewniają korzystanie z tych samych praw innym członkom społeczeństwa. Granice te mogą być zakreślone tylko drogą ustawy.

Art. V. — Ustawa ma prawo zakazywać tego tylko, co jest szkodliwem dla społeczeństwa. To, czego ustawa nie zakazuje, nie może być wzbro-

nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. VI. — La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Art. VII. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant; il se rend coupable par sa résistance.

Art. VIII. — La loi ne doit établir que des deines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement promulguée.

Art. IX. — Tout homme étant présumé inno-

nionem i nikt nie może być zmuszonym do czynienia tego, czego ustawa nie nakazuje.

Art. VI. — Ustawa jest wyrazem woli ogółu. Wszyscy obywatele mają prawo współdziałać osobiście lub przez swych przedstawicieli w tworzeniu ustaw. Prawo musi być jednakie dla wszystkich, zarówno gdy chroni, jakoteż gdy karze. Wszyscy obywatele są równi w jego obliczu, wszyscy w równej mierze mają dostęp do wszystkich dostojeństw, stanowisk i urzędów publicznych wedle swego uzdolnienia i bez żadnych innych wyróżnień prócz ich osobistych zasług i zdolności.

Art. VII. — Nikt nie może być oskarżonym, aresztowanym ani więzionym poza wypadkami, określonymi ściśle przez ustawę i z zachowaniem form przez nią przepisanych. Ktokolwiek będzie zabiegał o wydanie zarządzeń samowolnych, sam je wydawał, wykonywał lub ich wykonanie nakazywał, winien być karany; każdy jednak obywatel, wezwany czy ujęty w imię prawa, obowiązany jest do natychmiastowego posłuszeństwa i staje się winnym w razie oporu.

Art. VIII. — Ustawa winna przepisywać jedynie kary ściśle i oczywiście konieczne, nikt też nie może być karanym inaczej, jak na mocy ustawy uchwalonej i publicznie w sposób ustawą przepisany przed popełnieniem przestępstwa ogłoszonej.

Art. IX. — Ponieważ każdy aż do orzecze-

cent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Art. X. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Art. XI. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

Art. XII. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.

Art. XIII. — Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Art. XIV. — Tous les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et

nia jego winy uważanym być musi za niewinnego, przeto, o ile zachodzi konieczność uwięzienia go, wszelkie środki, nie będące nieodzownymi do zabezpieczenia jego osoby, muszą być surowo ustawą wzbronione.

Art. X. — Nikt nie powinien być zaczepianym z powodu swych przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego.

Art. XI. — Wolna wymiana myśli i poglądów jest jednem z najcenniejszych praw człowieka; każdemu obywatelowi zatem wolno przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadkach, przewidzianych przez ustawę.

Art. XII. — Zabezpieczenie praw człowieka i obywatela stwarza potrzebę władzy publicznej; władza ta zatem jest ustanowioną ku pożytkowi ogółu, nie zaś dla korzyści osobistej tych, którym została powierzoną.

Art. XIII. — Celem utrzymania władzy publicznej i ponoszenia wydatków na administracyę niezbędnym jest podatek powszechny; musi on być równo rozdzielony między wszystkich obywateli w miarę ich środków.

Art. XIV. — Wszyscy obywatele mają prawo bezpośrednio lub przez swych przedstawicieli stwierdzać zachodzącą potrzebę podatku powszechnego, swobodnie zezwalać na jego nałożenie, czuwać nad

d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Art. XV. — La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Art. XVI. — Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la répartition des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

Art. XVII. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

jego zużytkowaniem, jakoteż określać jego wysokość, wymiar, sposób ściągania oraz czas trwania.

Art. XV. — Społeczeństwo ma prawo żądać od każdego urzędnika publicznego zdawania sprawy z jego czynności urzędowych.

Art. XVI. — Społeczeństwo, w którem rękojmie praw człowieka nie są zabezpieczone ani podział władzy nie jest ustalony, nie ma konstytucyi.

Art. XVII. — Ponieważ własność jest prawem nietykalnem i świętem, przeto nikt jej pozbawionym być nie może, wyjąwszy wypadki, gdy potrzeba ogółu, zgodnie z ustawą stwierdzona, niewątpliwie tego wymaga, a i to tylko pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania.

LA DECLARATION DES DROITS DE L'HOMME DE 1793.

Le peuple français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde, a résolu d'exposer dans une déclaration solennelle ces droits sacrés et inaliénables, afin que tous les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer et avilir par la tyrannie; afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur, le magistrat la règle de ses devoirs, le législateur l'objet de sa mission.

En conséquence, il proclame, en présence de l'Être Suprême, la déclaration suivante des droits de l'homme et du citoyen:

Article Ier. — Le but de la société est le bonheur commun.

Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

DEKLARACYA PRAW CZŁOWIEKA Z ROKU 1793.

Lud francuski, przeświadczony, że niepamięć i wzgarda przyrodzonych praw człowieka są jedyną przyczyną niedoli na świecie, postanowił wyłożyć w uroczystem oświadczeniu te prawa święte i nienaruszalne, aby wszyscy obywatele, mogąc nieustannie zestawiać postępki rządu z istotnem przeznaczeniem wszelkiej instytucyi społecznej, nie pozwalali się nigdy uciskać i poniżać przez tyranię; aby lud miał wciąż przed oczyma podstawy swej wolności i swego szczęścia, urzędnik — naczelne wskazanie swych obowiązków, prawodawca — przedmiot swego posłannictwa.

Z tego względu obwieszcza w obecności Istoty Najwyższej nastepującą deklaracyę praw człowieka i obywatela:

Artykuł I. — Celem społeczeństwa jest szczęście ogółu.

Rząd jest ustanowiony celem zabezpieczenia człowiekowi korzystania z jego praw przyrodzonych i nieulegających przedawnieniu.

Art. II. — Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

Art. III. — Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi.

Art. IV. — La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale; elle est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse; elle ne peut défendre que ce qui est nuisible.

Art. V. — Tous les citoyens sont également admissibles aux emplois publics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence dans leurs élections que les vertus et les talents.

Art. VI. — La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui; elle a pour principe la nature, pour règle la justice, pour sauvegarde la loi; sa limite morale est dans cette maxime: Ne fais à un autre ce que tu ne veux pas qui te soit fait.

Art. VII. — Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits.

La nécessité d'énoncer ses droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.

Art. VIII. — La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses

Art. II. — Prawami temi są równość, wolność, bezpieczeństwo, własność.

Art. III. — Wszyscy ludzie z natury są równi i równi wobec prawa.

Art. IV. — Prawa są wolnym i uroczystym wyrazem woli ogółu; są one jednakie dla wszystkich, zarówno gdy ochraniają, jakoteż gdy karzą; mogą one wzbraniać tylko tego, co jest szkodliwem.

Art. V. — Wszyscy obywatele mają równy dostęp do wszelkich urzędów publicznych. Wolne ludy nie znają innych pobudek wyróżniania przy wyborze prócz zasług i zdolności.

Art. VI. — Wolność jest to możność czynienia wszystkiego, co tylko nie jest ze szkodą praw innego człowieka; ma ona swe źródło w przyrodzie, swą miarę w sprawiedliwości, swą ochronę w ustawie; jej granice moralne mieszczą się w zasadzie: nie czyń drugiemu, czego nie chcesz, by tobie czyniono.

Art. VII. — Prawo wyjawiania swych myśli i poglądów, bądź to drogą prasy, bądź to wszelkimi innymi środkami, prawo zgromadzania się w spokoju, wolne sprawowanie obrządków religijnych nie mogą być zakazane.

Potrzeba wyszczególnienia tych praw każe wnioskować o istnieniu despotyzmu lub o świeżej o nim pamięci.

Art. VIII. — Bezpieczeństwo polega na opiece, rozciąganej przez społeczeństwo nad każdym z jego

membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.

Art. IX. — La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent.

Art. X. — Nul ne doit être accusé, arrêté ni détenu, que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites.

Tout citoyen, appelé ou saisi par l'autorité de la loi, doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.

Art. XI. — Tout acte exercé contre un homme, hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique; celui contre lequel on voudrait l'exécuter par la violence a le droit de la repousser par la force.

Art. XII. — Ceux qui solliciteraient, expédieraient, signeraient, exécuteraient ou feraient exécuter des actes arbitraires, sont coupables et doivent être punis.

Art. XIII. — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

członków celem strzeżenia jego osoby, jego praw i jego własności.

Art. IX. — Ustawa winna chronić wolność ogółu i jednostki przed uciskiem tych, którzy rządzą.

Art. X. — Nikt nie może być oskarżonym, pojmanym czy więzionym, chyba jedynie w wypadkach przez ustawę ściśle określonych i to z zachowaniem form przez nią przepisanych.

Każdy obywatel, wezwany czy ujęty w imię prawa, obowiązany jest do natychmiastowego posłuszeństwa i staje się winnym w razie oporu.

Art. XI. — Wszystko, cokolwiek poza przewidzianymi w ustawie wypadkami i bez zachowania form przez nią przepisanych przeciw człowiekowi zostanie przedsięwziętem, jest czynem samowoli i tyranii; ten, przeciw komu czynu takiego drogą gwałtu dokonaćby chciano, ma prawo siłą go odeprzeć.

Art. XII. — Ktokolwiekby zabiegał o samowolne zarządzenia, wydawał je na piśmie, podpisywał je, wykonywał lub wykonywać polecał, staje się winnym i ma być ukaranym.

Art. XIII. — Ponieważ każdy aż do orzeczenia jego winy uważanym być musi za niewinnego, przeto, o ile zachodzi konieczność uwięzienia go, wszelkie środki, nie będące nieodzownymi do zabezpieczenia jego osoby, muszą być surowo przez ustawę wzbronione.

Art. XIV. — Nul ne doit être jugé ni puni qu'après avoir été légalement entendu ou appelé, et qu'en vertu d'une loi promulguée antérieurement au délit. La loi qui punirait des délits commis avant qu'elle existât serait une tyrannie; l'effet rétroactif donné à la loi serait un crime.

Art. XV. — La loi ne doit décerner que des peines strictement et évidemment nécessaires; les peines doivent être proportionnées aux délits et utiles à la société.

Art. XVI. — Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Art. XVII. — Nul genre de travail, de culture, de commerce, ne peut être interdit à l'industrie des citoyens.

Art. XVIII. — Tout homme peut engager ses services, son temps, mais il ne peut se vendre ni être vendu; sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne connaît point de domesticité; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie.

Art. XIX. — Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique

Art. XIV.—Nikt nie może być ani sądzonym, ani karanym bez poprzedniego przesłuchania lub wezwania, a i to jedynie na podstawie ustawy, ogłoszonej przed popełnieniem przestępstwa. Ustawa, którąby karała za przestępstwa, popełnione zanim ona została wydana, byłaby tyranią, przyznanie ustawie mocy działania wstecz byłoby zbrodnią.

Art. XV. — Ustawa może nakładać kary jedynie ściśle i oczywiście konieczne; kary mają stać w stosunku do przestępstw i przynosić pożytek społeczeństwu.

Art. XVI. — Prawo własności jest prawem, które przysługuje każdemu obywatelowi, a mocą którego może on używać swego majątku, dochodów, owoców swej pracy i swych przedsiębiorstw oraz dobrowolnie nimi rozporządzać.

Art. XVII. — Żaden rodzaj pracy, uprawy czy handlu nie może być wzbroniony obywatelom, oddającym się przemysłowi.

Art. XVIII. — Każdy może ofiarować innemu swe usługi, swój czas, ale nie może ani się sprzedać, ani być sprzedanym; jego osoba nie jest własnością pozbywalną. Prawo nie zna poddaństwa; między człowiekiem, który pracuje, a tym, który z pracy tej korzysta, może istnieć jedynie stosunek usług i wdzięczności.

Art. XIX. — Nikt nie może być pozbawionym najdrobniejszej cząstki swej własności bez swego przyzwolenia, chyba gdy potrzeba ogółu,

légalement constatée l'exige, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Art. XX. — Nulle contribution ne peut être établie que pour l'utitité générale. Tous les citoyens ont le droit de concourir à l'établissement des contributions, d'en surveiller l'emploi et de s'en faire rendre compte.

Art. XXI. — Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

Art. XXII. — L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

Art. XXIII. — La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits; cette garantie repose sur la souveraineté nationale.

Art. XXIV. — Elle ne peut exister, si les limites des fonctions publiques ne sont pas clairement déterminées par la loi, et si la reponsabilité de tous les fonctionnaires n'est pas assurée.

Art. XXV. — La souveraineté réside dans le peuple; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable.

Art. XXVI. — Aucune portion du peuple ne

stwierdzona legalnie, tego wymaga, a i to pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania.

Art. XX. — Podatek może być ustanowiony tylko na cele użyteczności publicznej. Wszyscy obywatele mają prawo współdziałać w ustanawianiu podatków, czuwać nad ich użyciem i żądać rachunku z ich użycia.

Art. XXI. — Wsparcia publiczne są świętym długiem. Społeczeństwo winno dać utrzymanie nieszczęśliwym obywatelom, bądź przez dostarczenie im pracy, bądź przez zapewnienie środków do życia niezdolnym do pracy.

Art. XXII. — Oświata jest potrzebą wszystkich. Społeczeństwo powinno całą mocą popierać rozwój umysłowy ogółu i uczynić oświatę dostępną dla wszystkich obywateli.

Art. XXIII. — Rękojmia społeczna polega na współdziałaniu wszystkich, aby każdemu zapewnić korzystanie z jego praw i zachowanie mu ich; rękojmia ta opiera się na wszechwładzy ludu.

Art. XXIV. — Nie może ona istnieć, jeśli rozgraniczenie funkcyi publicznych nie zostało jasno przez ustawę określone i jeśli odpowiedzialność wszystkich urzędników nie jest zapewniona.

Art. XXV. — Wszechwładza spoczywa w ręku ludu; jest ona jedna i niepodzielna, nie ulega przedawnieniu i nie może być na nikogo przelaną.

Art. XXVI. — Żadna część ludu nie może

peut exercer la puissance du peuple entier; mais chaque section du souverain assemblée doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté.

Art. XXVII. — Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres.

Art. XXVIII. — Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures.

Art. XXIX. — Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires ou de ses agents.

Art. XXX. — Les fonctions publiques sont essentiellement temporaires; elles ne peuvent être considérées comme des distinctions, ni comme des récompenses, mais comme des devoirs.

Art. XXXI. — Les délits des mandataires du peuple et de ses agents ne doivent jamais être impunis. Nul n'a le droit de se prétendre plus inviolable que les autres citoyens.

Art. XXXII. — Le droit de présenter des pétitions aux dépositaires de l'autorité publique ne peut, en aucun cas, être interdit, suspendu ni limité.

Art. XXXIII. — La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

Art. XXXIV. — Il y a oppression contre le

sprawować władzy ludu całego; natomiast każdy zbiorowy odłam wszechwładnego ludu winien mieć prawo wypowiadania swej woli z całkowitą swobodą.

Art. XXVII. — Niechaj wszelka jednostka, któraby sobie przywłaszczyła wszechwładzę, zostanie niezwłocznie uśmiercona przez ludzi wolnych.

Art. XXVIII. — Lud ma zawsze prawo przejrzenia, poprawienia i zmienienia swej konstytucyi. Jedno pokolenie nie może narzucać swych ustaw przyszłym pokoleniom.

Art. XXIX. — Każdy obywatel ma równe prawo współdziałania przy tworzeniu ustaw i mianowaniu swych przedstawicieli oraz urzędników.

Art. XXX. — Urzędy publiczne są z istoty swej tymczasowe; nie mogą być one uważane ani za odznaczenie, ani za nagrodę, lecz jedynie za obowiązek.

Art. XXXI. — Przestępstwa przedstawicieli ludu lub jego urzędników nie powinny nigdy pozostawać bezkarnemi. Nikt nie ma prawa uważać się za bardziej nietykalnego, niż inni obywalele.

Art. XXXII. — Prawo przedkładania petycyi na ręce osób, dzierżących władzę publiczną, nie może w żadnym razie być ani zakazane, ani zawieszone, ani ograniczone.

Art. XXXIII. — Opór przeciw uciskowi jest wynikiem wszystkich innych praw człowieka.

Art. XXXIV. — Społeczność znajduje się

corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé; il y a oppression contre chaque membre, lorsque le corps social est opprimé.

Art. XXXV. — Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

w stanie ucisku, skoro jeden choćby jej członek jest uciskanym; każdy członek społeczności jest uciskany, skoro społeczność znajduje się w stanie ucisku.

Art. XXXV. — Gdy rząd gwałci prawa ludu, powstanie staje się dla ludu i dla każdej cząstki ludu najświętszem prawem i najpierwszym obowiązkiem.

ROZDZIAŁ I.

Prawa człowieka.

»Człowiek rodzi się wolnym a wszędzie znajduje się w kajdanach«. Pewnik ten, — który jest mniej więcej równie słuszny, jak twierdzenie: »baran rodzi się mięsożernym a wszędzie źre trawę«, — stanowi jak wiadomo pierwsze zdanie Umowy społecznej, dzieła napisanego w tym celu, by dowieść, że człowiek rodzi się wolnym, wykazać, że nigdzie nie jest wolnym, zapewnić, że się nim stać powinien, i wytworzyć społeczeństwo, w któremby był bardziej uciśnionym niż w Turcyi.

Co do mnie, nie mam zamiaru wyjść z tego samego założenia. Dla mnie człowiek przychodzi na świat wśród społeczeństwa, jako że go nigdy inaczej jak w społeczeństwie nie widziano, równie jak to się z pszczołami i mrówkami dzieje, wobec tego zaś, jako urodzony w społeczeństwie, rodzi

się niewolnikiem lub co najmniej istotą bardzo zależną.

Cofając się w dziejach ludzkości choćby najdalej wstecz, widzimy społeczeństwa, w których jeden człowiek rządzi, a inni mu są posłuszni, co zresztą jest niezbędnem we wszelkiem osadnictwie, w walce z dzikiemi zwierzętami i w walce z innymi ludźmi.

O czasach jeszcze dawniejszych nie wolno nam nic mówić, bo nic o nich nie wiemy. Byłoby to uprawianiem metafizyki historycznej, która jest zabawką miłą a bezużyteczną.

A więc człowiek rodzi się niewolnikiem, a despocya jest przyrodzoną formą społeczeństw ludzkich.

Nie znaczy to jednak, by miała być ich formą konieczną. Nie wierząc w zasadę postępu, której nikt ani nie wykazał, ani wykazać nie zdoła, wierzę w dążność do zmian i w zamiłowanie do zmian u człowieka, co mianowicie uznaję, jako cechę wyróżniającą go z pomiędzy innych zwierząt; a w szczególności wierzę w nieziszczalny pociąg do wyzwalania się ze stanu despocyi i wywalczania możliwie jak największej sumy wolności osobistych. Po wsze czasy, oczywiście za wyjątkiem warstw rządzących, ludzie pragnęliby, by człowiek nie potrzebował być podległym; jedni idą w pragnieniu tem tak daleko, że życzeniem ich byłoby zniesienie społeczeństwa wogóle, jako że nie-

uniknionem następstwem wszelkiego uspołecznienia musi być despocya w tej lub innej formie, drudzy zaś szukają takiego układu społecznego, w którymby wolność miała swe prawa i to prawa jak najszersze.

I to im się udaje od czasu do czasu. Despocya jest przyrodzonym układem społecznym; można się nawet kiedy niekiedy z pod niej wyzwolić na pewien czas, by jednak znów do niej wrócić prędzej czy później, — zależnie od rasy, środowiska, chwili. Rasa energiczna, która nie jest ani podbita, ani żądna podboju, ani zagrożona, w chwili pełnego rozwoju swych sił żywotnych, swego rozumu i swego ducha, — wszystkie te warunki są zdaniem mojem konieczne — może zadać sobie pytanie, czy państwo, czy to, co nią rządzi a więc jednostka, grupa, klasa lub większość, musi wymagać posłuszeństwa we wszystkiem, posłuszeństwa całkowitego i dosłownego, jak posłuszeństwo żołnierza względem generała, aby społeczeństwo mogło istnieć; i oto spostrzega, że nie jest to koniecznem; i wówczas wprowadza w społeczeństwie, które wytworzyła, pewną ilość swobód, zapewnionych przez konstytucyę i przez ustawy. Zajść może też i inny wypadek, co zresztą zdarza się częściej; a mianowicie — przeciwnie — rasa jest słaba i rząd oczywiście również słaby, a wówczas swobody — bez ścisłej gwarancyi przez konstytucyę i ustawy — wchodzą w życie same dzięki

zwyczajom i obyczajom, zwłaszcza zaś przez słabość rządu; ale te swobody i wolności są wówczas objawem rozprzężenia, upadku, zwiastunem blizkiej zagłady; takim stanem społeczeństwa zajmować się też w niniejszej pracy nie będziemy ani na chwilę.

Weźmiemy pod uwagę jedynie te wolności i swobody, które stanowią siłę, czy dla jednostki, czy dla zbiorowości, siłę żywotną i płodną w łonie samego społeczeństwa.

Zachodzi teraz pytanie, czy te siły żywotne, które nie chcą się oddać na usługi państwu, które mają być zachowane na pożytek działania jednostkowego czy zbiorowego, są prawowite, czy mają one prawo bytu, czy noszą piętno wieczystości, czy są one własnością, której nikomu odjąć nie można i nie ulegającą przedawnieniu? Wielu tak myślało, oczywiście nie Rousseau i nie Voltaire, ale Montesquieu i autorowie obu Deklaracyi Praw Człowieka. Dla nich te wolności i swobody były prawami. Człowiek ma »prawo« chodzić po ziemi nie będąc niepokojonym, pilnowanym, badanym; ma »prawo« nie być więzionym, o ile nie popełnił przestępstwa ściśle przez ustawę określonego; ma »prawo« wypowiadać słowem i piórem swe myśli i nikt go w tem powstrzymać ani go o to nagabywać nie może; ma »prawo« wyznawać i praktykować religię, jaka mu się podoba; ma »prawo« uczyć; ma »prawo« stowarzyszać się

z innymi ludźmi w celach nie niemoralnych i nie zbrodniczych; ma »prawo« posiadać cokolwiek; i wszelkie te prawa muszą być nietylko uszanowane, lecz i bronione przez państwo, a nawet państwo ma ochraniać i bronić obywateli w tem, jak z tych praw korzystają.

Będzie można się przekonać, że jestem w gruncie rzeczy, w praktyce, jak najzupełniej tego zdania. Tylko nie uważam, by wszystkie te swobody i wolności, indywidualne czy zbiorowe, były »prawami«; i znajduję, że sprawa ta w ten sposób postawiona jest źle postawioną, i że przez takie właśnie jej postawienie łatwo dojść do wniosków, któreby były i bardzo błędne i bardzo niebezpieczne.

Mojem zdaniem człowiek nie ma praw. Nie ma żadnych, absolutnie żadnych. Nie wiem nawet, co ma znaczyć wogóle prawo człowieka. Prawo oparte na czem? Czy dziecko przychodzące na świat przynosi ze sobą jakiebądź prawo? Przynosi ono ze sobą potrzeby, które się zadowalnia. Wchodzi ono do społeczeństwa, które zaczyna od tego, że ratuje je od śmierci; społeczeństwo to i w dalszym ciągu otacza niemowlę opieką, za którą jedynie ono społeczeństwu obowiązanem być może, i nie wiem istotnie, w jaki sposób i jakimi argumentami możnaby wykazać jakiekolwiek zobowiązanie społeczeństwa względem dziecka.

Prawo! Co to jest prawo? Prawo jest wyni-

kiem umowy i niczem innem być nie może. Zobowiązałem się zaorać ten kawałek pola, a tyś się zobowiązał dać mi sześćdziesiąt franków. Z chwilą, gdy pole jest zorane, mam prawo do sześćdziesięciu franków z twojej kieszeni. Stają się one bezpośrednio moją własnością. Oto prawo; a prawo dlatego, że była umowa.

Poza tem prawo nie istnieje. Zwolennicy praw człowieka mówią: »prawa, które mamy, jako ludzie, przez to samo, że jesteśmy ludźmi«. Co to znaczy? Z jakiej racyi samo to, że się jest człowiekiem, dawałoby jakiekolwiek prawo? Jakie prawo wypisane na czole przynosi człowiek ze sobą na świat?

— Co najmniej prawo do życia?

— Dlaczego? Przez co? Czy oddał jakąkolwiek usługę i wobec tego, czy mu ktokolwiek jest co winien?

— Uczucie ludzkości wymaga...

— A! jeśli o to chodzi, to owszem; wierzcie mi, że pod tym względem zgadzam się z wami. Przecież stąd, że ja się poczuwam do obowiązków względem człowieka, który się rodzi, nie wynika, by on miał jakiekolwiek prawa. Prawo nie jest ścisłym odpowiednikiem obowiązku. Miłosierdzie, rozwaga, wreszcie usługi, jakie później odda, popychają mnie (ale nie zobowiązują) do udzielenia pomocy rodzącemu się człowiekowi, do wychowania go, do zrobienia mu miejsca wśród społe-

czeństwa, w które wchodzi. Ale nie może on rościć żadnego prawa już choćby dlatego, że jest wprost niemożliwem, by był czyimkolwiek wierzycielem. Wszelkie prawo nie wynikające z umowy jest uroszczeniem, a właściwie niedorzecznością.

I oto dlatego niektóre umysły logiczne czy też zamiłowane w logice, jak Rousseau, rozważając owe rzekome prawa człowieka i chcąc ich istnienie utwierdzić, musiały przyjąć również istnienie urojonej »umowy pierwotnej«, przyjętej przez ludzkość, umowy, z którejby w rzeczy samej wypływały prawa, gdyby ona sama istniała. Tylko, nie potrzebuję chyba mówić, że umowa taka nie egzystuje. I oto właśnie sama bezprzedmiotowość praw człowieka doprowadziła tych, co je koniecznie proklamować chcieli, do oparcia ich na podstawie jeszcze kruchszej, bo na umowie nietylko urojonej, lecz zgoła niemożliwej.

Istota rzeczy leży w tem, że człowiek, stworzenie wchodzące z przyrodzenia do społeczeństwa i żyjące jedynie przez społeczeństwo, nie ma żadnego prawa osobowego, zanim nie odda jakiejbądź usługi lub nie podpisze pierwszego zobowiązania. Nikt mu nic nie jest winien, gdyż i on nie jest niczyim wierzycielem; z chwilą gdy nim zostanie, ma tyle właśnie praw, ile mu z tytułu jego wierzytelności przypada. Oto wszystko. O prawach człowieka niema co mówić.

To jednak nie przeszkadza, że Deklaracya

Praw Człowieka stanowi moje wyznanie wiary. Później będzie można się przekonać w jakiem znaczeniu i dlaczego.

Jeżeli obstaję przy bezprzedmiotowości pojęcia praw człowieka, jako człowieka, to dlatego, że przez takie ujęcie rzeczy, a więc przez jej złe ujęcie, dochodzi się do wniosków fałszywych i niebezpiecznych, a nawet wprost niedorzecznych. Gdy zresztą jak najbardziej godni szacunku autorowie obu naszych Deklaracyi Praw Człowieka, redagowali te bardzo piękne statuty wolności, przedewszystkiem poplątali i pomieszali pojęcia, następnie tu dodali praw, tam zaś ich ujęli, lub wreszcie o niektórych zupełnie zapomnieli. Dzieło ich jest z jednej strony trochę pogmatwane, z drugiej zaś niecałkowite.

Przedewszystkiem pomieszali prawa człowieka i prawa ludu, prawa człowieka jednostki i prawa ludu, narodu, zbiorowości wolnych obywateli. Prawami człowieka — przyjmuję na chwilę ich sposób wyrażania się — są: »wolność, równość, bezpieczeństwo, własność«. Niechaj tak będzie. Prawem wolnego ludu jest rządzić się samemu, bądź bezpośrednio, bądź przez swych przedstawicieli. Zgoda. Tylko że prawa człowieka a prawa ludu nie są jednem i tem samem, i to nawet do tego stopnia, że prawo ludu może się znaleźć w sprzeczności z prawem człowieka. Jeżeli prawem ludu jest władza najwyższa, co wła-

śnie wypowiedzieli autorowie Deklaracyi, to lud ma prawo swą najwyższą władzą pozbawić jednostkę wszelkich jej praw. I oto już mamy konflikt. Umieścić w jednej i tej samej enuncyacyi prawo ludu i prawo człowieka, wszechwładzę ludu i wolność jednostki naprzykład, jedno i drugie bez zastrzeżeń, jest to wprost łączeniem wody z ogniem w pobożnej nadziei, że się jakoś ze sobą pogodzą.

Trzeba było wybrać. Albo należało być demokratami i mając Rosseau'a pod ręką zredagować krótką deklaracyę praw ludu: »Lud jest wszechwładny. Sam przez się lub przez swych przedstawicieli ma prawo robić wszystko, co zechce. Jest on nieodpowiedzialny. Wobec tego prawa człowieka nie istnieją«.

Albo też należało być liberałami i wraz z Montesquieu'em ułożyć Deklaracyę praw człowieka, którąby się musiała mniej więcej tak zaczynać: »Człowiek posiada już przez to samo, że jest człowiekiem, święte prawa, niezniszczalne i nigdy nieprzedawnione. Praw tych nie wolno naruszać żadnemu rządowi, ani monarchicznemu, ani arystokratycznemu, ani demokratycznemu, ani rządowi wszystkich przez wszystkich, ani rządowi wszystkich przez jednego czy wielu. Wobec tego niema władzy najwyższej ludu. Istnieje tylko rząd, działający w swym zakresie, ograniczony właśnie przez te prawa nietykalne. Prawa te są...«

Ale twórcy obu Deklaracyi, nawet pierwszej

z nich, chociaż w mniejszym stopniu, byli jednocześnie demokratami i liberałami, i dlatego wierzyli zarówno w wolność osobistą, jak i we wszechwładzę ludu. Dlatego też musieli w dziele swem wytworzyć zasadniczą sprzeczność.

Już nadmieniłem, że tam, gdzie nawet nie gmatwają i nie plączą wszystkiego, są chwiejni i niedostatecznie ściśli, a miałem tu na myśli tę część ich pracy, w której nie zajmują się wszechwładzą ludu a tylko tem, co nazywają prawami człowieka i obywatela. Wobec tego, że prawa człowieka i obywatela zgoła nie istnieją, trzeba je dopiero wymyślić, gdy się o nich chce mówić, a skoro się je wymyśla, łatwo się zdarzyć może, że się ich wymyśli albo za wiele, albo też za mało. Wymienianie ich zaś będzie zupełnie dowolnem. Zależy ono jedynie od pragnień i życzeń, któremi się jest ożywionym. I tak dla autorów Deklaracyi prawami człowieka są wolność, równość, bezpieczeństwo i własność, a Deklaracye same, o ile mówią o prawach człowieka a nie o prawach ludu, nie są niczem innem, jak tylko tych praw analizą. Ale naprzykład prawo nauczania czy jest prawem? Deklaracye mówią o prawie myślenia, przemawiania i pisania, ale nie o prawie nauczania. Czy zatem należy uważać prawo nauczania, jako naturalną i konieczną konsekwencyę prawa myślenia, mówienia i pisania, czy też nie? Nie wiadomo. Czy może należy mniemać, że redaktorowie Deklara-

cyi myśleli przedewszystkiem, co byłoby zresztą bardzo naturalnem, o tych prawach, których zaprzeczał lub odmawiał, a nawet które gwałcił dawny rząd, nie odczuwali zaś potrzeby ogłaszać czy potwierdzać takiego prawa, jak prawo nauczania, które za dawnych rządów w pełni istniało? Przypuszczenie to jest możliwe, lecz na pewno o tem mówić nie można.

Czy wolność stowarzyszania się jest prawem człowieka? Deklaracye nic o tem nie mówią. Mówią o prawie »zgromadzania się w spokoju« i o prawie »wolnego wykonywania praktyk religijnych«; ale nie mówią o prawie stowarzyszania się, co jest zupełnie inną rzeczą. Czy może pomijają one dobrowolnie to prawo, nie życząc go sobie wcale? Z łatwością bym w to uwierzył, ponieważ autorowie Deklaracyi są bardzo »antyarystokratami« i powinni upatrywać we wszelkiem zrzeszeniu się ludzkiem możliwe zarodki a nawet groźby arystokratyzmu, kiełki ciał arystokratycznych. Ale tego wiedzieć nie mogę. Wiem tylko, że Deklaracye w wyszczególnieniu praw człowieka prawa stowarzyszania się nie wymieniły.

Czy prawo koalicyi robotników jest prawem człowieka? Również milczenie.

Odwrotnie, autorowie Deklaracyi wymieniają równość i własność jako prawa człowieka. Czy przez słowa: »własność jest prawem człowieka«,— należy rozumieć, że każdy człowiek ma prawo być

posiadaczem, tak jak ma prawo swobodnego poruszania się na ziemi lub życia w bezpieczeństwie? Konsekwencyą tego prawa musiałby być albo system podzielczy albo kolektywizm. Nie jest prawdopodobnem, by twórcy Deklaracyi brali rzecz z tego punktu widzenia. Niewątpliwie chcieli powiedzieć, że ten, kto posiada cokolwiek, ma prawo własność swą dla siebie zachować, a dalej, że temu, kto posiada majątek, nie wolno go zabierać. Ale w takim razie mamy »prawo człowieka«, które jest przywilejem niektórych ludzi. Należało chyba jaśniej się wytłómaczyć.

Czy przez słowa: »równość jest prawem człowieka« — należy rozumieć, że wszyscy ludzie są równi i że, ktokolwiek stawia się ponade mnie, gwałci moje prawa? Konsekwencyą tego stałby się jakiś system podzielczy, kolektywizm lub też absolutystyczny »socyalizm państwowy«. W tym wypadku, prawdę mówiąc, autorowie się wytłómaczyli. Ograniczyli oni prawo, które obwieszczają. Dodali bowiem: »Wszyscy ludzie są z przyrodzenia równi i równi przed prawem. — Prawo jest równe dla wszystkich, zarówno wówczas gdy broni, jak wówczas gdy karze. — Wszyscy obywatele mogą w równym stopniu zajmować urzędy publiczne«. Oto do czego sprowadza się prawo człowieka do równości. Nie potrzebuję mówić, że autorowie mogli uznać równość jako prawo człowieka tylko przy zredukowaniu jej nieledwie do zera.

»Z przyrodzenia równi« — nie jest niczem innem, jak frazesem, a nawet śmieszną obłudą.

»Równi przed prawem« — oto istota myśli autorów, tylko nie zastanowili się oni nad tem, że ludzie będą jedynie wtedy istotnie równi przed prawem, gdy będą równi przed rządem, przed policyą i przed wymiarem sprawiedliwości, a na to, by być równym przed rządem, policyą i wymiarem sprawiedliwości, trzebaby być równym w rzeczywistości pod względem siły, inteligencyi, stosunków, majątku, i że bez takiej rzeczywistej równości równość wobec prawa jest czemś bardzo drobnem, a i to nawet staje się tylko rodzajem wabika. Możnaby to samo powiedzieć o prawie równości przy obsadzie urzędów publicznych, która zawsze zależeć będzie od urodzenia, wychowania, a więc i od majątku, wreszcie od łaski rządu; zasada równości mogłaby i tu dopiero wówczas zapanować, gdyby doszło do rzeczywistej równości między ludźmi; a nawet i wówczas jeszcze pozostałby zawsze jakiś rząd, któryby rozdawał urzędy publiczne swym przyjaciołom.

Z tego wszystkiego należy wywnioskować, że równość prawem nie jest, bo jest czemś nieziszczalnem, czemś, do czego jedynie zbliżać się można, czego wszakże nigdy się nie osiągnie, podczas gdy prawo musi być czemś, co się daje komuś w całości i w całości się dla niego zachowuje. Bezpieczeństwo publiczne może być uwa-

żane, jako prawo: mam prawo być w bezpieczeństwie. Równość nie jest prawem. Czy mam prawo być równym każdemu? Mam, jeśli mogę. Jest to tak, jakby mi kto powiedział: »masz prawo być równie inteligentnym, jak Renan«. Mam to prawo, jeśli nim jestem. Nie pisze się podobnych bredni w ustawie, której przeznaczeniem jest stać się nieśmiertelną.

I tak, wskutek złego ujęcia rzeczy, wskutek oparcia jej na koncepcyi prawa przysługującego człowiekowi przed zawarciem jakiejkolwiek umowy, na koncepcyi boskich praw człowieka, twórcy Deklaracyi szli po omacku i kreślili listę praw człowieka jak najzupełniej dowolną, bo też lista ta nie mogła być inną. Później zauważono to, gdy do praw z roku 1789 i 1793 dodawano nowe, zależne od potrzeb i pragnień chwili. W roku 1848 uznano »prawo do pracy« i »prawo do wsparcia«. Były to prawa wynalezione tak samo dla dobra sprawy, jak i poprzednie. Człowiek ma prawo do pracy, jeśli jest praca; a do wsparcia nie ma żadnego prawa. Wsparcie jest rzeczą miłosierdzia i jako takie nie może być odpowiednikiem prawa. Masz niby — prawo do wsparcia i gotów jestem je uznać, jeśli oddałeś usługi twemu społeczeństwu. Mamy tu przed sobą ową »niby — umowę«, o której mówi tak dowcipnie p. Leon Bourgeois w swej książce o *Solidarności*. Ależ jeżeli ktoś zarabia jedynie na swe życie, jak ja, i znajduje

się w potrzebie, to jakich praw nabył przez to samo? Ja, czy nawet całe społeczeństwo, mamy obowiązek przyjścia mu z pomocą, mamy obowiązek miłosierdzia, ale nigdy nie może to być zobowiązaniem, wynikającem z prawa. Z jakiego tytułu ma ten ktoś być wobec mnie czy wobec społeczeństwa wierzycielem? Jest to jeszcze jedno z tych wymyślonych i urojonych praw, jakiemi zresztą są one wszystkie.

Prawa człowieka są jego pragnieniami, które podnosi do godności prawa, jak to zwykle z wszelkiemi pragnieniami się dzieje, a które od czasu do czasu wypisuje uroczyście na kartach konstytucyi, ażeby im nadać walor i urok. Ale działać według tego i brać sprawę z tej strony jest niebezpiecznem, gdyż dochodzi się do wniosków bardzo groźnych. Wymienienie bowiem, w rzeczy samej na chybił trafił, własności i równości jako praw człowieka doprowadza umysły logiczne do tego, że opierając się na szanowanej ogólnie ustawie i chlubiąc się nią, muszą dążyć do komunizmu, jako prostej, bezpośredniej i koniecznej konsekwencyi »zasad rewolucyi francuskiej«. Jeżeli człowiek ma takie samo prawo być posiadaczem, jak prawo chodzić spać o godzinie, o której mu się podoba, porozdzielajcie wszelkie majątki lub też ogłoście wspólność majątkową, ażeby wszyscy stali się posiadaczami. Jeżeli równość jest prawem człowieka a »wszyscy ludzie są z przyrodzenia sobie równi«,

unicestwijcie to społeczeńswo, które samo unicestwiło owo prawo przyrody, gdzie panuje właśnie nierówność; nie zadowalajcie się równością wobec prawa, która sama przez się jest niewiele czem i która zresztą bez równości rzeczywistej jest płytkim żartem, a wprowadźcie istotną równość, o ile wam na to sama natura pozwoli, zaczynając od równości majątkowej. I tak dalej, i tak dalej.

Chociaż między autorami Deklaracyi a mną istnieje tylko różnica poglądu co do punktu wyjścia, chociaż jestem w gruncie rzeczy jak najzupełniej ich zdania, chociaż Deklaracye w swej przewodniej myśli są kwintesencyą liberalizmu, — zależało mi bardzo na tem, by kwestyę ująć inaczej niż oni, i myślę że jest dość widocznem, dlaczego mi na tem zależało.

Nie! prawa człowieka nie istnieją. Może i należy tak postępować, jak gdyby istniały, lecz pomimo to ich niema. Mógłbym zapewne w dalszym ciągu niniejszej książki po zastrzeżeniach, które już dotąd porobiłem, posiłkować się tem wyrażeniem, nie zadając sobie trudu wykreślenia tych słów; ale kiedy praw człowieka naprawdę niema. Istnieje tylko społeczeństwo. I to społeczeństwo, z którego my żyjemy i bez którego żyćbyśmy nie potrafili, posiada wszelkie prawa. Byłoby ono bezmyślnem, gdyby z wszystkich tych praw korzystało, czego zresztą, jak przypuszczam, dowieść potrafię, ale je posiada wszystkie. Jego prawa są nieokreślone, bo

się ograniczyć nie dają. A nieograniczalne są zarówno w zasadzie jak i w praktyce. Jakiem prawem i jakimi środkami mogłaby jednostka prawa te ukrócić? Jakiem prawem? Człowiek przychodzi na świat. Kto mu może przyznać jakikolwiek tytuł wierzytelności wobec społeczeństwa? Jakimi środkami? Jest sam jeden. Co może poradzić przeciw społeczeństwu, które gwałci jego rzekome prawa? Protestować? Oto wszystko. A społeczeństwo kpi sobie z jego protestu. Społeczeństwo ma tedy wszelkie prawa, naprzód dlatego, że je ma, skoro nikt inny niemi nie jest obdarzony, powtóre zaś dlatego, że gdyby ich nawet nie posiadało, to w praktyce byłoby to zupełnie tak samo, jakby je posiadało. Nie prawujmy się z niem o to, uciekając się do głupich czy dowcipnych wykrętów. Przyznajmy mu wszystkie prawa. — A teraz rozważmy, któremi z nich ma się społeczeństwo posługiwać, któremi się nie ma posługiwać, w jakim stopniu ma korzystać z tych, które są dlań użyteczne.

ROZDZIAŁ II.

Prawa państwa.

Społeczeństwo tedy posiada wszystkie prawa. Ale dlaczego je posiada? Jakie jest przeznaczenie społeczeństwa? Jeśli sobie zdamy sprawę z przeznaczenia społeczeństwa, będziemy może mogli określić, o ile jest dobrem, by z praw swych korzystało, o ile jest niepotrzebnem, by z nich robiło użytek, o ile nawet jest wskazanem, by się niemi nie posługiwało.

Społeczeństwo jest ligą obrony przeciw istotnemu, grożącemu lub choćby możliwemu wrogowi zewnętrznemu. Nie jest ono niczem innem. I faktycznie nie jest niczem innem; gdyż bez tej konieczności obrony nie byłoby słusznej przyczyny, by społeczeństwo istniało i najprawdopodobniej nie istniałoby ono wcale. Czyż można sobie wyobrazić, by ludzie się jednoczyli, organizowali hie-

rarchicznie, mianowali lub uznawali naczelników, najczęściej dość surowych a zawsze skłonnych do surowości, by nakładali na siebie wszelakie kłopoty, przymusy, daniny, pańszczyzny, nie będąc do tego bezwzględnie zmuszonymi przez obawę jeszcze większego ucisku ze strony potężnych ludzi, o których wieści idą z tamtej strony widnokręgu. Byliby chyba niespełna rozumu! Pojmuję, że łączyliby się w gromady, osady, plemiona, szczepy. Byłoby to powiększeniem, rozszerzeniem rodziny. Łączą się, by zbudować most, by wykarczować las, by wysuszyć bagno, by utrzymać w ryzach kilku nicponiów, przebywających w okolicy; mianują jednego czy kilku urzędników, by załatwiali wedle sprawiedliwości ich spory wzajemne, czy też właściwie, by spory te ustały, co jest istotnem zadaniem sądownictwa; dobrze im z tem i trwają w tym stanie. I nie czynią tego bez racyi, nawet jeśli im nic nie grozi. Większym jest wówczas spokój wewnętrzny a niejakie przyjemności, wynikające z życia w szerszem niż rodzina zespoleniu, zdołano wymyślić.

Ale to, to nie jest społeczeństwo, to jest zorganizowane sąsiedztwo. Istotne społeczeństwo, społeczeństwo w ścisłem tego słowa znaczeniu, a więc wzajemne zjednoczenie się ludzi, którzy się ani znają nawzajem, ani się kiedykolwiek znać będą, i którzy nie mają skądinąd żadnej racyi podlegać jednym prawom i poddawać się jednej władzy, —

takie społeczeństwo powstaje tylko wskutek konieczności wspólnej obrony przed istniejącym, grożącym, podejrzanym lub wreszcie możliwym wrogiem; a raczej społeczeństwo takie powstaje w jakikolwiek sposób, przez podbój czy przez przypadkowe spajanie się, ale utrzymuje się w całości—a więc w tem tkwi jeśli już nie jego początek, to w każdym razie jego uzasadnienie — jedynie przez obawę przed wrogiem zewnętrznym.

Gdyby ludzie żyli zgodą, toby nie było społeczeństw, nie byłoby ojczyzny. Mają słuszność niektórzy socyaliści, mają ją anarchiści i zwolennicy Tołstoja, gdy pospołu wołają: «precz z wojną! precz z ojczyzną!« Wspomnienie minionych wojen i niewątpliwość wojen przyszłych utrzymuje w całości ojczyznę, zachowuje wszystkie ojczyzny. Zamiłowanie do walki u człowieka sprawia, że istnieją ojczyzny. Gdyby człowiek nie był stworzeniem ambitnem i wojowniczem, to nie byłoby zadnej ojczyzny, mówiąc ściśle. Istniałyby kraje, kraiki, bractwa [1]), ograniczające się do obszaru dzielnicy miasta, góry, doliny, płaszczyzny, do zbiorowości ludzkiej, opierającej się na wspólności języka lub nawet narzecza, obyczajów, usposobienia, wreszcie na bliższej czy dalszej wzajemnej znajomości. Większej narodowości, wielkiej ojczyzny niepodobna

[1]) Autor używa tu wyrazu *fratrie* w widocznem przeciwstawieniu do *patrie* — ojczyzna. — Przyp. tłóm.

absolutnie zrozumieć bez wystawienia sobie stale odczuwanej potrzeby walki z chciwym władzy i oczywiście zaborczym sąsiadem i bez uznania niemożliwości, by mały naród mógł walczyć z wielkim narodem i w razie napaści zachować swą niepodległość.

Jakiem więc jest wobec tego przeznaczenie państwa w wogóle, przeznaczenie wielkiego państwa? Przeznaczenie to jest dwojakie. Naprzód przeznaczenie każdego małego państwa, każdego bractwa, ponadto zaś przeznaczenie państwa znaczniejszego, zorganizowanego celem obrony. Pierwsze drugiemu jest podporządkowane.

Zwracam jednak od razu uwagę, że z tego podporządkowania wynika bezpośrednio, od pierwszej chwili, wcale poważna sprzeczność. Jedno bowiem przeznaczenie państwa nie jest wręcz przeciwne drugiemu, — bynajmniej — lecz i z drugiej strony niestety nie są one w zupełnej ze sobą zgodzie. Co jest dążeniem małego państwa, nie może być całkowicie urzeczywstnionem przez wielkie państwo, i to właśnie z powodu jego wielkości. Jeżeli w małem państwie wszystko lub prawie wszystko będzie dokonywanem przez państwo, to nie pociąga to za sobą zbyt daleko idących niedogodności. Ludzie, którzy tworzą bractwo na obszarze dziesięciu, dwudziestu czy trzydziestu kilometrów kwadratowych, mają zazwyczaj, jak to już zaznaczyłem, to samo usposobienie, te same zwyczaje,

to samo wyznanie, najczęściej nawet ten sam język i tę samą wymowę. Cóż więc w tem złego, jeśli będą się kierowali w zakresie wyznania, oświaty a nawet obyczajów lub życia jednostki wspólnemi postanowieniami, które nikogo razić nie będą mogły, jeśli przyjmiemy wspólność przekonań? Prawie nic złego w tem niema. W bardzo małych państewkach despotyzm jest uprawniony, ponieważ się nie daje uczuć. Nie twierdzę, by był rzeczą dobrą, piękną lub pożyteczną. Nigdy takim być nie może; ale jest uprawniony, gdyż nikt na tem nie cierpi, a on sam o sobie powiedzieć może: »komuż się daję we znaki«?

W wielkiem natomiast państwie, czy możnaby ustanowić naprzykład prawo przeciw zbytkowi, które byłoby zgodne z obyczajami wieśniaków a stałoby się nie do zniesienia dla mieszkańców miast? Czy możnaby zaprowadzić prawo wyznaniowe, któreby sankcyonowało obyczaje dwóch trzecich ludności, a budziło obrzydzenie w pozostałej jednej trzeciej? Jest to niemożliwem. A co najmniej moralnie niemożliwem.

Dlatego też nie należy właściwie mówić: wielkie państwo ma dwa cele, a mianowicie jeden, cel małego państwa, podporządkowany drugiemu celowi wielkiego państwa. Należy natomiast wypowiedzieć to w tej formie, że cel wielkiego państwa obejmuje cel małego państwa, l e c z s p r o-

wadzony do możliwie małych granic, oraz cel wielkiego państwa.

A więc co jest celem ustroju małego państwa, nie zagrożonego przez żadnego sąsiada? Istnieć, nic więcej jak istnieć, być w spokoju. Nie potrzeba mu zatem, jako państwu, niczego poza wymiarem sprawiedliwości i policyą, by porządek panował na ulicy, a spory między obywatelami nie przeciągały się i nie zaostrzały. W tem leży przeznaczenie ustroju małego państwa, sprowadzone do minimum. Mogłoby takie państwo, bez szkody a nawet z pewnym pożytkiem, postawić sobie jeszcze pięć lub sześć innych zadań. Mogłoby pragnąć, by »dać kwitnąć sztuce«; mogłoby chcieć kształcić młodzież; mogłoby chcieć uregulować sprawy wyznaniowe; mogłoby chcieć strzedz dobrych obyczajów, żądać od ojców i matek, by zdawali sprawę ze swego wspólnego pożycia i ze sposobu, w jaki wychowują swe dzieci; mogłoby chcieć przestrzegać hygieny domowej. Dlaczegożby nie, mój Boże! W bractwie nie byłoby to wszystko ani zbyt obrażającą, ani zbyt uciążliwą niedyskrecyą. Ale ponieważ w wielkiem państwie mogłoby to się nią stać zapewne, sprowadźmy przeznaczenie małego państwa do minimum, abyśmy wiedzieli, co z tego ma wielkie państwo dla siebie zachować. Minimalnym celem ustroju państwowego w małym kraiku, nie zagrożonym przez sąsiadów, jest zapewnienie ładu i pokoju zapomocą dobrego sądownictwa i dobrej

policyi. Policya i wymiar sprawiedliwości — oto, co jest »rzeczą państwa« w małym kraiku.

A w wielkim? W wielkim kraju mamy przedewszystkiem te same dwa zadania; do nich zaś dołącza się to wszystko, co wynika z okoliczności, że mamy do czynienia z wielkiem państwem zamiast z małem. Dlaczego istnieje ono, to wielkie państwo? Dlatego, że istnieją jego sąsiedzi, którzy są także wielcy i bezustannie mu zagrażają. A więc musi mieć ono na celu: przedewszystkiem ład i spokój, jak każde inne państwo, poza tem zaś obronę, ponieważ jest wielkiem państwem. A więc drogą prostego rachunku: rzeczą państwa, w tem wielkiem państwie, muszą być — policya, wymiar sprawiedliwości, siła wojskowa.

A dalej? A dalej — nic, prócz pieniędzy, których na to wszystko potrzeba. A więc budżet państwowy, policya państwowa, sąd państwowy i armia państwowa. I nic więcej? I nic więcej. Wszystko inne przekracza istotne cele państwa, przekracza wobec tego jego prawa, jeżeli mi tak wolno powiedzieć.

Uznałem to całkowicie, że państwo posiada wszelkie prawa; ale można powiedzieć, że jest przeciw prawu korzystać z takiego prawa, które nie odpowiada potrzebie, że jest przeciw prawu posługiwać się prawem dla samej przyjemności posługiwania się niem, choć to nie jest potrzebnem. Przysługuje mi prawo koniecznej obrony. Jestem

uczciwym człowiekiem, jeśli z prawa tego korzystam w ostateczności. Jeśli z niego korzystam zaraz, zaledwie zagrożony, jeśli to czynię skwapliwie, z pewnem wewnętrznem zadowoleniem, że ktoś mi niemiły dał mi sposobność przez nieznaczną groźbę, bym się go mógł pozbyć, to wówczas nie jestem uczciwym człowiekiem i każdy o mnie powie: »nie miał prawa korzystać ze swego prawa«. Nie przekroczyłem mego prawa, lecz przekroczyłem granice uczciwości.

To samo jest z państwem, które wobec tego, że trudno mu zaprzeczyć posiadania wszelkich praw, posługuje się takiemi, które nie wypływają bezpośrednio z istotnego jego posłannictwa. Takie państwo nie przekracza swych praw, jeśli o to chodzi, ale wykracza ono poza swój właściwy zakres, znajduje zadośćuczynienie w czemś, co może być nieprzyjemnem, przykrem, obrażającem lub nawet dotkliwem dla kogoś; a czyni to zamiast ograniczyć się do spełniania swego zadania i obowiązku. Nie przekroczyło swego prawa, ale stało się państwem, które wyszło na nieuczciwego człowieka. »Nie miało prawa korzystać ze swego prawa«.

Gdyż, proszę zważyć, nie schodząc na razie jeszcze z punktu widzenia moralności, proszę tylko zważyć, czy państwo przedewszystkiem, gdyby mogło zrobić obrachunek swego sumienia, nie powinnoby sobie powiedzieć, że jest pewnem złem?

Jest niem niezawodnie, gdyż jest środkiem zaradczym. Wszelki zaś środek zaradczy jest małem złem, które się wynajduje, ażeby uniknąć wielkiego. Państwo jest złem, które ludzkość wynalazła, by zapobiedz niebezpieczeństwom, wynikającym z zamiłowania do walki między ludźmi; ale niewątpliwie jest złem. Krępuje ono jednostkę, zawadza jej i ciąży na niej; żąda od niej pieniędzy, którychby dać a może nawet i zarobić nie myślała; nakłada najbardziej pokojowo usposobionemu obywatelowi przymus nauki robienia bronią. Wszystko to jest bardzo bolesnem. Państwo jest złem koniecznem, zasługującem na szacunek i wdzięczność z naszej strony, ale dobrem samem w sobie nie jest. Jest złem, jak pancerz lub miecz. Broń jest czemś, przeznaczonem do sprawiania bólu temu, kto na jej działanie będzie wystawiony, ale zarazem czemś sprawiającem ból przedewszystkiem temu, kto ją nosić musi.

Gdyby państwo potrafiło powiedzieć sobie to wszystko, toby logicznie doszło także i do tego przekonania, że skoro się jest złem, to trzeba się o to starać, by wogóle b y ć złem możliwie jak najmniejszem.

Wiem o tem bardzo dobrze, że rozumuje ono właśnie odwrotnie. Mówi sobie, że gdy już jest sprawcą kłopotu w wielu dziedzinach, to tem piękniej będzie z jego strony, jeśli, starając się wynagrodzić swe złe uczynki dobrymi, będzie dobro-

czynnem, wspaniałem, wystawnem, ojcowskiem, i obsypywać będzie wszystkich obywateli dobrodziejstwami, staraniami, względami i łaskami. Tylko że państwo powinno sobie także powiedzieć, że można się mylić, że i ono omylić się może, że jest wiele danych po temu, by się myliło, że czyny, wynikające z potrzeby, są dokładnie wskazane i określone przez nią samą, gdy tymczasem dobrodziejstwa bardzo łatwo mogą być wyświadczane opacznie, a wyniki ich mogą być odwrotne w stosunku do zamierzonych.

A zwłaszcza w rzeczach powszechnego i ogólnego dobra. Względem jednostki posiada się sposób dostatecznie pewny, jeśli już nie całkowicie pewny, by wiedzieć, jakie dobrodziejstwo, jaką przyjemność można jej wyświadczyć, a mianowicie przez zapytanie, czego sobie życzy. Może się i ta jednostka omylić, ale ostatecznie jest pewne prawdopodobieństwo, że się nie omyli bezwzględnie. Wobec całego ludu dość trudną jest rzeczą dowiedzieć się, jakiemi dobrodziejstwami wypada go uszczęśliwić, a to zarówno zapytując go, jak i nie zapytując. Jeśli się go nie zapytuje, to trzeba mieć wielkie i bardzo bystre oczy, by utrafić, czego mu właśnie potrzeba, przytem zaś można, zwłaszcza pod wpływem własnych pożądań, popełniać nieobliczalne błędy. Jeśli znów będziemy go pytali o zdanie, to z góry wiemy, że dostaniemy wiele różnych odpowiedzi, a wówczas, za którą z nich

pójść? Czy uwzględnić tę, która będzie miała za sobą większość? Ciężko jest, zadowalając znaczną nawet ilość ludzi, zrazić do siebie zawsze jeszcze pokaźną ilość takich, co często mogą być zresztą bardziej świadomi, czego właśnie owej większości potrzeba. A może postąpić według tej odpowiedzi, która najbardziej odpowiada własnym pragnieniom dobrodzieja? Tak się zawsze dzieje, bo można przecież przedsięwziąć potrzebne i łatwe starania, by to, czego ode mnie żądają, było tem samem, co ja dać pragnę. Ale wówczas wracamy do pierwszego przypadku i do wspomnianych już poważnych błędów, które stąd wypłynąć mogą. Zdawałoby się zatem, że państwo powinno z całą uczciwością, lojalnością a również i skromnością uważać się za zbawienne lekarstwo, za zło konieczne, a w następstwie tego ograniczyć się do właściwego sobie zakresu działania, to znaczy tylko do tego, do czego zostało powołane, i co ma tę właściwość, że jeśli nie zostanie przez państwo dokonanem, to kraj nazajutrz zginąćby musiał.

Ten przyrodzony zakres działania to policya, wymiar sprawiedliwości, obrona. Wszystko inne jest uroszczeniem państwa, a nie jego funkcyą. Państwo, które robi cokolwiek z tych wszystkich innych rzeczy, przestaje być dobrym urzędnikiem, dobrym sługą ojczyzny, a staje się dyletantem. Zajmuje się ono wówczas sprawami, któremi niezaprzeczenie zajmować się ma prawo, ale które

go nic nie obchodzą. Może dobrze robić w najlepszym razie, ale są szanse, że źle robić będzie, boć to nie jego rzecz, w każdym jednak razie jest to nadmiar łaski. Nikt od niego tyle nie wymaga; jest to zbytek gorliwości, a wszelki zbytek gorliwości pociąga za sobą przykre nawyknienia, kłopoty i niepokój, co się wszystkim da we znaki.

To określenie państwa, które właśnie naszkicowałem, sprowadzi uśmiech politowania na usta niektórych filozofów, będących — jeśli się tak wolno wyrazić — mistykami państwowości. Dla nich państwo nie jest żadnem złem; nie jest wcale złem koniecznem, wcale złem zbawiennem; dla nich państwo jest dobrem, jest najwyższem dobrem. Dla nich jednostka nie istnieje. Istnieje ona tylko w ramach państwa, zazębiona w mechanizmie państwowym, całkowicie pogrążona w państwie, uduchowiona przez państwo. Jedynie państwu zawdzięcza ona swą duszę. Jak pojedyńcza pszczoła lub odosobniona mrówka jest dziwolągiem, tak samo i pojedyńczy człowiek jest dziwolągiem, a raczej — ściśle mówiąc — niczem. Duszy mrówki niema, jest tylko dusza mrowiska. Państwo nie jest jedynie »ośrodkiem«, w którym działamy, lecz jest tą centralną duszą, która nam poddaje wszelkie myśli i która sprawia — powiedzmy —, że posiadamy poszczególne dusze, a raczej pozory i ślady dusz indywidualnych. Nietylko in eo vivimus, movemur et sumus (w niem żyjemy, poruszamy

się i istniejemy), lecz ex eo vivimus, movemur et sumus (z niego...).

To też, jak się wyraził jeden z teoretyków tej szkoły w aforyzmie, godnym uwiecznienia: »trzeba dążyć nietyle do socyalizacyi majątków, ile samych ludzi«. Trzeba powstrzymywać dusze od indywidualizacyi, a raczej, ponieważ dusze nie są indywidualne, trzeba je przekonywać o tem, że niemi nie są. Musimy sobie mówić nie: »co ja myślę?« — lecz: »co myśli rząd?« — albowiem dusza kraju spoczywa w rządzie, a poza duszą kraju niema innej duszy. Dlatego też jest waryactwem mówić nietylko już o prawach jednostki, lecz nawet o prawach państwa; albowiem nietylko jednostka ich nie posiada, lecz nawet nie ma ich i samo państwo. I mieć ich nie może, bo wynikałoby z tego, że jest czyimśkolwiek dłużnikiem, a więc że i wierzyciel gdzieś być musi. Tymczasem nie istnieją dwie osoby, istnieje tylko jedna, a nią jest ono, państwo. Ono istnieje, a co niem nie jest, nie istnieje wogóle.

A stąd wynika, że nie tylko może ono robić, co zechce, lecz jest wprost obowiązanem robić wszystko i myśleć o wszystkiem, gdyż cokolwiekby zostało zrobione czy pomyślane poza państwem, byłoby zaledwie cieniem czynu, pozorem myśli, czemś w rodzaju widma czynu czy myśli.

Polityka taka, w najwyższym stopniu eklezyastyczna, która pociąga ku sobie wielu ludzi, uwa-

żających się za wolnomyślnych, jest dla mnie trochę zanadto metafizyczną. Przypuściwszy, że jestem mrówką lub pszczołą, co zresztą nie jest wcale dowiedzionem, jakoteż że społeczeństwo ludzkie jest społeczeństwem zwierzęcem, to jeszcze, jeśli się będę przypatrywał mrówkom i pszczołom, bynajmniej nie przekonam się, że one posiadają wyłącznie jedną duszę, duszę mrowiska czy roju. Mają one organizacyę pracy i obrony. Mrowisko o tyle tylko posiada jedno wspólne dążenie: zapełnić spiżarnie, wykarmić młode, utrzymać i powiększyć gromadę. Jedną duszę ma mrowisko w chwili niebezpieczeństwa — dążenie do odparcia wroga. Ale poza tem, poza ogólnym szykiem w pracy i w obronie, pszczoła czy mrówka jest z istoty swej indywidualną, pracuje wedle swego upodobania i swego własnego pomysłu, idzie na poszukiwania, zbacza przy poszukiwaniach i odkryciach, łączy się z całą swobodą, jak się zdaje, z innemi jednostkami, gdy chodzi o uniesienie zbyt wielkiego ciężaru i t. d. i t. d.

Przełóżmy owszem społeczeństwo ludzkie na mrowisko, zgodzę się na to bardzo chętnie; tą drogą dojdziemy właśnie do formuły liberalnej: wszystko, co jest policyą, i wszystko, co jest obroną, zostaje ujęte w ramy prawa społecznego; wszystko inne wolne; wszystko inne polega na pracy jednostki lub pracy jednostek swobodnie zrzeszonych.

Tak, odpowiedzą nam państwowcy, ale społeczeństwo ludzkie powinno być udoskonalonem społeczeństwem zwierzęcem. Ludzie są istotami myślącemi i stowarzyszonemi. Powinni być zrzeszonymi dla wspólnej myśli i myślącymi w zrzeszeniu, myślącymi we wspólności. Społeczeństwo ludzkie powinno być społeczeństwem dusz. To społeczeństwo dusz będzie albo podzielone, a wtenczas nie będzie społeczeństwem, to znaczy będzie niższem od społeczeństw zwierzęcych, albo też będzie jednolite, a w takim razie czem będzie? Będzie duszą zbiorową. Taka dusza zbiorowa — oto dusza społeczna, oto społeczeństwo ludzkie czyli społeczeństwo myślące. Gdzież zaś należy szukać tej duszy zbiorowej? W państwie, w rządzie, który zbiera w sobie i streszcza wszystkie dusze jednostkowe i który myśli za wszystkich. Poza takim ustrojem istnieć może jedynie anarchia umysłowa i moralna.

Pomimo najszczerszych chęci nie mogę tego tak zupełnie zrozumieć, dlaczego rząd ma być koniecznie inteligentniejszym odemnie a nawet jedynym inteligentnym w całym kraju, w którym mieszkam. Sam przez się rząd jest to jednostka lub kilka jednostek, powołanych przez urodzenie lub przez wybór do przedsiębrania tego wszystkiego, czego wymaga potrzeba ogólna. W jaki sposób urodzenie czy wybór, a zatem coś, co podlega bądź przypadkowi, bądź namiętności, obdarzyło tę

jednostkę czy te kilka jednostek szczególną światłością a zwłaszcza tą jedyną w swoim rodzaju światłością, która ma to do siebie, że tylko oni ją posiadać mogą, wszyscy zaś inni ludzie, o ile im tamci jej nie użyczą, są jej pozbawieni? Bardzo to jednak dziwne. Rozumiem oczywiście, że nie chodzi tu o żadną »łaskę«, przelaną na nich przez jakąś wyższą moc tajemniczą; ale o jakąś siłę przyciągającą, o jakąś zdolność skupienia umysłowego i moralnego: dusza rozproszona w całym narodzie skupia się niejako w rządzie i w nim właśnie naród ją odnajduje; tylko streszczoną, wyraźną, uszlachetnioną, jasno sformułowaną, organiczną a już nie chaotyczną; i właśnie w rządzie naród czerpie swe samopoczucie. Rząd jest psychiczną świadomością narodu. Naród jest w nieświadomości, wybrańcy — pod samą linią świadomości, rząd jest świadomością.

Zgoda. Ale proszę mi jeszcze wytłómaczyć, to, co sprawia, że człowiek, taki sam jak każdy z nas, z chwilą, gdy się rodzi królem, lub z chwilą, gdy zostaje wybrany na prezydenta czy ministra, przyciąga do siebie i skupia w sobie i uszlachetnia i subtelizuje i ujmuje w ścisłą formę wszystko to, co we mnie, w tobie, w kimkolwiek wreszcie istnieje może, lecz istnieje bezładne, chaotyczne, nieświadome, zalęknione, nędzne. Ta operacya pozostaje jeszcze do wyjaśnienia. I któż nie spostrzegł, że wracamy, skąd wyszliśmy, że ta operacya jest

tajemnicą, że jest ona w grunce rzeczy »łaską« spływającą na człowieka, a czy łaska ta polega na otrzymywaniu bezpośredniem światła z góry, czy też na osiąganiu mocy skupiania w sobie światła rozproszonego w całym narodzie, to już jest wszystko jedno.

Ja jednak w żadną łaskę niestety uwierzyć nie potrafię i nie jestem zdolny przejąć się tą teoryą mistyczną. W gruncie rzeczy i nawet bez najmniejszych ogródek jest to poprostu teorya monarchiczna w innem tylko wydaniu. »Dusza narodu streszcza się w państwie«, — jeśli rozwiniemy tę formułę, to znaczyć to będzie tyle, co że król jest jedynym rozumnym, ponieważ jest wybrany od Boga i jest pod opieką Boga. A gdy niema króla, wynajduje się wówczas teoryę mistycznego państwa. Przyjmuje się, że państwo myśli, a jednostka nie myśli, co jest nieokreślonem, nie dającem się dowieść i nic nie znaczącem, a w praktyce dochodzi się do twierdzenia, że rząd jest nieomylny. Co monarchista opierał na bezpośrednim stosunku między Bogiem a królem, to opiera państwowiec na »duszy narodu«, która udziela się i zwierza jedynie tylko rządowi, dla mnie zaś i dla ciebie jest przemijającem złudzeniem czy też zwodniczym cieniem. Ta dusza to nowoczesne bóstwo, zlewające swe łaski na swego wybrańca.

Nie przypuszczam, by pozytywny umysł mógł długo zatrzymać się na tej koncepcyi, która nie

jest niczem innem, jak zwyrodniałym monarchizmem. Może ona przypadać do smaku wszelkim rządom, które bądź nie mają prawa do oparcia się na zasadzie dziedziczności lub bożej łaski, bądź też nie są dość szczere, by przyznać, że rządzą despotycznie, ponieważ mają siłę za sobą.

Istnieje jeszcze jedna teorya, mniej oderwana, jednocześnie zaś jeszcze bardziej pocieszna, która mi się wydaje również urojeniem wzniosłych umysłów filozoficznych. Możnaby ją nazwać polityką zoologiczną. Już poprzednia, jak to było widać, nosiła na sobie to piętno; ta jednak posiada je w znacznie wyższym stopniu. Nie rozpatruje ona społeczeństwa czy narodu, jako mrowiska lub roju; uważa je bowiem wprost za zwierzę. Ja, ty, my, wszyscy jesteśmy komórkami żyjącemi. Jedynie państwo jest organizmem, a zatem jedynie państwo posiada swe własne j a. Jednostka, któraby sądziła, że jest własnowolną, niezależną, swobodną, — powiedzmy wprost —, że jest czemś, dałaby się porównać do nerwu, któryby sobie rościł prawo do nazwy istoty, do kropli krwi, któraby mówiła o sobie: ja, do odrobiny soków, któraby się miała za drzewo; jednem słowem same szaleństwa. Nie jesteśmy niczem innem, jak ślepemi kółeczkami, zazębionemi w rozumnym mechanizmie, którego żadna część sama przez się nie jest obdarzona rozumem, a którego całość jedynie, pełna zbiorowość posiada inteligencyę.

Jesteśmy posłuszni, jako ułamki ożywionej materyi, jednemu mózgowi, który sam tylko nami kieruje, sam odczuwa, myśli i chce, i który sam tylko ma prawo odczuwać, myśleć i chcieć. Całość tego zorganizowanego ciała nazywa się państwem, mózgiem zaś jego rząd.

Właściwym ustrojem społeczeństwa będzie więc niewolnictwo; ale nie niewolnictwo w rodzaju tego, które znamy ze świata starożytnego lub z Ameryki; niewolnictwo fizyologiczne. Musimy być posłuszni nie jak niewolnik swemu panu, lecz, jak ramię, ręka, noga czy stopa podlegają mózgowi, który im rozkazuje i niemi kieruje. Myślisz, że jesteś człowiekiem, tymczasem jesteś nogą. Masz wprawdzie to zadośćuczynienie i tę pociechę, że możesz sobie powiedzieć, że gdyby ciebie nie było, to ów mózg nie mógłby nic zdziałać, i że winien ci jest za to tyle wdzięczności, ile się jej ma dla dobrego narzędzia. Co się zaś tyczy niezależności, to byłoby bezmyślnością twierdzenie, że się ją posiada lub że się jej żąda lub że się o nią prosi. Kropla soków roślinnych zbuntowana, to niewczesny żart.

Ta polityka zoologiczna [1]) znajduje swych adeptów we wszystkich nieledwie wielkich socyologach

---

[1]) Można ją znaleźć wyłożoną (przez autora wszakże nieuznaną) z wszelkimi szczegółami wraz z rozbiorem prac najgłówniejszych jej teoretyków w znakomitem dziele de Vareilles — Sommières'a: »*Principes fondamentaux du droit*« (Zasadnicze podstawy prawa). — Przyp. autora.

XIX-go wieku. Mnie wydaje się ona nieco ryzykowną i sprawia mi wrażenie porównania, które chciano uznać za tożsamość. Ten, kto użył po raz pierwszy przenośni w wyrazie: »ciało społeczne«, — nie przypuszczał, że się stał ojcem metody socyologicznej. A jednak został socyologiem, nic o tem nie wiedząc. Systemy filozoficzne, jak i niektóre religie, są przenośniami rozwiniętemi i wziętemi dosłownie. Bo przecież w wyrazie »ciało społeczne« niema nic ponad przenośnię, a i to mało dokładną. W społeczeństwie nie zachodzi bynajmniej ten rodzaj związku, jaki spotykamy między częściami składowemi zwierzęcia. W ciele zwierzęcem wszystko jest symetryczne, nic zaś w »ciele społecznem«. Zwierzęta się rozmnażają, podczas gdy narody albo się wcale nie rozmnażają, albo wydają na świat młode zupełnie do nich niepodobne, jak naprzykład arystokratyczna Anglia, która ma za córkę demokracyę amerykańską. Komórki w ciele zwierzęcem nie posiadają własnej świadomości, kiedy tymczasem jednostki w społeczeństwie mają do tego stopnia poczucie własnej świadomości, że się uważają za wolne istoty. A jeśli nawet ta wolność jest złudzeniem i jeśli poczucie tej wolności również jest złudzeniem, to już samo istnienie tego złudzenia jest faktem, który wystarcza, by wyraźnie odróżnić człowieka od ścięgna. Przenośnia istnieje — powiedziałby gramatyk. Oczywiście, tylko że jak w większości przenośni tkwi

i w tej więcej różnic niż podobieństw. Teorya ta jest mało naukowa.

Co zaś należy zauważyć to to, że najznamienitszy z tych, co się nią posługiwali, Herbert Spencer, jest tym samym, który ją mistrzowsko zbił i zniweczył. Po wyłożeniu jej obszernem, z całą jasnością i niezrównaną świetnością, mówi on spokojnie dalej: »Pomiędzy ciałem politycznem a ciałem żywem, nie zachodzą żadne analogie prócz tych, które wynikają z wzajemnej zależności części składowych obu tych ciał. Organizm społeczny, rozczłonkowany a nie zespolony, asymetryczny a nie symetryczny, odczuwający przez każdą swą jednostkę, a nie posiadający jednego ogólnego ośrodka odczuwającego, nie daje się porównać do żadnego typu organizmów indywidualnych, zwierzęcych lub roślinnych... Posługiwałem się analogiami, mozolnie osiągniętemi, ale tylko jako rusztowaniem, które mi było potrzebne, aby zbudować spójną całość indukcyi socyologicznych. Zburzmy teraz rusztowanie a indukcye będą się same przez się trzymały nadal«.

Czyli inaczej: uznajmy za bezwartościowe i śmieszne wszystkie te przesłanki, które nam służyły do wywnioskowania prawdy, — prawda jest zdobyta i utrzyma się sama.

Co się przedewszystkiem utrzymać musi, to to,

że system »organizmu społecznego« może służyć do »zbudowania spójnej całości indukcyi«, ale nigdy do zbudowania całości społecznej. Dalej pozostanie i to, że organizm społeczny »nie daje się porównać do żadnego organizmu« znanego, a zatem uważać go za organizm jest rzeczą również uzasadnioną, jak nazwać go cosinusem lub asymptotą.

Obrońcy »organizmu społecznego« niewątpliwie drwią z Bonalda, który uważał społeczeństwo i rodzinę i rząd i wszystko wogóle za trójcę i który widział we wszystkiem liczbę trzy. Nie był on ani mniej ani bardziej śmieszny od nich. Upatrywał w chmurce postać wielbłąda. I w całej jego teoryi, jak i w teoryach zoologo-socyologów nie odnajdziemy niczego więcej.

Tylko, że ich teorya podoba się nieskończenie każdemu rządowi, bo go uświęca. Staje się on wówczas rodzajem półboga, kierującego narodem, jak mózg kieruje ciałem. Wszystko mu wówczas wolno na mocy prawa boskości, na mocy faktu, że wszystko, co nie jest nim samym, jest materyą, jeśli nie wprost martwą, to w każdym razie nie czującą i nie myślącą. Jak Malebranche [1]), bi-

[1]) *Malebranche* (1638—1715), metafizyk francuski, ur. w Paryżu. Odrzucając istnienie wrodzonych właściwości człowieka, widział we wszystkiem Boga, tłómaczył istnienie ciał przez objawienie. Wyznawca optymizmu, opierał moralność na zasadzie porządku i ładu. Autor dzieła: La recherche de la vérité (Poszukiwanie prawdy). — Przyp. tłóm.

jący swą sukę, może i rząd powiedzieć o każdej z jednostek, z których się składa społeczność: »czy myślisz, że to czuje cokolwiek?«. Rządy wogóle lubią patrzyć na kraje, którymi rządzą, jak Malebranche na swą sukę.

W istocie rzeczy społeczeństwo ludzkie jest zjawiskiem przyrody, tak samo, jak i jego rozwój, który z czasem dopiero staje się zależnym od woli człowieka.

W założeniu swem jest ono zjawiskiem przyrody, powstającem bez udziału woli jednostek: ludzie się nie zrzeszają, są odrazu zrzeszeni, rodzą się zespolonymi przez związki rodzinne i plemienne, przez więzy wspólnych obyczajów, wspólnych pamiątek, wspólnych tradycyi, wspólnych kultów, wspólnych obrządków. Takiem jest prawdziwe społeczeństwo, w którem nie zaszedł ani wypadek podboju, ani ucisku jednej klasy przez drugą. Takiem jest społeczeństwo naturalne.

Potrzeba obrony wytwarza wielką ojczyznę, która jest także tylko jeszcze zjawiskiem przyrody, ponieważ jest jedynie skupieniem plemion, ale która poza tem powstaje za udziałem woli człowieka, ponieważ plemiona te nie miały żadnej naturalnej przyczyny, by się skupić, żadnego wrodzonego instynktu, któryby je do zrzeszania się popychał. Przyczyny, które je skłoniły do zjednoczenia się, były nie przyrodnicze, lecz historyczne. Otóż twierdzę, że choć to zjednoczenie w założe-

niu swem jest wytworem przyrody, przedewszystkiem jednak jest wytworem woli. Jest nim w ostateczności zawsze pomimo wszelkie pozory. Bardzo często, najczęściej jest ono materyalnie jedynie wynikiem podboju, podboju najsłabszych plemion przez najsilniejsze czy też najkorzystniej wśród innych usadowione. Tak bywa najczęściej, ale, aby ta ojczyzna trwała, trzeba stałego przyzwolenia ze strony podbitych i niejako przekazania wielkiej ojczyźnie uczuć, które żywią dla małej ojczyzny. Jeśli takiego przyzwolenia niema, a przelanie uczuć nie dokonywa się w ciągu kilku pokoleń, to ojczyzna istnieć wcale nie może i rozpaść się musi.

Wielka ojczyzna jest zatem zjednoczeniem w pierwocinach swych naturalnem, zależnem jednak w swym rozwoju od woli człowieka, a obserwowanem tylko w stanie jej dzisiejszym. Jej najodleglejszą przesłanką jest towarzyskość ludzka, mniej zaś odległą potrzeba obrony. W części jest zatem czemś istotnem, w części zaś czemś robionem, sztucznem. Temu, co w niej jest istotnego, należy się od nas szacunek i cześć; temu zaś, co w niej jest robionego, tylko posłuszeństwo; a ona winna pamiętać, że ponieważ jej jedynem uzasadnieniem w tym względzie jest potrzeba obrony, więc jej istotne prawo, jej uczciwe prawo, jeśli tak wolno powiedzieć, jest z góry określone przez samą zasadę i ogranicza się jedynie do tego, czego wymaga obrona. Ciebie, szczepie pierwotny,

poważam i kocham; ty jesteś mem źródłem, w tobie spoczywają popioły mych dziadów. Ciebie, obecne społeczeństwo, kocham i poważam, jako przedstawiciela owego szczepu pierwotnego i jako bądź co bądź jego rozwinięcie; ale musisz pamiętać, że jesteś przedewszystkiem tylko środkiem zaradczym, środkiem obrony, przyjętym w braku lepszego i w obawie przed gorszem. Musisz zawsze pamiętać, że to co nie jest istotnem w szczepie pierwotnym, a więc umowa, układ, kupno, jest istotnem u ciebie. Jesteś przecież wynikiem dobrowolnego zjednoczenia, uskutecznionego dla obrony wspólnych interesów, a dlatego też, jeśli wykraczasz poza funkcye, dla których cię stworzono, to choć zapewne nie gwałcisz żadnej formalnej umowy, jednak przekraczasz »niby — umowę«, wdzierasz się i posuwasz dalej, niż było w zasadzie przyjęte; jednem słowem dopuszczasz się milcząco nadużycia zaufania. Jeśli cię stworzono i znoszono (co ostatecznie na jedno wychodzi), ażeby się módz obronić przed wrogiem zewnętrznym, to przez to samo powiedziano ci, że twe zadanie na tem się kończy. Wszystko, co uczynisz poza tem, uczynisz niesłusznie, gdyż od ciebie tego nie wymagano. Nie będziesz koniecznie gwałcicielem umowy, ponieważ nie było ścisłej umowy, lecz będziesz w każdym razie sprzeniewierzającym się pełnomocnikiem.

Tak się przedstawiają rzeczy z racyonalnego punktu widzenia. Pod względem zaś historycznym wszędzie i zawsze było inaczej.

Łatwo zrozumieć, że skupianie się szczepów, pierwotnie oddzielnie żyjących, celem obrony w jedno wielkie ciało państwowe, nadawało władzy centralnej, jeśli nie odrazu, to powoli z czasem olbrzymią moc, moc nieobliczalną. Władza centralna to była ojczyzna; to była silna ojczyzna i pełna sławy, było to źródło bezpieczeństwa i źródło światła zarazem. Mamy tego przykład świeży, a przez to łatwiejszy do ujęcia od tych, które moglibyśmy zaczerpnąć z dziejów starożytnych. Ojczyznę niemiecką stworzyli, i to z zadziwiającą skwapliwością, Ludwik XIV, Ludwik XV, Napolon I i Napoleon III. Francya, bez przerwy zaborcza w kierunku wschodnim, opanowała po długich staraniach narody germańskie, odznaczające się wrodzoną obojętnością z jednej a drobnym lokalnym patryotyzmem i przywiązaniem do wolnego życia w samorządach miejskich z drugiej strony. Przeciw nieznośnej Francyi trzeba było wreszcie stworzyć wielką ojczyznę niemiecką, obóz obronny. Skoro się to stało, uczucie bezpieczeństwa, uczucie wdzięczności, uczucie dumy sprawiły, że ci nawet stali się Prusakami i Berlińczykami, co dawniej wrodzony mieli wstręt do Prus i do Berlina, a o instynktach indywidualistycznych i liberalnych

długo jeszcze w tym kraju nie będzie mowy, o tem możemy być przekonani.

Tak samo naszą ojczyznę zrobiła nam Anglia. Tylko połowicznie ma racyę Lamartine, gdy mówi:

»*C'est la cendre des morts qui créa la patrie*«.

(Popioły zmarłych ojczyznę nam dały).

Słuszne to, o ile mowa o małej ojczyźnie, o plemieniu, o szczepie. Nigdy, gdy chodzi o wielką ojczyznę. To groźna zagranica stworzyła ojczyznę.

I tak wielkie państwa tworzyły się same nawzajem, bo jeśli każde się samo tworzyło, to tem bardziej organizowało sąsiada przez strach, jaki w nim wzbudzało; a stąd wynikała dla każdej władzy centralnej każdego wielkiego państwa olbrzymia siła, ponieważ nie wiedziano wprost z wdzięczności i z zaufania, co mu się jest winnym, co mu dać należy, co przyznać i co ustąpić. A przecież to było bardzo proste: należało mu dać tyle, ile jego zakres działania wymagał; a ponieważ zadaniem jego była obrona, dać mu więc wszystko to, co mu do obrony było potrzebne, i nic więcej. Ale ludy nie rozumują tak jasno, a rządy nie lubią tak rozumować.

Ludy nie rozróżniają tak łatwo tego, co jest potrzebnem rządowi, by był silnym wobec zagranicy, od tego, co mu nie jest zupełnie do tego potrzebnem. Mają nawet wrodzoną skłonność do

dawania mu bez różnicy wszystkiego, jeśli są patryotycznie usposobione, a to dlatego, że ich broni; a jeśli nie są patryotycznie usposobione, to mają skłonność do odmawiania mu także wszystkiego bez różnicy, ponieważ nie odczuwają potrzeby, by ich bronił. Stąd wynika, że są one na przemiany absolutystycznie lub liberalnie nastrojone; raz, w upojeniu patryotycznem dają wszystko, przyznają wszystko, odstępują wszystko takiemu Ludwikowi XIV, drugi raz, w obawie przed utratą autonomii lokalnej lub niezależności wyznaniowej, wzywają zagranicy na pomoc celem obrony ich swobód osobistych i praw człowieka; jedno stanowisko jest co do joty równie głupie, jak drugie.

Co się tyczy rządów, to są one stalsze w tym względzie. Mają one zawsze to samo dążenie: zagarnąć jak największą władzę. Jest rzeczą niemożliwą, by rząd, jakiejkolwiek zresztą barwy, nie wmawiał w siebie, że niesłychane niebezpieczeństwo społeczne tkwi w tem, że nie jest on absolutnie wszystkiem w państwie. Jest rzeczą niemożliwą, by rząd, jakiejkolwiek zresztą barwy, nie wierzył w to, że jest nieomylny. Jest rzeczą niemożliwą, by rząd, jakiejkolwiek zresztą barwy, nie uważał, że wszystko jest p r z e c i w n i e m u, co jest p o z a n i m. Jest rzeczą niemożliwą, by rząd, jakiejkolwiek zresztą barwy, nie uważał za »państwo w państwie« wszystkiego tego, co ma choćby

odrobinę wolności i autonomii w obrębie państwa. Rząd liberalny nie istnieje.

Można się czasem omylić pod tym względem; bo spostrzega się czasem rządy wystarczająco pełne szacunku, oczywiście nie dla praw człowieka, bo te nie istnieją, ale dla »praw nabytych«, przysługujących na podstawie przepisu czy ustawy obywatelom, stowarzyszeniom, miastom lub prowincyom. Ale to tylko pomyłka. W tych wypadkach nie rząd jest liberalnym, tylko obywatele nie pozwalają mu być samowładnym. Rząd zapisuje sobie na chwałę to, co właściwie jest jego bezsilnością, a z konieczności zdobywa tytuł do cnoty. Ale sam przez się (i jakże mogłoby być inaczej?) jest ciemiężycielem, o ile tylko nim być może. Nawet sam rząd Stanów Zjednoczonych jest samowładnym, tylko zgadza się nie korzystać ze swej samowładzy.

Dodajmy jeszcze, że, nie mówiąc już o wrodzonym instynkcie, który każdego popycha do zdobycia możliwie jak największej władzy, tysiączne drugorzędne przyczyny utrzymują rządy w tym sposobie myślenia. Dzieje kraju w rządach się streszczają, noszą ich miano. To też dochodzą one naturalną drogą do mniemania, że wszystko wielkie, co zostało w kraju dokonanem, przez nie dokonanem zostało.

Religie przyczyniają się do tego błędu, w którym rządy znajdują upodobanie i który wpajają

w możliwie jak największą ilość ludzi. Wielki kraj, mający poczucie swego wielkiego przeznaczenia wyobraża sobie w prostocie ducha, że jest pod opieką Opatrzności, a stąd, że Opatrzność szczególniej opiekuje się jego głową. Głowy państwa są jakoby pierworodnymi Boga; znamię świętości przylega do nich. Stają się w równej mierze głowami religijnemi jak i dowódcami wojennymi. Uchodzą za przedstawicieli samego Boga. Wszyscy w to wierzą potrosze, a oni sami zwłaszcza bezgranicznie.

W tych warunkach jakżeż mogliby przypuścić, że jest w kraju ktokolwiek, ktoby był kimś? Jakże mogliby uznać, że w kraju jest coś, coby nie należało do nich? Założeniem w sposobie myślenia każdego rządu jest zasada: »kraj to ja«. Dlatego też istotą każdego rządu jest nieznoszenie opozycyi. A jeśli ją znosi, to można być pewnym, że tylko dlatego, że nie może inaczej.

To wszystko jest prawdą w stosunku do wszystkich rządów; jest prawdą, gdy mówimy o monarchii; jest prawdą, gdy mówimy o arystokracyi; a nie potrzebuję chyba dopiero mówić, że jest tem większą prawdą, gdy chodzi o demokracyę, bo w tym wypadku rząd, wybrany przez lud wprost z ludu, ma pozornie większe niż jakikolwiek inny prawo mówienia o sobie: »kraj to ja«, — i prawo nie znoszenia nie tylko żadnego oporu, nie tylko żadnej opozycyi, lecz nawet żadnej

zachcianki myślenia inaczej, niż on sam myśli. Zobaczymy to zresztą bliżej, gdy zajmiemy się rządem parlamentarnym.

Co stanowi jednak właściwą istotę tych zadziwiających pretensyi? Czem jest wreszcie ów rząd, który się chełpi tem, że kraj a on to jedno? Jest to urzędnik, któremu poruczono lub któremu okoliczności poruczyły, co dla socyologa jest jednem i tem samem, zapewnienie porządku w kraju i obronę kraju przed zagranicą. Nie jest niczem więcej. Co mu zatem należy przyznać? Konieczną siłę do utrzymania porządku w kraju; konieczną siłę do obrony kraju przed zagranicą; posłuszeństwo w zakresie jego powołania w utrzymaniu porządku w kraju, a posłuszeństwo i przywiązanie w zakresie jego powołania w obronie kraju przed zagranicą. A prócz tego? Nic, absolutnie nic. Tam, gdzie się kończy zakres jego działania, tam się też kończy, jeśli nie prawo samo, to w każdym razie uzasadnione i słuszne korzystanie z prawa. Z chwilą gdy tę granicę przekroczy, jest może w pełni swych praw, ale jest bezmyślny, natrętny, nieznośny i głupi.

Rozumny liberalizm polega więc nie na osłabianiu władzy, ile się tylko da i pod wszelkimi względami, — jest to równie głupie —, lecz na wyznaczeniu jak najściślejszem tej granicy, w stosunku do której z jednej strony rząd centralny ma być jak najsilniejszy, z drugiej zaś nie ma być

niczem. Nikt nie ujął tego przedmiotu lepiej od Benjamina Constant'a, który rzekł: »rząd nie powinien mieć żadnej władzy poza swą sferą działania, w obrębie jednak tej sfery nie może posiadać władzy nigdy zawiele«. — Chodzi zatem o to, by zakreślić tę sferę działania. Uczyniliśmy to właśnie w głównym zarysie, z zasadniczego punktu widzenia i za pomocą ogólnych określeń.

Teraz pozostaje nam zrobić to samo szczegółowo, albowiem i w szczegółach sprawa ta również nie jest łatwą do ujęcia.

ROZDZIAŁ III.

Wolność jednostki.

Nasze badania nad wolnościami i swobodami, to znaczy nad racyonalnemi granicami praw państwa, zacząć należy od wolności jednostki, dlatego że ona jest niejako istotą wolności, wolnością samą w sobie, a wszystkie inne są tylko jej rozwinięciem, a raczej zastosowaniem lub zapewnieniem.

Wolność osobista jest prawem, które sobie przypisuję, chcąc żyć wedle mej woli, postępować wedle mej woli, bylebym nie wyrządzał nikomu krzywdy i bylebym nikomu na seryo nie zawadzał.

Dodaję wyraz »na seryo« świadomie i z rozmysłem. Dlatego mianowicie, że inaczej pojęcie wolności osobistej byłoby bardzo zachwianem. Zawadzam zawsze komuś a nawet i wielu ludziom przez mój sposób życia i postępowania, z chwilą,

gdy żyję i postępuję w sposób niezupełnie banalny. Ludzie, potrosze wszędzie, zwłaszcza w niektórych krajach, a już szczególniej we Francyi, czują odrazę do wolności osobistej, to jest do skłonności, jaką człowiek ma, by postępować samoistnie. Patrzą na takiego człowieka z ukosa, a sposób jego życia jest dla nich udręczeniem, prawie cierpieniem. Człowiek z tej a tej klasy w tym a w tym czasie powinien być tu a nie tam i robić to a nie co innego. Jeśli spotkam mego przyjaciela w Paryżu w sierpniu (on sam jest w Paryżu, ale tylko przelotem, »od pociągu do pociągu«), napewno mi powie: »Jakto? nie wyjechałeś z Paryża?« — »Nie. Przepraszam cię bardzo«. I przepraszam go, bo uczułem w jego słowach wyrzut i boleść. A on mi odpowiada: »Zapewne, że ci to wolno!« Ale w tej odpowiedzi tkwi wiele goryczy, a w tonie pewien odcień przycinku i niechęci. Nieledwie że straciłem przyjaciela. — W Bordeaux, około roku 1880, — nie wiem zresztą, czy zwyczaj ten dotąd przetrwał, — ktokolwiek miał styczność ze sferami uniwersyteckiemi, obowiązany był mieszkać w pewnej dzielnicy, zresztą najbrzydszej z całego miasta. »A co słychać z tym a tym?« — zapytałem po przyjeździe dziekana. »Nie wiem. Nie mieszka w dzielnicy naszej«. Było to powiedziane z całą powagą. Ten był źle widziany. Z pewnością był nietęgim urzędnikiem. Nie mieszkał w danej dzielnicy.

To samo dotyczy ubrania, manier, chodu, ilości metrów, którą się przebywa w pięć minut, spacerów codziennych, czasu wstawania i pory spoczynku. Wszystko co jest niezwykłem, jest oryginalnem, wszystko co jest oryginalnem, jest ekscentrycznem, wszystko co jest ekscentrycznem jest objawem niezależności, a wszelki objaw niezależności staje się przyczyną prawdziwego cierpienia moralnego dla tych, co żyją w czci dla jednostajności, a więc dla przeważnej większości ludzi. »Oryginał« — to obelga w ustach ogółu. Znaczy to tyle prawie co przestępca. Kiedyś, jakaś poczciwa kobiecina powiedziała mi przed obrazem, przedstawiającym Mękę Pańską, wskazując na oprawców: »to były samoluby i o r y g i n a ł y«. Było właśnie odwrotnie, ale ona posługiwała się swoim językiem.

Dlatego też wolność osobista jest prześladowaną we Francyi jedynie przez obyczaje; ale za to dobrze. Francuz dwóch rzeczy nie uznaje, a mianowicie, by ktokolwiek pragnął siedzieć w domu i żeby siedząc w domu czuł się swobodnym. Trzeba koniecznie składać wizyty, »spędzać wieczory poza domem«, jadać na mieście, bywać w towarzystwie, jednem słowem, zamordowywać wszystkich podobnych do siebie swą obecnością od rana do wieczora. Inaczej człowiek staje się »zawadą«, co jest conajmniej dziwnem, a jednak istotnie zawadza on innym, jeśli ich nie nachodzi. Staje się wówczas nietowarzyskim. Nietowarzyskim, człowiek pra-

gnący nie być niedyskretnym! A tak jest w istocie. We Francyi niedyskrecya jest cnotą. Mają cię za obojętnego, jeśli się nie pytasz znajomego, jak mu się powodzi i w jakim humorze jest żona. Widocznie mnie nie lubisz, jeśli nigdy ze mną o mnie nie mówisz? Widocznie mnie nie lubisz, jeśli nie przychodzisz przeszkadzać mi w pracy? Francuz nie lubi takich, co w domu siedzą.

Z drugiej strony nie lubi także i tych, co siedząc w domu nie przyjmują kogoś bezustannie. Drzwi domu Francuza powinny być otwarte dla wszystkich, rano dla interesów, popołudniu dla zwierzeń, wieczorem dla przyjemności. Ktokolwiek, bądź z upodobania, bądź z zamiłowania do pracy, bądź z lenistwa, bądź z chęci wyżywienia rodziny, nie poddaje się tej nieustającej inwazyi, jest źle widziany, mało szanowany, podejrzywany o złe obyczaje i niemiły bliźnim. W najściślejszem tego słowa znaczeniu przyprawia ich o cierpienie. Przedewszystkiem wzbudza w nich zadziwienie, potem zniecierpliwienie, wreszcie złość, głuchą lub otwartą, zależnie od osoby. Wolność osobista jest świętą dla Francuzów; ale posługiwać się nią wydaje się im zbrodnią.

Oto dlaczego określiłem wolność osobistą, jako prawo do życia i postępowania na swój sposób bez czynienia krzywdy nikomu i bez zawadzania na seryo komukolwiek. Zawadza się, i nawet bardzo, wielu ludziom przez korzystanie z wol-

ności osobistej. Tylko, trzeba sobie powiedzieć, że się ma prawo korzystania z niej tak długo, dopóki się nie czyni bliźniemu innej krzywdy, jak krzywdę moralną, dopóki się im można jedynie nie podobać, dopóki ich się tylko drażni, uraża, doprowadza do rozpaczy, dopóki im się nie przynosi żadnego uszczerbku materyalnego, a więc nie truje się ich szkodliwemi woniami, nie leje się im wody na głowę przy polewaniu kwiatów na balkonie, nie miażdży się ich pod kołami samochodu, nie chodzi się im po nogach przy wsiadaniu do omnibusu, nie puszcza im się dymu pod sam nos w kolei, gdy sobie zastrzegli, że nie lubią tego rodzaju kadzielników. Trzeba rozróżniać pomiędzy moralną przykrością a materyalną szkodą.

— Ależ moralna przykrość jest tysiące razy boleśniejsza od materyalnej szkody!

— Mnie tego mówić nie potrzeba! Jestem pewien, że pan Ten lub Ów wolałby z pewnością, bym go raz a porządnie przejechał samochodem, niż, bym mu przeszkadzał »zawracać mi głowę«. Ale to odróżnienie przykrości moralnej od materyalnego uszczerbku, odróżnienie celem wzięcia pod uwagę ostatniego a pominięcia pierwszego, jest, choć może nie bardzo uprawnione, niemniej jednak nieodzowne i spotkamy się z niem nieraz w dalszym ciągu tej pracy. Trzeba je przeprowadzić dla bardzo prostej przyczyny: albowiem uszczerbek materyalny daje się z łatwością ozna-

czyć, podczas gdy moralny z natury swej oznaczyć się nie daje. Leją mi wodę na głowę, co ogólnie uznanem zostało za nieprzyjemne a przez lekarzy za niehygieniczne; jest to bardzo łatwe do stwierdzenia i do określenia; jest to krzywda bardzo widoczna. — »Ale również upór p. X...., by nie przyjść mnie odwiedzić, gdy się nudzę, i nie przyjąć mnie, gdy moją nudę chcę mu do jego własnego domu wprowadzić, jest mi nienawistnym i — proszę zauważyć — oburza mnie do tego stopnia, że nabawia mnie rozstroju nerwowego, który przecież jest niewątpliwie czemś materyalnem«. — Oczywiście, i najzupełniej przyznaję, że p. X... pod względem moralnym jest łotrem, większym nawet, niż gdyby podlewał kwiaty, ale cóż? Twoje pretensye do niego są nieuchwytne, są nieokreślone i określić się nie dadzą. Nie wiem i wiedzieć nie mogę, co powinien był uczynić, by zapobiedz rozstrojowi nerwowemu, który ci grozi, do jakiego stopnia możesz posuwać posługiwanie się prawem, które sobie rościsz, by mu się naprzykrzać. I ty sam tego również wiedzieć nie możesz. Rzeczy te nie dadzą się zmierzyć. Musimy się więc z tem pogodzić, że nie będziemy brali w rachubę cierpień moralnych, które muszą znosić jedni przez to, że drudzy korzystają ze swej wolności osobistej, a to ponieważ uszczerbek jest w tym wypadku nieuchwytny i nieokreślony, podczas gdy my określamy wolność osobistą, jako

prawo do życia i postępowania wedle swej woli bez sprawiania komukolwiek krzywdy i bez zawadzania komukolwiek na seryo, to znaczy materyalnie.

Wolność osobistą uwzględniły Deklaracye praw człowieka z roku 1789 i 1793 bardzo dokładnie i w większej mierze, niż którąkolwiek inną. Pochodzi to stąd, że żadna wolność nie była bardziej w pogardzie, żadna bardziej nieokreślona, żadna bardziej nieznana przed r. 1789. Trzeba zauważyć, że dawne społeczeństwo, które uznawało pewną ilość swobód, szanowało znacznie bardziej swobody korporacyjne, wolność stowarzyszeń, aniżeli wolność indywidualną i osobistą, podczas gdy społeczeństwo obecne, które dla odosobnionej jednostki ma względny szacunek, odnosi się z jak największą nieufnością do wszystkiego, co jest zrzeszeniem. Dawne społeczeństwo szanowało wolności duchowieństwa, sądownictwa (najczęściej), korporacyi robotniczych, miast wolnych prowincyi (nie zawsze, lecz przez długie okresy czasu). Nie znało ono jednak, że tak powiem, wolności osobistej.

Istniały obok siebie dwie władze wywierające przymus i wymierzające kary: sąd i policya, co jest wprost potwornem. Zależnie od potrzeby lub upodobania władza centralna zwracała się do jednego lub do drugiej. Oddawała ona sądom obwinionego, co do którego było jej obojęt-

nem, czy będzie skazanym czy uniewinnionym, — policyi zaś, to znaczy sobie samej, tego, którego chciała widzieć skazanym. Aresztowano człowieka bez żadnych formalności, a więziono bez osądzenia, bądź drogą rozkazu ustnego, wydanego urzędnikowi policyi, bądź też na podstawie rozkazu pisemnego *(lettre de cachet)*, co było bardziej prawidłowem, lecz niemniej samowolnem.

Istotna przyczyna tej dwoistości w administracyi sądowej była niezmiernie prosta. Ponieważ sądownictwo właściwe było niezależne, rząd nie mógł mu ufać, że ludzie, rządowi niemili, będą skazywani. A jednak ważną jest rzeczą, by w społeczeństwie należycie zorganizowanem rząd posiadał możność sadzania do więzienia tych, którzy mu się nie podobają. W tym celu stworzył sobie równolegle do sądownictwa właściwego administracyę karzącą, zależną już wyłącznie od niego samego.

Ta dwoistość ustała oczywiście po roku 1789 wobec tego, że sądownictwo stało się zależnem od rządu i temuż rządowi podporządkowane, a więc zrównało się samo w tym względzie z policyą. Rząd nie potrzebował już drugiej administracyi sądowej, skoro pierwsza oddała się na jego usługi.

Dwoistość ta w administracyi sądowej pod dawnym rządem występowała z całą wyrazistością w tysiącznych wypadkach; ale osobliwie wyszła na jaw w słynnej »sprawie naszyjnika królowej«

w r. 1785. Szło tam, jeśli nie o zbrodnię obrazy majestatu (z czem się zresztą nie zgadzam) ze strony kardynała de Rohan, to w każdym razie o wykroczenie, i to bardzo poważne, bo — przez prostą głupotę — o zniewagę królowej. Nie było — według mnie — wypadku, w którymby rozkaz uwięzienia lub kara wygnania były równie wskazane ze względu na uprzednie okoliczności. Ludwik XVI powinien był skazać kardynała de Rohan na wygnanie o sześćdziesiąt mil od Paryża albo też dać mu się ochłodzić przez dziesięć do piętnastu miesięcy w Bastylii. Nie chciał tego jednak i kazał go postawić wraz ze wspólniczką, panią de La Motte, przed trybunałem paryskim *(Parlement de Paris)*. Niepospolity ten postępek wywołał osłupienie powszechne. W każdym razie przynosi on zaszczyt liberalizmowi Ludwika XVI. A swoją drogą jest niewątpliwie objawem swego czasu i »nowej epoki«. Nigdyby myśl podobna nie przyszła do głowy Ludwikowi XIV ani Ludwikowi XV.

W naszych czasach istnieje jedna tylko administracya sądowa, ponieważ sądownictwo zależnem jest od władzy i jest niejako tylko odmianą policyi. Całkowicie zawisłe od nadziei awansu, który z kolei spoczywa w ręku samego rządu, z drugiej zaś strony żyjące pod strachem ogólnego »oczyszczenia«, sądownictwo ma wszelki interes w posłuszeństwie, to też przeważnie jest posłuszne. A jeśli nie jest posłuszne, wprowadza to wszy-

stkich w osłupienie i wywołuje ogólne żądanie ponownego »oczyszczenia«. W roku 1902 jeden z trybunałów prowincyonalnych uwolnił od odpowiedzialności jakiegoś jezuitę, który popełnił przestępstwo przez wygłoszenie kazania. Rząd twierdził przez usta prokuratora wnoszącego oskarżenie, że prawo przeciw kongregacyom odbiera z natury rzeczy każdemu jezuicie prawo wygłaszania kazań. Trybunał zaś sądził, że prawo o kongregacyach odbiera jezuicie prawo do życia w kongregacyi, ale nie odejmuje mu jego charakteru kapłana katolickiego i prawa wygłaszania kazań. Rząd apelował. Izba paryska potwierdziła wyrok pierwszej instancyi. Stąd powszechne zdumienie, a nazajutrz we wszystkich dziennikach rządowych, później zaś w wielu radach generalnych wyrażono życzenie, prawie wezwanie, by natychmiast rząd przystąpił do nowego oczyszczenia sądownictwa. I w istocie, rząd, który z jednej strony nie może zapobiedz, by jezuita wygłaszał kazania, z drugiej zaś strony przeprowadzić, by jego sędziowie nie uniemożliwili takiemu jezuicie wygłaszania kazań, czyż to jest do zniesienia? A więc jezuita będzie nadal miewał kazania? Tak. To okropność. Rząd jest bezbronny.

Oczywiście byłoby pożądanem: albo ażeby sądy były posłuszne rządowi nie tylko prawie zawsze, jak się to dzieje, lecz bezwzględnie zawsze, albo też, ażeby rządowi przywrócono prawo najwyższej

samowolnej władzy policyjnej i wydawania rozkazów uwięzienia *(lettres de cachet)*.

I w samej rzeczy, należy to powiedzieć ku uspokojeniu zwolenników absolutyzmu, rząd francuski w XX wieku, — dzięki sądownictwu mianowanemu przez rząd, płaconemu przez rząd, »awansowanemu« lub pomijanemu przez rząd i będącemu pod ciągłą groźbą »oczyszczenia«, to znaczy złożenia z urzędu, — jest raczej silniej uzbrojonym przeciw wolności osobistej, niż rząd Ludwika XIV. Jest nim z jednej strony mniej, z drugiej strony więcej. Jest nim mniej, o ile chodzi o prawo najwyższej samowolnej władzy policyjnej, więcej, gdy chodzi o sądownictwo, które jest lub może być na jego rozkazy z łatwością oddane.

Teraz możemy pojąć, dlaczego Deklaracye praw zarówno z roku 1789, jak i z roku 1793 tak bardzo wielki nacisk położyły na wolność osobistą. Jest ona bowiem naprzód źródłem wszystkich innych, powtóre była tą, którą z pomiędzy wszystkich dawny rząd najmniej szanował..

W Deklaracyi praw człowieka z roku 1789 mamy trzy artykuły dotyczące wolności osobistej, mianowicie artykuły IV, VII, IX:

Artykuł IV: »Wolność polega na tem, że wolno każdemu czynić wszystko, co tylko nie jest ze szkodą drugiego: korzystanie zatem z przyrodzonych praw każdego człowieka nie napotyka innych granic, jak te, które zapewniają korzysta-

nie z tych samych praw innym członkom społeczeństwa. Granice te mogą być zakreślone tylko drogą ustawy«.

Artykuł VII: »Nikt nie może być oskarżonym, aresztowanym ani więzionym poza wypadkami, określonymi ściśle przez ustawę i z zachowaniem form przez nią przepisanych. Ktokolwiek będzie zabiegał o wydanie zarządzeń samowolnych, sam je wydawał, wykonywał lub ich wykonanie nakazywał, winien być karany; każdy jednak obywatel wezwany czy ujęty w imię prawa obowiązany jest do natychmiastowego posłuszeństwa i staje się winnym w razie oporu«.

Artykuł IX: »Ponieważ każdy aż do orzeczenia jego winy uważanym być musi za niewinnego, przeto, o ile zachodzi konieczność uwięzienia go, wszelkie środki, nie będące nieodzownymi do zabezpieczenia jego osoby, muszą być surowo ustawą wzbronione«.

W Deklaracyi praw człowieka z r. 1793 mamy siedm artykułów, dotyczących wolności osobistej, mianowicie artykuły VI, IX, X, XI, XII, XIII, XIV:

Artykuł VI: »Wolność jest to możność czynienia wszystkiego, co tylko nie jest ze szkodą praw innego człowieka; ma ona swe źródło w przyrodzie, swą miarę w sprawiedliwości, swą ochronę w ustawie; jej granice moralne mieszczą się w zasadzie: nie czyń drugiemu, czego nie chcesz, by tobie czyniono«.

Artykuł IX: »Ustawa winna chronić wolność ogółu i jednostki przed uciskiem tych, którzy rządzą«.

Artykuł X: »Nikt nie może być oskarżonym, pojmanym czy więzionym, chyba jedynie w wypadkach przez ustawę ściśle określonych i to z zachowaniem form przez nią przepisanych. Każdy obywatel, wezwany czy ujęty w imię prawa, obowiązany jest do natychmiastowego posłuszeństwa i staje się winnym w razie oporu«.

Artykuł XI: »Wszystko, cokolwiek poza przewidzianymi w ustawie wypadkami i bez zachowania form przez nią przepisanych przeciw człowiekowi zostanie przedsięwziętem, jest czynem samowoli i tyranii; ten, przeciw komu czynu takiego drogą gwałtu dokonaćby chciano, ma prawo siłą go odeprzeć«.

Artykuł XII: »Ktokolwiekby zabiegał o samowolne zarządzenia, wydawał je na piśmie, podpisywał je, wykonywał lub wykonywać polecał, staje się winnym i ma być ukaranym«.

Artykuł XIII: »Ponieważ każdy, aż do orzeczenia jego winy, uważanym być musi za niewinnego, przeto, o ile zachodzi konieczność uwięzienia go, wszelkie środki, nie będące nieodzownymi do zabezpieczenia jego osoby, muszą być surowo przez ustawę karane«.

Artykuł XIV: »Nikt nie może być ani sądzonym ani karanym bez poprzedniego przesłucha-

nia lub wezwania, a i to jedynie na podstawie ustawy, ogłoszonej przed popełnieniem przestępstwa. Ustawa, któraby karała za przestępstwa, popełnione zanim ona została wydana, byłaby tyranią; przyznanie ustawie mocy działania wstecz byłoby zbrodnią«.

Te dziesięć artykułów, zarówno z Deklaracyi z r. 1789, jak i z Deklaracyi z r. 1793, są statutem wolności osobistej we Francyi. Wiążą one rząd przez ustawę, a prawodawcę przez zasadę wyższą ponad samo prawodawstwo. Zakazują one rządowi czynić cokolwiek przeciw jednostce poza ścisłem brzmieniem ustawy; zakazują one prawodawcy kuć prawa przeciw człowiekowi i przeciw dokonanym przezeń czynom, gdyż działanie praw wstecz i nawet ustanawianie ich z celem działania wstecz jest zbrodnią. Zakazują one prawodawcy stanowić prawa, nawet ogólnie obowiązujące i działające na przyszłość, przeciw wszelkiemu czynowi, który nie szkodzi innym ludziom, jeśli nawet czyn taki jest niemiły rządowi.

Deklaracya z r. 1789. i Deklaracya z r. 1793, Konstytuanta i Konwent, choć nie były jednego zdania we wszystkiem, jak to później zobaczymy, tu wszakże są jak najzupełniej jednomyślne. Powtarzają się nawzajem i podkreślają z upodobaniem. Konstytuanta stwierdza, Konwent nalega. Jednomyślnie pragnęły, by wolność osobista jednego człowieka była ograniczona tylko przez wolność osobistą innych ludzi, a rządowi nie przy-

sługiwało w tym względzie żadne inne prawo, poza prawem przestrzegania wolności, w ten sposób jedynie ograniczonej, to znaczy nie przez rząd lub na korzyść rządu, a wyłącznie tak, by moja wolność ograniczała twoją, a twoja moją. W tym wypadku zarówno dla Konstytuanty, jak i dla Konwentu, prawa państwa nie istnieją. Nie można być bardziej radykalnie liberalnym, bardziej nieprzejednanie liberalnym, jak i Konstytuanta i Konwent na tym punkcie. Dla nich, pod względem wolności osobistej, prawa państwa nie egzystują.

A jednak one istnieją i obie Deklaracye powinny były choć napomknąć o tem, by i w tej dziedzinie, jak i w innych, zakreślić granicę między prawem państwa a prawem jednostki, co właśnie stanowi ich założenie. Czy rząd, nakładając na mnie obowiązek służby wojskowej, nie narusza mej wolności osobistej? Co mówię? Czy jej wprost nie unicestwia? I czy nie ma może prawa do tego? Unicestwia ją i ma prawo ją unicestwić. A unicestwia ją jak najzupełniej. Bo, proszę, nietylko zabiera mi trzy lata mego życia, co jest olbrzymiem naruszeniem mej wolności, ale poprostu odbiera mi moje prawa, jako obywatela. Wkłada na mnie obowiązek biernego posłuszeństwa (w czem przyznaję mu zresztą zupełną słuszność) i nie pozwala mi żyć, jak inni, w zwykłym stosunku ule-

głości prawu. Stanowczo wyjmuje mnie wprost z pod prawa.

I więcej nawet, co może się wydawać zadziwiającem: może zajść nawet i ta okoliczność, że zadaje gwałt nietylko mej wolności osobistej, nietylko mej wolności politycznej, lecz wprost wolności myśli, wolności wiary, wolności wyznania, jednem słowem wszystkim prawom człowieka, wszystkim bez wyjątku. Zakrawa to na fantazyę, a jednak jest prawdziwem. Bo patrzcie. Cobyście powiedzieli o rządzie, któryby mi nakazał polować? Nie lubię polowania; mam wstręt do uśmiercania zwierząt, które mi w niczem nie zawadzają. »Mój przyjacielu, będziesz polował, bo ja tak chcę«. To straszliwa tyrania. I taki właśnie akt tyranii rząd popełnia na mnie, gdy robi ze mnie żołnierza. Muszę nosić karabin, odbywać marsze po czterdzieści kilometrów na dobę i polować na człowieka, ja, który mam prawo być uczniem Chrystusa i kierować się zasadą: »nie zabijaj«. Niema bardziej radykalnego pogwałcenia wolności osobistej, swobód politycznych i wszelkich praw człowieka. Radykali, którym idea ojczyzny jest obojętną, mają zupełną słuszność, gdy żądają zniesienia armii.

Ja, choć jestem dość radykalnym liberałem, jestem za jej utrzymaniem, dlatego że jestem za utrzymaniem ojczyzny. I tutaj się widzi zastosowanie tych zasad, które postawiłem na czele tej

książki. Jakie prawa należą się państwu? Wszystkie. Jakiemi ma się ono posługiwać? Wyłącznie temi, które mu są niezbędne do utrzymania istotnego porządku na wewnątrz i do obrony na zewnątrz. Oto jego »sfera«; lecz, jak to doskonale mówi Constant: »jeśli nie powinno mieć ż a d n y c h praw poza swą sferą działania, to w obrębie swej sfery nie może ich mieć nigdy za wiele«. Trzeba więc państwu przyznać w zakresie obrony kraju w s z y s t k i e prawa, jeśli ich potrzebuje, to znaczy prawo gwałcenia bez zastrzeżeń wszystkich moich praw. W sprawach obrony narodowej państwo ma prawo posiadać, jeśli tego potrzeba, władzę nieograniczoną, a prawodawca, choć jak najbardziej wierny *Prawom człowieka*, może przyznać państwu prawo władzy nieograniczonej.

I patrzcie, jak w krajach rozumnych i znających się na wolności, zasady te są ściśle stosowane. W Anglii służba wojskowa nie istnieje. Mówię, że nie istnieje, ponieważ jest ona dobrowolna, ponieważ, kto chce nie być żołnierzem, nie jest nim. Łatwo to pojąć, gdy chodzi o naród z jednej strony rozmiłowany w poczuciu wolności jednostki, z drugiej zaś niezagrożony, dzięki położeniu geograficznemu, żadną inwazyą nieprzyjacielską. Ale ten sam naród potrzebuje olbrzymiej marynarki wojennej. I uważa to za naturalne, że się trzeba posługiwać werbunkiem, to jest zaciąganiem majtków do marynarki wojennej drogą wymuszenia.

Absolutna wolność osobista trwa, dopóki się nie zaczynają potrzeby obrony narodowej. Wobec tych potrzeb wolność osobista ustaje bezwzględnie. Ten naród opiera się na zdrowych podstawach. Żyje prawdą i zdrowym rozsądkiem.

Jednem słowem, wolność osobista jest z szeregu wszelkich swobód tą, którą najmniej uwzględniał dawny rząd. By złagodzić i osłabić swój obowiązek zabezpieczenia wolności, monarchia przyznała sobie część praw władzy sądowej przez zagarnięcie najwyższej władzy policyjnej i przez wynalazek rozkazów uwięzienia (lettres de cachet). I dlatego rewolucyoniści taki nacisk kładli w swych deklaracyach na wolność osobistą i na gwarancye, któremi powinna być popartą. Tylko że z pomiędzy tych gwarancyi usunęli jednocześnie jedyną prawdziwie ważną, jedyną skuteczną, a mianowicie niezależne sądownictwo. Jak zaś zapewnić wolność osobistą przez sądownictwo niezależne, to zobaczymy w rozdziale, który poświęcimy wolności sądów.

ROZDZIAŁ IV.

O prawie do równości.

Według Deklaracyi praw człowieka z r. 1793 równość jest prawem człowieka. Jest to pierwsza rozbieżność, a nawet powiem jedyna poważna rozbieżność między Deklaracyą z r. 1789 a Deklaracyą z r. 1793, którą podnieść należy. Deklaracya z r. 1789 wymienia, jako prawa człowieka »wolność, własność, bezpieczeństwo, opór przeciw uciskowi«. Deklaracya z r. 1793 wymienia, jako prawa człowieka: równość, wolność, bezpieczeństwo, własność.

Opór przeciw uciskowi jest przedmiotem innego artykułu, ostatniego, słynnego bardzo, który się rozpoczyna od słów: »Gdy rząd gwałci prawa ludu, powstanie...«

To znaczy, że Konstytuanta nie uważała równości za prawo człowieka, a Konwent ją za takie uważał.

Wydaje mi się, że Konstytuanta była rozważniejszą od Konwentu. Jeśli już przyjmiemy, że człowiek posiada przyrodzone prawa, jeśli nawet zgodzimy się na ten sposób widzenia, który — stanowisko moje w tym względzie określiłem był powyżej — może być wygodny w dyskusyi i w praktyce przyjęty, to zawsze jednak trudno pojąć będzie, w jaki sposób równość może być prawem człowieka, prawem jednostki? Może się ona stać dobrem całego ludu, a wskutek tego prawem, którego się lud domagać będzie; o tem pomówimy na innem miejscu. Ale jak może być prawem człowieka? Jak może być prawem osobistem? Przypuszczam na chwilę, że człowiek przychodząc na świat może mi powiedzieć: »mam prawo do życia, mam prawo żyć w wolności, mam prawo żyć w bezpieczeństwie«. Niech i tak będzie. Ale żeby mi mógł powiedzieć: »mam prawo, by nikt inny nie był mocniejszym ode mnie«,—byłoby to nie tylko nieracyonalne, lecz nieco komiczne. Jakie bowiem masz prawo, przychodząc na świat, do jakiejkolwiek władzy, jakie prawo do ukrócania władzy innych ludzi czy też do sprowadzania jej do miary twej własnej? Co cię upoważnia do żądania od społeczeństwa, w którego skład wstępujesz, udziału równego memu udziałowi i na jakiej podstawie, jakim tytułem możesz mnie zmusić, bym nie posiadał większego udziału, niż ty? W tym wypadku zanika nietylko wszelkie prawo, lecz nawet pozór

prawa. Nietylko że nie istnieje umowa, nietylko że jej niema, jak i w innych wypadkach; lecz nie istnieje nawet niby-umowa; niema nawet najmniejszej przyczyny, by to miało miejsce.

Rodzisz się, karmią cię, wychowują, do czego masz niejako prawo moralne o tyle, że twoi poprzednicy na ziemi i w tem społeczeństwie mają obowiązek moralny nie dać ci umrzeć; potem zajmujesz stanowisko, na jakie cię stać, w tem państwie, w którem się urodziłeś, korzystając z praw i porządku publicznego; ale co do zapewnienia, że ci nikt nie wyświadczy tej przykrości, by zająć stanowisko wyższe od twego, — jakiem prawem się tego domagasz, jakiem prawem możesz tego żądać? Kiedyż to Bóg postanowił, że wbrew nierówności, która z całem okrucieństwem panuje w przyrodzie, ludzie mają być równi? »Mam prawo osobiście, by nikt nie znaczył więcej ode mnie« — jest to wprost głupota. Równość traktowana jako prawo człowieka, — to czysty absurd.

To też członkowie Konwentu, którzy umieścili to rzekome prawo w swej Deklaracyi, nie wierzyli w nie. Tak, z pewnością w nic nie wierzyli. Ażeby się o tem przekonać, wystarcza zestawić ich zasadę z komentarzem, którym zasadę tę opatrują, zestawić ich dogmat z wyłożeniem tego dogmatu. Dogmat polega na tem, że równość jest prawem człowieka, jest pierwszem prawem

człowieka: »Rząd jest ustanowiony celem zabezpieczenia człowiekowi korzystania z jego praw przyrodzonych i nieulegających przedawnieniu. Prawami temi są: równość, wolność, bezpieczeństwo, własność«. Oto zasada. Komentarz do tej zasady znajdujemy w artykułach III, IV i V: »Wszyscy ludzie są z przyrodzenia równi i równi wobec prawa. Prawa są wolnym i uroczystym wyrazem woli ogółu; są one jednakie dla wszystkich, zarówno gdy ochraniają, jakoteż gdy karzą... Wszyscy obywatele mają równy dostęp do wszelkich urzędów publicznych. Wolne ludy nie znają innych pobudek wyróżniania przy wyborze, prócz zasług i zdolności«. Oto do czego sprowadza się w swej definicyi prawo do równości, tak uroczyście zrazu obwieszczone. Ludzie mają prawo do równości, to znaczy do tego, by wszyscy bez różnicy byli sądzeni według tych samych paragrafów kodeksu oraz otrzymywali nominacyę na podprefektów oczywiście tym razem nie wszyscy, lecz ci, którzy wykażą więcej zasług i zdolności. Bardzo względna to równość!

Przyznaję jak najchętniej, że jest większa, niż za dawnych rządów, gdzie wszyscy obywatele nie byli sądzeni według jednego prawa i gdzie (prócz licznych wyjątków) nie byli dopuszczani do pewnych urzędów publicznych, jeśli pochodzili z ludu. Ale zawsze względna to równość! Czy wolno wogóle wspominać o równości w kraju, gdzie jedni

rodzą się bogatymi, drudzy biednymi, jedni odbierają wychowanie i wykształcenie, drudzy pozostają w ciemnocie, gdzie zatem będą zawsze istniały klasy, zależnie od urodzenia; gdzie, zależnie od urodzenia, jedni będą uzbrojeni, drudzy bezbronni. I w jaką broń zaopatrzeni? W dwa zasadnicze rodzaje broni, jedyne — mówiąc otwarcie — jakie istnieją, jakie coś znaczą w dzisiejszych społeczeństwach: w pieniądze i oświatę; pieniądze i środek, by sobie zawsze dać radę i dojść do czegokolwiek; pieniądze i broń, bez której, nawet będąc geniuszem, nie dochodzi się do niczego! Więc odrazu mamy trzy klasy: jedna składa się z ludzi mających pieniądze; druga z ludzi, którzy mają wykształcenie i którzy dzięki niemu są w stanie albo zdobyć pieniądze, albo dostać się do sztabu generalnego w narodzie; wreszcie trzecia, do której należą ci, co nie mają ani pieniędzy, ani oświaty. A co rozstrzyga o przynależności do dwóch pierwszych lub do trzeciej? Przypadek urodzenia. Oto społeczeństwo oparte na równości, które sobie wyobrazili członkowie Konwentu, oto równość, o której marzyli!

Proszę z łaski swej zauważyć, że owa równość przed prawem i równouprawnienie przy dostawaniu się na urzędy publiczne, że nawet i to, choć to tak niewiele, jest mamidłem. Bo przecież na pierwszy rzut oka widać, że człowiek bogaty, któremu łatwiej o radę i łatwiej o obronę, ponieważ

płaci, będzie może równy przed prawem pierwszemu lepszemu biedakowi, ale mu nie będzie równy przed sądem. Bo przecież niemniej na pierwszy rzut oka widać, że człowiek bogaty o wiele łatwiej będzie mógł syna swego wprowadzić na urząd, przedewszystkiem przez zaopatrzenie go w talenty, bo to się kupuje, a potem przez swe stosunki między ludźmi. Jeżeli jestem profesorem w Sorbonie, to nie zawdzięczam tego ani mym zasługom, ani zdolnościom, zostałem nim, ponieważ ojciec mój dał mi staranne wychowanie, mając pieniądze. — Miał ich to prawda niewiele. — Niech i tak będzie; ale między człowiekiem, który ma trochę pieniędzy, a takim, co ich wcale nie ma, różnica jest tysiąc razy większa, aniżeli między takim, co ich ma niewiele, a miliarderem.

A więc istnieją klasy dzięki samemu urodzeniu i zostały one formalnie uznane przez Deklaracyę praw, zredagowaną przez członków Konwentu. Obwieścili oni, że równość jest prawem człowieka, a więc uznali ją za coś absolutnego, a potem, gdy ją zaczęli określać i ograniczać, sprowadzili ją niemal do zera. Tak stanowczo ją obwieścili i za tak bezwzględne prawo ją uznali, że ogłosili, jako »ludzie są równi z przyrodzenia«. Znaczy to tyle, co powiedzieć, że równość jest prawem »przyrodzonem i nieulegającem przedawnieniu«, prawem, które człowiek przynosi ze sobą na świat. Skąd oni to wzięli, że przyroda tworzy

ludzi równych, tego nie wiem; nie obchodzi mnie to zresztą wcale. Dość, że powiedzieli. I powiedzieli na pewno, że równość jest prawem przyrodzonem, uświęconem, niezmienialnem, nieulegającem przedawnieniu, absolutnem. A później zredukowali ją do nic nie znaczącego prawa, do cienia niemal. Mam przeto pewną zasadę twierdzić, że w t o n i e w i e r z y l i.

Ale byli tacy, co wierzyli, i ci mogli, opierając się na Deklaracyi praw, domagać się tego prawa. Wykazali różnicę między równością nominalną, jaką jest równość w Deklaracyi z r. 1793, a »równością rzeczywistą«, i domagali się równości rzeczywistej. Z nieubłaganą logiką mówili: »Jak długo będą istnieli w narodzie bogaci i biedni, tak długo będą w tym narodzie klasy, klasy pod wszelkimi względami, z punktu widzenia obyczajów, zachowania, przyjemności, rozwoju i poziomu życia, nawet pod względem równości przed prawem i osiągalności urzędów. Domagamy się zatem równości rzeczywistej, a nie cienia równości. — I jesteśmy umiarkowani. Nie posuwamy się nawet tak daleko, jak Babeuf, według którego należałoby tak postępować, by jedni ludzie nie przewyższali drugich zdolnościami swemi, czy bodaj tak postępować, jak gdyby jedni ludzie nie przewyższali drugich swemi zdolnościami. Bynajmniej! trzymamy się tekstu Deklaracyi praw w ścisłem jego brzmieniu i, ponieważ »ludzie są z przyrodzenia równi«,

żądamy, by w społeczeństwie byli równi w tej samej mierze, w jakiej ich równymi stworzyła przyroda. Stwarza ich ona mocnymi i słabymi, inteligentnymi i ograniczonymi; te nierówności uznajemy. Lecz nie stwarza ich bogatymi ani biednymi. Jeśli równość jest prawem »przyrodzonem«, jeśli ludzie »z przyrodzenia są równymi», to oczywistą jest rzeczą, że nie powinno być ani bogatych ani biednych. Z tekstem Deklaracyi praw człowieka z r. 1793 w ręku domagamy się zniesienia bogactwa, dziedziczenia i nierównego podziału majątków. System rozdzielczy *(le partagisme)* lub też kolektywizm są zawarte w artykułach II i III Deklaracyi praw człowieka«.

Nic słuszniejszego ponad to. Stąd zaś wniosek, że Konwent dopuścił się przeoczenia, którego uniknęła Konstytuanta. Członkowie tej ostatniej nie wypisali równości w szeregu praw człowieka. Powiedzieli oni: »prawa człowieka są wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciw uciskowi«. I nic więcej. Dopiero nieco dalej, w artykule VI, spotykając się z pojęciem równości przy definicyi prawa, piszą: »wszyscy obywatele są równi w obliczu jego, wszyscy w równej mierze mają dostęp do wszystkich dostojeństw, stanowisk i urzędów publicznych, wedle swego uzdolnienia i bez żadnych innych wyróżnień, prócz ich osobistych zasług i zdolności«. Przez taką redakcyę Konstytuanta nie ogłaszała równości, jako prawa; umieściła ją tam,

i ściśle tylko tam, gdzie się jej miejsce należało. Orzekła, że nie powinno być wielorakiego prawa ani uprzywilejowanych stanowisk w państwie, co jest zupełnie sprawiedliwem. Ale o równości, uznanej jako prawo człowieka na równi z wolnością, mowy niema w Deklaracyi z r. 1789.

I to jest prawdziwie słusznem; gdyż równość, przyjmując nawet teoryę praw przyrodzonych, ani na jotę nie jest prawem. Jest ona rodzajem organizacyi społecznej, który można uważać za korzystny; nie jest prawem osobistem; może się stać dobrem ustroju, lecz nie jest prawem jednostki; państwo może ją wprowadzić dla swej korzyści, jeśli jest wogóle prawdą, że jest w tem jaka korzyść, nad czem się zastanowimy nieco dalej; ale jest to dziwactwem, by ją uważać za prawo człowieka i obwieścić to w Deklaracyi praw.

Idźmy teraz dalej w naszym przeglądzie istotnych praw człowieka, to jest — według naszego pojmowania rzeczy — wolności i swobód, które się należą człowiekowi i których państwo nie ma żadnej uczciwej racyi mu odmówić.

ROZDZIAŁ V.

O prawie własności.

Czy należy mówić: »o prawie własności« — czy też »o prawie do własności«.

Nie jest to mało znacząca różnica. Jeżeli własność jest prawem człowieka, jakby to wynikało z tego, że została ona umieszczona w obu Deklaracyi praw człowieka, to należy mówić: »o prawie do własności« — i rozumieć przez to, że człowiek, już dzięki temu że jest człowiekiem, że człowiek, przychodząc na świat, ma prawo być właścicielem.

Jeżeli własność jest prawem, przysługującem temu, kto jest właścicielem, by zachował to, co posiada, i nie mógł być tego pozbawiony, to należy mówić: »o prawie własności« i rozumieć przez to, że własność jest p r z y w i l e j e m, za-

gwarantowanym po dzień dzisiejszy przez społeczeństwo, przez jego konstytucye, a osobliwie przez Konstytucyę z r. 1791, z r. 1793 i z r. III, oraz przez jego deklaracye, a osobliwie przez Deklaracye praw człowieka z r. 1789 i 1793.

Na pierwszy rzut oka wydawaćby się mogło przy czytaniu Deklaracyi, że zarówno Konstytuanta jak i Konwent uważały własność za prawo człowieka, to znaczy za prawo wszystkich ludzi, na równi z wolnością, a w tym wypadku wszyscy ludzie mieliby prawo posiadać, — że więc kolektywizm lub system podzielczy *(partagisme)* był zawartym, formalnie tym razem, w Deklaracyach. Artykuł II Deklaracyi z r. 1789: »Przyrodzonemi i nieulegającemi przedawnieniu prawami człowieka są wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciw uciskowi«. Artykuł II Deklaracyi z r. 1793: »Prawa te (uznane w poprzednim artykule za »przyrodzone i nieulegające przedawnieniu«) są równość, wolność, bezpieczeństwo i własność«. To jest jasne. Według Deklaracyi z r. 1789 tak samo, jak człowiek ma prawo być wolnym, żyć w bezpieczeństwie i opierać się uciskowi, tak samo w równej mierze ma prawo być właścicielem. Według Deklaracyi z r. 1793 tak samo, jak człowiek ma prawo być równym bliźniemu, wolnym i żyć w bezpieczeństwie, tak samo w równej mierze ma prawo być właścicielem. Jest to niewątpliwie to samo, co uznać za sprawie-

dliwy albo równy podział majątków, albo kolektywizm. Jest to niewątpliwie prawo do własności.

Tymczasem w komentarzach zarówno Konstytuanta jak niemniej i Konwent wykazują, że nie rozumieją tego bynajmniej w ten sposób. W swym artykule XVII Konstytuanta, powracając tym razem wyłącznie do sprawy własności, pisze: »Ponieważ własność jest prawem nietykalnem i świętem, przeto nikt własności pozbawionym być nie może, wyjąwszy wypadki, gdy potrzeba ogółu, zgodnie z ustawą stwierdzona, niewątpliwie tego wymaga, a i to tylko pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania«. To znaczy, nie że własność jest prawem człowieka, prawem wszystkich ludzi, lecz że istniejąca własność jest zapewniona posiadaczowi. To znaczy, że nie istnieje prawo do własności, mocą którego obecni posiadacze bez najmniejszego sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania zostaliby wywłaszczeni natychmiastowo, by mogło być zaspokojonem prawo wszystkich do własności; lecz że istnieje natomiast dla każdego, kto już posiada, prawo własności, wykluczające wszelkie uroszczenia innych ludzi.

Członkowie Konwentu zapatrują się na to nie inaczej, tylko że wypowiadają to jaśniej i ściślej. Artykuł XVI Deklaracyi z r. 1793: »Prawo własności jest prawem, które przysługuje każdemu

obywatelowi, a mocą którego może on używać swego majątku, dochodów, owoców swej pracy i swych przedsiębiorstw oraz dobrowolnie nimi rozporządzać«. — Artykuł XIX: »Nikt nie może być pozbawionym najdrobniejszej cząstki swej własności bez swego przyzwolenia, chyba, gdy potrzeba ogółu, stwierdzona legalnie, tego wymaga, a i to pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania«. A więc niewątpliwie Konstytuanta i Konwent chciały prawo własności stwierdzić i zapewnić. Niema i nie może być żadnych wątpliwości w tym względzie. Tyle tylko, że członkowie ich popełnili nieroztropność, umieszczając na tym samym poziomie i w jednym rzędzie »prawa« tak różne między sobą, jak prawo do wolności osobistej i prawo własności. Tyle tylko, że obok praw przyrodzonych postawili przywilej. Tyle tylko, że obok prawa każdego człowieka wypisali prawo niektórych jednostek. Tyle tylko, że powiedzieli coś w tym rodzaju, jak: »Wolność i własność są równie świętemi prawami, tylko, że jedno przysługuje każdemu człowiekowi, drugie zaś tylko posiadającym«. Tyle tylko, że powinni byli swe obwieszczenie zatytułować: »Deklaracya praw człowieka i obywatela wogóle, a posiadających w szczególności«. Tyle tylko, że w deklaracyi »praw przyrodzonych« wypisali prawo, które jest jedynie przywilejem społecznym. Tyle tylko, że oni, będący sami zwolen-

nikami uprzywilejowanej własności, stworzyli nader wygodny pretekst dla tych, którzyby chcieli powiedzieć: »Według Deklaracyi własność jest takiem samem przyrodzonem prawem, jak wolność i bezpieczeństwo. A zatem wszyscy ludzie mają takie samo prawo do własności, jak i do wolności, wobec czego nie właściciele mają prawo do swej własności, lecz wszyscy ludzie mają prawo do własności tych właścicieli«.

Prawdy szukać należy w tem, że członkowie Konstytuanty i Konwentu mieli na myśli dwa prawa, których jednak nie potrafili rozróżnić i niezależnie od siebie zdefiniować, a mianowicie: po pierwsze, przysługujące posiadającemu prawo zachowania swej własności, której mu nikt odebrać nie może za wyjątkiem wypadku potrzeby ogólnej; powtóre, prawo przysługujące każdemu, by mógł zostać właścicielem przez swą pracę i przemysł.— W ich pojęciu własność jest prawem każdego i dlatego ją zamieścili na liście praw przyrodzonych. Jest ona prawem w tem znaczeniu, że nikomu nie może być wzbronionem nabycie własności. Własność jednak raz nabyta jest prawem niektórych, tych mianowicie, którzy ją nabyli, i to w tem znaczeniu, że mają prawo zachowania jej i że nikt im jej odebrać nie może. — Należało te dwa bardzo między sobą różne prawa rozdzielić i dzięki ich rozróżnieniu i wyliczeniu stworzyć całkowitą

teoryę własności, jak ją pojmowały Konstytuanta i Konwent.

Dla nich zachodzi to samo z prawem własności, co z prawem osiągalności urzędów. Są to prawa o tyle, że nikomu nie może być wzbronionem ubieganie się o nie. I to jest prawem każdego. Są to przywileje o tyle, że ci, którzy jakąś własność raz nabyli, stają się jej posiadaczami czy właścicielami, mają prawo nią rozporządzać i nie mogą być z niej wywłaszczeni.

Członkowie Konstytuanty i Konwentu nie są więc ani zwolennikami socyalizmu, ani systemu podzielczego *(partagisme)*, ani kolektywizmu, i byłoby to nielojalnością, gdyby ktokolwiek, opierając się na niejasnej redakcyi, zaopatrzonej później przez jak najbardziej jasny komentarz, oskarżył ich o takie poglądy. Są oni oczywistymi p r o p r y e t y s t a m i, zupełnymi zwolennikami własności osobistej; są z całym szacunkiem, absolutnym niemal, dla własności nabytej, z całym szacunkiem dla dziedziczenia lub co najmniej — co zresztą na jedno wychodzi i jest bardziej niż wszystko inne p r o p r y e t y s t y c z n e — dla swobody zapisu testamentarnego, mówią bowiem: »... może używać swego majątku i dochodów... oraz d o w o l n i e nimi rozporządzać«. Nie można mieć najmniejszej wątpliwości w tej sprawie.

A to dlatego, że dla Konstytuanty i dla Konwentu ideałem, najdroższą myślą przewodnią jest

wolność osobista, jakeśmy to już widzieli. Tymczasem prawo własności jest rozwinięciem, jest »przyrodzonem« rozciągnięciem prawa wolności osobistej. Człowiek się rodzi, jest wolny, jest bezpieczny, jest równy innym wobec prawa. Pracuje, — to jest świętem; pełna swoboda pracy, dlatego też zniesienie »przymusowych cechów i korporacyi zawodowych w rzemiośle i sztukach« (Konstytucya z r. 1791); nabywa własność, — jego prawo do nabywania jej jest świętem; posiada ją, — jego prawo do posiadania jej jest świętem; rozporządza nią, jak zechce, — jego prawo rozporządzalności jest bezwzględne.

Wszystko to razem nie jest niczem innem, jak wolnością osobistą w praktycznem zastosowaniu, w jej rozwoju, w jej rozciągłości, w jej używaniu. Prawo nabywania własności jest prostem przeciwieństwem prawa do własności. Prawo do własności to tyle, co prawo, by każdy miał udział we wszelkiej rzeczy bez zadawania sobie trudu, by ten udział zdobyć. Prawo takie nie wymaga istnienia wolności osobistej, nie potrzebuje jej, nie podnieca jej, a w pewnym stopniu ją usuwa. Każdy otrzymuje od ogółu swą cząstkę pracując tyle tylko, ile potrzeba, by nie zostać uznanym za próżniaka i nie być jako taki karanym. Ażeby żyć w takim stanie, jednostka nie potrzebuje wolności osobistej, nie wiedziałaby nawet, co z nią począć, Jest ona wówczas bezmyślnem kółkiem, jeśli tak

rzec można, w maszynie społecznej i nie odczuwa potrzeby wolności, bo ustaje pobudka czynu. Jeśli człowiekowi pozostawią wolność osobistą, nie wiem zresztą po co, to wyrzeknie się jej, nie mogąc jej zużytkować; i z czasem ulegnie ona przedawnieniu dla braku zastosowania.

Można zatem powiedzieć, że ogólne prawo do własności, jeśli nie wyklucza wprost wolności osobistej, to w każdym razie doprowadza do tego, że staje się ona bezużyteczną, że zatem zostanie unicestwiona.

Prawo nabywania własności, przeciwnie, nie tylko przypuszcza istnienie i nawet wymaga w znacznej części istnienia wolności osobistej, lecz pobudza ją do życia, doprowadza do uzewnętrznienia się a przez to samo ją rozwija. Mówi ono biedakowi: pracuj i nabywaj, bo masz prawo nabycia, a po nabyciu utrzymania swej własności. Mówi średnio zamożnemu: pracuj, byś został bogatym, bo masz prawo nim zostać, a gdy zostaniesz, zachować swój majątek. Mówi bogaczowi: pracuj, jeśli chcesz, to prawo twoje, bo to prawo wszystkich; pracuj, jeśli chcesz, choć to może i głupstwo; ale przedewszystkiem rozporządzaj, jak ci się wydaje najsłuszniej twym majątkiem, co jest nową formą żywotności; rozdawaj rozumnie, czyń dobrze, zakładaj szpitale, pracownie, ochronki, szkoły, muzea, zarządzaj też niemi; używaj twego

życia na to, bo masz absolutne prawo »rozporządzania swym majątkiem i dochodami«.

Oto bezpośredni związek, oto łączność, które istnieją z jednej strony między prawem do własności (systemem podzielczym lub kolektywizmem) a brakiem wolności osobistej, — z drugiej zaś między prawem własności (własność prywatna) a wolnością osobistą.

Konstytuanta i Konwent są zwolennikami własności prywatnej, bo są wyznawcami liberalizmu, a w tym właśnie względzie są najradykalniejszymi w swym liberalizmie; są one za własnością prywatną. bo są za wolnością osobistą wraz z tem wszystkiem, co z niej pochodzi i co ją podtrzymuje.

Dlaczego zaś tak było? Dlatego, że, jak zawsze i wszędzie, idea zjawia się po fakcie; że naprzód zaszedł fakt, który zrodził ideę. Wiek XVIII — to dojście mieszczaństwa pomimo wszelkich przeszkód do najwyższych urzędów w państwie. Stąd zasada równouprawnienia w osiąganiu urzędów. Wiek XVIII — to dojście ludu pomimo wszelkich przeszkód do własności. Stąd myśl, jak poprzednia, by usunąć ostatnie po temu przeszkody, stąd idea ogólnego prawa nabywania własności i jej zachowania. Członkowie Konstytuanty i Konwentu, będąc liberałami, nie mogli nie być propryetystami; sankcyonując prawnie to, czego wiek XVIII dokonał drogą obyczaju, i wprowadzając do ustawy

to, co wiek XVIII osiągnął, mogli być tylko tem więcej p r o p r y e t y s t a m i.

Z punktu widzenia ogólnej zasady przyjmijmy tylko tyle: p r o p r y e t y z m stanowi część składową liberalizmu, ponieważ własność osobista jest wolności osobistej tylko rozwinięciem, wynikiem, rozszerzeniem, bodźcem i uświęceniem.

ROZDZIAŁ VI.

O wolności myśli.

Między wolnością myśli a wolnością słowa żywego i pisanego zachodzi różnica niewielka. Należy je wszakże rozróżniać dla większej ścisłości.

Wolność myśli, wzięta niezależnie od wolności słowa, wydaje się nieuchwytną i nienarażoną na żadne niebezpieczeństwo ze strony najokrutniejszego nawet despotyzmu. Jeśli sobie myślę, nie zwierzając się z tem nawet rybkom i nie pisząc nawet na wodzie, że król Midas miał ośle uszy, to nikt na świecie nie może mi tego zabronić, jednem słowem wolność myśli istnieje zawsze i wszędzie.

Takby się zdawać mogło; tkwi w tem niewielka wprawdzie, ale jednak tkwi omyłka. Despotyzm, bądź monarchiczny, bądź arystokratyczny, bądź ludowy, może naruszyć wolność myśli niezależnie od jej uzewnętrznienia i pogwałcić ją jak

najdotkliwiej. Wystarcza bowiem, by z pośród narodu ktokolwiek mówił czy pisał, by ten, kto myśli nie mówiąc i nie pisząc, mógł być zadraśnięty. Gdyż wówczas może być zmuszony do mówienia czy pisania wbrew swej myśli, a myśl jego cicha ulega gwałtowi. Jeżeli w kraju, w którym żyję, istnieją członkowie sekty jansenistów, to na podstawie mego ubioru, mego zachowania się, mego sposobu trzymania głowy, mego wyglądu, lub też nieprzystępowania do sakramentów mogę być posądzonym o jansenizm, tajny może lecz zawsze jansenizm; a przez to samo mogę być zmuszonym do oświadczenia w słowie czy piśmie, że nim nie jestem. Jest to tak dalece możliwem, że aż się zdarzało. W tym wypadku wolność myśli, sama przez się, niezależnie od jej uzewnętrznienia, zostaje pogwałconą, uciśnietą, zniesioną. Jest to największa zbrodnia, jaką przeciw wolności popełnić można, bo jest to to samo, co nie chcieć, by ona wogóle istniała, nawet w duszy człowieka; a jednak zbrodnia ta może być popełniona i bywała popełnianą.

Dziwię się, że Deklaracye praw człowieka wolności tej nie wymieniły. Żądają one zupełnie jasno wolności wypowiadania myśli. Zgadzam się, że przez to samo *a fortiori* domagają się wolności myśli. Deklaracya z r. 1789 bierze to szerzej i dobitniej to zaznacza, niż Deklaracya z r. 1793. Mówi ona z pewną naiwnością: »Nikt nie powinien

być zaczepiany z powodu swych przekonań, n a w e t r e l i g i j n y c h, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego«.—Zabawne jest to: »n a w e t r e l i g i j n e«. Możnaby pomyśleć, że wszelkie inne przekonania poza religijnemi są szczególnie godne szacunku i święte, a ostatecznie z miłości dla wolności wogóle można iść tak daleko, by uszanować nawet i religijne przekonania. Ma się wrażenie, jakby na tych właśnie słowach Béranger osnuł swą słynną piosenkę: »*Qu'on puisse aller même à la messe, ainsi le veut la liberté*« (By bodaj mszy wysłuchać można było, i tego pragnie nawet wolność nasza). Dobrze jest unikać w »uroczystej deklaracyi« tego rodzaju wyrażeń, które mogą się stać zwrotką piosenki popularnej. Ale w ostateczności zamiary były najlepsze a w samem powiedzeniu: »nikt nie może być prześladowany za swe przekonania« — tkwi bądź co bądź ogólnie wzięta wolność myśli bez względu na sposoby jej objawiania.

Tekst Deklaracyi z r. 1793 uwzględnia tylko objawy: »Prawo wyjawiania swych myśli i poglądów... nie może być zakazanem«. — Nie droczmy się jednak. Jest rzeczą oczywistą, że kto daje więcej, daje przez to samo i mniej, a Konstytuanta i Konwent były absolutnie tego zdania, że wolno i powinno być wolno myśleć, co się komu podoba.

Odsunęli się tu jak najkategoryczniej od Rousseau'a, który chciał, by na niektórych punktach nawet sam sposób myślenia obywateli był zgodnym z myślą państwa; który chciał, by zasadniczą myśl państwa w sprawach religijnych i politycznych przedkładano do przyjęcia każdemu obywatelowi, by go zmuszano do oświadczenia, że się z tą myślą bezwzględnie solidaryzuje, by go skazywano na wygnanie, jeśli się z nią nie zgadzał, by go wreszcie uśmiercano, jeśli po wyrażeniu swej zgody nie postępuje ściśle według przyjętego na siebie zobowiązania. Rousseau był z natury inkwizytorem. Konstytuanta i Konwent, przynajmniej w swych teoryach, najzupełniej dostatecznie obaliły system inkwizycyi. Może i słusznie.

ROZDZIAŁ VII.

O wolności słowa.

Słowo jest pierwszym naturalnym objawem wolności myśli. Jeśli mamy jaką myśl, to przedewszystkiem marzymy o jej wypowiedzeniu. Czy to jest naszem prawem, to znaczy, czy państwo postępuje rozumnie, gdy nam na to pozwala, a nierozumnie, gdy tego zakazuje?

Wydaje mi się, że w obecnym stanie społeczeństwa powinno być wolno wszystko swobodnie wypowiadać; ponieważ państwo, nie tylko że nie potrzebuje się tego lękać, lecz nawet powinno mu bardziej na tem zależeć, by wszyscy się wypowiadali. Nie ma ono potrzeby się obawiać, ponieważ, o ile jest prawdą, że pod wpływem opozycyi wszelka myśl zostaje podrażnioną, o tyle jest jeszcze bardziej prawdą, że podrażnienie to i rozgoryczenie powstają tem łatwiej wskutek odoso-

bnienia i niemożności wywnętrzania się. Zbrodnia jest to myśl długo knowana, długo tajona, która nie mogła się inaczej wyrazić, jak drogą czynu. Tak jak przez wypowiedzenie troski doznaje się ulgi, tak samo przez wypowiedzenie myśli wyzwala się ją i siebie się od niej uwalnia. Przez ciągłe powracanie do mózgu, który ją wytworzył, myśl działa nań, jak owa kropla padająca na skałę. Kobiety, które robią sceny, nie zabijają, a przynajmniej rzadko. Człowiek, który wypowiada swe myśli o rządzie, to taki, który robi sceny społeczeństwu. Taki zabijać nie będzie; chyba w rzadkich wyjątkowych wypadkach. Morderstwo polityczne było regułą w małych »tyraniach« starożytnych. Dlaczego? Bo wszelka wolność słowa żywego i pisanego była tam usunięta lub zgoła nieznana. W naszych czasach zabijają jeszcze kiedy niekiedy, bo człowiek jest z przyrodzenia swego zdolen zabić człowieka. Ale czyście zauważyli, że mordercy nie są nigdy ani mówcami ani pisarzami? Są to ludzie, u których ich własne ułomności psychiczne wytwarzają taki sam przymus, jaki despotyzm wytwarza u podwładnych. Znajdują się oni w stanie niemożności wypowiedzenia, wydania z siebie, wyzwolenia swej myśli, a przez to nie mogą się pozbyć tego, co ich bezustannie dręczy.

Jest zatem bardzo niebezpiecznem, nakładając na wszystkich taki przymus, narażać się na to, że

wszyscy obywatele będą upośledzonymi na umyśle. Despotyzm może mieć swe dobre strony; wszakże może on się stać podłożem spaczenia duchowego, co nie wydaje mi się korzystnem dla państwa.

Wiem dobrze, zacząłem bowiem od tego, że myśl wypowiedziana nawet, spotykając się z przeciwnem zdaniem, rozdrażnia się, ale zdaje mi się, że w innym kierunku. Raczej unosi się i zapala, niż dręczy; nie dąży do przerodzenia się w czyn; dąży ona, o ile jest do tego zdolna, do powtarzania się ciągłego w różnych przemianach, z podwojoną ilością dowodów, argumentów i wyników. Arnauld [1]), gdyby był całkowicie pozbawiony możności wypodania się, mógłby był zostać niebezpiecznym konspiratorem. Wiedząc, że pomimo wszelkie przeszkody myśl jego zawsze dotrze do ludzi, napisał ośmdziesiąt tomów i nigdy nie spiskował. Ja naprzykład piszę w kraju, w którym wolność słowa jest dość wielka, o innych wolnościach, które mi są drogie, i o kilku zasadniczych ideach, na których mi zależy. Już napisałem trzy czy cztery tomy. Jak dotąd, bez skutku. Wywołuje to we mnie jedynie nieprzepartą chęć napisania niniejszego, a jego niepowodzenie wzbudzi we mnie taką wściekłość, że napiszę jeszcze z dziesięć. Gdybym nie miał

---

[1]) *Arnauld* Antoni (1612—1694), słynny doktór i teolog, obrońca jansenistów przeciw jezuitom.

prawa wypowiadania się, to nie wiem, czembym się stał lub czembym się stać groził.

Wydaje mi się wobec tego, że niedogodności wynikające z uzewnętrzniającej się myśli są znacznie mniejsze od tych, które pochodzą ze stłumionych myśli, że zatem państwo, mając do wyboru między tłumieniem a wolnością słowa, nie potrzebuje się — zdaniem mojem — niczego obawiać od wolnego słowa, to znaczy, że ucisk słowa żywego i pisanego byłby niebezpieczniejszym.

A nawet, co więcej, państwo może wyciągnąć korzyści z wolności słowa; albowiem dobrze jest znać wszelkie przekonania, by wybrać z pomiędzy nich najlepsze lub chociażby najmniej złe. Państwo, to znaczy rząd, niech będzie jaki chce, kieruje się zawsze tą przesądzoną i nie dającą się wykorzenić zasadą, że tylko jego sposób myślenia jest słuszny i że tylko jego czyny noszą na sobie piętno zdrowego rozsądku, i że wobec tego rzeczą jest zupełnie zbyteczną a może i szkodliwą, bo równą stracie czasu, zapytywanie innych o zdanie. Nie jest to trochę przesadą? Uznając nawet, że rząd cieszy się szczególnemi łaskami i że prawie wykluczonem jest, by się mógł mylić, czyż nie można przypuścić, że raz na tysiąc jakaś myśl, na którą właśnie rząd nie wpadł, może być słuszną? I czy nie jest w takim razie dobrze ją poznać? Właśnie w powodzi słów, wypowiedzia-

nych na podstawie wolności słowa, prawdę tę zdołacie odnaleźć.

Co jest dla rządu pożytecznem, to oryentować się w sytuacyi. Otóż sytuacyi nie może on poznać za pośrednictwem swych agentów i sług wobec tego, że ci ostatni mają osobisty interes raczej w pochlebianiu mu, niż w objektywnem informowaniu. Pewien człowiek, który żyje jeszcze i który był podprefektem od r. 1870 do 1880, opracował wymagany przez wyższą władzę raport o stanie umysłów w jego obwodzie i podał swemu bezpośredniemu przełożonemu, prefektowi. Prefekt raport przeczytał i jako dobry kolega rzekł mu: »Mówisz pan prawdę rządowi. Bierz dymisyę i zostań dziennikarzem«. Mój znajomy podał się do dymisyi i został dziennikarzem. I jest nim do dziś dnia. Dowodzi to, że dziennikarze są potrzebni. Dziennikarze to ludzie, którzy nie są podprefektami, bo mają upodobanie w mówieniu prawdy rządowi.

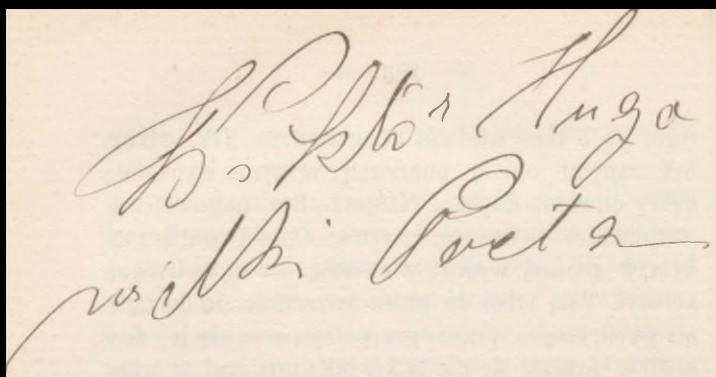
Rząd więc nie dowie się o prawdzie przez swych agentów. Jaką drogą się o niej dowiedzieć może? Przez łaski, które nań spłynęły i które w nim spoczywają, o czem jest przekonany? Niewątpliwie. Lecz jak daleko sięga moc łaski? Czy łaska ta nie może pozostawić pewnych ciemnych punktów? Tego nie wie sam i za to odpowiadać nie jest w stanie. Należy zatem, by rząd, jeśli nawet uważa się za nieomylny, zwracał uwagę na

niezgodne głosy opinii publicznej, z których może jeden jest słuszny.

Powiem nawet, że jeśliby opinia zawsze i wszędzie się myliła, to jeszcze byłoby korzystnem wiedzieć, co ona myśli, a więc pozwolić jej, by się wypowiadała. Rozmawiałem kiedyś z człowiekiem, który był zwolennikiem zamachu stanu przeciw obecnej formie rządów i przemawiał za przywróceniem despotyzmu: »A więc niema być ustroju parlamentarnego? — Nie! — Ani głosowania powszechnego? — Żadnego głosowania wogóle! — Oho! No to oczywiście nie byłoby wolności słowa? — Owszem! — A to znów z jakiej racyi? — Aby przecież znać opinię publiczną! — Pocóż ją znać w takim razie? — Aby się nigdy do niej nie stosować!... Ale na to, by się nigdy do niej nie stosować, muszę ją przecież znać dokładnie«.

Z jego punktu widzenia rozumował zupełnie słusznie. Opinia publiczna jest źródłem informacyi, dobrem czy złem, ale zawsze źródłem. A przecież pierwszą potrzebą rządu jest nie być pozbawionym informacyi. Sądzi on może, że wiadomości te są sprzeczne? Niechaj wybiera. Sądzi, że myśl zasadnicza, którą z tych wiadomości wyczytuje, jest fałszywą wskutek tego, że opinia ogólna narodu jest zawsze wyrazem namiętności ludzkich, a rząd, który się kieruje namiętnościami, jest najgorszym z rządów? To niech więc rządzi wbrew opinii publicznej, lecz musi ją znać choćby dla-

tego, by o tem wiedział. Czy Ludwik XIV, gdyby był zapytał opinię publiczną w tym wypadku, byłby odwołał Edykt z Nantes? Bez najmniejszej wątpliwości byłby to uczynił. Opinia publiczna była w groźnej wprost większości za wytępieniem herezyi. Tak, tylko że przez zwracanie się do opinii publicznej i przez przypatrywanie się jej dokładne, poznaje się nie tylko, jaką ona jest w istocie; poznaje się jednocześnie jej zabarwienie. Gdyby Ludwik XIV był badał opinię publiczną swego czasu, to byłby przedewszystkiem zauważył, że zwracała się ona przeciw protestantom, że jednak argumentów na poparcie tego nie posiada, że składały się na nią częściowo objawy nienawiści religijnej, częściowo objawy nienawiści lokalnej, częściowo objawy zawiści zawodowej względem rzemieślników, kupców, przemysłowców, artystów; że zatem dla wszystkich tych względów nie należało według niej postępować. »Zwracam się do opinii publicznej, by się do niej nie stosować. By się zaś do niej nie stosować, muszę ją znać koniecznie«.



ROZDZIAŁ VIII.

O wolności prasy.

Nie mam oczywiście nic więcej do powiedzenia o wolności prasy ponad to, co powiedziałem o wolności słowa. Wszystko, co jest z korzyścią dla jednej, obraca się na pożytek drugiej.

Konstytuanta i Konwent wymieniają je ciągle razem, jako pokrewne formy jednej i tej samej wolności. Deklaracya z r. 1789: »Wolna wymiana myśli i poglądów jest jednem z najcenniejszych praw człowieka; każdemu obywatelowi zatem wolno przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadkach, przewidzianych przez ustawę«.— Deklaracya z r. 1793: »Prawo wyjawiania swych myśli i poglądów, bądź to drogą prasy, bądź to wszelkimi innymi środkami..... nie może być zakazanem«.

Członkowie Konwentu są tutaj radykalniejsi w swym liberalizmie od członków Konstytuanty. Ci ostatni przewidują przekroczenie wolności prasy i pozostawiają pole ustawie ograniczającej. Dają i odbierają. Piszą niejako artykuły Konstytucyi, którą od tego czasu ze sto razy przeredagowywano ku uciesze sceptyków: »Artykuł I: Francya odzyskała wszelkie wolnosci i swobody, które konstytucya jej zabezpiecza. — Artykuł II: Poszczególne ustawy nie pozwolą jej z tych wolności i swobód korzystać«.

Członkowie Konwentu zaś mówią jasno: »Prawo wypowiadania myśli przez prasę jest absolutne. Nie może być ono nigdy zakazanem«. Tu nawet okazują się wielce przezornymi. Mają to na oku, że nie tylko rząd, lecz nawet prawodawca będzie się starał prawo to zakwestyonować. Deklaracya praw to konstytucya; jest to coś, co jest ponad prawem samem; jest to najwyższe prawo; jest to akt konstytucyjny, w którym wymienione są rzeczy, jakich nawet ustawie naruszyć nie wolno. Charakter ten nie jest wystarczająco uwydatniony w obu naszych Deklaracyach praw. Wstęp do Deklaracyi z r. 1789, trochę niewyraźny, brzmi: »Przedstawiciele ludu francuskiego, ukonstytuowani jako Zgromadzenie Narodowe, zważywszy że nieznajomość, zapomnienie lub wzgarda Praw człowieka są jedynemi przyczynami nieszczęść w społeczeństwie i zepsucia w rządzie, postanowili wy-

łożyć w uroczystem oświadczeniu przyrodzone, niezmienne i uświęcone prawa człowieka; a to w tym celu, aby to oświadczenie, stale przyświecając wszystkim częściom społeczności, przywodziło im bezustannie na pamięć ich prawa i ich obowiązki; aby wszelkie postępki władzy prawodawczej i władzy wykonawczej, jako mogące być każdej chwili zestawione z istotnem przeznaczeniem wszelkich instytucyi politycznych, przez to samo były bardziej jeszcze szanowane; by żądania obywateli, oparte odtąd na prostych i niezaprzeczalnych podstawach, zwracały się ku utrzymaniu Konstytucyi i ku dobru powszechnemu«. — W tym tekście władza prawodawcza jest wzięta pod uwagę, jednakże o tyle tylko, że oddaną jest pod sąd opinii publicznej, nie zaś, jakoby miała być kategorycznie ograniczoną przez Deklaracyę praw.

Wstęp do Deklaracyi z r. 1793 nie jest o wiele ściślejszy pod tym względem, aczkolwiek mojem zdaniem jest znacznie bardziej zadowalający: »Lud francuski, przeświadczony, że niepamięć i wzgarda przyrodzonych praw człowieka są jedyną przyczyną niedoli na świecie, postanowił wyłożyć w uroczystem oświadczeniu te prawa święte i nienaruszalne, aby wszyscy obywatele, mogąc nieustannie zestawiać postępki rządu z istotnem przeznaczeniem wszelkiej instytucyi społecznej, nie pozwalali się nigdy uciskać i poniżać przez tyranię; aby lud miał wciąż przed oczyma podstawy swej

wolności i swego szczęścia, urzędnik — naczelne wskazanie swych obowiązków, prawodawca — przedmiot swego posłannictwa«.

Należało dodać jedno zasadnicze słowo; trzeba było napisać: »... przedmiot swego posłannictwa i granice swej władzy«.

W każdym razie, co się tyczy wolności słowa i pracy, Deklaracya z r. 1793 doskonale zachowała swój charakter w tym względzie: wyjęła prawo wolności słowa i prasy z pod opieki prawodawcy; postawiła zasadę, że wolność słowa i prasy nie może być odebraną przez nikogo. Przebija w tem wysoki, czysty liberalizm, a przytem i zdrowy rozsądek; dlatego, że w tych rzeczach przewidywanie nadużycia i zastrzeganie sobie lub komukolwiek prawa przeciwdziałania równa się nie przebijaniu w murze małej szczeliny, lecz wprost otwarciu wrót na oścież. Zupełną jest niemożliwością określić ściśle, gdzie się tu użycie kończy, a nadużycie zaczyna. Nadużycie w tym wypadku miałoby miejsce z tą chwilą, gdy ja, władza, rząd czy prawodawca, uczuję, że mnie ktoś uraża lub mi zawadza. W tem już mamy dowolność; albowiem drażliwość i wrażliwość bądź władzy, bądź rządu, bądź prawodawcy jest niezmierna, nieograniczona i nieokreślona.

Wszelkie formuły, których szukano później, szczerze zapewne, ażeby tę granicę uchwycić, okazały się śmiesznie i niebezpiecznie elastycznemi.

Najlepsza z nich: »pobudzanie obywateli do wzajemnej nienawiści« — daje się zastosować do każdej książki i do każdego artykułu dziennikarskiego; boć przecież przez wykazywanie, że jedni obywatele są uciskani lub choćby tylko krzywdzeni przez drugich, wzbudza się nienawiść jednych przeciw drugim.

Inna formuła, względnie dobra jeszcze na pierwszy rzut oka: »zagrzewanie do wojny domowej« —, pozwoli skazać pisarza, który porówna ludzi u steru rządu będących do Sulli lub Juliusza Cezara.

Szukano jeszcze u Montesquieu'go pewnego rozróżnienia, które zapewne złem nie jest, które jest nawet dowcipne, oparte na prawdzie i rozsądne, prowadzi jednak w praktyce do konsekwencyi niezmiernie zagmatwanych. Twierdzono według niego: »Zapatrywanie nie może być przestępstwem«. Dotąd zgoda. Tak jest w istocie. W zapatrywaniach może już tkwić przestępstwo moralne; przestępstwo zaś z punktu widzenia prawnego może tkwić tylko w czynie: »Zapatrywanie nie może być przestępstwem. Tylko, jeżeli zapatrywanie lub wypowiedzenie zapatrywania pociąga za sobą czyn, to wiążą się one z tym czynem, stają się jego wspólnikami, a ten, kto to zapatrywanie miał i wypowiedział, jest współwinowajcą tych, którzy to zapatrywanie wyrazili w czynie. Głoszę potrzebę powstania. Moja wina

jest moralnej, nie prawnej natury. Nikt mi nie ma nic do powiedzenia. Ale oto wskutek mego apelu wybucha faktycznie powstanie. Jestem współwinnym powstańców, razem z nimi uwięziony i ukarany, — oczywiście tylko w tym wypadku, jeśli powstanie nie dopięło swego celu«. Oto teorya.

Raz jeszcze powtarzam, jest ona równie rozsądna jak pomysłowa i wydawać się może sprawiedliwą.

Trudno uwierzyć wprost, jak jest niepraktyczną i w zastosowaniu niesprawiedliwą. Czyn do tego stopnia wybiega pod względem doniosłości, wagi i istoty przestępstwa ponad myśl i jej objawienie, że nie może być mowy o jakiejkolwiek wspólnej mierze przy ich sądzeniu. Twierdzę naprzykład, jako feminista, że »prawo mężczyzny« jest uciskiem kobiety przez mężczyznę i że kobieta znajduje się w kleszczach czy obcęgach i że jest to w najwyższym stopniu niesłusznem, zwłaszcza z tego względu, że nie mając obrony w ustawie jest pchana do zbrodni. Na podstawie tego jakaś kobieta zabija swego męża i oświadcza, że uczyniła to po rozważeniu mego artykułu, a jeżeli nawet ona sama tego nie oświadczy, to sąd może być o tem przeświadczony i taki stan stwierdza. Jestem winnym morderstwa! Niema nawet co mówić; wypływa to z powyższej teoryi.

Cały obóz dziennikarzy oskarża rząd od szeregu miesięcy czy lat całych. Wybucha powstanie.

Nie jest to już tym razem hypoteza, nie jest imaginacya, nie jest w połowie prawda, w połowie nieprawda, jest to zupełnie pewne, że powstanie jest następstwem kampanii dziennikarskiej. Czy dziennikarze są współwinnymi? Moralnie — tak. Prawnie — tu już nasuwają się wątpliwości. Mogą oni tłomaczyć się, a czyniąc to mogą to czynić szczerze, albo niektórzy szczerze, niektórzy nieszczerze (i proszę ich rozróżnić!): »Myśmy napadali na rząd, aby się poprawił i aby właśnie uniknął powstania. Byliśmy najlepszymi przyjaciółmi rządu, jak tego najdobitniej dowiodło powstanie.

— Aleście wywołali powstanie.

— Wcale nie. Zapowiadaliśmy powstanie, jako bezpośrednio grożące, ażeby wykazać rządowi tę przepaść, nad jaką stoi.

— Aleście powiedzieli obywatelom: »zbrójcie się!«

— Nie! Mówiliśmy: »oni się uzbroją«. Wykazywaliśmy niebezpieczeństwo rządowi.

— Przepraszam! Napewno mówiliście: »zbrójcie się!« — a nie co innego«.

I do tegoby dojść musiało. Trzebaby się zastanawiać, czy dziennikarz napisał: »oni się uzbroją« — czy też napisał: »zbrójcie się!« I jeśli napisał: »zbrójcie się« —, będzie rozstrzelany, jeśli zaś: »oni się uzbroją« —, to będzie uniewinniony. I wystarczy, by jeden z nich napisał: »oni się uzbroją«—, a uniknie kul karabinowych, kolega zaś jego: »zbrój-

cie się« —, a pójdzie na rusztowanie. Tymczasem obaj napadali na rząd, obaj mówili o powstaniu, obaj w równej mierze powstanie to wywołali. Niebezpieczna to subtelność!

Nie ja to zresztą wynalazłem. Po zamachu Louvel'a, w r. 1820, jeden z ministrów powiedział przed całym parlamentem: »To nie nóż ugodził w pierś księcia de Berry; to idea liberalna«. Proszę zauważyć, że miał słuszność. Przyjmijmy, że idea liberalizmu nie istnieje i że nie może zaznaczyć swego istnienia, a zgodzimy się, że książę de Berry mógłby ściśle biorąc żyć jeszcze. Niemniej jednak jest słusznem, że od nienawiści wobec polityki Burbonów do zabicia nożem księcia de Berry jest tak daleko, iż wspólnej miary być nie może i nie może być sposobu stwierdzenia i uchwycenia łączności między tymi dwoma faktami. Że łączność moralna zachodzi, to nie ulega wątpliwości; prawnie jednak nie sposób ani tego wyczuć, ani określić, ani zwłaszcza odmierzyć. Ten, kto powiedział (zdaje się, że to de Bonald [1]): »Bardziej nienawidzę złych doktryn, aniżeli złych czynów« —, miał zupełną słuszność; ale pomimo to karanie złych doktryn według tej samej miary, co złych czynów, nawet gdy złe czyny są następstwem złych doktryn, wydaje mi się niemożliwem.

[1]) *Vicomte de Bonald* (1754—1840), pisarz francuski, gorący obrońca zasad monarchicznych i religijnych.

Dlaczego? Dlatego, że daleko jest do ust od brzegu puhara.

Człowiek, który zamierza popełnić zbrodnię i który mówi, że ją popełni, najczęściej jej nie popełnia. Tem bardziej więc nie można ustanawiać łączności między zbrodnią prowokowaną przez jednych, a popełnioną przez drugich.

Zawsze będzie rzeczą nieuniknioną, że sumienie nasze będzie się czuło dotkniętem, jeśli ci, którzy moralnie są bardziej winni, a mianowicie ci, co prowokują, pozostaną bezkarnymi, podczas gdy ci, co są niewątpliwie mniej winni moralnie, co są tylko popychani, będą ukarani. Ale tu trzeba pamiętać, że społeczeństwo, chcące karać moralne winy, grzechy, nie znajdzie kresu dla dowolności swych czynów. Może ono wówczas wszystko karać: czyny, żywe słowo, słowo pisane, gesty, zachowanie się, myśli. Stwarza ono ohydny rząd eklezyastyczny i teokratyczny. Zbliża się wprost do rządu jezuitów w Paragwaju.

W ciągu ostatnich trzydziestu dwóch lat nie powiedziano we Francyi niczego bardziej wstecznego, jak to, co wypowiedział rząd 24 maja 1873 r. Rzekł on mianowicie, że chce, by we Francyi panował nietylko porządek materyalny, lecz i »porządek moralny«. Nie na tem polega wcale zadanie rządu. A jeśli takie zadanie sobie przedsiębierze (i wszystkie rządy mają utajone dążenia w tym kierunku), to staje się rządem eklezya-

stycznym i teokratycznym. Cofa się w głąb wieków średnich. Ustanawia tym sposobem, we Francyi czy w Niemczech, papieski rząd Państwa Kościelnego z XIV wieku.

Wobec tej chęci wdzierania się w nieswoje rzeczy istnieje tylko jedna jasna i pewna granica. Państwo zna tylko przestępstwa materyalne i te karze; przestępstw moralnych nie uznaje; ani przestępstw w poglądach, w żywem słowie, w słowie pisanem. Wolność prasy ma być nieograniczona. Ustawa prasowa nie powinna istnieć.

— A przestępstwa pospolite, popełniane drogą prasy: obraza czci, oszczerstwo, wymuszenie?

— Przestępstwa tego rodzaju karane być muszą według ogólnego kodeksu. Kodeks zawiera kary za obrazę czci, oszczerstwo, wymuszenie. Muszą być one karane bez zwracania uwagi na to, czy zostały popełnione drogą prasy, czy jakąkolwiek inną drogą. Ale ustawy, która się zajmuje prasą samą, dziennikiem jako dziennikiem a dziennikarzem jako dziennikarzem, nie powinno być wcale. Wszelki rząd, który się domaga ustawy przeciw prasie, przekracza swój zakres. Będzie on dążył do rządzenia duszami, jak Mojżesz lub Likurg. Jego zasadnicze powołanie zostało przekroczone.

Jedyną rolą rządu jest utrzymanie porządku na wewnątrz i obrona na zewnątrz. Dlatego też, śpieszę dodać, wszelka informacya podana

przez dziennik w czasie wojny jest zbrodnią, ponieważ informacya może być użyteczną dla wroga, Nawet w czasie pokoju wszelkie wiadowości o charakterze wojskowym powinny być dawane tylko po otrzymaniu zezwolenia od rządu. Tu ograniczenie zjawia się samo przez się. Ponieważ przez obowiązkową służbę wojskową rząd wdziera się w dziedzinę wolności osobistej, a zresztą w dziedzinę wszelkiej wolności, musi również we wszystkiem, co dotyczy obrony wkraczać w dziedzinę wolności słowa i prasy; i to jest — zdaniem mojem — nie tylko jego prawo, lecz wprost obowiązek. Jeszcze raz i zawsze powtarzam: rząd jest organem wewnętrznego porządku i obrony na zewnątrz. Oto jego »sfera«. Jeszcze raz i zawsze powtarzam: w swej sferze nigdy nie może mieć władzy za wiele; poza swą sferą nie ma jej mieć wcale.

ROZDZIAŁ IX.

O wolności stowarzyszeń.

Formalnie rzecz biorąc Deklaracye praw z r. 1789 i 1793 nie mówią nic zgoła o wolności stowarzyszeń. Trudno bowiem przyjąć, by ustęp artykułu VII Deklaracyi z r. 1793: »...prawo zgromadzania się w spokoju, wolne sprawowanie obrządków religijnych nie mogą być zakazane« — odnosił się bezpośrednio do wolności stowarzyszeń. Zdanie to ma na oku i uświęca prawo zgromadzania się, nie zaś prawo zrzeszania się. Wolność stowarzyszeń nie mieści się ani w deklaracyi Konstytuanty ani w deklaracyi Konwentu.

Czy to zapomnienie? Nie sądzę. Ani Konstytuanta ani Konwent nie lubiły stowarzyszeń jakiegobądź rodzaju. Zniosły one korporacye robotnicze, cechy i zgromadzenia rzemieślnicze z tego właśnie powodu. I z tego powodu zniosły dawny

ustrój sądownictwa. I z tego powodu zniosły dawną szlachtę. I z tego też powodu zniosły dawny ustrój duchowieństwa. Konstytuanta i Konwent kochały, pojmowały i rozumiały jedynie wolność osobistą. Dlatego też wypisały w swych deklaracyach wolność osobistą, własność, bezpieczeństwo, wolność myśli, słowa i prasy. Konstytuanta i Konwent chcą widzieć »człowieka« wolnym w odosobnieniu, wolnym w swej własnej osobie, wolnym właścicielem swego majątku, wolnym w rozporządzaniu swą myślą, swem słowem, swem piórem, swem sumieniem. I tyle. Tego, by człowiek miał prawo łączyć się z innymi do jakiejkolwiek pracy zbiorowej, jednem słowem wolności zbiorowej zdają się nie lubić. Członkowie obu tych ciał są przedewszystkiem antyarystokratami, a stowarzyszenia mają dla nich cechę arystokratyzmu.

Jest to szczególna sprzeczność. Arystokracya to grupa obywateli, r z ą d z ą c a narodem z wyłączeniem reszty. Stowarzyszenie to grupa obywateli, przedsiębiorących cośkolwiek wspólnie, lecz nie myślących nawet o rządzeniu. Nie tylko niema tu tożsamości, ale nawet i podobieństwa. Tak samo miałbym i ja prawo powiedzieć, że t w o r z ę a r y s t o k r a c y ę, jeśli posiadam liczną rodzinę i obrabiam mą ziemię z mymi synami, zięciami i ich dziećmi. Ale ta sprzeczność, tak fałszywa sama w sobie, jest w duchu i Konstytuanty i Konwentu.

Do tego stopnia przypuszczenie jest słuszne, że ta błędna myśl przeszła do skarbnicy języka. We Francyi nazywa się »*corps aristocratique*« (ciałem arystokratycznem) wszelakie ciało niezależne od rządu. Kościół jest ciałem arystokratycznem. Instytut (Akademia francuska) jest ciałem arystokratycznem. Administracya za to nie jest ciałem arystokratycznem. Tymczasem właśnie ona zasługuje na to miano, bo posiada wszelkie cechy arystokracyi: ma ona swoje tradycye, swą ciągłość, swojego ducha następstwa i rutyny; jest do pewnego stopnia dziedziczną; i ponieważ rządzi, gdyż ma swoje sposoby postępowania, które przejmuje niezawsze od rządu, i ponieważ stanowi rząd, z którym rząd w ścisłem tego słowa znaczeniu musi się liczyć i który temu rządowi nieraz uparcie się sprzeciwia. Tylko że zależy ona od rządu właściwego, a wobec tego nie można jej nazwać ciałem arystokratycznem. A nazywa się za to ciałem arystokratycznem wszelką korporacyę, która bynajmniej nie rządzi, lecz istnieje zupełnie poza rządem centralnym.

Ten dość dziwny sposób myślenia sprawił, że Konstytuanta i Konwent, złożone z ludzi, którzy przedewszystkiem byli antyarystokratami, przeniosły na stowarzyszenia część tej nienawiści, którą pałały do prawdziwej arystokracyi. Nie posuwali się, jak to widać z artykułu VII z r. 1793, tak daleko, by jak Rousseau znieść wszelkie »zebra-

nia« i nie chcieć, by obywatele naradzali się przed głosowaniem, co jest najczyściejszą doktryną demokratyczną; ale swoją drogą zdają się nie lubić »trwałych zebrań« czyli stowarzyszeń, a z wolności stowarzyszeń nie zrobili i zapewne nie pragnęli zrobić prawa człowieka.

Ja zaś twierdzę, że prawo stowarzyszania się jest prawem człowieka; to znaczy, twierdzę, że państwo wykracza poza swe naturalne powołanie, jeśli wzbrania tego prawa ludziom i jeśli wymaga by naród nie posiadał innego zrzeszenia poza państwem samem.

Bo przedewszystkiem stowarzyszenie nie jest niczem innem, jak prawowitem i naturalnem rozwinięciem zgromadzenia. Pozwalasz mi »zgromadzać się w spokoju« celem omówienia wspólnych praw z innymi obywatelami. A czy mi pozwolisz »zgromadzać się w spokoju« jutro z tymi samymi obywatelami dla narady w tych samych sprawach? Tak? To masz stowarzyszenie. A nie? A to dlaczego, a to jakiem prawem? Co jest prawnie dopuszczalnem raz, dlaczegożby nie miało być pozwolonem dwa, trzy i cztery razy? To szczególne. Dlaczego obywatel ma być zamurowany, wyłączony z całości w swym indywidualizmie?

Raz jeszcze pytam, na co jest rząd? Dla zabezpieczenia porządku na wewnątrz a obrony na zewnątrz. Gdybym więc łączył się z innymi współobywatelami, by napadać na naród albo też,

by go bronić, wchodziłbym w wasze atrybucye, a wy z całą słusznością mi powiecie: »stój!« Gdybym się łączył z innymi współobywatelami, by tworzyć policyę, to jeśli nawet robiłbym to z poczucia obowiązku obywatelskiego, moglibyście żądać ode mnie, bym jako dobrowolny policyant czy żandarm odbierał od was rozkazy i bez zastrzeżeń was słuchał. Bardzo dobrze. Oto wasza sfera działania. Ale poza nią nie macie mi nic do powiedzenia.

Stowarzyszam się celem spełniania miłosiernych uczynków, filantropii, dobroczynności. To was nic a nic nie obchodzi. Powiecie mi może: »my sami zajmujemy się dobroczynnością!« Czy mi wolno przypuszczać, że się nią zajmujecie źle lub niedostatecznie? Czy to jest pogląd dozwolony? Czy mi wolno przypuszczać, że się nią zajmujecie na rzecz waszych przyjaciół, a mnie wolno chcieć ją stosować do moich przyjaciół lub do ogółu? Czy to jest pogląd dozwolony, czy też zamiar przewrotowy? Co to ma do porządku na wewnątrz lub do obrony na zewnątrz, że jestem dobroczynnym w kilku zamiast nim być w pojedynkę?

Łączę się z innymi, by szerzyć pewne wierzenia religijne. Co to was obchodzi? Czyż wy także jakieś wierzenia posiadacie, wy, rząd? Jeśli je posiadacie, jako rząd, to dzieje się to niesłusznie; albowiem obrona od złodziei wewnątrz kraju a od

wrogów na zewnątrz nie ma nic z religią do czynienia. Zajmujecie się czemś, co was zgoła nie dotyczy. Jeśli jednak posiadacie jakiebądź wierzenia religijne, to to, że się zajmuję mojemi, nie może wam przeszkadzać w zajmowaniu się waszemi. Opłacacie waszych duchownych, za moje zresztą pieniądze, co jest niesłusznem, a ja opłacam moich. Żądać nie tylko, bym opłacał waszych, lecz bym nie opłacał swoich, jest fantazyą, opartą naprzód na absurdzie, powtóre na despotyzmie.

Pozwólcież mi przecież, jeżeli nie mam was uważać za Grzegorzów VII, stworzyć taki kościół, jaki stworzyć zapragnę, a do tego mi jest konieczna pełna i całkowita wolność stowarzyszeń.

I tak dalej.

A teraz zarzut, wieczny i wiecznie śmieszny zarzut: »Trwałe stowarzyszenie to państwo w państwie«. Oczywiście stowarzyszenie, któreby posiadało armię i fortecę, byłoby państwem w państwie. Ale stowarzyszenie bez broni i ciche nie jest państwem; jest ono zbiorem dusz, jest ono zrzeszeniem się dobrowolnem jednostek o pewnym wspólnym celu, którego państwo nie ma najmniejszego prawa zakazać i którego nie ma powodu się obawiać, dopóki zrzeszenie takie nie zajmuje się ani policyą, ani wymiarem sprawiedliwości, ani zaczepną lub obronną wojną. Jest to zjednoczenie dobrowolne ludzi, zupełnie prawowite a także

bardzo pożyteczne, zawsze pożyteczne dla narodu.

Mówię: zawsze pożyteczne. Nie jest dobrze, gdy człowiek jest samotny. Samotny robi przedewszystkiem mało co, niemal nic. Samotny skłania się powoli ku egoizmowi, a zwykłemi następstwami egoizmu są albo zniechęcenie, albo zacięty i głupi opór. To też nawet stowarzyszenia pozornie błahe i bezmyślne, jak stowarzyszenia w celu zabawy, rozmowy, rozrywki literackiej lub muzycznej, pomimo swej błahości, są pożyteczne w tem znaczeniu, że lepsze to, niż odosobnienie. Co się zaś tyczy stowarzyszeń poważnych, poświęconych nauce, przemysłowi, rolnictwu, handlowi, krzewieniu pewnych zasad, filozofii, religii, są one wszystkie normalną formą działalności ludzkiej, to też niezmiernie słusznie wyraził się ktoś (p. Durkheim), że »wszelki naród, w którym zanika pragnienie stowarzyszania się, jest skazany na zagładę w szybkim czasie«.

Państwo jest bezwątpienia stowarzyszeniem; tylko że w czasach obecnych państwo czterdziesto-, pięćdziesięcio-, a nawet ośmdziesięcio-milionowe jest stowarzyszeniem, które zrzesza ludzi rozsypanych na zbyt wielkiem terytoryum, siecią, która zagarnia ludzi na zbyt wielkiej przestrzeni, a przedewszystkiem zanadto z wysoka zagarniać ich musi, by ich w łączności utrzymać. Trzeba dodać, że nie jest ono stowarzyszeniem, co do którego

przysługuje stowarzyszonym prawo wolnego wyboru, że zatem stowarzyszeni nie oddają mu się z takim zapałem, nie dbają tak o jego sprawy, jego rozwój i jego sławę, jak to się dzieje w stowarzyszeniu, przez nich wybranem lub przez nich stworzonem. Między państwem a jednostką koniecznie istnieć muszą stowarzyszenia, bliższe stowarzyszonym i będące zarazem ich własnem dziełem, aby jednostki ściślej zespolić i wydobyć z nich przy poczuciu zadowolenia z ich strony, maximum dobrowolnego wysiłku i działalności.

Tylko w stowarzyszeniu człowiek nie jest sam. (przepraszam za ten niespodziewany wynalazek); albowiem wobec państwa jest on sam w tem znaczeniu, że jest bierny, że daje to, czego od niego żądają, nie zaś to, coby chciał dać, coby pragnął dać, coby dał z zadowoleniem, z zamiłowaniem, coby dał z chęci czynu, z zapału, z rozumu, z poczucia swej siły, z serca. Państwo wszakże ma zawsze skłonność do dążenia, by człowiek był sam, by między państwem a jednostką nie było niczego pośredniego. Ma ono pewien przyrodzony brak zaufania do stowarzyszeń, jako do czegoś, co jest doń podobne a nie jest niem, a co wobec tego wydaje mu się rywalem.

Sofizmat ten jest zabawny: ponieważ państwo jest zrzeszeniem, przeto państwo wnioskuje lub zdaje się wnioskować, że zrzeszenia muszą być państwami. Odwrócenie sądu jest fałszywe. Pań-

stwo jest zrzeszeniem w celach policyjnych i obronnych, jest zrzeszeniem zbrojnem, jednem słowem jest państwem. Stowarzyszenia są zrzeszeniami dla takiego lub innego poszczególnego celu, nie są zbrojne, nie powinny niemi być, będą rowiązane z wszelką słusznością i najzupełniej prawnie, skoro się uzbrajają, są dobrowolne, nie zaś obowiązkowe, wielkie lub małe, zależnie od wypadku, czasowe a nie wieczyste, a przedewszystkiem są organizacyami, z których występować i do których wstępować można według woli; jednem słowem nie posiadają żadnej z cech właściwych państwu, a wyrażenie »państwo w państwie« jest nonsensem.

Możnaby je stosować do czegokolwiek, nie tylko do stowarzyszeń, do wszystkiego, co nie jest państwem. Wiecie, że ojciec rodziny pośród swych dzieci jest państwem w państwie? Z pewnością! bo rządzi, jeśli ma charakter, co zresztą jest dość rzadkie, ma wykonawców swej woli, ma wspólników w zamiarach i jest władzą ograniczającą wszechwładzę państwa. Należy znieść rodzinę.

Wiecie, że każdy posiadacz jest państwem w państwie? Słusznie, bo na swym dziale ziemi pracuje, poprawia, zmienia dobrze czy źle, jakby ta ziemia doń należała; zarządza, rozporządza według swej woli częścią terytoryum, jest królem, królem z bajki może, ale zawsze królem. Jest zatem państwem. Należy znieść własność.

Wiecie, że jednostka, bezżenna, doskonale odosobniona, jest państwem w państwie? Jakże to? Ależ oczywiście. Ten człowiek ma wolę! Ten człowiek ma inicyatywę! Ten człowiek pozwala sobie mieć własne myśli. Ogranicza on państwo. Istnieje poza państwem samem ktoś, kto chce taczkę swą ciągnąć, dokąd mu się podoba, ktoś, komu się zdaje, że jest kimś. Ogranicza on prawa państwa. Państwo zmuszone jest zatrzymać się u jego progu. Jego dom czy jego izba jest państwem w państwie.

Nie jest — to prawda — uzbrojony; nie jest stowarzyszony z innymi; nie ma dzieci ani sług; nie ma ziemi, którąby obrabiał według swej woli; ale zawsze ma swą wolę, którą rozporządza, i swój pokój, w którym nie pozwala nikomu rządzić i przestawiać sprzęty. Jest maleńkiem państwem w państwie. Nie powinno to być tolerowanem. Należy znieść wolność osobistą.

I dlatego to właśnie socyaliści, którzy są najlogiczniejszymi z ludzi, są wrogami bodaj zarówno rodziny co i wolności osobistej, zarówno wolności osobistej co i własności prywatnej.

»Wszystko dla państwa, wszystko przez państwo, państwo we wszystkiem«.

A wszystko, co nie jest państwem i nie chce całkowicie utonąć w państwie, nie chce być przez nie pochłoniętem, znajduje się pod zarzutem, że

jest lub że pragnie być państwem w państwie, a raczej państwem poza państwem.

Przywróćmy słowom ich właściwe znaczenie. Wszelkie stowarzyszenie, które się nie zajmuje naturalnemi zadaniami państwa, wszelkie stowarzyszenie, które nie ma zamiaru zajmowania się policyą lub obroną, wszelkie stowarzyszenie nieuzbrojone, wszelkie stowarzyszenie nie posiadające tych znamion, jest w równej mierze uprawnione w swym bycie, jak wolność osobista, jak rodzina, jak własność; nie wkracza ono w dziedzinę naturalnych, racyonalnych i rozumnych celów państwa; nie jest szkodliwe dla narodu, owszem najczęściej jest dlań pożyteczne; jest zawsze o tyle pożyteczne, że wszystko inne na jego miejscu byłoby mniej pożytecznem; jest ono prawowitem i zbawiennem korzystaniem z praw człowieka. Deklaracya praw, która uznała prawo »zgromadzania się«, uznała przez to samo, może niechcący, prawo stowarzyszania się; albowiem stowarzyszenie nie jest niczem innem, jak zgromadzeniem trwałem i powtarzającem się, a Deklaracya nie mogła napewno chcieć powiedzieć, że pewna ilość ludzi ma prawo »zgromadzić się w spokoju« ale tylko raz w życiu. — Prawo stowarzyszania się jest prawem człowieka i obywatela.

ROZDZIAŁ X.

O wolności wyznania.

Deklaracya praw człowieka z r. 1789: »Nikt nie powinien być zaczepianym z powodu swych przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego«.

— Deklaracya praw człowieka z roku 1793: »...wolne sprawowanie obrządków nie może być zakazane. Potrzeba wyszczególnienia tych praw każe wnioskować o istnieniu despotyzmu lub o świeżej o nim pamięci«.

Wolność sumienia została bez zastrzeżeń przyznaną i ogłoszoną przez obie Deklaracye Rewolucyi francuskiej.

Wolność ta będzie zawsze pomimo wszystko najbardziej atakowana przez rząd, najbardziej zagrożona ze strony rządu, najbardziej przykra dla rządu. Dzieje się to dla dwóch szczególnie ważnych

przyczyn. Jedną z nich jest, że każde wyznanie, nie będąc państwem w państwie, nie posiadając nawet armii, jest w istocie rzeczy — trzeba to przyznać — rządem. Jest to rząd nad pewną ilością dusz, wykonywany przez doktrynę i jej uprawnionych, wybranych czy doraźnych przedstawicieli. Nigdy żaden rząd nie będzie się na to przyjaznem okiem patrzył. Rządzić, nakazywać posłuszeństwo żołnierzom, policyantom, celnikom, urzędnikom skarbu, sądownictwu, — a mieć obok siebie ludzi, którzy także rządzą, którzy — to prawda — nie posiadają ani żołnierza, ani celnika, ani policyanta, ani sądownika, ale którzy nakazują posłuszeństwo moralne pewnej ilości ludzi i którzy nawet dzielą niejako władzę swą z rządem nad tymi żołnierzami, policyantami i innymi; jest to istotnie trudne do zniesienia.

Nic tak dalece nie ogranicza państwa, jak kościół; gdyż trudno zaprzeczyć, że ogranicza on rząd, skoro dzieli z nim władzę nad ludźmi.

Stąd w istocie rzeczy każdy rząd jest wrogiem religii wogóle, pomimo pozorów nieraz przeciwnych. Rzymianie, którzy szanowali wszelkie wyznania, zaciekle nienawidzili chrześcijaństwa, ponieważ było ono prawdziwą religią, ponieważ mówiło państwu: »Ciało jest dla ciebie, dusza zaś nie dla mnie, lecz dla nich, a dla mnie o tyle tylko, o ile mi ją z własnej woli dadzą«. Była to prawdziwa religia. Wszelka zaś re-

ligia, która tego nie mówi, jest ozdobą państwa tylko, czemś w rodzaju mistrza ceremonii, a nie religią. Nie głosi ona ani wolności sumienia ani prawa, na mocy którego człowiek ma duszę dla siebie, ma swą doktrynę moralną, prawo, na mocy którego człowiek łączy wedle woli swą duszę z innemi wolnemi duszami oraz jednoczy się w wyznawaniu tej doktryny moralnej z innymi, którzy ją również wyznają. Dopiero chrześcijaństwo stało się religią, której niejako zarysy widzimy w równie mało lubianej przez współczesne rządy cywilne nauce Sokratesa i stoików.

Rzymianie nienawidzili też chrześcijaństwa, dopóki nie byli zmuszeni mu się poddać.

Państwo angielskie, państwo pruskie, państwo rosyjskie nienawidziły chrześcijaństwa w tej czy innej formie, dopóki go nie wchłonęły w siebie, czyniąc głowę państwa głową kościoła; i można powiedzieć, że go do tego stopnia nienawidziły, że chciały je pochłonąć, by im nie szkodziło, by mogły uwierzyć, że im już nie szkodzi.

Państwo francuskie nienawidziło chrześcijaństwa we wszelkich znanych jego formach. Nienawidziło go pod formą protestantyzmu, ponieważ odrazu spostrzegło, że protestantyzm w równej mierze, jak katolicyzm, — a w owych czasach może jeszcze bardziej, niż katolicyzm —, pomimo pewnej łączności z niektóremi głowami państw, był w swej osnowie i przedewszystkiem protestem

nie tylko przeciw Rzymowi, lecz przeciw wszystkiemu, co dążyło do odebrania wolności duszy, przeciw wszystkiemu, co zamierzało rządzić nad duszami, że zatem protestantyzm zawierał w sobie i wolność myśli, i wolność słowa, i wolność pisma, i wreszcie wolność wiary w co innego, niż w to, w co Król wierzył i chciał, by wierzono.

Państwo francuskie nienawidziło jansenizmu tak samo, jak i protestantyzmu, i dla tych samych przyczyn, czuło bowiem znakomicie, że jansenizm, jeśli nie jako wierzenie, to w każdym razie jako sposób myślenia, jest właściwie także protestantyzmem, religią wyzwoloną z pęt Rzymu i Wersalu, religią wolną, religią przyciągającą ludzi i wywierającą urok na wszystkie wolne dusze oraz ześrodkowującą niejako te dusze.

Państwo francuskie nie cierpiało nawet samego katolicyzmu, i to do tego stopnia, że jak państwo angielskie, państwo pruskie i państwo rosyjskie, chciało go wchłonąć w siebie i z kapłanów katolickich uczynić zwyczajnych urzędników, przywiązanych do państwa i zależnych od niego, niejako urzędników moralności. Dokonało ono na katolicyzmie i to z tych samych powodów takiej samej operacyi, jak na sądownictwie. Zmusiło go do wejścia w państwo. Gdy zaś państwo dokonywa tego rodzaju podboju, to nie dzieje się to z powodu, że kocha to, co podbija, lecz że prze-

ciwnie nie może go ścierpieć i że właśnie pożera to, co mu staje na zawadzie.

Państwo jest zawsze przeciwwyznaniowem, nawet wówczas, gdy wyznaniem zawiaduje; a zwłaszcza wtedy, gdy niem zawiaduje; i to dlatego, że zawiaduje niem, by je zgnieść jako istotną religię. Starajmy się unikać wszelkiej przesady, lecz powiedzmy sobie otwarcie, że państwo nie bardzo lubi moralność; skłonność ku temu łatwo dostrzedz można w państwie. Lubi ono moralność powszednią, tę łagodną i miękką moralność, która ułatwia mu ciężki obowiązek ścigania morderców i złodziei; — to oczywista. Ale nie lubi bardzo moralności surowej i ostrej, gorliwej i czynnej, mającej charakter wiary. Przed piętnastu laty p. Paweł Desjardins uczynił próbę założenia związku, którego zadaniem miały być podniesienie poziomu moralności, czystość i przykładność życia. Był to rodzaj sekty z lekka protestanckiej, choć na protestantyzm bynajmniej się nie powoływała, sekty, jakie w Ameryce powstają codziennie. Jeden z mych znajomych, bezwzględny republikanin, powiedział mi wówczas: »Wydają mi się niebezpiecznymi te eksperymenty Desjardin'a«.

— A to, Panie mój, dlaczego?

— Dla tej prostej przyczyny, że — zauważ to, proszę — może z tego powstać religia i to nie taka stępiona, zużyta, bezsilna religia, jak te wszystkie, które dokoła nas żyją czy wegetują, ale re-

ligia nowa, powstająca do życia, a więc dojrzała, bo religie mają to do siebie, że nigdy nie są bardziej dojrzałe, jak wówczas, gdy powstają, religia żywotna i silna.

— I cóż z tego?

— Co z tego? — nabawi ona rząd kłopotu.

— Dlaczego?

— Gotów jestem pójść o zakład, że rząd będzie miał z nią kłopot. Wszystko, co żyje pełnem życiem, ma wolę; wszystko, co ma wolę, jest kłopotem dla rządu«.

To był prawdziwy republikanin; był wyznawcą despotyzmu. Ze swego punktu widzenia rozumował bardzo dobrze. Wszystko, co posiada wysoką siłę moralną, sprawia kłopot rządowi. Rząd nie może lubić ani kogoś ani czegoś, co posiada wysoką siłę moralną. Rząd nie może lubić moralności. A stąd wniosek, że właśnie to, co wytwarza siłę w narodzie, jest postrachem dla rządu i wyradza w nim podejrzliwość; — wcale zabawna sprzeczność.

Ale dlaczego to się tak dzieje? Ależ zawsze i ciągle dlatego, że rząd robi co do niego nie należy, stąd zaś pochodzi, że robi na opak wszystko to, co wychodzi poza jego przyrodzony zakres działania, że robi to ze szkodą jednostek, narodu, swoją własną. Jest on organem policyi i obrony; tymczasem pozwala sobie być organem myśli, oświaty, moralności, przykładności, albo ja wiem

czego jeszcze? Wszystko to robi źle; co gorsza: nie lubi tych, co chcą to robić zamiast niego, bo sam robi za nich i robi źle, i nie lubi tych, co to robią dobrze lub coby to dobrze robić mogli; dzięki temu ostatecznie nikt tego nie robi, a rząd jest dość zadowolony, że nikt tego nie robi; albo też robi to każdy, ale połowicznie, a stąd zamieszanie i ogólna fuszerka.

Proszę naprzykład zauważyć, gdy już mowa o wyznaniach, że my we Francyi posiadamy dwa duchowieństwa. Jest jedno duchowieństwo państwowe i duchowieństwo niezależne. Jest duchowieństwo świeckie, mianowane (częściowo) przez państwo, płacone przez państwo. Jest duchowieństwo zakonne, składające się z członków kongregacyi. Rząd nie lubi ani jednego ani drugiego. Ale uważa pierwsze za swoje własne, drugie za narzucone. Stąd wynika, że rozkazuje pierwszemu a zwalcza to drugie, że trzyma w garści pierwsze a prześladuje drugie, że uciska pierwsze a pomiata drugiem, że ostatecznie przeciwstawia jedno drugiemu, obchodząc się jak najgorzej z oboma; — wszelkie możliwe formy walki wyznaniowej i anarchii wyznaniowej w jednym kraju. Rząd w tym wypadku robi źle, co robi sam, przeszkadza innym robić dobrze i staje się wrogiem i tych, których za swych wrogów uważa, i tych, których ma za swych urzędników. Czegoż jeszcze więcej po-

trzeba? A dlaczego to wszystko? Bo rząd się wtrąca do tego, co go nic obchodzić nie powinno.

Jest jeszcze jedna przyczyna, jak to już powiedziałem, że ze wszelkich swobód wolność sumienia jest najprzykrzejszą dla każdego rządu. A mianowicie, że głową danego wyznania może być cudzoziemiec, co jest rzeczą — przyznaję — wymagającą zastanowienia, a co wydaje się rządowi czemś strasznem. »Jakto? ci ludzie, którzy się rodzą, by mi być posłusznymi, są mi posłuszni, ale nie we wszystkiem. W tem, co dotyczy ich zachowania się moralnego, są posłuszni człowiekowi, którym nie jestem ja i który — czyż to nie jest przerażające? — jest cudzoziemcem?«

Myślę, że nie należy się tak dalece tego obawiać. Gotów jestem przypuścić, że wpływ Herberta Spencera był dość wielkim, by doktryna jego mogła się stać wyznaniem wiary; przypuszczam dalej, że znalazła ona swych wiernych we Francyi, że zatem jest nas Francuzów pewna ilość, którzy posiadamy głowę duchową w osobie Anglika. W jakim stopniu mogłoby to nam przeszkadzać być bardzo dobrymi patryotami-Francuzami i obywatelami bardzo uległymi wobec rządu? Rzeczy te mają bardzo mało, jeżeli nie nic wspólnego ze sobą, dlatego też nie jest to zbyt rozsądnem liczyć się z czemś podobnem. Czy Amerykanie katolicy są mniej przywiązami do swej ojczyzny i mniej dumni, że są Amerykanami, przez

to, że ich głową duchowną jest kardynał Włoch. Czy może, proszę zwrócić na to uwagę, Niemcy katolicy, przywiązani do kardynała Włocha, jako głowy duchownej, są gorszymi patryotami niemieckimi i mniej nas nienawidzą, niż ich rodacy protestanci? Bynajmniej. Są katolikami, zależą od papieża; wiedzą, że i my jesteśmy katolikami, ale niecierpią nas z całego serca jako wroga dziedzicznego.

Jeden tylko wypadek zajść może, w którym taki stan rzeczy, że pewna część obywateli pewnego kraju widzi w cudzoziemcu swą głowę duchowną, może być — zdaniem mojem — dość niebezpieczny. Wówczas mianowicie, jeśli ta głowa duchowa jest jednocześnie głową państwa. Przypuśćmy, że głową duchowną katolików francuskich jest cesarz niemiecki. To pewna, że byłoby niepokojącem, by większość Francuzów duchowo była zależną i oddawała gorliwie część swej duszy człowiekowi, z którym do walki mogliby być wszyscy Francuzi wezwani. Przypuśćmy, że Papież jest królem Włoch. Nie byłoby to bardzo bezpiecznem, gdyby człowiek czczony, jako głowa duchowna, przez znaczną część narodu francuskiego był jednocześnie władcą świeckim, z którym moglibyśmy toczyć wojnę. Był to argument, najulubieńszy, a jednocześnie i jedyny, przytem zaś argument zupełnie słuszny przeciwników władzy świeckiej Papieża. Napoleon III miał zamiar utwo-

rzyć z Włoch federacyę państw pod przewodnictwem Papieża. Był to pomysł głupi, jak zresztą wszystkie pomysły Napoleona III. Głowa duchowna nie powinna być głową świecką (chyba w maleńkiem jakiem państewku, nie widziałbym bowiem nic złego, gdyby Papież był władcą Monaco lub Grecyi nawet), nie powinna nią być, albowiem rząd kraju, w którym ona sprawuje rządy duchowne, mógłby nie módz w danej chwili walczyć z nią, jako władzą świecką. Ale poza tem nie widzę nic w tem złego, jeśli uważam za kierownika mego sumienia, za mą władzę duchowną kogoś, kto jest głową pewnej szkoły filozoficznej a jednocześnie jest cudzoziemcem.

— Jakto? powie mi mój rząd: będziesz zatem miał pogląd na nieśmiertelność duszy, który może nie być moim na tę kwestyę poglądem?

— Co to wam przeszkadza? Raz na zawsze wam powtarzam, jeśli czujecie zię pokrzywdzonymi w waszych prawach, to dlatego, że przywłaszczacie sobie takie, które wam się nie należą; jeżeli uważacie, że wasz autorytet na tem cierpi, to dlatego, że sobie przypisujecie ten autorytet z fałszywego tytułu; jeśli wam to zawadza, to jest to wynikiem wtrącania się do rzeczy, które was nic nie obchodzą. Zrozumiejcież raz przecież, że zostaliście stworzeni i ustanowieni, aby zapewnić krajowi dobrą policyę i obronę, a pozbędziecie się nad wyraz śmiesznej i zarówno was jak i mnie

krępującej myśli, że ograniczam waszą uznaną władzę, gdy wierzę w nieśmiertelność duszy, której wy nie uznajecie.

Stad wniosek, że jedynie zgodnem z prawdą i rozsądkiem, z pojęciem ładu i porządku, bo usuwającem wszelkie konflikty, jest uznanie wolności sumienia i wolności Kościoła w państwie..., które może być albo i nie być wolnem, jeśli mu się podoba; jedynie uznanie rozdziału kościołów od państwa, uznanie, że państwo nie powinno zajmować się kościołami i ani ich nie opłacać, ani nimi się nie opiekować, ani ich nie zwalczać, ani ich nie dozorować poza zwykłym dozorem policyjnym, pilnowaniem porządku i przestrzeganiem swobody sprawowania każdego obrządku. Kościół powinien być dla państwa tem, czem jest teatr. Nie popiera go materyalnie, nie zarządza nim, nie poddaje go cenzurze (tak przynajmniej mojem zdaniem być powinno). Interesuje się nim wtedy dopiero, gdy powstaje hałas w środku a zwłaszcza u progów. Nie interesuje się nim, o ile nikt nie przeszkadza grać aktorom lub wchodzić czy wychodzić widzom. To wszystko, jako rzecz policyi i porządku publicznego, obchodzić państwo musi. Ale, co się tam myśli i co się tam mówi, nic go obchodzić nie powinno. Państwo nie jest bowiem autorem dramatycznym. Tak samo nie jest ani teologiem ani filozofem. A tymczasem właśnie dlatego, że państwo chce być filo-

zofem, teologiem czy bodaj dramaturgiem, mnie nakłada ono pęta, a sobie przysparza przez to całą moc kłopotów nie do wybrnięcia, co wyczerpuje jego siły, jednem słowem,—obraz nędzy i rozpaczy.

Kościoły całkowicie oddzielone od państwa, kościoły utrzymywane z kieszeni wiernych, zarządzane przez wiernych, kierowane przez tych, co posiadają pełne tych wiernych zaufanie, — oto jedyne rozwiązanie sprawy liberalne, jedyne rozwiązanie racyonalne, jedyne rozwiązane praktyczne.

Zauważę przytem, że to rozwiązanie zawiera w sobie wolność stowarzyszeń, jak najszerszą wolność stowarzyszeń. W 1902 r. najbardziej powołani przedstawiciele francuskiej »partyi radykalnej«, zebrawszy się przed zbliżającymi się wyborami w celu sformułowania zasadniczych punktów swej wiary politycznej, ułożyli program, z którego wyjmuję następujący paragraf: »Żąda ona [grupa radykalistów] bezwzględnej przewagi władzy cywilnej, a w zniesieniu kongregacyi, w upaństwowieniu mienia martwej ręki oraz w skreśleniu budżetu wyznań i obrządków widzi urzeczywistnienie tej stanowczo liberalnej zasady: wolne kościoły w wolnem wszechwładnem państwie«. — Wydaje się to zrazu gmatwaniną, a raczej gadaniem bez sensu. »Pań-

stwo wolne i wszechwładne»; »kościoły wolne i państwo wszechwładne«; »liberalna zasada« i »bezwzględna przewaga państwa«; może jakiś Herbert Spencer szukałby w tem wszystkiem francuskiej jasności myśli i skarżył się, że ją odnajduje z niejaką trudnością w tej mieszaninie. Ale sięgnijmy głębiej, do sedna rzeczy.

Czego żąda w swym »stanowczym liberaliźmie« francuska partya radykalna? Po pierwsze, bezwzględnej przewagi władzy cywilnej. Nad kim? Nad kościołami zapewne, bo o nich mowa. Powtóre, zniesienia kongregacyi. Po trzecie, upaństwowienia majątków duchownych. Po czwarte, skreślenia budżetu wyznań i obrządków.

Innemi słowy państwo ma rzec kościołom: »Nie opłacam was nadal. — Znoszę kongregacye i konfiskuję ich majątki. — Nie pozwalam na przyszłość, by się nowe kongregacye tworzyły. A teraz macie zupełną wolność pod bezwzględną przewagą państwa«.

To znaczy: Artykuł I. nie będzie na przyszłość żadnych kościołów pod żadną formą. — Artykuł II: kościoły będą wolne.

Albowiem niema żadnej możliwości, by jakikolwiek kościół istniał, o ile albo państwo go nie utrzymuje, albo też nie tworzy on kongregacyi, posiadającej majątek, z którego żyje. Jeżeli z jednej strony nie opłaca się go, z drugiej zaś nie daje mu się możności zorganizować się w kon-

gregacyę, mogącą zdobywać środki materyalne i żyć z nich, to poprostu postanawia się, że niema być wcale kościoła. Nawet zbytecznym jest dodatek: »mogącą zdobywać środki materyalne i żyć z nich«. Jeśli się samemu nie utrzymuje kościołów ani nie pozwala się, by tworzyły stowarzyszenia, to tyle, jakby się wydawało rozporządzenie, że ich być niema wogóle. I w samej rzeczy partya radykalna chce, by nie było kościołów we Francyi, i to a nie co innego właśnie partya ta wypowiada, — stylem niejasnym, nie wiem doprawdy dlaczego —, ale to właśnie ona mówi. Jest ona przeciwwyznaniową i być nią ma prawo; jest ona zwolenniczką absolutyzmu, do czego się od półtora wieku przyzwyczaiła. Wywodzi się bowiem od »*Umowy społecznej*«.

Rozwiązanie liberalne, »stanowczo liberalna zasada«, oczywiście nieco odmiennie się przedstawia. Deklaracye praw człowieka i obywatela żądają i głoszą: 1) wolność zgromadzania się w spokoju, — skąd widzieliśmy, że wolność stowarzyszeń wypływa bezpośrednio, ponieważ wolność stowarzyszeń jest rozszerzeniem wolności zgromadzeń w kierunku ich ciągłości i powtarzania się stałego; 2) wolność wyznawania wszelkich wyznań i obrządków. Z chwilą, gdy przyjęliśmy tę zasadę, a kościołów nie opłacamy, na co się nie tylko zgadzam, lecz czego wprost wymagam, musimy im pozwolić istnieć swym własnym przemysłem; jeśli zaś po-

zwalamy im istnieć swym własnym przemysłem, to mogą one być jedynie stowarzyszeniami, kongregacyami, zrzeszeniami, zgrupowaniami, czy jak je zresztą nazwać zechcemy; ale jakkolwiek je nazwiemy, będą to zawsze kongregacye.

I wie o tem najlepiej partya radykalna, która przedewszystkiem chce znieść kościoły państwowe, później zaś, mając przed sobą te same kościoły, lecz już wolne, powie im: »Ależ to kongregacye! Znieśmy je!« Na to zaś nie pozwalają teksty obu Deklaracyi praw ani zasady liberalne. Według brzmienia Deklaracyi i zgodnie z zasadami liberalnemi obywatele, mający wspólne wierzenia religijne, »zgromadzają się w spokoju«, »sprawują swe obrządki«, a więc zgromadzają się w spokoju kilka razy, wiele razy, nieskończoną ilość razy; pokrywają oni koszty obrzędów, a więc posiadają swą kasę, swój budżet kościelny. Oto stowarzyszenie religijne, czynne i mające prawo posiadania; oto kongregacya.

Czy należy zatem pozwolić, by taka kongregacya roztaczała się na cały obszar terytoryalny państwa? Ależ oczywiście. Bo przedewszystkiem, jaką zakreślić granicę? Czyż powiecie: »Pozwalamy, by kościół obejmował tylko jedną wieś, tylko jedną gminę, tylko jeden obwód, tylko jeden departament, tylko jedną prowincyę; ale między tymi kościołami nie dopuścimy do żadnych wzajemych stosunków, węzłów, porozumień! Byłaby to samo-

wola, byłby to szczyt samowoli, a proszę i to zauważyć, że byłoby w tem wtrącanie się do zarządu kościelnego; byłoby to wejściem do kościoła; byłoby to wprowadzaniem w czyn przewagi państwa, powrotem do »stanowczo liberalnej zasady« czyli do zasady despotyzmu.

Co więcej, jest rzeczą oczywistą, że sama istota każdego kościoła, jak i każdej doktryny filozoficznej polega na prowadzeniu propagandy na rozległych przestrzeniach terytoryalnych. Wy, panowie wolno-mularze, czujecie się bardzo licznymi, jak przypuszczam, w Lugdunie, bardzo mało licznymi, prawie nic nie znaczącymi w Lesneven. To jest dla was dostateczną przyczyną, by się nie kwaterować w Lugdunie, lecz siać ziarno w Lesneven, i to jest wasze prawo, jeśli wolność myśli jest prawem, tak postępować, i to jest waszym obowiązkiem, jako ludzi przekonania, i to jest nawet, jeśli wasza doktryna jest dobra, w interesie całej ludzkości. Tak samo Kalwin kochał ze szczególnem upodobaniem swe małe »kościoły na wyspach« (Oléron, Ré i inne). Wolny kościół francuski nie może w rzeczywistości istnieć inaczej, jak tylko gdy promieniuje na całe terytoryum kraju, gdy bogate parafie pomagają parafiom ubogim, gdy znaczniejsze zbory wiernych popierają zbory mniej liczne i mniej zamożne, przychodząc im z pomocą w wynagradzaniu kapłanów, utrzymaniu świątyń i t. d. To zaś jest stowarzyszeniem

a w pierwszej linii kongregacyą. Wszelki kościół, czy św. Pawła, czy Kalwina, czy Augusta Comte'a, nie może inaczej, jak albo w ten sposób bytować, albo być utrzymywanym przez państwo, albo wreszcie wcale nie istnieć. Chcecie, by wcale nie istniał. Dobrze; jesteście przeciwwyznaniowymi absolutystami. Nie utrzymujcie kościoła i zakażcie tworzenia kongregacyi. Jesteście logiczni. Nie mam wam nic do powiedzenia, jak tylko to, że nie należy jednocześnie mówić o »stanowczo liberalnych zasadach«. Chcecie, by kościół był utrzymywany przez państwo. Niech i tak będzie; jesteście państwowcami. Chcecie zrobić z kościoła sługę waszego przez was opłacanego, jesteście zwolennikami doktryny Voltaire'a i Napoleona I; jesteście logiczni. Tylko w tym wypadku macie płatnego sługę, który nie chce być w stosunku służbowym, a obok niego tworzy się inny kościół, z tamtym współzawodniczący, a względem was wrogi, wy zaś jesteście źle obsłużeni przez jednych, przez drugich znow atakowani, czasem nawet przez obie strony, a to wszystko razem przysparza trudności i kłopotów.

Jest wreszcie trzecie wyjście, a mianowicie nie zajmować się zupełnie tymi ludźmi, bo to nie wasza sprawa, a gdy tylko do sprawy tej się bierzecie, to nie możecie sobie z nią dać rady; nie zajmować się tem zupełnie, o ile to nie dotyczy działania policyi i przestrzegania porządku publi-

cznego. W tym wypadku kościół musi być z konieczności kongregacyą. Kościół będzie wówczas posiadał cechy, analogiczne do prywatnego towarzystwa kolei żelaznych. Będzie posiadał główne linie, od czego zacznie, i utworzy wielką sieć komunikacyjną; później, w okolicach niedość zamożnych, by mogły małe linie zakładać, założy je sam, ponieważ w jego interesie leży służyć całemu krajowi i wytworzyć połączenia między wszystkiemi częściami kraju. Będzie miał swój budżet personel urzędniczy, naczelników tego personelu, hierarchię, regulamin, karność, wreszcie zaś i majątek.

Tu powstaje poważna trudność. Majątek ten jest szczególnego rodzaju. Nie stanowi on ani własności państwowej, ani prywatnej; jest on własnością korporacyi, która nie umiera, a więc i nie przekazuje jej nikomu, jednem słowem nie opłaca państwu podatku od zmiany właściciela, darowizny, spadku i t. p. Państwo jest stratne. Na tem polega też sprawa majątków martwej ręki. Ale nie jest ona zbyt trudna do rozwiązania. Ażeby państwo nie traciło na majątkach tego rodzaju, wystarczy obliczyć, ile przynosi państwu przeciętnie każda posiadłość drogą przechodzenia z ojca na syna, od darowującego do obdarowanego w przeciągu lat pięćdziesięciu. To, co przynieść państwu powinna, a co łatwo jest stwierdzić, tego państwo niech żąda, bo ma do tego prawo, niechaj żąda,

by własność martwej ręki przynosiła mu taki sam dochód, i niech zatem nałoży na nią podatek na tej podstawie obliczony. Po dokonaniu tego prawo wasze się kończy i nie wiem istotnie, na co byście się jeszcze skarżyć mogli.

Według zasad liberalizmu kościół jest wolnem zrzeszeniem się obywateli, zbierających się wspólnie i stowarzyszonych w celu modlenia się do Boga, mówienia ze sobą o sprawach duchownych, pobudzania się wzajemnego do dobrego, wspomagania ubogich; posiadającem, jeśli tego zapragnie, własną organizacyę, hierarchię, karność, a także budżet i majątek; co dotyczy jego zebrań i odprawiania obrzędów religijnych, to podlega on postanowieniom policyi miejskiej czy wiejskiej; co dotyczy majątku, to opłaca podatki w tym samym co wszyscy inni stosunku.

— Przykro to jednak patrzyć, jak się kościół buduje. Przykro patrzyć, jak chodzą po ulicy ludzie w czarnej lub brązowej szacie!

— Przyznaję, że to okropne! Ale to już jest rzeczą uczucia, w którą państwo wchodzić nie może, tak samo, jak nie może nic na to poradzić, gdy kobiety brzydko się ubierają, o ile tylko wstydliwość na szwank nie jest narażona.

ROZDZIAŁ XI.

O wolności nauczania.

O wolności nauczania ani w Deklaracyi z r. 1789 ani w Deklaracyi z r. 1793 niema nawet wzmianki. Jeśli mamy na tych dwóch Deklaracyach polegać, to wolność nauczania nie jest prawem człowieka. Bo też twórcy Rewolucyi rozchodzili się w swych zapatrywaniach na tę sprawę.

Powiedzmy naprzód, że mogli oni wprost zapomnieć o wpisaniu wolności nauczania do swego wykazu praw człowieka; albowiem z natury rzeczy wypisywali oni w pierwszej linii te prawa, których dawne rządy nie uznawały; a za dawnych rządów nauczanie było bezwzględnie wolne. W głowie takiego Ludwika XIV nie postała myśl uczynienia oświaty rzeczą państwa. Państwo prawdopodobnie było tego zdania, że ma już dosyć spraw na głowie. Nauki udzielały za dawnych rządów

albo korporacye, jak Jezuici, Oratoryanie i t. p., albo też pojedynczy wolni nauczyciele. Wolność nauczania była tylko o tyle ograniczona, o ile ograniczona była wolność wyznań. Tak np. pastor protestancki nie miał prawa uczyć, ponieważ nie miał prawa wygłaszać kazań, ponieważ nie miał wogóle prawa bytu. Jest rzeczą oczywistą, że tam, gdzie niema wolności sumienia, tam i wolność nauczania nie może być całkowitą, i dlatego właśnie trzeba, by wolność nauczania i wolność sumienia były absolutne. Ale sama przez się wolność nauczania była przez dawne rządy jak najzupełniej uznawana; nauczanie nie było rzeczą państwa; istotnie też nauka bywała udzielana w jak najbardziej swobodnych, różnolitych i autonomicznych formach, nieledwie w sposób możliwie indywidualny. Można sobie pomyśleć, że kierownicy Rewolucyi wprost zaniedbali wpisania do deklaracyi prawa, którego nikt nie podawał w wątpliwość.

Ale przedewszystkiem, jakem to odrazu zaznaczył, przywódcy ci nie byli jednego zdania w tym względzie, Jedni, jak Robespierre, Saint-Just, Lepeletier de Saint-Fargeau i inni mniej znani, byli uczniami Jana Jakóba Rousseau, to znaczy zwolennikami najczystszego despotyzmu, zwłaszcza zaś w sprawach sumienia, duszy i umysłu, a więc w pierwszej linii religii i nauczania, a to jest najbardziej eklezyastyczny czyli najstraszniejszy despo-

tyzm. Byli to papieże czy Kalwinowie, co na jedno wychodzi.

To też Lepeletier de Saint-Fargeau zredagował, a Robespierre przedłożył Konwentowi projekt prawa o nauczaniu, przesiąknięty poglądami Saint-Just'a, a domagający się, aby wszystkie dzieci francuskie, po całkowitem usunięciu z pod wpływu rodziców, wychowywane były wspólnie w domach narodowych, gdzieby pozostawały przez sześć czy siedm lat i odbierały nauki z rąk nauczycieli mianowanych przez państwo. Były to szkoły-koszary Napoleona I.

Ale należy zauważyć, że jednak większość rewolucyonistów była liberalną pod tym względem. Mirabeau był radykalnym liberałem: »Gdyby na państwie spoczywał obowiązek dozorowania (a więc samego choćby dozorowania!) szkół publicznych, to nauczanie musiałoby być podporządkowanem interesom państwa, które nie zawsze są zgodne z interesami narodu. A zatem niechaj nauczycielstwo nie będzie zależnem od państwa... Można się tu całkowicie zdać na osobisty interes nauczycielstwa, na współzawodnictwo uczniów, na dozór rodziców, wreszcie na cenzurę publiczną, z wyjątkiem niektórych poszczególnych dziedzin, jak medycyna, chirurgia, farmacya, gdzie prawodawca musi przewidywać zbrodnicze nadużycia«.

Jednem słowem: niezależność nauczania, brak

wszelkiego dozoru ze strony państwa; jedynie prawo policyjne państwa, wykonywane tu, jak wszędzie.

Talleyrand, nie idąc tak daleko, mówił jednak w tym samym sensie: »Wolno będzie każdej poszczególnej jednostce zorganizować zakład naukowy, przy jednoczesnem poddaniu się postanowieniom ogólnego prawa o nauczaniu publicznem; będzie ona tylko obowiązaną zawiadomić władze gminne i ogłosić regulamin«.

Condorcet stwierdza w swym raporcie, złożonym Zgromadzeniu prawodawczemu, że wolność nauczania jest »koniecznem następstwem praw rodziny i prawdy«; chce on, by jej »nie mogły dosięgnąć żadne zakusy władz publicznych«, i wysławia dobrodziejstwa konkurencyi, która »pobudza gorliwość zakładów rządowych« i która sprawia, że »szkoły narodowe odczuwają nieprzezwyciężoną konieczność utrzymywania się na poziomie zakładów prywatnych«.

Daunou przemawiał w Konwencie: »Nie wolno wam naruszać ani wolności prywatnych zakładów naukowych, ani świętszych jeszcze praw wychowania domowego«.

Lakanal bronił z trybuny Konwentu, 26 czerwca 1793 r., artykułów 40 i 41 projektu prawa, opracowanego przez Komitet oświecenia publicznego pod przewodnictwem Sieyès'a. Artykuły te brzmiały: »Artykuł 40: przysługujące każdemu obywatelowi

prawo organizowania prywatnych, wolnych wykładów lub szkół we wszystkich gałęziach wiedzy, nie może być przez ustawy zasadnicze pod żadnym względem naruszone. — Artykut 41: naród przyznaje wynagrodzenie wychowawcom i profesorom, zarówno narodowym, jak i wolnym«.

Danton odrzucił projekt Lepeletier'a de Saint Fargeau i Robespierre'a i, przychylając się zresztą do zasady szkół narodowych, domagał się dla ojców rodziny prawa nieposyłania do nich swych dzieci, dzięki też niemu podstawowy artykuł prawa został w ten sposób zredagowany i w głosowaniu przyjęty: »Konwent narodowy oświadcza, że będą założone zakłady narodowe, w których dzieci będą wspólnie wychowywane i uczone, że wszelako rodzice, którzy będą sobie życzyli dzieci swe zatrzymać w domu, będą mieli możność posyłać je dla pobierania nauki do odrębnych szkół w tym celu założonych«.

Grégoire mówi Konwentowi w swym raporcie z 31 sierpnia 1795 r.: »Robespierre chciał odjąć przemocą uświęcone prawo wychowania swych dzieci ojcom, którzy z rąk przyrody powołanie to otrzymali. Co było tylko błędem u Lepeletier'a stało się zbrodnią u Robespierre'a. Pod pozorem chęci uczynienia z nas Spartan, robił nas helotami, niewolnikami«.

Wreszcie i co najważniejsza, Konwent, choć nie wypisał wolności nauczania w swej Deklara-

cyi praw człowieka, umieścił ją jak najwyraźniej w swej ustawie konstytucyjnej, w Konstytucyi z r. III, przegłosowanej 22 sierpnia 1795 r. Artykuł 300: »Obywatele mają prawo tworzyć poszczególne zakłady wychowawcze i naukowe, jakoteż i wolne stowarzyszenia, których celem będzie popieranie rozwoju nauk, umiejętności i sztuki«.

Widać odrazu, że w tem wszystkiem tkwią trzy różne założenia. Pierwsze — absolutystyczne: państwo uczy; uczy samo wyłącznie; prawo rodziców do wychowywania swych dzieci nie istnieje. — Drugie — liberalne: państwo nie uczy; rodzice mają prawo wychowywania swych dzieci; wychowują je sami lub też oddają je na wychowanie, komu zechcą. — Trzecie — pośrednie: państwo uczy; inni poza państwem uczą również; rodzice mają prawo wyboru.

Jest to zupełnie tak samo, jak w sprawie wolności wyznań: 1) jest duchowieństwo państwowe, a poza niem niema żadnego innego; 2) niema duchowieństwa państwowego, a jest tylko duchowieństwo niezależne, o ile się tylko wytworzyć zdoła; 3) istnieje duchowieństwo państwowe, a obok niego i duchowieństwo niezależne.

Zwolennikamt tylko państwowej nauki są Robespierre, Saint-Just, Lepeletier de Saint-Fargeau, Napoleon I. Zwolennikami zupełnie wolnego nauczania są Mirabeau, Talleyrand i inni. Zwolenni-

kami szkół państwowych z wolnem współzawodnictwem szkół wolnych są Condorcet, Danton i olbrzymia większość Rewolucyonistów; — oraz Konstytucya z roku III.

Proszę zauważyć, że między drugim a trzecim systemem zachodzi nieskończenie mniejsza różnica, niż między pierwszym a obu następnymi. Drugi i trzeci uznają prawo, pozostawiają rodzicom wolność wychowania swych dzieci według własnej swej woli, bo i trzeci nawet system pozwala im wybrać między szkołą państwową a szkołą wolną. Tylko pierwszy system jest wręcz despotyczny.

Różnica między drugim a trzecim polega na tem, że drugi system przez usunięcie państwa od katedry szkolnej nie tylko pozostawia obywatelom całkowitą swobodę, lecz nawet nie zachęca ich i nie pobudza przez wzgląd na mniejsze koszty, na przychylność, uznanie lub poparcie rządu do posyłania swych dzieci do szkół państwowych, skoro szkół tych niema.

Trzeci system, zawsze jeszcze liberalny, bo uznaje i pozostawia nietkniętem prawo rodziców, łączy się z osobliwym sposobem postępowania. Pozwala on rodzicom powierzać wychowanie dzieci komu innemu niż państwu, ale na tych, co tak czynią, nakłada podatek. Istotnie ojcowie rodziny, jako obywatele, jako opłacający podatki, muszą utrzymywać nauczycieli państwowych, poza tem jednak, jako ojcowie dzieci, które powierzyli

panu X., muszą opłacać pana X. Tym sposobem płacą oni podwójnie. To zupełnie, jak gdyby między dwiema liniami kolei żelaznej między Paryżem a Bordeaux, z których jedna jedzie przez Orlean, druga zaś przez Chartres, istniał tego rodzaju stosunek, że jeśli korzystam z mego prawa wyboru i jadę drogą przez Orlean, to zobowiązany jestem zapłacić również i za bilet na Chartres. W tym wypadku Towarzystwo kolejowe z Chartres nałożyłoby na mnie podatek bez żadnej przyczyny i bez żadnego prawa. Więcej niż podatek, bo podatek nie jest niczem innem, jak zapłatą, którą się uiszcza państwu za wyświadczone usługi; w tym zaś razie Towarzystwo z Chartres żadnej mi usługi nie oddaje. To, coby ze mnie ściągnęło, byłoby nie podatkiem, lecz raczej rodzajem kontrybucyi wojennej, jaką nakłada zwycięzca na zwyciężonego. To samo robi państwo, gdy każe opłacać swych nauczycieli tym ludziom, którzy mają innych. Wymierza kontrybucyę wojenną. Trochę to barbarzyństwo.

A jednak to jest system najbardziej liberalny z tych, które stosowały rządy francuskie przez wiek XIX i XX aż po dzień dzisiejszy. Ostatecznie, jak już powiedziałem, państwo uznaje prawo rodziców. Uznaje je, a przytem je gani; uznaje je, a przytem je zwalcza; uznaje je, a przytem każe je kupować; uznaje je, ale każe płacić

za »uprawnienie«; uznaje wolność, ale obkłada ją grzywną.

Jest to o wiele za liberalne dla większości »republikan rządowych«, to znaczy republikan despotystów. Chcą oni dojść do tego, by tylko państwo dawało naukę. Ich argumenty są następujące.

Nie powinno być dwojakiej Francyi, nie powinno być dwóch krajów; należy »podtrzymywać duchową jednolitość kraju«. Jedynie państwo, wpajając dzieciom poglądy pana ministra oświaty z wykluczeniem wszelkich innych poglądów, podtrzyma duchową jednolitość kraju.

Jest to rozumowanie Ludwika XIV z epoki odwołania Edyktu Nantejskiego; a historya jest takiem ciągłem rozpoczynaniem na nowo ze zmianą jedynie napisów, że właśnie w chwili, gdy to piszę, rozpoczynają się w Bretanii republikańskie dragonady.

Jest to też rozumowanie rządu z 24 maja 1873 r. Twierdził on, że wprawdzie porządek publiczny nie był nigdzie zakłócony, że jednak »ład duchowy« w kraju był pożałowania godny i że było rzeczą rządu go przywrócić. Dziwny to pomysł, by nowoczesny rząd uważał się za osobę moralną, za rząd moralny, za rząd nad duszami, i umysłami, za najwyższego kapłana, za papieża. Ten pogląd eklezyastyczny, który August Comte nazwałby osadem teologicznym i który nim jest

w samej rzeczy, daje się sprowadzić do następującego dziwacznego twierdzenia: »Zostałem mianowany przez katolików, protestantów, żydów, wolnomyślnych, idealistów, materyalistów, ateuszów i sceptyków. Ustanawiają mnie oni dla utrzymania porządku na wewnątrz oraz zapewnienia bezpieczeństwa z zewnątrz. I oczywiście że tylko w tym celu mnie ustanawiają, skoro jedynie na tym punkcie są zgodni, gdyby zaś chodziło o co innego, to nie mianowaliby jednego rządu, lecz rządów dwadzieścia. A więc jestem mianowany przez katolików, protestantów, żydów, wolnomyślnych, idealistów, materyalistów, ateuszów i sceptyków, którzy to czynią jedynie dla zabezpieczenia porządku na wewnątrz i obrony na zewnątrz. Stąd zaś wynika, że winienem poświęcić najlepsze me siły, by narzucić narodowi poglądy filozoficzne pana ministra oświecenia publicznego«.

Gdyby to nie był nader elastyczny sofizmat, to możnaby w tem widzieć zboczenie umysłowe.

Doskonale oświetla tę bezgraniczną pretensyę jeden bardzo dowcipny pisarz. P. Paweł Hervieu, w odpowiedzi na ankietę dziennikarską w sprawie państwowego monopolu nauczania, pisze, czy z ironią czy z całą powagą, — tego nie wiem —, ale w każdym razie z wszelką ścisłością, dotykając sedna rzeczy i stawiając kwestyę jak najjaśniej, co jest najważniejszem dla człowieka rozumującego; pisze on tedy: »Sądzę, że państwo,

które postanawia o naszem pochodzeniu, które zaciąga nas do służby wojskowej, które określa zobowiązania małżeńskie, które uznaje ważność naszej śmierci tylko zgodnie z przepisem, które nakłada na nas wszelkie prawa cywilne, fiskalne, handlowe i t. p., — sądzę zatem, że państwo nie zadawałoby o wiele więcej gwałtu naszej wolności osobistej, gdyby nas uczyło żyć z niem w zgodzie i żyć między sobą w zgodzie«.

Otóż to właśnie; bez względu na to, czy zdanie to było wypowiedziane dla sparodyowania sposobu myślenia absolutystów, dla wyśmiania ich, czy też najpoważniej dla ich poparcia, mamy w niem dokładny sposób dowodzenia absolutystów. Mówią nam oni: »Wobec koniecznych potrzeb policyi, obrony, wymiaru sprawiedliwości oraz ciągłości materyalnej społeczeństwa znosicie tysiące przykrości. Czy będzie ich trochę mniej czy trochę więcej, — co to wam szkodzi? Znoście jeszcze tysiąc innych, które nie dotyczą ani policyi, ani obrony, ani wymiaru sprawiedliwości, ani ciągłości materyalnej społeczeństwa.

— A to po co?

— Dla mojej przyjemności. Aby żyć w zgodzie ze mną. Aby być demokratami, gdy jesteście arystokratami, materyalistami, gdy jesteście spirytualistami, protestantami, gdy jesteście katolikami, ateuszami, gdy jesteście deistami. Przecież poddajecie się przymusowi służby wojskowej!«

Absolutyści mają jeszcze inne argumenty. Są między nimi tacy, którzy, domagając się dla rządu monopolu nauczania, twierdzą, jakoby właśnie wolność samą brali w obronę, zabezpieczali i ratowali. Rozumują oni: »My jedni posiadamy w swych ręku wolność i drogi do wyzwolenia duszy ludzkiej. Wszyscy inni, już urodzeni czy też mający dopiero przyjść na świat, potrafią tylko ujarzmiać umysły i utrzymywać je w niewoli. A więc domagamy się i żądamy jedynie praw wolności. My nie opanowujemy umysłów sami i przeszkadzamy, by inni ich nie opanowywali, a czynimy to właśnie, by je wyzwolić. A więc wolność jest przy nas i w nas samych. Wolność to my. A zatem, jeśli zaprowadzamy nasz despotyzm duchowy, to przez to samo wprowadzamy istotną wolność«.

A oto jak p. Anatol France rozumie to słowo: »Żądamy prawdziwej wolności, która nie dopuszcza żadnej innej wolności przeciw sobie«.

Tak samo Ferdynand Buisson w wywiadzie, który potwierdził później przez rozwinięcie go, powiedział: »Mówicie mi o wolności! Oto, czego ja chcę: wolność dla wolnego człowieka. A żadnej wolności dla takiego, co jej nie pragnie, księdza lub zakonnika, który przysiągł, że wierzyć będzie i myśleć tylko w posłuszeństwie wobec drugich«.

To jest znów papizm, może innego pokroju,

niż poprzedni, lecz niemniej charakterystyczny papizm. To system nieomylności. To system głoszenia, że się posiadło prawdę, całą prawdę, jedyną prawdę, której nikt inny posiąść nie może.

— »Ależ nie, odpowiedzą mi na to absolutyści. Dopuszczasz się poważnego, jeśli nie świadomego pomieszania pojęć. Nie o prawdę tu chodzi, lecz o wolność. Nie twierdzimy bynajmniej, że posiedliśmy prawdę, jak to czynią katolicy, jak to głoszą inkwizytorzy; twierdzimy tylko, że posiadamy w sobie wolność, że w nas żyje duch wolności, duch wyzwolenia i droga do wyzwolenia umysłów i dusz ludzkich. Nie narzucamy dogmatu, doprowadzamy umysły do stanu doskonałej wolności, w której same będą mogły wybrać dogmat, jaki zechcą. — Stąd mówimy: tylko my jedyni mamy prawo, w imię samej wolności, odmówić prawa nauczania tym, którzy uczą w innym duchu, wszystkim tym, co odrzucają wolność myśli, wszystkim tym, którzy uznają właśnie za podstawowy dogmat, że nie należy swobodnie myśleć. A więc prawdziwa wolność nie może uznawać wolności przeciw sobie«.

Na to ja odpowiem, że jest to proste przestawienie, które istotnie tkwi tylko w wyrazach. Ten sam despotyzm, którym katolicy uważali za właściwe się posiłkować w imię prawdy, wy stosujecie w imię wolności; tymczasem w samej rzeczy jest to jedno i to samo. Trzeba się nieco za-

stanowić nad tem, co tkwi w głębi tego wyrazu — wolność, którego używacie. Będziecie przecież czegoś nauczali, nieprawdaż? Przecież nie ograniczycie się do powiedzenia: »Szukajcie! szukajcie w pełnej swobodzie umysłu!« — w którym to wypadku rozumowanie wasze dałoby się przynajmniej utrzymać. Będziecie tedy czegoś nauczali. Otóż wtenczas zachodzi jedna z trzech ewentualności, bo czwartej, choć szukam, znaleźć nie mogę.

1. Albo nie narzucając nigdy żadnej doktryny podacie tylko metody poszukiwania prawdy. Ale już te metody będą przeniknięte pewnym duchem, który nie będzie zapewne doktryną, ale który będzie zawsze pouczaniem, kierowaniem, tresowaniem umysłów. Ale to, to jest już czemś realnem; czemś bardzo realnem, czemś bardzo doniosłem, czemś zasadniczem i właśnie w tym względzie chcecie posiadać monopol; i twierdzicie, że nikt inny nie może mieć prawa kierowania i tresowania umysłów innemi metodami, przesiąkniętemi innym duchem! Widzicie przecież, że już tem samem nakładacie pęta na umysły, skoro nie pozwalacie, by je kto inny poza wami nakładał. Widzicie chyba, że pod pozorem wolności, robicie jak najdokładniej to samo, co robili katolicy, gdy narzucali swoją prawdę.

— My nie narzucamy naszej prawdy.

— Ale bądź co bądź narzucacie s i e b i e sa-

mych, a to jest już bardzo wiele i, jak wiecie o tem bardzo dobrze, jest tyle co wszystko.

2. Albo też, nie narzucając nigdy żadnej doktryny, będziecie szerzyli wolnomyślność i, co za tem idzie, będziecie jej bronili, ją wychwalali i wynosili ponad wszystko.

— To z pewnością!

— To znaczy co? Że będziecie napadali na tych, co myślą inaczej. Ja nie znam bowiem innego sposobu dowodzenia, że mam słuszność, jak wykazywanie, że ten, co mówi inaczej niż ja, nie ma słuszności. Będziecie więc ciągle napadali na katolicyzm i wogóle na tych wszystkich, którzy nie wierzą, że rozum do wszystkiego wystarcza, i którzy uciekają się do wiary, między nimi zaś znajdziecie protestantów, żydów i filozofów. W ten sposób zatem w imię wolności i głosząc zresztą, co przyznaję, samą tylko wolność, będziecie na każdym kroku napadali na ludzi, którym nie pozwolicie w imię wolności ani słowa mówić i czegobądź uczyć! Widzicie więc, że robicie jak najdokładniej to samo, co robili katolicy, gdy głosili swą prawdę, a innym nie pozwalali wykazywać, że i ci inni mogą mieć swoją prawdę.

3. Albo też wreszcie, co będzie najczęściej, wolnomyślność w waszem ręku będzie tem, czem jest w istocie. Będzie doktryną. Będzie systemem zasad, zawierającym wytłómaczenie pojęć o człowieku i świecie. Będzie ona, jako Kartezya-

nizm, Kantyzm, Comte'yzm czy Spenceryzm, dogmatem takim dobrym, jak i inne, opartym na swobodnem badaniu, ale w ostateczności będzie twierdzeniem, zaledwie złagodzonem przez jakieś: »zresztą, szukajcie z kolei sami«. Będzie ona w ścisłem znaczeniu nauką; będzie dogmatem, swobodnie przedłożonym, ale dogmatem; będzie ona wolnem wyznaniem, jak naprzykład religia protestancka, ale zawsze będzie wyznaniem. I tej religii uczyć będziecie, podczas gdy każdemu innemu zakażecie uczyć innej. I będziecie mieli w sobie dość hypokryzyi czy obłędu, by uczyć religii, która będzie mówiła o sobie, że jest wolną, gdy jednocześnie zabezpieczy się drogą zakazu przez państwo, przez tyrana, przed wykładem jakiejbądź innej religii! Nie przypuszczam, by można było być bardziej średniowiecznym katolikiem. A i to jeszcze katolicy wieków średnich byli przynajmniej o tyle szczerymi, że nie mówili o wolności.

Któż bowiem nie widzi, jakby powiedział każdy prosty człowiek, a właśnie powinien w tym wypadku wypowiedzieć się zdrowy rozsądek, bo ze zdrowego rozsądku się tu żartuje, kto nie widzi, że nauka jest zawsze nauką, że pod jakimkolwiek kątem na nią patrzeć będziemy i jakiemikolwiek obdarzać mianami, będzie ona zawsze równoznaczna z bezpośrednim wpływem jednego umysłu na inne umysły, będzie przenikaniem szeregu umysłów przez jeden umysł, który nimi kieruje; że zatem

jakikolwiek charakter nadacie waszemu nauczaniu lub zachować mu będziecie chcieli, jeżeli sami nauczacie, to sami władacie; i że ten monopol władania umysłami pomimo nałożenia nań z całą okazałością, a może nawet i z całą szczerością, etykiety wolności jest bezwzględną tyranią.

Takie są poglądy, takie uroszczenia absolutystów w zakresie nauczania. Są one zupełnie takie same, jak katolików nawróconych, a zresztą temperament francuski jest tak katolicki, że nie widzę we Francyi prawie nikogo, prócz katolików od wierzchu i katolików od podszewki.

I nawet środki, co jest zresztą naturalne, ponieważ ilość środków nie jest nieograniczona i musimy z konieczności chwytać za te, którymi się posługiwali niegdyś nasi wrogowie, gdy przejmujemy się duchem, jaki cechował niegdyś naszych wrogów; nawet środki, używane czy zalecane przez absolutystów, są zupełnie takie same, jakich niegdyś używali katolicy. Za dawnych czasów katolicy wymagali od pewnych kategoryi urzędników kartki od spowiedzi, aby wiedzieć, czy są dobrymi katolikami. Dzisiaj absolutyści, o ile nie posuwają się tak daleko, by żądać wprost tylko państwowych nauczycieli, marzą: »Zakażemy nauczać wszelkim księżom i zakonnikom. To się samo przez się rozumie. To jest: »wolność tylko dla człowieka wolnego» Ale mogłoby się zawsze zdarzyć, że dostalibyśmy się z deszczu pod rynnę

i że jakiś nauczyciel świecki, ofiarując się uczyć, mógłby mieć poglądy Wielebnego Ojca Tournemine lub kochanego Braciszka Archangiasa.

To jasne przecież i dowodzi to, że despotyzmowi dogodzić nie sposób. Dopóki się nie zakaże uczyć komukolwiek, kto nie jest co najmniej protestantem... i tu się nawet mylę, zakaz nauczania nie wystarczy, bo mogliby udzielać nauki podstępnie i pokryjomu.... dopóki więc nie skaże się na zesłanie lub wygnanie wszystkich Francuzów, którzy nie są przynajmniej protestantami, nie da się nic zrobić dla »duchowej jednolitości« Francyi.... Rozumowanie absolutystów ciągnie się dalej:

»....Mogłoby się zdarzyć, że laik gotowy do udzielania nauki mógłby być takim samym jezuitą, jak najbardziej jezuicki jezuita pod słońcem. Cóż począć przeciw niemu? Zażąda się od niego kartki od spowiedzi. Poza egzaminami, w których ma wykazać swą wiedzę pedagogiczną, podda go się egzaminowi ze zdatności pedagogicznej. Dzięki takiemu egzaminowi można się będzie przekonać, »czy jego dążenia są w zgodzie z świeckim, republikańskim i demokratycznym charakterem dzisiejszego społeczeństwa« i czy jest zdolny dać wychowanie »racyonalne, krytyczne i społeczne«. — Tego żąda projekt, opracowany przez *Towarzystwo Condorcet'a*, założone przez wybitnych profesorów Uniwersytetu francuskiego.

»Czy jesteś chrześcijaninem?

— Tak, jestem nim.

— Co to jest chrześcijanin?...«

Tak się zaczyna przygotowanie do pierwszej komunii.

»Czy jesteś laikiem?

— Tak, jestem nim.

— Co to jest laik?

— Laikiem jest człowiek, który ani nie jest duchownym, ani nie ma pojęć człowieka duchownego.

— Czy jesteś republikaninem?

— Tak, jestem nim.

— Co to jest republikanin?

— To człowiek, który ma wstręt do monarchistów, do bonapartystów, do zwolenników plebiscytu i do liberalnych republikan.

— Czy masz ten wstręt?

— Mam.

— Czy jesteś demokratą?

— Tak, jestem nim.

— Co to jest demokrata?

— To człowiek, który chce zaprowadzić bezwzględną równość między ludźmi.

— Czy chcesz tę równość zaprowadzić?

— Tak, chcę ją zaprowadzić.

— Co to jest racyonalne wychowanie?

— To takie wychowanie, które się opiera tylko na rozumie a wyklucza wiarę.

— Chcesz tak wychowywać?

— Tak, chcę.

— Co to jest wychowanie krytyczne?

— To wychowanie, polegające na swobodnem badaniu tego wszystkiego, czego się uczy.

— Chcesz dawać takie wychowanie?

— Tak.

— Co to jest wychowanie społeczne?

— Tego... to właściwie... nie wiem...

Ten kandydat, pomimo niektórych uchybień, otrzymuje patent dzięki pobłażliwości komisyi.

Oto egzamin ze zdatności pedagogicznej według projektu *Towarzystwa Condorcet'a*. Nigdy katolicy nie wymagali dokładniejszej kartki od spowiedzi.

Idę jeszcze dalej. Kartka od spowiedzi jest jasna, ścisła, namacalna, cielesna. Ktoś się spowiadał. To się stwierdza. I na tem koniec. Jest się w porządku. Egzamin z przekonań, jak proces o przekonania, pozwala na skazanie kogo się chce. Egzamin taki zostanie zaprowadzony, aby umożliwić wobec kandydata, mającego wszelkie stopnie naukowe i będącego bez zarzutu pod względem moralnym, lecz pachnącego klerykalizmem, posuwanie pytań coraz dalej i odrzucenie pytanego; albo za odpowiedzi niezgodne z duchem republikańskim, albo za odpowiedzi zbyt dokładne i zbyt widocznie wykute na pamięć, a nie odczute do głębi; albo za odpowiedzi niedbałe, dowodzące jedynie chęci pozbycia się tej pańszczyzny, albo

za odpowiedzi zbyt gorliwe, z których przebijać będzie ironia; albowiem we wszystkich tych wypadkach kandydat najwidoczniej w świecie nie wykaże zdatności, by wychowywać racyonalnie, krytycznie, świecko, demokratycznie i społecznie.

Wszystko to sprowadza się do tego, co absolutyści mówią we wszelkiej formie, nawet wówczas, gdy twierdzą, że mówią co innego: »Chcemy, aby uczyli jedynie tacy ludzie, którzy myślą jak my i którzy powtarzają wyraz za wyrazem formułki, przez pana ministra oświecenia publicznego im udzielone. Tak jak chcemy, by istniała tylko jedna religia państwowa, to znaczy jedno tylko oswojone duchowieństwo w rękach rządu, tak samo chcemy, by istniała tylko jedna oświata państwowa, a wszelka inna, jakąkolwiekby być mogła, ma być wzbroniona«. Jasnem jest, że w dwa wieki po Ludwiku XIV możnaby — słyszę naiwnych, którzy wierzą w to, że ludzie się zmieniają — spodziewać się czego innego i że ten sposób pojmowania nowoczesnego społeczeństwa jest straszliwie wsteczny.

Zadziwia on wszelkie prawe umysły i tych wszystkich, co w swej prostocie ducha wierzą w postęp. Stąd też p. Gabryel Monod pisał w lipcu 1902 r.: »Ci, co są na równi ze mną zwolennikami bezwzględnej wolności stowarzyszeń a jednocześnie rozdziału Kościoła od Państwa..., są przerażeni i ciężko zasmuceni widokiem dzisiejszych

antyklerykałów, objawiających względem Kościoła katolickiego te same zupełnie uczucia i doktryny, jakie objawiali ongi katolicy względem protestantów i heretyków wszelkiego rodzaju. Czyta się dziś w niektórych dziennikach, że niemożliwem jest pozwolić Kościołowi katolickiemu na wychowywanie młodzieży francuskiej w błędzie; czytałem nawet sam, że »niemożliwem jest pozostawienie ludziom wolności błądzenia«. Jak gdyby wolność błądzenia nie była samem jądrem wolności! I pomyśleć, że ci, co to wszystko piszą, protestują przeciw *Syllabusowi*, naśladując go jednocześnie [co do joty]. Czyż jesteśmy skazani na to, byśmy ciągle wpadali z jednej nietolerancyi w drugą? czyż okrzyk: »niech żyje wolność!« — na zawsze pozostanie okrzykiem prześladowanej opozycyi, a nigdy się nie stanie dewizą tryumfującej większości?«

— Niewątpliwie! czcigodny Panie, i nie mogę sobie wyobrazić rządu wołającego: »niech żyje wolność!« — co w jego oczach znaczy jedynie: »niech żyje opozycya!« — jak tylko w jednym wypadku, co spodziewam się wykazać nieco dalej, a mianowicie gdy jest bardzo rozumny; ale to jest hypoteza, przy której na długo zatrzymać się nie można; czyż się nie widzi, że najbardziej rozumni ludzie, z chwilą gdy dotrą do celu, są znacznie mniej rozumni?

Ta naczelna zasada: utrzymać duchową jedność kraju, która jest zresztą dewizą wielkich

państw, jak państwa rosyjskiego i państwa ottomańskiego, nie stosuje się bynajmniej tylko do dziedziny oświecenia publicznego. Stosuje się ona, i musi się stosować, i nie może się nie stosować również i do wyznania, jakeśmy to już widzieli, i tak jak Ludwik XIV tego ścierpieć nie mógł, tak samo żaden rząd tego nie ścierpi, by na obszarze państwa istniały trzy wyznania, a do tego przeciwwyznaniowość, a do tego obojętność wyznaniowa, co daje razem pięć kierunków duchowych; gdzież się wtedy podzieje jednolitość duchowa kraju?

Zasada ta stosuje się, musi się stosować i nie może się nie stosować do wolności prasy. Mówię, że nie może się nie stosować, bo oto jakie są przeciwności i trudności prawdziwe. Taki uczeń naprzykład, którego wychowujecie w waszych poglądach, taki uczeń, któremu dajecie wychowanie świeckie, republikańskie, demokratyczne, racyonalistyczne, krytyczne i społeczne, taki uczeń wychodzi i idzie do swego ojca i znajduje tam pisma, które nie wyznają żadnej z tych zasad. Macie oto tę młodą duszę zatrutą, umysł znieprawiony, oto młody lewita skalany.

— Nie damy mu też wyjść!

— Myślę, że dobrze zrobicie. Nie należy nigdy pozwolić wyjść z seminaryum. Ale gdy skończy lat ośmnaście, z chwilą, gdy przejdzie już egzamin dojrzałości świeckiej, republikańskiej, demo-

kratycznej, racyonalistycznej, krytycznej i społecznej, będzie oto z dnia na dzień rzucony między społeczeństwo w kraju, gdzie prasa jest wolna, a dzienniki, broszury i książki swobodnie i ostro napadać będą na to wszystko, coście go nauczyli szanować i kochać. Czyż nie obawiacie się, by wam się nie wymknął?

— O, już my tak dobrze wszystko w niego wpoimy!

— Tak, tak. Jezuici chwalą się tem, że na uczniach swych wyciskają niezatarte piętno. A jednak mylą się często. I gdybyż to nie było żadnego innego niebezpieczeństwa, jak tylko to jedno straszne niebezpieczeństwo nagłego przejścia z czystego światła, które szerzycie, do tej krainy świateł i cieniów, do której się dostanie wasz wychowaniec w ośmnastym roku życia! Wiecie aż nadto dobrze, że pierwszem dążeniem młodego wyzwoleńca jest czytanie właśnie tych książek, których mu wzbraniano w szkole. Macie opiekę nad duszami; jesteście stróżami duchowej jednolitości kraju. Jeśli przestrzegacie jak najstaranniej tej jednolitości w szkole z jednej strony, podczas gdy z drugiej pozwalacie ją rozrywać, rozwalać i niszczyć przez wolność myśli, słowa i prasy, nie zdołacie nic zrobić lub bardzo mało, a sprzeniewierzycie się waszemu posłannictwu.

Nie mogę też bez drżenia pomyśleć o r o d z i c a c h. To dziecko, które wychowywać będziecie

według zasad świeckich, republikańskich, demokratycznych, racyonalistycznych, krytycznych i społecznych, będzie miało rodziców katolików. Czyż zabronicie mu ich widywać, nawet w parlatoryum? Wprowadzacie wroga w sam środek waszych okopów, i to wroga, który ma powagę ojca, matki, wuja, starszego brata, powagę — o tem nie zapominajcie — człowieka mogącego stanąć w przeciwieństwie do profesora. Tu jednolitość moralna jest straszliwie zagrożona i w niwecz obrócona. »Widzę tam szczelinę, — jak mówi Maeterlinck —, przez którą przejść może stado baranów«.

Aby utrzymać »jednolitość moralną« jeden jedyny jest tylko sposób i ten wam z całą gotowością przedkładam; przedewszystkiem znieść wszelką wolność myśli i słowa żywego czy pisanego dla ludzi, którzy nie są co najmniej protestantami, to się samo przez się rozumie, skoro ma być: »wolność dla wolnego człowieka«; — następnie zabronić komukolwiek, kto nie jest przynajmniej protestantem, mieć dzieci. Byłby to system wygaśnięcia. Katolicy, spirytualiści, monarchiści, bonapartyści, republikanie plebiscytarni, republikanie liberalni żyliby zapewne czas dłuższy jeszcze; bo przecież, jak mówi ojciec Olivera Twista, nie można ich pozabijać; ale z jednej strony nie mieliby żadnego sposobu, by szkaradne swe doktryny propagować po kraju, z drugiej zaś nie mogliby ich szerzyć

w związkach rodzinnych, z ojca na syna. Po upływie jednego pokolenia jednolitość moralna stałaby się rzeczywistością. Inaczej, musicie to dobrze wiedzieć i rozważyć wszelkie następstwa oraz środek, który wam jako mąż stateczny zalecam, inaczej będziecie musieli pracę waszą ciągle na nowo rozpoczynać.

Jest i inne rozwiązanie. To porzucić tę eklezyastyczną, wsteczną i śmieszną myśl osiągnięcia jednolitości duchowej i moralnego ładu w kraju i rządzenia umysłami za pomocą pana ministra oświecenia publicznego, uważanego w roli arcykapłana Joada. Czemże bowiem jesteście? Zawsze i wszędzie jesteście organem policyi i obrony. Skoro tylko wychodzicie poza ten zakres, to znaczy poza wasze naturalne, a jednocześnie wystarczające i nieodzowne funkcye, nie tylko wdzieracie się tam, gdzie się nie należy, co nawet nie jest uczciwem, lecz wprost robicie głupstwa. Mam wrażenie, że niektórzy doszli już do tego przekonania. Stajecie się niezręczni, nieporadni, dziwacznie zaborczy, niedyskretni, badawczy aż do przesady, a przytem bezsilni i komicznie rozzłoszczeni przez tę bezsilność. Waszem rzemiosłem jest utrzymanie porządku publicznego i bronienie nas, to znaczy być na czele kraju, gdy kraj się musi bronić przed obcym najazdem. Ale nie wasza rzecz zakładać religie. Nie znacie się na tem wcale. Religie was nic nie obchodzą. Ale nie wasza rzecz nauczać.

Nie znacie się na tem wcale. Nauczanie was nic nie obchodzi. Wszelkie wyznanie jest zrzeszeniem się wierzących w celu szerzenia i propagowania danej doktryny religijnej. Wszelka nauka jest zespoleniem ludzi danej wiedzy i danych poglądów celem szerzenia światła, metod i doktryn. Wszelkie prawdziwe wyznanie, nie mdłe i zamierające, lecz żywe i twórcze, opiera się na wolnem zrzeszeniu się, żyje tak samo życiem zrzeszenia tego, jak to zrzeszenie żyje życiem wyznania. Wszelkie prawdziwe nauczanie, nie bogobojne i ubezwładnione, nie »nijakie czyli żadne«, jak bez mała słusznie się wyraził Juliusz Simon, ale żywotne, płodne i docierające do głębi ducha, istnieje i pochodzi z zespolenia tych, co je stworzyli, co je podtrzymują i są jego wyrazicielami.

Eugeniusz Pelletan doskonale to określił mówiąc: »Przywróćcie Francyi wolność stowarzyszeń, a zobaczycie, że życie umysłowe podniesie się stokrotnie. Stowarzyszenia sprawią, że z pod ziemi wyrosną wolne wszechnice; szlachetne współzawodnictwo zastąpi urzędowe patentowanie inteligencyi; lecz i to jeszcze nie wszystko: trzeba zastosować do nauczania prawo wolnego stowarzyszania się. A więc niechaj każdy ma prawo założyć szkołę, gimnazyum, uniwersytet, niechaj przeciwstawia metodzie metodę, systemowi system pod własną odpowiedzialnością, wobec opinii ogółu i rodziców«. — I mówił dalej: »Aby przywrócić

całkowicie spokój duszom ludzkim, wolność powinna uznawać nie tylko prawo każdego obywatela do decydowania w ostatniej instancyi o swem wewnętrznem wyznaniu wiary; ale jednocześnie i przedewszystkiem prawo do współwyznawstwa, do tworzenia duchowej rodziny z każdym, kto to wyznanie obecnie podziela lub później podzielać będzie; do odwoływania się dziś lub jutro z wysokości swych poglądów do ludzkości całej, do udzielania swej prawdy jawnie i głośno ostatniemu z ostatnich; bo najwyższem pragnieniem człowieka, największą chlubą jego na ziemi jest oddziaływać na drugiego człowieka, by go zbudować, poprawić, odrodzić, podnieść w zbożności i uświadomieniu«. Mówił jeszcze, z góry odpowiadając tym, którzy nie uznają wolności błądzenia: »Nie mogłoby być zgoła wolności prawdy tam, gdzie nie istnieje wolność błędu; albowiem dwojaka ta wolność stanowi istotę wolności człowieka. Prawda uwarunkowana, jest błędem, jak dobro złem, Opatrzność zaś stworzyła człowieka wolnym, iżby z dwojga wybierał, a w wyborze lepszego miał zasługę«.

I mówił również, uprzedzając tych, co zapewniają, że skoro prawo jest przegłosowane, świętem jest, i że nie może być mowy o tyranii, gdy mowa o prawie: »Czy prawo wypowiedziało wszystko, gdy powie: oto jestem prawem? Czy przez to staje się ono uosobieniem sprawiedliwości?

Czyż nie ma ono uczynić zadość innym jeszcze warunkom, by usprawiedliwić swe wymagania i nakazać posłuszeństwo? Ależ zawsze, gdy niesprawiedliwość pod osłoną dobrego imienia stać się miała, przybierała formę ustawy, by dosięgnąć swej ofiary. I z prawem na ustach zwycięzca znęcał się nad zwyciężonym, a gdybyśmy wzięli pierwszą lepszą ustawę okolicznościową, w imię dobra publicznego ułożoną, to możnaby z niej wyżąć krew, jak z gąbki«.

I mówił jeszcze: »Jeśli despotyzm dynastyczny zeszedł ze sceny, to mógł zawsze pozostawić po sobie nieprawego potomka, który niczego więcej nie pragnie, jak objąć po nim dziedzictwo. Tem dzieckiem nieprawem jest dobro publiczne. Dobro publiczne ma oczywiście za swe zadanie zbawienie ludu, zbawienie wszelkimi sposobami, raz w imię wolności, kiedyindziej w imię porządku, jak się zdarzy, byle go zbawić i byle zasługi zbawcy były sowicie wynagrodzone«.

Tak mówił Eugeniusz Pelletan w swem pięknem dziele: «Prawa człowieka«.

Jego syn, godny swego ojca i świetny następca, podpora tradycyi ojcowskich oraz ich obrońca wypowiadał te same myśli z równą stanowczością a nawet nieprzejednaniem: »Wolność polega na możności otwierania szkół, nie zaś na opłacaniu ich z budżetu państwowego«. (*Justice* z dnia 27 lutego 1880). — Mówił dalej: »Jeżeli rząd dla

zwalczenia najazdu katolickiego będzie się uciekał do środków, wynikających z samowoli, zamiast do takich, co wynikają z wolności, pierwsi go o to atakować będziemy«. (*Justice* z lipca 1880). I mówił dalej: »Co do nas, to zwalczać będziemy ze wszystkich sił naszych wszelką ustawę, któraby znosiła zasadę Rewolucyi francuskiej w odniesieniu do zakonów«. (*Justice* z 28 stycznia 1880). — I mówił dalej: »Kazać bić w bębny i nakazać grzmieć trąbom, jak na olbrzymią wyprawę krzyżową przeciw teokracyi, a skończyć na czem? na nowem wydaniu rozporządzeń Karola X, — to straszliwe fiasko«. (*Justice* z d. 8 marca 1880). — I mówił dalej: »Myślimy, że do poważnego zwalczania Kościoła potrzeba innych środków, jak rozporządzenia władzy«. (*Justice* z dnia 9 sierpnia 1880 r.).

Tak przemawiali wszyscy prawi republikanie, póki się nie znaleźli u władzy, póki nie posiedli zatem tej światłości, jaką nadaje władza zawsze tym, którzy ją w swe ręce ujmą, a o jakiej to światłości — proszę mi to wybaczyć — pojęcia nawet mieć nie mogę.

Zwolennicy nauczania państwowego odpowiadają z bólem i przestrachem w głosie: »Ale oddać nauczanie w kraju w ręce inicyatywy prywatnej czy zbiorowej, to tyle, co oddać je duchowieństwu katolickiemu; to tyle, co oddać je na pastwę jezuitom i oratoryanom!« Ja zaś odpowia-

dam: I protestantom, i wolno-mularzom, i żydom. To znaczy oddać je wszystkim bez wyjątku, wszystkim tym, którzy będą chcieli uczyć i którym będzie zależało na nauczaniu, to znaczy tym, którzy będą mieli głębokie przekonania i gorliwość apostolską, a bardzo być może, że właśnie tego potrzeba, by uczyć z siłą i pożytkiem.

— Ale zawsze trzeba się organizować, a więc i stowarzyszać: nauczanie będzie zatem w ręku stowarzyszeń katolickich, protestanckich, żydowskich, wolnomularskich i t. p. — Oczywiście nauczanie będzie zawsze spoczywało w ręku stowarzyszeń uczących. A więc zorganizujcie się w stowarzyszenie! Nie jesteście ani katolikami, ani protestantami, ani żydami, ani wolnomularzami. Zgoda! Ja także. Jesteście mi nawet mili. Więc organizujcie się, by udzielać nauki, która będzie tylko nauką. Weźmiecie mnie może na nauczyciela. Zastrzegam to sobie.

— Ale przecież właśnie państwo daje tę naukę, która jest tylko nauką, jedynie państwo ją dawać może i tylko państwo samo ją dawać potrafi, i właśnie dlatego chcieliśmy i chcemy nauczania państwowego, neutralnego wśród nauki wyznaniowej, a właściwie stojącego ponad wszelką nauką partyjną.

— Jest trochę prawdy w tem, co mówicie, i przyznałem to w mym artykule o Guizot'cie, który bronił bardzo wymownie tego poglądu; jest

w tem trochę prawdy, tylko że to nie prawda. Wydaje się to prawdziwem w teoryi, choć i tu wieleby było do powiedzenia; ale w praktyce wiecie to bardzo dobrze, że tak nie jest; że będzie tak może przez pewien czas, że jednak ustać to musi, skoro rząd się poniży i ulegnie zepsuciu, a rząd bardzo łatwo się poniża i ulega zepsuciu. Rząd nie jest neutralnym pomiędzy partyami, bo sam jest partyą; nie stoi on ponad partyami, skoro sam jest partyą, i co za tem idzie z konieczności, gdy tylko czuje się zagrożonym, a rząd zawsze czuje się zagrożonym, wtedy chce, by nauczycielstwo stało się jego armią, by nauczało przedewszystkiem przywiązania do rządu, by wpajało poglądy rządu i jego pragnienia. Chce, by nauczycielstwo było nie tylko partyą, lecz by się stało sztabem głównym partyi rządowej, a wówczas mówi z właściwą sobie prostotą ducha: »Jeśli nie mnie służy, to na co się zda wogóle?« To, co się dzieje w chwili, gdy to piszę, jest dostatecznym tego dowodem.

Jeśli rząd chce, by uczyli tylko jego nauczyciele, to zapewne nie po to, by im pozostawić tę samą wolność nauczania, którą znosi gdzieindziej; czyni on to, by, będąc uwolnionym od zawadzającej konkurencyi lub przykrej opozycyi, kazać uczyć przez swych nauczycieli miłości dla despotycznego rządu i poniewierania prawami człowieka przez nauczycieli, którzy będą zmuszeni się go trzy-

mać. Dlatego też nauczanie będzie przesiąknięte duchem partyjnym bez względu na to, czy będzie dokonywane przez stowarzyszenia, czy też przez państwo. Jeśli chcecie mieć naukę pozbawioną cech partyjności, to załóżcie stowarzyszenie ludzi pozbawionych ducha partyjnego i stwórzcie system nauczania, który do was będzie podobny.

— Tylko, że nie posiadamy zmysłu stowarzyszania się i nie umiemy się organizować.

— A! oto i cała sprawa. Kraje, które posiadają szkoły państwowe, to te, gdzie dość liczna szara masa, tworząca nawet większość, ale bez woli, bez inicyatywy, bez przewodniej myśli, osłabiona i bezkształtna, pożąda niewyraźnie nauczania nie wyznaniowego, bezpartyjnego i umiarkowanego, nie potrafi się jednak zorganizować ani stowarzyszyć, by to przeprowadzić, i dlatego powierza to rządowi, zobowiązując się do zapłaty za tę przysługę. Tylko, że wówczas dzieje się tak, że rząd, stworzywszy to nauczanie lub nieco później, robi z niego *instrumentum regni* (narzędzie władzy), ponieważ rządy mają przyrodzoną skłonność do robienia *instrumentum regni* ze wszystkiego, co tylko mają w ręku; a masa osłabiona i bezkształtna ma właśnie zamiast bezpartyjnego nauczania, którego pragnęła, nauczanie partyjne, bardzo przejrzyste, bardzo określone, czasem nawet niepozbawione gwałtowności, jak naprzykład w zakładach francuskich, jednem słowem dokładne prze-

ciwieństwo tego, czego żądała. Rzadko się zdarza, by się nie doszło do przeciwnego rezultatu, niż ten, do którego się dąży, jeśli się każe sprawy swe drugiemu załatwiać zamiast pilnować ich samemu.

Tak samo się stało, gdy we Francyi w połowie XVIII wieku znaczna część mieszczaństwa wyzwoliła się z pod katolicyzmu, protestantyzmu, jansenizmu, przyjęła poglądy zabarwione spirytualizmem i deizmem, i nazwała swe wyznanie wiary filozoficznem. Nie mogło być nic bardziej słusznego i nie pozostawało jej do zrobienia nic innego, jak jedno tylko: stowarzyszyć się, zorganizować, by wytworzyć system nauczania »filozoficzny«, system, któryby nie był ani katolickim, ani protestanckim, ani jansenistowskim, ani żydowskim. Byłaby to pierwsza rzecz, o którejby pomyślał Anglosaksończyk.. Mieszczaństwo francuskie — nie. Jego kierownicy, Voltaire, Diderot, Rousseau, na tym punkcie jednomyślni, doradzali mu tylko jedno: przekonać rząd, że należy odebrać nauczanie katolikom i samemu uczyć; przekonać rząd, że powinien sam zostać »filozofistą«; przekonać rząd, że powinien posiadać swą filozofię państwową i stworzyć system nauczania celem szerzenia tej filozofii. Albowiem wiadomo, że Voltaire, Diderot i Rousseau są apostołami wolności.

I cóż się stało? Jezuici, oratoryanie i inni zostali pozbawieni prawa nauczania. Napoleon wpro-

wadził naukę państwową, a Francya stała się uboższą o jedną wolność. Naturalnie była tem zachwycona. Tylko że po upływie jednego stulecia, gdy z jednej strony usuwa się niezależne nauczanie, które jako tako przywrócone zostało, i usuwa się ostatecznie wolność nauczania, gdy z drugiej strony mieszczaństwo znajduje się wobec uniwersytetu radykalnego i socyalistycznego, a dążącego do tego, by się stać jeszcze bardziej radykalnym i socyalistycznym, zrazu z przekonania, potem zaś dla przypodobania się rządowi, od którego jest zależnym, — mieszczaństwo to zaczyna się krzywić i jest mniej zadowolone niż za czasów Napoleona I, Ludwika Filipa i Napoleona III. Myślało ono, że nauczanie będzie na jego podobieństwo, na jego modłę, na jego pożytek. Dlaczegożby niem być miało? Jest ono na usługi tego, kto niem rządzi, kto je popiera, kto je wywyższa lub poniża, kto je płaci i kto je w ręku trzyma. Aby mieć szkoły na swe podobieństwo, na swą modłę i na swój pożytek, trzeba je było samemu zakładać.

Tak tedy, tutaj tak samo jak i w rzeczach religii, dla ludów posiadających inicyatywę, nie zaniedbujących się i obawiających się tego niesmaku, jaki przynosi ze sobą zaniedbanie, rozwiązanie sprawy leży w wolności. Państwo nie ma nic do roboty w sprawie szkolnictwa, tak samo jak w sprawie wyznań. Winno tylko doglądać, czy w szkole są zachowywane zasady hygieny, czy rygor szkolny

nie dochodzi do bezprawia, czy szkoła nie staje się gniazdem niemoralności. Z tego tytułu może ono tam wglądać, jak do każdego innego domu, jak do mnie czy do ciebie. Poza tem jednak prawo jego się kończy. Nie ma nic do powiedzenia w sprawach oświaty, bo te nie dotyczą ani policyi ani obrony. Nie ma nic do powiedzenia w szkolnictwie, bo nie jest samo ani profesorem, ani filozofem, ani ojcem rodziny.

Nie ma nic do roboty w sprawach nauczania, gdyż jak tylko się do tego wtrąca, najczęściej grzeszy niezręcznością, a często śmiesznością. Ponieważ rząd jest ustanowiony dla celów politycznych i jest niczem innem, jak politykiem, upatruje on w nauczaniu politykę i robi też tam tylko politykę, a wszystkie jego myśli sprowadzają się w tym względzie do tego: »Czy moi nauczyciele wzbudzą miłość ku mnie, czy mi wychowają wyborców?« Rząd widzi w swych funkcyonaryuszach tylko agentów wyborczych; a więc i w profesorach widzi agentów wyborczych, a Bóg wie jacy to mogą być profesorowie, którzy są, chcą być i od których się żąda, by byli agentami wyborczymi! Czy posłuszni, czy nieposłuszni są zawsze bojaźliwi, wystraszeni, nerwowi i nie w swym żywiole.

A spojrzyjcie na wielkiego mistrza tego ciała nauczycielskiego przy tego rodzaju systemie. Czasem się zdarzy, że będzie to najlepszy człowiek,

może nawet być trafem człowiek wyższego umysłu. Ale najczęściej zostanie nim polityk małego kalibru z jakiejś małej podprefektury i ten bierze w rękę ster szkolnictwa wielkiego kraju. W sprawach nauczania, pedagogii, nauk wyższych czy wreszcie najdonioślejszych badań naukowych nie widzi on niczego innego, jak tylko sprawy polityczne; nałyka się on wszelkich programów wychowania publicznego, historyi Rewolucyi, traktatów świeckiej i niezależnej moralności; pomnoży katedry socyologii; ale jego nauczycielstwo nigdy dość nie zajmie się polityką, jeśli chodzi o politykę przychylną rządowi. Każe się uczyć na pamięć Deklaracyi praw człowieka, których sam nie zgłębił, ale o których wiele słyszał, i zauważy poniewczasie, że jest to najstraszniejszy pod słońcem pamflet przeciw rządowi, w którego w skład wchodzi, i przeciw systemowi, który sam uosabia, i że byłoby to jedno i to samo, co kazać młodzieży uczyć się na pamięć artykułów pism opozycyjnych.

Będzie też bardzo skrępowany w traktowaniu swych podwładnych. Jedni, nie bardzo przychylni rządowi, będą spełniali ściśle swe obowiązki, bardzo ściśle nawet, tem lepiej, im bardziej się będą czuli podejrzanymi. Będzie ich nienawidził, ale jak ich ma dosięgnąć? Przedewszystkiem byłoby to niesprawiedliwem, ale o to zresztą mniejsza; potem rodzice byliby niezadowoleni, co jest niebez-

pieczne, jeśli istnieje w kraju choć okrawek wolności nauczania, a jeśli nawet poza szkolnictwem państwowem nie pozostaje nic innego, jak wychowanie domowe, jest to także niepożądane; a i wówczas, gdy wychowanie domowe jest także zakazane, niezadowolenie rodziców pociąga za sobą to, że się zraża wyborców. Trudno jest podnieść rękę na wzorowego nauczyciela, który nie jest rządowi po myśli, a przecież, jeśli nie jest rządowi po myśli, to na co się zda wogóle?

Inni nauczyciele będą po myśli rządowi, ale będą raczej ponad miarę. Będą się wyrywali naprzód z szeregu, niepomni zasady: »za panią matką pacierz«. Pod rządem antyklerykalnym ale spirytualistycznym będą ateuszami; pod radykalnym — socyalistami; pod rządem, który będzie mówił o sobie, że jest socyalistycznym, nie wiedząc co to właściwie znaczy, będą oni kolektywistami, bo jeśli kto, to oni wiedzą, co to znaczy mówić; pod rządem istotnie socyalistycznym będą anarchistami, a pod rządem antymilitarnym będą za zniesieniem ojczyzny. Tacy będą najniewygodniejsi. Trzeba ich kochać i trzeba się ich bać, a wychwalając ich, jako że się ich kocha, trzeba ich poskramiać, jako że się ich obawiać należy. A natychmiast podniosą się ci, którzy albo domagają się całkowitej wolności dla nauczyciela choć zarazem urzędnika, albo też ci, którzy poczną czynić rzą-

dowi zarzuty, że godzi w swój własny obóz i działa przez to na rzecz swych najstraszniejszych wrogów.

Wśród tego wszystkiego mały polityk z małej podprefektury znalazł się w przykrem położeniu i ma rzadką minę. Ani nie może się obchodzić ze swymi podwładnymi, jak z komisarzami policyi, ani przyzwyczaić się do innego ich traktowania, ani wreszcie zgodzić się z tem, że nauczyciele to nie komisarze policyi duchowej.

Co się zaś tyczy nauczycielstwa szkół państwowych, to może ono być bardzo dobre, albowiem zawód sam przez się jest zaszczytny i zachęcający. Ale byłoby ono lepszem, gdyby nie było nauczycielstwem szkół państwowych. Wszelkie nauczycielstwo szkół państwowych będzie zawsze obciążone politykami, którzy z natury rzeczy będą chcieli awansować i liczyć na awans przez politykę, którzy schlebiać będą rządowi i pobudzać tę właśnie skłonność każdego rządu, by wszelkich urzędników uważać jako sługi nie państwa, lecz władzy, nie za mężów zaufania ogółu kraju, lecz za agentów ministeryalnych. Pospolicie mówiąc znaczy to smarować tłusty połeć. W pewnym kraju, gdzie istnieje nauczanie państwowe, spotykam na jednej z ulic stolicy bardzo miłego profesora, dość wykształconego, dobrze przemawiającego, jednem słowem przeciętnych zasług: »Wyjeżdżam.

— Przed końcem roku szkolnego? Dokąd to?

— Do siebie, do domu, ze względu na kandydaturę R-a.

— Przecież to dopiero za dwa tygodnie. Na głosowanie zawsze czas będzie.

— Tak, ale kampania przedwyborcza! Bardzo silnie agitują przeciw R-owi. Trzeba go podeprzeć!«

Podkreślił to ruchem ręki. Najwidoczniej obchodziła go więcej polityka, niż wykłady. Gdyby należał do opozycyi, świadectwo jego dyrektora brzmiałoby: »Trochę niedbały. Zajmuje się jedynie polityką«. On zaś do opozycyi nie należał. Chciał zostać dyrektorem. Miło mi też, że tę wiadomość szanownym czytelnikom podać mogę: został nim.

Nie potrzebuję chyba mówić, że w krajach tego rodzaju całe nauczycielstwo nie może być niczem innem, jak armią agentów wyborczych. Wszystko ich popycha do tego. Ich własna namiętność; bo są oni co najmniej rywalami proboszcza, już z tego chociażby powodu, że gdyby nie proboszcz, to nauczyciel byłby najbardziej wpływowym człowiekiem w gminie (»Wolałbyś zapewne, by nauczyciel był zależnym od proboszcza? — Bynajmniej! chciałbym, aby proboszcz nie miał nic do nauczyciela a nauczyciel do proboszcza«); dalej ich wychowanie, które jest bezwyznaniowe i które w umysłach pozbawionych pewnej subtelności wytwarza poglądy i dążenia przeciwwyznaniowe; wreszcie, i to

najbardziej, robią to z konieczności, bo zawsze przyjdzie taka chwila, gdy pan prefekt, który jest ich istotnym przełożonym, oraz ów dyrektor, o którym była mowa, poprosi o poparcie dla R-a, przeciw któremu rozwinięto silną agitacyę. W krajach, gdzie istnieje szkolnictwo państwowe, nauczyciele zawsze będą mieli więcej powodu do zajmowania się polityką, niż nauczaniem.

— »Tem lepiej!« powie ten lub ów deputowany. Deputowani nie rozumują nigdy inaczej, a jeśli są szczerzy, to i mówią tak samo.

Przypuśćcie, że nauczycielstwo zostało wytworzone i powołane do życia przez jedną czy więcej organizacyę wolnych obywateli. Przypuśćcie naprzykład, że we Francyi mieszczaństwo filozoficzne wytworzyło pod koniec XVIII wieku system wychowania świeckiego, niezależnego zarówno od jezuitów, oratoryan i episkopatu, jak i od rządu samego. Rząd, który się wówczas nie wtrącał zupełnie do spraw nauczania, a wiadomo, że dawne rządy były znacznie bardziej samowolne od rządów nowoczesnych, rząd ten nie byłby nawet myślał w owym czasie o stworzeniu za jednym zamachem całego świeckiego systemu wychowania, i bylibyśmy tym sposobem mieli we Francyi świeckie nauczycielstwo, potężne, rywalizujące z nauką kościelną, co byłoby wielkiem dobrem; a to nauczycielstwo nie byłoby w ręku rządu, nie byłoby zakażone polityką, nie składałoby się z kilku prze-

ciwników rządu, obezwładnionych przez podejrzenie, ze znacznej ilości ambitnych, skłonnych do zostania agentami rządu dla awansu, wreszcie z olbrzymiej większości nie będących ani tu ani tam i spełniających swe obowiązki opieszale, albowiem dochodzi się do czegoś nie przez pilność i sumienność w zawodzie; mielibyśmy stan nauczycielski wreszcie, któryby był utrzymywany przez tych, co go stworzyli i popierają, na stanowisku pośredniem wobec wszelkich prądów skrajnych, a w szczególności pobudzany do tego, o coby tym założycielom i opiekunom najwięcej chodziło, a mianowicie do oddania się swemu zawodowi z całą sumiennością i poświęcenia się bezinteresownego nauce, literaturze, filozofii, historyi, sztuce, prawdzie i pięknu. Miałoby to zapewne niektóre i złe strony, przypuszczam; ale w żadnym razie te, o których mówiliśmy, a które są najgroźniejsze ze wszystkich możliwych.

— Cóż, kiedy my ani nie posiadamy zmysłu organizacyjnego, ani nie umiemy się organizować.

— Kraje, w których ludzie nie posiadają zmysłu organizacyjnego i nie potrafią się organizować, to kraje, gdzie z natury rzeczy rodzi się i rozwija despotyzm, jako na właściwem mu podłożu.

I patrzcie, dokąd doszliście. Ponieważ we Francyi istnieje tylko szkolnictwo państwowe i szkolnictwo duchowne, skoro mowa jest o wolności nauczania, ma się wrażenie, że się sprawa toczy

między tymi dwoma systemami i w praktyce się tak dzieje. Dlatego też, gdy jesteście instynktownie za wolnością, powie wam każdy: »Jesteście zatem jezuitami?« — a wy sami sobie powiedzieć musicie: »Prawda, istotnie jesteśmy jezuitami. Ktoby to był przypuszczał?« I jesteście zachwiani w waszych przekonaniach liberalnych, gdy pomyślicie, komu niemi przysługę wyświadczacie. I czujecie, że jeśli stajecie w obronie »jezuitów« to z szacunku i zamiłowania dla zasady; ale gniewa was to bardzo, że bronić zasady to znaczy w danej chwili tylko tyle, co popierać jezuitów. I oto znaleźliście się w bardzo bolesnej i nieszczęśliwej sytuacyi moralnej. Dlaczego? Boście nie zdołali tak dalece umiłować wolności, by się nią posługiwać, nie stworzyliście systemu nauczania na wasze podobieństwo i z waszego ducha. Pozostańcie jednak pomimo wszystko liberałami, nawet wówczas, gdy liberalizm wychodzi na korzyść ludzi, których bynajmniej nie lubicie; a to naprzód dlatego, że liberalizm polega właśnie na poszanowaniu prawa przeciwnika; dalej dlatego, że w danej chwili ludzie, których nie lubicie, są wyrazicielami zasady, którą umiłowaliście; nakoniec dlatego, że gdy pozwolicie, by zasada uległa przedawnieniu, by uległo przedawnieniu prawo »nieprzedawnione«, to nie odżyje ono nigdy, a wy nie będziecie mogli ani się na nie powołać, ani go wyzyskać wedle woli waszej i dla dobra waszego.

A więc, krótko i węzłowato, trzy systemy: szkoła państwowa wyłącznie; szkoła wolna bez szkoły państwowej; szkoła wolna obok szkoły państwowej. Najlepszy jest ostatni i mam nadzieję, że nastanie, a pragnę, by był systemem przyszłości: Drugi jest do przyjęcia: podtrzymuje i zachowuje prawo. Pierwszy jest potworny i sprzeciwia się sam przez się i przez wszystkie swe następstwa zasadom z r. 1789 i r. 1793.

ROZDZIAŁ XII.

O wolności urzędników.

Może się to wydawać dziwnem, że autor, piszący niewielkie studyum o koniecznych wolnościach i swobodach, umieszcza nad jednym z rozdziałów tytuł: »o wolności urzędników«. Urzędnicy, takby się zrazu wydawać mogło, nie powinni mieć żadnej wolności zwłaszcza wobec władzy, jaką posiadają. Są oni agentami władzy naczelnej; w stosunku do publiczności mają oni w granicach swych atrybucyi rozkazywać, w stosunku do rządu tylko słuchać.

Byłoby to bezwzględnie słusznem, gdyby wszystko było, jakby być powinno, gdyby wszystko było normalnie, gdyby państwo było tylko tem, czem być powinno, i robiło tylko to, coby mu robić należało, gdyby się zajmowało tylko sprawami wewnętrznej policyi i zewnętrznej obrony. W tych

dwóch rzeczach, »w swojej sferze«, jak powiedział Constant, »nie może mieć nigdy dość władzy«, a więc musi mieć władzę absolutną, a stąd urzędnicy nic czynić nie mogą innego, jak go słuchać. Czy widzieliście, żeby komisarz policyi wdawał się w roztrząsanie poleceń, które otrzymał od ministra spraw wewnętrznych, żeby pułkownik rozprawiał nad rozkazem generała, żeby ambasador, stosunki bowiem zagraniczne wchodzą w zakres obrony, prowadził swą osobistą politykę zamiast polityki ministra spraw zagranicznych; to ostatnie bywało, lecz to nie dowód, by to było lepszem. W tych rzeczach rząd musi mieć władzę nieograniczoną. Powinien on, w swym własnym interesie, a nie ze względu na szacunek dla wolności urzędników, zasięgać zdania swych podwładnych; ale musi od nich wymagać, aby, skoro raz powziął postanowienie i wydał rozkaz, byli mu aż do bierności posłuszni.

Jeżeli pomimo to należy mówić o wolności urzędników i jeżeli ta kwestya wymaga omówienia i jest nawet bardzo drażliwa, to znów dlatego, że — jeszcze raz i zawsze — państwo, przyzwyczajone do wtrącania się w nieswoje rzeczy, ma do swej dyspozycyi pewną liczbę urzędników, k t ó r z y n i m i b y ć n i e p o w i n n i, a których ma ono skłonność traktować jak innych, podczas gdy oni należą do zasadniczo innej kategoryi i powinniby podlegać zupełnie innej władzy. Na pań-

stwo nałożono obowiązek utrzymywania policyi i obrony kraju. Wszyscy urzędnicy, których rząd w tych dwóch wydziałach potrzebuje, są agentami rządu; państwo samo na siebie nałożyło obowiązek dozorowania wyznań, nauczania, pobierania podatków, wymierzania sprawiedliwości, sprzedaży tytoniu, zarządu poczt, przewożenia podróżnych i towarów i t. p. Niech i tak będzie! Lecz będzie rzeczą oczywistą, że ludzie, którzy mu w tem pomagają, są funkcyonaryuszami narodu, a nie agentami rządowymi. Pełnią oni służbę publiczną, nie są zaś na służbie u rządu. Są oni mandataryuszami państwa, nie władzy, czego dowodem jest, że państwo nie wykonywa za ich pośrednictwem swej władzy, a tylko żąda pewnych usług dla dobra ogółu. Rząd jest tu tylko pośrednikiem między narodem a nimi, którzy są sługami narodu a nie rządu. Mianuje ich w imieniu kraju, a kraj ich opłaca przez ręce rządu; i to wszystko. Byłoby dziwnem, wziąwszy to z punktu widzenia prostego chłopskiego rozumu, gdyby rząd wymagał od proboszcza uległości wobec prefekta departamentu. Dlaczego? Dlatego, że się doskonale to czuje, że urząd proboszcza, żeby go nawet rząd za niewiadomo jakiego urzędnika uważał, jest całkowicie odmienny, niż urząd komisarza.

I co tu mówić? Oto że pan komisarz jest urzędnikiem rządu, podczas gdy ksiądz proboszcz jest urzędnikiem narodu.

Trzeba zatem bardzo dokładnie rozróżniać te dwie kategorye. Oto są z jednej strony organa rządowe, jak prefekci, podprefekci, policyanci, oficerowie, żołnierze, dyplomaci. Ci muszą być posłuszni bez zastanawiania się, powinni objawiać swe zdanie tylko, gdy ich się o to pytają, i nie mają żadnego prawa krytyki wobec postępowania czy poglądów rządu.

Z drugiej zaś strony są urzędnicy państwa czy narodu, którzy nie będąc żadnymi organami rządu zachowują w granicach, które później określę, pełną swobodę swych myśli oraz słowa żywego i pisanego, którzy mają prawo głosować przeciw rządowi i namawiać innych do głosowania przeciw niemu i t. d. i t. d.

I oto, czego rządy nie rozumieją czy raczej nie chcą nigdy zrozumieć. Mają zawsze skłonność do brania urzędników narodu za agentów rządowych i do żądania od tych pierwszych tego samego biernego posłuszeństwa, a niekiedy i tych samych usług politycznych, co od drugich. Ponieważ rządy mianują i opłacają zarówno jednych, jak i drugich, więc chętnie mieszają pierwszych z drugimi. Kto nie słyszał słynnego zdania: »Księża zbuntowali się przeciw rządowi, który ich opłaca!« Zdanie to rozlega się we wszystkich klubach, zgromadzeniach i kawiarniach, w których rej wodzą partye demokratyczne. Zdanie to jest głupie. Byłoby niem nawet, gdyby była mowa o właściwych

agentach rządowych, albowiem właściwie opłaca ich nie rząd, lecz Francya, a wynagrodzenie ze strony Francyi zobowiązuje do wierności jedynie względem Francyi. Ale zdanie to jest w najwyższym stopniu fałszywe, gdy chodzi o tych urzędników, którzy nie mieszają się do władzy i do niej mieszani być nie powinni, którzy są tylko sługami kraju opłacanymi przez kraj za pośrednictwem rządu. »Powinni dzielić poglądy rządu, który ich opłaca« — znaczy to tyle co: »Powinni zapytać się pana naczelnika wydziału wypłat skarbowych, co im pozwala myśleć«.

To prawda, że mianuje ich rząd. Niewątpliwie tak jest, lecz i tu rząd jest pośrednikiem. Czy rząd może sam wiedzieć, czy ktoś jest dość dobrym teologiem, by mógł zostać księdzem, lub dość dobrym botanikiem, by objąć katedrę na wydziale w X...? Dla wszystkich tego rodzaju urzędników istnieją egzaminy, konkursy, a jeśli ich nawet mianuje rząd, to tem ciałem, które ich ze znajomością rzeczy wskazuje, a więc niejako mianuje moralnie, jest komisya orzekająca. Stąd wypływa, że rząd w tym wypadku nie posiada w rzeczywistości prawa mianowania; ma on jedynie prawo nie mianowania. Ma prawo *veto* wobec kandydata, mianowanego rzeczywiście przez komisyę a niemiłego rządowi. W tych warunkach urzędnik krajowy, nie będący organem władzy, ma pełne prawo twierdzić, że został mianowany nie

przez rząd, lecz przez kraj; że nie został mianowany przez rząd, lecz tylko przyjętym przez rząd, uznanym przez rząd, że jest nie odrzuconym przez rząd.

Nie jest on z tej racyi ani lennikiem, ani hołdownikiem rządu. Winiem mu jest szacunek, ale nie potrzebuje być do rządu przywiązany. Rząd zaś, któryby nakładał na niego szczególne obowiązki poza zakresem jego służby i któryby go usunął za niespełnienie ich, przekroczyłby bezwarunkowo swe prawa. Biorąc rzecz ściśle, to usunięcie urzędnika, kóry nie podlega ani ministeryum spraw wewnętrznych, ani ministeryum wojny, ani ministeryum spraw zagranicznych, powinnoby następować jedynie drogą plebiscytu. Biorąc zaś praktycznie żaden urzędnik tego rodzaju nie powinien być złożony z urzędu inaczej, jak tylko na podstawie wyroku, wydanego bądź przez zwykłe sądy, bądź też przez odnośną instancyę dyscyplinarną w jego dykasteryi, która musi stwierdzić, że został usunięty z powodu wykroczenia w urzędzie.

Czy stąd wynika, że urzędnik krajowy, nie będący organem władzy, nie ma żadnych innych obowiązków względem rządu, jak te, które ma każdy inny obywatel, i że powinien on korzystać ze wszelkich swobód i wolności, z jakich korzysta każdy obywatel? Mniemanie takie byłoby w wysokim stopniu błędne. Przedewszystkiem nie tylko

swobody i wolności ograniczają się wzajemnie, lecz znajdują też naturalną swą granicę w tych wypadkach, gdzie korzystanie z nich stałoby się musiało najzwyklejszą i najoczywistszą anarchią.

I tak naprzykład wolno jest każdemu zwykłemu obywatelowi być zwolennikiem Tołstoja i myśleć, i mówić, i pisać, że należy znieść sądy, armię i ojczyznę. Ale przypuśćmy, że jakiś sędzia mówi i pisze, że sprawiedliwość jest bezbożnością, a sędziowie bandytami. Może się on jak najbardziej zarzekać, że mówi to i pisze poza gmachem sądu i że powinno mu być zupełnie wolno wypowiadać swe osobiste poglądy, a jednak trzeba mu dać do zrozumienia, mojem zdaniem bardzo słusznie, że człowiek nie może się pod tym względem rozdwoić; że wypowiadanie poglądów wolnego człowieka musi go pozbawić powagi sędziego, a rzeczą jest nieodzowną, by sędzia miał za sobą powagę.

Przypuśćmy dalej, że poza terenem swej działalności jakiś oficer oświadcza, że sztuka wojenna jest sztuką morderstwa. Z całą słusznością trzeba mu będzie powtórzyć powyższe rozumowanie.

Przypuśćmy dalej, a fakt taki miał miejsce istotnie w roku zeszłym, że profesor historyi poza szkołą pisze przeciw pojęciu ojczyzny. Może on jak najusilniej obstawać przy tem, że poza szkołą powinien być zupełnie wolnym człowiekiem, jak każdy inny, a jednak trzeba będzie mu zwrócić

uwagę, że ponieważ jako profesor historyi, a byłoby nie inaczej, gdyby był profesorem literatury lub filozofii, że tedy jako profesor historyi ma obowiązek wpajać w dzieci pojęcie ojczyzny wogóle, a cześć dla ich własnej ojczyzny w szczególności, a wobec tego jego poglądy jako dziennikarza, o których uczniowie jego nie mogą nie wiedzieć, odejmą całą wartość wykładom profesora, że zatem nie pozostaje mu w danym wypadku nic innego, jak wybierać między jednem a drugiem.

Pewien ksiądz, spowiadając jedną ze swych owieczek, która się przyznaje do karciarstwa, zaczyna gwałtownie piorunować przeciw tej namiętności.

— »Ależ, proszę księdza proboszcza, mówi penitentka, tracąc trochę cierpliwość, przecież ja grywam właśnie z księdzem proboszczem?

— Jak gram, to gram; a jak spowiadam, to spowiadam«.

Trudno jest wyobrazić sobie człowieka obdarzonego taką dwoistością i zdolnego do oddzielenia jednej swej połowy jakąś nieprzepuszczalną przegrodą od połowy drugiej. Wolność urzędnika nie może też iść tak daleko, by z jednej strony nie czuł powołania i przekonania do swego urzędu zarówno przy jego spełnianiu, jak i poza tem, z drugiej zaś, by się czuł wyzwolonym czy uniezależnionym od k r a j u, który to kraj go mianuje, opłaca, wyróżnia i powołuje na stanowisko w pe-

wnych kierunkach uprzywilejowane, od tego kraju, którego jest rzeczywistym sługą, mężem zaufania, niemal pełnomocnikiem.

Poza tem urzędnik, mówię tu nie o agentach rządu, lecz o urzędnikach kraju, ma zawsze obowiązki, choć według mnie bardzo może ograniczone, względem rządu samego. Rząd nie jest w stosunku do niego naczelnikiem, jakem to się starał wykazać; lecz zawsze jest czemś w rodzaju prezydyum. Społeczeństwo jest zorganizowane tak, iż bardzo liczni obywatele, którzy nie są bynajmniej agentami rządu, są uprzywilejowanymi sługami narodu i z tego tytułu są przyjmowanymi przez rząd, zatwierdzanymi przez rząd, powoływanymi na swe urzędy i osłanianymi w swych atrybucyach przez rząd, opłacanymi dzięki staraniom rządu. To też winni mu są szacunek. Ponieważ towarzyszą mu stale we wszelkich uroczystościach publicznych, powinni dawać mu dowody swej powolności wszędzie, gdzie się z nim stykają. Mogą, a nawet powiem, że powinni krytykować jego poglądy i postępki na równi z innymi obywatelami; ale oczywiście nie mogą oni krytykować ich tym tonem, jakim to może robić pierwszy lepszy obywatel. Nikt przecież nie zgodzi się na to, by urzędnik, niech to będzie nawet proboszcz czy wikary, czy wogóle urzędnik tego pokroju, że płaca jego jest właściwie tylko odszkodowaniem, by taki urzędnik odnosił się do prezy-

denta Rzeczypospolitej a nawet do ministra z tą samą swobodą, z jaką się do nich odnoszą redaktorowie pism, jak *l'Intransigeant* lub *Libre parole.* Są to odcienie, które są rzeczą taktu.

A więc w streszczeniu, tu jak i gdzieindziej, tylko może jeszcze z dodatkiem pewnych zastrzeżeń: z jednej strony — państwo wszechwładne »w swojej sferze« i wymagające w tej sferze bezwzględnego posłuszeństwa; z drugiej zaś — państwo, poza swą sferą właściwą, ograniczone przez wolność osobistą oraz prawa człowieka i obywatela. W ostateczności należy kategorycznie rozróżniać między urzędnikami, którzy są organami władzy rządu, a urzędnikami, którzy są jedynie sługami kraju: tamci jak najściślej podwładni, ci ostatni zaś całkowicie wolni, a i ci i tamci na równi odnoszący się z szacunkiem do rządu, który rozkazuje jednym a przewodniczy drugim.

ROZDZIAŁ XIII.

O wolności sądownictwa.

Niema wolności bardziej zasadniczej dla narodu, jak wolność sądownictwa, albowiem ona nadaje moc obowiązującą wszystkim innym wolnościom. Autorowie Deklaracyi praw z 1789 r. i autorowie Deklaracyi praw z 1793 r. zapomnieli o niej i źle zrobili, że zapomnieli. Pomimo że trzeba ich uważać za uczniów Montesquieu'a, bo obie deklaracye w całej niemal rozciągłości to czysty Montesquieu, jednakże nie dość przejęli się oni tem wszystkiem, co Montesquieu pisał o podziale władzy.

Mówię: niedość, ponieważ bowiem nie pominęli tej sprawy i zaznaczyli ją z wystarczającą ścisłością. Deklaracya praw z r. 1789, Artykuł XVI, mówi: »Wszelkie społeczeństwo, w którem rękojmie praw nie są zabezpie-

czone ani podział władzy nie jest ustalony, nie posiada konstytucyi«. To znaczy: zabezpieczenie praw człowieka, usankcyonowanie tych praw musi być zawarte w konstytucyi, bo bez tego Deklaracya praw stałaby się tylko artykułem dziennikarskim. Zabezpieczenie to tkwi w rozgraniczeniu władzy, to jest w niezależności władzy prawodawczej wobec rządu i w niezależności władzy sądowej zarówno wobec rządu, jak i wobec władzy prawodawczej. A zatem niezależność sądownictwa jest uświęceniem praw człowieka, jako takich. Konstytuanta i Konwent pośrednio oświadczyły się tedy za wolnością sądownictwa. Nie ogłosiły jej jednak dość jasno pod względem formalnym, nie położyły dostatecznego nacisku na tę wolność i nie wykazały, że jest ona koniecznem i nieodzownem uświęceniem tych praw człowieka, które głosiły.

Członkowie Konwentu mówią w artykule XXXV swej Deklaracyi z r. 1793: »Gdy rząd gwałci prawa ludu, powstanie staje się dla ludu i dla każdej cząstki ludu najświętszem prawem i najpierwszym obowiązkiem«. — Nie może być nic bardziej słusznego i to jest ostateczna sankcya, ostatni ratunek. Ale w normalnym stanie rzeczy, gdy instytucye idą zwykłym trybem, jaka jest wówczas gwarancya, nie owa w drodze gwałtu i rozruchów, lecz ta stała gwarancya, ta stała sankcya praw człowieka? Mówią oni, że

jest nią rozgraniczenie władzy i niezależność sądownictwa. Tylko, mojem zdaniem, nie wyrazili tego dość przejrzyście.

Gdy bądź władza prawodawcza przez jaką ustawę, bądź władza wykonawcza przez jakie rozporządzenie pogwałci prawa człowieka, to co człowiekowi pozostaje do zrobienia? Zbuntować się? Dobrze, jeśli ten człowiek jest w liczbie mnogiej. Samemu powstania się nie robi, ta zatem gwarancya jest płonna. Odmówić podatków? Dobrze, ale także tylko nie w pojedynkę. Pojedyńczy obywatel odmawiający podatku będzie ścigany sądownie; sprzedaje mu się ruchomości i po wszystkiem. I ta gwarancya nie na wiele się przyda. Przeciw prawu, które gwałci prawa człowieka, istnieje tylko jedna rękojmia praw człowieka, a tą jest zorganizowany wymiar sprawiedliwości czyli sądownictwo.

Z tego właśnie powodu w Stanach Zjednoczonych trybunałowi wolno jest odmówić zastosowania ustawy, jeśli uważa, że sprzeciwia się ona *Common Law*, to znaczy konstytucyi i ogólnym podstawom amerykańskiego prawa politycznego, bo *Common Law* tyle znaczy, co »prawo ogólne«. Sprowadza się to do tego, że sędzia odmawia oparcia się na podstawie, która mu się nie podoba. Oczywiście rzecz idzie do wyższej instancyi, a wówczas występuje Trybunał najwyższy, który orzeka, czy istotnie pogląd sędziego jest zgodny

z duchem *Common Law*, czyli inaczej, czy owa ustawa jest istotnie zgodna czy nie z *Common Law*. Jednem słowem Trybunał najwyższy może prawomocnie potępić ustawę.

Prawo to, które w kraju tak monarchicznym, jak Francya, wydaje się przesadnem aż do zbytku, jest w istocie rzeczy bardzo prostem. Prawa człowieka powinny stać ponad wszelkiemi ustawami, boć chyba na to się je ogłasza, by były nietykalne. Bardzo to pięknie, ale jeśli ustawa naruszy które z tych praw nietykalnych, to niema sposobu, by temu zapobiedz! To znaczy, że ich niema, że istnieją tylko na papierze. Rzecz oczywista, że musi być jakaś władza, któraby upoważniła obywatela do niestosowania się do ustawy gwałcącej prawa człowieka i któraby ustawę taką usuwała, jako nieważną i prawem kaduka powstałą.

Co ma czynić obywatel, gdy władza wykonawcza swem rozporządzeniem narusza jego prawa obywatela? Zbuntować się? Patrz wyżej. Odmówić podatków? Patrz wyżej. A więc co nareszcie? Zwrócić się do sądu i wnieść zażalenie. Musi istnieć władza, któraby broniła obywatela przed postępowaniem rządu, gwałcącem prawa człowieka. Gdy niema takiej władzy, w której ręce złożona jest obrona praw człowieka i która ich istotnie broni, nawet jeśli zostaną naruszone choćby tylko w osobie pojedyńczej jednostki, a broni ich zarówno przeciw rządowi jak i przeciw ustawom, to jedyną

ucieczką człowieka jest powstanie, to ostatnie wszakże praktycznem jest tylko wtenczas, gdy się jest w bardzo znacznej liczbie, a i to jest jedynie prawo siły.

Władza więc, której są powierzone prawa człowieka i która ich broni, musi istnieć. Rzecz prosta, że powinno nią być sądownictwo.

Tylko, aby mogło prawo to wykonywać i urząd swój spełniać, musi być ono niezależne. I to sprawa najważniejsza. Jak można dojść w wolnym kraju do wolnego sądownictwa?

Są na to tylko trzy sposoby. Albo sędziowie będą właścicielami swych urzędów i wobec tego zupełnie wolni; albo sędziowie będą wychodzili z wyborów; albo też sędziowie będą ustanawiani przez ogół stanu sędziowskiego.

Pierwszy sposób rozwiązania był stosowany za dawnych rządów. Sędzia był przed Rewolucyą tem samem, czem dzisiaj jest notaryusz. Musiał przejść przez egzamin w swym zawodzie, musiał być uznanym przez rząd. Ale nie był mianowanym przez rząd. Był sędzią, bo urząd swój kupił lub odziedziczył, tak jak notaryusz jest notaryuszem, bo kancelaryę notaryalną kupił czy odziedziczył. Stąd wynikało, że stan sędziowski był niezależny, a obywatele znajdowali w nim ochronę swych praw. Istniało to od Franciszka I; sama zasada zaś niezależnego sądownictwa jest znacznie jeszcze starsza; albowiem cofając się nawet do najda-

wniejszych czasów, znajdujemy, że król nie miał bezwzględnego prawa mianowania członków Parlamentu. Wolno mu było wybierać między trzema kandydatami, których mu przedstawiał sam Parlament, gdy chodziło o uzupełnienie jego składu, a tym sposobem Parlament mógł zawsze uchylić mianowanie kandydata królewskiego przez nieumieszczenie go na swej liście trzech. Sądownictwo było zawsze niezależne za dawnych rządów. Stosunek podwładności stanu sędziowskiego względem rządu jest jedną ze zdobyczy Rewolucyi. Jednocześnie z ogłoszeniem praw człowieka usunęła ona to, co praw tych było ostoją i obroną. Jest to wielką ułomnością ludzką, że na raz o wszystkiem myśleć nie można.

Być może, że zły stan finansów doprowadzi rząd dzisiejszy do tego, że tak, jak to bywało za rządów królewskich, urzędy sędziowskie będą na sprzedanie. Byłby to znaczny postęp w stosunku do stanu obecnego.

Drugim sposobem załatwienia sprawy byłby wybór sędziów drogą głosowania powszechnego. Tak się to dzieje w Stanach Zjednoczonych, a system ten nie daje bynajmniej najgorszych wyników. To pewna, że sędziowie wybierani przez lud są całkowicie niezależni od władzy prawodawczej z jednej a władzy wykonawczej z drugiej strony, a takie sądownictwo jest ziszczeniem marzeń Montesquieu'a, a więc dążeń każdego liberała. Stan

sędziowski wybierany przez lud, tu jak i w Ameryce, nie będzie onieśmielony przez majestat ciała prawodawczego i nie zawaha się nigdy, tu czy tam, »potępić ustawę«, którą uzna za równoznaczną z pogwałceniem praw człowieka i obywatela. Stan sędziowski wybierany przez lud, tu czy w Ameryce, nie będzie nigdy podległym rządowi, albowiem nie będzie oczekiwał z jego strony żadnej łaski czy niełaski. Stan sędziowski wybierany przez lud będzie podobny do prezydenta Magnaud, którego wszystkich poglądów bynajmniej nie podzielam, którego wszystkich wyroków bynajmniej nie pochwalam, ale który jest uosobieniem niezależności. Dlaczegoż jednak jest niezależnym? Ponieważ, jako prezydent trybunału w Château-Thierry, chce pozostać prezydentem trybunału w Château-Thierry. W tych warunkach sędzia, nawet we Francyi, jest niezależny w najwyższym stopniu. Każdy sędzia francuski jest niezależny, gdy tylko nie chce awansować. Inaczej mówiąc, we Francyi jest drobna bardzo garstka niezależnych sędziów.

Oto są okoliczności przemawiające za systemem amerykańskim. — Ma on jednak poważne wady, nawet tam, a te — jak przypuszczam — byłyby jeszcze poważniejsze we Francyi.

Naprzód sędzia z wyboru nie jest do tego stopnia niezależny, jakby się to wydawać mogło. Jest niezależny wobec władzy prawodawczej, to

tak; wobec władzy wykonawczej jednak jest on niezależny tylko do pewnego stopnia, jak to zaraz zobaczymy. A już wcale nie jest niezależnym wobec swych wyborców. Jeżeli chce w swym zawodzie sędziowskim wytrwać stale, co jest naturalnem i dobrem nawet, bo każdy sędzia z wiekiem jest coraz lepszy, to musi się liczyć ze swymi wyborcami co cztery czy pięć lat, to znaczy zawsze, jak każdy deputowany. I dojdzie do tego, że sędzia, jak deputowany, będzie od wyborców swych zależny, a tak samo jak zachowanie się posła w parlamencie jest podporządkowywanem sprawie powego wyboru, tak samo wyroki sędziego z wyboru będą uzależnione od widoków ponownego wyboru. Sędzia będzie oszczędzał wpływowego wyborcę i będzie oszczędzał s a m r z ą d, aby zostać oficyalnym kandydatem przy najbliższych wyborach sądowych. Taki sędzia z wyboru nie będzie tak niezależnym, jakby to przypuszczać można było. — Dojdzie do tego, że wyroki pierwszej instancyi będą splamione względnością, wyroki instancyi apelacyjnej zapewne mniej, ale jeszcze zanadto, a zaledwie wyroki instancyi kasacyjnej będą wolne od podejrzeń; a to dlatego, że sędzia wybrany w Castel-en-Lanternois będzie marzył tylko o tem, by go wybrali ponownie mieszkańcy tego miasteczka; sędzia w Tours, wybrany również, ale przez ciało wyborcze znacznie szersze, będzie już

bardziej niezależny od swych wyborców; wreszcie sędzia kasacyjny, wybierany zapewne przez całą Francyę, nie będzie potrzebował oglądać się na wpływy miejscowe. Wszystkie procesy będą z natury rzeczy dochodziły do najwyższej instancyi, jako do jedynych dobrych sędziów. A stąd nawał pracy dla członków najwyższego trybunału, a jednocześnie niemożność, by praca te należycie była załatwioną.

Proszę nadto zauważyć, że ponieważ powołanie sędziego (powołanie specyalne, ale właśnie to, które nas w tej chwili najwięcej obchodzi) polega na obronie praw jednostki wobec władzy, więc w kraju, w którym istnieje powszechne prawo wyborcze, w którym tedy rząd jest wyrazem poglądów i woli większości, sędziowie, również z wyborów powszechnych wychodzący, będą niemniej wyrazem poglądów i woli większości; wybór ich będzie wynikiem tych samych namiętności, co wybór rządu, a oni sami namiętności te podzielać będą. Stąd rozgraniczenie władzy może być tylko tam rzeczywiste, gdzie rząd, władza prawodawcza i władza wykonawcza nie są wybierane przez jedno i to samo ciało wyborcze, gdzie zatem na wybór nie wpływają te same prądy i kierunki. Montesquieu mówi, że: »jeżeli jeden człowiek lub jeden stan urzędniczy łączy w sobie wszystkie trzy władze, wolności być nie może«. Nie zachodzi tu ściśle ten wypadek, ale zawsze będzie to podobna

sytuacya. Nie będzie to jeden człowiek, który w sobie połączy wszystkie trzy władze; nie będzie to jeden stan urzędniczy; ale będzie jedna i ta sama partya. Ta sama partya, ta, która będzie rozporządzała większością w kraju, będzie uchwalała ustawy w ciele prawodawczem, będzie te ustawy w czyn wprowadzała z pałacu ministeryum spraw wewnętrznych i będzie wymierzała sprawiedliwość w trybunałach. W bardzo wielkiej liczbie sądów we Francyi byliście sądzeni przez ludzi hołdujących zwycięskiej partyi. Wyobraźcie sobie, że macie dziś jako sędziów członków większości ciała prawdawczego. Nie dawałoby to może zbytniej pewności, że wyroki będą bezstronne.

A oto jeszcze jedna strona sprawy, nie sprzeczna bynajmniej z poprzednią, ale i nie lepsza wcale. W większości trybunałów francuskich będziecie sądzeni przez ludzi podległych zwycięskiej partyi; ale w innych częściach Francyi, gdzie partya zwyciężona będzie rozporządzała na miejscu większością, będziesz sądzony przez partyę zwyciężonych. Nie lepsze to samo przez się, a wynikiem tego będzie, że sprawiedliwość francuska będzie różnobarwna, różnolita i r o z b i e ż n a w s w y m duchu. Będziecie mieli sprawiedliwość antyklerykalną na południu, klerykalną w Bretanii, nacyonalistyczną w Paryżu. Nie jestem fanatykiem jednolitości, ale w wymiarze sprawiedliwości jest ona

niezbędną, aby pojęcie sprawiedliwości było otoczone pewnym szacunkiem i aby jej poczucie wniknęło w masy ludu, a te ostatnie nie domagały się rozgrywania wyroków w kości, jak to czyni zacny sędzia Rabelais'go. Byliście uderzeni niezawodnie tym wypadkiem, który miał miejsce roku zeszłego, że kobieta została na podstawie orzeczenia przysięgłych w Paryżu skazana na dwadzieścia lat więzienia, później zaś przez instancyę apelacyjną, dajmy na to w Wersalu, skazana na śmierć. Dziwna to sprawiedliwość, która się zmienia o sześć mil dalej. Przy sądownictwie obieralnem przez głosowanie powszechne doczekalibyście się wielu ciekawszych jeszcze wyroków i to nie tylko w sprawach kryminalnych.

Ostatecznie więc sędzia z wyboru nie będzie niezależnym; nie będzie nim względem wyborców; nie będzie nim względem rządu; będzie nim bodaj jedynie wobec samej ustawy, i chociaż jestem zdania, że sędzia powinien posiadać pewną dozę niezależności wobec ustawy, którą powinien stosować z konstytucyą i ustawami zasadniczemi w ręku, to w każdym razie każdy mi przyzna i ja sam przyznaję, że sędzia bardzo zależny od tych, na których wyroki wydaje, dość zależny od rządu, a niezależny tylko wobec ustawy, to szczególny sędzia.

Jeżeli prezydent Magnaud jest typem niezależnego sędziego, to dlatego że nie zależy mu na

awansie i dzięki temu jest niezależny od rządu; ale też niemniej dlatego, że nie jest mianowany przez mieszkańców swego okręgu sądowego, dzięki czemu jest niezależny od swych podsądnych. Tylko dzięki temu jest na wszystkie strony wolny jak ptak. Sędziowie wybierani przez tych, których mają sądzić, i podlegający ponownemu wyborowi ze strony tych samych ludzi, nie mogliby być nigdy tak wolnymi.

Więc dlaczegoż to jest dobre dla Ameryki?

Przedewszystkiem w Ameryce nie dzieje się pod tym względem najlepiej. Bardzo się tam skarżą na sędziów obieralnych. Nie mają zbytniego zaufania do ich sprawiedliwości. Ma to zapewne jeden dobry skutek, a przynajmniej względnie dobry; ten mianowicie, że ludzie unikają procesów. Potem co sprawia, że system obieralności sędziów w Ameryce nie stał się klęską kraju, to to, że tam ludzie nie trzymają się stale swego zawodu. Niestałość zawodowa jest tu wybornym środkiem zaradczym. Czy myślicie, że sędziemu, wybranemu na swój urząd przez swych współobywateli, zależy na tem, by nadal być sędzią? Bynajmniej. Dziś jest sędzią, a za trzy lata będzie sprzedawał konserwy mięsne. Dlatego też nic sobie nie robi z ponownego wyboru: »Nie wybrali mnie? Kpię sobie z tego. Będę sprzedawał wędzone mięso«. Z chwilą zaś, gdy sobie kpi z ponownego wyboru, jest całkowicie

niezależny od swych wyborców, a wobec tego może być dobrym sędzią i jest nim najczęściej.

Ale we Francyi sędzia będzie chciał nadal pozostać sędzią, to znaczy być ponownie wybranym. Następstwa są widoczne. Albo zgodnie z zasadami Jana Jakóba Rousseau'a w tym względzie będzie uważał swój urząd sędziowski za pierwszy stopień do wyższych zaszczytów: »Udało mi się wyjść zwycięsko z wyborów na urząd pretora, może mi się udać przy wyborach do konsulatu«. Będzie marzył o tem, by zostać deputowanym czy senatorem. A gdy raz myśl ta zagnieździ się w jego głowie, będzie to jeszcze gorzej, niż w poprzednim wypadku, i będziemy widzieli, jaką będzie wymierzał sprawiedliwość. — Stanowczo nie jestem zwolennikiem mianowania sędziów drogą głosowania powszechnego.

Natomiast byłbym zwolennikiem systemu, w którymby stan sędziowski tworzył się samoistnie. W gruncie rzeczy jedynym sposobem, by być zależnym tylko od siebie samego a niezależnym wobec wszystkich, co jest bezwzględnie koniecznem dla należytego wymiaru sprawiedliwości, jest mianować się samemu. Sądownictwo, zmuszone często siłą faktów do rozstrzygania między obywatelem a władzą, nie powinno być podwładne ani jednemu ani drugiemu, nie powinno pochodzenia swego zawdzięczać ani jednej ani drugiej stronie; pozostaje zatem jedna droga, by swe pochodzenie zawdzię-

czało samemu sobie, w czem niema ani krzty anarchizmu, jak to zobaczymy.

Wystarcza połączyć przy jego konstytuowaniu się zasadę wyboru i zasadę mianowania przez zwierzchników.

Jakże to? Oto tak naprzykład. Wszyscy sędziowie Francyi wybieraliby członków sądu kasacyjnego, a sąd kasacyjny mianowałby wszystkich sędziów Francyi.

Sędziowie całej Francyi wybieraliby radców sądu kasacyjnego w miarę ich ubywania. Radcowie ci byliby w tym wypadku: 1) mianowani przez ludzi powołanych, 2) niezależni wobec władzy, 3) niezależni od partyi politycznych; 4) mianowani przez wszystkich sędziów całej Francyi, a więc łączyliby w sobie ogólnego ducha całego sądownictwa francuskiego. Największym błędem i największem nieszczęściem dawnych Parlamentów było to, że były owiane lokalną małostkowością. Tylko dlatego Calas, który, jak sądzę, był pomimo wszystko winny, ale którego zbrodnia nie mogła być dostatecznie udowodnioną, był tak męczony.

Wierzę w to, że trybunał najwyższy, w ten sposób uzupełniany, byłby doskonały. Proszę nadto pamiętać, że wyborcy nie byliby zmuszeni do wyboru wyłącznie z pośród sędziów. Mogliby tam powoływać wybitnych obrońców, chcących zakończyć swą dotychczasową karyerę, wybitnych prawników, wybitnych notaryuszów. Taki Dufaure,

taki Denormandie, byliby przy tym ustroju radcami sądu kasacyjnego, gdyby tego pragnęli.

Trybunał kasacyjny w ten sposób zorganizowany mianuje z kolei wszystkich sędziów we Francyi, posuwa w awansie, przenosi z urzędu na urząd, jednem słowem dokonywa tego wszystkiego, co dziś robi minister sprawiedliwości. Mam wrażenie, że to ciało jest bardzo powołane do tego, bardzo powołane, by to czynić dobrze. Nie będzie tego robiło pod wpływem poglądów politycznych ani instynktu zachowawczego, ani też obrony osobistej, czem się każdy rząd kieruje. To nie strażnik pieczęci (minister sprawiedliwości), który się musi liczyć z pragnieniami, wstawiennictwem, naciskiem i nawet nierzadko z nakazem prezesa gabinetu i ministra spraw wewnętrznych. Trybunał taki nie potrzebowałby się obawiać o to, czy się jego nominacya spodoba czy nie spodoba tej lub owej partyi politycznej. Ani nie myśli ani nie może myśleć o czemkolwiek innem, jak o wzorowym składzie stanu sędziowskiego oraz o należytem wypowiadaniu się sprawiedliwości. Nie ma on żadnego interesu w tem, by źle czynić. Trzeba zawsze na to liczyć, że ludzie robią źle, gdy mają w tem interes, by źle robić, pomijając wyjątki zupełnie błahe, których w rachubę brać nie można; trzeba jednakowoż zawsze na to liczyć, że ludzie będą dobrze robili, gdy nie będą mieli interesu

robić źle, wyjąwszy czysto przypadkowe okoliczności.

Taki system dałby nam sądownictwo doskonałe, doskonale administrowane i kierowane. Proszę zauważyć, że nie mamy tu już do czynienia z niepożądanemi następstwami obieralności. Sądownictwo przy tym systemie nie byłoby bardziej zdecentralizowane, niż obecne. Nie mielibyśmy klerykalnego parlamentu w Bretanii a antykatolickiego w Tuluzie. Trybunał najwyższy mianuje sędziów na całą Francyę, jak to dziś czyni rząd, a przez to utrzymuje duchową jedność i jednolitość całego sądownictwa. Tylko że nie potrzebuje ulegać, jak się to dziś z rządem dzieje, żadnym pobocznym, pozasądowym wpływom.

Porównywując rzecz małą do wielkiej, możnaby powiedzieć, że system ten byłby podobnym do wyboru członków izby adwokackiej przez wszystkich adwokatów i do wyznaczania obrońców z urzędu przez przewodniczącego izby, a poza tem do stawania adwokatów przed izbą w wypadku wykroczeń zawodowych i t. p. Nie widzę, by spostrzeżono niedogodności w tym systemie, który jest jednocześnie i naturalnym i bardzo dowcipnym, bo władza powstaje dzięki wyborom i przelewa się na wyborców z powrotem. Skład stanu sędziowskiego jest wówczas prawidłowy, bo stanowi organizm, w którym części składowe żywią środek, a środek kieruje częściami składowemi. Zdaje mi

się, że system ten odpowiada wszelkim wymaganiom i wyklucza wszelkie niedogodności.

Nie potrzebuję chyba dodawać, bo czytelnik z pewnością sam doszedł do tego uogólnienia, że według doktryny liberalnej wszelkie stany urzędnicze, które się składają z urzędników państwa czyli narodu a nie z agentów rządowych (patrz wyżej), powinny się uzupełniać i organizować według tego systemu: mam na myśli duchowieństwo, nauczycielstwo i t. d. Tylko, że to, coby było pożądanem według mnie we wszystkich tych stanach urzędniczych, jest dla sądownictwa wprost nieodzownem, a to z powodu szczególnego zadania, jakie na sądach spoczywa, a mianowicie, że muszą być rozjemcami między państwem a jednostką, co sprawia, że muszą być niezawisłe całkowicie wobec stron obu.

Na to wszystko można odpowiedzieć groźnym zarzutem: »System ten jest mocno arystokratyczny!«

Francyę prześladują dwie zmory, a mianowicie: »to jest arystokratyczne!« i »to jest klerykalne«. Zważywszy, że ci, co ciągle z obu tymi zarzutami występują, są zachwyceni tem, że nimi rządzą za pomocą wszelkich sztuczek despotyzmu ludzie, przedstawiający sobą mniej więcej czwartą część zapisanych wyborców, ludzie, którzy na swój użytek wydobywają z pyłu zapomnienia wszystkie doktryny najgorszych czasów tryumfu-

jącego i panującego katolicyzmu, — muszę oświadczyć, że jestem w równym stopniu nieczuły wobec pierwszego zarzutu, jak i wobec drugiego, a wobec drugiego w równym stopniu, jak wobec pierwszego.

ROZDZIAŁ XIV.

O prawie mniejszości.

Stało się to niejako pewnikiem w prawie publicznem, że w krajach demokratycznych mniejszość nie posiada praw żadnych. »Ustawa jest wyrazem woli ogółu«. (Deklaracya praw z r. 1789); jest ona »wolnym i uroczystym wyrazem woli ogółu« (Deklaracya praw z r. 1793). — Ta wola ogółu to wola połowy i jednego ponad połowę głosujących, i z chwilą gdy którabądź partya ma za sobą połowę i jednego ponad połowę głosujących, to znaczy około jednej trzeciej wyborców, to znaczy około jednej dziesiątej ludności, albowiem kobiety, dzieci i żołnierze nie głosują, partya taka uważa, że jej wszystko wolno, jej, reprezentującej jedną dziesiątą ludności wobec pozostałych dziewięciu dziesiątych. Mniejszość nie posiada żadnego prawa.

Jest to wogóle przypadek, że miewa ona swych przedstawicieli. Gdyby we Francyi cały kraj wybierał wszystkich deputowanych przez powszechne głosowanie z listy, bez podziału na okręgi, to partya, któraby otrzymała 4,500.000 głosów w kraju, miałaby wszystkich swoich deputowanych w izbie; partya zaś, któraby otrzymała 4,450.000 nie miałaby ani jednego. Systemu tego dotąd nie zaprowadzono. Zawsze sądziłem, że kiedyś przyjęty zostanie.

Ile razy dokonywa się powiększenia okregów wyborczych i wprowadza się głosowanie z listy, tyle razy zbliżamy się do tego systemu. Jeżeli w danym departamencie są trzy okręgi radykalne a dwa umiarkowane, to przy głosowaniu okręgami wyjdzie z wyborów trzech radykałów i dwóch umiarkowanych, przy głosowaniu zaś z listy wyjdzie pięciu radykałów. Chcąc mieć przedstawicielstwo względnie dokładne i uszanować mniejszości, trzeba utrzymać głosowanie jednoimienne. System ten we Francyi przyjęty został przy wyborach do Izby deputowanych; głosowanie z listy istnieje przy wyborach do Senatu. To też większość parlamentarna, reprezentująca większość w kraju, jest znacznie bardziej zbita w Senacie niż w Izbie, a jednocześnie mniej odpowiada istotnemu stanowi rzeczy.

Szukano różnych sposobów, aby otrzymać sprawiedliwe przedstawicielstwo mniejszości. Nie będę

tu wchodził w szczegóły tych systemów. Zaznaczę tylko, że wszystkie one posiadają jeden bardzo poważny zasadniczy brak. Nie wydaje mi się, by można otrzymać przedstawicielstwo mniejszości inaczej, jak drogą głosowania z listy, a przez to samo jest się wystawionym na wszystkie wady i niebezpieczeństwa głosowania z listy.

Mówi się naprzykład wyborcom departamentu, z którego ma być wybranych sześciu deputowanych, a w którym dwie trzecie są niebieskie a jedna trzecia szara: »Macie wypisać na każdej kartce wyborczej sześć nazwisk. Jeżeli każdy niebieski umieści sześć nazwisk niebieskich, a każdy szary sześć nazwisk szarych, to wynik będzie: sześciu niebieskich wybranych. Jeżeli jednak pozwala się wam dwa, trzy, aż do sześciu razy powtórzyć jedno i to samo nazwisko na kartce wyborczej, to drogą porozumienia możecie dojść do takiego skupienia głosów na dwóch szarych kandydatów, że osiągniecie dla nich taką samą liczbę głosów, jaką zdobędą czterej najbardziej faworyzowani z listy niebieskich. W ten sposób wasi kandydaci przejdą. I oto departament będzie reprezentowany przez czterech niebieskich i dwóch szarych, co odpowiada istotnym stosunkom, co jest słusznem i ścisłem«.

Jest to najmniej skomplikowany ze wszystkich proponowanych systemów. Nie potępiam go bynajmniej: jest on sprawiedliwy. Tylko, że niestety

posiada wszystkie wadliwości głosowania z listy. Znosi on przedewszystkiem pojedyńczy okrąg, gdzie jednoimienne głosowanie pozwala głosować na kogoś, kogo się zna dobrze; zmusza do porozumienia się na całym obszarze departamentu, co znaczy mówiąc bez ogródek tyle, że wybory mają być zrobione przez komitet departamentalny, rezydujący w stolicy departamentu, przez działaczy małomiejskich, wskutek czego miasto zyskuje przeważny wpływ na przebieg wyborów z ujmą dla ludności wiejskiej. Jeżeli sobie dobrze przypominam, to Lamartine powiedział: głosowanie z listy to intryga«. Jest w tem dużo prawdy.

Ten system potęguje nawet złe strony głosowania z listy; ponieważ zmusza do porozumienia się w znacznie silniejszym stopniu, niż to ma miejsce przy zwykłem głosowaniu z listy. Zmusza on do powiedzenia sobie: »Nie możemy pisać trzech nazwisk na kartce, bo nas pobiją; trzeba podawać tylko dwa; trzeba pisać nie pięć a cztery i t. p.« Zmusza do powiedzenia tego i do rozszerzania tego nakazu. A takie powiedzenie sobie i wydanie dyspozycyi może nastąpić po długich roztrząsaniach w mieście powiatowem, w łonie dobrze zorganizowanego komitetu, posiadającego władzę i wydającego rozkazy. Nie lubię dobrze zorganizowanych komitetów, posiadających władzę i wydających rozkazy. System ten odbiera powszechnemu głosowaniu cechę doraźnego wypo-

powiadania się. Wprowadza on niejako dyscyplinę i komendę wojskową do głosowania powszechnego. Nie bardzo to lubię.

Ponadto system ten wprowadza zesztywnienie, jeśli mi się tak wolno wyrazić, głosowania powszechnego. Nie pozwala na te nagłe zwroty, które, przyznaję, są bardzo rzadkie, ale które się zdarzają w pewnych okolicznościach i które powinny się ujawniać, wskazując na wzburzenie umysłów lub bodaj na zmianę opinii publicznej; są one niezmiernie ciekawe do badania i stanowią najważniejszy z przejawów głosowania powszechnego. Tymczasem system przytoczony uniemożliwia tego rodzaju zwroty.

Jak się bowiem dzieje w rzeczywistości? W każdem ciele wyborczem zestawia się dane statystyczne z ostatnich wyborów, jak gdyby nie było zmian żadnych lub co najwyżej zaszły tylko zmiany nieznaczne, i to oczywista, że inaczej postępować nie można, ani na innych obliczeniach polegać. Stąd zaś wypływa, że, jeśli zwrot zaszedł, to nie dopuszcza się do jego uzewnętrznienia. Szara partya miała przy ostatnich wyborach za sobą 33% głosów. Nie pozostaje więc nic innego, jak doradzać jej skupienie głosów na dwóch kandydatów, by ich przeprowadzić, dwóch na ogólną liczbę sześciu. Tymczasem nastąpiła zmiana poglądów i ci dwaj kandydaci wychodzą 55% głosów. To znaczy, że można było przeprowadzić czterech

szarych, zamiast dwóch. Ale dopiero po wyborach daje się to stwierdzić. Wskazówka ta będzie mogła dopiero wydać owoce przy następnych wyborach, to znaczy cztery lata później. To nazywam zesztywnieniem głosowania powszechnego, opóźnianiem i osłabianiem jego przejawów, odebraniem mu sprężystości, czyli co na jedno wychodzi spaczeniem jego zasady.

Widzimy więc, że system ten ma bardzo wiele niedogodności, pomimo że jest może najlepszym ze wszystkich, a w każdym razie najmniej spornym.

Istnieje inny, który nie posiada tej wady, że rezultat wyborów należy przypuszczalnie obliczać i uprzednio przygotowywać, posiada natomiast inną, że jest niezmiernie trudny w praktycznem zastosowaniu. Polega na zasadzie dobierania posłów. Nie przed głosowaniem się oblicza, lecz po wyborach. Liczy się ilość głosów oddanych w całym kraju na wszelkie partye. Stwierdza się, że głosy szare wynoszą jedną trzecią wszystkich oddanych głosów, lecz wskutek niedoskonałości systemu wyborczego ta trzecia część ludności jest reprezentowana w izbie przez piątą część posłów. Wobec tego kierunek szary ma prawo do tylu a tylu posłów ponad wybranych. Mianuje się ich dodatkowo i dołącza się ich do tych, którzy w dniu wyborów wyszli z urny, a ci posłowie dobrani są na równych prawach z wybranymi.

Bardzo to dobrze. Nie może być nic słuszniejszego; tylko których należy dobrać?. Czy tych, co otrzymali w całym kraju największą ilość głosów po wybranych? Wydawaćby się to mogło sprawiedliwem, a jednak sprawiedliwem bynajmniej nie będzie; albowiem wobec nierówności okręgów którykolwiek z niewybranych może mieć znacznie więcej głosów od któregobądź innego z niewybranych, a to jeszcze samo przez się nic nie znaczy. Otrzymałem oto w jednym z okręgów departamentu Alp niższych (Basses-Alpes) 2487 głosów, podczas gdy mój zwycięski przeciwnik otrzymał 2503. Jestem niby wybranym; powinienem zostać dobranym posłem. Nie zostanę nim jednak nigdy, albowiem znajdzie się ze stu niby-wybranych w całej Francyi, którzy otrzymali cztery, pięć lub nawet sześć tysięcy głosów. A to już chyba nie moja wina, że kandydowałem w Forcalquier.

Gdybyśmy poddali rozbiorowi wszelkie możliwe systemy przedstawicielstwa mniejszości, to napotkalibyśmy inne podobne trudności. Pragnę bardzo, by znaleziono wreszcie jaki dobry system. Zgodzę się zresztą na którykolwiek, bo każdy z nich, tego jestem pewien, będzie przejściem ku lepszemu wobec brutalności systemu obecnego.

Istotnem jednak złagodzeniem prawa liczby, prawdziwą reprezentacyą mniejszości winno być to, o czem we Francyi najmniejszego ludzie wy-

obrażenia nie mają, a mianowicie uszanowanie mniejszości. Jest to rzeczą zwyczajów parlamentarnych i postępowania rządu raczej, niż obliczeń cyfrowych. Powinno się samo przez się rozumieć, że każdy pogląd, który we Francyi na za sobą pokaźną liczbę zwolenników, zasługuje na uwzględnienie, na oszczędzanie go, a przedewszystkiem na to, by nic przeciw niemu nie czyniono. Jest nas we Francyi cztery miliony protestantów. Jesteśmy mniejszością. Stąd nie wynika, by wolno było nas uciskać. Przeciwnie, należy stąd wnioskować, że jesteśmy wcale poważną częścią narodu francuskiego i że trzeba nas bronić przeciw wszelkim udręczeniom lokalnej czy indywidualnej natury, na które możemy być narażeni, że wreszcie, gdyby nas Francya uciskała sama lub pozwalała uciskać, to robiłaby to samo, jak gdyby sobie rękę odejmowała. Ludwik XIV tak się na to nie zapatruje. Dba on zanadto o »jednolitość duchową« Francyi. W czasach dzisiejszych ludzie, będący u steru rządu, oraz ich świta rozumują zupełnie jak Ludwik XIV.

Mniejszość winna posiadać prawa chociażby dla tej prostej przyczyny, że jeśli nie emigruje, to jedynie z patryotyzmu. Jest źle widziana w całym kraju, nie ma dostępu do zaszczytów i godności, nie korzysta z dobrodziejstw rządu. Gdzieindziej czułaby się lepiej; nie emigruje jednak i to w niej cenić należy. Przypomnijmy sobie zasady, z któ-

rych wyszliśmy na początku niniejszej książki. Wielkie ojczyzny nie są wytworem naturalnym. Powstały one z większej ilości małych ojczyzn, które albo dobrowolnie się zjednoczyły albo też zgodziły się na zjednoczenie się wzajemne, aby tym sposobem przedstawiać większą siłę wobec wroga. Wspólna państwowość, która albo uważa, że pod pozorem jednolitości duchowej wolno jej uciskać siedm czy ośm małych ojczyzn na dwadzieścia, albo też czyni to dlatego, że jej się tak podoba, dopuszcza się krzyczącego nadużycia władzy. Wyzyskuje na wewnątrz swe położenie, swą organizacyę, która powstała dzięki pragnieniom lub zgodzie wobec sytuacyi zewnętrznej. Postępuje w łonie »wielkiej ojczyzny« tak, jakby to było pozwolone, właściwe, a przynajmniej dopuszczalne tylko w »małej ojczyźnie«, jakeśmy to już wyżej powiedzieli. W małym kraiku, gdzie ludzie myślą, wierzą, postępują bez mała na jedną modłę, gdzie panują te same pojęcia, poglądy i zwyczaje, można ostatecznie nie liczyć się z mniejszością, która jest bardzo nieliczna, która jest nieledwie objawem dziwactwa. Ale w dużym kraju, składającym się z dwudziestu różnych krajów, tyranią będzie mierzenie wszystkich jednym łokciem, przykładanie jednej miary do dwudziestu narodów, które, to prawda, chcą być jednym narodem wobec istniejącego czy też przypuszczalnego wroga, które chcą zapewne ulegać wspólnym ustawom, aby państwo

było spoiste, które zgadzają się na posłuszeństwo wobec jednego i tego samego rządu, aby siła obronna mogła być łatwo i szybko zmobilizowana; ale któreby chciały jednocześnie zachować samorząd lokalny, tradycye i obyczaje, bardzo dla nich drogie, oraz przekonania i wierzenia, bardzo dla nich święte. Dla tych wszystkich powodów potrzebny jest w wielkim kraju jeden rząd i jedno prawo, — to oczywista; ale rząd znacznie bardziej tolerancki a prawo znacznie szersze i bardziej wyrozumiałe, aniżeli w małym kraiku.

Oto naprzykład wy, panowie z rządu francuskiego, chcecie odjąć Francyi charakter narodu chrześcijańskiego. Już to na innem miejscu wypowiedziałem, że nie jest to ani wasza sprawa, ani wasza rola, ani wasz urząd, ani wasze powołanie, ani wasze prawo; ale tu mi o co innego chodzi. Chcecie, by Francya przestała być narodem chrześcijańskim. Tymczasem Bretania, wskażmy na nią dla przykładu, jest bardzo chrześcijańska. Mówicie: »Co nas to obchodzi? Bretania to mniejszość, będzie musiała się poddać«. Nie może być nic bardziej niesprawiedliwego, niż taki sposób mówienia. Bretania jest krajem, który był swego czasu wolny, który się zgodził stanowić część Francyi w celu obrony własnej i obrony reszty Francyi przed Anglią, który jest bardzo francuski, ale który ma prawo mieć swoje własne wierzenia, przekonania

oraz wychowywać swe dzieci przez jakich chce ludzi.

Chcecie — weźmy tę samą sprawę z innego punktu widzenia — odjąć Francyi charakter narodu chrześcijańskiego. Ależ mamy we Francyi nie dwie lub trzy prowincye, ale rozsianych po całym obszarze kraju piętnaście milionów jednostek, mężczyzn i kobiet, przywiązanych bardzo silnie do chrześcijaństwa: Mówicie: »Co nas to obchodzi? To mniejszość, będą musieli się poddać«. Nie może być nic bardziej niesprawiedliwego, jak taki sposób mówienia; tak przemawiają barbarzyńscy zwycięzcy w zwyciężonym kraju. Te piętnaście milionów to masa, którąby mogła tworzyć odrębny naród, sąsiadujący z nami. Czybyście wówczas powiedzieli: »Podbijemy ich, aby ich wydobyć z chrześcijaństwa. Mamy do tego prawo, bo nas jest więcej. Nie mają prawa być chrześcijanami, ponieważ wobec nas są mniejszością«. Nie byłoby to niczem innem, jak prawem siły; istotnie też teorya wszechwładzy większości we wszystkiem oraz bezwzględna pogarda dla mniejszości nie jest niczem innem, jak prawem siły, prawem zastosowanem tym razem do współziomków. To jest wprost potworne.

I pociąga to za sobą prawdziwie miłe następstwa. System ten, stworzony celem osiągnięcia duchowej jednolitości kraju, dąży bezpośrednio do jej rozbicia. Jakżeż chcecie, by pozostali dobrymi Francuzami ci, dla których Francya jest

krajem wrogim, tak wrogim, jakby nim był każdy kraj obcy? Zniechęcą się bardzo szybko i względem rządu będą żywili uczucia, jakie ma zwyciężony lud dla ludu zwycięskiego, bo też będą traktowani, jak jest traktowanym przez lud zwycięski lud zwyciężony. Rząd nie chce, by istniały »dwie Francye«. Nie chce on tego, a tymczasem sam je wytwarza. Im dokładniej stwierdza istnienie dwóch Francyi, które sam wytworzył, tem bardziej staje się zażartym w uwidocznianiu tego przedziału, w umacnianiu go i w jątrzeniu wzajemnem obu części. Takie są piękne owoce polityki, która polega na pomiataniu mniejszością.

Nie należy pod tym względem się mylić. W wielkich krajach liberalizm jest niezbędny dla utrzymania całości, a więc liberalizm — to patryotyzm. Liberał to nie marzyciel, nie ideolog, nie zwolennik ogólników czy abstrakcyi; to patryota. To człowiek, przerażony »emigracyą wewnętrzną«, którą sprowadza wszelkie zwycięstwo partyi czy namiętności partyjnych. To człowiek, który woli, żeby kilka milionów Francuzów nie podzielało raczej jego poglądów, niż żeby przestali lub odzwyczaili się kochać Francyę.

Natomiast człowiek partyi, żeby był lub myślał, że jest nie wiedzieć jakim fanatykiem »jednolitości duchowej« kraju, to człowiek, który swego kraju nie kocha albo który nawet nie myśli o nim, co jest tylko jedną z form, i to najgorszą właśnie,

niekochania kraju. To człowiek, który woli, by kilka milionów rodaków mniej kochało Francyę (bo co to komu przeszkadza?), aniżeli by posiadali i objawiali przekonania przeciwne jego przekonaniom, co jest daleko niebezpieczniejsze, niemal zbrodnicze. Egoizm i buta człowieka partyjnego są niedoścignione. Upodobał on sobie w nich; ale jednocześnie sprawia, że co dzień przybywa kilku takich Francuzów, dla których Francya staje się czemś obojętnem i którzy od niej gotowi się odstrychnąć. Nic się przez to nie zmienia. Tylko ubyło kilku Francuzów. Jeden z »reakcyonistów« powiedział mi kiedyś żartem, ale z goryczą: »Czego ja pragnę? Właściwie nie wiem sam... może aneksyi ze strony Belgii«. Co chcecie? Jest w tem prawda lub, jeśli wolicie, logika. Jest się przywiązanym do swego kraju; ale gdy się doznaje we własnym kraju przykrości i udręczeń bez najmniejszego pożytku lub zadośćuczynienia, przykrości i udręczeń, które nie wychodzą pod żadnym względem na korzyść krajowi, a tylko zwycięskiej partyi, zachowującej się jak w kraju podbitym, wówczas z łatwością zaczyna się pragnąć, by należeć do innego kraju, gdzie żądanoby tylko takich ofiar, które są niezbędne lub pożyteczne dla utrzymania całości kraju.

Trzeba zatem szanować mniejszości, trzeba uznawać, że jeśli nie mają prawa rządzić, to za-

wsze mają prawo do życia, prawo egzystencyi, oraz że są czemś, z czem się należy liczyć.

A środek na to jest bardzo prosty: powrócić do punktu wyjścia i uwierzyć raz wreszcie, że ponieważ państwo zostało zorganizowane celem dostarczenia policyi i obrony, wszelkie zatem nie dotyczące tych dwóch zakresów działania a przez państwo ogłaszane prawa oraz przedsiębrane kroki są w gruncie rzeczy prawami i krokami partyi, która stała się państwem i zostawszy niem postępuje nadal, jak partya; są one krokami i czynami przeznaczonymi, by gnębić przeciwnika; i że wobec tego nie pozostaje nic innego, jak tego wszystkiego nie robić, kroków nie przedsiębrać, praw nie wydawać. Jeden z prezydentów izby, p. Deschanel, we właściwem zrozumieniu swych obowiązków, rzekł kiedyś: »Ależ, panowie, pierwszym obowiązkiem prezydenta jest bronić praw mniejszości«. Natomiast rządy zbyt często stosują zasadę: »Pierwszym obowiązkiem rządu jest bronić praw większości«. Jest to błąd i to błąd dla kraju bardzo zgubny. I przeciw temu błędowi protestował tak wymownie Eugeniusz Pelletan: »Przystępując do wyborów, obie strony wyjść muszą z założenia, że wynik uszanuje wolność myśli. Partya zwyciężona w wyborach powinna módz powiedzieć zawsze zwycięzcom: otośmy stanęli, ty i ja, przed sądem narodu; orzeczenie tego sądu potępiło mnie w pierwszej instancyi; poddaję się

wyrokowi i uznaję mą porażkę; ale zastrzegam sobie prawo zdobycia z kolei większości, drogą wykazania krajowi, że mam słuszność, i przeciągnięcia liczby na moją stronę... Wszelka partya przedstawia sobą czynnik społeczny i odpowiada potrzebie społeczeństwa. Gdyby istniała tylko partya postępu, ludzkość nie miałaby nigdy czasu na zastanawianie się; gdyby zaś poza partyą przeszłości innych partyi nie było, ludzkość nie zdążałaby ku doskonałości. Gdyby istniała jedna tylko partya, ludzkość bez żalu jak i bez pragnień, wpadłaby w stan letargu. Działanie i przeciwdziałanie partyi między sobą, jak działanie i przeciwdziałanie organów ciała ludzkiego, wytwarzają zarówno ruch, jak i równowagę w ruchu. Zycie któregokolwiek narodu jest tem żywotniejsze, im bardziej ścierają się między sobą różne zasady w narodzie tym się uzewnętrzniające, zupełnie tak samo, jak uczucia religijne, które tam silniej grają, gdzie bezpośrednio przy sobie istnieją różne wyznania. Jednostajność działa zabójczo, emulacya ożywczo. Nie powinniśmy się więcej tem oburzać czy smucić, niż kolejnem następstwem pór roku. A jednak skoro tylko rząd świeżej daty dochodzi do władzy po drabinie partyjnej, uważa samo istnienie innych partyi za zamach przeciw konstytucyi i marzy o zniszczeniu ich, jak gdyby ręka ludzka zdolną była do zniweczenia czegoś, co jest koniecznością, co tkwi w naturze społeczeństwa. Unicestwić partyę

to to samo, co wymazać z mapy trzecią, czy czwartą, czy najmniejszą choćby część narodu; albowiem nie istnieje partya, któraby nie posiadała swej względnej wartości i nie przynosiła pożytku krajowi, już choćby przez to samo tylko, że zmusza przeciwnika do rozwinięcia całego zasobu inteligencyi. Od sześćdziesięciu lat wszystkie partye dochodziły kolejno do władzy: i wszystkie pod pozorem dobra publicznego gnębiły swych współzawodników; wszystkie w równej mierze twierdziły, że zbawiają społeczeństwo, gdy prześladują ludzi wczorajszych czy jutrzejszych. Wszystkie też upadły pod ciężarem tego zadania, za co niebu dziękować należy; ale coby było nastąpiło, gdyby jakimś cudem udało im się dopiąć swego? Albo Francya okaleczona, spętana jednemi wierzeniami i jedną rzekomo stałą myślą przewodnią, byłaby przestała istnieć, albo też bytowałaby pozbawiona tej mocy, która tkwi w różnolitości przejawów jej geniuszu«.

Prawa mniejszości opierają się na prawach człowieka i na poczuciu ogólnego dobra kraju. Prawa te zostały formalnie uznane przez Deklaracyę z r. 1793, albowiem jeśli ta deklaracya, narówni z Deklaracyą z r. 1789, potwierdza, słusznie zresztą, że »prawo jest wyrazem powszechnej woli«, to za »powszechną wolę« nie uważa bynajmniej ucisku mniejszej liczby przez większą; pod »wolą powszechną« rozumie ona to, co pod

powszechną wolą rozumieć istotnie należy, a mianowicie: niewątpliwie tę wolę, która się objawia w większej ilości głosów, lecz w której bierze się w rachubę i inne objawy woli, o ile są liczne, oczywiście tak długo, dopóki niema bezwzględnej konieczności powzięcia stanowczej decyzyi. Jesteście członkami klubu. I oto postawiony zostaje wniosek, mający na celu pewną poważną zmianę, tego jednakowoż pokroju, że nie jest ona ani niezbędną dla istnienia stowarzyszenia, ani konieczną ze względów organizacyjnych. Wniosek ten otrzymuje 100 głosów przeciw 90. Wniosku nie uwzględniacie. Znajdujecie bowiem, że wola powszechna się nie wypowiedziała, a raczej, stwierdzacie jako dobrzy psychologowie i ludzie zdrowego rozsądku, że wola powszechna jest chwiejna na tym punkcie. Forsować sprawę możecie zaś tylko w dwóch wypadkach: albo, gdy zachodzi konieczność natychmiastowej decyzyi, albo też, gdy wy, owa setka większości, ulegacie namiętności. Nazajutrz powie cały świat: »Namiętności grały przy tej sprawie« — i tak będzie istotnie.

Oto jak należy pojmować wyraz »powszechna wola« i jak go Deklaracya z r. 1793 rozumiała. Pod tym względem nie może być żadnej wątpliwości, bo gdy z jednej strony mówi, że »prawo jest wyrazem powszechnej woli, to równocześnie (Artykuł XXVI) orzeka: »Żadna część ludu nie może sprawować władzy ludu całego« —, co po-

winno dawać do myślenia. Deklaracya nie mówi: »Mniejszość nie może wykonywać władzy ludu całego« —, coby było jedynie zwykłem potępieniem oligarchii, »kraju prawomyślnego« (»*pays légal*«) czy »klas stojących na wysokości cenzusu« (»*classe censitaire*«) z czasów Ludwika Filipa. Mówi ona wyraźnie: »żadna część...«, a ta część to może być nawet największa cześć, a więc Deklaracya odmawia i większości prawa poczytywania się za całość narodu.

Oczywiście nie należy stąd wnioskować, że prawa tylko jednomyślnością przechodzić mogą; trzeba tekst ten interpretować prostym chłopskim rozumem i z punktu widzenia praktyki; ale tekst ten mówi bardzo wyraźnie, że większość uprawia tyranię, gdy będąc większością, dość słabą większością, może nawet w rzeczywistości mniejszością, bo zwykle około dwóch trzecich obywateli staje do urny, będąc zatem zwykłą »częścią ludu«, stara się usilnie postępować, jak gdyby była całym ludem. Tak, Deklaracya z r. 1793 niewątpliwie tak to pojmuje, albowiem dodaje (Artykuł XXXIV): »Społeczność znajduje się w stanie ucisku, skoro jeden choćby jej członek jest uciskanym; każdy członek społeczności jest uciskany, skoro społeczność znajduje się w stanie ucisku«. Prawo mniejszości nie może być wypowiedziane ani głośniej ani mocniej. Prawo mniejszości jest w całej swej rozciągłości objęte przez

Deklaracyę z r. 1793. Nie nagina jej brzmienia do swego użytku ani nie wychodzi poza jej treść istotną, kto poprzestaje na twierdzeniu, że mniejszości mają prawo, by ich oszczędzano, mają prawo, by je szanowano, mają prawo, by się z niemi liczono, mają wreszcie prawo, by je władza naczelna ochraniała, nie zaś, by je przygniatała. Proszę sobie przypomnieć owo miłe słówko, wyrzeczone z całą poczciwością przez dzielnego jakobina, p. Henryka Maret'a: »Im mniej mniejszości będą reprezentowane, tem mniej przeszkód będzie do zwalczenia przy zwykłym biegu spraw«. — P. Henryk Maret ma niezrównane poczucie despotyzmu.

ROZDZIAŁ XV.

Wrogowie wolności.

Wolność ma wrogów wszelakiego pokroju; ma ich nawet nieskończenie wielu; albowiem miłowaną jest jedynie przez tych którzy nie lubią ani być uciskanymi, ani uciskać innych, a jeśli pierwszych jest bardzo wielu, to drugich niezmiernie mało. Dlatego też wolność liczy swych wrogów na legiony. Z pośród nich najważniejsi, jeśli chodzi o zasadnicze kierunki, są to: Monarchizm, Arystokratyzm, Socyalizm, Idea równości, Wszechwładza ludu, Parlamentaryzm.

§. 1. — *Monarchizm.*

Monarchizm z natury rzeczy nie cierpi wolności, ponieważ jego punktem wyjścia jest panowanie jednego nad wszystkimi, a dążnością — rozciąganie tego panowania możliwie jak najdalej.

Monarcha to człowiek, którego okoliczności postawiły na czele ludu i który nad ludem tym rządy sprawuje bez żadnej przeciwwagi, bez hamulca, bez ograniczenia. Taki człowiek, jeśli ma skłonność do mistycyzmu, wyobraża sobie z łatwością, że, będąc przedstawicielem Boga na ziemi, ma nie tylko prawo lecz wprost obowiązek myśleć za cały naród, działać za cały naród, a wskutek tego nie pozwalać na to, by ktokolwiek z pośród narodu myślał lub działał sam z siebie. Jest on odpowiedzialnym za dusze ludzkie przed Bogiem.

Jeśli jest człowiekiem o silnej woli jedynie, to będzie myślał tak samo; a wiecie czem są w rodzinie ludzie silnej woli: nie uznają oni żadnych innych poglądów, jak swoje własne.

Jeśli jest człowiekiem o wielkiej intelligencyi, to będzie cierpiał, gdy pomyśli, że i inni prócz niego myślą, zastanawiają się i postanawiają w jego państwie, zważywszy, że bardzo często myślą o głupstwach, zastanawiają się nad głupstwami i postanawiają głupstwa.

A jeśli wreszcie jest głupcem, to jeszcze gorzej; bo wówczas będzie dumny, jak każdy głupiec, a wszelka opozycya wobec jego pomysłów oraz wszelkie ograniczenie jego władzy będą go doprowadzały do wściekłości.

Wszystkie te powody sprawiają, że równie trudno będzie monarsze nieograniczonemu lub niby

nieograniczonemu stać się liberalnym, jak powrozowi przejść przez uszko od igły.

A jednak, gdybyśmy sobie wyobrazili monarchę, choćby nawet nieograniczonego, któryby był rozumny, a przytem nie zanadto samowolny ani nie zanadto dumny, to król taki nie mógłby nic rozsądniejszego zrobić, jak być bardzo liberalnym. Król może się przystosować do liberalizmu a liberalizm może się przystosować do króla. Taki król mógłby i powinienby sobie powiedzieć:

»Opatrzność czy też ciągłość faktów historycznych włożyła na mnie obowiązek przestrzegania, by panował prawny porządek w mym kraju, oraz obowiązek bronienia go przed wrogiem, a to za pośrednictwem dyplomacyi lub we właściwej chwili za pomocą oręża. Poza tem mogę dowolnie rozporządzać swoją osobą i robić, co mi się tylko spodoba. Ale ograniczając me zajęcia i me starania do tego tylko zakresu, wypełniam oczywiście wszelkie ciążące na mnie obowiązki; ograniczam się zaś jednocześnie w stwarzaniu sobie nowych; i bardzo być może, że w ten sposób zadanie moje będzie znacznie prostsze, znacznie łatwiejsze i znacznie przyjemniejsze. — Miałbym się może zajmować sprawami wychowania? Niechaj ojcowie sami wychowują swe dzieci lub powierzają wychowanie ich, komu tylko zechcą. Nie jestem przecież ojcem mych poddanych. Wystarczy, jeżeli będę pilnował, by zakłady wychowawcze nie były

miejscami rozpusty. Tym sposobem uniknę konieczności zajęcia określonego stanowiska w waśni wszechwiedzących, co może być tylko bardzo przyjemnem. — Miałbym się może zajmować sprawami religijnemi? Nie jestem przecież papieżem. Nie będę tolerował wyznania, któreby wymagało ofiar w ludziach lub powstrzymywało od wstępowania do służby wojskowej. To oczywista: to są rzeczy porządku wewnętrznego i obrony narodowej. Ale pozostawię w spokoju wszelkie wyznanie, którego celem będzie moralność społeczna, nie destrukcyjna w stosunku do państwa, i nie będę nawet myślał, by je szczególnie popierać lub ochraniać. Jest to rzeczą wyznawców bronić swego wyznania, a wyznawców innych wyznań zwalczać tamto. Wstrzemięźliwość ta wyjdzie mi z pewnością na dobre, bo nie będę potrzebował się wypowiadać ani za ani przeciw w sporze o bullę *Unigenitus*, a sądzę, że wtrącanie się do tej sprawy musi nastręczać trudności i sprawiać kłopoty, przyczem państwu niewątpliwie nic z tego nie przyjdzie. — Miałbym może nakładać kaganiec na pamflecistów i pisarzy? Przez wzajemne zwalczanie się sami się neutralizują, a stąd wniosek, że nie będą niebezpieczni dla nikogo. A tu z pewnością na tem dobrze wychodzę; bo jeśli im się daję we znaki, to oni właśnie na mnie zaczną napadać i odstręczać mych poddanych ode mnie, tymczasem, jeśli ich pozostawię w spokoju, chciałem powiedzieć w roz-

wichrzeniu, to będą wzajemnie na siebie napadali, a mnie zostawią nietkniętym. — I tak dalej, i tak dalej. Stanowczo będę się zajmował jedynie policyą, armią i dyplomacyą. W tej dziedzinie jednak chcę być panem całą gębą. To moje rzemiosło«.

Król mógłby w ten sposób rozumować, dlatego też powiedziałem, że król może się nagiąć do liberalizmu, a liberalizm do króla. Tylko, że z góry przyjąłem, że król ten musiałby być bardzo rozumnym, a nie być ani samowolnym, ani dumnym. I właśnie dlatego jednocześnie stwierdziłem, że monarchizm jest urodzonym wrogiem wolności.

§. 2. — *Arystokratyzm.*

Tu musimy się przedewszystkiem porozumieć, gdyż możemy bardzo łatwo wpaść w sprzeczność. Nazywam arystokracyą arystokracyę. Nazywam arystokracyą oligarchię; nazywam arystokracyą nieliczną grupę obywateli, która rządzi i administruje bez udziału reszty obywateli (Wenecya), albo też liczniejszą nawet klasę, która ujęła władzę w swe własne ręce i nie dopuszcza do niej klas innych (Francya w okresie od 1815 do 1848 r.). Wyrazem »arystokracya« będę się posługiwał wyłącznie w tem znaczeniu.

Tymczasem, mniej więcej od r. 1750, wyraz ten używany jest nieprawnie i niewłaściwie w zupełnie odmiennem znaczeniu. Ludzie o poglądach

demokratycznych nazwali »arystokracyą« lub »arystokratycznem« wszystko to, co się wybija ponad szare tło w narodzie, wszystko, co się wyróżnia z pośród tłumu dzięki pewnej spoistości, wszystko, co się zdołało zgrupować lub tworzy pewne zgrupowanie, wszelkie zrzeszenie się, wszelki związek, jednem słowem wszystko, co nie jest »luźną jednostką«. Kościół, nawet gdy przestał być instytucyą państwową z przywilejami politycznymi i władzą sądowniczą, jest dla nich arystokracyą; armia, właśnie pozbawiona tych praw politycznych, które posiadają inni obywatele, jest arystokracyą; stan sędziowski jest arystokracyą, świat bankierski jest arystokracyą i t. d. i t. d.

Nie są to bynajmniej arystokracye, ponieważ nie rządzą; są to raczej »arystye«, jeśli kto już koniecznie tak pragnie, a właściwie są to »ciała ukonstytuowane« wśród bezkształtnej masy; ale arystokracyami ich nazwać nie można.

Te dwie rzeczy są tak między sobą różne, że są nawet sobie przeciwne. Niejednokrotnie starałem się dowieść, że »ciała ukonstytuowane«, że »arystye«, które nie biorą udziału we władzy, są zaczynem wolności, jej ostoją i skarbnicą: przedewszystkiem dlatego, że są jej żywym przykładem i w swej samodzielności wzorem dla innych; powtóre dlatego, że ograniczają władzę naczelną i stawiają jej zapory silniejsze niż te, jakie jednostka stawiać może; wreszcie zaś dlatego, że

z natury są skłonne, żyjąc same z wolności, do solidaryzowania się ze wszystkiem, co nosi zarodek wolności w sobie, co jest z ducha i z uczucia liberalnem w kraju. — To wszystko trzeba powiedzieć o »arystyach«, o niezależnych i autonomicznych ciałach zorganizowanych, bez względu na to, czy mowa o zrzeszeniach wyższego typu (akademie, stowarzyszenia literackie, naukowe, moralne, towarzystwa przemysłowe), czy też bardziej ogólnych (związki zawodowe, stowarzyszenia współdzielcze i t. p.).

Arystokracya zaś w ścisłem tego słowa znaczeniu, oligarchia, władza garstki nad ogółem, nie jest liberalną z natury i musi być zaliczaną do wrogów wolności. Może być ona większym lub mniejszym wrogiem wolności, niż monarchia, ale jest nim zawsze. Zwykle bywa większym. Wystarcza, by król był wspaniałomyślnym, rozumnym, ażeby był jednocześnie liberalnym. Rzadko się to zdarza, ale zawsze się zdarza. Aby arystokracya była liberalną, trzebaby, by była i ona również wspaniałomyślną i rozumną, a o to zawsze trudniej u całej klasy ludzi, niż u jednostki. Jednostka zależy tylko od siebie samej, podczas gdy jeden człowiek z danej klasy zawisłym jest zawsze od innych ludzi z tejże klasy; a ludzie posiadający przywilej rządzenia nie bardzo lubią, by się cokolwiek wymykało z pod ich władzy czy wpływów. To zupełnie tak, jakby było więcej królów

naraz, a mają oni królewską dumę dynastyczną, królewskie przekonanie o swej nieomylności, królewską pogardę do wszystkiego, co nie jest kością z ich kości i krwią z ich krwi, królewską dążność do wszechpotęgi i wszechwładzy, jednem słowem wszelkie choroby królewskości. To tak, jakby było wielu królów naraz, a podczas gdy jeden król nie może sam wszystkiego robić i czasem dobrowolnie zgadza się na to, by wszystkiego samemu nie robić, i pozostawia innym, jednostkom czy zbiorowościom, wolność robienia niektórych rzeczy, — to oni dzielą między siebie wszystko, co jest w kraju do zrobienia, i nie pozostawiają innym nic więcej poza ślepem posłuszeństwem jedynie.

Poniekąd im się to udaje, na krótką metę, jak to widać zresztą z historyi; a to dlatego, że znajdują się oni w położeniu bardzo niestałem, niejako na ostrzu noża, a do nich raczej niż do jakiegokolwiek innego rządu stosuje się pewnik, że rządy giną albo z nadmiaru albo z braku zasad. Jeżeli tworzą arystokracyę zamkniętą, to się szybko wyczerpują i po kilku pokoleniach nie są już w stanie dostarczyć głównego sztabu, koniecznego do prowadzenia narodu, i w niemocy rozpadają się sami. Jeśli zaś tworzą arystokracyę otwartą, to wyłom powiększa się szybko, demokracya ich podbija, a arystokracya staje się niby-demokracyą, — tak było w Rzymie za czasów Maryusza,—

a żywioły demokratyczne burzą resztki twierdzy, do której wtargnęły.

I tylko w okresie przejściowym, gdy arystokracya jest na poły otwarta, może ona dokonać dobrych i wielkich rzeczy, a i to jeszcze, o ile jest rozumna i wspaniałomyślna. Taki okres jednak jest zwykle bardzo krótki.

Ale jakąkolwiek będzie arystokracya, zawsze będzie nieprzychylnie usposobiona względem wolności. We Francyi naprzykład od 1815 do 1848 r. rządziła grzecznie, rozsądnie, oszczędnie i zręcznie; dała Francyi wzorowe rządy finansowe; i żałowano jej później, a nikt lepiej ode mnie nie szanuje i nie pojmuje tego żalu; ale obawiała się wolności i szczerze jej nienawidziła. Pod tym względem rządy jej nie różniły się niczem od rządów Napoleona I, którego śladami kroczył zarówno rząd Restauracyi, jak i rząd Lipcowy. Nie dała ona, pomimo przyrzeczeń i zapewnień, ani wolności myśli, ani wolności słowa, ani wolności zgromadzeń, ani wolności wyznań, ani wolności nauczania, a to co dawała, to w tak skromnych rozmiarach i z takiemi zastrzeżeniami, że wolnością tego nazwać nie można, a wszystko to jeszcze z taką niechęcią, że nie można jej ani oskarżać o liberalizm, ani zań chwalić.

To prawda, że była to francuska arystokracya, a Francuzi nie są liberałami. Powiedzmy więc, że miała dwa słuszne powody, by nie być liberalną,

raz dlatego, że była francuską, powtóre dlatego, że była arystokracyą.

§. 3. — *Socyalizm.*

Socyalizm, będąc tylko przeobrażeniem monarchizmu, nie może też być liberalnym. Jest on nawet antyliberalizmem w ostrej formie. Polega on zawsze, czy tę czy inną jego odmianę będziemy mieli na myśli, na dążeniu, by wszystko było wykonywane przez państwo, by wszystko było przepisane przez państwo, by poza państwem niczego wogóle nie było. To jest istotnym celem monarchii, a jednocześnie i socyalizmu.

Pomiędzy nim a monarchią niema żadnej innej różnicy, jak tylko jedynie ta, że w monarchii wszystko należy do króla, gdy tymczasem w socyalizmie wszystko należy do wszystkich. Różnica ta byłaby bardzo doniosłą, gdyby była rzeczywistą; tylko, że samo się przez się rozumie, że jej niema, a raczej, że jest tylko pozorną; albowiem, ponieważ koniecznem jest, by ktoś określony rządził, więc wszyscy rządzą za pośrednictwem jednego czy kilku wyznaczonych ludzi, a tym sposobem, pod pozorem rządu ogółu nad ogółem, mamy rząd jednego przedstawiciela ogołu albo rząd pewnej ilości przedstawicieli ogółu, a więc wracamy bądź do monarchii bądź do arystokracyi.

Ponadto mamy i tę nieprzyjemność, że żyjemy pod rządem, który nie uznaje niczego poza państwem i który nie znosi, by kto inny coś robił prócz państwa, ani też, by cokolwiek się działo inaczej, jak drogą socyalizacyi.

A więc, idąc aż do sedna rzeczy, socyalizm, jako forma wyższa i ostateczna monarchii, jako forma absolutna absolutnej monarchii, ujarzmia jednostkę do tego stopnia, że ją usuwa, jako taką. Monarchia ją trzyma na uwięzi, socyalizm ją unicestwia.

A więc przemysł? Dawniej był królewski, teraz będzie państwowy. Handel? Dawniej był królewski, teraz będzie państwowy. Wyznanie, jeśli nie usunięte całkowicie? Dawniej było postanowieniem królewskiem, teraz będzie instytucyą państwową. Nauczanie? Dawniej było królewskie, teraz będzie państwowe. Rolnictwo? Ziemia będzie własnością ogółu, jak była własnością króla, a uprawianą będzie wspólnie pod dozorem państwa. Rolnictwo dawniej było królewskie, teraz będzie państwowe.

A czem będzie przemysłowiec? Urzędnikiem. Czem kupiec? Urzędnikiem. Czem kapłan? Urzędnikiem. Profesor? Urzędnikiem. Rolnik? Urzędnikiem. Włościanin? Urzędnikiem.

I tak do najdrobniejszych szczegółów. Niedawno postawiono pytanie: »Jeśli usuwacie kongregacye i stowarzyszenia, które lewą ręką otrzymują od bogaczów pieniądze na to, by je prawą

ręką rozdawać ubogim, to kto tych ubogich wspierać będzie?« P. Jaurès odpowiedział natychmiast: »Kto? oczywiście, że państwo!« To znaczy: rząd zabroni jednostce spełniać czyny miłosierdzia, dobroczynność będzie upaństwowiona, a przez to rząd będzie wspierał tylko swych przyjaciół i dążył do tego, by z ubogich uczynić swych najemników i pobierających jałmużnę. I ubodzy stać się będą musieli niejako urzędnikami, by przez to nie być niezależnymi, bo niezależność nawet pod tym względem nie może być tolerowana przez państwo.

Socyalizm usuwa zatem jednostkę, nie uznaje jej prawa bytu. Człowiek to kółko w maszynie państwowej. A na czele tej maszyny stoi jeden czy kilku inżynierów, którzy myślą za wszystkie kółeczka, którzy je umieszczają, gdzie się należy, wprowadzają je w ruch, przemieszczają, naoliwiają i smarują, dopóki są zdolne do chodzenia, a gdy tylko się zepsują, odkładają je na bok ze wszystkimi względami, należnymi starym sługom.

— To już prędzej arystokracya, niż monarchia.

— Powiedziałem też, że rząd socyalistyczny może być albo arystokracyą albo monarchią. Jednakże najczęściej będzie monarchią. Jedyny rząd socyalistyczny, jaki znamy, rząd Jezuitów w Paragwaju, był pozornie arystokracyą, w rzeczywistości zaś monarchią; pozornie arystokracyą, ponieważ składał się z oddziału Stowarzyszenia Wie-

lebnych Ojców, istotnie zaś monarchią, gdyż ci Wielebni Ojcowie sami ulegali bezwzględnie jednemu generałowi zakonu i, obchodząc się ze swymi podwładnymi *perinde ac cadavera* (jak z trupami), byli sami *perinde ac cadavera* w ręku generała. — W rządzie socyalistycznym byłby prawdopodobnym, a nawet bardzo prawdopodobnym cezaryzm. Tak skomplikowana maszyna państwowa, obejmująca cały naród, ześrodkowująca oraz łącząca w sobie wszelkie działanie w obrębie kraju, wymagałaby szybkiego kierownictwa jednej głowy, kierownictwa dyktatorskiego, mającego to prawda u swego boku doradców, ale ci doradcy byliby tylko pierwszymi z pośród poddanych, pierwszymi urzędnikami, pierwszymi organami, głównymi przenośnikami, głównemi zazębieniami.

Socyalizm to powszechna biurokracya; nic tam nie może być pozostawione inicyatywie luźnej jednostki lub poszczególnej zbiorowości; wszystko jest zbiurokratyzowane; cały kraj to jedna wielka administracya; a nikt jeszcze nie widział administracyi prowadzonej przez jakąkolwiek grupę, zbiorowość, klasę, parlament. Do tego potrzeba szefa otoczonego radcami, których on jednakowoż tylko celem zasięgnięcia zdania wzywa do siebie. A to jest właśnie cezaryzm. Cezaryzm wydaje mi się przyrodzoną i niemal konieczną formą rządu socyalistycznego.

Ale nam chodzi o sprawę wolności i jej wro-

gów, nie zaś o przyszłą formę rządów socyalistycznych. W swej przypuszczalnie arystokratycznej czy też przypuszczalnie cezaryalnej postaci, socyalizm byłby w zupełnie równej mierze niszczycielem wolności, ponieważ jest uosobieniem antyliberalizmu, ponieważ uważa wolność za rozpraszanie sił społecznych, za formę niejako anarchii, ponieważ pragnie wszystko zjednoczyć, aby niczego nie zagubić, ponieważ chce urzeczywistnić jedność moralną, umysłową, przemysłową, kupiecką, rolniczą; ponieważ jest sam przez się despotyzmem.

§. 4. — *Idea równości.*

Gdy Konwent (nie zaś Konstytuanta) umieścił równość w rzędzie praw człowieka, nie zauważył tego, co już wyżej wykazałem, a co obecnie chcę poddać rozbiorowi z innego punktu widzenia, a mianowicie, że połączył wodę i ogień, a samo założenie swej deklaracyi zasad, swej teoryi, swego systemu oparł na niedającej się wyrównać sprzeczności. Ciekawem jest, jakie zajmuje miejsce równość w Deklaracyi praw z r. 1789 a jakie w Deklaracyi praw z r. 1793, a wobec tego jakie postępy uczyniła idea równości w ciągu lat czterech rozwoju Rewolucyi francuskiej.

Zacznijmy od stwierdzenia, że ani Konstytuanta ani Konwent nie myślały nawet przez jedną chwilę

o istotnej równości Babeuf'a i kollektywistów. Robespierre, natknąwszy się kiedyś na tę sprawę, odezwał się z pogardą i drwinami o niej w jednem ze swych przemówień. Zarówno członkowie Konstytuanty, jak i Konwentu myślą jedynie 1) o równości praw — ale jakich praw? należy tu rozumieć, co zobaczymy bezpośrednio z brzmienia uchwał, jedynie prawa polityczne; 2) o równości przed prawem; 3) o równości przy kandydowaniu na urzędy publiczne. To wszystko. Absolutnie tylko tyle.

Tylko, że Konstytuanta: 1) nie umieściła równości wśród praw człowieka, wyliczonych w Artykule II; 2) mówiła — to prawda — o równości w innych artykułach ale z zastrzeżeniami ogólnej i szczególnej natury.

Natomiast Konwent: 1) umieścił równość między prawami człowieka, wyliczając je dokładnie i co do jednego w Artykule II, a nawet umieścił ją na pierwszem miejscu: »Prawa te są równość, wolność, bezpieczeństwo, własność«; 2) ile razy mówi w innych artykułach o równości, to zawsze z widoczną sympatyą i wyróżnieniem, a niemniej czyni to w takiej formie, która pozostawia pole do rozwijania teoryi i doktryn o równości istotnej.

Deklaracya z r. 1789 mówi: »Ludzie rodzą się wolnymi i równymi co do praw« (Artykuł I). To znaczy, że mają być równi co do praw politycznych i co do dopuszczania do urzędów publi-

cznych, co wyjaśnia dalsze zdanie: »Podstawą różnic społecznych może być tylko wzgląd na pożytek ogółu«. (Tenże Artykuł I). — Deklaracya z r. 1789 mówi: »Ustawa jest wyrazem woli ogółu. Wszyscy obywatele mają prawo współdziałać w tworzeniu ustaw«. (Artykuł VI). To znaczy równość (lub niby-równość) praw politycznych. Nie jest to zatem koniecznością, by wszyscy obywatele współdziałali w równym stopniu przy ustanawianiu praw; ale tylko, by wszyscy współdziałali. Prawodawca, któryby nie pochodził pośrednio czy bezpośrednio z wyborów powszechnych, któryby zatem nie mógł się powołać na bliższy czy dalszy wynik głosowania powszechnego, nie byłby prawowitym prawodawcą; koniecznem jest, by módz powiedzieć najpokorniejszemu obywatelowi francuskiemu: »Przyczyniłeś się bądź wprost, bądź przez twych przedstawicieli, bądź wreszcie przez przedstawicieli twych przedstawicieli do ustanowienia prawa. Miałeś do tego pełne prawo i prawo to pozostało nietknięte«. To jest niby-równość, względna równość.—Trzeba nawet przyznać, że to jest w swoim rodzaju równość. Tkwi w tem niewątpliwie znacznie więcej dążności do równouprawnienia, niż w pojęciu »państwa praworządnego« (»pays légal«), gdzie jedni mają udział w prawodawstwie, a drudzy nie mają żadnego.

Konstytuanta nie poszła pod tym względem

ani o krok dalej. Deklaracya z r. 1789 mówi w tym samym Artykule VI: »Prawo musi być jednakie dla wszystkich, zarówno gdy chroni, jakoteż gdy karze. Wszyscy obywatele są równi w obliczu jego...« — To równość przed prawem. Skoro prawo jest ustanowione przez wszystkich, więc ma być prawem dla wszystkich i dla wszystkich jednakiem.

I wreszcie Deklaracya z r. 1789 mówi w tymże Artykule VI: »Wszyscy obywatele w równej mierze mają dostęp do wszystkich dostojeństw, stanowisk i urzędów publicznych, wedle swego uzdolnienia i bez żadnych innych wyróżnień, prócz ich osobistych zasług i zdolności«. — To równość przy ubieganiu się o urzędy publiczne, wzmiankowana już w Artykule I, na tem zaś miejscu wyszczególniona i określona.

To wszystko: równość praw politycznych a raczej niepozbawienie praw politycznych; równość przed prawem, ochraniającem czy karzącem; równość przy dopuszczaniu do urzędów publicznych. I tyle.

Co się tyczy Deklaracyi z r. 1793, to mówi ona: »Prawa człowieka są: równość, wolność, bezpieczeństwo, własność« (Artykuł II). — Stawia ona równość na liście praw i stawia ją na ich czele.

Deklaracya z r. 1793 mówi: »Wszyscy ludzie są z natury równi i równi wobec prawa«.

(Artykuł III). — Uważa ona równość za coś, co leży w naturze człowieka. Jest to przedewszystkiem zupełnie błędne, bez względu na to, jak to tłómaczyć zechcemy; albowiem jeśli chcemy przez to powiedzieć, że przyroda sama tworzy ludzi równych pod względem fizycznym i umysłowym, to będzie to absurd; jeśli zaś ma to znaczyć, że natura ich tworzy równymi co do praw, to będzie to niemniej gołosłowne; bo przyroda nie daje przychodzącemu na świat człowiekowi praw żadnych; przyznaje mu je poniekąd w swej łasce rodzina, podczas gdy społeczeństwo, bądź przez uleganie wspaniałomyślnemu instynktowi, bądź z uwagi na swój własny interes, zgadza się na to, by mu owe prawa przyznać.

A zatem jest to przedewszystkiem błędne; potem zaś p o z w a l a t o i ś ć d a l e j w tym sensie. Jeśli równość jest czemś przyrodzonem, to znajdzie się wielu ludzi, którzy będą żądali, by się stała rzeczywistością, którzy powiedzą, że jest niesprawiedliwem, by jedni posiadali więcej od drugich, którzy powiedzą, że to społeczeństwo wytwarza biednych i bogatych, którzy powiedzą, że Deklaracya praw uznała to przez powiedzenie, jako ludzie są z przyrodzenia równi, co jest równoznacznem z tem, że nierównymi ich uczyniło społeczeństwo, i którzy wobec tego wywnioskują, że w Artykule III Deklaracyi praw człowieka mieści się kollektywizm.

Deklaracya z r. 1793 mówi: «Prawa są jednakie dla wszystkich, zarówno gdy ochraniają, jakoteż gdy karzą« (Artykuł IV). — To powtórzenie części Artykułu VI Deklaracyi z r. 1789.

Deklaracya z r. 1793 mówi: »Wszyscy obywatele mają równy dostęp do wszelkich urzędów publicznych. Wolne ludy nie znają innych pobudek wyróżniania przy wyborze, prócz zasług i zdolności« (Artykuł V). — To powtórzenie dalszej części Artykułu VI Deklaracyi z r. 1789 z dodaniem słów »przy wyborze«, albowiem było to w duchu roku 1793, by urzędy publiczne rozdawane były drogą wyborów. To wszystko.

Obie Deklaracye uznają równość za prawo człowieka, ale druga czyni to jak najformalniej i jak najuroczyściej, podczas gdy pierwsza robi to do pewnego stopnia niebezpośrednio i z pewną powściągliwością czy chwiejnością. Deklaracya z r. 1793 robi niejako krok naprzód w kierunku istotnej równości, a raczej na chwilę, przez niezręczność w redakcyi, skierowuje umysły w tę stronę. Pierwsza zaś żadnych zabiegów w tym względzie nie czyni, a nawet nie zdradza żadnej ku temu skłonności. Obie rozumieją pod równością równość praw (co najwyżej) politycznych, równość wobec prawa ochronnego i karnego, równość przy otrzymywaniu urzędów publicznych. Nie można Deklaracyom praw zrobić zarzutu, jakoby zuchwale i niebezpiecznie dążyły do bezwzględnej równości.

A jednak ten słaby zarodek doktryny egalitarnej, wprowadzony do Deklaracyi, miał się później do tego stopnia rozwinąć, że przysłonił a nawet zagłuszył zupełnie wszystko inne, co dokoła niego było. Stało się to dzięki temu, że u jednych narodów pożądanie wolności przeważa nad pożądaniem równości, u innych zaś dzieje się odwrotnie, a szczególnie we Francyi pragnienie równości jest nieskończenie silniejsze od pragnienia wolności, które, właściwie mówiąc, ledwie że się daje spostrzedz. Niezmiernie szybko w szeregach zwolenników Rewolucyi francuskiej wytworzyło się jednomyślne poczucie czy przeświadczenie: »Rewolucya to równość!« A potem prostą drogą od równości praw do równości politycznej, od równości politycznej do równości istotnej (podział albo kollektywizm), a wreszcie od równości istotnej do równości bezwzględnej (zatarcie różnic przyrodzonych u człowieka, to znaczy różnic w siłach moralnych i duchowych, drogą niebrania ich w rachubę, a nawet upodobanie w ich zaniku).

Przez cały XIX wiek rozwój i postęp idei rewolucyjnej nie był niczem innem, jak tylko rozwojem i postępem idei równości, podczas gdy idea wolności była hasłem przeciwników Rewolucyi, a raczej, zależnie od tego, kto stał u steru, była hasłem raz jednego, raz drugiego obozu, ale zawsze tego, który stanowił w danej chwili mniejszość, nigdy zaś zwycięzców; zresztą nigdy jej

szczerze nie pragnęli ani jedni ani drudzy, dzięki czemu liberalizm był pokrywką hipokryzyi partyjnej.

— To fakt; ale jakim sposobem równość sama przez się może być zasadniczym i wyrozumowanym wrogiem wolności?

— To jest właśnie treścią niniejszego paragrafu. Równość jest wewnętrznym wrogiem wolności, ponieważ wszelkie korzystanie ze swobód musi zawadzać równości. Możesz być tylko w teoryi wolnym, jeśli nie chcesz mi do najwyższego stopnia zawadzać w moich poglądach zwolennika równości. Nie będziesz mógł używać wolności w żadnym możliwym względzie, nie dotykając mnie do żywa, mnie, który jestem wyznawcą idei równości.

Korzystasz z wolności nauczania. Cóż to znaczy? Że jako człowiek wykształcony łączysz się z innymi wykształconymi ludźmi celem nauczania i wychowywania dzieci. Wiem aż nadto dobrze, co ta twoja robota znaczy. Wytwarzasz nadludzi, arystów, którzy o niejedną głowę przewyższą poziom ogólny czy przeciętność, którzy mną będą pogardzali i niezawodnie będą myśleli, by mną rządzić, by mnie ujarzmić i w tym czy innym kierunku wyzyskiwać; ludzi, którzy w każdym razie mnie prześcignął, przewyższą, a przez to poniżać mnie będą. Wykształcenie jest zbyteczne; a raczej powinno być jednakie dla wszystkich, całko-

wite dla każdego, powinno to być »wykształcenie niezróżniczkowane«. A kto zdoła dawać wykształcenie równe dla wszystkich, kto zdoła je tak wydzielić i odmierzyć, by najbogatsze nawet dziecko w całym kraju nie było bardziej uczonem od ogółu, a najbiedniejsze nie było mniej uczonem? Kto? Jedynie samo państwo; i to wówczas, gdy nie będzie z niem nikt współzawodniczył, nikt, ktoby się mógł powodować względami majątku czy t. zw. urodzenia czy t. zw. nadzwyczajnych zdolności, czy wreszcie sympatyi osobistej; nikt, ktoby mógł — proszę to sobie szczególnie zauważyć — dawać wykształcenie wyższe od państwowego, a w ten sposób wytwarzać arystów, klasę, kastę, znakomitości, jednem słowem ludzi mających przewagę nad innymi. Nie powinno być, a nawet z samego założenia wypływa, że nie może być wolności nauczania w kraju, w którym ma panować idea równości.

Pragniesz korzystać ze swobody wyznania. Jest to z punktu widzenia idei równości, jak zresztą z każdego innego, ta sama sprawa, co z wolnością nauczania. Pragniesz korzystać z wolności wyznania. Cóż to znaczy? Że chcesz wyznawać religię, nie ujętą w regulamin przez państwo, nie opłacaną przez państwo, nie ujarzmioną przez państwo. To znów jest zrzeszenie się, a zrzeszenie się w jakim celu? Aby się wyróżnić z pośród reszty obywateli lub wykazać, że się od nich oddawna różnisz. Czy ci to nie wystarcza, by być takim, jak ja, być podobnym do mnie, być

mi równym? Przypomnij sobie Artykuł I Deklaracyi z r. 1789: »Podstawą różnic społecznych może być tylko wzgląd na pożytek ogółu«. Jakaż jest potrzeba ogółu, któraby tłómaczyła praktykowanie poszczególnego obrządku, różniącego się od tego, który przyjęło państwo, lub też wogóle praktykowanie jakiegokolwiek obrządku, skoro państwo nie posiada żadnego? Nie, ty chcesz się wyróżnić, chcesz wykazać istnienie »różnicy społecznej, która nie jest opartą na uznaniu pożytku ogółu«. Dowodem tego jest, że zakładasz, organizujesz i opłacasz duchowieństwo, co ostatecznie doprowadza do czego? Do wytworzenia dykasteryi zwierzchników ani nie mianowanych przez rząd, ani nie wybranych przez lud cały. No, tym razem przynajmniej dowiodłem ci istnienia arystyi. Gdybyś mi nawet dowiódł, że sprawować obrządek, którego potrzeby sprawowania ja wcale nie odczuwam, to nie znaczy dążyć do wyróżnienia się, to w każdym razie nie zaprzeczysz, że jest to bądź co bądź tworzeniem różnic społecznych, wytwarzaniem doboru, arystyi, nawet wprost arystokracyi, w y n a j d y w a n i e m z w i e r z c h n i k ó w, wynajdywaniem nowego ciała urzędniczego w gminie! Cesarstwo rzymskie, państwo oparte ściśle na równości, co jest moim ideałem jako zwolennika równości, z tego właśnie powodu zwalczało chrześcijaństwo, zwalczało przez wrodzony instynkt równości i bardzo wyraźną chęć, by istniał pewien poziom, ponad

który tylko państwo i jego urzędnicy wznosić się mogą. Zbiór jednostek i Cezar obsługiwany przez swych agentów; poza tem nikt więcej. Istotnie też, ludzie, którzy nie hołdują Jowiszowi, będącemu bogiem Cezara, i którzy wyznają jakąś szczególną religię, wyodrębniają się przedewszystkiem z pośród ogółu; a wszelkie wyodrębnianie się to wytwarzanie arystokracyi; to zawsze zwracanie na siebie uwagi niezadowolonych z rządu i wydzielanie grupy jaskrawo się odcinającej od wiernych. Janseniści z XVII wieku byli stanowczo przeświadczeni, że są solą ziemi we Francyi i że tworzą doborową grupę pod względem moralnym. Tak samo chrześcijanie w III wieku. — Z drugiej zaś strony tacy ludzie posiadają swych własnych zwierzchników, osobnych kierowników, nie będących urzędnikami Cezara; a to jest naprzód państwo w państwie, czego tolerować nie wolno, a następnie jest arystokracyą, która się wywyższa w kraju demokratycznym. Cezar nie może dopuścić do czegoś podobnego. Czy miało słuszność Cesarstwo rzymskie? Miało ją i to do tego stopnia, że ten kler stał się później w samej rzeczy arystokracyą i to najbardziej gnębicielską i zuchwałą ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały. W państwie opartem na równości nie powinno być ani źdźbła wolności wyznań. Równość wyklucza wolność sumienia.

Już nie mam potrzeby niemal dowodzić, do jakiego stopnia równość jest wrogo usposobioną dla

wolności stowarzyszeń, albowiem wykazałem to dopiero co mimochodem. Każde stowarzyszenie jest zawsze doborem jednostek, a przynajmniej zawsze się za taki uważa, co wobec naszej odrazy do tego wszystkiego na jedno wychodzi; ludzie zaś łączą się w stowarzyszenia właśnie dla wytworzenia doboru, dla skupienia energii, dla zogniskowania woli, aby przez to być silniejszymi, niż luźne jednostki niezorganizowane wcale czy też zorganizowane jedynie w nadmiernie wielkiej organizacyi państwa. Wszelki związek stworzony w tym czy w owym celu powinien być zakazany z chwilą swego powstania, jeśli nie jeszcze przed powstaniem. Czego taki związek może chcieć? Dążyć do celu, do którego nie dąży państwo. Proszę, ależ tego nie wolno. To tak, jakbyście mówili, że państwo nie myśli o wszystkiem. To tak, jakbyście krytykowali, krytykowali zuchwale, już nawet nie tylko rząd, ale całość narodu, któremu chcecie pokazać, że potrzebnem jest, by go oświecali i kierowali nim inni, a nie ów rząd, który przez sam naród został do tego powołany. Czegoż ten związek chce jeszcze? Nadewszystko chce się wyróżnić z pośród tłumu, chce mieć swą własną odrębną nazwę, jakieś szczególne hasło, jakieś wyróżniające go godło. Pożądać odrębnej nazwy, gdy się nosi miano obywatela francuskiego! Wyróżniającej odznaki, gdy się nie jest urzędnikiem! To się sprzeciwia demokratycznej

równości. Już nie mówię nawet o odległych ambicyach takiego związku. Na razie związek taki mówi o poszczególnym, bardzo skromnym celu, który sobie zakreślił. Ale później zjawia się powodzenie, związek zaczyna się domagać, by się z nim wogóle liczono, nabiera społecznego znaczenia. Trzeba go będzie pozyskać dla siebie przy wyborach i przy wszystkich innych tym podobnych okolicznościach. Każde powstające stowarzyszenie jest »organizacyą państwową« (»ordre de l'Êtat«), która się rodzi, która może być poronioną, ale może też i wzrosnąć, rozwinąć się i stać się potęgą. Wszelkie powstające stowarzyszenie nosi w sobie zarodek arystokracyi, która chce powstać. Dlatego też nie powinno być wolności stowarzyszeń w państwie opartem na równości. Równość obawia się wolności stowarzyszeń, odrzuca ją i znosi.

Nie w mniejszym też stopniu odrzuca ona ten przejaw wolności osobistej, jakim jest własność prywatna. Tu niema nawet potrzeby bliższego dowodzenia. Własność jest do tego stopnia »arystokracyą«, do tego stopnia wyższością, widoczną na pierwszy rzut oka, namacalną, rażącą, że kto uznaje ideę równości, musi mieć do niej wstręt nieprzezwyciężony. Siła socyalizmu, który z punktu widzenia politycznego jest tylko odmianą monarchizmu, pod względem zaś społecznym odmianą zasady równości, tkwi znaczniej bardziej w tym właśnie instynkcie równości, niż we wszystkich

wyrozumowanych argumentach o rozpraszaniu energii, wysiłków i bogactw oraz o anarchii współzawodnictwa. Wszystko to jest naukowym pokostem. W gruncie rzeczy dla wyznawcy idei równości jest rzeczą obojętną, czy państwo jest zrujnowane czy też znajduje się w rozkwicie. Najlepszym tego dowodem, że wprowadza on całe mnóstwo miłych mu środków, które obdłużają państwo już na poły zrujnowane. Zamysły ekonomiczne socyalizmu są też dla socyalisty frazesem na pokaz i czczem gadaniem. Socyalista jest ekonomistą, dla którego obojętną jest ekonomia polityczna. Istotną treścią socyalizmu jest: »Nie do zniesienia jest, by jeden posiadał więcej, niż inny, bo przez to będzie wyższym od innego». I oto dlaczego większość socyalistów waha się między systemem podziellczym a kolektywizmem. Nie byłoby dla nich przykrem, gdyby własność prywatna pozostała w ręku jednostek, byleby każdy posiadał tyle, co każdy inny, lub raczej byleby nikt nie posiadał więcej, niż ktobądź inny. Jedynie niedorzeczność systemu podzielczego i jego praktyczna niewykonalność naprowadziły socyalistów na drogę kollektywizmu, który mówi: »Dobrze! niech i tak będzie! niechaj więc nikt nic nie posiada!« Własność prywatna tak silnie godzi w zasadę równości, że głoszenie tej ostatniej równa się zniesieniu pierwszej. Nigdy masy nie mogły tego inaczej pojmować, a jeśli tak pojmowały, to rozumowały logi-

cznie. Pierwszy rok Rewolucyi przyniósł ze sobą hasło równości, takiej jeszcze małej równości, równości wobec prawa, i przyniósł ze sobą równocześnie puszczanie z dymem zamków i pałaców. To logika mas tłómaczyła jedno drugiem. Równość to równość. Prawnicy mogą sobie tłómaczyć jak najciaśniej; ale równość prawdziwa to znaczy, że ani ziemia ani cokolwiek innego nie powinny do nikogo należeć. Równość jest bezwzględnie przeciwna temu przejawowi wolności osobistej, który się nazywa prywatną własnością.

I w gruncie rzeczy niemniej sprzeciwia się ona wolności duchowej, a więc wolności myśli, słowa i pisma. Na pierwszy rzut oka wydaje się to mniej widocznem, bo mamy tu do czynienia ze szczególnem zjawiskiem; jest bowiem pewna granica, niejako linia demarkacyjna, w obrębie której równość nie sprzeciwia się wolności, nie zdaje się być jej wrogą i w istocie nią nie jest; poza tą granicą wszakże równość musi mieć odrazę do wolności myśli i słowa i tolerować jej nie może.

Masz swój szczęśliwy sposób myślenia, wierzenia i rozumowania. Równość nie czuje się w niczem dotkniętą, wyznawca idei równości nie ma żadnego żalu do ciebie. Każdy się cieszy wolnością. »*Que chacun dans sa foi cherche en paix la lumière*« (»Niechaj każdy spokojnie szuka światła w swej wierze«). To powiedział Voltaire, wyznawca idei równości a przytem zwolennik ce-

zaryzmu, przedewszystkiem jednak nie liberał. Wydajesz książkę, w której wykazujesz poważny zasób inteligencyi. Zwolennik równości nie jest zbytnio zadowolony, ponieważ wszelka wyższość go drażni i zarazem olśniewa; ale ostatecznie przyznaje ci on zupełne prawo wydania książki i wykazania swej inteligencyi. Wolałby tylko, gdybyś się okazał jednostką przeciętnego umysłu.

Ale oto zbierasz około siebie pewną ilość słuchaczy i przedkładasz im twe poglądy. Zbierasz grono współpracowników i zakładasz dziennik, który ma pewną liczbę czytelników. Tu wyznawca równości nadstawia uszu i słusznie. Czy wiesz, coś zrobił? Zorganizowałeś zebranie, które się może przeistoczyć w stowarzyszenie, kongregacyę, związek, ligę, kościół. Zgromadzenie, po którem następują dalsze zgromadzenia, to stowarzyszenie. Pismo to zupełnie przejrzyste stowarzyszenie członków redakcyi i prenumeratorów z redaktorem naczelnym a redaktora naczelnego z członkami redakcyi i prenumeratorami. Takie stowarzyszenie mówcy ze słuchaczami lub pisarzy z czytelnikami może się łatwo stać arystyą, klasą, zakonem, państwem w państwie i t. p. Wyznawca równości ma zupełną racyę, jeśli jest zaniepokojony.

To znaczy, że wolność duchowa przeistacza się w pewnym momencie, zresztą bardzo szybko następującym, w wolność stowarzyszania się; to znaczy dalej, że wolność duchowa ma swe narzędzie

i swój ciąg dalszy w wolności stowarzyszeń i że wobec tego, aczkolwiek nie podejrzana sama w sobie, jednakże wolność duchowa staje się dla równości podejrzaną z tą chwilą, gdy staje się ciałem, posiada swe organa i narzędzia, czyli — krótko mówiąc — gdy zaczyna być żywotną. Szczery i logiczny zwolennik równości powinienby powiedzieć: »Bardzo lubię dziennikarzy, byleby ich nikt nie czytał, kaznodziejów, byleby nie mieli wiernych, a mówców, byleby ich nikt nie słuchał«. Równość nie potrzebuje się obawiać odosobnionych ludzi. Są oni do niej samej podobni. Są to jednostki rozproszone lub nie zespolone. Z chwilą jednak, gdy stworzyły dookoła siebie stowarzyszenie, równość musi w nich uznawać swych przyrodzonych wrogów, jako twórców zrzeszenia.

Tymczasem myśliciel, mówca, pisarz, wszyscy jednem słowem, jeśli myślą, przemawiają, piszą to tylko, by udzielić innym swych myśli i zebrać przy sobie garstkę ludzi, którzyby myśleli, jak i oni. Niebezpiecznymi stają się oni dopiero przy zjednywaniu prozelitów, wszakże nie tylko wówczas, gdy się to stanie faktem dokonanym, lecz już w samym ich zamiarze, gdy myślą, przemawiają, piszą, tkwi utajone niebezpieczeństwo dla równości. To też równość nie zamyka na to oczu i o tem nigdy nie powątpiewa; a jeśli nienawidzi myśliciela, który dopiął swego celu, to nie ufa, o ile jest rozumną i przewidującą, nawet takiemu, co

się jeszcze powodzeniem pochwalić nie może. Napoleon miał odrazę do ideologów wszelkiego rodzaju i nie czynił różnicy między tymi, co wywierali wpływ, a tymi, co go nie mieli; boć ostatecznie wszyscy w danej chwili mogli go osiągnąć. W miarę jak idea równości nabiera siły i staje się pewną siebie, zaczyna uważać wszystkich myślących samodzielnie za ludzi szkodliwych lub niebezpiecznych, ponieważ mogą oni wytwarzać secesye w państwie, jedni nawet wytwarzają je istotnie, a inni mogą do tego prędzej czy później doprowadzić. Wolność myśli, wolność słowa, wolność prasy nie dają się pogodzić z równością, chyba tylko wówczas, gdy są bez znaczenia. Bez znaczenia mogą być tylko wówczas, gdy z nich korzystają pod-przeciętni ludzie. Jakiś Cezar lub jakiś zwolennik równości mógłby podrwiwając nie bez słusności powiedzieć: »Wolność słowa, wolność prasy; ależ i owszem. Przyznałbym je z całą gotowością kretynom. Co do innych ludzi, to inna sprawa«. Same przez się swobody duchowe są rzeczą obojętną dla zwolenników równości. Z chwilą jednak, gdy się stają żywotne, stają się dla nich nie do zniesienia i godnemi nienawiści.

Jest tylko jedna jedyna wolność, która się może przystosować do równości i do której równość może się przystosować; to wolność osobista w ścisłem tego słowa znaczeniu; to wolność poruszania się, życia na swój sposób, mieszkania, gdzie i jak

się komu podoba i stosowania zasady: »wolność Tomku w swoim domku«. O tych, co z niej korzystają, a raczej o tych, co tylko z niej korzystają, powiem to samo, co powiedziałem o odosobnionym myślicielu: nie są oni wstrętnymi dla zwolenników równości, bo są do nich podobni. Są oni, jak i wszyscy zwolennicy równości, luźnemi jednostkami, nie zrzeszonemi i nie pożądającemi zrzeszenia. Tacy właśnie przypadają najwięcej do serca czcicielom równości. Nie można temu zaprzeczyć: równość dość miłem okiem spogląda na wolność osobistą.

A i t o j e s z c z e ! Równość pozwala używać wolności osobistej, jak pozwala korzystać z wolności ducha, i to dla tych samych przyczyn, ale niezbyt lubi, by jej nadużywano. Zauważyłem na początku niniejszej książki, że w s w y c h o b y c z a j a c h Francuzi są niezaprzeczonymi wrogami wolności osobistej. Nie są nimi bynajmniej dlatego, żeby mieli być wyznawcami idei równości, ale jedynie dlatego, że są towarzyscy. Towarzyskość wymaga pewnej jednolitości obyczajów i zwyczajów, a wobec tego nie pozwala na niezależny sposób życia. Wszakże, nawet pod względem politycznym, naród wyznający zasadę równości żywi pewną niechęć do wolności osobistej. Proszę przypomnieć sobie Rousseau'a i jego wieczne marzenie o jedzeniu wspólnem, zabawie wspólnej, wspólnych przechadzkach i t. d. Proszę szukać śladów,

jakie pozostawiła ta myśl w projektach życia narodowego, jakie zakreślali Rewolucyoniści, uczniowie Rousseau'a (Robespierre, Saint-Just), a później Fourieryści i Saint-Simoniści. To poczucie nieufności względem tego, co żyje według swego widzimisię a nie tak, jak ogół, to *Vae soli* (biada samotnemu), pochodzi do pewnego stopnia, a może i więcej niż tylko do pewnego stopnia z poczucia, że kto się odosabnia, ten się wyróżnia i może się chce wyróżniać. Oczywiście, nie jest on niebezpieczny, bo się nie stowarzysza z innymi; a tylko stowarzyszenia wystawiają równość na niebezpieczeństwo; nie jest również arystokratą, bo nie skupia wkoło siebie żadnej ligi, żadnego kościoła, żadnego zrzeszenia, żadnej najbłahszej bodaj grupy; ale jest zawsze a r y s t ą lub pragnie nim być; jest kimś, stojącym na uboczu, co jeśli nie rozrywa równości, to zawsze wprowadza do niej fałszywy ton niejako. Taki człowiek nie panuje, ale odbija od reszty. Nie czyni on nic przeciw równości, ale wykracza przeciw jednakowości, która jest oznaką i uniformem równości. — I może się stać przykładem. Inni mogą go naśladować i, nie należy o tem wątpić, utworzą stowarzyszenie, co jest plagą równości. — Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba stwierdzić, że w istocie idei równości leży, by nietylko żadna jednostka nie wybijała się ponad ogół, lecz by właśnie była taką, jak cały ogół. Nie ufajcie tym, którzy używają trochę zbyt wy-

raźnie, trochę jaskrawo wolności osobistej. Być może, że to tylko duchy niezależne, co jest dopuszczalnem, o ile chodzi o jednostki odosobnione; ale mogą to być natury dumne i pogardy pełne, a w takich tkwi zawsze zarodek arystokraty.

I tak nawet ta najniewinniejsza wolność, nawet ta wolność, którą równość najłatwiej znosi, wzbudza w niej nieufność, a i to nieufność, jakiej nie mieć byłoby i trudno i nierozsądnie. Równość jest urodzonym wrogiem wszelkich przejawów wolności, wszelkich bez najmniejszego wyjątku. Nic nie jest dla mnie bardziej pewnem i bardziej oczywistem.

Autorowie Deklaracyi praw człowieka, którzy tak wielkie pole zastawili wolności, a tak małe równości, popełnili błąd, bardzo zresztą powszechny. Pozostawili w swych teoryach to, czego nie wkładali wcale w swe czyny; objęli w swej szczerości swemi wierzeniami to, czego nie uwzględniali w swem postępowaniu. Wzięli oni udział w wielkim akcie historycznym, który się dokonał częścią za ich staraniem, częścią zaś poza ich przewidywaniami i zabiegami, a który był niczem innem, jak usunięciem tych wszystkich swobód, które przez dawne rządy były uznawane, wprowadzeniem równości politycznej, ześrodkowaniem się w dążeniu ku równości istotnej i równości bezwzględnej w bezwzględnym despotyzmie. Tem była właśnie Rewolucya francuska; tem była z przeznaczenia Boga

lub, jeśli kto woli, w nieubłaganej konsekwencyi dziejowej. A oni współdziałali temu czynnie z całej swej mocy. Możnaby powiedzieć, że stałem, bezustannie i jak najdokładniej spełnianem przeznaczeniem olbrzymiej większości Rewolucyonistów było u r a b i a ć N a p o l e o n a I. — Tylko że »pomimo wszystko« byli uczniami Montesquieu'a. Gdy działali, byli zwiastunami i pomocnikami Napoleona; gdy myśleli, pozostawali uczniami Montesquieu'a; stąd też w swych deklaracyach umieścili kilka ustępów, które nieśmiało zatrącały o ich czyny, a bardzo wiele ustępów, które były w duchu ich sposobu myślenia; i oto wynikiem tego było, że zredagowali oni dwa manifesty, które przeczyły po największej części ich czynom, które dziś są uznawane w pierwszej linii przez ich przeciwników i które wprowadzają w kłopot zwłaszcza ich następców.

Wśród tych wszystkich przeciwieństw, naturze ludzkiej aż nadto właściwych, które mogą dziś stanowić rozrywkę dla humorysty, pozostaje jedno tylko, a mianowicie, że równość i wolność są sobie krańcowo przeciwne, że zatem, kto chce zaprowadzić jedną, burzy drugą, a kto jest namiętnym wyznawcą jednej, nie jest w stanie znieść drugiej.

Na to mi powiedzą: Jakże się więc dzieje, że naprzykład taki naród, jak Amerykanie, hołduje zasadzie równości a jest jednocześnie najbardziej

wolnym narodem na ziemi? — To rzecz niesłychanie prosta. To pochodzi stąd, że amerykanie bynajmniej nie są wyznawcami idei równości.

Nie są nimi bezwarunkowo. Są oni, jeśli tak chcecie, za równością, ale w tych granicach i w tym kierunku, jak tego pragnęły Deklaracye praw człowieka; są zwolennikami równości praw politycznych, równości wobec prawa ochronnego i karnego, równości przy osiąganiu urzędów publicznych. A być zwolennikiem takiej równości nie znaczy wcale być zwolennikiem idei równości; znaczy to tylko tyle, co być nim pozornie. Ale zwolennikiem absolutnej równości Amerykanin nie jest ani na chwilę.

Nigdy się nie widzi, by go drażniły przyrodzone różnice między ludźmi, a nie słyszałem jeszcze, by istniał jaki amerykański Babeuf, któryby pisał, że należy zwalczać wszelkimi środkami te różnice, jakie w ludziach wytwarzają zdolności i nabyta wiedza.

Nigdy się też nie widzi, by go drażniły te nierówności, jakie powstają przez nagromadzenie bogactw w jednych ręku, a niema kraju na świecie, gdzieby socyalizm miał tak mało zwolenników, jak w Stanach Zjednoczonych. Amerykanin nie jest ani monarchistą ani socyalistą, co na jedno wychodzi, a dzięki temu nie jest zwolennikiem absolutnej równości. Jest on poprostu republikaninem.

Możnaby nawet powiedzieć, że raczej lubi nie-

równość. Nie powiem — teoretycznie, jak którykolwiek z teoretyków arystokratyzmu, a więc jaki Arystoteles, Platon lub Nietzsche. To, to nie; ale lubi to w praktyce. Lubi to, że w kraju, w którym ma zaszczyt mieszkać, wolno mu jest, jemu, urodzonemu bez dolara, zostać stokrotnym, tysiąckrotnym, bezgranicznym milionerem i zostawić po śmierci setki milionów każdemu ze swych dzieci. A to znaczy również, że lubi, by mu wolno było zostać wściekłym arystokratą i pełnym grozy twórcą arystokracyi i by nikomu nie wolno było się do tego wtrącać.

Użyłem wyrażenia — twórca arystokracyi. I to trzeba powiedzieć, bo klasa milionerów amerykańskich jest arystokracyą finansową, ekonomiczną, a nawet polityczną wobec tego, że pieniądz odgrywa tam przynajmniej tak wielką rolę polityczną, jak u nas, we Francyi.

I proszę zauważyć, że z jednej strony ubogi Amerykanin nie odczuwa ani nienawiści ani złości względem bogatego Amerykanina, a przynajmniej, na to się każdy zgodzi, znacznie mniej ją odczuwa, aniżeli to ma miejsce w innych krajach; z drugiej zaś strony, że milioner amerykański nie ulega wcale sentymentowi dla równości, jak to czynią milionerzy francuscy czy europejscy. Milioner europejski, zdobywszy pewną dostateczną ilość milionów, zatrzymuje się nagle. Gdy jest synem milionera, nie idzie dalej. Wygląda to tak, jakby

zebrana fortuna miała być wydaną, rozproszoną bądź przez marnotrawstwo, bądź przez niepowiększanie się. Bogacz wystawiłby się na pogardę i pogardzałby niejako sam sobą, gdyby dalej pracował nad powiększeniem swego i tak już znacznego majątku, — to pewna. To znaczy, że bogaty Europejczyk ma pewne nieokreślone bliżej uczucie, że wytworzona nierówność powinna zniknąć, mieć charakter przypadkowości, nie trwać dłużej nad jedno lub dwa pokolenia; albo raczej, co ważniejsza, że milioner europejski żyje w kraju, gdzie tego rodzaju uczucie panuje, a on albo się tem uczuciem przejął, albo też jest przez przyjęte obyczaje czy też panujące poglądy zmuszony do zastosowania się do tego stanu rzeczy.

Tymczasem Amerykanin nie ma ani tych skrupułów, ani tych subtelnych uczuć, ani tej wstydliwości, a przytem dookoła siebie nie widzi, by opinia publiczna mu je poddawała czy narzucała. Ubogi — gromadzi majątek; zamożny — gromadzi go dalej; syn bogacza — wzbogaca się ponad miarę; to wszystko bez wytchnienia, bez przerwy, bez żadnych wyrzutów sumienia, a nikt go nie potępia, owszem wszyscy niemal go za to podziwiają. Nie będę tutaj rozpatrywał tej sprawy z punktu widzenia moralności. Powiem tylko, że przedewszystkiem jest to niezgodnem z ideą równości, że wskazuje to na stan umysłów bezwzględnie anti-egalitarny i że niema narodu

na świecie, któryby był mniej za równością bezwzględną, jak Amerykanie. — Co się zaś tyczy ich poglądów liberalnych i wolnościowych, to sprawa zupełnie inna.

Przykład Stanów Zjednoczonych nie osłabia bynajmniej mego twierdzenia, że wolność i równość są zasadniczo sobie przeciwne; owszem raczej je popiera.

§. 5. — *Wszechwładza ludu.*

Wolność ma jeszcze wcale poważnego wroga w zasadzie wszechwładzy ludu. Ciekawem jest przyjrzeć się różnicom, jakie w stosunku do tej zasady zachodzą między Deklaracyą praw z r. 1789 a Deklaracyą praw z r. 1793. Pierwsza z nich zawiera jeden tylko artykuł, bardzo stanowczy zresztą, dotyczący wszechwładzy ludu.

Artykuł III: »Źródło wszelkiej władzy zasadniczo tkwi w narodzie; żadne ciało, żadna jednostka nie może sprawować władzy, któraby wyraźnie od narodu nie pochodziła«.

Trzeba zauważyć, że w tym jedynym Artykule Konstytuanta ma na myśli przedewszystkiem władzę wykonawczą a nie żadną inną, jak się zdaje. Autorowie nie mówią bynajmniej, że wszechwładza ludu dotyczy wszystkiego, że lud wszystko, co robi, robi prawnie; że większość, czyli połowa więcej jeden głosujących, czyli jedna trzecia wyborców, czyli jedna dziesiąta całego narodu, ma prawo

rządzić narodem samowolnie, jak tyran; nie głoszą oni wcale absolutyzmu ludu. Stanowczo nie! mówią tylko, a raczej chcieli powiedzieć tylko tyle: władza musi pochodzić od ludu; ani monarchia, wywodząca swe prawa z urodzenia, ani arystokracya, wywodząca swe prawa z urodzenia, nie są władzą prawowitą. Artykuł III Deklaracyi z r. 1789 jest republikański. — »Jakto? już tak wcześnie?« — Tak. Jest on republikański; nie jest demokratyczny, nie jest formalnie demokratyczny. Rządy nieograniczone większości narodu nad całym narodem nie leżą, jak się zdaje, w intencyach Konstytuanty.

Nie leżą one również w intencyach Konwentu. I nawet, co najciekawsze, to, że wielka różnica między Deklaracyą z r. 1789 a Deklaracyą z r. 1793 polega na tem, że ta ostatnia jednocześnie i energiczniej i uroczyściej i z większym naciskiem potwierdza zasadę wszechwładzy ludu, aniżeli to czyniła jej poprzedniczka z r. 1789, i zarazem wprowadza środki zabezpieczenia się przeciw nadużyciom, do jakich pozostawia pole zasada wszechwładzy, oraz szuka niejako ograniczeń przy stosowaniu tej zasady. Deklaracya praw z r. 1793 mówi z pewnem pompatycznem namaszczeniem, co ją i pod względem czysto literackim odróżnia od Deklaracyi z r. 1789: »Wszechwładza spoczywa w ręku ludu; jest ona jedna i niepodzielna, nie może być na nikogo przelaną i nie ulega przedawnie-

niu«. (Artykuł XXV). — »Nie może być na nikogo przelaną« oraz »nie ulega przedawnieniu« — wyrażenia te nie zostały bliżej wytłomaczone. Powinny były być wytłómaczone dlatego, że »nie może być na nikogo przelaną« to znaczy niemal, że rządy ludu nad ludem mają być sprawowane bezpośrednio, drogą plebiscytu czy *referendum*, czy innego systemu, ale zawsze bezpośrednio.

Jest to zupełnie pewnem, że Konwent tak tego nie myślał. Tego rodzaju enuncyacya nie może być uważana, jako twierdzenie nieprawowitości posłów, skoro przez posłów została zredagowana. »Nie może być na nikogo przelaną« — znaczy, że wszechwładza ludu może być wykonywana przez upełnomocnionych, ale tylko przez pewien czas, nigdy zaś nieograniczenie, bo wówczas uległaby przedawnieniu, a właśnie dlatego dodano »nie ulega przedawnieniu« obok »nie może być na nikogo przelaną«.

Co do wyrazów: »jedna i niepodzielna«, to wytłómaczone one zostały w następnym artykule XXVI: »Żadna część ludu nie może sprawować władzy ludu całego«. To znaczy, że naród nie może być rządzony przez klasę. To jest wymierzone przeciw arystokracyi. Myślą redaktorów mogło być tylko to jedynie. Artykuł ten wszakże wyzyskują przeciw demokratom liberali, którzy słusznie zwracają uwagę, że »część« to ani większość ani mniejszość, lecz poprostu »część«; że większość, która

uciska mniejszość, jest częścią ludu, wykonywującą władzę całego ludu, że zatem zadaje gwałt Artykułowi XXVI; zwracają oni dalej uwagę, że większość, która wychodzi z wyborów jako zwykle jedna trzecia część wyborców a jedna dziesiąta całego narodu, jest maleńką cząstką ludu, wykonywującą władzę ludu całego, że zatem zadaje tem jaskrawszy gwałt Artykułowi XXVI; wnioskują wreszcie, że mało jest bardziej arystokratycznych arystokracyi, jak demokracya w ten sposób pojęta, że zatem co najmniej wielki szacunek dla poważnych mniejszości a daleko sięgające względy dla wszelkich mniejszości byłyby objawem dobrej wiary, prawdziwego braterstwa, racyonalnej administracyi i uległości wobec Artykułu XXVI Deklaracyi praw człowieka z r. 1793.

Ale znacznie bardziej, niż w tym Artykule, z którego tylko »prawo mniejszości« daje się słusznie wywnioskować, Konwent ograniczył zasadę wszechwładzy ludu i wskazał środki przeciw nadużyciu tej zasady w Artykułach XXIII, XXXIII, XXXIV i XXXV.

W Artykule XXIII, trochę niejasnym w formie, ale bardzo przejrzystym, jak mi się wydaje, co do swej intencyi, starają się autorowie przedstawić wszechwładzę ludu, jako najlepsze zabezpieczenie praw człowieka; a ponieważ pogląd ten jest nieco sofistyczny, albowiem wszelka wszechwładza, nawet ludu, zawiera w sobie groźne nie-

bezpieczeństwo dla praw jednostki, a nawet *a priori* prawom tym przeczy, więc artykuł ten jasnym być nie mógł; jego przeznaczeniem jest jednoczesne postawienie zasady wszechwładzy ludu i praw człowieka i wykazanie, jako że piewsza jest gwarancyą drugich. Artykuł XXIII: »Rękojmia społeczna polega na współdziałaniu wszystkich, aby każdemu zapewnić korzystanie z jego praw i zachowaniu mu ich; rękojmia ta opiera się na wszechwładzy ludu«. — Sofizmat jest widoczny bezpośrednio, jest on jednak zapewne a raczej najprawdopodobniej tylko naiwnością. Przez artykuł ten niewątpliwie chciano powiedzieć: »Człowiek, jednostka, posiada pewne prawa; właśnie staramy się je tu wyłożyć. Prawa te mają to do siebie, że każdy monarcha ma wszelką racyę, a przedewszystkiem niepohamowane pragnienie je gwałcić, gwałci je też zawsze; tak samo każda arystokracya. Jedynie ogół obywateli, jedynie lud cały jest interesowany w tem i znajduje zadowolenie w tem, by nie gwałcić praw jednostki. Oświadczamy się też za wszechwładzą ludu, aby zabezpieczyć prawa człowieka, aby zagwarantować prawa jednostki i ich bronić«.

Trochę to zakrawa na to, jak gdyby kto chciał władzę oddać komuś na usługi, ogłosić króla, każąc mu jednocześnie być sługą; nie zgadzało się to bardzo ze zdrowym rozsądkiem. Ale w danej chwili mówimy tu o intencyi; a ta leży niezaprze-

czenie w stanowczem utrzymaniu praw jednostki wobec wszechwładzy ludu i to nawet do tego stopnia, że się żąda, by wszechwładza ludu nie służyła do niczego innego, jak tylko do ochrony praw jednostki. Artykuł ten jest może niezręczny w swym liberaliźmie, ale niema nic bardziej liberalnego od tego Artykułu.

Chyba tylko Artykuł XXXIII i dwa następne. Artykuł XXXV jest ogólnie znany, najsłynniejszy to Artykuł z obu Deklaracyi praw: »Gdy rząd gwałci prawa ludu, powstanie staje się dla ludu i dla każdej cząstki ludu najświętszem prawem i najpierwszym obowiązkiem«. Zazwyczaj jednak czyta się ten Artykuł z pominięciem jego uzupełnienia, a mianowicie dwóch Artykułów poprzedzających, z którymi jest jak najściślej związany i z którymi — to jest oczywiste — stanowi jedną całość; tymczasem, czytając go osobno, łatwo jest mylnie go tłómaczyć. Ponieważ zawiera on wyrazy »prawa ludu« a nie »prawa człowieka«, powszechnie się przyjmuje, że jest to stanowcze potwierdzenie wszechwładzy ludu, że Artykuł ten znaczy: »Lud jest wszechwładny; skoro wyraził swą wolę, a rząd odmawia względem niej posłuszeństwa (jak było w 1830 r.), powstanie ludu jest uprawnione, a nawet jego obowiązkiem«.— Ależ nigdy! Artykuł XXXV nie jest potwierdzeniem wszechwładzy ludu, jest on potwierdzeniem praw człowieka albo, jeśli wolicie, równoczesnem, jak

w Artykule XXIII, niefortunnem zestawieniem wszechwładzy ludu i praw człowieka. Bo proszę przeczytać w jednym ciągu dwa Artykuły poprzedzające i ten Artykuł po nich:

»Artykuł XXXIII: »Opór przeciw uciskowi jest wynikiem wszystkich innych praw człowieka«. Jest zatem dla Konwentu takiem samem prawem, jakim był dla Konstytuanty (Artykuł II Deklaracyi z r. 1789). — »Artykuł XXXIV: »Społeczność znajduje się w stanie ucisku, skoro jeden choćby jej członek jest uciskanym; każdy członek społeczności jest uciskany, skoro społeczność znajduje się w stanie ucisku«.—Artykuł XXXV: Gdy rząd gwałci prawa ludu, powstanie...« — Jest to bardzo jasne, że te trzy Artykuły stanowią całość, jako całość też muszą być rozpatrywane, a tłómaczone i wyjaśniane wzajemnie jeden za pomocą drugiego. I niemniej jasnem jest, że jako umieszczone na samym końcu Deklaracyi, mają charakter wskazujących i wyrażających sankcyę wszystkich poprzednio wyłożonych praw człowieka. Pod tym względem wątpliwości być nie może. A zatem trzy te Artykuły, będące uzupełnieniem Artykułu XXIII, oznaczają, że prawa człowieka są oddane pod opiekę wszechwładzy ludu, która ma je zabezpieczać, ochraniać i brać w obronę; że, gdy rząd lub prawodawca pogwałca prawa człowieka, społeczność znajduje się w stanie ucisku, choćby to pogwałcenie odnosiło się do pojedyń-

czej jednostki; że, gdy zachodzi ucisk, to opór przeciw uciskowi jest prawem człowieka, a opór ten ma się wyrazić przez powstanie, które jest prawem i obowiązkiem. Artykuły XXIII, XXXIII, XXXIV i XXXV Deklaracyi praw z r. 1793 są zatem, jeśli je postawimy obok siebie, jak to być powinno, kodeksem radykalnego liberalizmu.

Zdaje się, a ja nawet jestem przekonany, że redaktorowie Deklaracyi z r. 1793, mówiąc o wszechwładzy ludu z większą ścisłością i formalnością, aniżeli to uczyniła Konstytuanta, zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa i dla naprawienia złego zaznaczyli mocniej liberalizm swej deklaracyi, podkreślili silniej Prawa człowieka i chcieli zaznaczyć, że się zgadzają na wszechwładzę ludu tylko o tyle, o ile będzie służyła do obrony Praw człowieka, w przeciwnym zaś razie — nie! I na cały głos krzyczeli, że prawa człowieka pozostają nienaruszalne bez względu na to, czy je wszechwładza ludu ochrania, czy też je narusza, i to do tego stopnia są nienaruszalne, że powstanie jest uprawnionem, gdy nawet w osobie jednego człowieka zostaną pogwałcone.

Właśnie to podwójne potwierdzenie sprawia, że jedni mówią: »Deklaracya z r. 1793 jest bardziej jakobińską, niż Deklaracya z r. 1789«, drudzy zaś: »Deklaracya z r. 1793« jest bardziej liberalną, niż Deklaracya z r. 1789«. Ja zaś twierdzę: Deklaracya z r. 1793 jest z jednej strony bardziej

jakobińską, z drugiej zaś bardziej liberalną, niż Deklaracya z r. 1789«.

Zawsze jednak z wszechwładzą ludu stało się to samo, co i z równością, albowiem i jedna i druga mają to wspólnego, że się z niemi nie rachują. Umieścić równość w deklaracyi praw to tyle, co »uchylić drzwi«; to tyle, co przyzwyczaić umysły do idei, która jest zaprzeczeniem i zagładą wszelkich możliwych swobód, a jeśli idea ta zdoła się rozwinąć, to tak, jak gdyby w deklaracyi praw umieścić coś, co je ma zniszczyć. Tak samo umieszczenie pojęcia wszechwładzy ludu w deklaracyi praw jest równoznaczne z jeszcze większem uchyleniem drzwi, choćby się porobiło wszelkie zastrzeżenia, podało jak najdokładniejszą interpretacyę i określiło jak najściślej przeznaczenie; a jeśli myśl ta zdoła się rozwinąć, co jest zupełnie naturalne, to tak, jak gdyby w deklaracyi praw umieścić coś, co prawa te ma pochłonąć za jednym zamachem.

Deklaracya praw nie powinna zawierać ani jednego wyrazu o równości, która nie jest żadnem prawem człowieka, która może być systemem organizacyi społecznej, która może być dobrem narodu, ale która nigdy prawem człowieka być nie może. Następnie, deklaracya praw powinna się zaczynać od słów: »Żadna wszechwładza nie istnieje. Istnieje rząd, który rządzi w swym naturalnym i racyonalnym zakresie, w którym po-

winien rządzić; ale wszechwładzy niema. Albowiem, gdyby jakakolwiek wszechwładza, bądź króla, bądź klasy, bądź ogółu, istniała, to znaczyłoby to tyle, co, że jest jakiś król, jakaś klasa, jakiś ogół, który może wszystko czynić, a wówczasby ani jednego prawa człowieka być nie mogło. Zważywszy, że wierzymy w prawa człowieka, zaczynamy od stwierdzenia, że niema żadnej wszechwładzy, co się równa stwierdzeniu, że istnieją prawa człowieka. Wszechwładza nie istnieje. Istnieją prawa człowieka, które wszelka władza, królewska, czy klasowa, czy prawodawcza, czy sądowa, czy wykonawcza, czy ogółu szanować musi. Oto one...«

Pomimo swój liberalizm, swój głęboki liberalizm, obie Deklaracye nie odważyły się na to i uznały przecież jakąś wszechwładzę, a mianowicie wszechwładzę wszystkich. Było to stworzeniem despotyzmu, zamianą jednego despotyzmu, względnego, na drugi, radykalny. Francuzi, monarchisci do szpiku kości, zadowolili się bezpośredniem p r z e m i a n o w a n i e m. Wzięli oni Rewolucyę za przemianowanie. Całą wszechwładzę, która spoczywała w osobie króla, a nawet więcej i to znacznie więcej, przyznali ogółowi. To, co dawniej było »króla«, przyznali »narodowi«, a poza tem niczego innego nie widzieli i poza to dalej nie patrzyli. Po jednej z rewolucyi pewien cudzoziemiec, przybywszy przyjrzeć się Francyi, powiedział: »Nie widzę żadnej zmiany prócz tej, że gdzie dawniej

było napisane »królewskie« dziś jest napisane »narodowe«. Nic więcej nie zauważyłem«. Ten cudzoziemiec był znacznie mniej powierzchownym, niżby się to wydawać mogło.

Tym sposobem wszystko szło samo przez się. Nastąpiło powszechne przemianowanie. Król był jedynym prawodawcą. Odtąd lud będzie jedynym prawodawcą, bądź sam bezpośrednio, bądź przez pełnomocników, a wola jego stanie się prawem. Król był nieograniczoną władzą wykonawczą. Odtąd lud będzie przez swego przedstawiciela nieograniczoną władzą wykonawczą. Król rościł sobie prawo, sprzeczne zresztą z konstytucyą, do sprawowania władzy sądowej. Odtąd lud będzie władzą sądową, bądź wybierając sędziów, bądź poddając stan sędziowski władzy wykonawczej, która z ludu wzięła początek. Król miał pewne pretensye, by być głową czy też rozkazującym protektorem wyznania narodowego. Odtąd lud uzależni wszelkie duchowieństwo od rządu, który z ludu się wywodzi. Król nie rościł pretensyi, by być kierownikiem oświaty; ale można sprawę nauczania upodobnić do sprawy wyznań, z którą jest ściśle związana, i oto lud nie będzie uznawał innego nauczania, jak to, które zaprowadzi sam lub przez swych upełnomocnionych, zależnych jak najściślej od rządu, z ludu się wywodzącego. Król miał nieokreślony bliżej tytuł posiadania, tytuł własności wszelkiej ziemi w swem królestwie. Odtąd lud będzie żądał dla siebie tego

doniosłego prawa własnosci i będzie uważał, że ziemia jest i powinna być własnością ogółu.

Oto czem się stała zasada wszechwładzy ludu, jako najzwyklejsze przemianowanie zasady wszechwładzy królewskiej. Monarchizm królewski stał się monarchizmem ludowym. Rewolucya została sprowadzona do zmiany formy despotyzmu. Możnaby sobie zadać pytanie, czy się to opłacało robić.

Ze wszystkich idei, które przyniosła ze sobą Rewolucya francuska, demokraci przyjęli tylko dwie, które się też stały ich całkowitem *credo:* równość i wszechwładzę ludu; i doszli prostą drogą do najskrajniejszych wniosków. Ale i w tem pozostali w głębi duszy monarchistami, bo i myśl przewodnia, i zasada, i hasło są te same, jakiemi były ongi. Ludwik XIV pragnął widzieć wszystkich równych między sobą pod rządem władzy nieograniczonej, którą był on sam. Lud pragnie też, by wszyscy byli równi pod rządem nieograniczonym, którym jest on sam. — Ta tylko zachodzi różnica, o której zresztą mówiliśmy już wyżej i którą przypomnieć należy, że król może być liberalnym z własnego popędu, podczas gdy lud... może nim być także i dlatego to wszystko się pisze, by nim został; tylko że mu to przychodzi znacznie trudniej. Król czuje, że jest siłą sztucznie wytworzoną, choć niewątpliwie potężną; sztucznie wytworzoną jednak w tem znaczeniu, że zależy ona zawsze od wierności ludu, od uwielbienia,

którem go lud od szeregu wieków otacza; i czuje, że nie powinien wyczerpać niejako owej wierności i owego uwielbienia; czuje, że się musi liczyć z opinią publiczną. Lud się czuje siłą istotną i obojętne mu są poszczególne poglądy, o ile nie są poglądem większości, to znaczy jego własnej połowy więcej jeden.

I dlatego właśnie a raczej pomiędzy innemi dlatego posuwa, jakeśmy to widzieli, swe uroszczenia jeszcze dalej, niż to czyni tak zwana monarchia nieograniczona, a przez to wprowadza lub stara się wprowadzić despotyzm znacznie bezwzględniejszy, niż tak zwana nieograniczona monarchia.

Ze wszystkich wrogów wolności, a jak widzimy jest ich liczba niemała, najstraszniejszymi są idea równości i idea wszechwładzy ludu. Jest wszelako jeszcze jeden, bardzo zdradliwy, albowiem ma zrazu wszelkie pozory, szatę niejako liberalizmu, i temu musimy się jeszcze zblizka przypatrzyć.

§. 6. — *Parlamentaryzm.*

Parlamentaryzm może być narzędziem wolności. Nawet w tym celu został wynaleziony. Głównem jego przeznaczeniem jest usunięcie wszechwładzy przez jej podział.

Z jednej strony dzieli on władzę na trzy czynniki: prawodawczy, wykonawczy i sądowy, które

mają być niezależne od siebie, to znaczy, że żaden z nich nie ma prawa wydawać rozporządzeń dwu drugim; z drugiej zaś strony dzieli on czy rozkłada samą władzę prawodawczą, jako najbardziej groźną dla sprawy wolności, w taki sposób, że sprawuje ją nie sam lud, lecz jego wybrańcy, podzieleni na dwie izby, z których jedna posiada tę samą siłę, co i druga, a i to jeszcze z zastrzeżeniem, że prawo otrzymuje moc obowiązującą dopiero wówczas, gdy obie izby je przyjmą a władza wykonawcza je publicznie ogłosi, a nawet (jak w Ameryce) władza sądowa uzna, że prawo to jest dobre.

W tych warunkach system parlamentarny może być uważany, jako zabezpieczenie praw człowieka przed wszechwładzą. Chciano niewątpliwie dla uniemożliwienia, by ustawa nie gwałciła praw człowieka, ażeby ustawy tej nie mogła narzucać zwłaszcza władza wykonawcza, któraby ją wydawała w własnym interesie dla zapewnienia sobie wszechwładzy; następnie, aby jej również nie mogła wydawać władza sądowa, któraby to czyniła na swą korzyść i stałaby się tym sposobem arystokracyą; dalej, by ustawa nie wychodziła wprost od ludu, gdyż wówczas byłaby zapewne wolnością, ale wolnością według Rousseau'a, to znaczy uciskiem połowy mniej jeden obywateli przez połowę więcej jeden, co jest straszliwą tyranią, czyli raczej uciskiem dwóch trzecich kraju przez jedną

trzecią, jeśli weźmiemy pod uwagę obojętnych i tych, którzy dla jakichkolwiek przeszkód nie głosowali; czyli raczej, licząc kobiety i dzieci, uciskiem czterech piątych kraju przez jedną piątą; — że więc nie chciano żadnej z tych form tyranii; przeciwnie zaś dążono do tego, by prawo było ustanawiane przez zwykłych wybrańców, którzyby nie mniemali o sobie, że są całym ludem, i którzyby ciągle przed tym ludem stawać musieli; i jeszcze, by ci wybrańcy uchwalali ustawy dojrzale, po przezwyciężeniu szeregu przeszkód, przeszkód w obrębie ich własnej dziedziny działania, albowiem prawo musi przejść z jednej izby do drugiej i być przyjęte przez obie, następnie przeszkód ze strony władzy wykonawczej i wreszcie władzy sądowej; by jednem słowem stało się niemal zupełną niemożliwością, aby ustawa gwałciła prawa człowieka, i to nawet w tym wypadku, gdyby tego pragnęła, czego jej zresztą nie wolno nigdy.

Oto środki ostrożności przedsięwzięte przez prawa człowieka przeciw wszechwładzy, środki przedsięwzięte, aby prawodawca nie mógł się stać wszechwładzcą i wydawać praw tyrańskich.

Środki te są jak najzupełniej złudne w kraju, gdzie ani wybrani ani wyborcy nie mają ani zmysłu wolności ani poczucia praw człowieka.

Do czego dochodzi, do czego musi dochodzić w tego rodzaju krajach? Ta sama wszechwładza, której chciano uniknąć, powraca; nowa wszech-

władza zostaje wytworzona, wszechwładza parlamentu: — a raczej wytwarzają się dwie równoległe wszechwładze: wszechwładza parlamentu i wszechwładza ludu czyli wszechwładza jednej trzeciej mniej więcej ludności nad dwiema trzeciemi; — a obie te wszechwładze podniecają się nawzajem w kierunku tyranii i popychają do krańcowości.

Przyjrzyjmy się kolejno każdej z nich.

1. Tworzy się nowa wszechwładza, wszechwładza parlamentu. – Istotnie tam, gdzie zostaje ustanowioną jakakolwiek władza, króra nie będzie zmuszoną do usprawiedliwiania swych postępków, tam powstaje wszechwładza. Ludzie zostali wybrani, aby uchwalali prawa, i tylko w tym celu jedynie. Niezawodnie; tylko że przez cztery lata nadają prawa, jakie tylko zechcą, i, jeśli nie dbają o wolność, ustanawiają prawa na swą korzyść, prawa tyrańskie. Nikt im nie może w tem przeszkodzić, nikt literalnie, o ile nie czyni tego niezależna władza sądowa, będąca stróżem nienaruszalnej konstytucyi. Przypuśćmy, że władzy takiej niema; wówczas nikt na świecie nie może im przeszkodzić w wydawaniu praw tyrańskich.

Dalej, nie będąc nawet w najmniejszej mierze ograniczonymi lub skrępowanymi przez władzę wykonawczą, będą musieli ją czasem w siebie wchłonąć. Ponieważ oni wydają wszelkie prawa, nie wyłączając praw natury finansowej, będą trzymali władzę wykonawczą w zależności od siebie

przez sakiewkę, a wobec tego nakażą jej robić, co sami zechcą. — I nawet bardzo szybko dojdą do tego, że władzę tę będą sami mianowali, co będzie równoznacznem z ogarnięciem całkowitem wszelkiej wszechwładzy. Będą ją mianowali, albo przez domaganie się ministrów odpowiedzialnych przed nimi, których będą mogli jednem skinieniem obalać, albo też przez przywłaszczenie sobie prawa mianowania głowy państwa czyli wobec tego przez usunięcie głowy państwa, która się wówczas staje zwykłym przewodniczącym wszelkich ceremonii urzędowych, albo wreszcie przez połączenie i kombinacyę obu tych sposobów panowania.

Jeżeli ponadto, jak to już wyżej przyjąłem, nadadzą władzy wykonawczej, którą już pochłonęli, prawo mianowania sądowników, to w ten sposób ześrodkowali w swych ręku i władzę prawodawczą i wykonawczą i sądową, a to jest najprostsza i najczyściejsza tyrania. Będą mogli wówczas przybrać miano »*Signorii*« *(La Seigneurie)*, jak arystokratyczny Senat niektórych dawnych Rzeczypospolitych włoskich.

Będą się nawet wtrącali do administracyi lokalnej w poszczególnych dziedzinach i nawet będą mieli bardzo wiele danych po temu. Nie będąc Senatem rzymskim, Senatem centralnym, Senatem stołecznym, a właśnie Senatem, składającym się z ludzi wybranych przez wszystkie najmniejsze nawet prowincye, w stolicy połączą w sobie wszy-

stkie trzy władze; ale każdy z nich w swem miasteczku będzie się kategorycznie wtrącał do spraw administracyjnych, aby sobie urobić i zachować czynną, przywiązaną i zestraszoną klientelę; a sprawa mianowania przychylnego im czy wrogiego dozorcy drogowego będzie sprawą zbyt blizko dotyczącą ich własnych spraw, by się nią nie mieli bezpośrednio zajmować. Tym sposobem wytworzą z czasem całkowitą arystokracyę, centralną i lokalną, stołeczną i prowincyonalną, tyrańską w ogólności i w szczególności, uciskającą zarówno zapomocą rozległych środków działania, jak i drobiazgowych sposobików, ogarniającą w stolicy wszelką władzę i wykonywującą ją we wszystkich ministeryach, we wszystkich prefekturach aż do najdrobniejszych urzędów administracyjnych.

W takim kraju będziemy mieli prototyp rządów arystokratycznych, dumnych, wojowniczych, nietoleranckich, drażliwych i tyrańskich.

2. Inna jeszcze wszechwładza powstaje, wszechwładza ludu, to znaczy ucisk około dwóch trzecich narodu przez jedną trzecią. — W istocie ci deputowani, o których przed chwilą mówiliśmy, a którzy sprawują swą władzę arystokratyczną, to znaczy uprawiają tyranię, są wszakże od czasu do czasu zmuszeni poddać się ponownemu wyborowi, a przez to są odpowiedzialni przed wyborcami. Musi im więc zależeć na tem, by sobie stworzyć wierną, solidną, bardzo przywiązaną i od nich za-

leżną klientelę. I tak będą rachowali: »Aby mieć większość w naszych wszechwładnych izbach, wystarcza mieć za sobą jedną trzecią wyborców, to znaczy około czterech milionów ludzi na czterdzieści milionów całej ludności. Od biedy i to wystarczy! Mając owe cztery miliony za sobą, będziemy rządzili krajem wszechwładnie i nieograniczenie, jak byle królik afrykański. Trzeba zatem znaleźć cztery miliony ludzi, którychby nie obchodziły wcale prawa człowieka, a w których interesie byłoby, abyśmy pozostali rządem. To nie takie trudne. — Naprzód jest bardzo wielu takich, którzy się prawami człowieka wcale nie kłopoczą, bo przecież prawa człowieka, jeśli na ogół naród obchodzą, o tyle że wszelki naród pozbawiony tych praw jest przeznaczny na zagładę, to bezpośrenio, osobiście obchodzą one tylko ludzi bardziej kulturalnych, a są uważane jako dla narodu konieczne jedynie przez ludzi jeszcze bardziej kulturalnych, a więc w zasadzie dość rzadkich. Znajdziemy zatem bardzo pokaźną liczbę wyborców, dla których prawa człowieka i wszelkie wolności i swobody będą zupełnie obojętną rzeczą. Tych pierwszych mamy samych przez się. — A teraz drudzy: wśród tej masy wybierzemy sobie pewną liczbę obywateli, których zjednamy przez obsadzenie stanowisk, któremi rząd dysponuje, przez obietnicę ulg lub przez istotne ulgi w ciężarach przez nich ponoszonych. Pomnożymy urzędy i urzędni-

ków; obiecamy, że podatki będą płacili jedynie bogaci; obiecamy skrócenie służby wojskowej; wreszcie zmniejszymy istotnie podatki ubogim i stopniowo zmniejszymy służbę wojskową. Oczywista rzecz, że dzięki temu naród sam upadać będzie. Ale przedewszystkiem większość między nami samymi nie jest dość oświecona, by to zrozumieć, co usuwa już jedną trudność do przezwyciężenia; potem olbrzymia większość tych, do których się zwracamy, jest jeszcze mniej zdolna do obaw tego rodzaju, co usuwa wszelkie inne trudności; wreszcie zaś, nie jesteśmy przecież arystokracyą rodową, żyjącą w przeszłości, w teraźniejszości i w przyszłości; jesteśmy arystokracyą z dnia na dzień, arystokracyą na jedno lub dwa pokolenia, arystokracyą pragnącą użyć owoców swych chwilowych rządów; jesteśmy najgorszą z arystokracyi, a wobec tego zajmujemy szą tylko tem, co jest dla nas ważnem, a nie bliżsię czy dalszą przyszłością narodu«.

Rozumowanie to jest słuszne na całej linii. Trzebaby na to nadzwyczajnego patryotyzmu i prawdziwie patryotycznej bezinteresowności, by rozumowanie takie odrzucić, zwłaszcza gdy się widzi w niem własną korzyść. A na to, by ci, do których się zwracają, rozumowanie to odeprzeć zdołali, potrzebaby wprost bajecznej, światłej bezinteresowności i bezgranicznego patryotyzmu, A zatem rozumowanie to jest dobre pod każdym względem,

praktyczne pod każdym względem; to też popłaca.

Tą drogą tworzy się wszechwładza czterech milionów ludzi, zwana wszechwładzą ludu, dbająca tylko o swe doraźne korzyści, solidarnie związana z wszechwładzą parlamentu, dbającą także tylko o swe doraźne korzyści; a te dwie arystokracye, idące sobie wzajemnie na rękę, mają największy interes w tem, by obie naraz posiadały całkowitą wszechwładzę, by obu nie mogło być nic wzbronione, by żadna kwestya wolności czy też rzekomych praw człowieka nie hamowała, nie ograniczała, nie nakładała pęt ani jednej ani drugiej.

3. I powiedziałem, że obie te wszechwładze podniecają się wzajemnie i popychają się do krańcowości. To się samo przez się dokonywa. Łatwo się domyśleć, że system parlamentarny to regularna wojna domowa, zaprowadzona jako normalny stan rzeczy w kraju. Ażeby nie prowadzić walki orężnej, przeprowadza się co pewien czas obliczenie stron obu. A w okresie czasu od jednego do drugiego obrachunku walczy się słowem, piórem, agitacyą, naciskiem, strachem, korupcyą, każda bowiem partya czyni największe wysiłki, by zmniejszyć siłę przeciwnej partyi. Jest to regularna a więc przez to samo złagodzona wojna domowa.

Pod względem moralnym sprowadza to cały

szereg bardzo złych następstw, o których tu nie będę mówił. Pod względem zaś politycznym wywołuje to rozłam w kraju na dwie wielkie partye, z których jedną jest większość, drugą zaś wszystkie inne partye połączone w jeden obóz. Otóż partya, posiadająca większość, nigdy nie jest liberalna, bo nie odczuwa potrzeby wolności. Tymczasem obóz przeciwny, potrzebując wolności wogóle, a wszelkich swobód i wolności w szczególe, aby módz prowadzić propagandę, prowadzić walkę słowem, pismem, na zebraniach, w stowarzyszeniach, związkach, jest z natury rzeczy liberalnym. Stąd te zwroty opinii, które tak zabawiają tych, co się tem bawić potrafią: każdy człowiek jest co najmniej raz w życiu liberałem, gdy zostanie pobity; każda partya jest naprzemian liberalna lub samowładna; jeśli się nie chce zmieniać partyi, to trzeba często zmieniać przekonania; jeśli się chce mieć stałe przekonania, trzeba bezustannie zmieniać partye, do których się należy i t. d. i t. d.

W tych okolicznościach partya posiadająca większość, zawsze znajduje, że w kraju jest za wiele wolności i dąży zaciekle do unicestwienia tych praw człowieka, które jeszcze w kraju są ważne. Nigdy zaś nie przyzna, że posiada w swym ręku dość broni wobec przeciwnika; zawsze jest zdania, że przeciwnik ma jej raczej zbyt wiele. I tak wszechwładza parlamentu woła do wszechwładzy czterech milionów wyborców, których ma za sobą:

»Nie oświadczajcie się za prawami człowieka! Są one korzystne (i bezpośrednio i osobiście i w danej chwili — to prawda) jedynie dla naszych i waszych przeciwników! Muszę zginąć, gdy oni tryumfować będą, a wy ze mną zginiecie! Żadnej wolności prasy, żadnej wolności stowarzyszeń, żadnej wolności nauczania, żadnej wolności sądownictwa, żadnego prawa oporu przeciw uciskowi! Nie dajcie się złapać w żadne z tych sideł!«

A jednocześnie wszechwładza czterech milionów wyborców woła ze swej strony do swych przedstawicieli: »Żadnych praw liberalnych, bo zginiemy i my i wy. To tylko broń w ręku naszych wspólnych wrogów. Raczej dawajcie prawa ograniczające i uciskające! Nakładajcie kaganiec na tych wszystkich ludzi! Jeśli będą mogli przemawiać, zgromadzać się i stowarzyszać, nauczać, znajdywać sprawiedliwość w waszych sądach, opierać się uciskowi, zdobędą większość w przyszłych wyborach!«

Tak mówią do siebie i odpowiadają nawzajem obie wszechwładze. Nie zadają sobie, rzecz oczywista, zbyt wiele trudu, by się przekonać; ale się ożywiają, podniecają i popychają nawzajem do ostateczności. Przez cały czas, gdy jedna z dwóch partyi w kraju jest u steru, prawa człowieka stają się jałowe i zostają zaprzepaszczone.

A gdy się pomyśli, że partya mniejszości, z tą chwilą, gdy się stanie partyą większości i rządem,

od pierwszego dnia przyswoi sobie ten sam sposób myślenia, to samo rozumowanie, będzie tak samo przemawiała, tak samo postępowała, z tą samą gwałtownością będzie przez swą klientelę podjudzana i sama tę klientelę podjudzać będzie, że partya ta nigdy nie powróci myślą do tych zdobyczy, które sprawiły, iż doszła do rządów, że partya ta raczej będzie jeszcze bardziej chciała iść do szturmu przeciw resztkom swobód publicznych, praw człowieka i ich zabezpieczeń; — gdy się o tem wszystkiem pomyśli, to łatwo sobie wyrobić pojęcie, ile pozostanie w kraju swobód i wolności po dłuższym przeciągu czasu, przez który panować będzie także prawidłowe i normalne stosowanie systemu parlamentarnego.

System parlamentarny, jeśli nie jest stosowany w kraju, gdzie prawa człowieka i wolność osobista są narodową religią, jest najniebezpieczniejszym wrogiem praw człowieka i wolności.

ROZDZIAŁ XVI.

Jako wolności są dla państwa niezbędne

A jednak, jeżeli wolności są konieczne dla człowieka, by mógł rozwijać swą działalność i wydobyć z siebie wszystko, do czego jest zdolny, to tem bardziej są konieczne dla państwa.

Wrogiemi a raczej niemiłemi są jedynie dla partyi i to właśnie stanowi istotę paradoksu, który tkwi w zasadzie rządu parlamentarnego, będącego rządem partyi, że w tym systemie rząd jest w rzeczywistości partyą a tylko pozornie jest państwem, że zatem z natury rzeczy robi właśnie to, co jest państwu przeciwne: i ma się przed sobą widok rządu, który służy sobie, jako partyi, a szkodzi sobie jako państwu, czyli posuwając to rozumowanie aż do końca, ma się przed sobą państwo, które jest wrogiem państwa i niszczycielem państwa.

Albowiem wolności są niezbędne zarówno dla państwa, jak i dla jednostki. Są dla państwa niezbędne naprzód dlatego, że są niezbędne dla jednostki, a państwo potrzebuje obywateli rozwijających jak najdalej swą działalność i swe siły, co mogą czynić jedynie w stanie zupełnej wolności. Następnie są mu niezbędne dla niego samego, aby państwo było obywatelom miłe, aby było kochane przez nich, a państwo tylko wówczas jest silne, czynne, twórcze, zdrowe, tylko wówczas może coś zdziałać, powiem ściśle: tylko wówczas jest istotnem państwem, wówczas istnieje, gdy jest kochane.

Mówię tedy, że państwo potrzebuje wolności, tak jak ich potrzebuje jednostka, bo państwo potrzebuje wolnych obywateli. I w samej rzeczy, nie może być bardziej śmiesznego i bezmyślnego złudzenia jak to, że obywatel tem jest pożyteczniejszy dla państwa, im ściślej z niem jest związany. Jest to złudzenie prawie wszystkich rządów, ale pomimo to jest to wierutne głupstwo. W gruncie rzeczy rząd pragnąłby zawsze, by wszyscy obywatele byli urzędnikami rządu. Czyż nie widzi, przyglądając się ślamazarności, opieszałości, ospałej czynności, prawidłowemu i niewinnemu, ale nie twórczemu guzdralstwu u olbrzymiej większości swych urzędników, że rozumuje wbrew prawdzie? Pożyteczny obywatel to taki, który daje państwu to, czego państwo od niego wymaga bądź

w pieniądzach, bądź osobiście, a który zarazem rozwija się szeroko, energicznie, potężnie, zależnie od swych właściwości i zgodnie ze swem prawem, który szuka i robi odkrycia i wynalazki, który się przykłada do przemysłu, handlu, rolnictwa, do oświaty, tak jak ją pojmuje, do badań naukowych, filozoficznych, moralnych, religijnych, tak jak je pojmuje, który się garnie do rzeczy nowych, może fałszywych a może dobrych i prawdziwych; który rozwija żagle jak najszerzej chce i potrafi.

Taki obywatel — to żywa i żywotna komórka w organizmie państwowym. Nie obawiajcie się więc: jego działalność i wyniki jego działalności zawsze coś a nawet wiele państwu przynieść zdołają. Niechaj tylko będzie kilka milionów takich obywateli w państwie, a także państwo będzie najświetniejszem, najwpływowszem, wreszcie najbogatszem państwem na całym świecie.

Lecz ta działalność jednostki może mieć miejsce i może się rozwijać tylko przy wolności, tylko przy wszelkich swobodach, tylko na podstawie wszystkich praw człowieka.

To właśnie znakomicie wypowiada P. Leon Bourgeois w jednym ze słynnych ustępów swej głębokiej książki «*La Solidarité*». Mówi on tam: »Tak samo w dziejach społeczeństwa, jak i w dziejach gatunków, pierwszym warunkiem wszelkiego postępu jest walka o rozwój jednostki. Tylko wolne wyzyskanie właściwości jednostki może zapocząt-

kować ruch powszechny; ostatecznie, im więcej wzrasta owa wolność każdej jednostki, tem więcej może i musi wzrastać z kolei dzielność społeczna«.

Jest to ta sama myśl, która temuż mężowi stanu podyktowała piękne słowa w jego przemówieniu prezydyalnem, 10 czerwca 1902 r.: »Naród nie upatruje w Rzeczypospolitej jedynie formy ustroju politycznego; oczekuje on od niej istotnie dobroczynnego działania; pragnie on z niej zrobić narzędzie niezbędnych reform, mających zorganizować demokracyę. Naród chce, by Rzeczpospolita stała się społeczeństwem, opartem na sprawiedliwości, gdzie, wśród powszechnego szacunku dla wszelkiej ustawy, obywatel każdy może bezpiecznie używać swych praw, rozwijać pod każdym względem swą działalność, znaleźć należną nagrodę za swą pracę i za swe zasługi, a wreszcie z całą swobodą pogłębiać swe wierzenia i poglądy pod osłoną bezwzględnej neutralności państwa«.

To jest program liberalny w całem tego słowa znaczeniu, pomyślany przez człowieka, który staje przedewszystkiem na stanowisku interesów państwa. Wydaje mi się, że to jest właśnie sama prawda społeczna.

Znam zarzuty zwolenników wszechwładzy. Uderza ich właśnie — czy można się temu dziwić? — właśnie co innego, jak zbyteczne i bezpłodne na-

stępstwa użytku owej swobodnej działalności, którą P. Leon Bourgeois i ja tak wysławiamy. Mówią oni: »Wolność przynosi korzyści tylko niektórym dziennikarzom i niektórym mówcom na zgromadzeniach ludowych. Jeżeli kilku nędznych pisarzy nie będzie mogło pisać, a kilku mówiących błędnie po francusku nie będzie mogło się wygadać, to przez to kraj nie będzie osłabiony, raczej będzie spokojniejszy«.

Prawda i to; tylko że niefortunne użycie wolności jest niejako okupem za znakomite, na razie może przysłonięte, ale na dalszą metę olśniewające wprost następstwa, jakie wolność ze sobą przynosi. Ta sama wolność, która pozwala jednemu mizerakowi pisać o sprawach rządu, a drugiemu podburzyć pięciuset alkoholików, ta sama wolność pozwala pisać Kartezyuszowi, ale w Holandyi; pozwala pisać Spencerowi, ale w Anglii; pozwala pisać Voltaire'owi, ale w Ferney; pozwala drukować Encyklopedyę, ale tylko dzięki temu, że opiekuje się nią przypadkowo liberalny minister; pozwala zaś przedewszystkiem tysiącom, milionom ludzi mniej sławnym, ale równie dzielnym, wydobyć samym z siebie, a także przez wzajemne swobodne porozumiewanie się, przez swobodną przyjaźń, swobodne zgromadzanie się, swobodne stowarzyszanie się, swobodną propagandę, to wszystko, co w nich jest użytecznego przedewszystkiem dla nich samych, a potem dla ogólnego dobra.

Wolność to płodność. Wolność osobista to wydajna żywotność jednostki; wolność porozumiewania się, zaprzyjaźniania, zbierania, stowarzyszania to żywotność jednostki pomnożona. A z pomnożonej twórczości indywidualnej wyradza się ogólna pomyślność organizmów państwowych. Godząc w wolność, państwo być może osiąga pewien ogólny, dla oka miły poziom, ale jednocześnie sprawia, że źródła jego wysychają. To ewolucya w kierunku pustyni. Doznaje się pewnego wstydu, gdy trzeba pisać tak elementarne prawdy; ale pozwolę sobie zauważyć, że to nie moja wina, jeśli te prawdy są zapoznawane.

I mówię dalej, że państwu jest konieczna wolność obywateli dla niego samego, aby było kochane, a może być silne, tylko gdy jest kochane. To rzecz nieco subtelniejsza, to nie wiekuista prawda; to nie zawsze było prawdą. W państwach starożytnych nie było wcale wolności, a państwa te były pomimo to potężne. To »kłuje w oczy tak mile« wszelkie rządy nowoczesne. Można powiedzieć, że w wielu państwach, w Rosyi, w Niemczech, we Francyi, we Włoszech, rządy są zahipnotyzowane przez starożytne państwo. »Jak pięknie to było ongi! Żadnej wolności! Jedna dusza, dusza państwa. Obywatel żył tylko państwem. Religie, doktryny, poglądy, zasady, obyczaje — wszystko od państwa dostawał. Nie miał nic ze siebie, nic indywidualnego. Był po prostu przywiązany do

państwa. Żył dla niego i umieral dla niego. I oto wszystko. A nie powiecie przecież, że państwo było słabe! O Rzymie!«

Przyjąwszy na chwilę, że obraz ten jest ściśle prawdziwy, można przyznać, że jest piękny; ale to jeszcze nie racya. Państwo jest silne, kiedy jest kochane, to jest bezwzględna prawda, wiekuista prawda. A starożytne państwo było kochane, pomimo że nie panowała w niem wolność, a państwo nowożytne może być kochane tylko wówczas, gdy panuje w niem wolność. Ot i cała różnica.

To zaś pochodzi stąd, że jedna i ta sama rzecz w różnych czasach różne może przybierać postacie, a przez dwa tysiące lat niejedno się zmieniło. Pochodzi to stąd, że w świecie starożytnym nie było tak wielkiej różnolitości odczuwania, myślenia, wierzenia; że nie było tak wiele wiadomości wszelakiego pokroju, faktów naukowych, filozoficznych, moralnych, religijnych, wytwarzających różnolite charaktery, temperamenty, duchowości; że Rzymianin podobny był do Rzymianina, jeśli oczywiście nie tak, by ich nie można było odróżnić, to w każdym razie znacznie bardziej, bez porównania bardziej, niż dzisiejszy Francuz do Francuza lub Niemiec do Niemca; że z tych wszystkich przyczyn Rzymianin nie odczuwał wcale lub niemal nie odczuwał potrzeby wolności osobistej, czy wolności nauczania, czy wolności sto-

warzyszeń, czy wolności prasy; że niejako myślał społecznie, wierzył społecznie, działał społecznie; że państwo było dlań religią; że wreszcie państwo, kochane i uwielbiane, było potężne, jak każde inne państwo będzie potężne, skoro będzie kochane i uwielbiane.

Od tego czasu cywilizacya postąpiła nieco. Czy się to dobrze stało? czy może źle? nie tu miejsce i nie tu chwila, by się nad tem głęboko zastanawiać; ale to fakt, że po wystąpieniu na widownię chrześcijaństwa, po rozwoju nauki, w XV, XVI, XVII, XVIII i XIX wiekach, po rozwoju filozoficznym i moralnym pod wpływem Reformacyi, wreszcie po rozwoju filozoficznym XVIII i XIX wieków, musiały się wytworzyć w obrębie każdego narodu jak najdalej idące różnice między sposobami myślenia, stanami ducha, charakterami, a umysły, uczucia, wierzenia musiały przybrać najrozmaitsze a nawet nawzajem sobie przeciwne formy. W jaki więc sposób można doprowadzić do tego, by ci ludzie, tak do siebie niepodobni, żyli w zgodzie w obrębie jednego państwa? jak następnie — a to jest rzeczą najważniejszą — osiągnąć, by kochali państwo, żeby było potężne, bo państwo nigdy silnem nie będzie, jeśli nie będzie kochane? Oto całe zagadnienie! Jasna rzecz, że nie może się to tak odbywać, jak się odbywało w państwie starożytnem.

»Ależ i owszem«! - odpowie mi ktokolwiek

na przykład p. Hervieu, jeśli słowa jego, które przytoczyłem poprzednio mamy brać w znaczeniu poważnem. »Ale owszem! Niechaj nas Państwo zmusza do myślenia, jak ono myśli samo«. — Trzeba swoją drogą przyznać, że były pewne trudności w tym względzie i że oto naprzykład od trzechset lat państwo francuskie stara się kolejno, by wszyscy Francuzi byli najprzód katolikami, potem deistami, potem protestantami, potem wolnomyślnymi; że to samo państwo podejmuje wszelkie starania, by wszyscy Francuzi byli kolejno rojalistami, potem republikanami, potem bonapartystami, potem rojalistami parlamentarystycznymi, potem republikanami, potem bonapartystami, i t. d. i t. d., przyczem nie osiąga ono nigdy innego rezultatu, jak ten, że ma za sobą jedną połowę, a przeciw sobie drugą. Nauczyć ludzi lub zmusić ich do tego, by byli jednego zdania z wami lub choćby między sobą, nie jest już rzeczą łatwą i prawie jest dowiedzione, że nie pomoże tu ani jakaś jedna szkoła filozoficzna, ani jakiś jeden Kościół, ani nawet jakiś jeden rząd, choćbyśmy przypuścili, że jest niewiadomo jak silny i pełen uroku.

Tą grą czy też tym wzniosłym wysiłkiem osiąga się tylko tyle, że rząd staje się wprost wstrętnym co najmniej dla połowy ludu, a może być silny tylko, gdy jest kochany.

Co począć zatem? Wobec tego, że warunki są wprost odwrotne w porównaniu z warunkami,

z którymi mieliśmy do czynienia w starożytnym Rzymie, jest wysoce prawdopodobne, że trzeba robić wszystko odwrotnie, jak to w Rzymie czyniono. Wszystko niejako się odwróciło. Starożytny obywatel kochał swój kraj jedynie w stanie despotyzmu, to znaczy w tym stanie rzeczy, za państwo jak najbardziej absorbowało jednostkę. Obywatel nowoczesny może kochać swój kraj tylko, jeśli jest wolny, jeśli państwo wolność tę mu zapewnia i szanuje. Kocha on państwo, które go nie krępuje, które nie wymaga od niego ofiar w wierzeniach, w myśleniu i w jego osobistej działalności. Kocha on państwo z racyi wolności, którą się cieszy. Skoro się tylko czuje skrępowany, gnębiony, uciskany, stawia pytanie: dlaczego?

Pomiędzy starożytnością a czasami obecnymi z jednej strony, dawną zaś monarchią a monarchią nowoczesną lub rzeczpospolitą nowoczesną z drugiej strony niema żadnej innej różnicy, jak właśnie to »dlaczego?« Ale ta różnica jest widoczna. W Rzymie okazywano posłuszeństwo ludowi, w dawnych monarchiach królowi i nie pytano bynajmniej dlaczego. »Dlaczego jesteście posłuszni ludowi rzymskiemu? — Bo kocham Rzym. — Dlaczego jesteście posłuszni królowi? — Bo go kochamy; bo — Niech żyje król!« Ale z chwilą, gdy posłuszeństwo względem głowy państwa przestało być religią, zjawia się rozumowanie, a z niem owo »dlaczego?« Prawdopodobnie obecny rząd Rzeczypospolitej fran-

cuskiej nie żąda od obywatelt, by mu byli posłuszni z miłości dla niego, z poczucia religijnego wobec P. Prezydenta Rzeczypospolitej lub z nabożeństwa dla P. Prezesa gabinetu.

I oto miłość w despotyzmie przestała istnieć; miłość w wolności istnieć jednak może jeszcze. A obywatel odtąd zapyta: »Dlaczego mam być posłusznym?« I za każdym razem, gdy mu wykażecie, że to leży w oczywistym interesie ogółu, w interesie ładu i porządku na wewnytrz czy obrony na zewnątrz, — będzie posłuszny. Ile razy jednak zobaczy, że leży to w interesie samego rządu, to znaczy w interesie partyi, będzie posłusznym, jeśli tak koniecznie być musi, ale z uczuciem niezadowolenia i głuchego oporu, czując aż nadto dobrze, że jest dotknięty, że go nadużywają, że nadużywają siły przeciw niemu, że jest okradziony; i tak jest w samej rzeczy; że zabierają mu cząstkę jego sił, jego majątku i jego bytu nie dla dobra ogółu, na coby się zgodził, lecz dla korzyści jakiejś grupy, koteryi, kamarylli, konsorcyum. A wynik: wyzbędzie się swych uczuć dla państwa, jak się traci przywiązanie do instytucyi finansowej, w której się jest wyzyskiwanym na rzecz dyrektora.

A zatem państwo musi być kochane, aby być silnem. Jeśli kto sądzi, że jest to wzmocnieniem państwa odstręczyć od niego całe prowincye, które są zdania, — słusznie czy niesłusznie, to wszystko

jedno —, że dzieci powinny otrzymywać wychowanie katolickie, to się mojem zdaniem myli.

Przeciwnie, tam, gdzie państwo żąda od obywateli tylko tego, co jest koniecznem, by państwo mogło istnieć i nie obawiać się nieprzyjaciół, obywatele kochają państwo. Nie kochają go zapewne w ten sam sposób, jak to czynił Rzymianin lub Francuz z XVII wieku. To się raz na zawsze skończyło. Na to już nie liczcie. Nie spodziewajcie się, by to kiedykolwiek wrócić mogło. Obywatel kocha swe państwo inaczej, kocha je niejako odwrotnie, jeśli wolicie, ale głęboko. A trzeba rozróżniać między miłością kraju a miłością państwa. Kocha się swój kraj dzięki tradycyom, wspólności wspomnień, wspólności języka, obyczajów i zwyczajów. Kocha się państwo przez uczucie religijne w ciągu pewnego okresu dziejów, potem zaś przez uczucie prawdziwej wdzięczności w ciągu innego okresu dziejów, który oddawna się już rozpoczął. Kiedyś będzie się kochało państwo z racyi wolności, dobrobytu, swobody duchowej i moralnej, za której zapewnienie będzie mu się wdzięcznym.

Uprawiać despotyzm znaczy to zatem — och! jakież to inteligentne! — to samo, co stwarzać sobie na wewnątrz cudzoziemców.

Zauważcie, proszę, że naodwrót, szerzyć wolności w państwie, to to samo, co ułatwiać sobie zdobycze. Nie lubię wogóle zdobyczy; ale mówię to, bo tak jest w istocie. Jeżeli dziś widzimy, że

Stany Zjednoczone będą się powiększały, jak daleko zechcą, to przedewszystkiem dlatego, że są silne; ale niemniej też dlatego zachowają sobie zdobycze swe z łatwością, że nie jest to zbyt ciężkiem dla jakiegokolwiek człowieka, nawet najbardziej przywiązanego do swej dawnej ojczyzny, zostać wolnym obywatelem najbardziej wolnej Rzeczypospolitej na ziemi. Czegoż będzie żałował? Pod względem uczuciowym oczywiście bardzo wielu rzeczy i rana w pierwszej chwili będzie głęboka i bolesna. Ale się wkrótce zabliźni, bo pod względem godności ludzkiej i wolności obywatelskiej nie będzie miał powodu do żalu i przeciwnie znajdzie się w położeniu od dawnego lepszem.

Dlatego to właśnie te ludy, które się wloką po starych błotnistych szlakach despotyzmu, są skazane przedewszystkiem na niepowiększanie się, nie wywierają bowiem żadnego przyciągania, które ułatwia zdobycze i prawie je usprawiedliwia; następnie są skazane na osłabienie i ubywanie, albowiem popełniają szaleństwo przez wytwarzanie cudzoziemców na wewnątrz i ludzi, którzy w łonie państwa państwa tego nie kochają; wreszcie, w ten sposób osłabione i r o z l u ź n i o n e, są skazane na to, by się stać łupem jednego czy wielu zwycięzców, chciwych, zręcznych czy bodaj tylko szczęśliwych.

Tym to sposobem liberalizm w ostatecznych swych konsekwencyach, jeśli jest ostoją sprawiedli-

wości, miłosierdzia, prawdy społecznej, to jest również ostoją patryotyzmu. W dzisiejszych czasach liberalizm i patryotyzm stają się jednem i tem samem. Liberalizm to patryotyzm sam w sobie. Nie był nim zawsze, bynajmniej; i z tego tytułu idzie się za daleko w powstawaniu przeciw liberalizmowi w imię moralnej jedności kraju i patryotyzmu z r. 1650; ale dziś nie może być patryotyzmu tam, gdzie niema liberalizmu.

Nowoczesny duch despotyzmu polega na rządach dla partyi, dla roznamiętnionej czy interesowanej grupy, dla konsorcyum, i na poświęcaniu jej interesów całego kraju, którym się rządzi; jest on zatem, z musu niejako, antytezą patryotyzmu. Duch liberalizmu, który na pozór interesuje się tylko jednostką, już choćby dlatego, że stawia się poza partyami i konsorcyami, stoi jeśli nie ponad niemi, to w każdym razie możliwie daleko od nich, a zwłaszcza dlatego, że mu są zupełnie obojętne; następnie dlatego, że marzy o państwie, w któremby człowiek posiadał więcej wolności, niż w jakiembądź innem, a przez to czuł się szczęśliwym w tem państwie, a przez to kochałby je z prawdziwej wdzięczności prawdziwą miłością; dlatego to właśnie duch liberalizmu pragnie wznowić przez wolność to przywiązanie do państwa, które w starożytnem państwie miał poddany w despotyzmie; — i tym sposobem jest patryotyczny w tej jedynej formie,

w jakiej nim dziś być trzeba i można, w ostateczności więc jest patryotyzmem samym w sobie.

Nie wiem, czy jestem patryotą dlatego, że jestem liberałem, czy też liberałem dlatego, że jestem patryotą. Jestem liberałem zapewne z miłości dla siebie samego, aby posiąść w mym kraju po oddaniu państwu tego wszystkiego, czego ode mnie ma prawo żądać, pełną swobodę myśli i czynów oraz pełną swobodę mej twórczości fizycznej, duchowej i umysłowej; ale jestem nim również z miłości do mego kraju, aby kraj mój stał się gościnny i pociągający, aby jego rząd był kochany, był uważany nie za wymagającego, kłótliwego i kategorycznego pana, lecz za prostego a gorliwego stróża ulicy, pola i granicy.

Jestem patryotą niezawodnie przez miłość dla mego kraju, dla jego mieszkańców, którzy są mymi braćmi, dla jego obyczajów, tradycyi, wspomnień, piękności, wielkości i sławy; ale jestem nim niemniej dlatego, że jeśli nie jest w całej pełni krajem praw człowieka, to w każdym razie jest tym krajem, w którym zostały one obwieszczone; i będąc głębokim patryotą na całą resztę mego żywota, gdy widzę, że kraj mój sprzeniewierza się zasadom wolności, czuję, że mój patryotyzm słabnie; gdy widzę, że zaczyna wkraczać w me prawa, które gdzieindziej szanują, czuję mimowoli, że patryotyzm mój słabnie; gdy widzę, że w interesie kilku ambitnych głupców, otoczonych chciwą zgrają

służalców, zaczyna mnie krępować, niepokoić i urażać bez żadnej korzyści dla dobra ogółu, a raczej z jego szkodą, czuję, że patryotyzm mój słabnie; i rozumiem, że ktoś młodszy ode mnie, mniej związany zwyczajami z krajem, może bardzo szybko dojść do tego, że patryotą być przestanie.

I tak oto w obecnych czasach patryotyzm i liberalizm ściśle się ze sobą wiążą i stanowią jedność. Za dawnych rządów despotyzm, uznawany przez ogół, był patryotyzmem, sprowadzonym niejako do jednej osoby. Dzisiaj despotyzm jest i może być jedynie tylko duchem tej, owej czy jeszcze innej partyi, która chce imponować krajowi swym sposobem myślenia lub też która chce wyzyskiwać cały naród na swą wyłączną korzyść. Nie widzę ani konieczności ani dobrych stron takiego stanu rzeczy i dlatego do żadnej partyi nie należę. Każda partya jest spółką, która albo wie z pewnością albo odczuwa, że potrzebą kraju całego jest wolność, ale która, wiedząc i czując jeszcze lepiej, że jej własny interes leży w despotyzmie, świadomie przekłada swój interes nad interes kraju, a siebie nad całość narodu. Nie widzę ani konieczności ani dobrych stron takiego stanu rzeczy i dlatego do żadnej partyi nie należę. Wszelki członek partyi jest, czasem nawet nieświadomie, antyliberałem i antypatryotą; jest, czasem nawet nieświadomie, powiedzmy, najczęściej nieświadomie, wrogiem wolności i kraju jednocze-

śnie. Liberalizm polega na pogardzaniu z głębi duszy wszelkiemi partyami z wyjątkiem partyi liberalnej, gdyby kiedykolwiek miała powstać, polega on na wyłącznej miłości ojczyzny i wolności, ojczyzny dla niej samej i dlatego, że uczyła świat cały kochać wolność, a wolności dla niej samej i dlatego, że tylko ona może dać ojczyźnie siłę i przywrócić miłość wszystkich i uczynić ją wielką— wielką nie na dziesięć czy piętnaście lat świetności, lecz na zawsze.

ROZDZIAŁ XVII.

O ścisłych granicach wolności zależnie od różnego położenia różnych narodów.

Te są zasady i podstawowe pojęcia, które stoją niejako na czele całej sprawy wolności, a które nie powinny być nigdy spuszczane z oka, w żadnym kraju cywilizowanym, w dzisiejszych czasach, na całej kuli ziemskiej. Rozumie się jednak samo przez się, że zachodzą różnice w ich stosowaniu, zależnie od położenia i wielkości danego kraju, zależnie od stosunku jego do sąsiadów, do przyjaciół i do współzawodników.

Nie należy sobie wszakże wyobrażać, że różnice w zastosowaniu są bardzo trudne do znalezienia lub zgoła niemożliwe do odkrycia, jak o tem zapewniają wszyscy wrogowie wolności, aby zjednać umysły dla despotyzmu, jako rzeczy koniecznej.

Wystarcza mocno się przywiązać do samej zasady i dać się przez nią prowadzić. Co jest obowiązkiem państwa? Zapewnić porządek publiczny na wewnątrz a bezpieczeństwo na zewnątrz, żądać od obywateli wszystkiego, czego mu do tego potrzeba, i nic więcej, być bardzo mocnym a nawet despotycznym w tym zakresie, poza nim jednak nie być niczem.

Otóż ilość ofiar, których państwo może i powinno wymagać od obywateli celem spełnienia swego zadania, zmienia się zależnie od kraju i od okoliczności; to się nie daje zaprzeczyć; ale daje się ona z łatwością oznaczyć zależnie od kraju i od okoliczności, jeśli z jednej strony będziemy badali potrzebę ochrony i obrony w danym kraju, z drugiej zaś nie spuścimy z oka naczelnej zasady, którą postawiliśmy.

I tak np. stańmy na gruncie Francyi i spojrzyjmy, dajmy na to, na Stany Zjednoczone Ameryki północnej. Czy możemy się kierować zasadami amerykańskiemi? Odpowiadam stanowczo: Tak. Czy możemy posunąć stosowanie tej zasady tak daleko, jak Amerykanie, i być równie wolni, jak Amerykanie, i nie składać państwu więcej ofiar, niż to czynią Amerykanie?? Odpowiadam stanowczo: Nie.

Amerykanie nie mają wcale sąsiadów, a jeśli mają, to bardzo słabych. Mogą oni znacznie mniej nieść państwu swemu w ofierze, niż my nieść mu-

simy. Potrzeby ładu wewnętrznego są te same, potrzeby obrony na zewnątrz są zupełnie różne. Gdyby Amerykanie północni byli podzieleni na dwa odrębne narody, to każdy z tych narodów byłby w takiem samem położeniu, co my, i każdy z nich musiałby wobec konieczności obrony ponosić więcej ciężarów na rzecz państwa i ograniczyć zakres swobód i wolności. Dlatego też właśnie, w swem zamiłowaniu wolności Amerykanie zrozumieli, że, pomimo różnice rasowe i konflikty interesów ekonomicznych, nie należy się dzielić na dwa odrębne narody. W wojnie o niepodległość zwyciężyła zasada jedności i zasada »większej« Ameryki, poza nią jednak również instynkt wolnościowy; oba te czynniki sprawiły jednocześnie, że walka się nie powtórzyła.

Stany Zjednoczone, takie, jakie są, i jakimi, zdaje się, będą mogły długo pozostać, są tym z pomiędzy narodów współczesnych, który, po pierwsze, najbardziej jest zamiłowany w wolności, powtóre zaś może najdalej posunąć zastosowanie zasad wolności. Mogą one być zatem przykładem niejako i praktycznym ideałem, z tem wszelako zastrzeżeniem, że jest niemożliwem, by którykolwiek z narodów europejskich mógł posunąć tak daleko wprowadzenie w życie zasad liberalnych oraz ograniczyć tak dalece ofiary na rzecz państwa, jak to czynią Amerykanie.

Nie wynika stąd bynajmniej, byśmy mieli jedno

z drugiem pomieszać i powiedzieć z góry: »dla nich wolność, dla nas poddaństwo«. Trzeba w nich widzieć z jednej strony ideał praktyczny, z drugiej zaś to wszystko, czego oczywiście wobec potrzeb obrony naśladować za ich przykładem nie możemy, poczem pozostaje tylko zwykłe odejmowanie. To, co oni robią, a co nie zagrażałoby w najmniejszym stopniu porządkowi publicznemu na wewnątrz a bezpieczeństwu na zewnątrz, to wprowadźmy bez najmniejszych obaw i u nas; tego zaś, co oni robią, a czegobyśmy robić nie mogli, gdyż równałoby się to otwarciu granic, nie wprowadzajmy. Innemi słowy, utrzymujmy tu czy tam państwo we właściwym mu zakresie; tylko że jego zadania są większe tu, niż tam, większym jest też jego sfera działania.

Tak tedy w Stanach Zjednoczonych wolność osobista jednostki jest bezwzględna. Dlaczegożby nie miała nią być tutaj? Czy wymagania ładu wewnętrznego sprzeciwiają się temu? Nie. Czy wymagania obrony sprzeciwiają się temu? Nie, z wyjątkiem na wypadek wojny. Stąd wniosek: w czasie pokoju wolność osobista jednostki we Francyi winna być bezwzględną.

Wolność myśli, słowa i prasy w Stanach Zjednoczonych jest bezwzględna. Dlaczegożby nie miała nią być tutaj? Czy wymagania ładu wewnętrznego sprzeciwiają się temu? Nie. Czy wymagania obrony sprzeciwiają się temu? Nie; wyjąwszy na wypadek

wojny, a nawet podczas pokoju, o ile chodzi o zdradzenie tajemnic organizacyi wojskowej. Stąd wniosek: w czasie pokoju, z wyjątkiem tajemnic organizacyi wojskowej, wolność myśli, słowa i prasy we Francyi winna być bezwzględną.

Swobody w zakresie samorządu prowincyonalnego i miejskiego w Stanach Zjednoczonych, jeśli nie są bezwzględne, to w każdym razie sięgają tak daleko, że każdy »Stan« (prowincya) jest niemal państwem w państwie, państwem samorządnem, wybierającem samoistnie swą administracyę, posiadającem swój własny budżet i t. d. Dlaczegożby nie miało to mieć miejsca we Francyi? Mogłoby to mieć miejsce, ale tylko częściowo. Nie dotyczy to zupełnie obrony kraju, a dla porządku publicznego jest rzeczą pożyteczną i niezmiernie bieg spraw ułatwiającą, jeśli sprawy miejscowe załatwiane są na miejscu, a sprawy powiatowe czy prowincyonalne w powiecie lub prowincyi, nie wszystko zaś w Paryżu, to znaczy, jeśli władza rad miejskich, czy rad generalnych, czy merów będzie większa, niż jest dotychczas. Ale i to również jest pewnem, że ani samorząd miejski, ani samorząd terytoryalny nie może się opierać na całkowitej swobodzie budżetowej. Dlaczego? Dlatego, że wchodzą tu w grę względy obrony narodowej. Bogactwo prowincyonalne jest częścią skarbu wojennego, a skarb wojenny nie może być trwoniony. Tymczasem zaś ani rada miejska ani rada pro-

wincyonalna nie jest w stanie obliczyć, jak daleko sięga wolność w wydatkowaniu na cele miejscowe, by nie była naruszona ta część skarbu wojennego. która tkwi w dochodach miejscowych. Ten obrachunek może być przeprowadzony wyłącznie przez samo państwo. W kraju, ustawicznie zagrożonym wojną, jak nasz kraj, jest rzeczą konieczną, by państwo mogło ustalać wysokość wydatków danej prowincyi, departamentu, miasta a nawet wioski. Swoboda finansowa prowincyi czy miast musi więc być ograniczona. Co się jednak tyczy wszelkiej innej wolności administracyjnej, to niema bezwzględnie żadnych przeszkód, by szła tak daleko, jak u najbardziej wolnego narodu. Rzecz oczywista, że na wypadek wojny, przez co rozumiem wojnę na samem terytoryum kraju lub w bezpośredniem sąsiedztwie, wszelkie wolności ustają, a z niemi i wolności w zakresie samorządu prowincyonalnego i miejskiego.

W Stanach Zjednoczonych wolność stowarzyszeń jest bezwzględna. Dlaczegożby nie miała nią być we Francyi? Czy wymagania ładu wewnętrznego się temu sprzeciwiają? Nie. Czy wymagania obrony się temu sprzeciwiają. Ani trochę. Nic się temu nie sprzeciwia, jedynie chyba ambicye państwa, które rości sobie prawo do tego, by się stać jedynem pozwolonem zrzeszeniem na obszarze kraju. Nie potrzebujemy się dłużej zatrzymywać nad tem uroszczeniem, które jest równoznaczne z przekro-

czeniem roli, obowiązków i zakresu działania państwa. Wolność stowarzyszeń powinna być bezwzględna we Francyi.

Wolność nauczania jest bezwzględna w Stanach Zjednoczonych. Dlaczegożby nie miała nią być we Francyi? Czy sprzeciwiają się temu względy porządku wewnętrznego? Nie. Czy może względy bezpieczeństwa na zewnątrz. Bynajmniej. Nic się temu nie sprzeciwia, chyba jedynie ambicye państwa, które pragnie myśleć za wszystkich, jak gdyby było najwyższą władzą duchowną. Nie potrzebujemy się dłużej zatrzymywać nad tem uroszczeniem, przez które państwo wykracza poza swą rolę, swe zadanie i swój zakres działania, staje się zaś śmiesznem. Wolność nauczania powinna być we Francyi bezwzględna.

Wolność sądownictwa jest bezwzględna w Stanach Zjednoczonych, bezwzględna do tego stopnia, że jest raczej czemś więcej, niż wolnością, że jest władzą i to władzą, która wkracza na teren władzy prawodawczej, albowiem sędziowie mają prawo uznać ustawę za nieważną, za nieobowiązującą. Dlaczegożby nie miało być tak samo we Francyi? Czy sprzeciwiają się temu względy porządku publicznego? Nie, tak samo, jak się nie sprzeciwiają w Ameryce, gdzie porządek wewnętrzny nie jest zakłócony, pomimo że tam sędziowie nie są zależni od rządu i odmawiają stosowania ustawy którą uważają za niezgodną z podstawowemi in-

stytucyami. Ustawa, która nie powinna była być przyjętą, znaczy tyle, co jak gdyby jej nie przyjęto, oto wszystko. — Czy może sprzeciwiają się temu względy obrony kraju? Szukam i szukam, czy tak nie jest, lecz napróżno, bo znaleźć nie mogę. Stąd wniosek: czy w ten, czy w inny sposób, wolność sądownictwa powinna być we Francyi bezwzględna, a stan sędziowski powinien posiadać tę samą władzę, co w Ameryce.

Rozpatrywałem zasadę w tych jej zastosowaniach, które są szersze, niż gdziekolwiek indziej, brałem pod uwagę co do zastosowań zasady różnice położenia, różnice wymagań, wynikające z różnicy położenia; jednem słowem odejmowałem. Po dokonaniu tego odejmowania twierdzę, że wolności powinny być we Francyi takie, jak je powyżej nakreśliłem.

Ale jest godnem uwagi, do jakiego stopnia rozumowanie naszych demokratów francuskich, demokratów, chełpiących się tem, że są duchowymi spadkobiercami obywateli, którzy ogłosili światu Prawa człowieka, zbacza z właściwej drogi. Rozumują oni wprost odwrotnie. Wobec tego, że państwo istnieje na to, by zapewnić porządek na wewnątrz a obronę na zewnątrz, rzeczpospolita francuska powinna być między monarchiami Europy rzecząpospolitą, uposażoną we wszelkie wolności na wewnątrz i posiadać charakter wybitnie monarchiczny w tem, co dotyczy stosunków państwa

zewnętrznych. Powinna mieć budżet poważnie zabezpieczony przed zachciankami prowincyonalnemi; armię państwową bardzo tęgą i bardzo scentralizowaną na podobieństwo sąsiednich i rywalizujących z nią monarchii; prezydenta rzeczypospolitej bardzo podobnego do króla w sprawach zewnętrznych i będącego istotnym kierownikiem polityki dyplomatycznej; wreszcie powinna mieć bardzo mocny rząd, silnie uzbrojony wobec wszystkiego, co jest poza granicami państwa, a jednocześnie ściśle ograniczony do roli stróża porządku publicznego, o ile chodzi o sprawy wewnętrzne. W ten sposób dałaby się zrealizować zasada Constant'a: »Rząd nie powinien posiadać żadnej siły poza swym zakresem działania, w tym jednak zakresie nie może jej nigdy posiadać zbyt wiele«.

Przeciwnie, nasi demokraci po większej części dążą do budżetu, uwzględniającego jak najbardziej potrzeby prowincyonalne, do decentralizacyi nie tylko administracyjnej, coby było pożądane, lecz finansowej, co jest niebezpieczne; życzą sobie oni zniesienia armii narodowej, armii państwowej, armii scentralizowanej, zamiast której chcą powołać do życia milicye lokalne lub nawet nic zgoła; pragną usunięcia prezydenta Rzeczypospolitej, a na razie starają się o to, by ten prezydent był możliwie małym i słabym pod każdym względem.

Wreszcie chcą, chcą gwałtownie, by rząd był silny, w czem zresztą mają słuszność; ale s i l n y

wobec kogo? Nie wobec zagranicy, lecz wobec czegoś wewnątrz kraju, i to właśnie dla psychologa może być rzeczą naturalną, ale polityka w osłupienie wprowadzić musi. Chcą oni, a z nimi zresztą wszystkie inne stronnictwa, by rząd był bardzo silny, bardzo suto uzbrojony w szereg praw uciskających i krępujących, bardzo pewny bezkarności w swej samowoli, ale to wszystko przeciw komu? Przeciw jednej części obywateli francuskich. Demokrata potrzebuje rządu silnego przeciw arystokracie i wstecznikowi; wolnomyślny potrzebuje rządu silnego przeciw mnichom, księżom i zakonnicom; protestant przeciw katolikom; katolik przeciw protestantom i żydom; i wszyscy oni domagają się silnego rządu przeciw pewnej kategoryi ich własnych rodaków, przeciw części Francyi, która to część czasem może być nawet większością narodu francuskiego.

Tym sposobem żądają, pragną i czynią wszystko, by rząd był słaby wobec wroga zewnętrznego, a silny natomiast na wewnątrz i wobec wroga wewnętrznego. Rozbrajają go wobec zagranicy, a uzbrajają wobec części ojczyzny, co znaczy to samo, co uzbroić przeciw całej ojczyźnie. Jest to całkowite odwrócenie ideału amerykańskiego i praktyki amerykańskiej czyli idei republikańskiej.

To wszystko zaś z powodu nienawiści partyjnej, uraz partyjnych, ambicyi partyjnych i za-

chłanności partyjnych. Nic nie może lepiej udowodnić, jak zresztą w wielu innych wypadkach, że duch partyjności działa destrukcyjnie na patryotyzm, że duch partyjności nie jest właściwie niczem innem, jak jednym z przejawów braku patryotyzmu, że jednostka partyjna podporządkowuje ojczyznę partyi i poświęca ją swym sekciarskim nienawiściom; że natomiast w czasach obecnych, kto mówi o liberalizmie, mówi o patryotyzmie, że liberalizm nie jest niczem innem, jak burzącem się i oddziaływującem poczuciem patryotyzmu, które już dłużej znieść nie może owych egoistycznych namiętności, dobrowolnie otwierających granice wrogom, w sercu zaś kraju zaprowadzających rządy wojny domowej, trwałą wojnę domową.

ROZDZIAŁ XVIII.

Obecny stan Francyi z punktu widzenia liberalizmu.

W samej rzeczy, nie należy się łudzić w tym względzie, Francya po roku 1789 jest jednym z najmniej wolnych i najmniej liberalnych krajów na świecie. Jest ona jednym z najmniej wolnych krajów pomimo wszelkie pozory. Zapewne, dzięki względnej łagodności naszych obyczajów, żaden rząd, przynajmniej dotychczas, nie gnębił w sposób niegodny wszystkich ani nawet większości z pomiędzy nas wszystkich. Wobec tego godzimy się dość łatwo z faktem, że wolność pewnej części obywateli bywa gwałcona wbrew wszelkiemu prawu, jako też i z tem, że w ustawach naszych tkwi całe mnóstwo narzędzi despotyzmu, któremi posługiwać się będzie można jutro i które już dziś od czasu do czasu bywają stosowane.

Trudno bowiem mówić o wolności w kraju, gdzie dwaj obywatele, którzy popełnili czyn, podlegający sądowi przysięgłych, zostają postawieni przed tym sądem, przez ten sąd uniewinnieni, poczem, za ten sam czyn, za który ich sąd przysięgłych zwolnił od kary, zostają postawieni przed jurysdykcyę polityczną, przed tych, przeciw którym występowali, i zostają skazani na wygnanie. Nie znam bardziej zasadniczego pogwałcenia wszelkich podstaw liberalizmu i podstaw wymiaru sprawiedliwości. Nawet t. zw. »komisye mieszane« z czasów drugiego cesarstwa zostały prześcignięte; tam oskarżony stawał przed sądem, złożonym w połowie z przypuszczalnych wrogów politycznych, w połowie zaś z sędziów, mogących być uważanymi za neutralnych i bezstronnych. Tyle z punktu widzenia zasad liberalnych. Z drugiej znów strony, pod względem jurysdykcyi, jest to nadużycie władzy, jeśli uniewinnionego przez sąd przysięgły stawia się za ten sam czyn, w którym istota przestępstwa została przez przysięgłych zaprzeczona, przed inną instancyę orzekającą. Niema apelacyi, nie może być apelacyi od orzeczenia przysięgłych, z wyjątkiem wypadków przekroczenia form proceduralnych. Tyle z punktu widzenia zasad prawnych. Proces, który się toczył w r. 1900 przed Trybunałem Najwyższym, jest jawnem pogwałceniem wolności osobistej oraz konstytucyjnych i ustawo-

wych gwarancyi, jakiemi otoczona być ma wolność osobista.

Nie jestem wolnym w kraju, gdzie, dlatego że utrzymuję u siebie, we własnym domu szkółkę prowadzoną przez zakonnice, zamykają mi mój własny dom, okładają mi pieczęcią moje własne drzwi i zabraniają mi mieszkać w moim własnym domu lub go wynająć. Nie może być bardziej formalnego pogwałcenia zarówno wolności osobistej, jak i prawa własności, a więc dwóch praw człowieka.

Tego rodzaju fakty są względnie rzadkie. To nie większość obywateli francuskich bywa skazana na wygnanie przez sąd polityczny po wyroku uniewinniającym sądu przysięgłych. To nie większość obywateli francuskich znajduje się w tem położeniu, że im nie pozwalają mieszkać we własnym domu. Z tego też powodu nie zwracamy na to zbytniej uwagi i uważamy się za wystarczająco wolnych, zapominając o tej znakomitej zasadzie, a jednocześnie niezbitej prawdzie, wypowiedzianej w Deklaracyi praw człowieka: »Społeczność znajduje się w stanie ucisku, skoro jeden choćby jej członek jest uciskanym«.

Ale na co zwracamy jeszcze mniejszą uwagę, to na te wszystkie narzędzia ucisku, które się mieszczą w naszych ustawach, a któremi rząd samowolny może się skoro zechce posługiwać, któremi rząd pobudzany, popychany i zagrożony

przez swych roznamiętnionych i chciwych poplecznikow, będzie musiał się posługiwać, któremi też istotnie, w chwili gdy to piszę, zaczynają się bardzo uczciwie posługiwać. Wolność osobista istnieje we Francyi i na ogół jest w poszanowaniu. A jednak, jakeśmy widzieli, człowiek, uwięziony pod zarzutem przestępstwa, postawiony przed sądem przysięgłych i uniewinniony, nie może się czuć bezpiecznym! Deklaracya praw człowieka z r. 1793 mówi, że: »każdy człowiek uważanym być musi za niewinnego, póki mu winy nie dowiedziono«; Rzeczpospolita francuska stoi w r. 1900 na stanowisku, że człowiek uważanym jest za winnego, g d y uznano jego niewinność. I potępia go i skazuje na wygnanie.

Nie myślcie więc, że wasza wolność osobista jest wam zagwarantowana. Nic z tego. Wystarcza bowiem, by was rząd oskarżył o spisek, a wolność osobista będzie wam odjęta, będziecie mogli być przytrzymani, uwięzieni i wygnani bez stawania przed sędziami czy przysięgłymi lub, co gorsza, po rozprawie sądowej, gdzie was uniewinniono. A więc wolności osobistej dla was niema. Odbierają was sądom, by was postawić przed partyą, która was nie lubi, to znaczy przed tymi, którzy was oskarżają. Wszelka wolność osobista znikła. Pomiędzy taką procedurą a »lettre de cachet« niema żadnej różnicy. Istnieje w ustawach naszych artykuł, który pozwala na podobne pogwałcenie

wolności osobistej. Nie należy więc mówić, że we Francyi panuje wolność osobista.

Wolność myśli, słowa i prasy istnieje w tym kraju w bardzo dostatecznej mierze, zwłaszcza dla publikacyi pornograficznych. Jednakże jest całe prawodawstwo i to dość drobiazgowe przeciw prasie. Na to mi każdy powie, że prawodawstwo to w ostateczności stawia publicystę przed przysięgłymi, a więc, prasa jest wolna. »Przysięgli — to wolność prasy« — jak mówią w Anglii. Na to odpowiem przedewszystkiem, że prawo powszechne więcej jeszcze jest warte, niż przysięgli, i że pisarz powinien być stawiany przed jakimbądź sądem tylko za przestępstwa, objęte ogólnem prawem, a popełnione drogą prasy, jakoto za obrazę czci, oszczerstwo, szantaż i t. p. Nadto zauważę, że rząd w ustawach swych posiada, względnie jest przekonany, jakoby posiadał możność usunięcia przestępstw prasowych z pod jurysdykcyi sądu przysięgłych i poddania ich pod orzeczenie sędziów, których sam mianuje, obdarza swą łaską przez »awans« lub z pod tej łaski wyjmuje, którzy zatem są od niego zależni. W roku 1902 przestępstwo, a raczej rzekome przestępstwo »wywołania zbiegowiska« zostało zakwalifikowane przed trybunał poprawczy, to znaczy, że dziennikarz, obwiniony o to przestępstwo, został postawiony przed sądem poprawczym, który uznał w zupełności swą kompetencyę. Nic łatwiejszego, jak uogólnić tę pro-

cedurę. Wystarcza uznać bylejaki artykuł, przeciw rządowi skierowany, jako prowokacyę buntu, by postawić dziennikarza przed sądem poprawczym. Nie widzę ani jednego bardziej gorącego artykułu w dziennikach opozycyjnych, z którymby nie można było dokonać takiej drobnostki. Wolność prasy nie istnieje we Francyi w tej mierze, jak to ogólnie jest przyjęte. Jest ona właściwie, jak za wszelkich rządów, począwszy od Ludwika XII, tylko oparta na tolerancyi ze strony rządu.

Jest to nawet bardzo niedobre z punktu widzenia dyplomacyi. W wypadku, gdy dziennikarz francuski dopuszcza się obrazy względem obcego panującego, gdyby prasa francuska była istotnie wolną, możnaby na reklamacye owego panującego odpowiedzieć: »we Francyi prasa jest wolna«; w dzisiejszym jednak stanie rzeczy panujący ten może odpowiedzieć: »Jakim więc sposobem skazujecie dziennikarza, który wam dokucza, za przestępstwo wywołania buntu, zbiegowiska czy czegoś podobnego, i to nawet nie przez przysięgłych, lecz przez waszych własnych sędziów? A więc dziennikarz francuski może bezkarnie to samo prowokować w obrębie mego państwa, czego mu nie wolno bezkarnie prowokować we własnym kraju?« Już powiedziałem, że nie może być nic bardziej dolegliwego dla rządu, zwłaszcza dla samego rządu, jak ucisk, którego się dopuszcza.

Wolność stowarzyszeń, pośrednio przyznana

przez Deklaracye praw człowieka, nie istnieje we Francyi. Istnieje ona, z pewnemi zastrzeżeniami przeciw niej skierowanemi, dla zrzeszeń świeckich; nie istnieje zaś dla zrzeszeń duchownych, którym wolno się tworzyć tylko za upoważnieniem i zezwoleniem rządu i parlamentu. Inaczej mówiąc, ludzie świeccy mogą się swobodnie stowarzyszać, duchowni zaś tylko o tyle, o ile na to pozwoli większość polityczna, która ich nienawidzi.

Nie pojmuję tej różnicy, którą się robi pomiędzy jednym a drugim obywatelem francuskim. Ustawa, która w ten sposób sprawę ujmuje, jest ustawą, nie posiadającą cech ustawy. Jest to ustawa osobista, ustawa przeciw osobom, ustawa przeciw pewnym osobom, tak jakby wprowadzono ustawę przeciw panu Durand, dlatego, że jest panem Durand, a przeciw panu Dupont, dlatego że jest panem Dupont. Ustawa powinna mieć na oku jedynie coś, jedynie pojęcie abstrakcyjne, zbrodnię, przestępstwo, naruszenie; nigdy zaś nie może odnosić się do kogoś, do osoby. Mamy tu więc ustawę, która niema cech ustawy; jest to właściwie bezprawna ustawa. Cobyście powiedzieli, gdyby partya katolicka, zwyciężywszy w wyborach, wydała prawo następujące: »Wolność stowarzyszeń przysługuje tylko duchowym; osoby świeckie nie mogą z niej korzystać. Duchowni mogą się stowarzyszać dowolnie; osoby świeckie, chcące się łączyć w organizacye, będą musiały żądać pozwolenia od rządu

i od obu Izb, które im pozwolenia tego odmówią«. Oburzacie się na samą myśl podobnie potwornej tyraniii klerykalnej. *Mutato nomine*, robicie identycznie to samo, robicie, jako klerykali przewróceni na lewą stronę, jakimi zresztą jesteście od Jana Jakóba Rousseau'a i Robespierre'a.

Wolność stowarzyszeń nie istnieje we Francyi, z chwilą gdy nie istnieje dla wszystkich Francuzów. »Społeczność znajduje się w stanie ucisku, skoro jeden choćby jej członek jest uciskanym«. Deklaracya praw człowieka ma słuszność, ma najzupełniejszą słuszność. Nie mam wolności stowarzyszania się, nie posiadam jej, skoro, gdybym został księdzem, nie miałbym prawa jej posiadać.

Wolność nauczania traktowana jest w ten sam sposób. Istnieje ona dla osób świeckich, nie istnieje dla duchownych. W samej rzeczy nikt nie naucza, prawie nikt nie naucza sam, pojedyńczo. Ażeby nauczać, trzeba się zgrupować w kolegium, złożone z dwudziestu nauczycieli pod czyjemś kierownictwem. Tymczasem wolność stowarzyszania się istnieje tylko dla osób świeckich, nie egzystuje zaś dla duchownych. Innemi słowy, nauczanie jest zakazane, z wyjątkiem wypadków tolerancyi lub dobrego humoru, obywatelom, zależnym od kościoła; czyli inaczej, wolność nauczania nie istnieje we Francyi.

W tym względzie idzie się dość daleko; byłoby to nawet zabawne, biorąc to wszystko, jak brać

należy, gdyby nie było tak smutne. Ponieważ rząd wie bardzo dobrze, że nauka, udzielana czy przez księży katolickich, czy przez zakonników katolickich, czy przez świeckich katolików, będzie nauką katolicką i to równie katolicką w każdym z tych przypadków, odważa się więc w chwili, gdy to piszę, sięgnąć po środki administracyjne, któreby mu pozwoliły wystąpić przeciw »osobom podstawionym«, to znaczy przeciw tym, którzy czy które w byłych szkołach religijnych będą tylko symulantami czy też przedstawicielami wywłaszczonych zakonników i zakonnic i nauczać będą nadal w sposób, tak dalece w oczach rządów szkodliwy. Czy to nie doskonałe? Tylko po czem poznawać będą owych »podstawionych?« Po ubiorze się już nie da. Może zatem po fizyonomii albo po wyrazie twarzy? »Będzie można rozpoznać osoby podstawione, — mówi propozycya rządu dla Rady Stanu, wydana dzisiejszego ranka, — po charakterze i właściwościach udzielanej nauki«. Nie można już iść dalej w swej otwartości. To znaczy, że wolności nauczania nie będzie we Francyi wcale, że wolność nauczania zostanie we Francyi zniesiona, nawet dla osób świeckich. Albowiem, skoro inspektor szkolny, trzymając się ściśle wskazań Rady Stanu, będzie odbywał wizytacyę szkoły jaknajbardziej świeckiej, bezwzględnie świeckiej, to może zawsze oświadczyć, że na podstawie charakteru i właściwości udzielanej tam

nauki nie ulega wątpliwości, że nauczyciele są »podstawieni«, — i szkoła zostanie zamknięta. Niema we Francyi żadnej wolności nauczania. Wolność nauczania, uznana pośrednio przez obie Deklaracye praw człowieka, ogłoszona formalnie i uroczyście przez Konstytucyę z r. 1793, przez Kartę z r. 1830 i przez Konstytucyę z r. 1848, została radykalnie zniesiona we Francyi przez Rzeczpospolitą francuską w początku XX wieku.

Nakoniec, co się tyczy tego, co nazywam nieodpowiednio może, ale dla skrócenia, wolnością sądownictwa, to znaczy prawa, przysługującego obywatelom, mocą którego mają być sądzeni przez sędziów zupełnie niezależnych, należy stwierdzić to samo. Wolność sądownictwa nie istnieje we Francyi. Nie istnieje ona, jak to zresztą dostatecznie wykazałem w niniejszej pracy, wobec czego mogę na tem miejscu poprzestać na ogólnem ujęciu sprawy; nie istnieje, albowiem sędziowie, których niezależność może być zabezpieczona jedynie przez ich nieusuwalność, są niezależni tylko wówczas, jeśli nie chcą iść wyżej, jeśli są zdecydowani na pozostanie w przeciętności, niezamożności i ukryciu, a tego trudno wymagać od ludzi, którzy są ludźmi i mają prawo być ludźmi. Wolność ta nie istnieje również i dlatego, że w razie procesu między rządem a jednostką, na wypadek zatargu między rządem a obywatelem, czyli we wszelkich sprawach, w których wchodzą w grę prawa czło-

wieka, rząd może zakwestyonować kompetencyę trybunału; dalej na wypadek, gdyby trybunał uznał się za kompetentnego, może wydać uchwałę w kierunku postępowania administracyjnego, równającą się zawieszeniu sprawy; dalej oddać sprawę sądowi administracyjnemu, gdzie większość składa się z urzędników, gdzie przewodniczy rozprawie minister sprawiedliwości, gdzie wobec tego instancyą sądzącą jest rząd.

Innemi słowy, we wszystkich sprawach, dotyczących praw człowieka, w sprawach, gdzie obywatel występuje przeciw państwu, jako stronie uciskającej, jeśli trybunał chce stanąć w obronie praw obywatelskich, istnieje apelacya i to apelacya zawieszająca bieg sprawiedliwości. Apelacya do kogo? Do państwa samego. Wszędzie rząd najwyższym sędzią. Przed Trybunałem Najwyższym jesteś sądzony przez twych oskarżycieli. W razie rozprawy między rządem a tobą, jesteś sądzony przez przeciwnika. W tych warunkach niema we Francyi ani niezależnego stanu sędziowskiego, ani »władzy sądowej«, skoro na wypadek nadużycia władzy ze strony rządu zachodzi bezsilność sądu. Ani w jednym ani w drugim względzie wolności sądownictwa niema.

Tymczasem prawdziwem zabezpieczeniem wszelkich wolności, zabezpieczeniem, bez którego owe wolności, gdyby nawet istniały, to w rzeczywistości istniećby nie mogły, jest wolność sądownictwa.

Wszelki ucisk, istotny czy rzekomy, wszelkie pogwałcenie praw człowieka, prawdziwe czy urojone, mogą być odparte tylko dwojaką drogą: siłą lub skargą sądową. Obywatel, który się uważa za ofiarę ucisku, jeśli nie chce lub nie może się uciec do broni, musi się uciec do sędziego. Jeśli ten sędzia nie istnieje lub nie jest niezależny, lub jest bezsilny, ucisk trwa dalej. Gwarancyą wszelkich wolności jest zatem wolność sądownictwa, poza nią zaś, z wyjątkiem buntu, nie ma żadnej innej gwarancyi. Brak wolności sądownictwa wpycha dotkniętego w swych prawach obywatela w objęcia rewolucyi albo też, jeśli jest zbyt odosobnionym, by powstać, pogrąża go w niewoli. Dlatego też kraj, któryby posiadał wszelkie wolności, nie mając jednocześnie niezawisłego sądownictwa, będącego zarazem władzą, nie cieszyłby się żadną wolnością, choć mniemałby, że je posiada wszystkie, a raczej bardzo szybkoby się spostrzegł, że na pozór ma wszystkie wolności, lecz z żadnej z nich korzystać nie jest w stanie.

Oto wynik obrachunku; oto lista wolności, któremi się cieszymy. Nie mamy — prócz wypadków dobrego humoru, pobłażliwości czy łagodności rządu, który nie zawsze jest łagodny, nie zawsze pobłażliwy i nie zawsze w dobrym humorze — ani wolności osobistej, ani wolności prasy, ani wolności stowarzyszeń, ani wolności nauczania,

ani praw mniejszości, ani wolności sądownictwa, będącej gwarancyą i sankcyą wszystkich innych.

Francya jest krajem republikańskim, nie posiadającym żadnej wolności a już najmniej cieszącym się tą, bez której, gdyby nawet inne były, to tak jakby ich nie było.

ROZDZIAŁ XIX.

Dlaczego Francuzi nie są liberalni?

Powiedziałem, że Francya jest krajem bodaj czy nie najmniej wolnym na ziemi a najmniej liberalnym pod słońcem. Pierwsze z powyższych dwóch twierdzeń udowodniłem — jak sądzę — dostatecznie w poprzednim rozdziale. Pozostaje mi zatem uzasadnić i drugie. Mówiąc kiedyś o największym absolutyście z pomiędzy ludzi, jakim był Voltaire, powiedziałem, że był on wspaniałym przedstawicielem duchowości francuskiej, jako że »liberalizm nie jest cechą Francuzów«. Zaiste, nie zdarzyło mi się, o ile wiem, spotkać Francuza, któryby był liberałem. Francuz jest przedewszystkiem partyjnym, a to bardzo namiętnie partyjnym, a niczego więcej nie pragnie na świecie, jak najprzód powodzenia swych własnych interesów, po-

tem zaś tryumfu swego stronnictwa oraz zgniecenia stronnictw przeciwnych.

— Zupełnie jak Voltaire!

— Tak, tylko że po większej części jest mniej od niego dowcipny.

Nawet gdy jest patryotą, co się zdarza czasem, Francuz nie jest w stanie upatrywać postępu, rozwoju i wielkości Francyi w niczem innem, jak wyłącznie w zwycięstwie swej partyi. Nie umie on wprost dopatrzeć się tego wszystkiego w ustanowieniu i utrwaleniu wolności i jej pokojowych rządach. Z piersi jego wydobywa się natychmiast okrzyk: »Jakże to być może? Jeśli zapanuje wolność, to znienawidzone przeze mnie stronnictwo nie będzie zgnębione, a co wówczas stanie się z Francyą?« Stąd też, bez względu na to, do jakiego należy stronnictwa, boi się wolności, jak ognia, i ma do niej odrazę.

I właśnie dzięki temu, właśnie drogą wyzyskiwania tej strony duchowej Francuzów, drogą ciągnięcia korzyści z tej nieprzezwyciężonej skłonności, rządy we Francyi umiały dopiąć swego i dojść do takiej miary despotyzmu, jakiej im koniecznie było potrzeba. Rządy monarchiczne, cesarstwo i Restauracya, mówiły swym zwolennikom: »Wolność?! Ależ nie jestem jej wrogiem bynajmniej, zgodziłbym się na nią niezawodnie. Tylko pomyślcie, że przyniosłaby ona korzyści republikanom, że republikanie mogliby się nią posługiwać!« To wy-

starczało. Rządy te były tak despotyczne, jak tego pragnęły, czasem nawet więcej jeszcze.

Rząd z roku 1830, pół na pół absolutystyczny i liberalny, mówił do swych zwolenników i do Francyi całej: »Wolność!! Do tego stopnia jej pożądam, że oto jestem jej uosobieniem tu na ziemi; jestem jej synem, jestem jej duchem, a pragnąłbym być i jej ojcem. Ale pomyślcie, że przyniosłaby ona korzyści klerykałom, że klerykali mogliby się nią posługiwać!« To wystarczało. Głoszono wolność, składano jej hołdy, czczono ją, ubóstwiano i odkładano na kiedyindziej.

Znaleziono przytem świetną formułkę. Ponieważ znaczna część, jeśli nie wprost większość Francuzów jest antyklerykalną, — nie byłem w stanie nigdy dociec, skąd to pochodzi, a ponieważ i sama ta większość tego nie wie także, więc na nic się nie przyda, gdy ją o to pytać będziemy, — ponieważ zatem jest ona antyklerykalną, więc wszelkie rządy republikańskie, które następowały po rządach monarchicznych, powtarzały Francuzom aż do syta: »Rzeczpospolita to wolność! Niech żyje wolność! Niech żyje wolność we wszelkich formach i we wszelkich zastosowaniach! Niech żyją wszelkie wolności i swobody! Niech żyją prawa człowieka!... Tylko, proszę ostrożnie! Wolność przedewszystkiem przyniesie korzyść klerykałom, a klerykali będą pierwszymi, by się nią posługiwać. Czyż tego pragniecie? Zapewne, że nie? Z pe-

wnością nie! A więc odłóżmy wolność aż do tego czasu, gdy nie stanie klerykałów. To jest prawdziwe rozwiązanie sprawy. Niech żyje wolność! Na razie jednak, na parę wieków jeszcze Rzeczpospolita będzie despotyczną«.

I oto antyklerykalizm stał się dla rządów, rozkochanych w wolności, jak same twierdzą, aż do szału, cudownym pretekstem do opierania się, jak i inne rządy, na despotyzmie, i to bodaj czy nie dalej sięgającym. A dzieje się to przy pełnym wzruszenia podziwie połowy Francyi; bo mówiono dawniej a mówi się i dzisiaj: »Jaki ten nasz rząd dobry! Pali się wprost do wolności, oddycha nią cały! Jest on synem prawowitym roku 1879 i roku 1793, każe rozlepiać na rogach ulic *Prawa człowieka*. Ale tak słusznie jest przejęty niebezpieczeństwem klerykalizmu, że zadaje gwałt wszystkim swym uczuciom, że śmiertelnie zraniony w głębi duszy jest równie despotyczny, jak rząd Pierwszego Cesarstwa«.

Wymówka ta na długo jeszcze starczy; jest nawet prawdopodobnem, że starczy na zawsze.

Pochodzi to zaś stąd, że Francuzi zawsze będą, partya w partyę, przekładali zgniecenie przeciwników nad wolność, będą woleli sami być pozbawionymi wolności, niż żeby przeciwnicy z niej korzystać mogli, i to nawet wówczas, gdy w głębi duszy są liberałami, którymi zresztą, jak z tego wynika, nie są nigdy.

Przyjrzyjmy się im, jak się w chwili obecnej przedstawiają. Można we Francyi wyliczyć cztery główne partye: socyaliści, radykalni republikanie, postępowi republikanie (progresiści), nacyonaliści. Zadna z tych partyi nie jest liberalna.

Socyaliści są wyznawcami zasady równości. Z punktu widzenia zasady równości są to prawdziwi spadkobiercy i prawdziwi synowie Rewolucyi francuskiej, a ponieważ zasada wolności została przez wszystkich porzuconą, są oni zatem prawdziwymi synami i prawdziwymi spadkobiercami Rewolucyi francuskiej. Oni jedyni uznają te dwie zasady Rewolucyi francuskiej, które zpośród innych ocalały dotąd, a mianowicie: równość i wszechwładzę ludu; oni jedyni pragną urzeczywistnienia ich ze wszystkiemi następstwami i zastosowaniami. Żądają oni równości rzeczywistej, równości posiadanego mienia, bądź to indywidualnie, bądź to zwłaszcza kollektywnie, w czem zresztą są logiczni. I domagają się takiego rządu, któryby energicznie i po wsze czasy utrzymywał tę równość rzeczywistą i rozdzielał równo między wszystkich wszelką własność oraz wytwory równej pracy wszystkich. Ani w ich zasadach ani w programie niema najmniejszego atomu wolności. Ich rząd byłby bardziej despotyczny, niż jakikolwiek ze znanych rządów despotycznych. Jedynie rząd jezuitów w Paragwaju mógłby dać w przybliżeniu obraz tego, czemby się stał rząd socyalistyczny.

Radykalni republikanie (radykaliści) będą liberałami, gdy socyaliści dojdą do władzy. Na razie jednak, jako będący sami u władzy, są oni oczywiście absolutystami. Ich koncepcya układu społecznego jest następująca: Istnieje tylko państwo. Państwo posiada wszelkie prawa. Państwo, praktycznie rzecz biorąc, jestto połowa i jeden wyborców, którzy głosowali. Ta połowa i jeden robią, co tylko zechcą. Jednostka nie posiada praw żadnych; mniejszość, choćby znaczna, choćby połowa bez jednego, nie znaczy nic zgoła. Prawa człowieka nie istnieją. Zresztą leży to w interesie państwa, by państwo samo myślało, mówiło i działało, by w ten sposób tworzyła się »jedność duchowa« narodu. Wszelkie przytłumianie, wszelkie uciskanie odosobnionej jednostki, która ma pretensyę do myślenia, mówienia, nauczania czy działania, leży wobec tego w interesie państwa, jest zatem uprawnione. Wszelkie przytłumianie, uciskanie, dławienie i zgniatanie jakiejkolwiek zbiorowości, która nie jest państwem, która więc byłaby państwem w państwie, leży wobec tego w interesie państwa, jest zatem uprawnione.

Niema najmniejszego atomu wolności w tej koncepcyi ani w tym programie, a nawet tchnie on poczuciem strachu i wstrętu wobec wszelkiej wolności. Jeżeli pominiemy sprawę równości mienia, to program ten jest równie despotyczny, jak program socyalistów.

Pozwolę sobie zauważyć, że radykaliści, którzy wskutek praktyki wyborczej i wobec rywalizacyi z socyalistami już zaczynają przybierać nazwę radykalistów-socyalistów, będą zmuszeni zresztą do stania się rzeczywistymi socyalistami. Albowiem bogactwo czy nawet najskromniejsza własność prywatna jest zawsze ograniczeniem wszechmocy państwa. Nie osiąga się, nie można wprost osiągnąć tej samej uległości, tego samego niewolniczego, biernego posłuszeństwa dla »połowy i jednego« od człowieka, posiadającego cośkolwiek, co od człowieka, nieposiadającego nic zgoła. Dwadzieścia razy już zaznaczyłem, że człowiek, który coś posiada, jest państwem w państwie, jak kongregacya, tylko że w mniejszym rozmiarze. Radykaliści będą więc powoli doprowadzeni do tego, że wskutek oporu, z jakim się spotkają, a zresztą w miarę tego, jak ich klientela w tym kierunku popychać ich będzie, stać się będą musieli rzeczywistymi socyalistami. Radykaliści są państwowcami. A państwowiec to taki człowiek, co jest na drodze do zostania socyalistą, a jeśli umiera, nie zostawszy nim, to jedynie dlatego, że nie żył dość długo, by nim zostać. W koncepcyi radykalistycznej niema ani za grosz więcej wolności, aniżeli w koncepcyi socyalistycznej; w programie radykalistów niema jej więcej, niż w programie socyalistycznym; w umyśle radykalisty niema ani trochę więcej liberalizmu, aniżeli w umyśle socyalisty.

Partya postępowych republikan (progresistów) ma zachcianki liberalne, przedewszystkiem dlatego że nie jest u władzy, potem zaś dlatego, że o ile chodzi o wolność i o prawa człowieka, cechuje tę partyę pewna czułość czy troska, pewien niepokój czy też wyrzuty sumienia. Jest to partya bardzo uczciwa. Na nieszczęście jednak partya ta to uosobienie miękkości, uosobienie słabości, uosobienie bojaźliwości, uosobienie małoduszności, czyli razem wziąwszy uosobienie nicości.

Pochodzi to zaś stąd, że partya ta jest konserwatywną i że jej prawdziwą treścią jest konserwatyzm. Otóż konserwatysta francuski to osobliwe stworzenie. Nie jest on konserwatystą w stosunku do pewnych ogólnych zasad, które uznaje za słuszne, do pewnych ogólnych tradycyi, które uważa za dobre. Bynajmniej. Jest on konserwatystą wobec tego, co już raz istnieje, choćby rzecz samą uważał za szkaradną. »To istnieje, nie należy tego niszczyć. To zostało zdobyte, nie mówmy o tem więcej«. Stąd wypływa, że wobec każdego nowego kroku, który robią radykaliści w kierunku radykalizmu, progresiści zrazu stają w opozycyi, potem zaś zdają się na łaskę i niełaskę. Zrazu sprzeciwiają się gorąco, potem jednak godzą się ze swym losem melancholicznie, ale bezpowrotnie. Wszystkie zdobycze radykalistów były zwalczane przez progresistów oraz szanowane i zachowywane

przez progresistów. »To zostało zdobyte, nie mówmy o tem więcej«.

Takim sposobem Francya mogłaby być rządzoną kollektywistycznie przy całkowitem zniesieniu wszelakiej karności, wprowadzeniu obowiązkowego ateizmu oraz wspólności mienia i kobiet, a progresiści powiedzieliby tylko: »To bardzo przykre, ale stało się. Nie mówmy o tem więcej. Ani kroku w tył. Ale, swoją drogą, nie idźmy już w żadnym razie dalej«.

Dodajmy jeszcze do tego obrazu to, co jest jego wynikiem zresztą i tylko odmiennym objawem powyższych cech charakterystycznych; nieprzezwyciężony niemal wstręt do obalania rządu, i to bez względu na jego zabarwienie. Rząd także egzystuje, także został zdobyty, uzyskany. Dwa, a może i trzy razy zdarzyło się, że progresiści mogli w czasie ministeryum Waldeck-Rousseau'a obalić ten rząd, jedynie przez powstrzymanie się od głosowania. Dwa, a może i trzy razy uratowali to ministeryum, oddając za niem swe głosy. Wogóle głosowali oni przeciw temu rządowi tylko wówczas, gdy byli zupełnie pewni, że i tak otrzyma większość głosów. Głosowali przeciw niemu, by pokazać, że go nie popierają, nie zaś dlatego, by nie mógł być dla kraju szkodliwym, a przedewszystkiem nie dlatego, by mu nie dać istnieć wogóle. Głosowali przeciw niemu jedynie w tych wypadkach, gdy ich głosy nie

grały żadnej roli; wówczas zaś, gdy ich szpada miała sprawić ból, nie tylko że nie zadawali cięcia, lecz biegli z pomocą swemu przeciwnikowi. I to na kilka miesięcy przed wyborami. Żaden rząd nie może mieć bardziej pożytecznych współzawodników, bardziej usłużnych przeciwników, bardziej przywiązanych wrogów.

Nie znaczy to oczywiście, jakoby progresiści istotnie kochali ministeryum Waldeck-Rousseau'a,— ale gdzież tam! Ale ministeryum to istniało, stało się zatem instytucyą narodową niejako, stało się czemś, czego konserwatysta nie dotknie bez dreszczu religijnego, czemś, czemu konserwatysta pośpieszy w chwili niebezpieczeństwa z pomocą, choćby doń pałał nienawiścią.

I ostatecznie wszelkie najlepsze skłonności liberalne stronnictwa postępowego są paraliżowane przez paniczny strach, by nie uchodzić za partyę klerykalną. Ponieważ partya ta jest umiarkowaną, więc obawia się wciąż, by jej nie powiedziano: »Czyż nie dlatego jesteście umiarkowani, że jesteście w gruncie rzeczy klerykałami, a pod pozorem umiarkowania pragniecie oszczędzać duchowieństwo? Jesteście zakapturzonymi klerykałami!« — Ponieważ partya ta jest również zlekka liberalną, więc obawia się wciąż, by jej nie powiedziano: »Czyż nie dlatego jesteście liberalni, że jesteście w gruncie rzeczy klerykałami? Ponieważ wolności i swobody wychodzą we Francyi jedynie na korzyść klerykałom, więc ktokolwiek jest liberałem,

jest także i klerykałem. Wy jesteście liberałami, a zatem jesteście też klerykałami. Jesteście zamaskowanymi klerykałami. Ale poznano was i pod maską. Jakto? Nie jesteście klerykałami? To udowodnijcie, że tak nie jest, stańcie się ciemiężcami i rozdzierajcie karty Deklaracyi praw człowieka. Tylko ten dowód jest niewątpliwym dowodem. Oto kamień probierczy«.

Wobec takiego rozumowania liberalizm postępowców obraca się w niwecz. Niema takiego progresisty, któryby się ośmielił pozostać liberałem, z chwilą gdy podejrzywa, że go podejrzywają o klerykalizm. To też go podejrzywają o to zawsze.

Dla tych wszystkich powodów partya postępowa może w głębi serca żywić pewne platonicznie liberalne uczucia; nie może ona jednak. wchodzić w rachubę, jako stronnictwo liberalne Dodam jeszcze, że nie może ona być uważana za stronnictwo wogóle, jeśli weźmiemy pod uwagę jej brak temperamentu i ułomność jej organizacyi. Jest ona skazaną na zagładę w bardzo szybkim czasie. Tymczasem zaś nikt na partyę tę liczyć nie może, ani jej zaufać, za wyjątkiem może do pewnego stopnia partyi radykalnej.

Nacyonaliści są jedynem dziś stronnictwem liberalnem we Francyi. Nacyonalizm jest liberalny. Żąda on wolności osobistej, wolności słowa i prasy, wolności stowarzyszeń, wolności nauczania, nieza-

wisłości stanu sędziowskiego. Nie można być bardziej liberalnym. Oto wreszcie partya liberalna. Tylko że partya ta składa się z małymi wyjątkami z samych bonapartystów, rojalistów i klerykałów. Składa się ona z tych samych żywiołów, które są odpowiedzialne za dzień 24 maja 1873 roku i dzień 16 maja 1877 roku. Bardzo szanowni ci obywatele nie mogą nie być podejrzywani o to, że jeśli są liberałami, to tylko dlatego, że są w mniejszości, i że jeśli są liberałami, to jedynie o tyle, o ile mniejszości są liberalne, to znaczy aż do odwołania rozkazu. Być może, że się nawrócili, że odnaleźli drogę do Damaszku i że stali się nie tylko szczerymi liberałami, lecz liberałami do szpiku kości, liberałami w najautentyczniejszem wydaniu; lecz zawsze nieco prawdopodobniejszem jest, że są oni liberałami okolicznościowymi, liberałami prowizorycznymi.

Mówmy prosto z mostu: gdyby zwyciężyli, rozpoczęliby na nowo robotę z 24 maja i 16 maja i znów zrobiliby ministrem oświaty pana de Cumont'a, a ministrem spraw wewnętrznych pana de Fourtou. Szkoda czasu na zastanawianie się nad liberalizmem ludzi, z których część ma zasady Drugiego Cesarstwa, część zaś zasady rządu, opierającego się na *Syllabusie*. P. Gabriel Monod mówi bardzo słusznie do radykałów: »Wy stosujecie *Syllabus* przenicowany, ale nie przestaje on przez to być *Syllabusem*«. Zdanie to bardzo tra-

fne, ale jeśli niema racyi okazywać zaufania do tych, co się ubierają w *Syllabus* podszewką na wierzch, to tem mniej można rzucać się na szyję tym, co go biorą na siebie w sposób zwykły.

Chcąc być sprawiedliwym, trzeba się sprawie tej przyjrzeć szczegółowo i umieć rozróżniać co należy. Wśród partyi nacyonalistycznej są żywioły liberalne. Jest w tej partyi kilku liberalnych republikan, zmuszonych iść ręka w rękę z tymi, którzy jedyni dziś we Francyi stoją na stanowisku liberalizmu. Ci liberalni republikanie nacyonalistyczni są bardzo godni szacunku i na nich to głosuję, o ile mogę, albowiem oni są jeszcze najlepszymi przedstawicielami tych jedynych dwóch idei, które wyznaję: idei ojczyzny i idei praw człowieka. Takich jednak jest bardzo niewielu i, choć nie chciałbym narazić się na śmieszność dzięki mej podejrzliwości, to jednak muszę zawsze powątpiewać, oczywiście nie o tem, czy oni są liberałami wogóle, lecz czy są radykalnymi liberałami, nieprzejednanymi liberałami. Gdybym im zadał pytanie: czy jesteście za taką wolnością, jak w Ameryce, z jedynemi zastrzeżeniami na rzecz potrzeb obrony zewnętrznej? — wątpię, naprawdę wątpię, czyby mi odpowiedzieli: tak. Ostatecznie, dałoby się to sprawdzić.

Wśród żywiołów liberalnych w partyi nacyonalistycznej jest jeszcze kilku rojalistów szczerze i rozumnie liberalnych. Sam ich znam kilku, któ-

rzy są w dostatecznej mierze liberalnymi. Znam mianowicie takich, co są za rozdziałem kościoła od państwa. Nie jest to bynajmniej moje jedyne kryteryum, ale zawsze jedno z moich kryteryów. Tak samo, jak dla radykalisty kamieniem probierczym do poznania dobrego, prawdziwego republiblikanina jest antyklerykalizm: »Jesteś antyklerykałem? — Tak. — To dobrze. Jesteś republikaninem«; — tak samo dla mnie jednym z kamieni probierczych do poznania liberała jest oświadczenie się za rozdziałem kościoła od państwa. Nie chce tego żaden republikanin, żaden bonapartysta, żaden klerykał ani bezmała żaden rojalista.

Są więc wśród nacyonalistów żywioły liberalne, są one jednak słabe i rozpływają się wśród reszty obozu. Nie można odmawiać sympatyi dla stronnictwa, które dzięki zbiegowi okoliczności stało się przedstawicielem zagrożonych praw człowieka; ale nie można też powstrzymać się od wypowiedzenia poglądu, że liberalizm nacyonalistów mieści się przedewszystkiem w samej fasadzie. Liberał może być nacyonalistą tylko z dobrodziejstwem inwentarza.

Zasadnicza strona sprawy, a mam tu na myśli sprawę oporu przeciw despotyzmowi radykałów, została inaczej ujętą przez niektóre bardzo wybitne, najpoważniejsze bodaj umysły. P. Ferdynand Brunetière, człowiek głębokiej myśli i jak najbardziej szlachetnego charakteru, wypowiedział to

w liście do przewodniczącego zjazdu Associations catholiques de province (Prowincyonalnych Stowarzyszeń Katolickich), z daty 3 czerwca 1902 r.: »Chciałbym przestrzedz Stowarzyszenia katolickie przed »parlamentaryzmem« tak pojętym, jak to czyni Lique de la Patrie française (Liga ojczyzny francuskiej); chciałbym zaprotestować przeciw złudzeniu tych, co wierzą, że zwyciężą skombinowaną akcyę jakobinizmu i wolnomularstwa za pomocą jakiegoś nieokreślonego liberalizmu; chciałbym zauważyć, że w dzisiejszej dobie pomiędzy wolnomularzami z jednej a katolikami z drugiej strony, i to zarówno we Francyi jak i gdzieindziej, jakaś trzecia, pośrednia partya mogłaby być przedstawicielem jedynie może jakichś interesów materyalnych albo czegoś jeszcze mniej określonego, powiedziałbym wprost, jakiegoś ugrupowania osobistości; chciałbym dodać również, że ślepymi są ci, co nie widzą, że skoro programem naszych przeciwników jest »wydobycie Francyi z objęć chrześcijaństwa«, to uciekamy z pola walki i oddajemy na łup ojczyznę, jeśli udajemy, że upatrujemy tę walkę w czem innem; chciałbym wreszcie wyciągnąć z tego wszystkiego wniosek, że uwarunkowaniem, a raczej ugruntowaniem tego, co pokrywamy mianem Praw Człowieka, jest idea religijna«.

W tem »ujęciu rzeczy« tkwi, jak zresztą we wszystkiem, co pisze p. Ferdynand Brunetière,

tyle niemal myśli i to myśli doniosłych, co wierszy. Wejdźmy jednak w szczegóły i przejdźmy je po kolei.

Przedewszystkiem, teoretycznie, uznaję za prawdę niezbitą, iż podstawą tego, co się pokrywa mianem praw człowieka, jest istotnie idea religijna. Jest to rzeczą pewną, że podwalinę praw człowieka stworzyło chrześcijaństwo; niejednokrotnie to powiedziałem, a co mnie w mem przekonaniu upewnia, to to, że powiedział to już przede mną Taine, a co mnie jeszcze bardziej upewnia, to to, że powiedział to już na długo przed Taine'm Montesquieu. I w rzeczy samej, jeśli radykaliści mają wstręt do praw człowieka, to przedewszystkiem dlatego, że są despotami z ducha a despotami z temperamentu; ale nie mniej i dlatego, że wbrew prawom człowieka prześladują chrześcijaństwo, które prawa te ugruntowało i ziarno ich rzuciło pomiędzy ludzi. Wydaje mi się, że ten pogląd jest jak najbardziej słusznym.

Ale i praktycznie rzecz biorąc, stając na gruncie wojny i walki, ujęcie sprawy przez p. Brunetière'a jest dobre. Jest to bowiem oczywiste, że »walka« toczy się między jakobinizmem i jego nierozsądnymi sprzymierzeńcami (protestantami, żydami itd.) z jednej, a katolicyzmem z jego doraźnymi sprzymierzeńcami, jakoto liberałami, umiarkowanymi i innymi, z drugiej strony, przyczem ci ostatni idą ręka w rękę ze światem katolickim poprostu

dlatego tylko, że są oni przeciwnikami jakobinów. Na to — zgoda. Lecz właśnie nie może być dobitniejszego dowodu na to, że tak mało jest we Francyi liberałów, którzyby byli liberałami z liberalizmu, którzyby byli liberałami dlatego, by być liberałami, jak dowód, polegający na stwierdzeniu, że o ile chcą walczyć, o ile chcą cokolwiek zdziałać, są oni zmuszeni stawać do jednego szeregu z ludźmi, którzy ani za grosz nie są liberałami, choć są synami tych, co ludzkość całą uczyli Praw człowieka.

Ale jeśli nawet takie a nie inne są konieczne następstwa walki, to wcale nie racya, by wyrzekać się liberalizmu, zwłaszcza gdy zamiast być »jakimś nieokreślonym liberalizmem«, którego zaiste nie pragnę bynajmniej, stanie się on ściśle określonym liberalizmem. To wcale nie racya, by twierdzić: »Niema wcale liberałów. Są tylko katolicy i jakobini. Niema już co mówić o liberalizmie. Może być jedynie mowa o jakobinizmie i katolicyzmie.«

Nigdy, co do mnie, tego nie powiem. Będę zawsze mówił: »Wolność to prawda. Wolność to prawda społeczna, przynajmniej w obecnych czasach; a dla tysiąca przyczyn, o których była mowa, dawne czasy nie mogą już wrócić. Wolność to warunek normalnego rozwoju jednostki; i — wolność to warunek normalnego rozwoju narodu. Jestem liberałem. I na tem koniec: kropka. W pra-

ktyce, jeśli wolność pogwałconą zostanie na osobach republikan, radykałów, jakobinów, socyalistów, protestantów, żydów, — jestem na lewicy; gdy się zaś to odnosi do rojalistów, bonapartystów, katolików, klerykałów, — jestem na prawicy«.

I mam słuszność nawet z praktycznego punktu widzenia; wiem dobrze bowiem, że jestem sam; ale gdybym był w kilku, gdybym był w liczbie mnogiej, to utworzyłbym stronnictwo, które, stając raz na prawej a raz na lewej szali, nie pozwalałoby wadze przechylać się ani na jedną, ani na drugą stronę i utrzymywałoby języczek prosto na znak równowagi; stronnictwo, któreby ochraniało zawsze tych, jakichbądź zresztą, których wolność byłaby gwałconą, a raczej stronnictwo, któreby ochraniało, podtrzymywało i ratowało wolność, wolność samą dla siebie, i wolności tej broniło.

To »trzecie stronnictwo«, które się p. Brunetière'owi wydaje godnem podejrzeń czy żartów, gdyby faktycznie istniało, nie byłoby właściwie stronnictwem, byłoby zaś ligą, walczącą o interesy każdej jednostki i o prawa każdej jednostki, a jednocześnie o interesy ogółu i o prawa ogółu; byłoby ono ligą przeciw wszystkim partyom, w tem mianowicie znaczeniu, że szłoby ono zawsze z tą partyą, któraby była niewinną, choć zwyciężoną, a zawsze przeciw tej partyi, któraby była groźną i nienawistną, choć zwycięską, bo wszystkie par-

tye stają się groźnemi i nienawistnemi, gdy tylko zwyciężają. Taka partya nie byłaby jakąś trzecią partyą, byłaby ona kontrpartyą.

Taka właśnie partya powinna istnieć i należałoby sobie życzyć, by partya taka istniała, była liczna, dobrze zorganizowana i silna. Powinna być we Francyi partya Praw Człowieka; — oczywiście nie owa »Ligue des Droits de l'homme« (»Liga praw człowieka«), która do tego stopnia była rozbieżną w zasadniczych poglądach i niezgodną nawet co do swej własnej nazwy, że gdy weszła na porządek dzienny sprawa wolności nauczania, musiano w jej łonie zastanawiać się dopiero, po której stanąć stronie, przyczem jedna część oświadczyła się za, a druga przeciw, co ostatecznie było nieskończenie śmiesznem —; powinna być partya praw człowieka, silnie przywiązana do przewodnich myśli Rewolucyi francuskiej; partya, wychodząca z zasady wolności i zasadę tę stawiająca ponad wszystko; partya, uznająca zasadę równości i wszechwładzy ludu o tyle tylko, o ile zastosowanie tych zasad nie narusza i nie obraża wolności, to znaczy — powiedzmy to otwarcie — w dość ograniczonej, choć zawsze jeszcze pokaźnej mierze; partya, uznająca wszechwładzę ludu, o ile chodzi o wybór rządu, ale nie dopuszczająca, by prawo to przeradzało się w despotyzm; partya, przyznająca równość praw, równość wobec ustawy i wobec wymiaru sprawiedliwości, równość

w osiąganiu urzędów publicznych, ale nie uznająca nigdy »rzeczywistej równości«, która znaczy tyle, co zakaz, by jednostka mogła się rozwijać, rozszerzać swój wpływ i nabywać własność, jednem słowem znów tyle, co despotyzm; partya, którąby uznała Deklaracye praw człowieka, bez względu na kilka łatwych do rozwiązania sprzeczności, za swój program, którąby żądała, by one stanowiły część Konstytucyi oraz by całkowicie niezależne sądownictwo odmawiało i miało prawo odmawiać stosowania ustawy, z duchem i tekstem Deklaracyi niezgodnej.

Takie stronnictwo, któreby było poprostu stronnictwem republikańskiem, jeśli uznajemy, że stronnictwo republikańskie to tyle, co stronnictwo zasad republikańskich, takie tedy stronnictwo byłoby jednocześnie stronnictwem narodowem, albowiem stawiałoby ono interes ogółu ponad wszelki interes partyi, koteryi, spółki czy wyznania, oraz postawiłoby ono Francyę, jako naród wolny, narówni ze Stanami Zjednoczonym, a wyżej od Zjednoczonego Królestwa (Wielkiej Brytanii), albowiem wreszcie, jako naród silny, postawiłoby Francyę bardzo wysoko, stwarzając »jedność duchową« w wolności zamiast niefortunnych prób stworzenia jej drogą ucisku; w żaden bowiem żywy sposób nie zdołam zrozumieć, by stronnictwo takie, jeśli tylko starać się będzie o utrzymanie rządu silnego wobec

zagranicy, mogło osłabiać ojczyznę w jej charakterze jako narodu, jako ufortyfikowanego obozu.

Takie stronnictwo nie istnieje i oto wykazałem, że żadne ze stronnictw, które dzielą pomiędzy sobą obywateli francuskich, nie jest liberalnem w całości. Nawet nie istnieją zarodki tego stronnictwa i dlatego właśnie sądzę, że we Francyi niema liberałów. »Ogólnem jest mniemanie, — mówi dowcipnie p. Gustaw Le Bon —, że we Francyi jest wiele stronnictw. To omyłka. Istnieje tylko jedno stronnictwo: stronnictwo państwowców. Wszysy Francuzi są państwowcami«. Pod tym względem powinna istnieć owa sławetna jedność duchowa; tylko że, jeśli wszyscy Francuzi są państwowcami, to każdy z nich pragnie mieć państwo dla siebie i na usługi swoich interesów i swoich namiętności; stąd zaś pochodzi, że owa teoretyczna jedna partya równa się w praktyce bardzo wielu partyom.

P. Le Bon ma jednak pomimo to słuszność, wszyscy bowiem Francuzi są państwowcami, a niema między nimi liberałów. Wydaje mi się niemal, że jestem jedynym liberałem francuskim, a i to jeszcze nie jestem siebie pewien. Proudhon mawiał wesoło: »Marzę o takiej rzeczypospolitej, gdzieby mnie oddano pod gilotynę, jako konserwatystę«. Ja zaś marzę o rzeczypospolitej, z którejby mnie wygnano... przepraszam, tam nie skazywanoby na

wygnanie..., gdziebym się spotkał z pogardą i złorzeczeniem na niedostateczny liberalizm.

Rzecz oczywista, że marzenie to moje długo, bardzo długo czekać będzie swego urzeczywistnienia.

Warto jednak zastanowić się nad tem, dlaczego Francuzi tak ani trochę nie są liberałami.

Przedewszystkiem trzeba pamiętać o tem, że Francuzi należą do rasy łacińskiej, a chociaż myślę, że na początku XX-go wieku wobec skrzyżowania ras trudno jest przypisywać jakąkolwiek wagę do kwestyi rasy, to pomimo wszystko kwestya rasy ma swe znaczenie, a zresztą w danym wypadku nie o rasę w ścisłem tego słowa znaczeniu tutaj chodzi. Jeśli mówię, że Francuz jest rasy łacińskiej, to chcę przez to powiedzieć, że jako naród Francuzi zostali zorganizowani przez ludy łacińskie, które też wycisnęły na Francuzach swe piętno, i że przez długi czas jeszcze po upadku władzy Rzymu, legiści, Rzymianie z ducha i z tradycyi, nadali Francuzom pewien kierunek duchowy, który — trudno się temu dziwić — ci ostatni zachowali. Cesarstwo rzymskie, imperyalizm rzymski, państwowość rzymska stanowią najgłębszą treść prawa rzymskiego, z którego znów wypłynęło całe prawodawstwo francuskie. Czyście nie zauważyli, że, o ile pomiędzy Francuzami istnieją jakieś różnice co do ich stosunku do liberalizmu i państwowości, to niewątpliwie Francuzi połud-

niowi są bardziej państwowcami, niż północni? Radykalizm zwłaszcza jest krzewem Południa. Francya północna jest ojczyzną praw człowieka, Francya południowa — ojczyzną praw państwa. Bardzo być może, że przyczyna tego tkwi w tem, iż południe było bardziej przesiąknięte latynizmem, niż północ, że południe było wieki całe rządzone prawem rzymskiem, podczas gdy reszta kraju rządziła się prawem zwyczajowem. Trzeba stanowczo liczyć się do pewnego stopnia, jeśli już nie z rasą, boć ostatecznie pod tym względem mało w nas łacińskiego pozostało, to w każdym razie z wpływem, któremu przez tak długi czas podlegaliśmy, wpływem narodu, który nas jako naród ukształtował.

Dalej trzeba pamiętać, że jesteśmy monarchistami. Jesteśmy nimi do szpiku kości, bo byliśmy nimi przez ośm wieków. Tego w kilku latach pozbyć się nie sposób. Nie znamy dotąd większej przyjemności, chyba może za wyjątkiem teatru, jak patrzyć na jakiego króla. Gdy którykolwiek z monarchów, choćby trzeciorzędnej wielkości, do nas zawita, jesteśmy zachwyceni. Nie przeszkadza nam wcale. Owszem, my sami sobie utrudniamy życie, byleby go zobaczyć. Nie możemy się obejść bez czegoś czy bez kogoś, podobnego do Ludwika XIV.

Kiedyśmy obalili monarchię, która się stała nieznośną przez swój sposób rządzenia krajem, przebyliśmy dwa okresy. Zrazu pozostaliśmy roja-

listami, zachowaliśmy lojalizm wobec osoby króla. Wynaleźliśmy »demokracyę królewską«, od r. 1789 do r. 1791, to znaczy równość cywilną i polityczną oraz system parlamentarny pod królem, pod królem dziedzicznym. Zależało nam na królu. W r. 1790 nie naliczyłby we Francyi i setki republikan.

Później, gdyśmy się pozbyli króla, uznanego za zdrajcę kraju, zostaliśmy republikanami, ale do tego stopnia jeszcze monarchicznymi, że pod republiką rozumieliśmy najzwyklejsze przemianowanie instytucyi monarchicznych. Wszystko, co dawniej należało się królowi, daliśmy poprostu ludowi, wszystko, co dawniej należało do króla, stało się własnością ludu i tyle. Wszechwładza króla stała się wszechwładzą ludu; wszechwiedza króla stała się wszechwiedzą ludu, a stąd ów pomysł, że rząd, wybrany przez lud, ma myśleć, wierzyć i głosić dogmaty za lud cały; wszechwładanie króla stało się wszechwładaniem ludu, a stąd ów pomysł, że cały obszar Francyi należy do ogółu Francuzów; jednem słowem teorya królewskiego widzimisię stała się teoryą widzimisię ludu. Niepodobna być republikaninem bardziej monarchicznym. — W trakcie tego sformułowaliśmy Deklaracyę Praw człowieka; ale wątpię, czy Deklaracye Praw człowieka były kiedykolwiek brane zupełnie na seryo, a w każdym razie, czy przeniknęły one głębiej umysły.

Jako monarchiści, pozostaliśmy aż do głębi monarchistami, to też ulepiliśmy sobie rzeczpospolitą monarchiczną; mianujemy to prawda sami sobie rząd, co jest zaiste republikańskiem; jednakże, skorośmy go raz wybrali i mianowali, to wierzymy z łatwością, czy też chcemy wierzyć, czy wreszcie gotowi jesteśmy uwierzyć, że rząd ten ma wszelkie prawa jakiegoś Ludwika XIV czy Piotra Wielkiego, a to już z pewnością nie jest wcale republikańskiem; ale łatwo znaleźć przyczyny, dlaczego to jest tak dalece francuskiem.

A i o tem jeszcze pamiętać trzeba, że od trzech wieków jesteśmy krajem bardzo zcentralizowanym, że nieskończenie wiele rzeczy, któreby mogły być załatwiane prywatnie, załatwia we Francyi państwo za pośrednictwem urzędników państwowych; że we Francyi jest więcej urzędników, niż w jakiemkolwiek państwie na świecie, że wobec tego państwo, już przez samą swą organizacyę, posiada nadzwyczajne znaczenie, wpływ i potęgę we wszystkich sprawach, że państwo może rozdawać posady i wyświadczać łaski, może obiecywać i jedne i drugie w nieskończonej niemal ilości. Z tych też względów Francuz, już dla samej troski o interes materyalny, dochodzi bardzo łatwo do tej jednej myśli, do tego jednego pożądania: zdobyć państwo, mieć je na swe usługi: »gdybym to ja był rządem!« A jaki jest sposób na to? Sposób polega na tem, że trzeba być członkiem tego

stronnictwa, które ma większość, bo przecież we Francyi państwo to partya większości. I stąd pochodzą owe partye, które są jedynie spółkami do zawojowania państwa, a gdy je raz zawojowały, myślą tylko o wyzyskaniu go na swoją korzyść, jako że tylko w tym zawojowały je celu, a choć nie myślą bez wątpienia o osłabieniu czy o rozbrojeniu państwa, są więcej niż kiedykolwiek partyami państwowców i antyliberałów.

»Rzeczpospolita to łup do podziału«, jak powiedział Montesquieu. Gdy się uważa państwo za łup, to się je rozdziela między przyjaciół tylko. To naturalne. Najgłębszą jednak przyczyną tego wszystkiego jest to, że państwo, zbyt zcentralizowane, zbyt silne, zbyt wielkie, zbyt bogate, było właśnie czemś godnem podboju i wartem, by je za łup uznawać. We Francyi państwo jest złotem runem. Zaiste musieliby Francuzi być ponad miarę cnotliwymi, by nie dążyć do zagarnięcia tego złotego runa, zwłaszcza zaś wobec tego, że wyprawa po nie nie wymaga ani wielkiej umiejętności żeglarstwa, ani wielkiej odwagi.

A trzeba tu i to jeszcze dodać, że wszystkie typy wychowania religijnego urabiały Francuzów przez cztery stulecia na państwowców. Powiedziałem już, razem z p. Brunetière'em, z Taine'em, z Montesquieu'em, że chrześcijaństwo jest podstawą samą, jest pierwszą podstawą Praw Człowieka, i uważam to za jedną z najbardziej nie

wątpliwych prawd. Lecz z drugiej strony sprawiedliwość każe dodać, że chrześcijaństwo zmieniło się trochę od swych początków. Francuzi są katolikami lub protestantami. Katolicy, mniej czy więcej prześladowani, nagabywani, dręczeni, niepokojeni, stali się dość liberalnymi czy też zdradzają pewne skłonności liberalne, jak wszyscy zresztą, którzy nie są u władzy. Nie mniej jednak są oni synami ludzi, których Kościół uczył posłuszeństwa i którym przepisywał posłuszeństwo we wszelkich formach na wszystkie strony: posłuszeństwo duchowe wobec Rzymu, a już co najmniej wobec biskupa, posłuszeństwo materyalne wobec Wersalu. Pomimo wszelkich sympatyi, jakie dziś można odczuwać wobec katolików, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, nie można uważać Kościoła katolickiego za szkołę liberalizmu, a tem mniej utożsamiać bezwzględnie *Syllabus* z Deklaracyą Praw Człowieka.

Tymczasem zaś Francuzi byli przez kilka wieków przekarmiani duchowo Polityką opartą na Piśmie Świętem oraz zasadami *Syllabusa*. Trudno wymagać, by ślady tego nie pozostały aż dotąd.

Z drugiej strony protestanci, których przez dwa wieki prześladowano, byli liberalni czy też wierzyli, że są liberalnymi, przez dwa wieki. Tak się należało. Ale przez to nie przestali być synami Kalwina, a więc człowieka, który był wprost typem

despoty i antyliberała i który pod pewnymi względami — zwłaszcza tymi, o jakie nam tu najbardziej chodzi — był doskonałym antychrześcijaninem. Albowiem właśnie chrześcijaństwo wykazało różnicę między życiem doczesnem a życiem duchowem i wyzwoliło życie duchowe z pod władzy państwa, a przez to samo ustanowiło prawa sumienia ludzkiego i prawa człowieka. Gdy tymczasem nie kto inny, jak właśnie Kalwin dążył do takiego ustroju społecznego, któryby był oparty na doskonałem zjednoczeniu, złączeniu i zmieszaniu władzy cywilnej z władzą kościelną, Kalwin, który z przestępstw cywilnych robił grzechy, a z grzechów przestępstwa cywilne, który stworzył despotyzm cywilny i despotyzm kościelny, oba złączone w ręku jednego rządu, który wbrew chrześcijaństwu tą wrócił drogą do starożytnego ustroju rzymskiego, a nawet o wiele go w surowości swej przewyższył, który zatem stworzył teoryę i wzór rządu najstraszliwiej despotycznego ze wszystkich rządów, jakie ludzkość miała szczęście oglądać.

Protestanci francuscy są synami Kalwina; trudno, by ślady tego nie pozostały aż dotąd.

— Ależ Kalwin jest tylko Kalwinem.

— Przepraszam. Wszyscy ojcowie protestantyzmu, począwszy od Jurieu'go a idąc przez cały szereg innych, mniej znanych, tworzących nieprzerwaną tradycyę aż do Burlamaqui ego i Jana Jakóba Rousseau'a, to wszystko liberali tego ro-

dzaju, że oświadczali się za wszechwładzą ludu i za absolutnym despotyzmem ludu. Wiecie przecież bardzo dobrze, że Umowa społeczna to Jurieu. On to pierwszy powiedział może, przynajmniej o ile mi wiadomo: »Lud jest jedyną władzą, która nie potrzebuje się tłómaczyć ze swych postępków«. Wszyscy doktorowie protestantyzmu to radykalni republikanie. Oni to wynaleźli jakobinizm. Oni to wynaleźli republikańskie przemianowanie teoryi monarchicznej. Oni też, na dwieście lat przed Rewolucyą francuską — to prawda — odmówili prawa do despotyzmu królowi, ale jest jeszcze większą prawdą, że czynili to, by prawo despotyzmu przyznać ludowi. Od Jurieu'go aż do Robespierre'a ciągnie się przez Burlamaqui'ego i Rousseau'a nieprzerwana nić tradycyi jakobińskiej. Trudno wymagać od protestantów w r. 1900, by tradycya ta w nich całkowicie zaginęła. I w rzeczy samej słyszę tu i ówdzie, że pozostało jej ogromnie wiele.

Jeśli więc nie lubię protestantów, to dlatego, że przeważnie są oni ultra-katolikami.

Niełatwo tedy jest być Francuzom zagorzałymi liberałami, skoro ich przez trzysta lat wychowywali i tresowali katolicy i protestanci. Brak im tego we krwi.

Oto niektóre przyczyny, dla których Francuzi dopiero uczyć się muszą liberalizmu; oto niektóre przyczyny, dla których, zwłaszcza wobec przyzwy-

czajenia się do tego, są skłonni do znoszenia despotyzmu, a jeszcze bardziej — rzecz oczywista — do jego praktykowania.

I tu oto wreszcie nadeszła chwila, by wypowiedzieć to zastrzeżenie, którego krystalizowanie się czytelnik z pewnością wyczuł od pierwszych stronnic tej książki i które niewątpliwie zajmować go musi. Każdy naród, nietylko że ma taki rząd, na jaki zasługuje, a wobec tego Francuzi nie mogą się na nic skarżyć, — lecz, co więcej, każdy naród czuje się lepiej pod rządem, który mu się bardziej podoba, którego pragnie i który się dostosowuje do charakteru narodu.

Niezbita to jest prawda. Trzeba też przyznać, że Francuzi, poza pewnymi wyjątkami, nie cierpią bynajmniej z racyi swej niewoli i czują nawet, że im jest wygodniej pod rządami despotycznymi, niż pod rządami liberalnymi. Tylko że w polityce, jak zresztą w wielu innych rzeczach, nie należy się radzić swego upodobania, lecz swego interesu.

Ja, gdybym się kierował memi upodobaniami i skłonnościami, nie miałbym również nic przeciw temu, bym mógł należeć do jakiegoś stronnictwa: człowiek ma oparcie i czuje się lepiej w siodle; nie czuje się odosobniony, owszem czuje się wciągniętym do szeregu, zrzeszonym, zazębionym; to pochlebia mu i dodaje pewności; głaszcze go po sercu i pieści w głębi duszy »wszystko, co człowieka pcha do łączenia się w stado«. Nie miał-

bym również nic przeciw temu, bym mógł należeć do stronnictwa, posiadającego większość: można sobie wówczas powiedzieć, że się jest państwem, że się jest Rzecząpospolitą, że się jest całym krajem; że inni są tylko wychodźcami na wewnątrz lub raczej, że są ilością bezwartościową i pogardy godną, że nie są niczem wogóle; czyż to nie delicye? Nie miałbym również nic przeciw temu, bym mógł kuć prawa przeciw tym, którzyby mi się nie podobali, oraz ogłaszać — i to w postaci ustawy — że niema ani wolności ani prawa powszechnego dla takiego z pośród mych współrodaków, który, pominąwszy wszystko inne, nie zgadzałby się ze mną w swych poglądach na Rewolucyę francuską lub nieśmiertelność duszy. Nie miałbym również nic przeciw temu, bym mógł otrzymać należną mi część łask i dobrodziejstw, któremi rozporządza rząd, i rozdawać hojnie i suto odpowiednią ich porcyę między mych przyjaciół politycznych i niepolitycznych z zastrzeżeniem, by mi się ze swej strony odwdzięczyli, jako dobrzy wyborcy. Wcaleby mi się to wszystko uśmiechało.

Ale tu trzeba się zastanowić, czy to wszystko leży w moim interesie, to znaczy w interesie ogółu; albowiem niema dla nikogo prawdziwego interesu, niema interesu stałego, trwałego, pewnego, a więc w całem tego słowa znaczeniu realnego interesu poza interesem ogółu. Otóż sądzę, że wykazałem,

a jeszcze lepiej wykazuje to historya czasów dawnych, jak i dzisiejszych, wykazują to fakty zarówno najodleglejsze, jak i najbliższe, że despotyzm bardzo szybko doprowadza do upadku narody, sprowadza je w krótkim czasie do stanu niemocy i zaniku, z którego już podnieść się później nie mogą; w szczególności zaś despotyzm *modern style* (w stylu dzisiejszym), to znaczy panowanie jednej partyi w kraju rzekomo wolnym, panowanie syndykatu politycznego, który żyje z państwa i który, poddając niewoli inne obozy, tamuje źródła twórczości, dla państwa niezmiernie pożytecznej, ze strony jednostki czy też zbiorowości. Taki despotyzm jest formą rządu, która kaleczy naród i dokonywa na nim amputacyi gorszej, niżby to nieszczęśliwa wojna mogła uczynić, jest formą rządu, która sprawia, że z każdym rokiem kraj w skali porównawczej narodów spada o jeden stopień zarówno pod względem ekonomicznym, jak i politycznym.

Kto takiego stanu pożąda, ten działa antypatryotycznie, kto zaś taki stan dobrowolnie znosi, ten dowiódł, że zatracił uczucia patryotyczne. Godzenie się z niewolą, łatwość znoszenia niewoli to nędza fizyologiczna narodu; to chorobliwa skłonność rozkładowa narodu, który albo nie pragnie żyć, albo nie ma sił do życia, albo nie umie już szukać środków do życia.

Tymczasem trzeba się oto trochę przezwycię-

żyć. Trzeba zadać gwałt swym upodobaniom i gustom ze względu na konieczną potrzebę. Trzeba sobie co rano powtarzać potroszę, że niewola jest czemś przyjemnem dla tego, komu ona smakuje, że wszakże wolność jest czemś pożytecznem.

To tak samo, jak gdy czowiek lubi długo sypiać rano, a jednak dochodzi do przekonania, że najbardziej mu się opłaca wczesne wstawanie. I ostatecznie nabiera pod tym względem przyzwyczajenia; choć klnie może w duszy co rano, jednak przyzwyczaja się wstawać wcześnie. Będzie zawsze wolał wysypiać się aż do późna, a jednak będzie wstawał wcześnie.

Narody, które mają upodobanie do poddaństwa, mogą z łatwością stać się liberalnymi tym sposobem. Zapewne, że te narody, które z własnego popędu mają zamiłowanie do wolności, będą miały wyższość nad tamtymi, jednakże różnica ta nie będzie tak wielką, jakby się to wydawać mogło, albowiem przyzwyczajenie, owa »druga natura«, jako oparte na sile woli, może się stać silniejszem od samej natury.

Życzę sobie, by Francuzi się zdobyli na ten wysiłek; życzę im, by nabrawszy przekonania, że liberalizm równa się doprowadzeniu sił żywotnych narodu, tak wielkich we Francyi, do istotnej wartości, przeświadczyli się, że jeśli zechcą być wolnymi i jeśli nimi się staną, skoro zechcą, to staną się silnymi i obejmą z powrotem dawną swą rolę

i dawne swe stanowisko wśród narodów. Gdyby raz do tej myśli nabrali przekonania, to byłbym spokojniejszym, niż jestem dzisiaj; gdyż, o ile się mało troszczą o to, by być wolnymi, o tyle lubią być silnymi i wielkimi. Niechaj raz dojdą do przekonania, że będą silnymi tylko wtenczas, gdy będą wolnymi, a znajdą się na właściwej drodze.

Można było dostrzedz z łatwością, że nie mam pod tym względem wielkich nadziei. Ale należy czynić zawsze tak, jakby się miało nadzieję. Wolno bowiem nie mieć nadziei; ale nie wolno pokazywać, że się jej niema wcale. Dlatego to właśnie napisałem tę książkę. Z tego też powodu napiszę prawdopodobnie jeszcze kilka innych. Wybaczcie mi, że kończę na groźbie.

WIEDZA I ŻYCIE.

Biblioteka wydawana staraniem Związku naukowo-literackiego we Lwowie.

		Kor. hal.
	SERYA I.	
1.	**Sizeranne.** Ruskin i kult piękna. I.	2.—
2.	**Nusbaum.** Z zagadnień biologii i filozofii przyrody	2.40
3.	**Sizeranne.** Ruskin i kult piękna. II.	2·—
4.	**Mosso.** Fizyczne wychowanie młodzieży	2·—
5	**Külpe.** O zadaniach i kierunkach filozofii. I.	1·60
6.	**Przewóski.** Krytyka literacka we Francyi I.	2·—
7.	**Külpe.** O zadaniach i kierunkach filozofii. II.	2·40
8.	**Przewóski.** Krytyka literacka we Francyi. II.	2·40
9.	**Ernst.** O przyrodzie planet	2 —
10—11.	**Le Bon.** Psychologia tłumu	3·20
12.	**Z psychologii i fizyologii wychowania**	2·—
	SERYA II.	
1.	**Balicki.** Parlamentaryzm. I.	2.—
2.	**Piotrowski.** Zola i naturalizm	2·—
3.	**Balicki.** Parlamentaryzm. II.	2·—
4.	**Nusbaum.** Z zagadek życia	2·40
5.	**D'Avenel.** Mechanizm życia współczesnego	2·—
6.	**Chmielowski.** Najnowsze prądy w poezyi naszej	2·—
7.	**Charakterystyki** literackie: Żeromski, Przybyszewski, Wyspiański. (Tom poświęcony *Henrykowi Sienkiewiczowi* w 25-tą rocznicę jego pracy pisarskiej).	3·—
8—9.	**Woerman.** Czego nas uczą dzieje sztuki. Tłum. J. Kasprowicz	3·20
10.	**Dallemagne.** Zbrodnia w świetle teoryi współczesnych	2·—
11.	**Bergson.** Śmiech. Studyum o komizmie	2·—
12.	**Toulouse i Marchand.** Mózg i jego czynności. Z 52 rys. w tekście	2·—
	SERYA III.	
1.	**Vaihinger.** Filozofia Nietzschego. Tłum. prof. dr K. Twardowski	1·60
2.	**Tenner Juliusz.** Estetyka żywego słowa	4·—
3.	**Nitobé Inazo** (Tokyo). Bushido — dusza Japonii	1·60
4.	**Stendhal.** O miłości. Tłom. z franc. W. Mitarski i St. Lack	4·40
5.	**Biernacki E. Dr.** Co to jest choroba? (Z illustr.)	·60
6.	**Paulsen Fryd.** Schopenhauer — Hamlet — Mefistofeles. Trzy rozprawy z hist. naturalnej pesymizmu. Przeł. J. Kasprowicz	2·40
7.	**Nusbaum** Z teki biologa	2·40
8.	**Morris — Sizeranne — Rée.** Podstawy kultury estetycznej	1·60
9.	**Brückner.** O literaturze rosyjskiej i naszym do niej stosunku dziś i lat temu trzysta	1.20
10.	**Prins.** O duchu rządów demokratycznych	3.20
11.	**Fechner.** Książeczka o życiu pośmiertnem	1.20
12.	**Frimmel — Lichtwark — Sizeranne.** Podstawy kultury estetycznej	1.60
	SERYA IV.	
1.	**Zakrzewski St.** Zagadnienia historyczne	3.60
2.	**Bujak Fr.** Galicya. Tom I. — Za całość	8.—
3.	**Buzek J. Dr.** Historya polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków	7.20

WYDAWNICTWA

Księgarni H. Altenberga we Lwowie.

	K.	h.
Andrejew. Milczenie i inne nowele	2	—
Assenijeff E. Emancypantka	2	—
Bełza Wł. Żydzi w poezyi polskiej. Głosy poetów o żydach, wydanie drugie	1	60
Dostojewski. Białe noce — Cicha — Przykra anegdota	3	—
Dzeteo. Miłość. Szkic powieściowy	1	60
German Juljusz. Więźnie. Widowisko	3	60
— Mściciel. Dramat	2	60
Gorkij. Mieszczanie, dramat	1	60
— W więzieniu	1	60
Kasprowicz. Uczta Herodyady, poemat dramatyczny	5	—
— O bohaterskim koniu i walącym się domu, prozą napisał	4	—
— Poeci angielscy. Wybór poezyi	6	—
Kennan. Syberya 3 tomy	4	80
Kipling. Pod niebem indyjskiem	3	20
Krapotkin. Wspomnienia rewolucyonisty	7	—
Lichtenberger Andreé. Siostrzyczka Trota. Dzieło nagrodzone przez Akademię francuską	1	60
Listy, które go nie doszły. Wydanie II	3	20
Miciński. Do źródeł duszy polskiej	3	20
Morris W. Wieści z Nikąd czyli epoka spoczynku. Kilka rozdziałów utopijnego romansu. Z oryg. przełożył W. Szukiewicz	3	—
Pamiętnik kobiety upadłej, wydany po jej śmierci przez Małgorzatę Böhme. Przełożyła z niem. Dr. fil. Nossig. Wydanie drugie: trzeci, czwarty i piąty tysiąc	3	—
Piniński. O ziemię, szkice z życia wiejskiego	4	80
— Nowiny — Ankieta — Stary	4	—
— Onuferko — Dziewka — Znakomitości	3	20
— Do widzenia	1	80
Przybyszewski. Odwieczna baśń, poemat dramatyczny	5	—
Stendhal. O miłości	4	40
Weressajew. Zwierzenia lekarza	3	—
— Na bezdrożu	2	—
Zbierzchowski. Przed wschodem słońca, powieść	3	—
Żuławski. Eros i Psyche, wydanie trzecie	4	—
— Xięgi niektóre z żydowskich pism starego zakonu wybrane, z illustracyami Wilhelma Wachtla	4	—
— Ijola, dramat	4	—
— Donna Alulca	4	—
— Dyktator. Dramat	4	—

Biblioteka AP W

6672/1