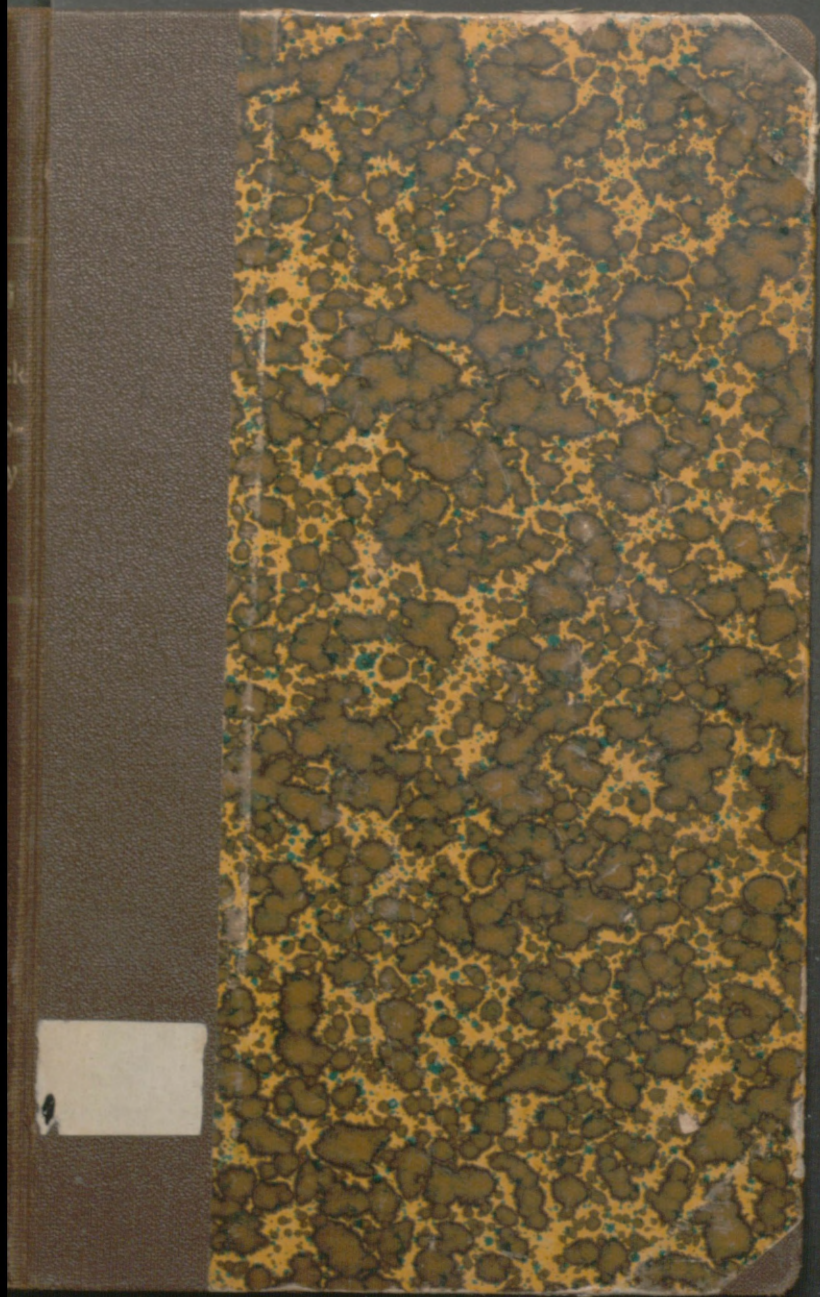
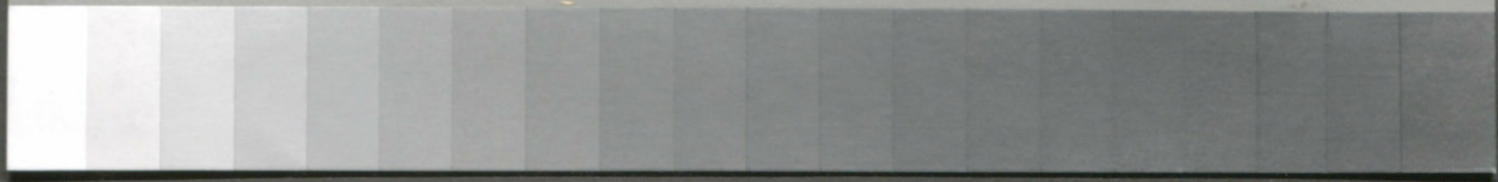


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Colour Chart #13





UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

EXAMINATION

UNIVERSITY OF CHICAGO

BIBLIOTECZKA DZIEŁ SPOŁECZNO - EKONOMICZNYCH

POD REDAKCJĄ

Dr. Z. DASZYŃSKIEJ-GOLIŃSKIEJ

SERJA I. — TOM IX.
EKONOMIŚCI POLSCY.

WYDAWNICTWO M. ARCTA W WARSZAWIE

1912

HUGO KOŁŁATAJ.

PORZĄDEK FIZYCZNO-MORALNY

CZYLI

NAUKA O NALEŻYTOŚCIACH
I POWINNOŚCIACH CZŁOWIEKA

HUGO KOŁŁATAJ JAKO FILOZOF SPOŁECZNY
SKREŚLIŁA Dr. Z. DASZYŃSKA-GOLIŃSKA.

301 : 1 : 17

6613/A



Hugo Kollataj jako filozof społeczny.

Szczęście może podźwignąć
naród, ale utrzymać go przy
trwałym bycie sama tylko spra-
wiedliwość jest zdolną.

Nil Desperandum.

Na przełomie dziejów naszych, kiedy imię Polski wymazywano z karty Europy, bujnie zaznaczyła się umysłowość polaków, łącząc się z tym ogólnym ruchem umysłów, które z posad poruszyły dawne społeczeństwo feudalne. Gdy Francja ogłasza prawa człowieka i krew za nie przelewa, gdy potem oręż i genjusz Napoleona roznosi zasady encyklopedystów i zaszczenia w organizmie narodów europejskich zdobycze rewolucji francuskiej, Polska zbiera siły, oblicza swoje prawa do bytu, powołuje do udziału w zbiorowym życiu mieszczaństwo, ogłasza chłopca wolnym człowiekiem. Kiedy na zachodzie walczone w imię szlacheckich abstrakcji, obalano trony, zmieniano granice państw, Polska umacnia tron i jego sukcesję, jako ośrodek dźwigającego się z anarchji państwa, opiera wolność na nowych zasadach, a równość szlachecką przemienić się stara na równość wszystkich mieszkańców Rzeczypospo-

litej wobec prawa. Kiedy Francja jak tryumfator ogłasza światu wielkie prawdy, Polska się kaja, roztrząsa sumienie, rozpatruje nadużycia, a reformatorowie nawołują przede wszystkim do zniesienia przywilejów, do ustalenia prawodawstwa, zaprowadzenia porządku prawnego do oświaty i czystego, nieskalanego przekupstwem i wpływami obcemi życia.

Wpływy myślicieli zagranicznych oddziaływają na myślenie i życie społeczeństwa. W. Ka-linka stwierdza, że wpływ J. J. Rousseau widny był w wychowaniu, w pożyciu domowem, w wykwintnych towarzyskich zabawach, nawet w urzędzeniu nowych pańskich rezydencji. Emil, Wyznania, Heloiza znajdowały się we wszystkich rękach ¹⁾). Turski, zajadły nieprzyjaciel arystokracji i antymonarchista dopomina się o obronę narodu przeciw królowi i arystokracji. Franciszek Jezierski chce zniesienia stanów, wydrwiwa butę, głupotę i przesady szlachty ²⁾). Nawet Staszic pozornie przechylać się zdaje do nauk o wszechwładztwie ludu, głoszonych przez pisarzy francuskiej rewolucji.

Pomimo tego wrzenia umysłów, w położeniu, które wyzywać się zdawało do czynów skrajnych i wybuchów rewolucji społecznej właściwi kierownicy opinii narodowej unikają starannie wszystkiego, co utrwaliłoby mogło dawną anarchję, albo też zachęcić wydziedziczonych do buntu. Ci sami ludzie, którzy w pismach

¹⁾ Sejm czteroletni. T. II. Str. 347.

²⁾ Wł. Smoleński-Kuźnica. Str. 10 i n.

skrajne wypowiadają poglądy, w reformach politycznych występują zawsze jako konsekwentni konstytucjonaliści. W reformach wychowania narodowego, w polityce, przy tworzeniu urzędów wewnętrznych, budowaniu podstaw narodowej zamożności przyświeca im stale idea wytworzenia zdolnej do życia państwowości, wystrzegają się nawet pozorów, któreby sprowadzić na Polskę mogły podejrzenie, jakoby ona była ogniskiem rewolucji społecznej. Orgjom samowoli, przekupstwa, frymarczenia przekonaniami, skrajnego egotyzmu, poniewierania ojczyzną przeciwstawiają budowniczoie ustawy rządowej z 3 go maja patryjotyzm, dochodzący aż do złożenia na ołtarzu ojczyzny przekonań niezgodnych z owoczesnemi potrzebami kraju i myśl obywatelską, która nie zadawała się odbudowaniem narodowych podstaw, ale zdążyła do ustalenia losów ojczyzny.

Na takiej drodze powstają pod koniec XVIII stulecia narodowe systemy filozofji społecznej i występuje szereg pisarzy, których dzieła nazwaćby można encyklopedją odrodzonej myśli polskiej. Myśl ta oprzeć się jednak musiała o filozofję zachodnią, oddziałała na nią ogólna atmosfera stulecia, które w deizmie wyznawało niezależną religję, a od czasów Hobbesa¹⁾ domagało się uniezależnienia moralności od religji. Filozofja prawa natury zrodzona w Anglii, a upowszechniona przez encyklopedystów francuskich jest niejako osią i normą, dokoła

¹⁾ Tomasz Hobbes, współtwórca obok Bacona nowożytnej filozofji angielskiej, żył w latach 1588 do 1679.

której osnuwają się systemy i pomysły społeczne, a fizjokratyzm doktryną, której oficjalnie hołdują nawet ci myśliciele, którzy go samodzielnie dopełnić i przetworzyć potrafili.

Skojarzenie takie abstrakcyjnej myśli europejskiej z reformami, które narzucało życie narodu, konieczność zlania postulatów aktualnych z zasadami ogólnej nauki europejskiej, odbija się jednak dodatnio na systemach myślicieli naszych. Zmusza ich pogłębić myślenie, nadaje szerokość pomysłom, podkład filozoficzny reformom planowanym lub przeprowadzanym w konstytucji, stwarza słowem szerokie tło naukowej myśli, które tak korzystnie wyróżnia okres reformy, zarówno od zaściankowości czasów, które go poprzedziły, jak i od międzynarodowych oderwanych od gruntu pomysłów, które na tle naszych wyjątkowych stosunków pojawiały się w ostatnich dziesiątkach lat XIX stulecia.

W pierwszym szeregu działaczy, dążących do odrodzenia narodu, przygotowujących reformy wychowawcze i polityczne stoi Hugo Kołłątaj, wielki obywatel, który życie całe poświęcił pracy publicznej, wybitny mąż stanu, przyrównywany przez Niemcewicza i Wodzickiego do Kromwella i Richelieu.

Kołłątaj, obrońca wydziedziczonych, rzecznik praw człowieka i obywatela, reformy swe wychowawcze i polityczne przystosowuje do potrzeb ojczyzny, zużytkowuje znakomity dar or-

ganizatorski, zarówno w pracy nad reformą uniwersytetu jagiellońskiego, jak i przy ustroju szkolnictwa, przenikliwym, zwróconym w przyszłość wzrokiem orlim dostrzega niezbędne reformy polityczne i społeczne. Wiele pomysłów i ustaw, wypowiedzianych w jego dziełach wchodzi w całości do ustawy rządowej 3-go maja, a nawet odsunięty od wszelkiej pracy publicznej w latach ostatnich, nie przestaje na nią oddziaływać.

Całokształt pracy i życia Kołłątaja nie doczekał się dziejopisa. Znaczna część prac reformatora spoczywa dotąd w rękopisach. Prace drukowane mało są znane i to mnie skłania do wydania dzieła: „Porządek fizyczno-moralny”. Podaję je według przyjętej w wydawnictwie metody w skróceniu, które całość stanowi. Ażeby jednak ocenić znaczenie tego dzieła, poprzedzić je muszę ogólnym przeglądem teorii Kołłątaja, jako filozofa społecznego, ekonomisty i moralisty. Przekona to czytelników, że mamy do czynienia nie tylko z autorem dzieł ciekawych i opartych na zdobyczach współczesnej mu wiedzy europejskiej, ale z systemem filozoficzno-społecznym, który stanowi integralną część i podstawę polityki Kołłątaja.

Nie twierdzą, aby system ten był w założeniu swem oryginalnym, jakkolwiek spotykamy w nim wiele myśli nowych, ale jest on wysoce samodzielny. Tę samodzielność zawdzięcza głównie swemu narodowemu charakterowi. Nie chodziło Kołłątajowi o same abstrakcyjne prawdy, ale przedewszystkiem o ich zastosowalność

dla bytu własnego narodu. Wrodzona trzeźwość chroni go od doktrynerstwa, jako praktyczny organizator nie tonie w marzeniach, nie stawia zbyt daleko idących wymagalników. Słusznie powiada W. Kalinka, że hołduje on zasadom Rousseau o tyle tylko, ile oddawna weszły w nawyknięcia republikańskiego narodu. Wśród pisarzy francuskich bliższe go też pokrewieństwo łączy z duchem praw Montesquieu'go, niż z chęcią powrotu do stanu pierwotnego społeczeństwa, w którymby człowiek mógł rozwinąć wrodzoną sobie szlachetność. Przeciwnie ceni on wysoko zdobycze cywilizacji i nie umie sobie wyobrazić człowieka inaczej, jak w społeczeństwie. Takiego ma na myśli, mówiąc o jego prawach i obowiązkach. Pozytywny umysł Kołłątaja przypomina raczej myślicieli angielskich. Jest on empirykiem jasnym w myśleniu i praktycznym w dążnościach, jak Dawid Hume, co wynikało może więcej z duchowego pokrewieństwa obu, niż ze studjowania dzieł angielskiego filozofa ¹⁾. Prawdopodobnie dałby się też stwierdzić wpływ myślicieli włoskich, ponieważ studjował w Rzymie i znał obok łaciny najlepiej język włoski ²⁾.

Krytyczne zbadanie wpływów filozofji współczesnej pozostawiam specjalnym studjom. Na tem miejscu zaś zajmę się przedstawieniem

¹⁾ Hume żył od 1711 do 1776 r.

²⁾ Kołłątaj, jak twierdzi Tokarz, nie miał wogóle zdolności do języków: niemieckim i francuskim władał słabo, angielski był mu całkiem obcy.

poglądów Kołłątaja, które odnaleźć się dadzą w następujących wyliczonych w porządku chronologicznego następstwa pracach¹⁾:

a) Do Stanisława Małachowskiego Referendarza koronnego Marszałka seymowego i konfederacyi generalney — Anonyma listów kilka. W Warszawie w drukarni Uprzywilejowanej Michała Grölla. Tomów 4. Część I: O podźwignieniu sił krajowych od d. 1 — 24 sierpnia 1788 r. (s. II i 190), rozpatruje siły ekonomiczne Rzeczypospolitej, a to w celu pomnożenia wojska i możliwości jego utrzymania. Proponuje podniesienie armji do 60 tysięcy, ponieważ wyższa liczba ze względu na zaludnienie i siły ekonomiczne kraju stałaby się zbyt wielkim ciężarem. Zaś „mężny, odważny, umiejętny, a nadewszystko determinowany i szczęśliwy w małej garstce żołnierz zwycięża nieprzeliczone hufce podłych niewolników” (s. 56). Obliczenie to okazało się trafnym, bo jakkolwiek sejm uchwalił 100-tysięczną armję, w rzeczywistości dochodziła ona najwyżej do 60 tysięcy. Żołnierz gromadzić się ma przez popisy. Gromady i dziedzice dostarczają ludzi, kraj zaopatrywać ich miał w jednostajną odzież i broń. Dzielnosc żołnierza należy przecież podtrzymać przez wypłatę żołdu z góry. Kołłątaj szuka odpowiednich źródeł dochodu, któreby umożliwiły wydatek nie-

¹⁾ Oraz w paru rękopisach złożonych w Akademji Umiejętności w Krakowie,

zbędny 24 mil. złp. Na arsenaly, artylerję, amunicję żąda dalszych 15 milionów. Fundusze te wynajduje, proponując zmniejszenie zbędnych wydatków, np. budżetu sztabu generalnego, oraz podwyższenie podatków istniejących jak podymne, czopowe, pogłówny żydowski i t. p. Żąda wyższych dochodów ze starostw lub ich sprzedaży, odwołuje się do ofiarności i sprawiedliwości króla i stanów, dając całokształt przyszłego budżetu i uzasadniając konieczność przeznaczenia najpewniejszych i niezawodnych dochodów na utrzymanie wojska.

Wyrażone tu żądanie połączenia skarbu litewskiego z koronnym weszło w życie, acz z pewnym oporem. Ze zrozumiałym u polityka praktycznego optymizmem kończy dzieło słowami: „Spodziewać się owszem należy, że im hydliwszy upadku naszego sposób, tem szlachetniejszy w dźwignieniu sił i poprawie formy rządowej pokaże się narodu genjusz, jeżeli tylko łagodną rewolucją potrafi stanąć na pierwszym powagi stopniu i udoskonaliwszy formę wolnego rządu bez przymusu, bez postrachu takowe napisze prawa, któreby były przykładem dla obcych narodów i zatarły hańbę, którą do dziś dnia okryci jesteśmy” (str. 189).

W części II: O poprawie Rzeczypospolitej (od 7 października do 7 listopada 1788 r. s. 255) zajmuje się Kołłątaj ustrojem stanowym kraju, a zatem kwestją włościańską, sprawą miast i ziemian. Chodzi bowiem o reformę stosunków, a przede wszystkim o zniesienie nadużyć. „... bo nie dosyć jest wiel-

ką wystawić machinę, trzeba ją tak porządnie wewnątrz urządzić, żeby z nią i całości Rzeczypospolitej i każdemu człowiekowi w krajach polskich będącemu było dobrze, żeby Polak cieszył się, że jest Polakiem, a przychodzić żądał mieć Polskę swoją ojczyzną, żeby wolność nie kaziła subordynacji i żeby subordynacja nie gwałciła praw obywatelstwa, żeby podatek ubogacał siłę rządową, a ekonomja polityczna zbogacała nawzajem wszystkie obywatelów klasy" (s. 40). Władzę prawodawczą chce Kołłątaj oddać nie szlachcie, ale właścicielom gruntu, jako najściślej z ojczyzną zespolonym i najlepiej rozumiejącym jej interes: „Niech będzie najbogatszy w ruchomy majątek i milionami pieniędzy obsypany człowiek, nie godzi się go przypuszczać ani do obrad, ani do rządu Rzeczypospolitej, jeżeli nie jest właścicielem gruntowym. Dla takowego dosyć jest swoboda i wolność, dosyć zostawać pod opieką praw wolnego narodu, a choćby był najzobedniczeńszym szlachectwa przyodziany tytułami, nie może sobie przywłaszczać powagi majestatu rządowego, bo nie jest najbliższym z ojczyzną spojony węzłem, bo nie ma w niej własnej swej ziemi" (str. 82).

Mieszczanom mają być przywrócone dawne ich prawa. Kołłątaj, który był inicjatorem ruchu miejskiego, w okresie sejmu konstytucyjnego i wraz z Dekertem ¹⁾ opracowywał wniesio-

¹⁾ Burmistrz miasta Warszawy, słynny z rozumu i obywatelskiej działalności, który stał na czele ruchu miejskiego podczas sejmu 4-letniego zw. w 1790 r.

ny słynny memoriał, wielokroć powraca do kwestji miejskiej.

W rozprawie: Wywód krótki praw miejskich ¹⁾ udowadnia, że miasta były na sejmy wzywane przez listy okólne królów i to nietylko Kraków, Poznań, Lwów i Wilno, ale nawet małe miasteczka, na co znalazł dowody w Bielsku (Małopolska) i Goniądzu (Wielkopolska). Dość będzie przeto uszanować te dawne nigdy nieobalane, tylko zaniedbane prawa i utworzyć z mieszczan izbę niższą. Miastom pragnie przywrócić samorząd: „Stan miejski utrzymać się nie może inaczej tylko własnymi prawami, tylko najwyższym ich dozorem”.

Organizacja miast wydaje się nawet Kołłątajowi lepszą, bardziej spójną i lepiej obmyślaną, niż organizacja Rzeczypospolitej. Za tę sympatję dla pogardzanych wówczas mieszczan pozyskał Kołłątaj najwyższe ich uwielbienie, przeciwnicy zaś podejrzewali jego szlachectki klejnot, ponieważ rodzina Kołłątaja nie była ani znakomitą, ani zamożną, a bratał się ze stanem niższym. Nie mogła też dobrze usposobić magnatów wyrażona w dziełku omawianem pogarda dla tytułów. Dziękuje Bogu, że nie mamy różnorodnej arystokracji, baronów, grafów, margrabiów, milordów, parów, grandów, a szlachcica, który dla senatorów żądał majoratów i przyjął tytuł grafa stawia w rzędzie Katylinów, gdyż „śmie wprowadzać nowe nierówności warunki”. Obie izby miały składać trwały sejm, a elekcje posłów przechodzić jed-

¹⁾ Rkps. 183.

nomyślnie, albo większością głosów. Mamy więc tu zasady nowoczesnego parlamentaryzmu. Zajmuje się także Kołłątaj administracją wewnętrzną powiatów, rozumie, że podstawą jej powinna być miara i liczba. „Najpierwszą robotą w układach politycznego rządu, powiada, jest znajomość rozległości ziemi i ludności mieszkańców” (s. 241). Urzędy mają być nie nominalne, ale rzeczywiste, a zajmować je ludzie czynni. Znieść należy czcze, a niekiedy poniżające tytuły, które oznaczały tylko zawisłość od możnych, np. podkomorzego, podczaszego, cześnika, a natomiast wprowadzić istotnie użytecznych administratorów, jak rewizor drogowy, do którego należałyby drogi, groble, mosty; rewizor portowy, który miałby nadzór nad poborem ceł; dyrektorowie poczt, skarbnicy dla ścisłego, a uczciwego poboru podatków i zaprowadzić podobne w szczególach wypracowane reformy administracji.

Cz. III: O poprawie Rzeczypospolitej (od d. 11 listopada do d. 19 grudnia 1788 r. str. 340) omawia sprawy władzy centralnej t. j. króla i sejmu. Autor obszernie udowadnia różnicę między wolnością i swawolą i dowodzi konieczności poddania się silnemu rządowi, który jedynie potrafi ubezpieczyć wolność i własność. Monarcha decyduje przecież tylko razem z sejmem. „Sejm Trwały będzie u mnie monarchą, będzie prawa stanowią, będzie wszystkim magistraturom i obywatelom rozkazywał, będzie sam swych rozkazów doglądał” (str. 199). Zarówno w sejmie,

jak w sądach i w sprawach gospodarczych, rozstrzyga większość. Przyczem postanowienia zapadają prostą większością, gdy zaś chodzi o prawa kardynalne, lub obalenie istniejącego prawa, trzeba dwóch trzecich. Nie zapomina nasz polityk o prawach mniejszości i zaleca, aby głosy przeciwne, choćby tylko jeden, były zapisywane. Izba niższa decyduje na równi z wyższą o nowych prawach.

Piękną jest wizja tego upragnionego sejmu, który wyobraźnią widział wielki obywatel, przewidując porządek obrad, rozmieszczenie posłów, nawet insygnia królewskie i stroje, któreby o powadze obrad i znaczeniu ciała prawodawczego świadczyły. Dłuższe uwagi poświęca sprawie duchowieństwa, wychowania, funduszków komisji edukacyjnej, uważając je za nienaruszalne.

Pierwszy bodaj w Polsce zwraca Kołłątaj uwagę na obowiązek państwa, wobec wychowania i wykształcenia kobiet: „Matki Rzeczypospolitej, matki stanu rycerskiego, matki gospodarzów i panów powinny być jak najgruntowniej oświecane, powinny być obyczajów nieskażonych, powinny być najpierwej przejęte miłością swobód krajowych, inaczej potomstwo ich nie będzie tem, czem go mieć chce konstytucja wolnego rządu” (s. 190). Fundusze klasztorów żeńskich obrócone być mają na cele wychowania kobiet, które później w listach do Czackiego (w 1804 r.) obszerniej omawia. Pragnie założyć instytut dla guwernantek, aby panienki nie potrzebowały kształcić się po miastach, w pensjona-

tach, które niewłaściwie przygotowują je do późniejszego życia na wsi.

Część IV. Listów Anonima stanowi wydane w 1790 r. Prawo polityczne narodu polskiego, (czyli układ przyszłego rządu Rzeczypospolitej, Warszawa 1790 roku str. 60, XXXVII, 196), szereg skodyfikowanych ustaw, których zasady rozwinął Kołłątaj w trzech dziełkach poprzednich. Podaje Kołłątaj gotowy projekt ustawy rządowej, w której nie brakuje nawet wstępnego orędzia królewskiego. Mamy tu prawa kardynalne zasadzone na prawie natury i na prawie politycznym, omówiono obowiązki i prawa króla, prawa sejmów, stanów, prawodawstwo wobec żydów, cyganów, ubogich. Włóścian nie traktuje Kołłątaj jako stan, ale daje im 3 przedstawicieli, którymi mogą być ludzie pochodzący ze stanu szlacheckiego. Obowiązkiem ich na wzór rzymskich trybunów byłoby bronić stanu kmiecego. Jeden z nich ma być przewodniczącym w izbie niższej, dwaj wchodzić do izby wyższej.

Przy systemie dwuizbowym Kołłątaj stale obstaje i nie uważa go za ustępstwo czynione szlachcie, która razem z mieszczanami zasiadać nie chciała, ale za zasadę, która przewodniczyć powinna poważnym i ostrożnym prawodawcom.

Niektóre paragrafy Prawa polityczne go weszły do konstytucji 3 maja.

Mówiąc o dziełku powyższem, które wprowadza już przeważnie sprawy omawiane w częściach poprzednich, a tylko świadczy o wiel-

kich zdolnościach kodyfikacyjnych umysłu Kołłątaja, trudno pominąć prześliczną przedmowę, natchnioną miłością ojczyzny i chęcią jej odrodzenia.

Wymownie dowodzi Kołłątaj, że prawa narodu do bytu oprzeć należy na prawach człowieka: „Nie masz Energji w Narodzie, woła, Nikczemność i podłość opanowała wszystkich. Są to brzmiące słowa w uściach naszych. A gdzież się ta energia znaleźć może? To pewnie w liczbie stu tysięcy familji, między któremi znaczna część przyuczona do podłości, do przekupstwa, do zaprzędania rozumu i serca dumnemu możnowładztwu? Energia polska na czem, proszę, dotąd zależała? jeżeli nie na zburzeniu jednych przeciwko drugim, na spaleniu miast i włości, na wydzierstwach i rozbojach; co wszystka ulubiona amnestja pokrywała. Konfederacje zbierały kupy, gotowe na skinienie swych wodzów zabijać i palić, rujnować i niszczyć, tak jak w kniei myśliwy zabija i wytępią zwierza, nie wiedzącego o przyczynie rozruchów i postrzałów. Na każdą elekcję, na każde poróżnienie możliwych drzał biedny rolnik i rzemieślnik, wyglądał, rychło mu najeźdnik odbierze sposób do życia, spali mieszkanie, albo życie odejmie. Oswojony przez lat kilka cudzoziemiec kosztownie do miast sprowadzony, uciekał natychmiast, niosąc w odległe prowincje strach i nienawiść do tej ziemi, względem której nie człowiekiem, ale niewolnikiem być się rozumiał. Samo nawet słowo konfederacja jest najsilniejszym odstręceniem dla każdego cudzoziemca.

Przeto, jeżeli nie zaczniemy praw Rządu Polskiego od praw człowieka, jeżeli nie powiemy, że ziemia Polska jest ziemią ludu wolnego, że człowiek na niej stojący jest człowiekiem prawdziwie wolnym i siebie samego pewnym, złudzimy tylko nas samych, wydamy się na pośmiewisko wolnych narodów, kraj nasz będzie zawsze wygodną knieją, w której na przemiany raz możnowładztwo wewnętrzne, drugi raz przemoc zagraniczna póty nas szarpać będzie, póki do szczętu nie wyginie imię polskie..." (Do Deputacji).

Listy Anonima, rozpoczęte na życzenie przewodców stronnictwa patriotycznego, Ignacego i Stanisława Potockich, są najpiękniejszym pomnikiem, jaki sobie Kołłątaj postawił. W przepięknej mowie, żywo z zapalem i swadą, a jednak bardzo systematycznie rozwinął w nich wielki polityk cały program odrodzenia kraju. Przemawia z nich do nas człowiek doskonale ze stosunkami i potrzebami kraju obeznany, zawsze roztropny, ostrożny, a jednak śmiały, ilekroć chodziło o ważne reformy. Polityk o całkiem nowoczesnem zrozumieniu konstytucjonalizmu, który jednak poglądy swe w tych granicach utrzymać potrafił, aby przemówić mogły do społeczeństwa szlacheckiego, jakim było podówczas społeczeństwo polskie.

Pod względem teoretycznym są Listy Anonima ważne, gdyż rozwija w nich Kołłątaj swoje teorie ekonomiczne i społeczne.

b) O ustanowieniu i upadku konstytucji polskiej 3 maja 1791 r. Metz

1793 r. 2 tomy. Dzieło to weszło trwale do literatury polskiej; u współczesnych miało nadzwyczajne powodzenie, jako pomnik niedawno ubiegłej przeszłości. Jednocześnie z wydaniem polskiem ukazał się przekład niemiecki pióra Lindego, dawnego członka Kołłątajowskiej Kuźnicy ¹⁾. Książka ta przypisywana zwykle Kołłątajowi i wydawana dotąd tylko pod jego nazwiskiem ²⁾, jest pracą zbiorową, do której Kołłątaj ułożył plan, objął redakcję i część rozdziałów i dostarczył 720 dokumentów urzędowych. Obok Kołłątaja pisali ją Stanisław i Ignacy Potoccy i Franciszek Dmochowski. Z powodu zbiorowego autorstwa dzieło nie nosi jednolitego charakteru pod względem stylowym. Ważniejsze zaś zarzuty stawiają mu historycy (Smoleński, Tokarz), że nie we wszystkim zgodne jest z prawdą, że w nieetyczny sposób obniża Stanisława Augusta i przedstawia nie zawsze prawdziwie rolę Kołłątaja po upadku konstytucji.

c) Uwagi nad teraźniejszym położeniem tej części ziemi polskiej,

¹⁾ Kuźnica była klubem politycznym, który w mieszkaniu Kołłątaja gromadził w okresie sejmu konstytucyjnego literatów, polityków radykalnych i porozumiewał się ze stronnictwem reformy w sejmie. Liczyła ona, jak opowiada Smoleński, 12 stałych członków ruchliwych, zdolnych i śmiałych, którzy badali opinię, urabiali ją i rozdzielali między siebie wpływ na różne warstwy społeczeństwa. Z Kuźnicy wychodziły dziełka polityczne i satyryczne odezwy, pamflety śmiałe i cięte. Przyjaciele Kołłątaja wypowiadali częstokroć wiele radykalniejsze od niego poglądy.

²⁾ np. w Bibliotece Mrówki. T. 146—151.

którą od pokoju tylżyckiego zaczęto zwać Xięztwem Warszawskiem (znane pod hasłem Nil Desperandum), w Lipsku 1808 r. Str. 222. Dzieło to uważane za jedno z najznakomitszych w naszej literaturze politycznej ¹⁾ kreśli obraz odbudowania części Polski na tle ogólnej kwestji europejskiej. Zastanawia się, jakie mógł mieć zamiary Napoleon I, tworząc je, podsuwa mu pomysł, iż jest ono tylko zawiązkiem odbudować się mającego całokształtu Polski i wyluszcza znaczenie, jakie Polska dla Francji i Europy mieć może. Do rodaków zaś zwraca się Kołłątaj nawołując ich do oceny tej polityki Napoleona, który wyniszczonemu narodowi nie od razu mógł przywrócić całe państwo, a przede wszystkim żąda, aby umiał się rządzić na mniejszem terytorjum. Z oportunistem idącym chwilami za daleko stara się Kołłątaj wytłumaczyć niezadowolonym, że i to minimum praw i obszaru cenić należy. Podnosi, że lud polski uzyskał wreszcie wolność ²⁾, że kodeks Napoleona da nam bezpieczeństwo prawne:

¹⁾ W. Tokarz — Enc. Illustr. T. 37, chwalać to dzieło, jako jeden z najpoważniejszych pomników literatury politycznej w Polsce, czyni krzywdę Kołłątajowi, mówiąc: «Chcąc wpłynąć na opinię i z niej stworzyć sobie czynnik do wyniesienia się, a zarazem w celu podniesienia upadającego ducha społeczeństwa wydał K» Czyżby znawca K. nie dostrzegł w nim w pierwszym rzędzie obywatela, któremu myśl o dobru publicznem w krew wsiąknęła?

²⁾ Oswobodzenie włościan nastąpiło dla Polski i wszystkich krajów przez Napoleona I podbitych w 1807 r.

„Zasłużwszy przez długi nierząd na niewolę i pogardę w oczach Europy”, uważać każe upadek za karę, której się poddać trzeba i w niej wytrwać, nie roniąc nic z dóbr kulturalnych narodu, nie dzieląc się na stronnictwa, nie podnosząc rokoszów i dopomagając królowi i rządowi. Najbliższa przyszłość dowiodła, iż Napoleon nadziei Kołłątaja nie usprawiedliwił, a dzieło *Nil Desperandum* piękne i prawdziwe w swej części historycznej zdradza ową skłonność, jaką dotąd wykazują nasze sfery miarodajne we wszystkich częściach Polski do rezygnacji i zadawania się byle okruchem. Złamała snąc rewolucjonistę z 1794 roku długoletnia niewola austriacka i uczyniła zeń polityka oportunistę, jakim był dawniej jedynie, gdy zapewniało to jego planom bezpośrednie powodzenie.

d) Porządek fizyczno-moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka. W Krakowie 1810 r. Tom I. Str. 220 i XVIII. Kołłątaj zamierzał wydać dzieło w 3 tomach, ograniczył się przecież do jednego, który sam w sobie stanowi całość. Dzieło to coraz wyżej jest cennione, odkąd przekonano się, że Kołłątaj nie jest prostym komentatorem filozofji prawa natury, ale że samodzielnie przenosi je na stadjum cywilizowanego społeczeństwa, kreśląc podstawy obywatelskiej moralności. Porządek fizyczno-moralny napisany w więzieniu austriackim, a wykończony i wydany podczas przymusowego odsunięcia od czynnego życia poli-

tycznego, kiedy autor po powrocie do kraju w 1802 r. mieszkał przeważnie na Wołyniu, jest ściśle teoretyczną dysertacją etyczno-socjologiczną, której zasadą jest nauka o prawie natury.

„Porządek fizyczno-moralny” używany był przez długie lata w szkołach krakowskich, jako podręcznik prawa natury.

e) Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego z rękopisu wydał Ferdynand Kojsiewicz w Krakowie 1842 r. T. I. Str. 405 i karta geograficzna: „Widok ogólny wszystkich części znajomych na powierzchni kuli ziemskiej“ opracowana przez F. Kojsiewicza T. II. Str. 424. T. III. Str. 460.

Obszerne to dzieło, nad którym Kołłątaj pracował długie lata (od 1795—1802 r.) w więzieniach w Josephstadzie i Ołomuńcu, oraz po powrocie do kraju na Wołyniu i przy którym odwoływał się w kwestjach przyrodniczych do kompetencji Jana Śniadeckiego, obejmuje 6 rozpraw: 1. Obraz historii początkowej. 2. O potopach. 3. O stanie ziemi i ludzi po potopie. 4. Przerwa historii początkowej. 5. O przeszkodach w postępie astronomji. 6. Obraz historii filozofji na wschodzie od wczesnych jej początków, a w szczególności o układach kosmogonicznych i dogmatach teologicznych, na których zasadzało się prawodawstwo dawnych ludów. Każda z tych rozpraw opatrzona jest licznymi przypisami. Na końcu III tomu wydawca umieścił dodatek: Postrzeżenia nad nie-

któremi wnioskami Kluwerjusza i Cellarjusza o Scytji i Sarmacji europejskiej. Jestto wyciąg z przygotowywanego przez Kołłątaja wielkiego dzieła: Pamiętniki historyczne o ludach, które zamieszkały kraje te, gdzie teraz jest Polska. Zająwszy się prehistorją zamierzał nawiązać do niej pierwsze dzieje Słowiańszczyzny, o czem wielokroć wspomina i położyć w ten sposób kamień węgielny dla historjografji polskiej.

Jak wskazują same tytuły, Kołłątaj dotyka w Rozbiorze krytycznym fizycznych dziejów ziemi, przyczem wypadkiem przełomowym nie tylko dla ustroju geologicznego, ale i dla moralnych dziejów ludzkości wydaje mu się być potop. Zwraca się do historji nauk, zastanawia nad pochodzeniem i początkami filozofji. We wszystkim zaś przewodniczy mu myśl, iż sięgając do dziejów pierwotnych, w których człowiek żył jeszcze przeważnie według natury, uzasadni wzajemny związek praw rządzących życiem fizykiem, z temi, od których zależy moralne t. j. społeczne bytowanie człowieka na ziemi. Uchwycenie prawa natury w jego najpierwszych przejawach było, jak się zdaje, myślą przewodnią, skłaniającą Kołłątaja do mozolnego zbierania materiałów, które rozpatruje z zamiłowaniem gabinetowego erudyty i zrozumieniem badacza, zstępującego do źródeł faktycznych, nawet gdy chodzi o jego abstrakcyjne koncepcje.

W pierwszej rozprawie omawia Kołłątaj dziejopisarstwo u Greków, Rzymian i innych ludów starożytnych, oraz w wiekach średnich.

Sięgając do czasów najdawniejszych wykrywa powody skażenia tradycji pierwotnej przez poetów i dziejopisarzy i stwierdza, że podawane przez nich bajki i baśnie nie nadają się do naukowego rozbioru. Należy przeto wybrać takie wydarzenie, które odnajduje się w podaniach wszystkich narodów, a więc prawdziwem być musi, wyjaśnić jego znaczenie i wpływ. Za taki wypadek ogólnie dziejowej doniosłości uważa potop.

Badając potop (rozpr. II) zastanawia się Kołłątaj nad działaniem praw przyrody, oparłszy się na wiedzy swego czasu. Przewiduje też powrót potopów w przyszłości.

Rozprawa III omawia przyczyny zdziczenia ludzi po potopie, tych nieszczęsnych rozbitków, którymi przedewszystkiem powodował strach, a onieśmielała ciemnota, pierwotna bowiem cywilizacja zaginęła. Wykazuje tu przyczyny wytworzenia się rządu teokratycznego. Wynikająca z podań i zwyczajów teokracja pierwotna przybiera wszędzie postać szkodliwą, opiera się na obłudzie i gwałtach, zatamowuje wszelki postęp.

Naukę astronomji (rozpr. IV i V) przynosi Kołłątaj do okresu przed potopem. Poświęca dużo uwagi spostrzeżeniom etymologicznym, a znalazłszy lud Bochów (bogów) w górach kaukaskich przypisuje mu wielką dawność i pochodzenie słowiańskie. Astrologja rozpowszechniona przez Chaldejczyków nie odnajduje się u Bochów, tak samo u narodów słowiańskich nie znajduje ani astrologji, ani teokracji. Dni

tygodnia i miesiące noszą nazwy od kolejności i zmian w porach roku, stąd wniosek, że usystematyzowanie ich poprzedzić musiały odkrycia astronomiczne. Wreszcie z VI rozprawy wypracował nasz uczoney tylko wstęp, w którym zastanawia się nad metodą dochodzenia przyczyn różnych zjawisk, oraz przewiduje nieuchronne zboczenia u tych, co biorą się do badań nie oparli się na dostatecznej podstawie.

Poglądy filozoficzne i socjologiczne.

Z usposobienia i przekonań był Kollataj empirykiem, cofającym się przed badaniem istoty rzeczy: „Nie przestępuj za granicę twego pojęcia—ostrzega — bo takie usiłowanie nie tylko jest próżne, ale nadto ukarane być musi błędem, na który cię narażają twe domniemywania. Ogranicz swoją ciekawość, czytaj w książce przyrodzenia tam tylko, gdzie ona jest zapisana charakterami dla ciebie czytelnymi, i dalej nie badaj. Upewnij się jak związany jesteś z powszechnym porządkiem, jakie ogniwa łączą się z tym łańcuchem, którego początku i końca dostrzedz niepodobna, i na tem przestań!” ¹⁾

Dociekania metafizyczne były mu obce, a może i niedostępne; jest raczej racjonalistą przyrodnikiem. Pierwszą filozofję uważa za rodzaj fizyki, za jej uogólnienie: „Prawdziwa filozofja—powiada—jest ostatecznym wypadkiem

¹⁾ Porządek fizyczno-moralny str. 165 i 6.

wszystkich umiejętności fizycznych, gdzie się te kończą, tam ona dopiero z pewnością zaczyna i nie można jej inaczej uważać, tylko jako owoc największej dojrzałości rozumu ludzkiego". Filozofję poprzedzić musiały matematika, fizyka i astronomia. One to uwydatniły człowiekowi jednostajny w całej naturze porządek, prowadziły go do odkrycia przyczyn, „aż wreszcie zbliżył się do odkrycia pierwszej i powszechnej” ¹⁾).

Tą pierwszą przyczyną jest dla Kołłątaja przyrodzenie. Pod nazwą przyrodzenia każdy sobie wyobrazić „powinien Istność najwyższą, pojętność nieskończoną, opatrność powszechną, Boga—mówię...” Rozum ludzki nie powinien badać istoty tej pierwszej przyczyny, ma on być nie jej „badaczem” ale „dziwicielem”, nie o dociekanie teologiczne, czy metafizyczne chodzi tedy naszemu uczonemu, ale o uczucie podziwu, które raz rozbudzone pójdzie śladami działań tej tajemniczej istoty i wykrywać będzie prawa, które rządzą światem: „Zbytnie szperanie odprowadza nas od tego, cośmy z wielką jasnością pojęli i wiedzie na drogę niezliczonych obłąkań” ²⁾). Przyrodzenie badać przeto powinniśmy tylko w jego zjawiskach — pogląd nowoczesny, który wszak uważamy za zdobycz filozoficznego pozytywizmu.

Tak lekko załatwić się z poszukiwaniem

¹⁾ Rozbiór T. III. Str. 352.

²⁾ Tamże T. I. Str. 63.

pierwszej przyczyny mógł tylko filozof, którego celem nie było poszukiwanie prawdy abstrakcyjnej, a badania filozoficzne miały jeden cel konkretny. Tym celem jest dla Kołłątaja rozwój społeczeństwa. Tu jednak nie zadawała się samem badaniem zjawisk. Głęboki jego umysł, widząc zmienność kolei ludzkich, szuka stałych podstaw i znajduje je w człowieku samym.

W notatkach zebranych przez Kojśiewiczza, które służyć widocznie miały do drugiego tomu „Porządku fizyczno-moralnego“, znajdujemy znamienne tego potwierdzenie, nie mówiąc już o płomiennych i wielokrotnych odezwach do prawdy, które zresztą w części i na karb frazeologii stulecia oświecenia położyć można: „Drogą pomyłek i błędów przychodzi człowiek do odkrycia prawdy. Łudzony, zwodzony, oszukiwany, straszony, prześladowany, znękan, podbity, otoczony biedą i nędzą, zgorszony, zepsuty, w nałogi wplątany, w niezliczone potrzeby uwikłany, nie spodziewał się więcej natrafić na drogę prawdy i mniemał, że musi na zawsze zostać pod panowaniem fałszu. Aż gdy na siebie zwrócił oko, dostrzegł wkrótce, że prawda obok niego zostawała, że w sobie samym szukać był winien prawideł postępowaniu własnemu należnych, których napróżno gdzieindziej tak długo szukał.“

„Przyrodzenie człowieka jest księgą praw jego. Im lepiej siebie pozna, tem łatwiej dojdzie praw sobie służących, prawideł swemu postępowaniu przyzwoitych, tem pewniejszy bę-

dzie szczęścia przywiązanego do swej osoby w takim stopniu i stosunku, jakie przyjąć może bieg życia jego niepewnym określony końcem.

„Najpierwszą więc dla człowieka nauką jest znajomość siebie samego, bo cokolwiek w sobie odkryje, jest dziełem tego, który dawczy mu takie, a nie inne przyrodzenie zamknął w nim całkowitą zdolność, odpowiadającą przeznaczeniu jego“¹⁾.

Przyrodzenie wytworzyło ów naturalny stan rzeczy (porządek), z którego powstał porządek fizyczny i moralny. Tę teorię fizjokratyczną Kollataj podziela w całości. Uznaje on u człowieka rozum i pasje t. j. popędy jako źródła moralnego i fizycznego życia społeczeństw. Zarówno rozum jak i popędy zależne są od wpływów zewnętrznego świata. U pierwotnego człowieka przecież dominują popędy i potrzeby materialne, rozum skierowany jest do ich zaspokojenia i oto Kollataj zwraca się do badań nad początkiem ludzkości, gdzie najwyraźniej przejawiał się ustrój natury.

Do badań tych pociągało również Kollataja przekonanie, że tylko historia odkryć może prawidłowość rządzącą losami społeczeństwa, „bo czem jest historia naturalna w stosunku do umiejętności fizycznych, tem jest historia dziejów ludzkich w stosunku do umiejętności moralnych“. Nauki moralne, a ilekroć Kollataj mówi moralne, podstawić możemy społecz-

¹⁾ Rkps. 223.

ne, oprzeć się muszą na historii, inaczej „muszą być owocem fałszywych przypuszczeń, czcnych i odosobnionych maksym, a często nawet szkodliwych błędów, jako niewydobyte z tej ogólnej sumy działań ludzkich, w których jedynie dostrzedz się daje, że we wszystkich naszych sprawach odłączyć nie można działań rozumu, od działań pasji“ ¹⁾).

Kollataj szuka przeto praw rządzących rozwojem społeczeństw, a przytem uważa człowieka za istotę obdarzoną pewnemi stałemi właściwościami psychicznymi, która ulega zmianom, zależnie od wpływów środowiska i stopnia zamożności. Pojawienie się filozofji i teologii jest dla niego dowodem, że społeczność musiała już być ucywilizowaną, że zaspokojenie potrzeb fizycznych zostawiło jej dość czasu na dochodzenie prawd umysłowych, słowem za zdobycz i wynik cywilizacji. Zdobycz tę ceni wysoko, bo za wpływem filozofji „skrzętność rządu staje u drzwi każdego ucywilizowanego człowieka i nie przestępuje za próg jego mieszkania; religja zaczyna być dozorcą jego domu i jego sumienia“. Korzyść z tego odnosi człowiek osobiście swobodny i zorganizowany w społeczeństwo ²⁾).

Jest on przekonany, że wszystkie narody zdziczałe i ucywilizowane od jednej pochodzić muszą społeczności ludzi uratowanych w potopie. Zastanawia się nad wspólnością pocho-

¹⁾ Rozbiór. T. I. Str. 63.

²⁾ Tamże str. 63.

dzenia narodów, radzi porównywać ich języki, badać wierzenia, legendy i t. p. Wypada — jak twierdzi — „najprzód porównywać wszystkie mowy ludzkie i w nich dochodzić, czyli nie są podobne do siebie i czyli nie pochodzą od jakiej pierwszej mowy, której teraz nie znamy, po wtóre porównywać zachowane jeszcze między ludami dziczaliami i ucywilizowanemi podania, a razem dochodzić, czyli się ze sobą godzą; po trzecie, szukać czyli się nie dochowały jakie drobne iskierki światła między narodami dziczaliami, które są wspólne narodom oświeconym, coby dowodziło, że musiały pójść od jednej wspólnej społeczności. Nareszcie wpatrzeć się dobrze, czyli opinie i obrządki u ludów dziczalnych nie są wspólne ludom oświeconym...“¹⁾ bo źródło ich musi być wspólne. Za ważniejsze uważa tu nasz uczone błędy, niż prawdę, która może być tylko jedna.

Źródłosłowy i składnia naprowadzają Kołłątaję na mniemanie o wspólnym języku, od którego pochodzą wszystkie dzisiejsze, i o jednym wspólnym narodzie; za taki naród zgodnie z mniemaniem współczesnych sobie badaczy uważa Scytów i wyprowadza od nich Słowian.

Podobieństwa źródeł słowów radzi nasz uczone szukać przedewszystkiem w wyrazach odnoszących się do życia pasterskiego, myśliwskiego i rolniczego, jako stadjów najdawniejszych cywilizacji, przed rozłączeniem się ludzi i powstaniem odrębnych narodów. Podobieństwo wyrazów przywiązanych do nauk, kunsztów,

¹⁾ Tamże t. II str. 294.

rzemiosł, wynalazków prowadzi go do innych wniosków: mianowicie stwierdza oddziaływanie jednych narodów na drugie.

Baczną uwagę poświęca również Kollątaj podaniom, odnajdywanym u różnych ludów, mieszkających zdaleka od siebie np. egipską bajkę o Feniksie, przylatującym z kraju ciemności, odnajduje u ludu szwedzkiego i w obu widzi alegorię o powrocie słońca, które raz świeci na południu, to znów na północy ¹⁾.

Rozsypane po wszystkich rozprawach, składających Rozbiór krytyczny poglądy socjologiczne Kollątaja zasługiwałyby na specjalne zbadanie, choćby dla tego, że jest on wielokroć na drodze nowoczesnych metod badania, a z faktów wyprowadza trafne i daleko idące uogólnienia.

Na niezbędnej potrzebie człowieka, wynikającej z warunków jego organizmu i duszy opiera Kollątaj istnienie zorganizowanej społeczności ludzkiej. W niedrukowanej dotąd pracy: O konstytucji w ogólności i w szczególności czyli nauka prawa publicznego ogólnego i szczególnego, przystosowana do konstytucji księstwa warszawskiego ²⁾ daje obraz powstania społeczności państwowej.

Porównywując pracę Kollątaja z dziełem Montesquieu'go: O duchu praw, dziełem, które było owocem dziesiątków lat pracy i już za

¹⁾ Rozbiór krytyczny—Rozpr. III. O stanie ludzi i ziemi po potopie (str. 311).

²⁾ Rkps. 179.

życia autora doczekało się 18 wydań, dostrzegamy, że Kołłątaj przejął od francuskiego filozofa pojęcie konstytucyjnego monarchizmu, w którym władza panującego będzie dostatecznie zrównoważoną przez istnienie parlamentu i izby szlacheckiej. Obaj badacze nie są zwolennikami republiki: gdy Montesquieu w zasadzie uznaje trzy formy rządu: republikę, absolutyzm i monarchję konstytucyjną, Kołłątaj, mając przedewszystkiem na względzie praktyczne zastosowanie swoich teorii, uznaje tylko jedną monarchję konstytucyjną. O honorze, który podnosi Montesquieu, jako pobudkę działania w monarchji konstytucyjnej, gdy cnota panować miała w republice, uczony nasz nie wspomina, natomiast często mówi o cnotach obywatela, na których opiera się nowoczesna forma rządu. Parlamentaryzmy współczesne są niestety często negacją tych ideałów, ale wszak poczyniliśmy postępy przez lat sto sześćdziesiąt z górą. Nasuwa się też porównanie z *Kontraktem społecznym* Rousseau. Oba dzieła musiały być Kołłątajowi znane.

Praca Kołłątaja prawdopodobnie niewykończona, bo niedrukowana, znaczne z „*Kontraktem*” przedstawia podobieństwo; stoi niżej pod względem literackiego wykończenia, przemyślenia argumentów, nie posiada tego uroku, który dziś jeszcze wywiera rozumowanie genewskiego filozofa. Ma ona przecież specjalne dla nas znaczenie. Mianowicie Kołłątaj uzasadnia w niej teoretycznie polityczny swój program, a głównie żądanie monarchji konstytucyjnej.

Za pierwszą potrzebę do życia wspólnego (społecznego) uważa nasz uczyony miłość. Miłość i wynikające z niej uczucia były podstawą „społeczności” małżeńskiej, rodzicielskiej i rodzinnej. Skoro jednak przyszło do zorganizowania zbiorowości narodowej, sama miłość nie wystarczała. Pojawia się przeto umowa społeczna, zawierana albo na drodze stopniowych układów, czy też rewolucji, występuje wreszcie w postaci wyraźnego aktu, konstytucji.

„Konstytucja, powiada Kołłątaj, należy do rodzaju zobopólnych umów, uważana jako umowa między wieloma zawarta, wypływa prosto i wyraźnie z porządku fizyczno-moralnego, czyli z owych ustaw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia, które przywiązawszy ludzi do życia społecznego przez niezbędną ich potrzebę, nadało każdemu z nich prawa i obowiązki do wzajemnej pomocy i obrony, do zabezpieczenia własności osobistej i nabytej, do wydoskonalenia sił umysłowych i organicznych, do używania owoców własnego przemysłu i pracy, a to w zupełnej zgodzie i spokojności”.

Umowa społeczna przenosi prawa jednostek na ogół, potęguje siły jednostek przez ich łączność, a z potrzeb jednostkowych wytwarza zbiorowe. Prawem i obowiązkiem społeczeństwa staje się bezpieczeństwo i pomoc wzajemna, obrona jednostki, przemysł i zamożność każdego zamieniają się w powszechne prawa i obowiązki, t. zn. że społeczeństwo

dbać musi, aby każdy wykonywać mógł swój zawód i mieć z niego odpowiednie dochody.

Pojęcie umowy społecznej i stopni, przez które przechodziła, świadczy, że Kołłątaj był ewolucjonistą. Zamiary i poglądy rewolucyjne były mu obce. W „Listach Anonima” mówi wielokrotnie o „rewolucji łagodnej”, a reformy jakie wprowadza i proponuje, świadczą aż nadto wyraźnie, jak dalekim jest od dążeń do jakiegokolwiek przewrotu ¹⁾.

Natomiast świadom jest Kołłątaj, że ludziom nie łatwo jest przystosować się do prawnego porządku, który hamuje namiętności i powściąga swawolę. Rozumie przeto rewolucję, jako próby zmian gwałtownych, a szalejąca pod koniec XVIII wieku wielka rewolucja francuska jest dlań zrozumiałą, ale nie wytrąca z równowagi jego rozumowania, ani w teorii ani w działalności praktycznej.

Miarą wartości konstytucji jest szczęście i dobrobyt ludzkości. Ażeby je osiągnąć, obejmować ona musi wszystkich, t. j. wszystkie klasy narodu i zapewnić dobro dla wszystkich.

¹⁾ Jeżeli zatem zaliczano go do czerwonych, posądzano o jakobinizm, przypisać to trzeba niechęci, jaką budziło opieranie się na ludzie, obrona praw mieszczańskich, żądanie zrzekania się przywilejów, co oburzało szlachtę i pogodzić się nie dawało z jej przesadami. Współczesny Kołłątajowi Pamiętnik anegdotyczny tak przedstawia jego dążenia: «Sam on chciał stanąć na czele młodszej, gorętszej liczniejszej klasy narodu, zerwać wszelkie dawne związki społeczne, stan szlachecki poświęcić rozhukanej zemście gminu, znieść poddaństwo, ogłosić ludowi wolność.. Lekarstwo było gorsze od choroby».

Będzie to następstwem faktu, że konstytucja zawaruje prawa przyrodzone, właściwe każdemu człowiekowi, oprze się na prawach, jakie ma człowiek do zaspokojenia swoich potrzeb materialnych, zachowania sił umysłu i ciała, oraz własności, którą posiada. Daje ona również prawo do żądania pomocy od innych ludzi. Prawom tym odpowiadają w społeczeństwie obowiązki wzajemne.

Pojęcie konstytucji opiera Kollątaj na teorii o prawach człowieka. Rozbrzmiewające z Francji hasła: wolność, równość i ochrona własności znajdują w nim, w teorii i praktyce, wymownego i energicznego rzecznika. Nad rzuceniem ale nieurzeczywistnionem jednocześnie hasłem braterstwa nigdzie się nie zastanawia.

Umowa społeczna jest dlań koniecznością przeciw gwałceniu praw i niewykonywaniu obowiązków, a przeto „nie może być zawartą, jak tylko między ludźmi równymi, co do swych praw przyrodzonych i zupełnie wolnymi, co do swych działań moralnych” (t. j. społecznych).

Przyjąwszy za pierwszy stopień uspołecznienia rodzinę, Kollątaj mniema, że jakkolwiek umowa każda musiała być pomysłem jednostki, powstawała między rodzinami, a pobudką do niej było wzajemne odczucie „potrzeby dopełnienia obowiązków, aby każdy ocalił swe prawa”. Prawa to nadane przez przyrodę, których umowie w niczem naruszyć nie wolno. Postanowienia konstytucji nie powinny tedy stwarzać nowych praw, ani narzucać obowiąz-

ków, ale tylko przewidywać poszczególne wypadki i dawać wskazówki postępowania.

Rodzina nawykła do władzy ojcowskiej chętnie się poddała umowie zawartej przez ojców rodzin. Same zaś osoby umawiających się świadczą, że musiała zachować formę rządu jednostki. Właściwości nabyte w społeczności rodzinnej „wdzięczność, ufność, naśladowanie (starszych), nałogi zaciągnięte przywiązują wszystkich do szanowania pierwszej społecznej głowy (ojca), do spełnienia jego nakazów z największym posłuszeństwem i gotowością”.

Ojcowie rodzin tworzą pierwszą społeczność umowną. Kołłątaj nie przypuszcza, aby mogli wytworzyć gminowładztwo, nie zwraca uwagi, że nawet gdyby sprawy szły tak gładko, jak przedstawił, sami ci ojcowie zawahaliby się przed zrezygnowaniem ze swej władzy przed jednostką wybraną, bo chodzi mu o usprawiedliwienie monarchicznej formy rządu. Jedną jest przeto tylko dobra forma rządu — monarchja konstytucyjna, a zatem uleganie jednemu panu przy zawarowaniu praw każdego obywatela.

Z niezwykłą energją i precyzją wplata tedy do teoretycznego rozumowania swój pogląd na rolę rządu i jego formę, uzasadniając go następnie teorjami greckich filozofów, konstytucją angielską i t. p. „Rząd, powiada, który wpływać musi z porządku towarzyskiego, który się zasadza na prawach przyrodzonych, nieodmiennych, który dogodzić ma jednakowo wszystkim potrzebom, ubezpieczyć wszystkie obowiązki

prawne i przestrzegać, aby wszyscy obowiązki swoje wypełniali, musi być tylko jeden.. konstytucyjno-monarchiczny, czyli rządem według prawa natury z najwyższych form prawa wydobytym”.

Jedna jest tylko dobra forma rządu, wiemy już jaka. Natomiast złych jest całe mnóstwo, tak jak różnemi są odchylenia od prostej drogi. Demokracja, którą utożsamia Kołłątaj z gminowładztwem, jest rządem wszystkich lub większości i prowadzi do anarchji, jest „stanem nierządu”. Teokracja zaś prowadzi do samodzięrstwa, a zaczęła się „nie przez pomyłkę uwiedzionego rozumu, ale przez obłudę jakiejś śmiałej, a razem przewrotnej głowy”.

Ten specjalny komplement pod adresem panowania władzy duchownej nie został wysnuty jedynie pod wpływem rozważania teokracji starożytnej, ale płynął z tych samych zasad, które duchowieństwo jako stan usuwać kazały naszemu politykowi od wpływu na sprawy publiczne. Usuwał on księży od kierowania szkołami elementarnemi, obawiał się wpływu zakonów, a ze specjaluą namiętnością walczył przeciw zakonowi rycerzy maltańskich, których nazywał szkodliwym insektem, porównywa z krzyżakami, gdyż „tak się różnią od krzyżaków, jak karmelici trzewickowi od bosych”¹⁾.

Powracam jednak do teorii umowy społecznej. Znaczenie rządu, opartego na konstytucji, występuje w całej pełni dopiero tam, gdzie

¹⁾ Listy Anonyma. T. I. Str. 143.

ustaliła się własność gruntów. W każdym przeto narodzie właściciele gruntów najwięcej potrzebują rządu ustalonego i dlatego podporą jego być powinni. „Ich wielorakie potrzeby, ich związki z innymi klasami ludzi nie posiadających takowej własności, odkrywa nam dopiero cały układ konstytucyjny czyli owego porządku moralno-polityczno-prawnego, pod którym wszyscy koniecznie pozostawać muszą, jeżeli nie chcą być wystawieni na cierpienia i nędzę”.

Pojęcie o konstytucji, która określa formę rządu jednego państwa, rozszerza Kołłątaj na kilka narodów, zostających pod jednym berłem. „Nie masz rządu bezpieczniejszego i trwalszego, jak kiedy narody w duchu wolności łączą się pod jednakową konstytucją rządu”¹⁾. Maksymę tę dyktuje mu już nie teoria, ale polityka praktyczna. Roztrząsając historję własnego narodu widzi korzyści połączenia z Litwą, której dynastia panowała w Polsce, żałuje zaś, że nie skorzystano z okoliczności przyjaznych, ażeby przyciągnąć Prusy, oddając księżętom pruskim koronę po wygaśnięciu Jagiellonów.

Taka pojednawcza polityka byłaby uchroniła Polskę przed królami obieralnymi i zapewniła jej sukcesję tronu, którą Kołłątaj stawiał, jako warunek naczelny reformy i którą przeprowadził w konstytucji 3-go maja. Trudno nie przytoczyć wymownej filipiki za usunięciem elekcji. Przy systemie monarchji elekcyjnej „zo-

¹⁾ Ostatnia przestroga dla Polski. W Warszawie 1790 r. str. 9.

stać musimy pod despotyzmem anarchji, bo nam każda elekcja rząd przewróci, moc zagraniczna i przekupstwo da króla gwałtem, którego sobie życzyć nie będziemy i przeciwko któremu rokosze bezprzerwane podnosić musimy”¹⁾. Jako polityk reformator pragnie Kołłątaj przeciwnie oprzeć ustrój raz zaprowadzony na najsilniejszej podstawie i stąd prace nad kodeksem cywilnym i kryminalnym, dbałość o reformy ekonomiczne, gorączkowa zabiegliwość, która podstaw szukać kazała w teorji, a sięgała do wszystkich szczegółów administracji praktycznej.

Poglądy ekonomiczne i polityka społeczna.

Pod względem poglądów ekonomicznych zaliczają Kołłątaja do fizjokratów. Fizjokratyzm²⁾ jego jest przecież tak samodzielnie przemysłany, tak ściśle złączony z pojęciem stosunków w kraju, że nie można Kołłątaja o rozdźwięk teorji i praktyki pomówić. Ten obrońca wolności ludu wiejskiego i rzecznik ekonomicznych i politycznych postulatów mieszczaństwa, tworzy raczej nową teorję, w której znajdują uzasadnienie jego praktyczne postulaty. Przygodne formułowanie poglądów ekonomicznych nie

¹⁾ Tamże. Przypisy. S. 48.

²⁾ Nie tłumaczę tu pojęcia fizjokratyzmu, ani zatrzymuję się nad fizjokratami w Polsce, odsełając czytelników do pracy D-ra Z. Gargasa. Biblioteczka. T. VI. Wstęp.

pozwała Kołłątajowi systematycznie wyłuszczyć, w czym się z teorią ekonomiczną fizjokratów zgadza, a czym od niej różni. Różnice są przecież tak wielkie, że twierdzić można, iż daje on odrębny, samodzielny system, a tylko za punkt wyjścia służy mu fizjokratyzm. Podobieństwa zaś czysto zewnętrzne, a najwyraźniej wypowiedziane dały powód do szematycznego traktowania odnoszących się tu poglądów.

Szematycznym nie nazywam przecież rozbioru poglądów ekonomicznych Kołłątaja i Staszica, jaki wypowiada Stanisław Grabski ¹⁾. Grabski uważa, że systemy filozoficzne Staszica i Kołłątaja połączyły w organiczną całość ideową wszystkie momenty, zdolne naród odrodzić, zawarte w kameralistyce i w fizjokratyzmie, zsyntetyzowały zasady społeczno - ekonomiczne fizjokratów z postulatami polityki państwowej ekonomicznej i finansowej kameralistów, w podstawie ich kładąc pojęcie narodu, jako duchowej jednolitej wielkości, której materialnym wyrazem jest państwo ²⁾. Przyznaje Grabski, że u pisarzy naszych znaleźć możemy coś więcej niż eklektyzm, upatruje w nich systemy nawskroś narodowe, dostrzega przecież rozdźwięk między teorią, a jej zastosowaniem w naszych stosunkach.

Pogląd ten wymaga pewnego uzupełnienia. System kameralistów nie opiera się właściwie

¹⁾ Zarys rozwoju idei społeczno-gospodarczych w Polsce. Str. 105 i n. oraz rozdział: O Kołłątajcu. Str. 188 i n.

²⁾ Tamże Str. 142.

na żadnej teorji. Jestto raczej zbiór maksym, wysnutych z praktycznej polityki narodów, które dążyły do z bogacenia, teoria uzasadniająca ekonomiczne znaczenie nowoczesnego państwa, pogląd polityczno-życiowy bez filozoficzno-naukowego uzasadnienia. Natomiast fizjokratyzm jest doktryną o filozoficznym podkładzie, która przecież nigdzie na zachodzie nie była stosowaną w polityce praktycznej. Przy każdym takim przystosowaniu zaś fizjokratyzm musiałby być uległ przeobrażeniu i dopełnieniom podobnym do tych, jakie wprowadza doń Kołłątaj. Niesłusznem wydaje mi się przeto podkreślanie wyższości dualizmu Staszica nad próby jednolitego ekonomicznego poglądu, jaki znajdujemy u Kołłątaja.

Kołłątaj dualizmu swego zakrywać z ręcznie nie potrzebował, bo myśl jego jest jednolitą. Za mało jest o nim powiedzieć, że „nie jest pozbawiony zdolności filozoficznego myślenia, ani zainteresowania dla filozoficznych zagadnień”¹⁾, bo jedno i drugie stanowi wybitne piętno jego umysłu. Posiada on nietylko zdolność konstrukcyjną, ale dąży do syntezy i synteza ta znakomicie mu się udaje. Przyznać jedynie trzeba, że poza czysto filozoficzną syntezą spotykamy odstępstwa, które istotnie z wielką zręcznością tłumaczyć umie.

Spróbujmy usystematyzować poglądy ekonomiczne Kołłątaja, a dostrzeżemy, że fizjokratyzm służył mu tylko za punkt wyjścia, ponie-

¹⁾ Tamże. S. 190.

waż w Polsce jako w kraju rolniczym był on niejako poglądem zdawna przyjętym. Ziemia ukazuje mu się źródłem bogactw i stąd sympatja do fizjokratyzmu, który to samo twierdzi, ale nie uważa on jej bynajmniej za jedyne źródło nowych wartości.

„Układ ekonomistów, powiada, sprawiedliwy jest, gdy go przystosujemy do odradzających się bogactw i do całej masy, która perjodycznie za pomocą wprzódłożonych kosztów przychodzi do konsumcji”¹⁾). Mowa tu o fizjokratkach, których, jak wiadomo, nazywano ekonomistami. Uznaje Kołłątaj ich system, ale stawia odrazu zastrzeżenie, że czyni to odnośnie do płodów gruntowych i do ilości bogactw, które spożywamy. Wielekroć jednak wypowiada Kołłątaj twierdzenie, że ziemia bez pracy ludzkiej dóbr gospodarczych dawać nie może: „Trzeba żebyśmy już raz na tę przystali prawdę, że Najwyższa Opatrzność, chcąc nas w społeczeństwie utrzymać, szacunek wszystkich ziemi darów tak ściśle z ręką ludzką związała, iż ją bezpiecznie nazwać możemy kluczem od tak drogiego skarbu”²⁾).

Mamy przeto dwa źródła bogactwa—ziemię i pracę człowieka, „nad którego rękę, względnie masy bogactw nic droższego nie masz”³⁾). Ziemię zowie Kołłątaj „jedynym bogactw skar-

¹⁾ Do Stanisława Małachowskiego listów kilka... cz. III.

Str. 119.

²⁾ Tamże. Cz. II.

³⁾ Tamże. Cz. III. Str. 119.

bem", a rękę człowieka — kluczem. Dochody z roli nie są jedynymi, przeciwnie, „czysta in-trata z przemysłu i handlu” częstokroć wyższą jest, niż z rolnictwa. Porównywując koszt narzędzi i materiałów z ceną produktów przemysłowych, wyprowadza Kollataj wniosek, że „ręka ludzka oprócz tych wszystkichłożonych kosztów na zakład, materiał i wyżywienie rzemieślnika, wzięła nieobojętną nagrodę, albo że, podług języka ekonomistów, powiem, przyczyniła szacunku rzeczy, a zatem nowego bogactwa”. Podobnie, udowadniając konieczność obdarzenia osobistą wolnością rolników, przez których rozumie włościan, każe pamiętać najbogatszemu nawet obywatelowi, że „cała jego okazałość i zbytki są darem nędznej wieśniaka ręki, że cała wspaniałość ubogiego ludu świetnieje potem” ¹⁾.

Kollataj popełnia tu błąd wspólny wielu naszym myślicielom, a wynikający z nadmiernego szacunku dla doktryn zachodu. Zamiast stwierdzić braki podstawowe fizjokratyzmu, który zbyt ciasno pojmował źródła wartości, który pominął nowe wartości, jakie przynosi praca przemysłowa, robi on jedynie uwagę, że wkra-dła się tu pomyłka, nie widzi jej jednak w samym systemacie, ale w jego aplikacji. Sam zaś

¹⁾ «Ten to krwawy pot, powiada dalej, ze łzami i uci-
skiem zmieszany, położył tak wielką różnicę kondycji, obu-
dził zuchwałość stanów, żeśmy prawie zapomnieli nako-
niec, iż jesteśmy podobnej natury ludzie i równej podlegli
nędzy». Tamże. Cz. II. Str. 52.

stawia twierdzenie „rękodzieła nie powiększają masy reprodukcji, ale jej szacunek”, a zatem wartość. To wzmożenie wartości różnem być może, zależnie „od łożonych na rzemieślnika wydatków”, a zatem od płac zarobkowych.

Nietylko przy otrzymywaniu wyższej t. zn. nowej wartości uwzględniona została praca obok ziemi, nietylko za wartościotwórczy uważa przemysł obok rolnictwa, ale uznaje nawet różną wydajność pracy rozmaicie wynagradzanej.

Niewątpliwie obok wpływu fizjokratów francuskich znać tu wpływ Ferdynanda Gallianiego ¹⁾, którego cytuje i od którego zapożycza nawet wyrażenie, iż człowiek jest skarbem najdroższym.

Uczyniwszy z pracy jedno ze źródeł bogactwa, Kołłataj zastanawia się nad ludnością i rozpatruje znaczenie jej w tworzeniu bogactwa. Odróżnia przeto ludność czynną od biernej, zaznacza, że starcy i dzieci bogactwa tworzyć nie mogą, natomiast praca ludności czynnej produkuje ponad własną potrzebę. Uderza Kołłataja wielka przepaść między bogactwem i ubóstwem, widzi w niej zło: „dwie ostateczności fizyczne, zbytnie bogactwo i zbytnie ubóstwo zrodziły między ludźmi dwie ostateczności moralne w społeczności zbyt niebezpieczne, jakie są ambicja i chciwość” ²⁾.

¹⁾ Wybitny merkantylista włoski. Kołłataj cytuje jego dzieło: *O monecie*, podając r. 1780, gdy traktat ten ukazał się w 1750 r.

²⁾ Listy do Stan. Małachowskiego. Cz. II. S. 87.

Za przykładem fizjokratów dzieli Kollątaj społeczeństwo, a raczej naród, bo tylko własnym narodem się zajmuje, na trzy klasy: ziemską, rolniczą i nierodzajną.

Właściciele ziemscy najściślej związani z ojczyzną jedynie powinni rządzić. Jak wykazałam wyżej, uważał ich też za najbardziej powołanych do tworzenia konstytucji i najwięcej zainteresowanych formą rządu. Któż powinien być jednak za właściciela uznany? „Właścicielem prawdziwym jest ten, co ziemię dziewiczą pierwszy zamienił na uprawną, a nie ten najeźdźca, co mu ją wydarł”. Ustalając kategorie powołanych do udziału w rządzie, ogranicza izbę wyższą do posesjonatów dziedzicznych, których majątki obejmują najmniej 7½ włók obszaru. Im jedynie służy pełne prawo wyboru i wybieralności posłów.

Cała ziemia w kraju powinna stanowić własność prywatną, ponieważ 1-o własność, przede wszystkim własność gruntową, uważa Kollątaj za niezbędne dopełnienie pełnoprawnego człowieka, za jedno z jego praw kardynalnych. 2-o Państwo nie powinno posiadać gruntów, a dochody czerpać tylko ze składek dobrowolnych t. j. z podatków.

W tym poglądzie na własność gruntową szukać również trzeba źródła żądania, aby mieszczanom dozwolono nabywania dóbr ziemskich. Tam gdzie fizjokratyzm mówi abstrakcyjnie o klasie rolników, wysuwa Kollątaj stan włościański, stając się gorącym obrońcą jego krzywd i orędownikiem wolności. „Chcecie być

narodem wolnym, woła, bądźcie nim doprawdy, podajcie sobie nawzajem ręce, niech ziemia polska nie cierpi żadnego w łonie swoim niewolnika, niech każdy żyjący na tej ziemi zna ją być swoją ojczyzną, nie lękajcie się ogólnej ludzi wolności, lecz obawiajcie się złego wolności urzędzenia¹⁾.

Niewątpliwie Kołłątaj w przekonaniach i sympatjach swoich do stanu włościańskiego szedł wiele dalej, niż w wyrażonych drukiem żądaniach. Wielekroć przekonywa, że włościanom zawdzięczamy wszelkie bogactwa, cytuje postanowienia Kazimierza Wielkiego w obronie włościan, wspomina, że w dobrach swoich obdarzył poddanych wolnością i ziemią.

Dziwnie też odbija to minimum żądań, które szlacheckiemu sejmowi konstytucyjnemu stawia. S. Grabski twierdzi, że małodusznością było żądać tak mało, pamiętajmy przecież, że chodziło o jednomyślny akces do konstytucji. Ograniczył przeto Kołłątaj żądania swoje 1-o do zniesienia poddaństwa, ponieważ wszyscy bogaci i ubodzy równi jesteśmy wobec prawa natury. Wszyscy, „o ile nas ziemia polska nosi”, jesteśmy poddani Rzeczypospolitej, nie może zaś ten sam człowiek być poddanym dwóch panów, a zatem gruntowego pana i Rzeczypospolitej. Stąd wynika 2-o podległość prawu i trybunałom ogólnym, a nie dziedzicowi. 3-o Grunt ma włościanin otrzymywać w zamian za czynsz lub nawet odrobek pańszczyzny, by-

¹⁾ Rkps. N. 183.

leby za umową ściśle określoną, sprawiedliwą i kontraktem dotrzymywanym ze strony dziedzica. O ileby jednak włościanin umowy nie dotrzymał, sądzić go ma własny pan. A więc znów ustępstwo dla interesów szlacheckich, które tym razem wytłomaczyć się już nie da, bo sięga bezpośrednio do codziennych interesów włościaństwa i to co dano jedną ręką, odbiera drugą. A przecież ten sam Kołłątaj na stanie włościańskim zasadzał byt ojczyzny: „Ziemia, w której jest przeszło siedem milionów niewolnika, woła, a która jest naokoło despotami otoczona, wolną być nie potrafi” ¹⁾). „Szlachcic zgubił połowę Polski, sam szlachcic nie uratuje reszty” ²⁾).

Klasa nierodzajna, mieszczenie, jako organizatorowie handlu i przemysłu poza nazwą wzorowaną na poglądach fizjokratycznych, jak się już wyżej powiedziało, uznana została przez Kołłątaja nietylko za użyteczną, ale nawet za tworzącą nowe wartości. Ceni on miasta, jako jednostki poprawnie zorganizowane i pragnie odrodzić dawną ich autonomję, odebrawszy im jedynie jus gladii (możność karania śmiercią), która przysługiwaćby powinna tylko wyższym instancjom. Jako polityk zaś obawia się, że żywioł mieszczański, bądź co bądź napływowy, zwrócić się może do obcego mocarstwa po opiekę, doprowadzony do ostateczności. Tłomaczy przeto szlachcic, że po-

¹⁾ Ostatnie przestrogi dla Polski. Str. 27.

²⁾ Listy II.

trzebuje ona ludnych i bogatych miast dla zbytu swoich produktów i że miasta stanowią siłę podatkową, której lekceważyć nie wolno.

W zrozumieniu miast ¹⁾ jest Kołłątaj politykiem zupełnie nowoczesnym. Rozumie potrzebę miast wielkich. Ażeby rozwój ich umożliwić proponuje ograniczyć liczbę miast, a miasteczka rolnicze zamienić na wsie targowe. Radzi określić terytorja miejskie, które miastami nadal zostać powinny dla korzyści otaczającej okolicy, a z Warszawy chce wytworzyć centrum rządu, uznawane przez wszystkie części Polski i przez Litwę. Właściwą do tego drogą byłoby przyznanie Litwie trzeciej części podatków, płaconych przez stolicę, a zatem w stosunku ogólnego podziału poborów i wydatków.

Dziwnem się wydać może żądanie, aby Komisje dobrego porządku przy urządzaniu miast pozostawiły im tylko grunta pod budowlę, resztę zaś ziemi odjęły i to wypowiedziane w tym samym czasie, w którym żądał, aby mieszczaanom przyznano prawo nabywania dóbr ziemskich. Wyrażną jest tu podwójna polityka, stosowana do drobnomieszczaństwa i zamożnej burżuazji. Polityka zresztą racjonalna. Chodziło Kołłątajowi o zmuszenie mieszczań do wyłącznego zajęcia się przemysłem i handlem.

¹⁾ Nasz uczony zajmował się dziejami ustawodawstwa miejskiego, jak o tem świadczy rozprawka: Wywód krótki praw miejskich, włączona do przygotowanego przez Kojasiewicza do druku rękopisu. I. 183.

Czerpiąc część swoich dochodów z drobnej posiadłości, mieszczanin nie miał dostatecznej do tego pobudki. Poza tem, o ile był człowiekiem majątnym, Kołłątaj widzieć go pragnął właścicielem ziemskim i szlachcicem.

Ograniczenie obszaru gruntów miejskich służyć również miało do podniesienia po miastach wartości ziemi, któraby wyżej mogła być opodatkowaną.

W zakresie żądań politycznych dla miast staje Kołłątaj na stanowisku stanowem. W obrębie miasta zagwarantowaną ma być zupełna autonomia, zniesione ograniczenia w przyjmowaniu nowych obywateli, aby miasta rosły w znaczenie i pomnażały ludność.

Przechodzę do sprawy podatków, która może najwięcej przyczyniła się do pomówienia Kołłątaja o rozdźwięk między teorią i praktyką. W zasadzie uznaje Kołłątaj jedyny podatek. Ma on nadzieję, że Rzeczpospolita dojdzie kiedyś „do jednego podatku gatunku, któryby się na czystej właściciela zasadał intracie”. Pobierane pod różną postacią podatki konsumcyjne krytykuje, ponieważ one zawsze spadają i tak na dziedzica, podatek z czystej intraty zaś jest przedewszystkiem podatkiem z gruntów i wtedy jest on najpewniejszy, bo człowiek może być obywatelem całego świata, a ziemia pozostaje. Najlepszym byłby tedy podatek 10-go grosza od czystej intraty lub dziesięcina zbożowa, obrachowana według ilości gruntów po parafjach i zeznań właściciela, składana w magazynach centralnych, z których by zboże

sprzedawali urzędnicy przez licytację. Podatek stać powinien w stosunku do zamożności. Nie jest sprawiedliwym, aby ubogi i bogaty płacili tak samo. Podobnie inaczej muszą płacić podatki ziemianie, inaczej mieszczanie. Zdaje się przeto, że ów jedyny podatek w interpretacji Kołłątaja zamienia się z podatku gruntowego na podatek od czystego dochodu, zastrzega bowiem wyraźnie, że czysta intrata po miastach oblicza się nietylko z gruntów, które z podniesieniem miast rosną w cenie, ale z handlu i rzemiosła.

Podatkowe teorie kameralistów Kołłątaj ostrej poddaje krytyce, gdyż nie rządzi nimi konieczność regulowana przez potrzeby kraju, ale kaprysy rządu. Nie opierają się one też na obowiązku obywateli, lecz na zręcznym wyłudzeniu i oszustwie ¹⁾. Tymczasem rząd powinien zagwarantować bezpieczeństwo własności, wolność przemysłu i handlu, nie stawiać przeszkód w postaci „wynałazków fiskalnych” jego „przemysłowi, jego pracy, jego wolnemu zażyciu sił przyrodzonych”.

Opłatę podatków uważa Kołłątaj za obowiązek obywateli kraju. „Przeto którykolwiek naród prawdziwie chce być wolnym, najpierwszem staraniem jego być powinno, aby dochód publiczny z innego nie pochodził źródła, tylko z dobrowolnej obywatelów składki”. Składkę tę chce przedewszystkiem rozumnie unormować

¹⁾ Przytacza łacińskie przysłowie: «Mundus vult decipi, ergo . . .».

i dać ludności źródło dochodu. Ziemia ma być przeto „tylko własnością partykularnych”, a ci opłacać „jednostajny podatek, którym władza opiekuńcza wszystkie publiczne potrzeby opatrywać winna, żeby ta władza nie zatrudniała się nigdy gospodarstwem szczególnem, lecz ogólnem, żeby opieką rządową zasłaniała każdego od ździerstw krajowych i zagranicznych”¹⁾. Jest to stanowisko współczesnego męża stanu, które dzisiejsza polityka obstarwiłaby jeszcze musiała zastrzeżeniami w sprawie owej swobody przemysłu i handlu. Dla miast „ściśle jednostajnej taxy” przepisywać nie należy, bo możliwość ich szybkim ulega zmianom. Ustanawiać się tu przeto powinno podatki tylko na pewien czas i nie nakładać ich arbitralnie, ale stosować do wyników lustracji, któraby określić potrafiła możliwość płacenia.

Jako minister skarbu Kołłątaj dbał nietylko o pobieranie podatków, o sumę, jaką skarb państwa mógł z nich otrzymać, ale i o stworzenie podstaw zamożności, któreby opłatę tych podatków umożliwiły. Do tego służyć miało podniesienie miast, swoboda handlu, zakładanie fabryk u ludności miejskiej, a sprzedaż starostw dla stworzenia nowych własności ziemskich.

Sprzedaż starostw, to jednocześnie sposobność do przeprowadzenia postulatów polityki gospodarczej. Starostwa miały być sprzedawane z licytacji za warunkiem złożenia $\frac{1}{10}$ ich wartości. Pragnąc stworzyć sposobność do na-

¹⁾ Mowa w Materji starostw miana 10/XI. 1791.

bywania gruntów dla ubogiej, nie posiadającej ziemi szlachty podaje projekt, aby w każdej prowincji była część starostw, którąby „uboga, a cnotliwa szlachta rozebrać mogła na wieczysty procent, bez opłaty dziesiątej części wartości, aby ich praca, ubóstwo i cnota służyły za ewikcję Rzeczypospolitej”. Włościan, zamieszkałych na gruncie starostw pragnie ubezpieczyć przed arbitralnością przyszłych dziedziców¹⁾.

Poza tem każdą myśl polityczną Kołłątaja cechuje troska o podniesienie zamożności²⁾, w której słusznie widzi źródło ofiarności na cele publiczne. Nawet przy największem napięciu patryjotycznego uczucia, tam gdzie tworzy projekt 60-tysięcznej armji, myśli, ażeby zapobiedz „uciemieniu dworów, a zwłaszcza biednego pospólstwa”.

Zrozumienie ekonomicznych poglądów Kołłątaja doprowadzić musi do wniosku, że był on: a) umysłem teoretycznym, który do teorii fizjokratów nowe wprowadził pierwiastki, czerpiąc je z życia żywego narodu, uważanego jako całość. Pogłębiając pojęcia teoretyczne unikał nasz uczony rozdzwiewku między teorią i jej zastosowaniem. b) Obok teoretyka widzimy w Kołłątaju polityka gospodarczego i społecznego, który równie baczenie uwzględniać potrafił potrzeby odradzającego się państwa, jak i dobrobyt jego obywateli. c) Ogarniając ogół potrzeb narodu nie zapomina Kołłątaj ani na

¹⁾ Mowa z 10/XI 1791 r.

²⁾ Radzi np. założenie fabryk tytoniu, odradza loteryję.

chwile o palącej kwestji społecznej, jaką było poddaństwo ludu i upośledzenie mieszczan.

Wszystkie te dążenia wielkiego obywatela zestrzelają się w żądaniu odrodzenia narodu. „Byliśmy narodem wolnym, powiada, staliśmy się narodem obcej sile podległym. Byliśmy narodem ludnym, miasta nasze były okazałe i zamieszkałe bogatym, przemyślnym i pracowitym mieszkańcem. Dziś miasta te są obrzydliwą pustką, ohydą przed obcemi i odstręceniem przychodnia. Lud nasz był niegdyś pod opieką prawa, stał się potem własnością dziedzica, granice Rzeczypospolitej były przeszło w dwójnasób rozległe, teraz obywatele wolnego narodu już w większej liczbie stali się niewolnikami obcych mocarstw” ¹⁾.

Teorje społeczno - moralne. Kołłątaj szuka źródła ustroju społecznego w samym człowieku, jego potrzebach i właściwościach. Człowiek zaś tkwi głęboko w naturze, jest z nią ściśle związany. Należy on do działu „zwierzęcego” wraz ze zwierzętami, ptakami, rybami, gadami i t. p. istotami, które nie są utkwione w ziemi, ale mają siłę samowolnego ruchu. Z tego powodu podlega on prawu na-

¹⁾ Rkps. 183. Prospekt dzieła. Rękopis ten noszący tytuł: «Prawo polityczne narodu polskiego czyli układ Rządu Rzeczypospolitej» jest zupełnie innej treści niż drukowano pod tym samym tytułem w 1792 r. dzieło w 2 tomach, które obejmuje zbiór ustaw. Inną treść ma również wydane pod tym tytułem dzieło Kołłątaja z 1790 roku (IV część Listów Anonima).

tury, które przejawia się jako prawo fizyczne i moralne.

„Nauka prawa natury, powiada, jest pierwszym węgielnym kamieniem wszystkich umiejętności moralnych, jest najczystsza filozofją moralną. Uważa człowieka samego przez się i w stosunkach do ludzi jemu podobnych. Rozbiera jego potrzebę i siły, jego związki z rzeczami, które go otaczają, a bez których on potrzeb własnych zaspokoić nie może. Wydobywa z tych prawd jego należytości i powinności, z czego przychodzi do poznania spraw moralnych, spraw, mówię, dobrych i złych, a tym sposobem oszacować może prawdziwy stan człowieka: jest li on istotą wolną lub konieczną, jest li zdolny zachować ustawy i jak obowiązywać go należy ustawami cywilnemi lub kryminalnemi? Bez tego łańcucha wyobrażeń cóż można sądzić o obowiązkach społecznych człowieka, na których się zasadza całe prawo polityczne, co o obowiązkach względem drugiej społeczności, z których wypływa prawo narodów?”¹⁾

W tem wysuwaniu na plan pierwszy nauki moralnej był Kołłątaj nieodrodnym synem swego wieku, który w myśl teorii fizjokratów opierał się na prawie natury. Prądy kierujące wychowaniem w Polsce blisko były spokrewnione z temi, które występowały we Francji. Wszak jeden z założycieli szkoły fizjokratycznej Du-

¹⁾ Listy do Czackiego (w przedmiotach naukowych). T. I. Str. 164.

pont de Nemours był w 1774 r. w Polsce i przygotowywał projekty reorganizacji szkolnictwa.

Komisja edukacyjna wprowadza w szkołach 6-klasowych naukę moralną od pierwszej klasy, a w ustawach swoich określa ją następującymi słowy: „Nauczyciel z wykładem nauki moralnej łączyć ma wprawę młodzi w dobre obyczaje t. j. postępować sobie we wszystkim podług prawideł ludzkości i sprawiedliwości, pewny będąc, że w tej mierze wszystko od dobrego nałogu i zwyczajenia przy dostatecznem o powinnościach objaśnieniu zawisło. Na ten koniec czuwać będzie na wszystkie okazje, w których by młodzi wykonywać mogli sprawiedliwość, dobroczynność, ludzkość ku bliźniemu, w którychby naganiali, coby się przeciwnego takiego postępkowi trafiło, w którychby jak największy wstręt zabierali osobliwie kłamstwa, oszustwa, niedotrzymania słowa, rozsiewania niezgody i t. p.”¹⁾

Podręczniki nauki moralnej nie stanowią rzadkości. Popławski pisze: „Moralną naukę dla szkół narodowych” (wyd. w 1778 i 1787 r.), a ks. Fr. Dmochowski (w 1787 r.) wydaje podręcznik moralności niedogmatycznej „O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych”, którym posługiwano się w szkołach.

Nauka moralna oparta na prawie natury zajmuje Kołłątaja już w okresie reformy aka-

¹⁾ Cyt. według Kalinki—Sejm czteroletni. T. II.

demji jagiellońskiej. Zaleca on ją gorliwie dla szkół, sprowadza podręczniki z zagranicy i coraz więcej utożsamia z naukami odnoszącymi się do społeczeństwa. Kiedy przy pierwszej reformie uniwersytetu jagiellońskiego do moralnego kolegium zalicza nauki teologiczne, prawne, historję, krytykę, literaturę i t. d., to kreśląc w 1804 r. projekt kolegium moralnego dla Wilna, włącza doń tylko świeckie przedmioty moralne. Kolegium to obejmować miało następujące katedry: prawo natury i polityczne jako przedmiot najważniejszy, historję, filozofję, ekonomję polityczną ogólną i opisową, praktykę wszystkich jurysdykcji cywilnych i sądowych, historję prawodawstwa obcych narodów, oraz prawa cywilnego i kryminalnego rosyjskiego i prawa polskiego. Miała to być podstawa dla moralności obywatelskiej, grunt, który wpajany w młode dusze, usunąłby na zawsze „wieczną niezgodę ze szkołami i nauczycielami”. Od praw moralnych bowiem zależy charakter obywateli, one wyjaśniają różnice między państwami i ludami, „sprawują na zawsze wieczną narodów trwałość, ich obyczajów niezłomność, ich do ojczyzny nieodmienne przywiązanie”, a przez wychowanie „przechodzą w krew obywateli”¹⁾.

Nad prawem natury prowadził Kołłątaj długoletnie studia w więzieniach austriackich. Wiadomem jest, że dzieło zamierzonym było na 3 tomy, w druku zaś ukazał się tylko jeden, na którym wydrukowano tom I. Tę dru-

¹⁾ Mowa z 28/VI 1791 (Zbiór mów sejmowych).

kowaną pracę nazwać by można etyką społeczną, gdyż zajmuje się w niej autor prawami i obowiązkami człowieka wobec innych ludzi i społeczeństwa. W zbiorach Kojśiewicza zaś znajduje się foljał o 122 kartach, pisany przez samego Kołłątaja, który Kojśiewicz zatytułował: „Pomysły do dzieła: Porządek fizyczno-moralny, czyli nauka o powinnościach i należytościach człowieka” ¹⁾).

Rękopis ten niewątpliwie niewykończony do druku wydaje mi się czemś więcej, niż samymi pomysłami. Jest to rodzaj psychologii i teorii poznania, wyłożonej na pierwszych 49 kartach. Autor wychodzi tu z założenia, że tylko samoobserwacja może dać zupełnie pewne wyniki ²⁾). Tłumaczy różnicę między wrażeniem zmysłowym a wyobrażeniem, zawisłość myślenia od zmysłów t. j. jak powiada, duszy od ciała. Zastanawia się również nad stosunkiem człowieka do świata rzeczy i do świata ludzkiego i z ostatniego wyprowadza istotę natury i praw człowieka.

Ustalenie tak ścisłego związku między wrażeniami, odbieranymi przez zmysły, a myśleniem powtarza się i w tomie drukowanym. Powiada on tam wyraźnie, że „wyobrażenia myślane przetworzone zostały z wyobrażeń zmysłowych”. Nie dochodzi wprawdzie Kołłątaj do czysto materialistycznej koncepcji, nie twierdzi jak filozofowie francuscy z końca XVIII wieku

¹⁾ Rkps. 223.

²⁾ Cytowałam te ustępy na str. 26.

(La Mettrie, Helvetius, Holbach), aby myśl i świadomość była rezultatem mechanicznego ruchu mózgu, mówi o duszy, duchu, w dziwny sposób tłumacząc jej nazwę i istotę wyrazem dech (oddech oddychanie). Zastrzega się nawet Kołłątaj przeciw złośliwości, która pomówić by go mogła o negowanie duszy, której istnienie udowodniła już nauka o objawieniu. Czuć przecież w tem dodatkowem rozumowaniu ¹⁾ nieszczerłość, czy też obawę katolickiego kapłana, który może nawet sam przed sobą do usuwania pierwiastków duchowych przyznać się nie śmiał.

Kilka słów poświęcić jeszcze należy rękopisowi. Jeżeli stwierdzenie rezultatów samoobserwacji, jako jedynie pewnych stanowi już pogląd nowoczesnego psychologa, to więcej jeszcze zdumiewać musi krytycyzm teoretyczno-poznawczych sądów Kołłątaja. Chodzi tu o stosunek do świata zewnętrznego i zależność tegoż od narzędzi, przy których pomocy postrzegamy t. j. od zmysłów. Kołłątaj stoi na stanowisku, że świat ten poznać możemy tylko za pośrednictwem wrażeń zmysłowych, a więc właściwie znamy tylko nasze wrażenia i tym, a nie rzeczywistości odpowiadać musi myślenie człowieka.

„Jakie w sobie człowiek znajduje siły, czy władze zmysłu, tak postrzega rzeczy; jakie znajduje władze myśli, tak rozeznawa rzeczy, czyli one poznawa. Nie może więc człowiek

¹⁾ Pomieszczone w przypisku q.

poznawać tylko podług sił zmysłu i myśli, z czego wypada, że poznawanie rzeczy przez człowieka niekoniecznie jest takie, jak one być mogą w sobie, lecz jak się wydają być jego zmysłom i myśli" ¹⁾). Zdawałoby się, że przemawia tu filozof współczesny ze szkoły neokantowskiej, a nie polityk żyjący przed stu laty.

Tak pojmując świat i nasze o nim pojęcia musiał sobie Kołłątaj wyjaśnić, czym jest prawda. I tu znów zdradza względność swego pojmowania. Powiada bowiem: „Zgodność naszego pojęcia z rzeczą i razem pojęcia z rozsądkiem nazywamy prawdą. Jej wyobrażenie zastępuje w myśli naszej znajomość jak jest w rzeczy, czyli znajomość istności rzeczy”. Rozumiemy teraz, dlaczego Kołłątaj istotą rzeczy zajmować się nie chciał, czemu uważał za jedynie właściwe badać zjawiska. Sceptycyzm filozoficzny, a nie płytkość wstrzymywały go od bezpłodnych w jego przekonaniu rozmyślań.

Przy dokładnem przestudjowaniu rękopisu tego rodzaju spostrzeżeń znalazłoby się więcej, ale i przytoczone wystarczą, aby wykazać ścisłość i metodę rozumowania autora.

Do studjowania prawa natury dostarczyła Kołłątajowi licznych prac literatura filozoficzna zachodu. Sięga do XVI w. do dzieł hiszpańskiego teologa Franciszka Suarez ²⁾), wy-

¹⁾ Podkreślenie moje.

²⁾ Żył od 1548-1617 r., napisał traktat: «O prawach».

mienia jako swoich poprzedników Hugo Grotiusa ¹⁾, Cumberlanda ²⁾, Krystyana Wolffa ³⁾, Antonia Genovesiego ⁴⁾. Sam zaś przyznaje się do pokrewieństwa z teorią Franciszka Quesnaya, francuskiego fizjokraty, którego chce być kontynuatorem. „Pierwszy dopiero dr. Quesnay zaczął na nowo szukać w prawach fizycznych człowieka praw jego moralnych. Nauka tego mędrca ogłoszona pod imieniem fizjokracji rozszerzyła się między ekonomistami i znalazła swych przeciwników w encyklopedystach. Był to bardzo szacowny zbiór wielkich prawd i omyłek” ⁵⁾.

Jak ostatnie słowa wskazują, uczony nasz nie ze wszystkimi teorjami Quesnaya się zgadza. Podobnie jak w teorii ekonomicznej system filozoficzny fizjokratów służy mu tylko za punkt wyjścia, daje sposobność do stwierdzenia za Quesnayem, że *lois physiques* i *lois morales* tworzą wspólnie *lois naturelles*. Przyjmuje również metodę Quesnaya, który chce do działań ludzkich zastosować ścisły rachunek matematyczny, odmierzając prawa według obowiązków. Ta metoda nieomylna (*infaillible*) prowadzi według twierdzenia francuskiego myśliciela do odmierzenia ludziom szczęścia i sprawiedliwości. I Kołłataj chce uczynić ludzi szczęśliwymi i cnotliwymi, a każde niespełnie-

¹⁾ Prawnik i mąż stanu w Niderlandach (1583 – 1645).

²⁾ Filozof angielski (1632–1719).

³⁾ Filozof niemiecki, kontynuator Leibniza (1679–1754).

⁴⁾ Wybitny ekonomista włoski ze szkoły merkantylistów (1712–1769).

⁵⁾ Porządek fizyczno-moralny. Str. XVI.

nie obowiązków ściśle łączy z uszczupleniem praw, które z niego wynika. Wierny też jest nauce Quesnaya w teorii o działaniu i zakresie wolnej woli.

Poza tem widać w dziele Kollåtaja wpływ idei Rousseau o naturze człowieka skłonnej do dobrego. Wypowiada on w ciągu swej pracy pogląd na ujemne oddziaływanie środowiska na człowieka, na wpływ złego prawodawstwa, które go złym czyni. Już przedmowa zaczyna się od słów, które świadczą jednocześnie o przyrodniczym na świat poglądzie i są echem doktryny Rousseau o człowieku: „Człowiek jest z przyrodzenia do dobrego skłonny i tak własnymi potrzebami naglony, że byle tylko szedł za ich uczuciem, byleby starał się zaspokoić one środkami, jakie mu przyrodzenie wskazuje, byle używał do tego swych należytości i dopełniał ściśle nieoddzielne od nich powinności, nie może być złym”.

Dziwić może, że Kollåtaj odporny wogóle wobec utopijnych pomysłów genewskiego filozofa, przeciwstawiający jego ideałom stanu natury ściśle obmyślany porządek społeczny, jak dogmat uznaje tezę o dobrej naturze człowieka. Ale przemówił tu widocznie wychowawca, który reformę społeczeństwa od szkół i wychowania narodu zaczynał i w odrodzenie jego wierzył niezłomnie. Ufa przeto dobrym skłonnościom, które człowiek na świat ze sobą przynosi, ale trzeba go w dobrem utwierdzić. Samo pouczenie działałoby zbyt słabo, chodzi o wytworzenie drugiej natury z przyzwyczajień

„nałogów”, ponieważ dziecko zanim zacznie sądy wydawać i samodzielnie wybierać obowiązki, naśladuje starszych, którym ufa. A chodzi tu nie tylko o jednostki, ale i o całe społeczeństwo, na które działa ujemny przykład.

Warto wziąć pod uwagę naukę o zgorzeniu, bo tu już nie chodzi o ewangeliczne zgorzenie bliźniego, ale o ten zły przykład, który szedł z góry i demoralizował społeczeństwo. „Gdy sprawy nasze są złe... cała ich okropność wydaje się najbardziej w zgorzeniu, które jest największym nieszczęściem każdej społeczności, a często bardzo całego rodzaju ludzkiego”¹⁾.

Zgorzeniem są przecież nie tylko karygodne postęпки, są niem także przesady, błędne wierzenia i przekonania, które działają na nasze sądy i zabarwiają bieg myśli: „Przesady tak dzielnie wpływają na nasz rozum, jak szkła kolorowe na zmysł widzenia. Z tego względu zgorzenie, które wprawia w zły nałóg władzę pojmowania i sądzenia, daleko jest okropniejsze w swych skutkach od owego, które sprawuje nieporządek w naszych namiętnościach”. Takie zgorzenie uważa za „zarazę niezliczonych pokoleń i całego rodzaju ludzkiego, jeżeli zwłaszcza przesąd stanie się prawidłem dla nauki, opinii lub prawodawstwa”, ubolewa też nad stopieniem czy omamieniem sumienia, które „przestaje być sprawiedliwym doradcą i sędzią”.

¹⁾ Tamże str. II.

Zadaniem nauk moralnych jest przeciwdziałać zgorzeniu. Muszą one być przeto oparte na nauce zgodnej z naturą człowieka: „Złe moralności prawidła” wynikały bowiem z nauk dogmatycznych. Tłumaczy, że ma na myśli teologje pogańskie, czy jednak jego nauka prawa płynącego od natury, które nie liczyło się ani z interwencją bóstwa, ani z cudami nie mówi wyraźnie, iż teologja katolicka porodzić również musiała liczne błędy i przesady? Wszelkie działanie ludzkie zgodne być musi z prawami przyrody: „jeżeli odstąpię od przyrodzonego porządku, wystawię się na niewyrachowane cierpienia”, powiada.

Wykład moralności opiera Kołłataj na obowiązkach i prawach człowieka (powinnościach i należyłościach) wobec samego siebie, drugich ludzi i społeczeństwa. W każdym z tych wypadków przewodniczy mu zgodność z koniecznością przyrodzoną. Moralność opiera na determinizmie. Wolna wola działać może tylko w obrębie warunków czy potrzeb przyrodzonych, a polega na tem, że bez własnej decyzji człowiek wypełnić nie może powinności, ani żądać należyłości.

Pogłębienie teorii wolnej woli odnajdujemy na innem miejscu: „Wolność uważamy jako zdolność użycia woli. A ponieważ wola będąc władzą obierania między rzeczami i osobami nie jest władzą obierania między czynieniem i nieczynieniem, inaczej jak przyrodzenie czynić wskazuje, jeżeli chcemy dostąpić tego dla czego czynić obowiązani jesteśmy. Przeto do

czego się rozciąga wola, do tego się rozciąga myśl i wolność. Wola obiera tylko między rzeczami i sposobami czynienia, toż samo i wolność. Jeżeli zatem wola chce rzeczy jakiej, musi koniecznie chcieć użycia sił czyli musi działać tak, jak ku temu przyrodzenie przysposobiło siły człowieka. A ponieważ siły człowieka są ograniczone, przeto wolność musi być ograniczaną, bo czego siły nie zdołają, tego wolność dostąpić nie może" ¹⁾). Dylemat woli działający w obrębie stałych praw przyrody został tu ujęty z naukową ścisłością?

Baczną też Kołłątaj zwraca uwagę na stosunek rozumu i namiętności ludzkich, naznaczając każdemu pierwiastkowi właściwe stanowisko.

Czytając „Porządek fizyczno-moralny” zwrócić trzeba uwagę na znaczenie sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest owym miernikiem, według którego społeczeństwo odmierza ludziom byt i prawa, do którego stosuje stawiane im wymagania. Reguluje ona zasadnicze warunki ludzkiego życia. Dobroczynność jest już drugim stopniem, który zależy od naszej możliwości, mniej ściśle wymaganą być może. Najwyższą cnotą zaś jest heroizm, który jednak wymagać musi specjalnych okoliczności, jest „niebieskim zapałem” ku korzyści ogółu. Z porządku fizyczno-moralnego wyprowadza Kołłą-

¹⁾ Rkps. 223.

taj prawa człowieka i czyni je podstawą stosunków ludzkich w społeczeństwie.

Dzieło o „Porządku fizyczno-moralnym” jest przeto zasadniczem dla światopoglądu Kołłątaja. Światopogląd ten, oparty na badaniu natury ludzkiej, uważając człowieka zawsze w związku ze społeczeństwem był podstawą, na której chciał wielki obywatel oprzeć przyszłość narodu, powiada bowiem: „Ktokolwiek człowieka i jego prawa dobrze obejmie, ten nie zbłądzi w prawodawstwie ani politycznym, ani cywilnym, bo idzie drogą utorowaną, drogą praw, na których się gruntuje porządek moralny”¹⁾.

Przesunąwszy przed wzrokiem czytelnika szeroką skalę teorii społeczno-filozoficznych Kołłątaja, wskazawszy na dzieła, w których się wypowiedział, zapytać wreszcie można, czy da się z nich ułożyć system tego filozofa, czy nie wykrywamy tu sprzeczności, niekonsekwencji, teorii nawianych, a więc z całokształtem niezgodnych?

Zastrzegam się, że nie wydaję bynajmniej sądu o Kołłątaju jako polityku, jeżeli zaś zwracałam się przygodnie do jego poglądów politycznych, to tylko, o ile się z teoretycznymi poglądami wiążą i zgadzają, a zatem domagają niemal podkreślenia na tem miejscu. Teorje niewątpliwie w blizkiem stoją z niemi pokrewieństwie, były one podstawą praktycznego

¹⁾ Prawo polityczne narodu polskiego. Str. XIII i XIV.

działania, albo utworzone zostały post factum, jako uzasadnienie tegoż. I w tym jednak razie stanowią sferę czysto intelektualną, którą się da wyodrębnić. Mamy przeto przed sobą wyznawcę empirycznej filozofji, prawa natury, poszukiwacza zależności sfery moralnej człowieka od jego fizycznego ustroju i potrzeb. Człowieka tego bada Kołłątaj w pierwotnem społeczeństwie, a zatem w zaraniu jego bytu, aby potem przeniósłszy go w stadium współczesnej sobie cywilizacji rozpatrywać społeczne jego prawa, obowiązki, formy prawne i życie gospodarcze. Jest to obszerna sfera, wypełniająca ramy współczesnej nam socjologii, sfera umiejętnie powiązana nie logiką myśli, ale logiką zjawisk psychicznych i zewnętrznych. Poza tem dostrzegamy u Kołłątaja konkretne pierwiastki umysłowe. System swój przystosowuje on ściśle do pojęcia o polskiem społeczeństwie, jak widział i chciał je widzieć w przyszłości. Powstaje przeto system narodo-społeczny, tworzy on narodową etykę i narodową teorię ekonomiczną.

Jeżeli Kołłątaja nazywam myślicielem narodowym, to nie dlatego, aby naród polski uznawał za zespół od innych wyodrębniony, złożony z innych niż otaczające pierwiastków społecznych i psychicznych. Przeciwnie, dostrzegając jednolitą linię historycznego rozwoju ludzkości, zaczyna od pojęć najogólniejszych, właściwych człowiekowi wogóle, a przechodząc od jednostki do społeczeństwa uwzględnia te formy wspólnego bytu, które się w ciągu historii

wytworzyły. Dzięki temu nie przenosi Kołłątaj gotowych teorii i pojęć, przejętych z filozofii zachodu do dzieł swoich, ale je niejako amalgamuje z temi, które specjalnie w polskim społeczeństwie się pojawiły.

Te swojskie pierwiastki, to nietylko rezultaty odmiennych kolei dziejowych narodu, ale i poglądy wyznawane przez współczesnych, stanowiące niejako opinię całej grupy, wspólne ludziom, którzy stali na czele prądu reformy. Kołłątaj jest bodaj najwymowniejszym, najbardziej konsekwentnym, najjaśniej je wypowiadającym rzecznikiem, nie może przecież uchodzić za jedyne ich twórcę. Jest on bardziej samodzielny wobec teorii filozoficznych zachodu, niż gdy go porównam z poglądami wyznawanymi przez komisję edukacyjną, przez ludzi należących do Kuźnicy, wreszcie zgadza się wielokroć z poglądami wypowiedzianymi przez Staszica. Wobec tego, że żył i działał współcześnie, niemożliwym staje się określenie wzajemnego wpływu.

O ile jednak dzieła filozoficzno-społeczne Kołłątaja rozpatrywać same w sobie, dają one system zwarty, samodzielny, ściśle przemyślany, a wypowiedziany jasno, trzeźwo z uświadomieniem celu, jakim było zbadanie wszechstronne społeczne bytu ludzkości, na który spogląda przez pryzmat pojęć wytworzonych na polskim podłożu narodowym.

Myśliciel tej miary zasługuje niewątpliwie, aby cała jego spuścizna naukowa dostępną się stała ogółowi. W tekście przytoczyłam parę

rękopisów, które wydrukowane być powinny. Jest ich niezawodnie dużo więcej, tak mało znanych, że ktokolwiek do gruntowniejszych nad Kollątajem zabierze się badań, odkrywa nowe skarby.

Wydanie rękopisów Kollątaja nie może być przecież zadaniem prywatnych jednostek. Obowiązek ten podjąć powinna instytucja naukowa, a w pierwszym rzędzie powołaną tu jest akademja umiejętności w Krakowie. Wyrażam na tem miejscu nadzieję, że w bieżącym roku jubileuszowym zapoczątkowaną zostanie przynajmniej krytyczna niedrukowanych prac Kollątaja ocena, a potem wydawnictwo tych, które skończone przedstawiają całości.

Dr. Z. Daszyńska-Golińska.

W studjum powyższem nie został uwzględniony życiorys Kołłątaja, nie opracowany dotąd źródłowo w całości. Dopełniając ten brak, podaję następujące prace:

Jan Śniadecki: „Żywot literacki Hugona Kołłątaja”. W Wilnie 1814 r.

Wacław Tokarz: „Encyklopedia Ilustrowana”. T. 37.

Tenże: „Ostatnie lata Hugona Kołłątaja” (1794—1812). Tomów 2, w Krakowie. Nakł. Akad. Umiejętności 1905 r.

Stanisław Krzemiński: „Życiorys Kołłątaja” w dziele „Sto lat myśli polskiej”.

Stefan Zaleski: „Ks. Hugo Kołłątaj”. Kraków 1912.

Ignacy Chrzanowski: „Hugo Kołłątaj”. Odczyt. Lwów 1912 r.

Literatura o dziełach i poglądach społeczno-filozoficznych Kollątaja

Tadeusz Czapczyński: „Nauka moralna w systemie wychowawczym Kollątaja”. Sprawozdanie Dyrekcji gimnazjum I w Stanisławowie 1909/10.

Stefan Czarnowski: „Filozofja społeczna w Polsce”. Biblioteka warszawska 1904 r.

Władysław Smoleński: „Kuźnica Kollątajowska”. Studium historyczne. Kraków 1885 r.

Władysław Dropiowski: Hugona Kollątaja: „Porządek fizyczno-moralny”. Lwów 1900 r.

Dr. Stanisław Grabski: „Zarys rozwoju idei społeczno-gospodarczych w Polsce”. 1903 r. Str. 104 - 233.

Walerjan Kalinka: „Sejm czteroletni”. T, II. Str. 472 - 510.

Ludwik Krzywicki: „Kollątaja wstęp krytyczny do historii”. Encyklopedia Ilustrowana. T. 37. Str. 221.

Henryk Schmitt: „Pogląd na żywot i pisma ks. Hugona Kollątaja”. Lwów 1860 r. od str. 108 poczynając.

Dr. Michał Sokolnicki: „Polska myśl historyczna od Naruszewicza do Lelewela”. Bibl. warszawska 1905 r. T. III.

PORZĄDEK FIZYCZNO-MORALNY

CZYLI

NAUKA O NALEŻYTOŚCIACH I POWINNOŚCIACH
CZŁOWIEKA WYDOBYTYCH Z PRAW WIECZNYCH,
NIEODMIENNYCH I KONIECZNYCH PRZYRODZENIA

Spis wyrazów mało-zrozumiałych.

- Czucie — wrażenie.
Dowcip — rozum, zdolności.
Koszt zakładowy — kapitał zakładowy.
Koszt coroczny — wkłady roczne, kapitał obrotowy.
Należytości — prawa.
Nastąpienie na własność — uszkodzenie własności.
Nieuchronne — niezbędne.
Najdować — znaleźć.
Odpowiedny — odpowiedzialny.
Powinności — obowiązki.
Przygotowniczy — przygotowawczy.
Rosbierać — roztrząsać.
Stateczny — stały.
Udziałanie — wytworzenie.
Zażyte — użycie.
Zostawać — istnieć.
-

W S T Ę P.

Przedsięwzięmy naukę bardzo ważną, bez której w żadnym położeniu naszego życia obejść się nie możemy. Jest to nauka o naszych należytościach i powinnościach, którą wydobyć usiłujemy z praw przyrodzenia wiecznych, nieodmiennych i koniecznych, albo z tego porządku fizyczno-moralnego, któremu zupełnie poddani jesteśmy.

Czyli bowiem uważać się będziemy jak ludzie, czy jak członki rządnej społeczności, czy zwrócimy uwagę na nasze życie prywatne, czy publiczne: w każdym położeniu i postępowaniu, nie możemy być pewni spraw naszych moralnych, póki nie będziemy wiedzieli, co się nam od wszystkich należy, cośmy nawzajem winni nam samym, naszym bliźnim, naszej ojczyźnie, naszej władzy opiekuńczej; co nareszcie należy się naszej społeczności politycznej, co znowu ta winna jest nam i nam podobnym.

Nauka, o której mowa, jest w samej rzeczy pierwszem i jedynem źródłem naszej moralności, bo z niej wypływają wszystkie umiejętności moralne.

I. O przyrodzeniu i jego prawach w ogólności.

Po długim dostrzeganiu skutków niezliczonych jestestw, które rozpoznać możemy za pomocą naszych zmysłów, znajdujemy: że wszystkie kopalnie układają się zawsze w jednaki i właściwy sobie kształt, że rośliny i zwierzęta odradzają się w jeden sposób, że nie tylko w samych rodzajach i gatunkach, ale nawet w swych częściach organicznych, zachowują też samą postać; że ciała niebieskie jednako zawsze krążą nad naszymi głowami; z czego wnosimy, że wszystkie dopiero wyliczone jestestwa, podlegają pewnym prawidłom, co do swego ukształcenia, rozradzania się i ruchu.

Zważając, że takowe prawidła są jak gdyby sposoby właściwe każdej istocie w szczególności, lub ich rodzajom i gatunkom w ogólności, nazwaliśmy je prawami, czyli ustawami: z czego wnieśliśmy, że prawa, od których zależy byt i jego sposób, każdemu jestestwu właściwy, nic innego nie są, tylko prawidła stateczne, nieodmienne i konieczne, podług których każde jestestwo w szczególności i wszystkie w ogólności, tak, jak są, utrzymują się stosownie do swego bytu.

Prawa, o których tu jest mowa, nadane im zostały od przyczyny, która zrzędziła, że koniecznie być muszą tak, jak są, i tym sposobem, jak je widzimy. Ta przyczyna musiała zostawać wprzód nim zrzędziła tak rozliczne skutki; zostawała niewątpliwie, bo widzimy jej skutki, zostawała koniecznie, bo bez niej nie byłoby skutków; zaczętem widząc skutki, nie możemy wątpić o przyczynie, która je zrzędziła, dla której zostają koniecznie tak, a nie inaczej, przez którą poddane zostały prawom statecznym, nieodmiennym i koniecznym. Jasna tedy jest rzecz: iż żadne jestestwo, tembardziej świat cały, nie mógł się zacząć ślepym przypadkiem, kiedy wszystko, cokolwiek zmysłami naszymi dostrzegamy, zostaje i utrzymuje się wedle swej przyczyny, wedle jej praw statecznych, nieodmiennych i koniecznych.

Zaczem wyobrażenie, któreśmy sobie zrobili o jednakiem odradzaniu się jestestw, a które jest zupełnie zmysłowe, dało nam powód do wyobrażenia umysłowego, przez które tłumaczymy się, gdy chcemy mówić o przyczynie, nazywając one przyrodzeniem, wyraz pochodzący od imienia rodzenie, od słowa rodzić. Widzimy przeto, że wyraz przyrodzenie nic innego nie jest, tylko wyobrażenie umysłowe, pod którem chcemy mówić o przyczynie wszystkich skutków, w ogólności lub w szczególności; o przyczynie, która wyprowadziła wszystkie jestestwa i poddała je prawom statecznym, nieodmiennym i koniecznym.

Przyczynę jedną i konieczną wszystkich rze-

czy, nazwiemy przyrodzeniem; sposoby, podług których zostają i utrzymują się wszystkie rzeczy, nazywać będziemy prawem przyrodzonym.

Lubo metafizycy starają się, ile można, wyobrazić przyrodzenie, nie tylko jak przyczynę pierwszą, jedyną i konieczną, ale nawet różną od materji, okazując jej własności, przymioty i doskonałości; to jednak nie należy wcale do naszego przedmiotu. Nam dosyć poznać tę pierwszą przyczynę w jej skutkach i prawach; bo nauka, którą się zatrudniamy, nie dozwala żadnych przypuszczeń (hypotheses); im bardziej owszem ograniczymy się w tych badaniach, tem wyobrażenia nasze będą jaśniejsze. Nie jest że dosyć dla nas pojąć, że przyrodzenie, uważane jako przyczyna wszystkich jestestw, było pierwiej niż jestestwa, które są jego skutkiem? bo do ich wyprowadzenia nie mogło się obejść bez przyczyny i praw, podług których zostają, tak jak są. Nie jest że dosyć, że tej przyczynie nadaliśmy imię przyrodzenia, które podobno było pierwsze, choć zapewne nie odpowiadające tej Istocie?

Nadajmy jej imiona, jakie tylko za najprzystoitsze osądzimy, nazwijmy Istnością najwyższą, Pojętnością, nieskończoną. Opatrznością powszechną, Bogiem: byleśmy pod temi wszystkimi imionami uznali, że mamy wyobrażenie o przyczynie pierwszej, jedynej i koniecznej. Świat cały winien jej swoją bytność, wszystko co się na nim najduje, podlega jej prawom; ona wie dla czego dała byt wszystkim jestestwom:

dłaczego taki, a nie inny, dlaczego je poddała takim, a nie innym prawom: my jednak nie znamy jej istoty, ani potrafimy kiedykolwiek dojść do znajomości wszystkich środków, których do wyprowadzenia wszystkich rzeczy użyła. Jakiegokolwiek w tej mierze spory nie doprowadzą nas nigdy do pewności i oczywistości. Nie lepiej że wyznać, że mniej wiemy, jak się zaślepiac własnymi lub cudzemi uwidzeniami?

Skutki i prawa, któremi utrzymuje się porządek powszechny, przez które zachowują się wszystkie jestestwa, nie należą do naszego rozbioru; dochodzić będziemy tylko praw, któremi opisany jest byt człowieka w ciągu jego życia: i to jedynie było powodem, żeśmy tej obcej nam dotknęli materji, abyśmy byli w stanie zrobić sobie jasne wyobrażenie o przyrodzeniu i jego prawach w ogólności.

II. O prawach przyrodzonych, którym podlega człowiek; o należytościach i powinnościach jego, które z praw rzeczonych pochodzą.

Człowiek poddany jest prawom przyrodzenia, które mu są wspólne ze wszystkimi innymi jestestwami; ma jednak prawa szczególne, sobie samemu służące, które go różnią od innych jestestw. W podziale takowych jestestw pod zmysły podpadających, należy on do wydziału zwierząt, a zatem podlega prawom, które mu są ze zwierzętami wspólne; podlega i tym, które są wspólne roślinom; podlega na-

wet w całości, lub w części prawom, którym są poddane wszystkie jestestwa; a chociaż przez niedostatek stosunków nie znamy tych wszystkich praw, dostrzegamy jednak przez porównanie, że wszystkie jestestwa przywiązane są do praw ogólnych, jak gdyby do łańcucha, który łączy w jedno porządek wszystkich rzeczy, których są istotnymi częściami. Rozbierając wszelako wyżej wyliczone prawa, którym podlegają wszystkie jestestwa, jakie znać możemy za pomocą naszych zmysłów, dostrzegamy samych tylko praw fizycznych; bo stosunki, które między nimi, a człowiekiem zachodzą, są zupełnie fizyczne; gdy jednak przychodzi rozbierać prawa ludziom właściwe, znajdujemy, że jedne są fizyczne, drugie moralne; ponieważ stosunki, które zachodzą między jednym i drugim człowiekiem są fizyczne i moralne. Każdy człowiek podlega tym samym prawom, które mu są wspólne z roślinami i zwierzętami. Podobnych praw wiele naliczyć można, które nam są wspólne z nieczującymi jestestwami.

Wszelako są inne prawa fizyczne szczególnie samemu człowiekowi: np. zdolność udzielania swych wyobrażeń przez mowę, przyjmującą swe udoskonalenie aż po udział wyobrażeń myślnych. Przyrodzenie dało mu do tego osobne w machinie jego narzędzia, których odmówiło innym zwierzętom; i to jest prawo fizyczne, które nas różni od zwierząt. Jest wiele innych podobnych praw, które naznaczają cechę różnicy człowieka od reszty zwierząt, lecz to nie jest przedmiotem naszego badania.

Co nas bardziej zastanawiać powinno, jest, że przyrodzenie poddało człowieka pod prawa moralne, które go obowiązują w jeden prawie sposób, jak prawa fizyczne, to jest, że obowiązują statecznie, nieodmiennie i koniecznie; tego gatunku jest prawo, które nazywamy władzą samowolnego działania (*liberum arbitrium*) to jest: że cokolwiek działamy, działamy podług naszej woli, naszego obioru, naszego zezwolenia, i nie możemy działać inaczej; tak dalece, że wszystko cobyśmy uczynili nie samowolnie, nie byłoby naszą sprawą, lecz byłoby skutkiem jakiej obcej siły, która do nas nie należy. To prawo istotnie jest potrzebne do tego, aby sprawa jakakolwiek uznana być mogła za naszą własną, z niego wypływa rzetelna cena naszych uczynków, uznanie, czyśmy dopełnili naszych obowiązków, czyśmy je przestąpili; bo co nie jest przez nas samowolnie zrobione, nie może być uważane, ani przyznane za nasze własne dzieło.

Przez prawa fizyczne nasza machina organiczna jest opatrzona w zdolności do wszystkich działań fizycznych, póki żyjemy; przez prawa moralne, władza w nas działająca jest opatrzona w zdolności, do działania spraw moralnych. Te oba gatunki praw są równie potrzebne i konieczne, bo bez pierwszych nie moglibyśmy żyć, i nie bylibyśmy zdolni do działań fizycznych, bez drugich nie bylibyśmy zdolni do spraw moralnych.

Między prawami moralnymi jest jedno z najważniejszych: że każdy człowiek rodzi się

z pewnemi należytościami sobie jedynie właściwemi, do których są przywiązane pewne powinności, jak gdyby warunki, pod którymi ma używać swych należytości.

Trzeba ażebyśmy sobie zrobili jasne wyobrażenie tego prawa moralnego i nie mieszali z niem należytości i powinności, które z niego pochodzą.

Wyraz prawo, w naszej mowie, odpowiada w mowie łacińskiej, wyrazowi *lex*; wyraz należytość, odpowiada wyrazowi łacińskiemu *jus*; wyraz powinność, odpowiada wyrazowi łacińskiemu *officium*: różnica bardzo jasna między wyrazami, przez które nasze wyobrażenia tłumaczymy. Każdy to pojmie, że podlega pewnemu prawu, że ma tę lub ową należytość, która mu służy, że jest obowiązany do pełnienia pewnej powinności. Wszelako gdy prawnicy polscy wyrazu prawo używają w wielorakim znaczeniu: przeto idąc za ich tłumaczeniem, można mieć wielorakie wyobrażenie, pod którym prawo w naszej mowie brane bywa.

Dla czego prawo przyrodzone możnaby w naszej mowie nazwać ustawą przyrodzoną, należytość możnaby nazwać prawem przyrodzonym.

To jest prawem albo ustawą przyrodzenia nieodmienną i konieczną, że się rodzimy z pewnemi należytościami, albo prawami nam służącemi, że jesteśmy obowiązani do pewnych powinności; lecz co się tyczy nas samych i naszego samowolnego działania: należytości i powinności nie są prawem, czyli ustawą przyrodzoną: są to warunki, środki, dobrodziejstwa,

którymi nas przyrodzenie opatrzyło dla działania, iż tak powiem, wraz z nami, ażeby jego ustawa wieczna i nieodmienna dopełniła się w nas dla naszego własnego dobra.

Prawa, czyli ustawy przyrodzone, nie zależą od naszego samowolnego obioru; np. każdy to czuje, że od niego nie zależało, żeby był opatrzony władzą samowolnego działania, żeby miał lub nie miał prawa do pewnych należytości, od których utrzymanie jego życia zależy, żeby nie miał obowiązku pełnienia pewnych powinności, które zabezpieczają jego należytość; wszystko to on z sobą na ten świat przynosi; i to jest właśnie prawdziwą cechą prawa, czyli ustawy przyrodzenia.

Przeciwnie: zależy od woli człowieka, ażeby używał prawa do swej należytości, ażeby dopełniał swych powinności: i to jest zawisłością lub niezawisłością od woli jego.

Prawa, czyli ustawy przyrodzone, działają w nas, mimo nas, albo jaśniej mówiąc bez przyłożenia się naszej woli; są to pewne zdolności, siły i prawidła nam wrodzone, których nie można odosobnić i oddalić od nas, bez zepsucia naszej машины, w części lub w całości.

Należytości są jak dobrodziejstwa, którymi nas przyrodzenie opatrzyło przez swe wieczne i nieodmiennie prawa, jeżeli ich zechcemy użyć; powinności są obowiązkami do wypełnienia potrzebami, jeżeli je zechcemy dochować, abyśmy byli pewni naszych należytości. Słowem: ustawy przyrodzenia nie mogą być przestąpio-
ne, choćbyśmy chcieli; należytości mogą być

zgwalczone, powinności opuszczone. A lubo w zgwalceniu należytości i niedopełnieniu powinności cierpieć musimy: każdy przecież wie, bo o tem codziennie przekonywa doświadczenie, że wola ludzka przestępuje jedno i drugie; gdy tymczasem na krok przestąpić nie może, gdzie zachodzą wieczne i nieodmienne przyrodzenia ustawy.

III. O srodkach, któremi dojść można do odkrycia należytości i powinności człowieka.

Abyśmy mogli dobrze poznać człowieka, nie trzeba iść za wprowadzonymi, choć tak dawno upoważnionymi błędami, ale cofnąć się wstecz aż do owego punktu, odkąd podzielone domniemywania obłąkały nas manowcami błędów, a nim zaczniemy nowe poszukiwania nad jego należytościami i powinnościami, trzeba wprzód ustanowić sobie pewne prawidła, jak należy uważać człowieka we względzie jego moralnym. Takowe prawidła są następujące:

Najprzód: Należy zacząć od rozbioru stanu fizycznego człowieka, czyli zastanowić się dobrze nad prawami fizycznymi, od których byt jego zależy, bo z tej strony znajomość człowieka przystępna jest naszym zmysłom, które są pierwszym kluczem naszych wiadomości.

Powtóre: Gdy po najpilniejszym rozbiore stanu fizycznego człowieka niepodobna jest dojść do znajomości wszystkich jego praw fizycznych, gdy do odkrycia jego należytości

i powinności nie potrzebujemy znać wszystkich, należy przeto ograniczyć nasz rozbiór do tych jedynie praw fizycznych, których znajomość potrzebna jest do naszego przedmiotu. Zaczem wszystkie poszukiwania anatomiczne, fizjologiczne, patologiczne, lubo wielce użyteczne z innych względów, nie są nam tu potrzebne.

Potrzenie: We wszystkich takowych badaniach powinniśmy iść drogą rozbioru, postępując od rzeczy znajomych do tych, które nam nie są znane, bo takowy sposób, podług swych prawideł zachowany, jest najpewniejszy i nigdy nie zwodzi; zaczem badania nasze powinny być zaczęte od przedmiotów najpospolitszych, znajomych wszystkim i niepodległych żadnej wątpliwości.

Poczwarte: Gdy postępować będziemy w naszych badaniach stopniami do rzeczy, które nam są nieznanne; trzeba aby nasze zmysły były rozumowi naszemu w tej mierze przewodnikami i aby imaginacja nie miała tam żadnego miejsca.

Popiąte: Czego nie zdołamy odkryć za pomocą naszych zmysłów, to trzeba uważać, jak nieprzystępne dla naszej wiadomości i wyznać, że nie wiemy; to jest prawdziwa mądrość przyznać się do tego, czego nie możemy pojąć; zaczem wszystkie przypuszczenia nie mogą mieć miejsca w tej nauce.

Rzecz pewna, iż postępując podług takich prawideł, zdawać się nam będzie, że bardzo mało co wiemy; lecz to, co tym sposobem odkrywamy, będzie rzetelnie pewne, to jest: nasze

pojęcie będzie zawsze w zgodzie z przedmiotem, którego dochodzimy. Trzymając się więc tych prawideł spróbujmy, jak rozbierając stan fizyczny człowieka, można przyjść do gruntownej znajomości o stanie jego moralnym, czyli do odkrycia jego należytości i powinności.

Zaczynając nasze badania w tej mierze, postrzeżemy na pierwszy rzut oka, iż nam nie należy zagłębiać się w tajemnice przyrodzenia; wszystko czego się uczyć mamy jest jasne, oczywiste i prawie dotykalne, a co bardziej dostrzeżemy: że czego się nam uczyć trzeba, w rozumie naszym już zawieramy; dość jest zastanowić się dobrze nad tem, co już wiemy, przystosować to do badań, któreśmy sobie zadali, wyciągnąć stąd proste wnioski, a prawda poszukiwana odkryje się sama od siebie.

Już przyrodzenie byłoby względem nas okrutne, gdyby uplątało w nieprzenikłe tajemnice nasze należytości i powinności, których znajomość co moment jest potrzebna, abyśmy mogli prostować sprawy nasze, gdy zwłaszcza z nagleni jesteśmy działać według samowolnego obioru. Samo więc przyrodzenie musiało przywiązać tę naukę do sposobów najłatwiejszych i dalekich od utrudzającego szperania.

Weźmy tylko przed oczy historję dziejów ludzkich, a przekonamy się, że człowiek wprzód znał swoje należytości i powinności, nim nauka moralna wprowadzona była, nim ją zasadzono na pewnych prawidłach, nim prawodawcy napełnili księgi swemi ustawami, że był cnotliwym i sprawiedliwym, nim filozofowie zrobili

wyobrażenie cnoty i sprawiedliwości, że był ludzkim i miłosiernym, nim mu zaczęli mówić o ludzkości i dobroczynności.

Nauki szkolne i układy nic do tego dodać nie mogły prócz zasad i podziału, dając często powód do nieużytecznych sporów, z których wypłynęły wszystkie błędy, zdrożności, nadużycia i liczne inne klęski rodu ludzkiego.

Każdy z nas wie, iż czujemy, póki tylko żyjemy, że mamy wielorakie potrzeby, bez zaspokojenia których żadnym sposobem obejść się nie możemy, że mamy wielorakie siły do zaspokojenia tych potrzeb; wszystko to są prawa fizyczne przyrodzenia, wedle którego jesteśmy i inaczej być nie możemy. Nie masz nikogo, któryby nie był przekonany o tych trzech prawdach, a na nich jest dosyć, abyśmy za ich pomocą odkryli nasze należytości i powinności. Zastanówmy się tylko nad temi prawdami, przystosujmy do naszych badań, a przekonamy się, żeśmy je wprzód znali. Przyrodzenie objawiło nam je w sposób wyraźny, bo je umieściło w nas samych, w naszym czuciu, w naszych potrzebach i siłach. Rozbierzmy z osobna te prawa fizyczne.

IV. O czuciu człowieka i o sile, która to czucie sprawuje.

Czucie nic innego nie jest: tylko doznawanie wielorakich odmian w sposób przyjemny lub nieprzyjem-

ny, które pochodzą od przyczyn wewnętrznych lub zewnętrznych.

Tak utworzyło nas przyrodzenie, poddało nas prawu nieodmiennemu i koniecznemu, ażeby zdolność czucia wszystkich odmian wewnętrznych i zewnętrznych rozciągała się po całej masie naszego ciała. Doznawanie czucia jest najpewniejszym dowodem, że jesteśmy pierwszą zasadą naszego pojmowania naszych potrzeb, naszych działań; za pomocą czucia widzimy, słyszymy, rozróżniamy smak i woń, ostrzegani jesteśmy o każdym dotknięciu, które na nas zewnętrznie lub wewnętrznie działa; słowem: doświadczamy wszelkich odmian zewnętrznych i wewnętrznych, bo zmysły nasze są narzędziami czucia. Bez czucia nie wiedzielibyśmy na czym nam zbywa lub czego potrzebujemy, np. czy jesteśmy nasyceni, czy głodni, czy jesteśmy zdrowi czy chorzy. Na czym zależy nasze czucie, pojmujemy to dobrze ze skutków, lecz co jest sama w sobie przyczyna, która go zrzędza, tego wcale nie wiemy.

Ciało ludzkie nic innego nie jest, tylko maszyna złożona z wielorakich narzędzi, służąca do sprawiania potrzebnego ruchu i czucia, w której działa jakaś siła, jedyna przyczyna naszego samowolnego ruchu i doświadczenia naszego czucia, bez której samo ciało, jako tylko maszyna, nie jest zdolne sprawić ruchu i doświadczyć czucia. Wedle tej jasnej prawdy łatwo pojmujemy, że nie ciało z całym swoim układem nerwowym, lecz siła osobna, która się w nim znajduje, porusza tą całą maszyną

i czuje za pomocą stosownych do tego narzędzi.

Przekonawszy się o bytności tej władzy z jej skutków, starano się nadać jej imię stosowne do skutków, które zrzędza. Uważano, że póki oddychamy, póty żyjemy, a tem samem czujemy i stąd nazwano ją: duchem, duszą; wyraz, który pochodzi od słowa dychanie, od imienia dech, a które odpowiadają wyrazom łacińskim spiritus, spirare. Postrzeżono dalej, że taż sama władza nie tylko czuje, lecz za pomocą tegoż czucia tworzy wielorakie wyobrażenia; one zatrzymuje w pamięci, porównywa, składa, oddziela, upowszechnia, tworzy wyobrażenia oddzielne lub przenośne i stąd nazwano ją umysłem, myślą; wyraz, który odpowiada łacińskiemu: animus, mens. Wedle tych imion nazywamy myślą, umysłem, duszą, władzę, która w nas czuje, która porusza naszą machiną organiczną, która tworzy wielorakie wyobrażenia i na tem dla nas jest dosyć; wszystkie dalsze w tej mierze badania odsyłamy do logiki i do innych części filozofji umysłowej.

V. Jak człowiek za pomocą czucia przychodzi do uznania swych potrzeb

Zastanawiając się dobrze nad władzą, której przyznaliśmy nasze czucie, łatwo jest pojąć, że ona postrzeżega wszystko, czego nam nie dostaje i czego potrzebujemy, bo ona jedynie do-

świadczą, za pomocą narzędzi naszej organicznej maszyny, wszystkich odmian, które na nas działają wewnątrz i zewnątrz. Czujemy np. widoczną w nas różnicę, gdy jesteśmy nasytzeni lub gdy cierpimy głód albo pragnienie; gdy mieszkamy wygodnie lub gdy nie mamy miejsca, gdzieby się schronić; gdy jesteśmy dobrze odziani lub gdy bez potrzebnej odzieży nie możemy się zasłonić naprzeciw odmianom ostrego powietrza; gdy nie mamy sprzętów i narzędzi potrzebnych do naszego użycia i pracy, lub gdy nam na niczem nie zbywa. Te i tym podobne czucia nazywamy potrzebami. Wszelako, gdy te potrzeby idą zbyt daleko, bo je pomnażają wielorakie względy życia społecznego; mówić tu będziemy jedynie o potrzebach przyrodzonych, od których zależy utrzymanie naszego bytu, zawarowanie naszych należytości, dopełnienie powinności, zachowanie rodu ludzkiego i jego społeczności.

Każdy to wie, że codziennie potrzebujemy pokarmu dla utrzymania naszego życia, bo ilekolek cierpimy głód, pragniemy nasycić się pokarmem, a gdybyśmy nie zaspokoili głodu, cierpielibyśmy na tem; gdybyśmy nie chcieli jeść, wystawilibyśmy się na niebezpieczeństwo utraty życia. Przyrodzenie na ten koniec opatrzyło nas w wielorakie czucia, przez które zachęca i zagnę, abyśmy tej potrzebie zadosyć uczynili.

Łaknienie pobudza nas, abyśmy się pokarmem nasycili; głód zagnę i przymusza, abyśmy wszystkich użyli sposobów do nasycenia

się pokarmem, grożąc cierpieniem lub utratą życia; smak wzywa nas niejako do używania pokarmów i wybierania między przyjemnym i nieprzyjemnym. A ponieważ przyrodzenie opatrzyło nas w czucia przyjemne, gdy tej potrzebie zadosyć czynimy, w nieprzyjemne i dolegliwe, ilekolwiek jej zadosyć uczynić nie możemy lub nie chcemy, przeto widzimy, iż daleko jest więcej takich, którzy w jej zaspokojeniu wykraczają przez zbytek, niż tych, którzy wykraczają przez wstrzemięźliwość.

Ale skutki, pochodzące od zbytku, lubo stają się przyczyną wielorakiego cierpienia i przestąpienia naszych powinności, będąc wszelako uchybieniem przeciw nam samym, nie są tyle okropne, ile te, które głód zrządza. Wzdryga się na to serce najmniej czułe, gdy rozważać przychodzi, że ludzie wystawiali się nie raz na zgwałcenie najoczywistszych należytości i przestąpienie najświętszych swych powinności, a to jedynie dla tego, aby mogli zaspokoić tak niezbędną potrzebę. Historia dostarcza nam w tej mierze przykładów, które czucie nasze oburzają.

Trudno sobie wystawić podobne drapieżne zwierzę, któreby wyrównało człowiekowi głodem uciśnionemu; w tym stanie odchodzi on prawie od zmysłów, wystawia życie na niewyrachowane niebezpieczeństwa, aby je mógł tylko na jaki krótki czas utrzymać. Co wszystko dowodzi, że potrzeba pokarmu jest potrzebą pierwszą i najgwałtowniej naglącą na człowieka. Podobnie daje się

dostrzedz, iż bez pomieszkania żadnym sposobem obejść się nie możemy. Schronienie ubezpiecza go (człowieka) przeciw słotom, przeciw zimnom lub gorącu zbytlicznemu, przeciw drapieżnym i jadowitym zwierzętom, przeciw złości podobnych mu ludzi, osobliwie w czasie jego snu.

Do tego rzędu należą potrzeby sprzętów i narzędzi. Czy człowiek znajduje się w przypadku obrony swego życia, czy zatrudnia się myśliwstwem lub rybactwem, czy chce uprawiać ziemię, stawiać dom dla siebie lub oswojonych zwierząt; musi najprzód przysposobić sobie potrzebne sprzęty i narzędzia; np. broń do obrony życia, narzędzia do pracy, sprzęty nieuchronne do wygody domowej.

Wyliczone potrzeby nie są tak gwałtowne i konieczne, jak jest potrzeba pożywienia; są jednak nieuchronne i pod tem to wyobrażeniem wystawiać je sobie będziemy, gdy zajdzie różnica między niezliczoną liczbą innych, które utworzyliśmy później, za pomnożeniem wygod i zbytków życia społecznego.

Jest jeszcze inna potrzeba, którą człowiek czuje doszedłszy do lat od przyrodzenia zamierzonych: potrzeba mowie społeczności małżeńskiej. Jest to społeczność uciążliwa, bo wkłada obowiązek wspólnej pomocy, znoszenia wzajemnych słabości i namiętności, wychowania potomstwa, opatrywania jego potrzeb aż do uzyskania sił zdolnych. Dla tego też przyrodzenie, chcąc skutecznie znaglić człowieka do zadosyćuczynienia tej potrzeby,

która ciągnie za sobą niezliczony szereg starań i utrapień, przywiązało do niej przyjemne uczucia. Jest to miłość, która zrządza tę tak wielką natury tajemnicę, przez którą utrzymuje się ród ludzki wedle praw przyrodzenia wiecznych, nieodmiennych i koniecznych. Tę potrzebę nazywać będziemy potrzebą istotną, bo przez nią utrzymuje się i pomnaża ród ludzki. Z tej potrzeby wynika oczywiście dalsza, to jest potrzeba życia społecznego w ogólności, dla utrzymania i świadczenia wzajemnej pomocy, bez której ludzie żadnym sposobem obejść się nie mogą. Jest to łańcuch w swych ogniwach nie przzerwany.

Spółeczność małżeńska ciągnie za sobą społeczność rodzicielską; ta społeczność familji, ta znowu społeczność między familjami i t. d.

Wszystkie takowe związki społeczne zaszczepają się na nieuchronnej potrzebie pomocy, którą winniśmy jedni drugim, a bez której obejść się nie możemy w żadnym położeniu naszego życia. Niemowle nie może się obejść bez pomocy rodziców, młodzież bez wprawy do dobrego pełnienia obowiązków, podeszli i zgrzybiali rodzice bez starania około siebie swych dzieci lub dalszego potomstwa; pracujący bez pomocnika, chory lub kaleka bez ratunku i opatrzenia, gospodarz bez czeladnika, czeladnik bez gospodarza i t. d. Niemasz zgoła żadnej pory w naszym życiu, w której moglibyśmy obejść się bez pomocy drugich, a zatem bez społeczności z niemi.

Po tem wyszczególnieniu trudno nie przyznać, iż czujemy w sobie wielorakie potrzeby, które do trzech znakomitszych oddziałów odnieść trzeba; najprzód: potrzeby gwałtowne i konieczne; powtóre: potrzeby mniej gwałtowne lecz nieuchronne; potrzebie: potrzeby istotne. Od pierwszych zależy utrzymanie naszego życia, od drugich bezpieczeństwo i wygoda tegoż życia, od trzecich zachowanie rodu ludzkiego i wzajemna w społeczności pomoc. Wszystkie te potrzeby, jakośmy widzieli, pochodzą z praw przyrodzenia wiecznych, nieodmiennych i koniecznych, przywiązanych do naszego składu fizycznego. Nasz byt, nasze zdrowie, przyjemność życia, używanie naszych należytości, dopełnianie naszych powinności od nich zależy i z nich wypływa. Nie możemy się tych potrzeb pozbyć lub zmniejszyć ich liczbę; wszystkie rodzą się z nami, dają się czuć w ciągu życia i kończą się dopiero z naszą śmiercią. Każdy je czuć musi sam za siebie, nikt ich zaspokoić nie może za drugiego; jest to brzemień przywiązane do naszej bytności póki tylko żyjemy; zgoła jest to prawo wieczne, nieodmienne, konieczne, podług którego tak, a nie inaczej być musimy; a razem tak widoczne i dotykalne prawie, że go wszyscy znamy, choćbyśmy się nigdy nie uczyli nauk moralnych.

VI. Jak przyrodzenie opatrzyło człowieka, aby był zdolny zaspokoić swoje potrzeby.

Człowiek byłby najniezwyklejszy ze wszystkich jestestw, gdyby przyrodzenie, narzuciwszy na niego tyle potrzeb, odmówiło mu środków i sposobów do zaspokojenia onych. Nie mogąc im zadosyć uczynić, życie jego wystawiałoby najsmutniejszy obraz ciągłego cierpienia, owszem nie mógłby żyć.

Dla tego też przyrodzenie opatrzyło go środkami daleko skuteczniejszymi, któremi przewyższa on wszystkie jestestwa organiczne, przez które owszem dokazał jedne ze zwierząt oswoić dla swej wygody, drugie wytepić, jako sobie szkodliwe; wie, jak używać rzeczy przyjemnych i użytecznych, a chronić się od nieprzyjemnych i szkodliwych; zgoła jest on lepiej opatrzony od przyrodzenia, jak wszystkie inne jestestwa, które się z nim na tej ziemi mieszczą.

Okazaliśmy już wyżej, że człowiek składa się z władzy, którą nazywamy duszą, duchem, myślą; i z maszyny organicznej, którą nazywamy ciałem; dowiedliśmy, że ciało ludzkie, uważane jak machina, jest opatrzony w wielorakie narzędzia, za pomocą których dusza nasza przyjmuje wszelkie czucia i z nich wyprowadza wielorakie wyobrażenia.

Wszystkie takowe duszy działania nazywać zwykliśmy jej siłami; zatem samo doświadczenie okazuje, że mamy dwoistą w nas władzę: zdolność organicz-

ną naszego ciała i siły umysłowe naszej duszy.

Ta jednak zdolność i władza byłyby daremne, gdybyśmy się nie znaleźli w pośród rzeczy, które nas otaczają, a których nabywaniem i używaniem możemy tylko zaspokoić nasze potrzeby.

Przyrodzenie, mieszcząc nas wśród nich, dokończyło swego wielkiego dzieła i przywiązało nas jednym łańcuchem, iż tak powiem do reszty jestestw, bez których obejść się nie możemy. Wedle praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych czujemy nasze potrzeby; wedle tych samych praw wiecznych jesteśmy otoczeni rzeczami zaspokoić je zdolnymi, wedle tych samych praw, mamy siły dostarczające do nabywania tych rzeczy; mamy zatem wszystkie środki od przyrodzenia przygotowane, które uważać można jak Opatrzność czuwającą nad naszymi potrzebami. Tym sposobem zbliżyliśmy się już do źródła naszych należytości i powinności, aleśmy jeszcze do niego nie doszli; potrzeba nam wprzód tą samą drogą, którąśmy zaczęli, szukać prawd dalszych.

VII. Okazanie prawdziwego źródła, z którego wypływają należytości i powinności człowieka.

Bez zbytniego unoszenia się nad pięknnością i doskonałością porządku, któremu świat podlega, a którego my w całości nie znamy i znać nie możemy, bez pochlebiania sobie, iż jesteśmy

w stanie wytłumaczyć wszystkie tajemnice przyrodzenia; możemy wszelako dojść i naznaczyć przyczynę niektórych skutków, jak się nawzajem między sobą wiążą i łączą z łańcuchem powszechnego porządku, którego ledwie ogniów dostrzedz kilka nam wolno; niektóre albowiem skutki są przyczynami innych, a zatem muszą znowu zależeć od swych przyczyn, których dalej dojść niepodobna.

Tym to sposobem dostrzegliśmy wyżej, że nasze potrzeby pochodzą od naszego czucia, że te potrzeby nie mogą być zaspokojone, tylko przez nabywanie i używanie rzeczy, które nas otaczają; że nie moglibyśmy używać tych rzeczy, gdybyśmy w nas nie mieli stosownych do tego sił i zdolności. Z tych tedy skutków, które są zarazem przyczynami jedne drugich, znaleźliśmy właściwe nam ogniwa, które nas łączą z łańcuchem powszechnego porządku. Te ogniwa są: czucie, potrzeby i siły; pierwsze łączy się przyczyną, która nadała nam czucie, a której nie znamy, tylko z jej skutków; ostatnie łączy nas z rzeczami odosobnionemi od naszej istności, bez których wszelako żadnym sposobem obejść się nie możemy.

Dalszy ciąg tego łańcucha niknie przed naszym pojęciem i ledwie gdzie da się dostrzedz jakie ogniwo, z którym jak połączeni jesteśmy trudno pojąć, tembardziej wytłumaczyć, bo do tego trzebaby znać całość tej niezmiernej budowy, cele i przyczyny, która ją tak, a nie inaczej urządzoną mieć chciała. Zważając teraz, że przyrodzenie w prawach i celach swoich nie

może być sobie przeciwne, łatwo się przekonamy, iż kiedy w żaden sposób niepodobna jest nam obejść się bez zaspokojenia naszych potrzeb, kiedy uzyskaliśmy siły zdolne do nabywania rzeczy, mogących zaspokoić potrzeby; musimy więc mieć nadane prawo do nabywania takowych rzeczy i zapewne je mamy, bo inaczej przyrodzenie chybiłoby w swoich celach.

Takowe prawa do rzeczy nazywamy *należytością*; jest ona wielkiem przyrodzenia dobrodziejstwem, lecz nie darmo udzielonem, bo jeżeli mamy prawo do rzeczy, musimy te rzeczy własnymi nabywać siłami, inaczej nie należałyby do nas i to jest, co zwiemy *powinnością*. Widzimy przeto, iż nie można odłączyć *powinności* od *należytości* bez wystawienia się na niezliczone błędy w dochodzeniu porządku moralnego, a im bardziej oswoimy się z rozbiorem naszych *należytości*, tem jaśniej przekonamy się, iż każda ma przyłączoną do siebie stosowną *powinność* i nawzajem, każda *powinność* przywiązana jest do zachowania stosownej sobie *należytości*.

Podług tak jasnej prawdy łatwo teraz pojąć możemy, co są nasze *należytości* i *powinności* przyrodzone; a wyobrażenie, które sobie o nich zrobimy, będzie ostatnim wypadkiem całego rozbioru, około którego zatrudnialiśmy się dotąd.

Nazywamy *należytością* przyrodzoną człowieka: sposobność i wolność, którą mu przyrodzenie nadało do nabywania, posiadania i używania tego

wszystkiego, co jest potrzebne do utrzymania życia i jego wygod, lecz nadało pod warunkiem dopełnienia nieoddzielnych powinności. Nazywamy równie powinnością przyrodzoną człowieka, warunki przywiązane do jego należytości, które zachować i dopełnić winien, jeżeli chce używać tych należytości.

VIII. O własności człowieka, uważanej w szczególności i jak się zgadza z prawami i powinnościami wszystkich ludzi.

Wszystkie błędy i zdrożności pochodzą z odosobnienia wyobrażeń, które należy razem łączyć, jak wnioski wypływające jedne z drugich, bo niemasz żadnej należytości, którejby nie odpowiadała stosowna powinność. Ten np. który powiedział, że ludzie żyliby między sobą najspokojniej, gdyby moje i twoje nie znajdowało się między niemi, popełnił największy błąd, który dał powód do niezliczonych zdrożności i upornego wnoszenia, że wojna powinna być uważana za pierwszą zasadę praw przyrodzonych człowieka.

Skądże się mógł począć w głowie ludzkiej tak fałszywy wniosek, który nietylko sprzeciwia się ustawom przyrodzenia wiecznym, nieodmiennym i koniecznym, lecz gdyby mógł być dowiedzionym w sposób oczywisty i przekonujący, musielibyśmy złorzeczyć przyrodzeniu,

że nas utworzyło na to, ażebyśmy się nawzajem wytepiali, ażeby mocniejszy uważał słabszego jak swe bydle, przeznaczone do pracowania na niego.

Błąd tak niebezpieczny pochodzi oczywiście z oddzielenia myślnego powinności przywiązanych do należytości naszych, bo ten, który sobie wyobraża, że wszystkie zamieszania i niespokojności stąd pochodzą, iż się znajduje między nami moje i twoje, nie zastanowił się pewnie nad tem, że abym ja posiadał z bezpieczeństwem moje, powinienem szanować twoje drugiego. Zaczem jeżeli dobrze rozważał, wnieść raczej należało, że niespokojności i zamieszania nie pochodzą od tego, iż się między ludźmi znajduje moje i twoje, lecz od zgwałcenia należytości, od niedopełnienia lub przestąpienia powinności, które im odpowiadają.

Idzie dalej, że ten, który powiedział, iż wojna jest zasadą naszych praw przyrodzonych, powinien był raczej wyznać, że ona jest nieszczęściem koniecznem, jak tylko ludzie następują na swe należytości przez niezachowanie nieoddzielnych ¹⁾ powinności, bo w takim przypadku nie zostaje im więcej, tylko ostatnia powinność bronić się i odeprzeć uciemiężenie. A ponieważ tej powinności narzędziem jest siła ludzka, przeto człowiek musi jej używać na swą obronę i w takim przypadku nieszczęście wojen tak okropne, jak jest, pochodzi z widocznych praw należytości. Nie możemy tedy brać wojny za zasadę praw przyrodzonych, ale

¹⁾ Nie dających się odłączyć.

za skutek, za karę, którą przyrodzenie przywiązało do przestąpienia naszych powinności. Nie idzie nam wszelako o szkodliwe spory i o wytknięcie błędów, których się dopuścili sławni prawa przyrodzonego pisarze; chcieliśmy tylko okazać prawdziwe źródło, z którego wypływają wszystkie w tej mierze pomyłki i obłąkania. I w samej rzeczy: lepiejby było dla nas nie znać ich, niż być w potrzebie one odpierać, bo abyśmy się ich uchronili, dość nam będzie iść za prawidłem raz przyjętem i nigdy nie odzierać naszych należytości od przywiązanych do nich powinności.

Idąc za tem prawidłem, przekonamy się, iż każdy człowiek, w jakimkolwiek bądź przypadku, może łatwo zgodzić swe należytości z należytościami drugich, byle tylko dopełnił powinności do nich przywiązanych.

Widzieliśmy już, że przyrodzenie, nadawszy człowiekowi prawo do rzeczy, włożyło zaraz na niego powinność, aby je nabywał własnymi siłami, które odebrał wraz ze swem życiem. Wystawmy sobie teraz taki stan początków rodu ludzkiego, jaki się nam podoba. Idąc za każdym przypuszczeniem, będziemy musieli przyznać, że człowiek nie mógł inaczej nabywać rzeczy sobie potrzebnych, tylko za pomocą sił własnych, starań i pracy; idzie zatem, iż rzeczy, które posiadał, nabył kosztem sił swoich czyli raczej kupił je u przyrodzenia za cenę swej pracy, co każdy łatwo pojmie, zapatrując się na codzienne doświadczenie, iż praca ludzka nietylko ma swój rzetelny szacunek, ale

nadto służy za cenę i miarę szacunku innych rzeczy. Z czego wypada, że jeżeli nasze siły i z nich pochodząca praca jest naszą własnością, z którą na ten świat przychodzimy; łożenie tej pierwszej własności daje nam widoczne prawo do własności rzeczy, którąśmy jej kosztem nabyli; a jeżeli rzeczy, które nabywamy za pomocą sił i pracy, stają się naszą rzetelną własnością, idzie dalej, że one należą nam jedynie i nie mogą więcej do nikogo innego należeć.

Jakże nasza należytość wyłączać może należytość wszystkich innych? Jasno to da się pojąć, bo takowe wyłączenie nie szkodzi nikomu, bo każdy człowiek ma swoje osobne siły, przez które może nabywać rzeczy mu potrzebne. Mocniejszy np., mając większe siły, może więcej pracować, a zatem więcej nabyć nie szkodząc nikomu; słabszy nie ma żadnej przyczyny zazdrośczenia obfitości, którą mocniejszy zgromadził, ponieważ ma on siły stosowne, w miarę których może pracować i zgromadzić tyle, ile jest dosyć do zaspokojenia jego potrzeb; prócz tego słabszy nie może przeszkodzić mocniejszemu w nabywaniu obfitszych korzyści ze swej pracy; mocniejszy nie ma potrzeby przeszkadzać słabszemu, bo za pomocą sił własnych posiada więcej od niego.

Wyobrażając sobie własność nabytych rzeczy, nie wyobrażamy dostania onych bez żadnej pracy, ale raczej pracę, za której cenę kupiliśmy nabyte przez nas rzeczy, twierdzimy owszem, że proste ich opanowanie nie daje nam

prawa do ich własności, gdyż mogłoby nam dać wyobrażenie przywłaszczenia lub zgwałcenia należytości komu innemu służącej; przeciwnie: praca daje nam wyobrażenie sprawiedliwego nabycia za szacunek łożonych sił, które są nieoddzielną od nas własnością.

Na czym zależy prawo do własności rzeczy? I to właśnie chcieliśmy okazać, że nie opanowanie ich przez pierwszego, nie siła mocniejszego, ale praca, która wypływa z powinności, nadaje nam dobre i jedyne prawo do własności rzeczy, bo człowiek w każdym stanie, jaki tylko sobie wyobrazić chcemy, nie mógł obstać żadnym innym sposobem tylko przez pracę czyli się on zatrudniał myśliwstwem, rybołówstwem, pasterstwem lub uprawą ziemi, w każdym takowem położeniu nie najdziemy, żeby mógł co nabyć bez pracy. Ten np., któremu udało się schwytać albo zabić jakiego zwierza lub rybę stał się właścicielem swej zdobyczy; ten, który przyswoił i rozinnożył jakie zwierzęta stał się właścicielem swej trzody; ten, który uprawiał ziemię stał się właścicielem jej plonów.

Druga jednak trudność daleko jest ważniejsza, bo przez jej dobre załatwienie dojdziemy do odkrycia własności gruntowej, która jest zasadą społeczności umownej. Jeżeli kiedy, to w rozbiorze około tego najważniejszego przedmiotu powinniśmy się chronić wszelkich przypuszczeń i uzbroić się, że tak powiem, przeciw własnej imaginacji, która pospolicie wystawiając nam świat podług naszych uwidzeń, odwraca

naszą uwagę od wpatrywania się w rzeczy, jakie istotnie obejmuje. Wielu pisarzy, rozbie-
rając pierwszy stan człowieka, wyobrażało so-
bie, że przyrodzenie przeznaczyło go do życia
w klimacie łagodnym na najlepszej części zie-
mi, któraby mu dostarczała samorodnych owo-
ców bez przyłożenia się do tego jego pracy,
że nie włożyło na niego żadnej innej powinno-
ści, jak używać przygotowanych mu dobro-
dziejstw, zbierać przyjemne owoce, a wreszcie
prowadzić życie próżniackie. Gdyby jednak za-
miast tych lekkich domysłów chcieli oni zasta-
nowić się nad stanem fizycznym człowieka;
gdyby, mówię, dali uwagę na prawa przyrodze-
nia, podług których człowiek jest zawsze ta-
kim, jakim był od początku swego rodu; prze-
konaliśmy się, że on odebrał zdolność zamiesz-
kiwania we wszystkich klimatach i do przyspo-
sobienia sobie rzeczy nieuchronnie potrzebnych
w każdej części świata, a tak nie wystawiliby
się byli na te uwidziane marzenia, jakoby zie-
mia była zdolną opatrywać człowieka bez przy-
łożenia się jego pracy i bez skropienia jej wła-
snym jego potem. Wystawmy sobie, jakie chce-
my klimaty na tej ziemi, nigdzie nie najdzie-
my, aby to wystarczało potrzebom człowieka
bez jego pracy.

Próżno tedy wielu utrzymywało, że pierw-
szy, który ogroził płotem jakąś część ziemi,
stał się jej właścicielem dlatego, że ją odoso-
bnił od wspólnego używania reszty ludzi, bo mi-
mo tego, że samo ogrodzenie nie mogło się
obejść bez pracy, ziemia ogrodzona była jeszcze

nieużyteczną póki ręka ludzka, przechodząc przez wszystkie stopnie pracy, nie usposobiła jej do wydania tych owoców, które sobie człowiek wyprowadzić zamierzył. Jeżeliśmy się przekonali wyżej, że jakichkolwiek bądź rzeczy nie możemy nabyć tylko za pomocą pracy, tembardziej nabycie własności ziemi, do tego zwłaszcza punktu, aby ją uczynić zdolną do reprodukcji przez coroczną uprawę, musiało kosztować człowieka bardzo wiele długiej i uciążliwej pracy.

Możnaby jednak przeciw temu zarzucić, że chociaż człowiek, który posiadał ziemię przez tak widoczne prawo nabył ją rzetelnie za cenę praw własnych; zrobił wszelako krzywdę innym, którzy mając też same należytości, mogli ją podobnie nabyć, gdyby ich nie był wyprzedził swejmi pracami. Ten przecież zarzut nie osłabnie prawdy wyżej dowiedzionej. Człowiek albowiem nabywający tym sposobem ziemię, nie uczynił nikomu krzywdy, bo każdy mógł być toż samo zrobić przed nim gdyby był chciał, zwłaszcza, gdy ona jeszcze nie zależała od nikogo czyli gdy nikt jej jeszcze nie nabył u przyrodzenia za cenę swej pracy. Sam zamiar pracowania nie daje żadnego prawa do posiadania rzeczy, ale łożona praca. Kto chce mieć prawo należytości do rzeczy, trzeba, aby dopełnił powinności, od której nabycie zależy. Ten więc, który nie chciał pracować nie dopełnił powinności przywiązanej do nabycia rzeczy, a zatem nie chciał używać prawa należytości.

Mamy równe i powszechne prawo do naby-

wania rzeczy, ale nie możemy ich nabyć i posiadać tylko za pomocą pracy. Sama praca godzi dopiero wzajemne należytości, bo nie jesteśmy zdolni nic nabyć bez pracy, a bez rzeczy nabytych nie możemy zaspokoić naszych potrzeb. Dlatego trzeba z wielką pilnością rozróżnić należytość czyli prawo do rzeczy od jej istotnego posiadania; należytość daje nam tylko prawo do nabywania rzeczy przez pracę i starania; posiadanie daje nam wolność ich używania, jako swoich. Zaczem należytość wkłada na nas powinność pracowania, jeżeli chcemy posiadać rzeczy; posiadanie waruje nam wolność spokojnego używania rzeczy, którąśmy pracą naszą nabyli.

Zakończmy już ten rozbiór następującą uwagą, która ułatwi przystęp do dalszych prawd moralnych; zastanówmy się, mówię, nad tem, cośmy już wytłumaczyli, że człowiek nie może przyjść do własności ziemi bez łożenia troistego wydatku, pochodzącego z szacunku jego pracy. Aby on nabył ziemię i zrobił ją pożyteczną dla siebie własnością, musi na przód: zrobić ją zdolną do rolnictwa; musi powtórę: opatrzyć się we wszystko, co tylko jest potrzebne do takiej pracy; musi potrzecie: uprawiać ją, zasiewać i przykładać wszelkie starania, aby z niej otrzymał potrzebne dla siebie owoce. Abyśmy więc mieli jasne wyobrażenie tych trzech osobnych kosztów, pierwszy nazwiemy kosztem przygotowawczym, drugi kosztem zakładowym, trzeci kosztem corocznym. Mamy przeto jasne

wyobrażenie, że człowiek przychodzi do własności ziemi o troistym koszcie, który stanowi prawdziwą cenę tej własności.

Otrzymał on z rąk dobroczynnych przyrodzenia własność swojej osoby, podległą tylko samej Najwyższej Przyczynie czyli swe czucia, potrzeby i siły, które wszystkie się w nim znajdują, są oddzielne od reszty jestestw, nie należą do nikogo, tylko przez niego do Najwyższej Przyczyny, nie może ich od siebie oddzielić ani komu innemu odstąpić, nikt za niego nie może czuć jego potrzeb, nikt nie może przydać do jego sił; jest on zgoła przez Najwyższą Przyczynę jedynym właścicielem swej osoby, a ta własność jest nieoddzielna, niezbędna i nikomu nie podległa. Gdy znowu nie może nabywać rzeczy sobie potrzebnych, tylko za cenę pracy, która jest jego własnością; jest przeto prawdziwym i prawnym właścicielem rzeczy, które nabywa za cenę własności osobistej. Nie można tedy sobie wyobrazić człowieka, żebyśmy razem nie wyobrazili sobie, iż on ma własność swej osoby i rzeczy nabytych o cenie swej pracy.

Abyśmy jednak te dwa wyobrażenia jasno pojęte z podobną jasnością tłumaczyli w dalszej nauce prawa, pierwsze będziemy nazywać własnością osobistą, drugie własnością rzeczy. Pod pierwszym wystawiać sobie będziemy czucia, potrzeby i siły czyli zdolności organiczne naszego ciała i władze umysłowe naszej duszy; pod drugim: posiadanie wszystkich rzeczy nabytych o cenie pracy.

A że między własnością rzeczy zachodzi różnica, iż jedne daje się przenosić z miejsca na miejsce, drugie zostają nieporuszone; zrobimy przeto nowy podział własności rzeczy: pierwszą nazywając własnością ruchomą, drugą własnością nieruchomą.

Podług tych wyobrażeń przekonamy się, że utrzymanie życia człowieka zależy od dwoistej jego własności, z których pierwsza jest nieoddzielna, niezbędna i niepodległa nikomu tylko Najwyższej Przyczynie; druga jest oddzielna, może być zbyta i podlega zachowaniu powinności przywiązanych do należytości sobie stosownych; obiedwie zaś mają swoją cechę właściwą i jednaką, bo człowiek może niewi zarządzać wedle swej potrzeby i upodobania.

Doszedłszy do odkrycia opisu i podziału własności, możemy teraz samych siebie zapytać, co jest ta własność człowieka? A odpowiedź, którą z całego tego rozbioru wyciągniemy, będzie wypadkiem wszystkich naszych uwag i prawd odkrytych.

Widzieliśmy najprzód, że człowiek ma prawo do rzeczy potrzebnych dla zachowania swego bytu i wygod życia; widzieliśmy powtórę, że nie może nabywać i posiadać rzeczy bez użycia sił własnych, które uiszczają prawo jego w nabywaniu i posiadaniu rzeczy, a przekonawszy się, że same należytości nie są dosyć do zaspokojenia jego potrzeb, że musi dopełnić powinności stosownych w nabywaniu rzeczy potrzebnych; zrobiliśmy sobie wyobrażenie jasne należytości i czem się różni od posiada-

nia rzeczy. Rozumiemy już dobrze, że to jest wcale co innego, mieć prawo do rzeczy, a co innego prawne jej nabycie i posiadanie. Odpowiadamy więc, że własność jest to posiadanie rzeczy nabytej podług prawa, która wyłącza sprawiedliwie należytość innych do tej samej rzeczy. Ta odpowiedź powinna zostać w naszej pamięci, jak twierdzenie do wszystkich umiejętności moralnych istotnie potrzebne; uważać go owszem należy, jako punkt w geometrii, bo od niego zaczyna się miara wszystkich naszych należytości i powinności.

IX. O wolności człowieka, uważanej w stosunku do jego potrzeb, sił, należytości, powinności i związków, które ma z innymi rzeczami.

Wrodzoną człowiekowi zdolność nazywamy wolnością, a pod jej nazwiskiem robimy sobie jasne wyobrażenie prawa przyrodzonego, które wkłada na człowieka nieuchronną konieczność działania podług jego woli, obioru i zezwolenia tak dalece, iż cokolwiek przytrafiłoby mu się uczynić bez tych warunków, nie mogłoby być uważane za jego sprawę moralną, czyli za sprawę stosowaną do należytości i powinności wzajemnych. Jest to pierwsze i najwidoczniejsze wyobrażenie, które możemy sobie zrobić o wolności człowieka. Z niego wypływają dalsze, które znajdujemy w podo-

bieństwie i porównaniu innych wyobrażeń mniej lub więcej stosownych.

Biegli w prawie używają tegoż samego wyrazu w nauce prawa przyrodzonego, ilekolwiek chcą mówić o wolnem użyciu naszych należytości i władzy rozrządzania naszą własnością; używają go podobnie w prawie politycznem, gdy chcą wyobrazić rząd, pochodzący od umowy społecznej; używają go w prawie narodów, gdy mówią o wolności handlu i żeglugi; w każdym zaś z tych przypadków używają dobrze, bo go stosują do pierwszych wyobrażeń, jakie mamy o wolności, pod którą obejmujemy użycie naszych należytości, rozrządzenie naszą własnością, umowę społeczną, umowę o zamianę rzeczy lub ich przewóz. We wszystkich tych przypadkach będziemy mieli jasne wyobrażenie o wolności, bo do niej przywiązujemy się wyobrażenie o naszych sprawach moralnych, które zależą koniecznie od naszej woli, obioru i zezwolenia. Dobrze więc powiemy, ilekolwiek mówić będziemy, że mamy wolność użycia naszych należytości, rozporządzania naszą własnością, zgodzenia się na pewną konstytucję rządu, umówienia się o zamianę rzeczy i ich przewóz.

Żadne badanie nie było więcej rozbierane i podzielone na tyle domysłów, jak to, którem zatrudnia się filozofja nad wolnością człowieka. Jedni wystawiali ją sobie za nieograniczoną i niepodległą żadnym prawidłom; drudzy zaprzeczali ją całkowicie, podstawiając na jej miejsce fizyczną konieczność; inui

wynajdywali jakąś szczególną siłę, która mocą swoją zagna człowieka do takiej, a nie innej sprawy; inni znowu, sprzeciwiając się tym marzeniom, przypuszczali i n s t y n k t, który nie daje się pojąć ani w przyczynie, ani w skutku; słowem, jedni wystawiali nam człowieka za jestestwo wolne, drudzy, za jestestwo konieczne.

Trudno wierzyć, ażeby filozofowie mogli się obłąkać w badaniach nad przedmiotem tak widocznym i podzielić się na tyle domniemywań, uwieczniwszy klótnie w dawnych i terażniejszych szkołach. Ale czegoż imaginacja nasza nie potrafi zaciemnić i w niepojęte przemienić, gdy się tylko udamy jej manowcami? Lepiejby przeto było zostawić na stronie to filozoficzne szermierstwo, gdyby nam nie szło o zrobienie czystego wyobrażenia; na czem zależy władza samowolnego działania? na czem prawdziwa wolność? Bo bez tego nie moglibyśmy ocenić spraw naszych i poznać, czyli one zgadzają się z naszemi należytościami i powinnościami lub nie, a zatem nie bylibyśmy pewni stosunków, jakie i w jakich przypadkach zachodzą między nami. Przecież cała nauka prawa przyrodzonego na tem się jedynie opiera.

Porównywając teraz naszą wolność, uważaną jak przyczynę, z naszemi sprawami, uważanemi jak skutek, przekonamy się natychmiast, że ona nie jest urojoną i przez samą tylko imaginację utworzoną, że owszem jest rzetelną i konieczną wedle praw przyrodzenia, albowiem w mocy jest naszej działać lub nie działać,

działać zgodnie z naszymi należytościami i powinnościami lub przeciwnie, a zatem dobrze lub źle. Wszystko to nie potrzebuje wyszukiwanych dowodów, bo codzienne doświadczenie przekonywa o tem, a nasze własne czucie przyświadcza. Owszem, bez takiego wyobrażenia wolności, cała moralna nauka byłaby tylko igrzyskiem i wymyślonym straszylem; gdzie albowiem niema wolności, tam wszystko co czynimy byłoby konieczne, a zatem moralnie ani dobre, ani złe; a co jeszcze gorzej, nasze złe sprawy będąc nieuchronnie konieczne dowodziłyby tylko, że jesteśmy koniecznie złymi. Widzimy tedy, że gdybyśmy chcieli utrzymywać, iż wszystko co robimy, jesteśmy obowiązani czynić przez fizyczną konieczność lub traf niezbędną; byłoby to wprowadzać naukę zdrożną i niebezpieczną dla społeczności ludzkiej; lecz niemniej byłoby zdrożnem i niebezpiecznem twierdzenie, jakoby nasza wolność zostawała bez żadnych prawideł i granic, jakoby zależała od samowolnego upodobania w każdym działaniu, bo gdyby to można dowieść w sposób przekonywający, byłoby raczej rozwiązłością i szaleństwem. Trzeba więc szukać granic, w których ją przyrodzenie zamknęło, trzeba okazać prawidła, którym ją w działaniu poddało.

Porównywając najprzód zdolność działania z naszymi siłami fizycznymi, najdziemy, że ona inaczej działać nie może, tylko w stosunku do zdolności organicznych naszego ciała.

Weźmy jeszcze za przykład pracę około nabycia rzeczy nieuchronnych do zaspokojenia naszych potrzeb, znajdziemy w niej wszystkie cechy moralnej sprawy, bo przedsiębiorzemy użyć naszej należyłości do nabycia rzeczy, zamysłamy dopełnić jedną z najważniejszych powinności. Nasza wola skłania nas do takiej pracy, nasz obiór ją wskazuje, nasze zezwolenie przystaje. Pytam się czy możemy w takiej pracy postąpić krok jeden przeciw mechanicznemu układowi i siłom naszego ciała? Nie. Nasza wolność znajduje tu widoczne granice, których przestąpić nie może i jest poddana pierwszemu prawidłu, które jej zabrania działać przeciw zdolnościom organicznym i nad siły fizyczne. Idźmy dalej

Powiedzieliśmy już tyle razy, że wolność człowieka nic innego nie jest, tylko konieczność niezbędna działania podług naszej dobrej woli, obioru i zezwolenia, pojmując w tem, że nasza wola, obiór i zezwolenie są wspólnemi warunkami, pod któremi sprawa nasza stosowana do należyłości i powinności wzajemnych stać się może moralną. Trzeba wszelako uważać, że te warunki są nieoddzielne, biorąc wolność za przyczynę, a sprawy nasze za skutek; że nawet wypływają z jednego źródła, bo dusza jest również opatrzona we władzę chcenia, jak i pojmowania; nie może chcieć czego nie pojmuje; nie może obierać, tylko między przedmiotami, które sobie wystawia; nie może zezwolić na żadną sprawę, póki jej nie obrała

między przedmiotami i środkami. Skąd wypada, że sama wola nie jest dosyć do udziałania sprawy moralnej, a nawet cbojętnej; a zatem nie może być uważaną za jedyne prawidło naszej wolności, lecz za nieoddzielne od naszego obioru i zezwolenia, które zależy od pojmowania, rozsądzania i innych władz umysłu. Dla tego trzeba dobrze pojąć różnicę, jaka zachodzi między opisem wolności przez nas zrobionym, a tym, który był pospolicie wzięty u dawnych i terażniejszych filozofów. Oni bowiem utrzymują, że wolność jest władza człowieka, podług której może on czynić, co chce i co mu się podoba. My zaś utrzymujemy, że to jest konieczność niezbędna działania podług naszej woli, obioru i zezwolenia, że pod temi jedynie warunkami może być zdolną do zrządzenia sprawy moralnej.

Można wszelako zarzucić, iż gdy bez tych warunków nie jesteśmy zdolni do żadnej sprawy moralnej, przeto sprawy nasze nie zależą od wolności, lecz od konieczności niezbędnej. Dlatego zważyć trzeba, że konieczność, o której mówimy w naszym opisie, nie ma nic wspólnego ze sprawą moralną, ale tylko z władzą działania.

Przystępując teraz do porównania między wyobrażeniem, któreśmy sobie o wolności zrobili, a tem, które mamy o naszych potrzebach, spostrzegamy, że chociaż te potrzeby są gwałtowne, nieuchronne, istotne, nie są jednak nie-

ograniczone. Dość je zaspokoić, a powód, który dają do różnych działań, tem samem ustanie.

Okazaliśmy, że potrzeby nasze zmagają nas do działania, bo gdybyśmy ich nie czuli, nie mielibyśmy przyczyny wystawiać się na tyle pracy, starań, zabiegów, kłopotów, a tem samem na tyle różnych spraw moralnych. Same tylko potrzeby przyrodzone lub przysposobione. rzetelne lub uwidziane pobudzają nas do niezliczonych działań, a tem samem do użycia naszej wolności. Zaczem nie zastanawiając się dłużej nad tak widoczną prawdą, przyznać musimy, że i potrzeby nasze służą za granicę naszej wolności. Bo każdy to pojmie, że ile wypada czynić, co mu jest potrzebne, tyle nadaremnie pracowałby około tego, co mu nie jest potrzebne. Każda zatem potrzeba skłania wolę do obioru tego, co jest potrzebne, owszem wola sama nie może tego nie chcieć tylko za potrzebą, czy prawdziwą, czy mniemaną. Tu właśnie wolność używa całej swej władzy, bo może czynić dobrze i źle; może zachować należytości i dopełnić powinności, z czego nastąpi sprawa dobra; może je zgwałcić i przestąpić, z czego wypadnie sprawa zła. Co wszystko dowodzi, że wolność, jakąśmy sobie wystawili, nie jest to wyobrażenie urojone — jest owszem rzetelne, wypływające z prawa przyrodzenia, które człowiekowi nadało władzę samowolnego działania. Bez takiej wolności nie znalazłybyśmy żadnych prawideł moralnych, bobyśmy nie umieli położyć różnicy między naszymi sprawami.

Sprawy takowe, któreśmy wyżej nazwali do-
breimi lub złemi, zyskują w tem miejscu wła-
ściwsze dla siebie imię, bo gdy wartość ich za-
leży od porównania naszej wolności z naszymi
należytościami i powinnościami, przeto, ile się
z niemi zgadzają, nazywamy je godziwemi;
ile się nie zgadzają, nazywamy je niegodzi-
wemi.

Z czego idą dalsze wyobrażenia moralne,
przez które pojmujemy, co się godzi, a co się
nie godzi: to jest, co się zgadza lub nie zga-
dza z naszymi należytościami i powinnościami.
Żebyśmy mogli zaspokoić potrzeby, trzeba aże-
byśmy byli pewni naszych należytości; żeby-
śmy ich byli pewni, trzeba zachować przywią-
zane do nich powinności, inaczej nie zaspokoi-
my naszych potrzeb. Zaczem same potrzeby
znaglają nas do uienaruszenia należytości i do
zachowania powinności.

Gdyśmy dowiedli, że jedna nasza wola nie
jest dosyć do wszelkich działań moralnych, do-
wiedliśmy tem samem, że nie możemy nic
przedsięwziąć, nad czembyśmy się wprzód nie
zastanowili mniej lub więcej dokładnie. Przy-
rodzenie opatrzyło nas w zdolność sądzenia,
gdy chcemy poznać jakąś rzecz lub przedsię-
wziąć jakie działanie; a jeżeli potrzeby dają się
nam czuć, władza pojmowania jest w stanie
sądzić o wszystkim, co nam należy czynić,
abyśmy zaspokoiли nasze potrzeby; a co więcej,
przyrodzenie postanowiło władzę pojmowania,
sędzią wszystkich spraw naszych.

Takowy sąd nas samych nazywamy sędziem. Jeżeli sumienie nie zawsze jest zdolne do poprawiania spraw przeszłych, jest wszelako bardzo użytecznem do uchronienia nas na przyszłość od spraw niegodziwych, takich mówię, które się nie zgadzają z naszymi należytościami i powinnościami. Gdyby mimo tego wszystkiego nasza wolność nie chciała się zachować w granicach sobie przyzwoitych, zrobilibyśmy źle; lecz robiąc krzywdę komukolwiek, zrobilibyśmy źle sobie samym, bo ściągęlibyśmy na siebie karę, którą przyrodzenie nieodzownym wyrokiem przywiązało do spraw niegodziwych.

Nie znamy wprawdzie wszystkich przyrodzenia sankcji, ile jednak dostrzedz się daje, wątpić nie można, że każde przestąpienie naszych powinności, każde zgwałcenie należytości drugich, ściąga na nas pewne gatunki cierpienia, z których się robi łańcuch trudnych do wyrachowania nieszczęśliwości, przenoszących okropne swe skutki do odległych pokoleń.

Te moralne ograniczenia wolności naszej, nie są tak mało skuteczne, jak wielu mniema, wystawiając sobie nieustanne zgwałcenia należytości i przestąpienia powinności; bo gdybyśmy chcieli porównać liczbę dobrych do liczby złych, przekonalibyśmy się, że w miarę większej liczby pierwszych, wolność ludzka stateczniej się trzyma w swych granicach niż rozumiemy i ledwie je kiedy przestępuje; a gdybyśmy jeszcze chcieli rozważyć, co się pospolicie

dzieje w sercu człowieka, kiedy się dopuści jakiego niezgodziwego postępku, spostrzeżlibyśmy, że ci, których mamy za złych, są raczej obłąkanymi i nieszczęśliwymi. Wystawmy sobie tylko ten niedostatek światła między ludźmi, pochodzący od złego wychowania; te zgorszenia, którei zaraża ich zły przykład; nałogi, które się ściągają przez złe obyczaje, a które zamieniają się w potrzebę; obłąkania, którei zawracają się słabe głowy dla przyjętych bez braku opinji; wielorakie ustanowienia przeciwne pierwszym zasadom społeczności ludzkiej; prawa cywilne i kryminalne, niekiedy sprzeciwiające się prawom przyrodzenia; zepsucie obyczajów społeczności cywilnej, lenistwo, próżnowanie albo niedostatek pracy i tyle innych przyczyn, które na samo wspomnienie oburzają umysł każdego człowieka, a zostaje się bardzo mało do wyrzucenia naszej wolności.

I jakież dowód z tych przykładów wyciągnąć możemy o złości człowieka, który nim zaczął samowolnie działać, był już zepsuty przez złe ustanowienia naszej społeczności. Porównyując dalej wyobrażenia o wolności z wyobrażeniem o tylu stosunkach, które nas łączą z rzeczami mniej więcej potrzebnymi, mniej więcej znaglającemi do wielorakich działań, spostrzeżemy dopiero, co to jest nasza wolność, w tym względzie uważana? Abyśmy jednak łatwiej pojęli tę trudną materję, której złe zrozumienie dało powód do niezliczonych błędów, trzeba pamiętać najprzód: że każda rzecz zostaje i utrzymuje się podług praw przyrodzenia sobie

właściwych, cośmy dowiedli w rozdziale I-ym. Powtóre: że władza naszego samowolnego działania nie rozciąga się do praw przyrodzenia, ale tylko do naszych należytości i powinności cośmy okazali w rozdziale II-im, tak dalece, że wolność nasza do wszystkich praw przyrodzonych jest tylko bierną, w stosunku zaś do naszych należytości i powinności jest dopiero czynną.

Prawa przyrodzenia są nieodmienne i konieczne, a zatem ich skutki są nieuchronne; gdy więc zbiegną się razem z naszym przedsięwzięciem wolność nasza staje się zupełnie bierną, bo w takim przypadku władza samowolnego działania nie ma żadnej mocy, wola nie może obierać, a skutek wypaść musi mimo jej zezwolenia.

Albowiem podług naszej nauki wolność nie zależy na tem, abyśmy mogli robić wszystko co chcemy i co się nam podoba, lecz że nic nie możemy własną władzą zrobić, czego byśmy wprzód nie chcieli, na cobyśmy nie zezwolili. Przekonywamy się prawie po oczywistości, że nasza wolność ma swoje granice, że jest poddana ze wszęch stron pewnym prawidłom, które mniej więcej określić je mogą w jej samowolnem działaniu; jest mówię ograniczona przez zdolności organiczne naszego ciała; przez zbieg władz umysłowych, które należą do obioru i zezwolenia na każdą sprawę; przez nasze potrzeby i przez środki zaspokojenia onych; przez obowiązki, które na

nas wkładają należytości i powinności; przez stosunki, które mamy z rzeczami i z ich prawami. Zaczem wolność taka, jakąśmy sobie wyobrazili, nie może, nie ma potrzeby i nie powinna wszystkiego robić co chce; ale może, potrzebuje, powinna chcieć tego co robi.

Takowa to wolność dosyć jest dla człowieka w każdym jego położeniu, odpowiada zupełnie całej nauce o sprawach jego moralnych, jest zasadą prawodawstwa politycznego, cywilnego i kryminalnego, wszelkich ugód, umów, kontraktów, opisów i t. d. Abyśmy tym wszystkim stosunkom zadosyć uczynili, abyśmy mówię zabezpieczyli nasze należytości i powinności wzajemne; nie potrzebujemy na to wolności nieograniczonej, wolności takiej, która nigdy nie wypływa z prawa przyrodzenia, jakieśmy to już wyżej dowiedli, której owszem przyrodzenie skutecznie zapobiegło przez tyle warunków, przywiązanych do naszej władzy samowolnego działania.

Władza naszego samowolnego działania nie rozciąga się do praw przyrodzenia, ale tylko do naszych należytości i powinności. Względem pierwszych uznajemy człowieka za jestestwo konieczne; względem drugich jedynie za jestestwo wolne. Nieuwaga na tę istotną różnicę była i jest przyczyną wszystkich nieporozumień między filozofami, zaciętych szermierstw po szkołach.

X. O sprawach moralnych człowieka, uważanych w stosunku do jego należytości, powinności i wolności.

Cała nauka o naszych należytościach i powinnościach, a nawet o naszej w działaniu wolności na mało by nam była przydatna, gdybyśmy jej nie umieli przystosować do życia społecznego, które jest naszym przyrodzonym stanem.

Nikt się do tego nie przyzna, żeby chciał zgwałcić czyją należytość lub przestąpić przywiązaną do niej powinność. Trzeba tego dochodzić w sprawach jego własnych. Należy najprzód wiedzieć, czyli on dokonał sprawy, o którą idzie; powtóre, czy sprawa takowa może być uznana za moralną. Bo choćby się okazało, że ta sprawa jest przez niego dokonana; gdyby jednak dowiedzione nie było, że jest moralna, nie możnaby jej uznać za złą lub dobrą, godziwą lub niegodziwą względem niego czyli jaśniej mówiąc: nie możnaby powiedzieć, że jest winny lub niewinny.

Ile jest rzeczą niewątpliwą, że niemasz żadnej należytości, którejby nie odpowiadała stosowna do niej powinność, tyle jest pewną, że nasza wola nie może dokonać żadnej sprawy bez wspólnego przyłożenia się innych władz duszy, stosownych do takiego skutku. Z czego wypada, że sprawa moralna jest to uczynek, w którym idzie o nienaruszenie lub naruszenie jakiej należytości, a dopełnienie lub niedopeł-

nienie jakiej powinności, a to za przyłożeniem się naszej woli, za przyzwoleniem naszego rozsądku.

Wedle czego wypada zapytać się teraz, czy każdy człowiek zdolny jest do uczynku, z którego wypływa sprawa moralna? A rozbierając z pilnością to ważne badanie przekonamy się, że nie.. Trzeba tu wyłączyć wszystkich, którzy jeszcze nie są w stanie poznać należytości i powinności przyrodzonych, którzy nie mogą działać wolnie, z zupełnem zażyciem woli i rozsądku, którzy nie są przytomni samym sobie.

Takie są niemowlęta i dzieci póki nie dojdą do lat dojrzałości, tacy są ludzie szaleni lub złożeni inną chorobą, która odejmuje zażycie rozsądku; taki jest każdy śpiący lub który znajduje się w niezwykłonym odejściu od przytomności, w błędzie lub nieświadomości uczynku, który jest pozbawiony użycia woli własnej przez strach lub odjęcie sił.

Wszystkie takowe wyjątki nie pochodzą z umowy między ludźmi, lecz z praw przyrodzenia nieodmiennych i koniecznych. Bo abyśmy byli zdolni do jakiej sprawy moralnej, trzeba ją dokonać wolnie, to jest podług naszej woli, obioru i zezwolenia; a zatem musimy wiedzieć, obrać, zezwolić na to, co chcemy dokonać. Gdy zaś nie możemy wiedzieć, obrać i zezwolić; nie możemy chcieć, nie możemy mówię czynić tak, jak chcemy, jak obieramy i jak zezwalamy.

Jasno daje się widzieć, że bez zażycia naszego rozumu i zupełnej wolności, żaden nasz uczynek nie może być uważany za sprawę moralną, za sprawę taką, którąby można poczytać za złą lub dobrą, godziwą lub niegodziwą, za taką, którąby nas robiła odpowiednimi przed sądem naszego sumienia, lub przed sądem moralnym ludzi.

Abyśmy byli zdolni do jakiej sprawy, trzeba, żebyśmy byli w wieku dojrzałym, w stanie zdrowia, które nam dozwala zażycia rozumu; żebyśmy byli przytomni samym sobie; żebyśmy wiedzieli co chcemy czynić, to jest, abyśmy nie byli w niewiedomości tego, co ma nastąpić z naszego uczynku; abyśmy się nie pomylili przez jaki błąd, abyśmy nie byli znaglenni przez jakąś moc przymuszającą: wtenczas to dopiero nasze sprawy, jeżeli są związane z naszymi należytościami i powinnościami, będą w samej rzeczy moralne i będzie nam je można poczytywać za takie, t. j. za dobre i godziwe, gdy się będą zgadzały z naszymi należytościami i powinnościami; za złe i niegodziwe, gdy się nie będą zgadzały.

Takowym sprawom nadajemy w nauce moralnej nazwiska, któreby w wyobrażeniu naszym wystawiały ich różnicę, to jest: sprawę godziwą i dobrą nazywamy cnotliwym uczynkiem, sprawę złą i niegodziwą nazywamy występkiem.

Zaczem, cnotliwy uczynek nic innego nie jest, tylko sprawą moralną, która się zgadza z należytościami

i powinnościami przyrodzonymi, przez ich ścisłe zachowanie. Występek jest to sprawa moralna, przez którą należytości i powinności rzeczony nie są zachowane i dopełnione, owszem opuszczone lub zgwałcone.

Gdy jednak należytości i powinności przyrodzone muszą być uważane w wielorakich stosunkach, przeto cnoty i występki będą różne przez wzgląd na też same stosunki. Znajdujemy należytości i prawa, które się odnoszą jedynie do naszej własności osobistej i własności rzeczy. Znajdujemy inne, które odnosić wypada do własności osoby i rzeczy drugich ludzi. Zaczem znajdujemy należytości i powinności, których zachowanie tyczy się jedynie osoby przez obowiązek, któryśmy zaciągnęli od przyrodzenia względem nas samych. Znajdujemy inne należytości i powinności, które nam są wzajemne z drugimi ludźmi przez obowiązek, jaki zachodzi między nami i nimi. Zaczem muszą być cnoty i występki, jedne tyczące się nas samych drugie tyczące się nam podobnych. Pierwsze wypływają z powinności, które na nas przyrodzenie włożyło, abyśmy się starali o zachowanie naszej istności i mają za cel ubezpieczenie i udoskonalenie naszej osoby. Drugie wypływają z powinności ścisłego zachowania należytości drugich ludzi i mają za cel sprawiedliwość i dobrą czynność.

Wszystko to podzielić można na dwie główne części: na własność osoby i rzeczy. A ponieważ ta własność ubezpiecza nas przez jednaki należytości, ponieważ znajdować się musi w stosunku między dwoma przynajmniej ludźmi, dlatego, że te stosunki odnosić się muszą do własności osoby lub rzeczy jednego z dwóch, przeto chcąc dać wyobrażenie, iż takowe należytości i powinności wzajemne zasadzają się na prawie jednego, iż wypływają z prawa, nazywamy sprawiedliwością. Zaczem wedle tego sprawiedliwość nic innego nie jest, tylko powinność, która nas obowiązuje do ścisłego zachowania prawa, jakie ma każdy do swej własności, bądź ona jest osoby, bądź rzeczy. Nie masz żadnego przypadku, w którymbyśmy nie byli ściśle zobowiązani do zachowania tej powinności. Nie masz przypadku, któryby nas od niej mógł uwolnić.

Gdy jednak przychodzi rozbierać obowiązki, które dobroczynność na nas wkłada, dostrzegamy, że ona się wcale różni od sprawiedliwości. Dobroczynność jest to powinność, która nas obowiązuje do wspomagania się wzajemnego, ilekolwiek potrzebujemy pomocy drugich lub ją dać komu innemu możemy. Mamy niezawodnie należytości do takiej pomocy, mamy wyraźną powinność wspomagać się, dawać pomoc wzajemną, a nawet nie oczekując odwzajemnienia. Wszelako ta powinność obowiązuje nas tylko w stosunku do naszej możliwości, t. j. ile możemy i kiedy możemy. Dlatego też

się różni zupełnie od tej, którą na nas sprawiedliwość wkłada. Bo nie mogę upominać się o należytość, którą mam do pomocy wzajemnej lub łaskawej, jak mogę, jak mi jest wolno upominać się o zachowanie sprawiedliwości. Pomoc wzajemna i łaskawa zależy od możliwości tych, od których jej wymagać zechcę; są oni obowiązani do niej o ile mogą i kiedy mogą, są obowiązani przed sądem własnego sumienia.

Sprawy nasze moralne, zachodzące między nami i nam podobnymi, ile się ściągają do sprawiedliwości, zasługują wyraźnie na imię cnoty, jeżeli są dobre. Bo gdy nie naruszam należytości drugich, gdy szanuję własność ich osoby lub rzeczy, jestem człowiekiem sprawiedliwym, a zatem cnotliwym. Dla tego to w każdej nauce moralnej, tak u dawnych, jak i u teraźniejszych pisarzy, sprawiedliwość uznana była za cnotę; cnotę, mówię, taką, od której zachowania zależy jedynie szczęście i dobre powodzenie społeczności ludzkiej. Lecz gdy czynię przeciwnie, jestem człowiekiem niesprawiedliwym, bo gwałcę sprawiedliwość, która się drugim ludziom należy, a zatem jestem niecnotliwym; moje sumienie oskarża mnie o to, a nawet jestem w odpowiedzi temu, któregoś skrzywdził. We wszystkich sprawach, jakie między ludźmi zachodzą, nie masz większego przestępstwa nad zgwałcenie sprawiedliwości, bądź, że obrażamy własność osoby, bądź własność rzeczy. Nad ten występek nie masz większego w społeczności ludzkiej, bo on ciągnie za sobą niebezpieczne zakłócenia, prześlado-

wania, zemstę, wojny i tyle innych nieszczęśliwości, rozciągających swe skutki do całych familji, do małych i wielkich społeczności, do całego rodu ludzkiego. Wszelako najdują się pewne stopnie i w tym występku podług zgwałcenia sprawiedliwości większego lub mniejszego, np. nastąpienie na własność osobistą daleko jest większym występkiem, jak nastąpienie na własność rzeczy. Zabójca większym jest zbrodniarzem, niż złodziej; ten, który krzywdzi całą familję, niesprawiedliwszy jest od tego, który skrzywdził jednego człowieka, a najniesprawiedliwszy od obu, który skrzywdził całą jaką społeczność.

Ale stopniowanie występków nie należy do tej nauki, zatrudnia się około niego etyka w filozofji, teologja moralna i prawo kryminalne; nam dosyć było wyobrazić sobie te gatunki sprawy, opisując ich różne stopnie wedle różnicy powinności, jaką na nas sprawiedliwość wkłada.

Sprawy moralne, wpływające z powinności, do której obowiązani jesteśmy przez dobroczynność, czyli przez powinność wspomagania jedni drugich, w wielorakich potrzebach różnią się od powyższych, bo powinność tego gatunku nie obowiązuje nas tak ściśle przed sądem ludzi, jak sprawiedliwość. Należytość do pomocy wzajemnej, a nawet do pomocy łaskawej wpływa z prawa przyrodzenia, bo przyrodzenie, przeznaczywszy nas do społeczności, tak nas usposobiło, że się nie możemy obejść bez pomocy drugich od samego poranku naszego życia.

Zgoła w każdej porze życia człowiek nie może się obejść bez pomocy drugich i zostawiony samemu sobie, nie mógłby żadnym sposobem obstać, musiałby zostawać w biedzie, musiałby nawet zginąć, gdyby przyrodzenie nie zabezpieczyło mu ratunku i wsparcia w pomocy drugich. Społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać bez takiej pomocy, a ponieważ człowiek nie może przyjść na ten świat i nawet żyć bez społeczności, ponieważ pracować musi w społeczności, musiało mu przyrodzenie nadać należytość do pomocy drugich. Winniśmy ją sobie nawzajem, winniśmy ją nawet bez oglądania się na wzajemność; taka pomoc jest kapitałem spraw dobrych, należącym do całej społeczności; świadczymy ją jedni drugim, niekoniecznie dlatego, abyśmy ją nawzajem odebrali, lecz aby ją swą koleją odbierali drudzy, znajdując się w podobnym położeniu.

Tę powinność mamy sobie objawioną w dotkliwym uczuciu politowania: nie możemy patrzeć bez łez na nędzę ludzką, cierpimy nawet, gdy nie jesteśmy w stanie wesprzeć nieszczęśliwych, tak dalece, że kto podobnego w sobie nie ma czucia, można go z tej strony uważać za kalekę albo bardziej za poczwarę przyrodzenia.

Zrobiwszy sobie wyobrażenie i dokładny podział wszystkich cnót i występków, znalazłszy pewne stopnie między niemi, przystąpmy do wyobrażenia takiej sprawy, którą heroizmem zowiemy, albo wyższą nad inne cnoty.

Heroizm jest to sprawa zasadzona na dobroczynności, kiedy powinność świadczenia pomocy bliźniemu lub całej społeczności znajduje się w zbiegu z powinnością zachowania naszego bytu, a kiedy pierwszą przekładamy nad drugą, albo ją dopełniamy z niebezpieczeństwem dopełnienia drugiej. Nad taką sprawę niemasz większej i szlachetniejszej w porządku moralnym, dlatego też uważa się ona za cnotę wyższą nad wszystkie inne. W niej miłość własna ustępuje pierwszeństwa miłości bliźniego lub społeczności całej; w niej przekładamy dobro ludzkiego rodu nad swoje własne.

Nic zgoła nie dowodzi tak widocznie, że potrzeba społeczności jest człowiekowi wrodzona i że się bez niej obejść nie może, jak to: że jest zdolny do heroizmu czyli wystawienia na niebezpieczeństwo własnego bytu, aby zachował byt społeczności. Bo gdy człowiek swych zdolności ani namiętności sam sobie nie nadał, widać jasno, iż nie napróżno usposobiło go przyrodzenie w czucia i zdolności, które go ośmielają do heroizmu, które robią w nim silniejszą miłość swego rodu, niż jest ta, którą czuje względem siebie samego.

Nie można tej cnoty odnosić jedynie do zaciągnięcia dobrych nałogów, gdyż nałóg nabywa się przez naśladowanie i przyzwyczajenie, a zatem heroizm stałby się sprawą bardzo popolitą w społeczności, gdy przeciwnie widzi-

Zgola w każdej porze życia człowiek nie może się obejść bez pomocy drugih i zostawiony samemu sobie, nie mógłby żadnym sposobem obstać, musiałby zostawać w biedzie, musiałby nawet zginąć, gdyby przyrodzenie nie zabezpieczyło mu ratunku i wsparcia w pomocy drugih. Społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać bez takiej pomocy, a ponieważ człowiek nie może przyjść na ten świat i nawet żyć bez społeczności, ponieważ pracować musi w społeczności, musiało mu przyrodzenie nadać należytość do pomocy drugih. Winniśmy ją sobie nawzajem, winniśmy ją nawet bez oglądania się na wzajemność; taka pomoc jest kapitałem spraw dobrych, należącym do całej społeczności; świadczymy ją jedni drugim, niekoniecznie dlatego, abyśmy ją nawzajem odebrali, lecz aby ją swą koleją odbierali drudzy, znajdując się w podobnem położeniu.

Tę powinność mamy sobie objawioną w dotkliwym uczuciu politowania: nie możemy patrzeć bez łez na nędzę ludzką, cierpimy nawet, gdy nie jesteśmy w stanie wesprzeć nieszczęśliwych, tak dalece, że kto podobnego w sobie nie ma czucia, można go z tej strony uważać za kalekę albo bardziej za poczwarę przyrodzenia.

Zrobiwszy sobie wyobrażenie i dokładny podział wszystkich cnót i występków, znalazłszy pewne stopnie między niemi, przystąpmy do wyobrażenia takiej sprawy, którą heroizmem zowiemy, albo wyższą nad inne cnoty.

Heroizm jest to sprawa zasadzona na dobroczynności, kiedy powinność świadczenia pomocy bliżniemu lub całej społeczności znajduje się w zbiegu z powinnością zachowania naszego bytu, a kiedy pierwszą przekładamy nad drugą, albo ją dopełniamy z niebezpieczeństwem dopełnienia drugiej. Nad taką sprawę niemasz większej i szlachetniejszej w porządku moralnym, dlatego też uważa się ona za cnotę wyższą nad wszystkie inne. W niej miłość własna ustępuje pierwszeństwa miłości bliźniego lub społeczności całej; w niej przekładamy dobro ludzkiego rodu nad swoje własne.

Nic zgoła nie dowodzi tak widocznie, że potrzeba społeczności jest człowiekowi wrodzona i że się bez niej obejść nie może, jak to: że jest zdolny do heroizmu czyli wystawienia na niebezpieczeństwo własnego bytu, aby zachował byt społeczności. Bo gdy człowiek swych zdolności ani namiętności sam sobie nie nadał, widać jasno, iż nie napróżno usposobiło go przyrodzenie w czucia i zdolności, które go ośmielają do heroizmu, które robią w nim silniejszą miłość swego rodu, niż jest ta, którą czuje względem siebie samego.

Nie można tej cnoty odnosić jedynie do zaciągnięcia dobrych nałogów, gdyż nałóg nabywa się przez naśladowanie i przyzwyczajenie, a zatem heroizm stałby się sprawą bardzo pospolitą w społeczności, gdy przeciwnie widzi-

my, że jest cnotą bardzo rzadką i mało naśladowaną. owszem jest to zapał, iż tak powiem, niebieski, który wynosi człowieka nad innych, aby mógł zrobić dobrze wielu lub wszystkim. Takowi ludzie we względzie moralnym uważani, nie należą do każdego pokolenia; są oni osobliwszym darem niektórych tylko wieków, właśnie jak są rzadkie dowcipy w porządku władz umysłowych, które się czasami tylko wstawiają jakim wielkim wynalazkiem. Aby jednak zrobić sobie jaśniejsze jeszcze wyobrażenie o heroizmie, nie zapominajmy, cośmy przyjęli za prawidło, że wszystkie sprawy, uważane jak cnoty lub przestępstwa, różnią się względem swych stopni moralnych, w stosunku do naszych powinności i należytości, zaczem im opuszczenie tej cnoty jest mniejszem przestępstwem względem miłości bliźniego i jego rodu, (bo dopełnienie owej znajduje się zawsze w zbiegu z powinnością zachowania własnego bytu lub przynajmniej zaspokojenia przyrodzonych potrzeb), tem ona jest większą, owszem, największą cnotą, nad którą człowiek wyżej postąpić nie może; dowodzi nawet, że takowy człowiek doszedł do najwyższego stopnia doskonałości moralnej. Dlatego z wielką pilnością rozróżnić tu należy wszelkie sprawy, do których nas wiedzie nasze własne uwidzenie od owych, do których nas zachęca prawdziwa miłość bliźniego lub całego ludzkiego rodu; bo pierwsze, jako nie zasadzone na widocznej potrzebie społeczności, chociażby nas wystawiały na największe cierpienia i przykrości, nie za-

sługują na imię heroizmu, będą to skutki naszej melancholji, nieukontentowania, złudzenia, uporu, źle zrozumianej miłości własnej lub chęci okazania się osobliwsiemi w oczach ludzi i t. d. Przeciwnie, człowiek heroiczny nie myśli o nagrodzie i sławie, nie chlubi się ze swego uczynku, do którego znalazł powód w dotkliwym uczuciu potrzeby bliźniego, lub całej społeczności.

Gdzie więc nie zachodzi prawdziwa i gwałtowna potrzeba bliźniego lub całej społeczności, tam heroizm niema miejsca, będzie to, że tak powiem, podrzyźnianie lub udawanie tej najwyższej cnoty. Jeżeli np. postanowiłem sobie dobrowolnie być ubogim, mając sposób do życia, jest to postanowienie urojone; znoszę wprawdzie niedostatek, bom tak chciałem, nie mogę inaczej żyć tylko z miłosierdzia drugich, wszelako stałem się ciężarem dla społeczności, która mię musi żywić; odbieram chleb prawdziwie ubogim, którzy nie z fantazji, nie z zaniedbania pracy, lecz przez rzetelne nieszczęścia przyszli do ubóstwa; te i tym podobne sprawy nie zasługują na imię heroizmu. Lecz jeżeli będąc bogatym, ujęty litością nad tylu nieszczęśliwymi, rozdałem między nich mój majątek tak dalece, że m się stałem przez to ubogim, jest to prawdziwy heroizm. Jeżeli widzę mego bliźniego tonącego lub ogarniętego płomieniem, a wystawiam życie moje na równe jemu niebezpieczeństwo, abym go tylko uratował, jest to heroizm. Jeżeli przenoszę sam raczej cierpieć, jak zdradzić interesy społecz-

ności; jeżeli wystawiam życie na obronę mego bliźniego, tem bardziej na obronę całej społeczności, jest to prawdziwy heroizm; bo w tych wszystkich sprawach przenoszę dobro bliźniego lub całej społeczności nad dobro moje własne.

Możnaby wiele innych zebrać przykładów podobnych cnót heroiczych, czyli nadzwyczajnych, dla nas jednak dosyć jest cośmy powiedzieli, abyśmy mogli mieć jasne wyobrażenie o tych cnotach, o ich różnicy od cnót pospolitych i od spraw, które pochodzą z urojenia, bez żadnego dla ludzkości pożytku.

Zakończmy już tę długą naukę o sprawach moralnych pocieszającą uwagą, to jest, że nad powinności pospolite jesteśmy w stanie jeszcze robić dobrze, a nad przestąpienie nie jesteśmy dalej w stanie robić źle; uwaga prawdziwie pocieszająca, bo całą moralność zwraca na pożytek rodu ludzkiego, dowodząc, że z samego przyrodzenia więcej jesteśmy zdolni do dobrego, niż do złego.

XI. O równości przyrodzonej między ludźmi i na czem takowa zależy równość.

Każdy człowiek jednako się rodzi, jest poddany jednakiemu czuciu, jednakim potrzebom, każdy ma własne siły, może je doskonalić, utrzymywać w czerstwości, nabywać niemi rzeczy do zaspokojenia swych potrzeb, każdy podlega wielorakim niedoleżnościom, słabościom, chorobom, każdy nareszcie musi umierać.

W tem wszystkim ludzic są między sobą równi, to jest równie podlegają jednemu przyrodzenia prawom, żaden ich pozbyć się, odmienić, ani przestąpić nie może.

Porównywając dalej postać, uczucie, potrzeby, siły i namiętności jednego człowieka z drugim, dostrzeżemy widocznej między nimi nierówności. Jeden od drugiego różni się wzrostem i kolorem; jeden ma drażliwsze uczucie, niż drugi, ten potrzebuje bardziej takiej rzeczy, ów innej; jeden ma większe siły fizyczne, drugi umysłowe; jeden jest mocny, czerstwy, zdrowy; drugi niedołężny, słaby, chory; jeden ma więcej skłonności do doskonalenia sił własnych w tym przedmiocie, drugi w innym; jeden ma więcej dowcipu, drugi rozsądku; jeden jest zdolny do wszystkiego, drugi do jednej tylko szczególnej rzeczy, trzeci do niczego; jeden ma te pożądliwości i namiętności, drugi inne; jeden jest krnąbrny, opryskliwy, popędliwy, drugi łagodny, powolny, rozważny i ta różnica jest tak widoczna, że się na każdym człowieku łatwo spostrzedz daje; zaczętem widzimy, że z tej strony nie jesteśmy równi między sobą.

Nie znajdziemy innej między ludźmi równości prócz tej, że wszyscy jednym i tymże samym przyrodzenia podlegają prawom, nie są więc równi między sobą, bo przyrodzenie naznaczyło ich tak widoczną różnicą i nierównością; lecz podlegając jednemu prawom, jakkolwiek się między sobą różnią, mają przecież wszyscy podobne uczucia, potrzeby i siły, mają

wszyscy jednakie należytości i powinności wzajemne, mają jednakie prawa do swej osoby i rzeczy. Takowa tylko równość jest prawdziwa, bo wypływa z praw przyrodzenia nieodmiennych i koniecznych; jest potrzebna, bo na niej gruntują się pierwsze zasady społecznego rządu, nie może jej człowiek nigdy utracić, a zatem fałszywe jest twierdzenie, że ludzie stali się nierównymi w społeczności.

Inne zaś różnice między ludźmi nie mogą być brane za nierówność, lecz za podział nieuchronny w społeczności, na który ludzie z potrzeby przystają, a do czego samo przyrodzenie wskazuje im prawo. W społeczności jednej familji ojciec jest naturalnym przełożonym swych dzieci, w społeczności domowej jest gospodarz, w społeczności narodu jest ten, któremu dostaje się władza opiekuńska. Wszystkie urzędy, dostojności, magistraty, nie wprowadzają żadnej nierówności, owszem, na to są postanowione, ażeby każdy równie używał dobrodziejstw równych praw i równie dopełniał swych powinności.

Wszystkie podziały ludzi na klasy, będąc istotnie potrzebne, nie pochodzą z wprowadzonej nierówności, owszem, utrzymują rzetelną równość; bo przełożony i podległy, właściciel i rolnik, rzemieślnik i kupiec, każdy zgoła ma też same należytości i powinności, ma toż samo prawo do własności osoby i rzeczy; czy te należytości i powinności są przyrodzone, czy umowne; bo umowy społeczne nic innego nie są tylko warunki, na które się ludzie zgadzają,

aby każdy był pewny swych należytości przyrodzonych i dopełnił nieoddzielne powinności. Innej równości między ludźmi nigdy nie było, taka się zawsze utrzymywać powinna, człowiek był i być zawsze powinien właścicielem swej osoby, swych rzeczy, jeżeli je prawnie i sprawiedliwie nabył, nikt nie może przywłaszczyć sobie tej jego własności.

XII. Prawodawstwo przyrodzenia, czyli zbiór przyrodzonych należytości i powinności człowieka.

Wola przyrodzenia względem człowieka.

Człowiek przychodzi na ten świat nie ze swego obioru i upodobania, nie od niego zależy być, być w ten lub inny sposób. Przychodzi on na świat z woli tej przyczyny, którą nazwalismy przyrodzeniem, która poddała go prawom statecznym, nieodmiennym i koniecznym, słowem chciała, aby tak było jak jest, a zatem nie może on być inaczej i nie jest zdolny odmienić w sobie woli przyrodzenia.

Prawa przyrodzenia względem własności i osoby człowieka.

[Podług tej najwyższej jedynej woli człowiek rodzi się z czuciem, z siłami umysłu i ciała, obdarzony jest władzą samowolnego ruchu i działania. Wszystko to przynosi on ze sobą

na ten świat, wszystko to znajduje się w nim, póki żyje, wszystko ustaje z jego śmiercią. Chcąc sobie wystawić pod jednym wyrazem byt człowieka i prawa, którym jest od przyrodzenia poddany, nazywamy go osobą, czyli istotą osobną, a sobie będącą, a odosobnioną od wszystkich innych, należącą jemu tylko samemu, w zawisłości tylko od pierwszej przyczyny, a zatem jego własną.

Prawo przyrodzenia względem własności rzeczy nabytych przez człowieka.

Człowiek, skazany czuć swoje potrzeby, opatrzony siłami umysłu i ciała, przychodzi na ten świat, gdzie go przyrodzenie osadziło, wśród rzeczy mogących jedynie zaspokoić jego potrzeby. Te rzeczy oddane są jego wolnemu nabywaniu i użyciu pod karą cierpienia lub śmierci, gdyby ich nie nabywał i ku swym potrzebom nie używał. Przymuszony więc jest człowiek tem przyrodzenia prawem nabywać własnymi siłami rzeczy zgodnych do zaspokojenia swych potrzeb.

Prawo przyrodzenia względem społeczności ludzkiej.

Człowiek nie może przyjść na ten świat tylko w społeczności, nie może być wychowany bez społeczności; w ciągu całego życia potrzebuje społeczności, w kalectwie, w chorobach, w wieku zgrzybiałym, potrzebuje wsparcia od

społeczności, umiera nawet na łonie społeczności, zgoła przeznaczony jest od przyrodzenia żyć w społeczności. A zatem podług tych praw przyrodzenia, ma należytości i powinności wzajemne, które obowiązują wszystkich i każdego nawzajem.

XIII. Sankcja przyrodzenia.

„Człowiecze! słuchaj głosu prawdy, którą ci objawia twoje uczucie i twoje sumienie, spojrzij na ziemię, która cię nosi, spojrzij naokoło siebie, podnieś twe oczy ku niebu, przypatrz się tobie samemu, a wszędzie ujrzysz dziwy ręki niewidzialnej, przyczynę, mówię, tylu zadziwiających skutków, których rozważanie zachwyci twój rozum, lecz w których dociekanii gubi się twoje pojęcie. Tu natrafiasz na przyczynę jakiego skutku, indziej dociec jej nie zdołasz, tu zdawać ci się będzie, żeś doszedł porządku, nad którego pięknością unosić się nie przestajesz, indziej ten sam porządek niknie przed twojem pojęciem, nie tylko w pasmie swych przyczyn, ale nawet w szeregu swych skutków. Im bardziej rozpatrywać się zechcesz w przedmiotach, które dostrzegasz za pomocą twych zmysłów, tem więcej się przekonasz, że te nawet przyczyny, których doszedłeś, są znowu skutkami przyczyny, której nie znasz i znać nie będziesz; bo zmysły twoje, będąc same skutkiem przyczyny, której nie pojmujesz, są tylko zdolne odkrywać skutki, nie zaś przyczyny.

„Te to skutki im są powszechniejsze, nazywamy je prawami, czyli przyczynami drugiego rzędu i nadto już nic nie wiemy.

„Nie przestępuj za granicę twego pojęcia, bo takie usiłowanie nie tylko jest próżne, ale nadto ukarane być musi błędem, na który cię narażają twe domniemywania. Ogranicz swoją ciekawość; czytaj w książce przyrodzenia tam tylko, gdzie ona jest zapisana charakterami dla ciebie czytelnymi i dalej nie badaj; upewnij się, jak związany jesteś z powszechnym porządkiem, jakie ogniwa łączą cię z tym łańcuchem, którego początku i końca dostrzedz niepodobna i na tem przestań. Jest to nie mała pociecha, gdy wiesz, że do tej niepojętej całości koniecznie należysz, że ona bez ciebie, ty bez niej być nie możesz.

„Przychodzisz na ten świat bez twojej wiadomości, bez twego obioru i zezwolenia, nikt cię nie zapytał, czy tu chcesz być i jak długo? Jest to niewidzialna ręka, która cię mieć chciała w porządku ustanowionych przez siebie przyczyn, takim jak jesteś i wtenczas gdy jesteś. Ta to ręka poddała cię prawom nieodmiennym i koniecznym, których przestąpić nie możesz, przywiązała cię do powszechnego rzeczy porządku, w którym jesteś objęty i z którym przemijać musisz. Ogniwa, które cię łączą z tym powszechnym łańcuchem przyczyn i skutków, pokazują, że jesteś związany przez potrzebę z rzeczami, które powierzchnię ziemi napelniają, musisz ich używać, bo ich koniecznie potrzebujesz, możesz je nabywać, bo przy-

rodzenie opatrzyło cię w zdolne ku temu siły. Wszystko, bcz czego obejść się nie możesz, przygotowane jest dla ciebie, lecz nie darmo, bo co potrzebujesz nabywać, musisz za cenę twej pracy. Należytość, którą do tych rzeczy od przyrodzenia uzyskałeś, złączona jest nieoddzielnie z powinnością nabywania ich kosztem sił twoich; inaczej ani ich nabywać, ani używać, ani potrzeb twoich zaspokoić nie możesz.

„Taż sama ręka opatrzyła cię władzą samowolnego działania. Jest to prawo niedmienne i konieczne, że cokolwiek przedsięwzięsz, nie możesz inaczej wykonać, tylko podług twej woli, obioru i zezwolenia, coby się zaś inaczej stało nie może być uważane, jak twoje dzieło, lecz jak pochodzące od jakiejś obcej przyczyny. Mając tedy wolność od przyrodzenia nadaną, postrzegasz, że dopełnienie twego szczęścia od ciebie samego zależy. Woli twojej przewodniczy rozum, odpowiadają siły, możesz tedy używać jej w granicach, jakich ci dozwala porządek przyrodzony. Prawa przyrodzenia nie są poddane pod twój obiór, musisz im ulegać koniecznie, ale należytości, które z nich wypływają, powinności, które są do nich przywiązane, poddane są twojej wolności.”

„Tu się zaczyna twoja moralność, tu możesz czynić dobrze lub źle, zachować swoją należytość, dopełnić powinność. Uczynisz więc co zechcesz, ale musisz znosić skutki, jakie pociągnie za sobą twój obiór. Jeżeli twoje sprawy będą zgodne z twojemi należytościami i po-

wiunościami, będzie ci dobrze, jeżeli przeciwnie, będzie ci źle, bo musisz cierpieć, a w miarę jak przestępować będziesz twoje powinności, pomnażać się musi twoje cierpienie, bo jak nie masz należytości bez powinności, tak również nie masz przestępstwa, żeby przyrodzenie nie przywiązało do niego kary stosownej i nieodzownej; następować ona musi za przestępstwem, jak następuje koniecznie skutek za swą właściwą przyczyną.”

Aby się przekonać o tej nieodzownej przyrodzenia sankcji, nie trzeba zapędzać się w domysły, które przechodzą nasze pojęcie; dość jest zastanowić wagę nad skutkami, które widocznie pokazują, że każde zgwałcenie należytości i przestąpienie powinności ciągnie za sobą konieczną karę, albo cierpienie, co na jedno wypada. Jeżeli np. nie będę nabywał rzeczy, nie będę miał czem zaspokoić moich potrzeb. Jeżeli tychże potrzeb nie zaspokoję w miarę ich gwałtowności, cierpieć muszę, albo zupełnie zginę. Jeżeli się nie będę starał o zachowanie w czerstwości sił moich, jeżeli owszem będę ich nadużywał i rujnował, stanę się niezdolnym do pracy, wystawiony będę na niezliczone choroby i kalectwa, nie będę mógł zaspokoić moich potrzeb, muszę cierpieć, muszę przed czasem umrzeć.

Jeżeli nie będę się starał o doskonalenie sił moich, nie będę umiał ich zażyć zręcznie i pożytecznie; nie będę wiedział, co nabywać, bo nie będę znać, co mi szkodzi, co mi jest pomocne i użyteczne, a zatem zamiast dogo-

dzenia moim potrzebom, przeszkodzę im, wystawię się na cierpienie lub zgubę.

Ale te nieodzowne kary, lubo dość ciężkie, tyczą się tylko nieszczęśliwego bytu jednego człowieka, który swych powinności nie dopełnił; te jednak, które pochodzą ze zgwałcenia sprawiedliwości lub odmówienia pomocy, są nierównie okropniejsze, bo rozciągają swe skutki do całych familji, do narodów, do całego rodu ludzkiego. Przestępstwo jednego robi nieszczęścia wielu, a często wszystkich; przechodzi od pokolenia do pokolenia w swych skutkach, w swem zgorszeniu. Ileż to razy zły postępek jednego człowieka nie daje powodu do kłótni i zaburzenia w familjach, w małych i wielkich społecznościach! Ileż to razy zły humor lub złe obejście jednego nie ściąga okropnych wojen na tyle narodów! Ileż to razy niesprawiedliwość, chciwość i wydzierstwo nie przynosi głodu i nędzy, z których wydźwignąć się nie może miljony ludzi! Ileż to razy złe prawodawstwo nie wystawia cały ród ludzki na wielorakie cierpienia przez tyle wieków! Ileż to razy złe rozłożenie ciężarów publicznych nie niszczy wszystkich zasad przyrodzonego porządku, wytepia przemysł, odstręcza od rolnictwa, rozpędza ludzi ze społeczności cywilnej, wprawia ich w rozpacz i szkodliwe nalogi! Ileż to razy zaniedbanie oświecenia nie cofa tylu narodów do stanu barbarzyństwa. Ileż to razy złe oświecenie nie obudza fanatyzmu w opinjach politycznych i moralnych.

Te to są okropne klęski, które pochodzą od

przestąpienia porządku przyrodzonego, od zgwałcenia należytości, od niedopełnienia powinności wzajemnych. niesprawiedliwy sędzia więcej złego w społeczności zrządzić może nad wydziercę i piniacza, zły urzędnik publiczny nad nieprzyjaciela, który kraje najeżdża. Zgoła, im bardziej się rozpatrywać zechcemy w skutkach, które za sobą ciągnie przestąpienie tego przyrodzonego porządku, tem bardziej się przekonamy, że wszystkie nieszczęśliwości, które ludzie od ludzi cierpią, z tej jedynie pochodzą przyczyny. Raz przestąpiony ten porządek ustępuje nieporządkowi. Ze szczególnych nieprawości robi się łańcuch nieprawości powszechnych; ze szczególnych ucisków i nędzy przechodzi się do nędzy mniej więcej powszechnej. Gdzie nikt nie cierpi, tam wszystkim dobrze, gdzie jeden cierpi, tam nie może być wszystkim dobrze.

A chociaż w porządku moralnym zdarza się często, iż ludzie, których uważać należy za potwory społeczności, ludzie, którzy zdolni byli zrobić nieszczęście wszystkich, żyją przecież szczęśliwie i spokojnie, gdy z drugiej strony natrafiać przychodzi na smutne przykłady zasługi nienagrodzonej, cnoty prześladowanej, niewinności uciemnionej, nie powinniśmy się wszelako tem gorszyć, ani być porywczymi do mylnych wniosków; bo jak nie znamy całego porządku, którym się ten świat utrzymuje, tak równie nie znamy księgi wszystkich praw kryminalnych, których przyrodzenie używa do wywierzenia kary każdemu przestępstwu przyzwoi-

tej. Dość na tem przestać, że przyczyna, która na nas włożyła obowiązki sprawiedliwości, musi być sama w sobie i w swych dziełach nie równie od nas sprawiedliwsza. Widzimy kary przywiązane do pewnych przestępstw, muszą więc być i te, których nie widzimy lub się ich w ciągu życia doczekać nie możemy.

D O D A T E K.

O umiejętnościach moralnych, które z prawa przyrodzonego biorą swój początek i na niem polegają, tudzież o ich podziale na szczególne przedmioty.

Raz wynaleziony porządek moralny, albo raczej wydobyty z praw fizycznych i moralnych człowieka, uważany być powinien za pierwszą zasadę, za kamień węgielny, na którym powstaje budowa wszystkich umiejętności moralnych. To drobne napozór ziarno prawdy wydaje ze siebie ogromne, iż tak powiem, drzewo, którego gałęzie, rozrastając się daleko, okrywają człowieka swym dobroczynnym cieniem w każdym jego położeniu. Cała filozofja moralna, wszystkie oddziały praw, z których się tworzą osobne nauki, ekonomja polityczna, trudna prawodawstwa sztuka, są w samej rzeczy przystosowaniem tegoż samego porządku fizyczno-moralnego do wielorakiego położenia, w którym się znajdują ludzie zjednoczeni w społeczność umowną; ta, owszem, społeczność jest ostatniem ogniwem, albo raczej wypadkiem te-

goż samego porządku i tylko podług niego może być dobrze, godziwie i sprawiedliwie urządzona. Też same potrzeby te siły i środki zdolne do ich zaspokojenia, uważane dotąd w człowieku pojedynczo, uważane być muszą w zbiorze ludzi złączonym, wyobrażać je należy jak potrzebę wszystkich, jak siłę wszystkich, jak środek czyli sposób, którym wszyscy swe potrzeby opatrzyć i zaspokoić mają, słowem, za należytość i powinność ogólną, z której ściślego zachowania być powinno dobrze wszystkim i każdemu z osobna.

Z uwagi nad potrzebami, siłami, środkami, należytościami i powinnościami powszechnymi, powstaje nauka ekonomji politycznej, nauka prawa politycznego i prawa narodów, w której podobnie stosujemy potrzeby, siły, środki, należytości i powinności przyrodzone jednego narodu do drugiego, nauka prawa cywilnego i kryminalnego, która zatrudnia się jedynie około należytości i powinności wzajemnych, nauka prawodawstwa, w której uważając należytości i powinności szczególne pod ogólnem wyobrażeniem, dochodzimy prawdziwego ducha praw i całego pasma obowiązków wzajemnych, abyśmy przygotowali równy wymiar sprawiedliwości dla wszystkich, ażeby każdy w jednych prawach znalazł równą opiekę, równą pomoc i obronę. Wszystkie takowe nauki na jednych i tychże samych zasadach porządku fizyczno-moralnego opierać się powinny, inaczej byłby przerwany jego łańcuch, ludzie naleźliby się w stanie swemu przyrodzeniu przeciwnym, a za-

tem byby musieli nieszczęśliwymi, bo jak w porządku fizycznym wybity jaki członek ze swego stawu musi przynosić ból człowiekowi, póki nie będzie naciągniony we właściwe miejsce, tak i w porządku moralnym, każdy człowiek, tembardziej cała społeczność musi być wystawiona na konieczne cierpienia, jak tylko wyjdzie lub wybitą zostanie z tego przyrodzonego porządku, który zasadzając się na prawach fizycznych jest tylko jeden, jest nieodmienny, konieczny, nie cierpi żadnej zmiany, nie podpada woli arbitralnej człowieka.

Próżno wyobrażali sobie niektórzy wielera-
kie sposoby urządzenia społeczności ludzkiej. Wszystkie mniemane formy rządów i ich podziały skutkiem są złego pojmowania tego przyrodzonego porządku; nie masz albowiem żadnego innego podziału rządu społeczności ludzkiej tylko na dobry i zły, albo ten rząd ustanowiony jest podług porządku przyrodzonego, więc jest dobry, albo przeciw temu porządkowi, więc jest zły. Toż mówić o wszystkich innych moralnych stosunkach. Jeżeli prawo polityczne, cywilne, kryminalne zasadza się na tym porządku przyrodzonym jest dobre, jeżeli przeciwnie jest złe; jeżeli ekonomja polityczna idzie za tym porządkiem jest dobra, jeżeli przeciwnie jest zła; jeżeli umowy między narodami stosują się do tego porządku, są godziwe i ubezpieczają sobie nawzajem byt szczęśliwy, jeżeli przeciwnie są niegodziwe i pogrążają ród ludzki w niewyrachowane nieszczęśliwości.

Do liczby nauk, z których się składa filozofja moralna, łączą niektórzy teologję i religję naturalną, z których pierwsza zatrudnia się około uznania Boga, jako jedynej przyczyny wszystkich rzeczy, druga około czci tej najwyższej Istności należnej. Jest to nauka bardzo ważna, która za pomocą przyrodzonego światła i przez uwagę nad znajomością naszego porządku fizyczno-moralnego doprowadza nas do Teizmu¹⁾; lecz nie należy w żaden sposób do liczby nauk moralnych, tembardziej do nauki prawa przyrodzonego, co jej powagi, zacności, ani potrzeby wcale nie osłabia. Nauka, około której zatrudniamy się teraz, doprowadza nas do uznania pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy; od niej albowiem wyprowadzamy porządek praw fizycznych i moralnych, należytości i powinności, a zatem naszego porządku fizyczno-moralnego. Uznajemy wprawdzie, że teologja naturalna ma swoje stosunki z naszą nauką; jest jednak zupełnie osobną i bardzo obszerną częścią filozofji umysłowej, którą dawni i terażniejsi filozofowie, począwszy od Arystotelesa, nazywają Metafizyką. Co się zaś tyczy religji naturalnej, do której każdy człowiek zdaje się być obowiązany przez samo uczucie wdzięczności i poszanowania, jak tylko przychodzi do uznania tej najwyższej Istności; należy ona właściwie do nauki prawa politycznego, bo wdzięczność, cześć i poszanowanie,

¹⁾ Deizm—religja przyrodzona, której główną treść stanowi wiara w Boga i moralność. (Red.)

którem każdy człowiek z tego względu jest przejęty, nie może się jeszcze nazywać religją, która wymaga pewnej umowy i zgodzenia się między wielu na jeden sposób i obrządek dokonania czci i poszanowania najwyższej Istności należnego, bo to jest, co dopiero nazywa się religją naturalną. Nie opuszczamy więc tych dwóch ważnych filozofji części, ale je tylko na właściwe przenosimy miejsce.

Niektórzy pisarze pomieszczają także w nauce prawa przyrodzonego szczególną naukę o umowach, ugodach, kontraktach. I w samej rzeczy takowe dobrowolne umowy między jednym a drugim człowiekiem wypływają prosto z ich należytości i powinności, wypływają nawet tak dobrze, jak umowa ogólna, czyli kontrakt społeczny. Lecz jak kontrakt społeczny odsyłamy do osobnej nauki prawa politycznego, tak równie umowy szczególne odsyłamy do nauki prawa cywilnego, jako do właściwego im oddziału, co wszelako nie zmniejsza ich mocy i powagi, bo całe prawo cywilne wypływa z tych samych stosunków należytości i powinności wzajemnych, które biorą początek z naszej nauki, albo z tego porządku fizyczno-moralnego, któryśmy wyłożyli. Dość przeto było o nich nadmienić, umieścić je między należytości i powinności wzajemne, nie wdając się w ich wyszczególnienie i podział, jako w rzecz, która w prawie cywilnem ma swoje właściwe miejsce.

SPIS TREŚCI TOMIKU.

Hugo Kołłątaj jako filozof społeczny	5
Poglądy filozoficzne i socjologiczne	26
Poglądy ekonomiczne i polityka społeczna	40

PORZĄDEK FIZYCZNO-MORALNY.

I. O przyrodzeniu i jego prawach w ogólności.	76
II. O prawach przyrodzonych, którym podlega człowiek; o należytościach i powinnościach jego, które z praw rzeczonych pochodzą	79
III. O środkach, którymi dojść można do odkrycia należytości i powinności człowieka	84
IV. O czuciu człowieka i o sile, która to czucie sprawuje	87
V. Jak człowiek za pomocą czucia przychodzi do uznania swych potrzeb	89
VI. Jak przyrodzenie opatrzyło człowieka, aby był zdolny zaspokoić swoje potrzeby	95
VII. Okazanie prawdziwego źródła, z którego wypływają należytości i powinności człowieka.	96
VIII. O własności człowieka, uważanej w szczególności i jak się zgadza z należytościami i powinnościami wszystkich ludzi	99
IX. O wolności człowieka, uważanej w stosunku do jego potrzeb, sił, należytości, powinności i związków, które ma z innymi rzeczami.	109
X. O sprawach moralnych człowieka, uważanych w stosunku do jego należytości, powinności i wolności	121
XI. O równości przyrodzonej między ludźmi i na czem takowa zależy równość	132
XII. Prawodawstwo przyrodzenia czyli zbiór przyrodzonych należytości i powinności człowieka.	135
XIII. Sanckja przyrodzenia	137

D O D A T E K.

O umiejętnościach moralnych, które z prawa przyrodzonego biorą swój początek i na niem polegają, tudzież o ich podziale na szczególne przedmioty.	143
---	-----





P304

66.73/

304 P/1

