

Grey Scale #13



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



Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Colour Chart #13

DANES PICTA .COM



SOLIDARYZM

Handwritten signature or mark

WYDAWNICTWO „GLOBUS“

DZIAŁ NAUKOWY:

- BIZOŃ F. Historia wychowania (wyd. drugie).
GIDE K. Solidaryzm.
GRABOWSKI Dr. T. Współczesna Chorwacja (studj. liter.)
IRVING HANCOCK H. Dziu-Dżicu czyli źródło zdrowia, siły
i zręczności (z rycinami).
KADEN-BARDROWSKI. Piłsudczycy (z ilustracjami).
KRÓL L. i PAPIERKOWSKI E. Wzory i formuły matema-
tyczne (z figurami).
LEWICKI Dr. ST. Historia handlu w Polsce na tle przywi-
leją handlowych.
LIMANOWSKI B. Stuletnia walka narodu polskiego o nie-
podległość (z ilustracjami).
DE SALVANDY N. A. Jan III. Sobieski.
SCHMITT H. Stanisław August Poniatowski. Tom I./II.
STRZETELSKA Z. Prometeizm Słowackiego
STUDNICKI W. Historia ustroju państwowego Rosji.
WRÓBLEWSKI. Legenda Stanisława Wyspiańskiego.

PROF. KAROL GIDE

SOLIDARYZM

WEDŁUG WYKŁADÓW Prof. KAROLA GIDE'A

OPRACOWAŁ

JERZY KURNATOWSKI



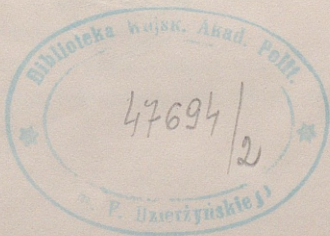
WYDAWNICTWO ›GLOBUS‹ — WARSZAWA 1920



320

WYDZIAŁ HISTORII I SOCJOLOGII
UNIWERSYTET WARSZAWSKI
SOLIDARYZM

WSZELKIE PRAWA ZASTRZEŻONE



WYDZIAŁ HISTORII I SOCJOLOGII
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

DRUKARNIA NARODOWA W KRAKOWIE

Przedmowa tłumacza.

Do niedawna liberalizm i socjalizm stanowiły dwa zasadnicze prądy w życiu społeczeństw zachodnio-europejskich. Zbyt znane są teoretyczne zasady i życiowe podłoża tych prądów, aby je powtarzać tutaj. Częściowo więc tylko będziemy je oświetlali. W ciągu ostatnich dwudziestu lat zrodziła się krytyka tak liberalizmu, jak i socjalizmu. Sięgała ona społecznych, politycznych i etycznych ideałów tych stronnictw. Z początku krytyka ta wsiąkała w jeden lub drugi prąd, niebawem jednak znalazła swój nieświadomy pierwotnie punkt wyjścia; nietylko poczuła się czemś odrębnem, lecz zrozumiała także swoją odrębność i dała początek nowemu ruchowi, który dziś skryształizował się, przyjmawszy ogólne miano radykalizmu.

Zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, że poruszony temat jest olbrzymi i że niema mowy o dokładnem opracowaniu go w artykułach publicystycznych. Pragniemy jednak zgruba naszkicować fizjognomję zachodnio-europejskiego radykalizmu. O ile mowa o jakimś ruchu, należy odróżniać jego teoretyczne zasady od życiowego podłoża, z którego zasady te wypływają. Zasady bywają społeczne, polityczne i etyczne; obejmują różne strony życia jednostki.

Powiedzieliśmy, że radykalizm w początkach swego istnienia był jedynie krytyką. Na czem polega ta krytyka zasad?

Kamieniem węgielnym liberalizmu jest zasada wolności osobistej. Człowiek, dochodząc do pełnoletności, staje się wolnym i rozumnym. Może robić, co chce, co uważa sam za właściwe, może zawierać umowy,

jakie mu się podoba, bierze udział w stanowieniu praw. Szanując jednak swoją wolność, powinien baczyć, aby prawa te nie krępowały wolności innych. Prawo jest właściwie złem koniecznym. Chodzi o to, aby praw było jaknajmniej i aby społeczeństwo jaknajmniej opiekowało się jednostką. Nie podobna streszczać wszystkich liberalnych teoryj, uzasadniających potrzebę niektórych praw. Są one nieszczerze, a więc sprzeczne. — Nie wynikają z logiki zasad, lecz z logiki życia, o której na razie nie mówimy.

Logika zasad doprowadziłaby liberałów do anarchizmu: jednostka jest, już dzisiaj jest wolna i rozumna; jako taka nie znosi i nie potrzebuje żadnego przymusu.

Kamieniem węgielnym socjalizmu jest zasada dobra ogólnego. Jednostka żyje dzięki społeczeństwu i dla społeczeństwa. Społeczeństwo powinno opiekować się jednostką. Jednostka zaś jest właściwie żołnierzem, postawionym na danym posterunku przez ogół. Ogół powinien dbać o to, aby jednostka mogła dobrze wykonywać swe funkcje, aby niczego jej nie brakowało w „pozasłużbowem“ życiu, lecz jednostka stać powinna tam, gdzie ją postawiono.

Znowu niepodobna streszczać wszystkich socjalistycznych teoryj, godzących wolność jednostki z dobrem ogółu, bo takie godzenie, konsekwentnie rozwinięte, znów by nas wyprowadziło daleko poza granice socjalizmu. Logika zaś zasad ściśle socjalistycznych doprowadzi nas niewątpliwie do wszechwładzy ogółu nad jednostką, do despotyzmu, nie znającego żadnych granic, wywieranego przez ogół nad jednostką.

Ani liberalizm, ani socjalizm w swej czystej postaci nie mógłby istnieć. Dla tego krytyka tych kierunków rozpoczęła się dość wcześnie. Z krytyki powstał sa-

moistny kierunek dopiero wtedy, gdy krytycy znaleźli zasadę, gdy przestali bić przeciwników wyłącznie ich własną bronią.

Kamieniem węgielnym radykalizmu — to zasada normy. Jest norma życia, po nad którą można iść, jak daleko się komu podoba pod każdym względem, a więc i pod względem ekonomicznym, lecz poniżej której spadać nie wolno. Norma obowiązuje jednostki i społeczeństwa, narody i państwa, każdego i wszystkich.

Jest ona tym stopniem, do którego dojść trzeba i z którego w dół zlecieć nie wolno, lecz ponad który wznosić się można w nieskończoność.

Skąd się wzięła ta norma? Na czym polega? Co jej daje prawo wywierania przymusu? Co dozwala odróżniać zjawiska, wkraczające w sferę tego przymusu, od zjawisk, nieobjętych przez nią?

Norma wypłynęła z dwudziestu wieków cywilizacji. Wolno nie być uczonym, ale nie wolno nie umieć czytać i pisać. Wolno nie być milionerem, ale nie wolno umierać z głodu. Wolno nie mieć pałacu, lecz nie wolno nie mieć dachu nad głową. Wolno nie być filantropem, lecz nie wolno być złodziejem.

Społeczeństwo, a więc w krajach wolnych, gdzie każdy obywatel jest prawodawcą: państwo, prowincja, gmina — ma obowiązek każdemu zapewnić minimum oświaty i minimum bytu, nic wzamian nie żądając. Minimum oświaty polega na ukończeniu niższej szkoły ogólnej i zawodowej. Jeżeli dziecko wykazało w niej duże zdolności, a rodziców ma ubogich, społeczeństwo jest obowiązane zająć się niem dalej; w przeciwnym wypadku wypuszcza go z swojej opieki. Minimum bytu jest określone przez medycynę i higienę. Nauki te już dawno ustaliły, wiele i jakich pokarmów człowiek musi

codziennie przyjmować, wiele kubicznych centymetrów pokoju musi na niego wypadać i t. d., „musi“ — oznacza to, rzecz prosta, minimum, konieczne do zdrowego fizycznie życia. Minimum to jest doskonale znane i stosowane w szpitalach i więzieniach. Ewoluccioniści odpowiadają na to, że ludzkość rozwija się nie przez tłumy, a przez grupy nielicznych jednostek, społeczeństwo więc powinno troszczyć się o dobro tych jednostek, nie tłumów; jedyne dostępne dla nas dobro jest tylko ten rozwój, gdyż nie mamy żadnej skali porównawczej dla szczęścia i nie wiemy, czy pozbawionemu pracy człowiekowi da szczęście kawałek chleba. W dodatku, jeżeli mu damy ten kawałek chleba, bez wysiłku z jego strony, odejmiemy mu bodźca do szukania pracy, spadnie on na barki społeczeństwa raz na zawsze, a sam zostanie na całe życie unieszczęśliwiony.

Ewoluccioniści stoją na gruncie walki o byt takiej jak ją Darwin pojmował. Dzisiaj tego rodzaju ewoluccionizm wszedł w zakres ideologii liberalnej. Ci, którzy się ostali w walce o byt, są najsilniejsi, a więc najzdolniejsi i najlepsi. Tymczasem dzieje się coś wręcz przeciwnego. Ci, którzy się ostoją, nie bywają często, ani silni, ani zdolni, ani dobrzy, jeno najlepiej przystosowani do warunków. Jeżeli warunki są złe, ostają się właśnie najgorsi. Na lotnym piasku, który się samorodnie zasiewa, zginie ziarno dębu, lecz ostoi się liche wrzos. Wrzos nie jest silniejszy od dębu, lecz lepiej przystosowany do życia na lotnych piaskach.

To jedna poprawka teorii ewoluccionistów, a dalej, czy nawet ten liche wrzos, zasiany na piasku, „ostał się“ tylko dzięki własnym siłom? Czy nie znalazł on w piasku, słońcu, deszczu, słowem w otoczeniu czynników sprzyjających jego ostaniu? Czy nie znalazł ta-

kich czynników, dla których to ostanie się nie było zgnębieniem w walce, lecz dopełnieniem w istnieniu? Niema zjawiska w żadnej dziedzinie, któreby można wytłómaczyć przez samą walkę, każde przedewszystkiem jest rezultatem współdziałania, jakiejś ukrytej, jakby chemicznej sympatji składników, dążącej do wzajemnego połączenia się; walka występuje dopiero wtórnie, nie pierwiastkowo, — jako czynnik nie zawsze niezbędny, rozwojowy, dopomagający do ukształtowania się, lecz nie pierwotnie twórczy. Obok faktu walki o byt jest fakt solidarności w bycie, którego nie widzą ani ewolucjoniści, ani, jak zobaczymy później, opierający się na nich liberali i socjaliści. Kto ma czytać utwory uczonych, jeżeli tłumy będą nieoświecone? Kto ma spożywać wytwory rolników i przemysłowców, jeżeli tłumy będą głodne i nagie? Kto? Oni sami? Wszak pojemność ich czaszek i żołądków jest również ograniczona. Bezkarne pchanie bez końca wywołuje degenerację moralną i fizyczną — i właśnie te „szczyty“, o które tak chodzi ewolucjonistom, zginęłyby najprędzej, gdyby ogół tylko o nie troszczył się. A zatem, czem bardziej społeczeństwu zależy na rozwoju, czem bardziej pragnie być kierowanym przez jednostki najlepsze i najzdolniejsze, tem więcej właśnie troszczyć się powinno o podniesienie poziomu ogółu.

Gdyby człowiekiem nie kierowały żadne inne bodźce, oprócz dążenia do bytu, zaspokojenie nagiego bytu, bez pracy w dodatku, uniemożliwiłoby wszelki rozwój. Dla tego też, gdyby tak zwane nauki społeczne, nie zawierały w sobie oprócz pierwiastków ściśle społecznych, pierwiastków etycznych i politycznych, nie warto byłoby wcale nad nimi pracować. Byłby to problemat kwadratury koła: w jaki sposób społeczeństwo, złożone z jednostek, pozbawionych bytu i unikających

pracy, ma zapewnić nagi byt tym swoim członkom, którzy tego potrzebują. Wszyscy będą potrzebowali i nikt nie zechce zapewniać. Problem ten, oparty na gruncie czysto społecznym, pozostaje bez odpowiedzi i bez wyjścia. Żadne teorie społeczne też go nie rozwiązują. Liberałowie mówią: „Ci, którzy nie chcą pracować, niech giną! — tem lepiej dla rozwoju“. Nieprawda. Tem gorzej dla rozwoju. Widzieliśmy, że „szczyty“, wybudowane na bagnistych nizinach, muszą się zawalić.

W dodatku liberali zapominają, że kto nie ma ochoty pracować nie koniecznie musi ginąć: zacznie sobie spokojnie kraść, albo mordować. Społeczeństwo wtedy będzie musiało się niem zająć, umieścić go w więzieniu, dać mu nagi byt i wymagane kubiki powietrza w pokoju, słowem, doliczywszy koszty sądów, adwokatów, łapaczy i t. p., wyda na niego daleko więcej, niż gdyby go odrazu umieściło w przytułku. Liberali są czuli na pieniądze, a zatem i finansowo ten interes słabo się „kalkuluje“. A poprawcze znaczenie kary? To są kpiny, moi panowie: z więzień całego świata wychodzą zawsze recydywiści. Więzienia, na całej kuli ziemskiej, pomimo wszelkich Howard'ów i innych łataczy dziur słomą, pozostały, jak były, uniwersytetami zbrodni.

Socjaliści znów mówią: „My postawimy każdego na stanowisku, w naszym ustroju kolektywistycznym damy mu pracę nie męczącą i możliwie krótkotrwałą, 4 godziny na dzień, może mniej, jeśli będzie chory, lub stary, damy mu przytułek, lecz, jeżeli będzie zdrow i młody, i jeżeli nawet wtedy nie będzie chciał odrobić dziennie 4-ch społecznych godzin — zmusimy go do tego!“

Przedewszystkiem tego ustroju kolektywistycznego nic nie zapowiada. Jest to rzecz wiary. „Touché par

la grâce du collectivisme“ — jak się wyraża wybitny radykał francuski — Clémenceau. Jak każda silna wiara, socjalizm wpływa na rozwój, przyspiesza go, jest kierunkiem postępowym, a więc pożądanym, jednak, jak zawsze, rozwój ten nie idzie wogóle w tym kierunku, o jakim marzą wierni. „Ustrój Kolektywistyczny“ stoi na jednej linii z Królestwem Niebieskim, z rajem Mahometa i t. p., lecz niepodobna o nim mówić, jako o rzeczy realnej.

Przypuśćmy jednak, że znaleźliśmy się w nim. Kto ma prawo kazać mi przez parę godzin dziennie poruszać warsztat, kiedy mnie się to nie podoba? Dacie mi jeść za to? Dziękuję bardzo — ja wolę nie jeść, wolę wyżebrać, lub ukraść sobie pożywienie, niż wykonywać nienawistną dla mnie pracę w określonym miejscu z rozkazu jakiegoś „ogółu“. Dacie mi pracę, odpowiednią do moich zdolności? Tego zapewnić nie możecie, będziecie regulować ilość i jakość pracy ilością i jakością potrzeb. Aby to mogło funkcjonować, musicie ograniczyć jedno i drugie. A ja właśnie jestem zdolny do tworzenia takich rzeczy, które zajmują mi cały czas i których nikt nigdzie nie potrzebuje; wartość tego, co robię, będzie dopiero oceniona za sto lat, na razie jest to trwanie czasu. Postawicie nademną żandarma, aby mnie pilnował? Śliczna myśl, a jeżeli takich, jak ja, będzie więcej, to wieluż tych żandarmów będzie potrzeba i co zrobicie z przestępcami? Każecie im pracować w więzieniach? Jeszcze lepiej! Praca więźniów — wszak to najniewdzięczniejsza rzecz, jaka istnieje pod słońcem. Rezultaty tej pracy są żadne, rzeczy, zrobione pod przymusem, nic nie są warte. Przez wykształcenie mnie „uspołecznicie“? Nieprawda. Właśnie przez wykształcenie dacie mi taką psychologię, o jakiej mówię. Nauczycie mnie, że wszelkie reformy

i rewolucje były dokonane w imię praw jednostki, w imię prawa osobistego zbawienia, osobistego pojmowania Biblii, w imię praw człowieka, w imię wolności osobistej myśli i czynu; prawa ogółu, dławiące jednostkę, nie były nigdy prawami w wielkich przełomowych chwilach rozwoju. A wy — w waszej młodej reformatorskiej teorii, już wystawiacie na pierwszy plan ogół, a nie — wolną jednostkę. Przez wykształcenie oddalacie się od realizacji waszej teorii, gdyż wpajacie mi poczucie niezależności osobistej, niechęć do wszelkiego przymusu, a więc i do przymusowej pracy, bez względu na to, jak długo ma trwać ta praca. „Ośmiodzinna“, czy czterogodzinna umysłowość kolektywisty teoretyka będzie o sto mil od psychologii wykształconego człowieka.

Przymus pracy jest tak samo wstrętny i nieprawy, jak każdy inny przymus. Społeczeństwo nie ma prawa zmuszać nikogo do pracy. Społeczeństwo jednak, w obawie gorszych następstw i większych kosztów, ma obowiązek każdemu głodnemu dać nagi byt. Nie mniej, ale i nie więcej. Jeżeli nie zejdziemy z gruntu czysto społecznego, i takie rozwiązanie nie jest dostatecznym, lecz jest najmniej złem ze wszystkich dotąd wypróbowanych, lub projektowanych. „Nagi byt“ nie oznacza więzienia. Nagi byt z przymusowym miejscem zamieszkania spotykałby tylko przestępców. Kto nic złego nie zrobił, niech się sobie włóczy z miejsca na miejsce i niech wszędzie znajduje dach i chleb tak, jak w niektórych klasztorach średniowiecznych... Nie łudźmy się, abyśmy kiedykolwiek mogli stworzyć takie warunki, do których wszyscy przystosowaliby się. Taki stan rzeczy oznaczałby zresztą kres rozwoju. Nie starajmy się włóczyć każdego w ramy jakiegoś urojonego ustroju. Jak teraz, tak i w przyszłości, niechaj

będą ci nieprzystosowani, niestworzeni do dnia dzisiejszego, ci, co w tęsknocie i włóczędze, w jakiejś swojej dumie — pracy, niedający się ocenić na razie, kuja jakąś nową przyszłość... Nie pozwólmy im tylko ginąć z głodu i zimna, lecz nie ważmy się narzucać im przymusu pracy.

Przymusowa praca jest tem wstrętniejsza od innych przymusów, że właśnie w wolnej pracy tkwi zarodek przyszłości. Najszczytniejsza praca, na jaką człowiek zdobyć się może, jest praca twórcza, taka praca, w której jednostka tworzy całość i odbija na tej całości swoje indywidualne piętno. Epoka Odrodzenia dla tego jest nieśmiertelna, że dała uniwersalny ideał pracy, wyrzeczony z najgłębszych tajników ducha ludzkiego.

W zeszłym wieku walkę o ten ideał podjął, jak wiadomo, Ruskin, a Nietzsche ujął ją w jeden ze swoich stalowych aforyzmów: „Człowiek żyje dla swojego tworu“. Człowiek tworzący musi być w bezpośrednim zetknięciu z narzędziem swej twórczości i musi być w możności wykonania całości. Ja zasadziłem drzewo, ja namalowałem obraz, ja ukułem klucz — drzewo, obraz, klucz mają w sobie cząstkę mnie, mojego umiłowania, moich uczuć: ich wygląd obiektywny rzeźbi się subiektywnie w moim umyśle. Byt tych przedmiotów, niby-martwych, a jednak przezemnie ożywionych, ich „ja“, które jest dzieckiem mojego „ja“ i które, jak dziecko, kocham, sam w sobie zawiera cel, nagrodę lub karę mojej pracy — żadnej innej nie żądam; od życia fizycznego, od zdrowia, pokarmu i t. p. wymagam tylko tyle, aby mnie postawiło w możności oddania się twórczej pracy, niczego więcej, wszelkie nadmiary bogactw materialnych — są dla mnie zbyt bezużyteczne. Tylko taka praca i taki byt materialny dla niej są godne człowieka; wszystko pozatem jest męczarnią wewnętrzną.

Taki ideał pracy postawiło Odrodzenie i ludzkość, jeżeli nie chce zginąć w krwi, lub w błocie, musi go urzeczywistnić.

Liberałowie i socjaliści odpowiadają na to zgodnym wybuchem sarkastycznego śmiechu. Co? Czy nie widzicie, że praca coraz więcej się specjalizuje, że człowiek staje coraz dalej od całości wytworu, nad którym pracuje, że praca przestaje być indywidualną i zależną od osobistego narzędzia, że przybiera postać zbiorową, zcentralizowaną i zależną od maszyny parowej?

Otóż widzimy to i zapytujemy, czy maszyna jest stworzona dla człowieka, czy człowiek dla maszyny? Jeżeliśmy wynaleźli taką maszynę, która nas zabija moralnie i fizycznie, to powinniśmy tak długo próbować, póki nie znajdziemy innej maszyny, lepszej, która nie wywierałaby tak złych skutków.

Technicy, na szczęście nie zajmują się sprawami społecznymi, są zatem bezstronni. Już dawno przepowiedzieli oni, że elektryczność zdecentralizuje i zindywidualizuje pracę, którą para zcentralizowała i włożyła w szablon. To są mrzonki! — powiedzą nam. Czy nie daleko większą mrzonką jest przypuszczenie, że w wieku wynalazków motor parowy jest wieczny? Motor elektryczny, który wszystko porusza i daje się przeprowadzić na bardzo daleką odległość, będzie zapewne tą syntezą osobistej ręcznej pracy i maszynowości, która urzeczywistni nieśmiertelny ideał Odrodzenia. Wzbogaci go o te pierwiastki maszynowości, które pozwolą udostępnić dla wszystkich ideał wolnej pracy, lecz nie zatrze w nim zasadniczych cech, zgodnych z najgłębszemi potrzebami umysłu i serca ludzkiego. Zdaniem liberałów własność indywidualna pozostanie zawsze jedyną postacią własności, a zdaniem socjalistów należy „uspołecznić“ wszelką własność nie-

ruchomą, zaś po rewolucji demokratycznej, która złożyła w ręce ludu francuskiego władzę polityczną, powinna nastąpić rewolucja społeczna, która zniesie zupełnie własność. Zdaniem radykalistów i jedni i drudzy są w błędzie. Ani własność indywidualna nie pozostanie nadal jedyną postacią, ani własność zbiorowa nie wyruguje własności indywidualnej. I indywidualna i zbiorowa własność istnieć będą obok siebie.

We Francji rewolucja już była, była to rewolucja demokratyczna, wprowadziła ona powszechne i równe głosowanie, oraz odpowiedzialność rządu przed izbą; żadnej więcej rewolucji nie potrzeba, potrzeba ewolucji.

Problemat nędzy znajdzie rozwiązanie przez zapewnienie każdemu minimum oświaty i minimum bytu. Problemat przyszłego ustroju społecznego znajdzie rozwiązanie przez reformy etyczne i techniczne.

Wielkie źródła motoru muszą bezwątpienia być własnością społeczeństwa, lecz stosowanie ich będzie indywidualne tak, jak indywidualną własność stanowić będzie dom, pole, warsztat, gdzie się motor stosuje. Wszystkie te reformy społeczne, techniczne i etyczne można jedynie przeprowadzić przez parlamenty kraju lub prowincji. Narzucać gwałtem tych, lub innych reform, w państwie demokratycznym — nie można i nie potrzeba.

Powracając do strony społecznej zagadnienia stajemy wobec pytania: Skąd wziąć środki materialne na zapewnienie każdemu minimum oświaty i bytu?

Przedewszystkiem z silnie postępowego podatku od dochodów. Słuszne jest, aby, im kto ma więcej, więcej oddawał potrzebującym, tembardziej, że sam spożyć racjonalnie nadmiaru nie zdoła, a jeżeli to koniecznie, wbrew naturze, chce zrobić, dąży do zwyrodnienia moralnego i fizycznego. Dalej należy oszczędzać na kosztach sprawiedliwości.

Dwie tylko kary, obydwie tanie, mają rację bytu: kara śmierci i wygnanie.

„Uniwersytety zbrodni“ należy coprędzej pozamykać, nie starać się reformować rzeczy, z gruntu fałszywej, której zreformować niepodobna i zaoszczędzonych pieniędzy użyć inaczej. Wreszcie — trzecie wielkie źródło stanowi zniesienie stałych armii i zastąpienie ich przez milicję; zależy to jednak od stosunków między państwowych.

Przechodzimy na grunt polityki.

Reforma polityczna jest bliska, lecz możliwa będzie dopiero po zwalczeniu i zreformowaniu się wewnętrznem wielkich militaryjnych państw cywilizowanych. Państwem takim pozostały dziś głównie Niemcy, — a więc po wojnie z Niemcami i po wprowadzeniu takiego ustroju wewnętrznego w Niemczech, któryby nie zmuszał całej Europy do ciągłych uzbrojeń. Nawiasem dodaję, że zagadnienia polityczne nie kończą się ani na Europie, ani nawet na ludzkości. Rozwój ekonomiczny w połączeniu z czynnikami rasowemi może doprowadzić do

całkiem nieprzewidzianych powikłań. Co się stanie np., gdy w drobnomieszczańskich Chinach zapanuje kapitalizm, gdy maszyna parowa rzuci na „rynek pracy“ kilkaset milionów tych ludzi o bardzo małych potrzebach i olbrzymiej pracowitości? Jak się wtedy ułoży stosunek pracującej Europy do nich? W końcu jednak człowiek cywilizowany, rozpostarłszy swoją władzę nad innymi, t. j. doprowadziwszy ich do swojego kulturalnego poziomu, zacznie zdobywać morza, skały, powietrze, przecinając je środkami komunikacyjnymi, lub dobywając z nich pożywienie. W tej wyższej fazie zagadnienia polityczne t. j. kwestje rozszerzenia władzy człowieka nad otoczeniem zlewać się będą coraz więcej z zagadnieniami technicznymi, nie zmieniając jednak zasadniczo swego psychicznego tła. Bądź co bądź znaczne oszczędności budżetów wojny i marynarki wojennej są kwestją niedalekiej przyszłości i stanowią one będą trzecie wielkie źródło wydatków na reformy społeczne.

Tłumacząc wszystko wyżej powiedziane na konkretny język programów partyjnych, widzimy, że zasadniczym motywem radykałów są prawa człowieka, pojmowane, jako prawo do stanowienia o losie swego społeczeństwa (powszechne i równe głosowanie), oraz jako prawo do osiągnięcia poziomu kulturalnego i materialnego, określonego przez wiedzę (minimum oświaty i minimum bytu). W program radykalny wchodzi zatem takie reformy, jak postępowy podatek dochodowy, przymus szkolny, obowiązkowe ubezpieczenia pracujących od nieszczęśliwych wypadków, choroby, starości i bezrobocia, ograniczenie godzin pracy, stypendja na wyższe wykształcenie zdolnych i ubogich jednostek, dobroczynność państwa dla niemogących, lub niechęcych pracować, reforma kodeksu karnego i reformy

wojskowe. Obok nich w zakresie politycznym widzimy wybieralność i odpowiedzialność prawodawców i wykonawców praw wobec ludu — dalej — swobodę słowa, zebrań i stowarzyszeń, współdzielczych i zawodowych, swobodę strejków i t. p., szeroki samorząd prowincji i gmin; wreszcie, dla uwolnienia człowieka z więzów średniowiecza, oddzielenie Kościoła od państwa i zniesienie klasztorów; pozatem zupełna swoboda kultów.

Jakie są podobieństwa i różnice pomiędzy radykalizmem z jednej, a socjalizmem i liberalizmem z drugiej strony?

Wspólną z socjalizmem cechą jest przede wszystkim głęboka niechęć do ustroju społecznego, w którym miarą wszelkich wartości stał się pieniądz, tudzież silne pragnienie stworzenia innej przyszłości. Zrzeszanie się zawodowe robotników, które pozwala im wywalczać lepsze warunki płacy i powoduje równomierniejszy podział zysków, jest w oczach radykałów zjawiskiem ze wszech miar pożądanem. Interwencji społecznej, regulującej stosunki pomiędzy kapitałem a pracą i dostarczającej pracy, w ostateczności zaś chleba tym wszystkim, którzy tego potrzebują, program radykalny bynajmniej nie wyklucza.

Główną różnicę teoretyczną stanowi nieprzypisywanie walce klas tego wielkiego znaczenia, jakie jej przyznają socjaliści. Obok faktu walki istnieje fakt współzależności, czyli nieświadomego współdziałania. Nieświadome współdziałanie zamienia się w świadome wyższego rzędu, po części i przez walkę; jest to jednak sposób zamiany pierwotny, który, w miarę rozwoju cywilizacji ustanie.

Zostanie on wykluczony przez czyste rozumowanie. Do rozumowania potrzebne jest kryterjum, miara, otóż

taką miarę wprowadza radykalizm przez teorię normalnego cywilizowanego człowieka, określając przytem przymusowe minimum i kierunek dowolnego maximum tej normy.

Zdaniem radykalistów, błędne są teorie, tłumaczące ustrój polityczny państw jedynie przez stosunki gospodarcze, przez rodzaj pracy obywateli. Ustrój ten, zarówno, jak i zmiany w nim zachodzące, zależą nie tylko od rodzaju pracy, lecz i od przyczyn natury psychicznej, klimatycznej i t. p.

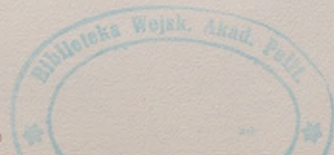
Tłumaczenie wszelkiego postępu w nowszych czasach np. przez sam wzrost klasy robotniczej jest wprost naciągane. Dlaczego w takim razie, np. Norwegja, gdzie jest bardzo mało robotników, ma rząd bardzo liberalny, Niemcy zaś, gdzie stanowią oni znaczną część ludności, podlegają rządowi despotycznym?

Teorie walki klas i materializmu historycznego objaśniają tylko część zjawisk społecznych; bynajmniej jednak nie wyczerpują całości. Wyłącznie na zasadzie tych teorii niepodobna budować praktycznego programu działania.

Zniesienie wszelkiej indywidualnej własności nieruchomości nie jest wcale koniecznością. Chodzi jedynie o jej rozdrobnienie, o udostępnienie dla każdego i o stworzenie takich warunków ogólnych, aby każdy posiadacz mógł utrzymać swoją nieruchomość tylko przez osobistą pracę. Kolektywizm nie jest ani ideałem, ani kresem ewolucji społecznej, ani też jej koniecznym etapem.

Wreszcie tam, gdzie rządy kraju są sprawowane przez nieskrępowane przedstawicielstwo ogólnonarodowe, rewolucja nie ma racji bytu.

Pomysły wszelkiego rodzaju reform mają wtedy całkiem wystarczające ujęcie prawne, a zatem niepo-



trzeba szukać innego. Teoria „rewolucji socjalnej“, która drogą wojny domowej ma uzupełnić „rewolucję demokratyczną“, tam, gdzie ta ostatnia już się odbyła, jest absurdem.

Do liberałów zbliżają się radykaliści przez poszanowanie wolności osobistej. Podług jednych i drugich kamieniem węgielnym tak ustroju społecznego, jakoteż politycznego, musi pozostać wolna jednostka.

Historja nas uczy, że cały rozwój jest właściwie coraz większem stopniowem uwalnianiem się jednostki od przymusu ze strony otoczenia.

Jednostka ta jednak, wbrew twierdzeniom liberałów, nie tylko walczy o byt z innymi jednostkami, lecz także pomaga im świadomie lub nieświadomie. Wolna konkurencja, jako zjawisko przeważnie nieświadome, zawiera w sobie pierwiastki walki i współdziałania. Ludzkość jednak dąży do zupełnej świadomości. Dla tego nie można oczekiwać, jak liberałowie, rozwiązania wszystkich zagadnień społecznych po samem tylko działaniu wolnej konkurencji, tej walki o byt w dziedzinie ekonomicznej. Świadoma wola ogółu, t. j. interwencja wolnego państwa, ma prawo wkroczyć i w tę dziedzinę, skoro stosunki wytworzone przez wolną konkurencję niewolę stwarzają. Niewolą w nowożytnem pojmowaniu tego wyrazu jest brak koniecznych warunków bytu do życia normalnego. Wbrew liberałom, społeczeństwo i państwo demokratyczne ma prawo ograniczać godziny pracy, żądać obowiązkowych ubezpieczeń i t. p.

Zanim przejdę do rozpatrywania tego, co nazwałem podłożem życiowem, muszę wspomnieć, choć mimochodem, o zabarwionych radykalnie ligach międzynarodowych, które wywierają olbrzymi wpływ na wszystkie klasy i ludy (naturalnie cywilizowane). Ligi te wyrosły

na pniu starego wolnomularstwa, które, aczkolwiek ma duże jeszcze znaczenie, jednak zbyt wiele miejsca i czasu poświęca pozorom, z pominięciem treści. Mam na myśli: Ligę praw człowieka i Ligę wolnej myśli.

Liga praw człowieka ma na celu zbiorową obronę każdej pokrzywdzonej jednostki lub grupy jednostek. Pojęcie krzywdy obejmuje nie tylko zwykłe znaczenie tego wyrazu, lecz również i wszelki brak warunków do normalnego życia. Nie potrzebuję dodawać, że lwia część działalności ligi pochłania walka z panującymi klasami i narodami. Mimo to, zdarzają się czasami wypadki, w których liga staje w obronie ludzi zajmujących t. zw. wyższe stanowiska, przed uroszczeniami klas nieposiadających. Głośny wypadek tego rodzaju miał miejsce z generałem, który rzekomo kazał strzelać do ludu w Limoges. Komitety robotnicze potępiły go ostatecznie, nie wysłuchawszy nawet. Liga praw zbadała sprawę, pokazało się, że generał nie dał rozkazu strzelania, że wojsko dwie godziny stało spokojnie pod gradem kamieni ze strony robotników i że wystrzelił bez rozkazu żołnierz, ugodzony kamieniem w głowę. Liga karci również wszelką przemoc fizyczną, dokonywaną nad jednostką w imię interesów zawodowych. Do ligi, obok liberałów i radykałów, należą socjaliści. Postanowienia ligi są obowiązujące dla członków jej, wprowadzają poczucie sprawiedliwości i bezstronności do wszystkich klas społeczeństwa i łagodzą w znacznym stopniu rzekomo konieczną nienawiść międzyklasową.

Liga wolnej myśli ma na celu szerzenie wiedzy, nieskrępowanej żadnym dogmatyzmem i uwalnianie umysłów od brzemienia „potęgi niepoznawalnego“. Działalność ligi jest zwrócona przedewszystkiem przeciwko klerykalizmowi, szczególnie przeciwko wycho-

wywaniu dzieci przez księży i mnichów. Rządziej, gdyż nie tak często zachodzi tego potrzeba, lecz niemniej silnie — liga występuje przeciwko fanatycznym dogmatom (inaczej tego nazwać nie podobna) niektórych sekt socjalistycznych i anarchistycznych. Do ligi wolnej myśli należą wszyscy prawie inteligentni socjaliści. Działalność ligi wolnej myśli jest we wszystkich kierunkach bardzo dodatnia. Organizacje obydwóch tych lig są bardzo silne, postanowienia niesłuchanie ściśle wykonywane, wpływ na całe społeczeństwo olbrzymi. Jeżeli Włochy i Francja nie gniją w ciemnicy absolutyzmu i klerykalizmu, ani nie konają w kleszczach wyzysku kapitalistycznego, ani też nie giną w konwulsjach anarchii, to zawdzięczają to głównie potędze wolnomularstwa i lig z niego wyrosłych, które są jednocześnie wyrazem zasad radykalnych. Położyłem nacisk na stosunek radykalizmu do socjalizmu dlatego, że u nas różnice pomiędzy prądami postępowymi z jednej, a nacjonalistycznymi i konserwatywnymi z drugiej strony są znane, lecz granica radykalizmu od strony socjalizmu zaciera się w ogólnem pojęciu.

Im dalej posuwamy się na Zachód od Niemiec, tem mniej znajdujemy wiary w dogmat kolektywizmu i tem więcej jest osiągniętych rezultatów w podniesieniu pracującego ogółu. Robotnik australijski, zapytywany przez europejskiego marksistę o „program“, odpowiada krótko: „8 godzin i 9 szylingów“. To 8 godzin dziennej pracy i 9 szylingów dziennej płacy robotnik australijski sobie wywalczył, bardzo mu się to chwali, należy też podziwiać przemysł australijski, który może płacić takie ceny, lecz robotnik ten bynajmniej nie twierdzi, aby był w nędzy, aby był wyzyskiwanym, nie uważa za konieczne przymusowego wywłaszczenia posiadaczy nieruchomości i t. d., wogóle wyznaje wiary Marxa i Kauts-

kiego nie chce mu wejść do głowy; za to robotnik niemiecki, pozbawiony praw politycznych, zarabiający 3 marki za 12 godzin, nie wąpi i to go zapewne „zba-wia“ w oczach ortodoksyjnych kolektywistów, lecz nie poprawia jego położenia.

W Stanach Zjednoczonych socjalizm robi postępy, lecz przybiera specjalne zabarwienie: naprzykład, jeden ze stanów, zniecierpliwiony wysokimi cenami nafty, jakie nakładał trust Rockfeller, wprowadza monopol państwowy nafty; środek ze wszech miar godny uznania — choćby ze względu na samego Rockfeller, którego nadmiar bogactw materialnych musi znieprawić, lecz środka tego nikt nie uważa za stopień przejściowy do zniesienia własności wogóle. We Francji jaskrawe światło na rozłam, wywołany przez radykalizm, w gronie samych socjalistów, rzuca sławna polemika pomiędzy Guesde'em i Jaurès'em. Guesde, przywódca ortodoksyjnych kolektywistów dowiódł, mojem zdaniem, całkiem słusznie, że Jaurès wraz z całą swoją „francuską partją socjalistyczną“ jest radykałem, nie socjalistą, zarzuca mu więc nieprawe używanie tej nazwy. Zdaniem Guesde'a przyszłość kolektywistyczną zwiastuje wzrost nędzy z jednej, wzrost i koncentracja bogactw z drugiej strony, obok tego rosnąca z obydwóch stron nienawiść, która doprowadzi do walki; chodzi o to, aby doszło do tej walki i aby w niej zwyciężyć... Tymczasem Jaurès i jego partja wchodzą na drogę reform, warunki bytu „nędzarzy“ poprawiają się, nienawiść do „wyzyskiwaczy“ słabnie, robotnicy zaczynają robić oszczędności i lokują je w akcyjnych przedsiębiorstwach, słynna „petite épargne“ zastraszająco wzrasta, coraz więcej ludzi przechodzi z proletariatu do drobnomieszczactwa, chwila ostatecznej walki (la lutte finale) proletariatu z kapitałem oddala się... Jaurès

na swoją obronę wypowiedział wiele pięknych zdań, które mają dużo wspólnego z postępem, lecz bardzo mało z socjalizmem.

Cała partja t. z. socjalistów ewolucjonistów, t. j. stawiających sobie jako ostateczny cel ustroj kolektywistyczny, lecz pragnących dążyć do niego drogą reform, nie zaś drogą rewolucji, jest daleko więcej radykalna, niż socjalistyczna. Jeszcze więcej zbliżeni do radykałów są socjaliści niekolektywiści (Pelletan i inni); ci uznają konieczność interwencji państwa w stosunkach ekonomicznych, lecz przyszłości nie przesądzają. Partje tego rodzaju noszą nazwę socjalistycznych chyba tylko dlatego, że nazwa ta jest popularną. Rzecz prosta, że umysły rzeczywiście wyższe nie są zdolne do podobnych kompromisów; dla tego wśród radykałów znajdziemy we Francji kwiat inteligencji tego kraju, takich ludzi, jak już wspomniany Georges Clémenceau, redaktor *Aurore*, historyk Seingnobs, etyk i estetyk Faguet, socjolog Charles Gide i wielu innych.

Fracja ortodoksyjnych socjalistów Guesde'a, której obecnie nadał smutny rozgłos Herve, ma bardzo mały wpływ we Francji. Za to w Niemczech prawowitny socjalizm jest bardzo rozpowszechniony. Według jego tezy, źródłem wszelkiego zła, jest kapitalizm. Absolutyzm niemiecki jest na usługach kapitalizmu, na jego usługach byłby również rząd, wybrany przez naród, gdyż, dopóki pieniądz ma swoje dzisiejsze znaczenie, łatwo przekupić ludzi, tem łatwiej, iż nędza wciąż wzrasta. Nie warto zatem dążyć do ustroju demokratycznego, należy iść wprost do ustroju socjalistycznego, z pominięciem wszelkich praw politycznych.

Warunki składają się bardzo pomyślnie do takiego biegu rzeczy: nędza i nienawiść międzyklasowa wzrasta, kapitały koncentrują się w coraz mniej licznych

rękach — należy tylko uświadomić ogółowi ten proces i czekać jego naturalnego kresu. Socjalista Bernstein odpowiedział na to, że absolutyzm niemiecki nie tyle jest na usługach kapitalizmu, ile na usługach biurokracji i feodałów, że rząd, wybrany przez cały naród, będzie na usługach większości tego narodu, że teoria „przekupstwa“ jest i mało prawdopodobna i poniżająca, że należy zatem osiągnąć przedewszystkiem prawa polityczne; pozatem robotnicy dążyć powinni do zmniejszenia ilości godzin pracy i zwiększenia płacy, wybierając ku temu odpowiednie chwile, tj. kiedy przemysł „idzie“, bo „nikt nie robi żniw w zimie“, — przesądzenie zaś przyszłego ustroju społecznego i stawianie lepszej przyszłości w zależności od nadejścia tego przyszłego ustroju — jest zabawką myśli. Bernstein został „wyklęty“, jednak myśli, rzucone przez niego, — zakiełkowały. T. zw. „krytyczny“ socjalizm niemiecki ma dużo cech wspólnych z radykalizmem, nie mówiąc już o takim kierunku, jak t. zw. „Katheder socialismus“, który jest prawie całkiem radykalny.

Socjaliści, zgodnie ze swoją tendencją do stworzenia jednostki gospodarczej w granicach nowożytnego państwa, są wszędzie centralistami. Francuski t. zw. ruch regionalistyczny, dążący do nadania prowincjom szerokich samorządów, do uniezależnienia ich od Paryża i do zmniejszenia przez to wszystkich plag biurokratyzmu, jak przewlekłość, formalizm i t. p. — ruch ten nie znajduje najmniejszego poparcia ze strony socjalistów, bez różnicy odcieni; tymczasem radykali, zgodnie ze swoim indywidualizmem, są zwolennikami możliwie jaknajszerszej decentralizacji, a więc we Francji regionalistów. Socjaliści nie dali żadnych dowodów sympatji, ani felibrom (odrodzenie języka prowansalskiego), ani bretonizującej ani inteligencji.

Wpływ radykalizmu na socjalistów jest zatem, jak widzimy, ogromny nie tylko w Zachodniej, lecz i w środkowej Europie. W miarę utrwalania się demokratycznego ustroju politycznego i w miarę wchodzenia w życie technicznych wynalazków, decentralizujących i indywidualizujących pracę, wpływ ten coraz więcej rozszerzać się będzie na całe społeczeństwo. Czem wyżej wznosi się kultura, tem mniejszą rolę odgrywa walka o byt i walka klas, tem większego zaś znaczenia nabiera świadoma solidarność ogółu, najdokładniej dziś skryształizowana w radykalizmie.

Przechodząc do kwestji podłoża społecznego, musimy zadać sobie dwa pytania: z jakich realnych potrzeb wynika program radykałów i jakimi drogami może być urzeczywistniony?

Każdy program społeczny jest właściwie uogólnieniem warunków bytu i potrzeb jednej jakiejś klasy na wszystkich. Ponieważ natura ludzka jest wogóle podobna wzajemnie, więc tego rodzaju uogólnienie zawiera zawsze część prawd rzeczywiście dających się zastosować do wszystkich; może to być jednak tylko część, gdyż całość warunków innych klas jest inna, niż klasy uogólniającej swoje potrzeby. Liberalizm jest zastosowaniem do całego społeczeństwa tych warunków, które są całkiem odpowiednie jedynie dla klasy wielkich kapitalistów. Socjalizm jest próbą zorganizowania społeczeństwa odpowiednio do tych potrzeb, które odczuwa dzisiejszy robotnik fabryczny, skupiony przy centralizującej maszynie parowej. Gdy warunki, w których żyje robotnik są złe i nie ma nadziei prędkiego poprawienia ich, socjalizm jest zaprawiony rezygnacją, pesymizmem i wiarą w jakiś kataklizm, który od razu otworzy wrota rajy ziemskiego — jest to t. zw. ortodoksyjny lub marxowski (nb. więcej marxowski, niż

sam Marx) socjalizm, którego głównym przedstawicielem jest Kautsky i który najwięcej zwolenników liczy w Niemczech. Gdy warunki życia robotników są lepsze i gdy robotnicy, mając wpływ na prawodawstwo, mogą je zmieniać lub poprawiać, jeżeli zjedną sobie większość głosów, socjalizm zaczyna rozumować, zanika pesymizm, zamiast wiary w kataklizmy, zjawiają się konkretne projekta reform — jest to albo t. zw. socjalizm krytyczny, inaczej ewolucyjny, albo też poprostu ruch zawodowy robotniczy. Tego rodzaju kierunki są rozpowszechnione w Ameryce i w Australji, w Anglii i we Francji. Francuskimi teoretykami ewolucyjnego socjalizmu są Jaurès i Millerand. Wchodzi tu w grę rasowy mistycyzm i bierność Niemców, oraz czynna energja i trzeźwość umysłu Francuzów i Anglików.

onieważ krytyczny socjalizm wyrósł do pewnego stopnia z pnia socjalizmu prawowiernego, nie odrzuca zatem otwarcie dogmatów „rewolucji socjalnej“ i „ustroju kolektywistycznego“, lecz poprostu zapomina o nich, trudniąc się tem, czego rzeczywiście potrzeba robotnikom.

Przez kogo przemawia radykalizm? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie jednym słowem, powiemy: drobny samodzielny producent, t. j. rzemieślnik, drobny posiadacz rolny, oraz... literat, uczoney i artysta. Niechaj takie zestawienie nikogo nie dziwi. Żyjemy w okresie kapitalizmu, a zatem mimowoli mówimy językiem tego okresu. Uczony nie potrzebuje wielkich kapitałów do swojego przedsiębiorstwa, tak, jak chłop, wieśniak, lub kowal, nazywam go dlatego „drobnym“ producentem. Podobnie, jak i oni, wykańcza całość swego utworu i kładzie na niej swoje indywidualne piętno. Tylko taka praca jest zgodna z najistotniejszymi cechami duszy ludzkiej i godna człowieka, a więc, na-

wet gdyby było prawdą, że zanika, jak twierdzą socjaliści, warto o niej mówić, jako o ideale, który ludzkość powinna, choć nie może osiągnąć.

Czy jednak naprawdę nie może? Socjaliści wprowadzając na scenę radykałów, prezentują ich P. T. Publiczności słowami: morituri vos salutant. Co rzekłszy, czekają chwilę, aby się przekonać, czy ci naprawdę nie umrą i, widząc, że są zdrowi, sami przychodzą dalej z nimi grać. Co odpowiada w życiu tej komedji?

Przedewszystkiem zawiodła socjalistów drobna własność rolna, która nie tylko nie umiera, lecz rozwija się i ruguje wielką własność. Korzyści wielkiej — drobna własność przyswoiła sobie bardzo łatwo przez zrzeszenia, swojej zaś przewagi polegającej na osobistym dozorcze, osobistej pracy i małych kosztach administracji, bynajmniej nie utraciła. Rzemieślnik jest rzeczywiście w bardzo trudnym położeniu, jednak daleko do tego, aby upadł zupełnie. Zawody wyzwolone cierpią też dużo wskutek kapitalizmu, jednak bronią się od jego zgubnych wpływów z całych sił. Jednym słowem toczy się walka pomiędzy wielkim kapitalistą, rolnym i przemysłowym, a drobnym samodzielnym producentem. Kapitalista chwilowo osiągnął przewagę, lecz daleko do zupełnego zwycięstwa przeciwnika. Odwrotnie — są wszelkie dane do przypuszczenia, że kapitalista zostanie pokonanym, że samodzielny drobny producent zatryumfuje i że każdy będzie mógł nim zostać. W przyszłości przypuszczenia te opierają się na nowych wynalazkach, indywidualizujących pracę. W teraźniejszości, oprócz rozwoju drobnej własności rolnej, przypuszczenia te opierają się jeszcze i na tem, że wbrew wszystkiemu, co mówią socjaliści, robotnik francuski i anglo-amerykański może robić i robi oszczędności. Oszczędności te lokuje w przedsiębiorstwach

akcyjnych i sam staje się drobnym kapitalistą. Proces ten do tego stopnia jest ogólny, że znalazł sobie teoretyczny wykładnik w ewolucyjnym socjalizmie. Niepodobna znieść własności tam, gdzie ogromna większość obywateli posiada jakąś własność. Oto szkopuł, o który się rozbija utopia kolektywistyczna.

Z drugiej strony tam, gdzie własność jest bardzo rozpowszechniona i gdzie każdy ma wpływ na prawodawstwo, państwo musi, prędzej, czy później, postawić każdego w takich warunkach, aby mógł osiągnąć własność, odpowiednią do swoich potrzeb. Co jest własnością, odpowiednią do najistotniejszych, a więc i do najszlachetniejszych potrzeb człowieka, — określiliśmy, mówiąc o ideale pracy, który nam dało Odrodzenie. Wieku maszyny wykreślić z historii jednak też niepodobna. Zbiorowy wysiłek, organizacje i stowarzyszenia zawodowe zawierają w sobie również cenne i niezbędne zarodki przyszłości. Radykalizm jest kierunkiem społecznym, który najprędzej wszedł na drogę świadomej syntezy indywidualizmu i zbiorowości, i który tę syntezę sformułował.

U nas, mojem zdaniem, tę rolę, jaką radykalizm odgrywa na zachodzie, odegrać powinna t. zw. postępową demokracja.

We Francji jedną z najistotniejszych teorii radykalnych jest solidaryzm, z którym pragniemy zapoznać polskie społeczeństwo. Czytelnik niewątpliwie dojdzie do wniosku, zestawivszy powyższy wstęp z całą pracą, że nie podzielam w zupełności poglądów prof. Gide'a. Zbliżam się raczej do pojęć p. Durckheima.

Czytelnik znajdzie jednak w pracy prof. Gide'a krytykę wszystkich poglądów solidarystycznych, co tem łatwiej pobudzi krytyczną samodzielną myśl.

Praca niniejsza zawiera wykłady profesora Gide'a

z 1904/5-go roku na katedrze ekonomji społecznej fakultetu prawnego w uniwersytecie paryskim. Prof. Gide zgodził się na opracowanie i wydanie ich po polsku, nie biorąc, rzecz prosta, odpowiedzialności za wydawnictwo. Co do mnie, to starałem się oddać jaknajwierniej myśli i poglądy prof. Gide'a.

Wola Krokocka, 5 lipca 1905 r.

Jerzy Kurnatowski.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Zasady ogólne.

SPIS RZECZY.
(według programu oficjalnego)

Uniwersytet paryski.
Fakultet prawny.

Program Kursu porównawczej ekonomji społecznej.
(1904-1905).

Pan GIDE, profesor wykładający.

Solidarność i jej społeczne zastosowania.

I.

Doktryna solidaryzmu. Powody jej wielkiego powodzenia. —
Liczne, różne, a nawet sprzeczne znaczenia tego wyrazu.

Podstawy naukowe tej doktryny w rzedzie zjawisk biologicznych, socjologicznych, ekonomicznych. Prawo podziału pracy: teoria Durckheima. Koncepcja prawną solidarności. Teoria jakby-umowy (quasi-contrat) Leona Bourgeois.

Chrześcijańska Koncepcja teologiczna solidarności: grzech pierworodny i odkupienie. Czy solidarność może zastąpić dobroczynność?

Koncepcja filozoficzna solidarności, jako dążności ku całkowaniu, i, wskutek tego, odwrotnej do dążności ku różniczkowaniu.

Teoria Lalande'a.

Czy solidarność może służyć podstawą moralności rozumowej?

Czy sprawia, że pojęcie obowiązku staje się zbyt cennym?

I.

W solidarności upatrujemy dzisiaj ostatni wyraz wiedzy; dzięki solidarności wytwarzamy sobie nowe pojęcia o wszechświecie, o ludzkości, o obowiązkach społecznych. Zwołujemy kongresy, jak ostatni w Tuluzie. Usiłujemy wykładać solidarność w szkołach. Od różniamy od niej filantropję, a mimo to włączamy filantropję w solidarność, jako część w całość. Leon Bourgeois dał nam pierwszą próbę całej filozofii, opartej na solidarności. Szkoła wyższych nauk społecznych przez 1902-gi i trzeci rok wypracowała całe tomy „solidarności stosowanej“. Wyraz „solidarność“ znajduje się dzisiaj we wszystkich ustach, mimo to, że po raz pierwszy wszedł w użycie zaledwie dwadzieścia lat temu. Zbadajmy zatem przedewszystkiem znaczenie tego wyrazu, który zjednał sobie tak niezwykle powodzenie. Dawno już zauważono wzajemną zależność człowieka od człowieka. Stara formuła wygnania w Grecji wzbierała ognia i wody; ekskomuniki średniowieczne zakazywały wiernym wszelkich stosunków z wyklętym. W dzisiejszych czasach czemś podobnem jest bojkot, gdy ludzie wspólnie umawiają się, aby nie pracować dla kogoś, aby komuś niczego nie sprzedawać. Dzięki podziałowi pracy, każdy może wytwarzać tylko to, co inni spożywają i odwrotnie; w podziale pracy mamy zatem inną postać tej samej zależności człowieka od człowieka. Krach finansowy w Berlinie odbija się na londyńskim targu. Długotrwały strejk robotników okrętowych w Marsylii wywołał głód wśród tragarzy w Hawrze: skutek strejku w Marsylii okręty handlowe przestały kursować, a więc i wozić towary z Marsylii do

Hawru, skutkiem tego znów tragarze w Hawrze, który przeważnie handluje z Marsyllą, nie mieli co wyładowywać z okrętów i stracili środki do utrzymania. Naśladownictwo, suggestja, dziedziczność — również wskazują na wzajemną zależność pomiędzy ludźmi. Geniusz Napoleona polegał przedewszystkiem na suggestjowaniu ludziom swojej woli.

Ibsen w swoich Upiorach przedstawia nam inną formę zależności, ukazując nam syna cierpiącego na chorobę odziedziczoną po ojcu. Jakże ten syn jest zależny od swojego ojca! Dzięki mikrobiologii Pasteur'a wiemy, że bakcylusy przenoszą wszystkie choroby od człowieka do człowieka. Suchotnik, wyrzucający z swoich płuc przez oddychanie miliony bakcyliów na minutę, albo służąca, która trzepie dywan z przed łóżka takiego suchotnika na ulicy — czyż ci ludzie nie stawiają w stan strasznej zależności od siebie każdego przechodnia? Każdy nasz najmniejszy ruch wywołuje niezliczone fałowania we wszystkich kierunkach, odbija się na niezliczonej liczbie ludzi.

Niektórzy twierdzą, że postęp cywilizacji zmniejszył tę współzależność między ludźmi. Pomijając to, że określenie „postęp cywilizacji“ jest zbyt ogólne i mgliste, w danej kwestji jestem wręcz przeciwnego zdania. Człowiek średniowieczny, na przykład, podróżował konno, nie wchodził do przepełnionego wagonu. Wypadek, który się zdarzył jego koniowi, jego tylko dotyczył; na rozbiciu się lokomotywy cierpią setki ludzi. Wogóle każdy wypadek, który dziś nastąpił, ma daleko rozleglejsze skutki, niż dawniej. Nie przeczę, że inteligencja wzrasta, że coraz więcej zasługujemy na epitet nadzwierzęcia „metazoon“, którym jeszcze Grecy obdarzyli człowieka, lecz twierdzę, że wzajemna zależność między ludźmi wzrasta również. Ciągłe słyszymy o konieczności soli-

darnego działania, która nakazuje jednostce postępować tak, jak wymaga tego duch, czy interes jego klasy, lub zawodu. Więc ostatecznie — czy solidarność jest rzeczą dobrą, czy złą? czy należy ją rozwijać, czy też zmniejszać? Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia ze zjawiskiem wzajemnej zależności między ludźmi, a przecież ludzie nigdy nie walczyli o współzależność, lecz o niezależność. („C'est de l'intérodépendance, et les hommes ont lutté donc pour l'indépendance“)! Cała rozkosz życia polega dla człowieka na wyzwoleniu się z wszelkich więzów. Cały postęp polegał na uwalnianiu się jednostki od wszelkiej służalczości, od wszelkiej zależności; wszystkie wielkie wypadki dziejowe były zawsze tylko porwaniem jakichś więzów. Skoro tak, a więc postęp osłabia solidarność, — a więc w miarę tego, jak postęp wzrasta, maleje zależność człowieka od człowieka. W sprawiedliwości postępem jest odpowiedzialność osobista. Cóż może więcej razić nasze pojęcia moralne, niż to twierdzenie o grzechu, który kiedyś popełnił jakiś Adam, a za który ja mam odpowiadać! Etyka rodziny Atrydów, lub zbiorowa odpowiedzialność istniejąca jeszcze u Arabów algierskich, również wywołują bunt w naszych uczuciach, niemniej, jak widok dziecka, urodzonego z syfilisem w krwi. Ideałem więc sprawiedliwości ludzkiej jest przeciwdziałanie takiej solidarności. Wzajemna zależność pomiędzy ludźmi bywa czasami dobrą, czasami złą. Naszem zadaniem stanie się ograniczenie solidarności w złem; ogólną zaś naszą tendencją będzie prędzej oddalenie ludzi od siebie, niż ich zbliżenie. Wszak w Stanach Zjednoczonych istnieje od niedawna nawet liga przeciwko pocałunkom.

Nie dajmy się jednak unosić uczuciom. Uwydatniłyśmy kontrasty i postawiliśmy pytania. Teraz zaczniemy badanie.

II.

Etymologicznie biorąc, wyraz „solidarność“ był najdawniej używany przez prawników, w znaczeniu wspólnej odpowiedzialności kilku dłużników przed wierzycielem, wskutek czego wierzyciel ma większą pewność, większą moc (*solidum*) nad nimi. Fontenelle pierwszy mówił o solidarności nauk. W zastosowaniu do społeczeństwa pierwszy raz wyrazu „solidarność“ użył Piotr Leroux w 1839-ym roku, ten sam wymyślił wyraz „socjalizm“. Miał szczęście: obydwaj wyrazy mają nadzwyczajne powodzenie. Później system Fouriera nosił nazwę „solidarności“; niebawem „solidarność“ przypadła w udziale ekonomicznej szkole harmonijnych optymistów Bastiat'a. W końcu wyraz ten wchodzi nieledwie w powszechny użytek. Do solidarności przyznaje się zarówno katolik Marion, jak liberał Passy, i jak socjalista Stiegler. Wszyscy chcą być solidaryстами. Mimo to jednak, solidaryzm, w ostatnim dziesięciu lat zeszłego wieku zaznaczył się, jako odrębna szkoła ekonomji społecznej. Durckheim w 1893-im roku wydał swój „Podział pracy“. Leon Bourgeois w 1896-ym wydał swoją „Solidarność“. Dzieła te stworzyły nową teorię społeczną. Odtąd solidarność, w języku potocznym i naukowym, staje się nazwą odrębnej szkoły społecznej, z wyraźnie zarysowaną fizjognomją duchową. Rzecz, która nosi nazwę solidarności, była jednak daleko wcześniejsza, niż wyraz. Przytem rzecz ta, jak widzieliśmy, ogarnia olbrzymi obszar. Już mieliśmy sposobność mówienia o kilku rodzajach solidarności. I rzeczywiście, po głębszym namyśle, wyrazu „solidarność“ można używać w sześciu odrębnych znaczeniach.

1. Fizjologiczna solidarność polega na niezbędnych stosunkach pomiędzy organami jednego organizmu. Kto

uważa społeczeństwo za organizm, może robić porównania, jak Meneniusz Agryppa, Marek Aureljusz lub Spencer. Fizjologiczną solidarnością jest również zależność następujących po sobie pokoleń. Taką solidarność organizmów w czasie nazywamy dziedzicznością. August Comte doskonale ją już znał, gdy twierdził, że żywymi coraz więcej rządzą umarli.

2. Prawną solidarnością jest zbiorowa odpowiedzialność. W prawie cywilnym jest to odpowiedzialność, która ciąży na kilku jednostkach za zobowiązanie jednej z nich. W prawie karnym jest to najstarsza forma sprawiedliwości ludzkiej. Korsykańska vendetta jest taką solidarnością pomiędzy wszystkimi członkami rodziny, jest to obowiązek pomszczenia krzywdy jednego z członków rodziny, ciążący na całej rodzinie. L. Bourgeois wprowadza pojęcie długu, który zaciągamy względem społeczeństwa od chwili urodzenia się. Jest to nie umowa, lecz jakby — umowa (quasi contract), z naszej strony.

3. Ekonomiczną solidarnością będzie zgodność interesów jednostek pomiędzy sobą. Interesy, które wydają się sprzecznymi, często są w gruncie rzeczy zgodne. Naprzykład: interesy wytwórcy i spożywcy są zgodne, gdy pierwszy wytwarza dużo, dobrze i z małym zarobkiem, a drugi ocenia pracę pierwszego. Dłużnik, potrzebujący pieniędzy i wierzyciel, pożyczający je także mają zgodne interesy. Bastiat widział w tej solidarności niejako prawo Opatrznościowe. Podobnie pojmowali solidarność socjaliści ze szkoły Fourier'a. Renan również na swój sposób przywiązał się do tej myśli.

4. Socjologiczną solidarnością będzie udowodnienie, że nie walka o byt jest głównym bodźcem życia, lecz stowarzyszenie, łączność. Każdy dla wszystkich, wszyscy dla jednego — taka będzie dewiza solidarystów. Durck-

heim w swoim „Podziale pracy“ twierdzi, że większość ludzi dąży do odmiennych celów i dlatego właśnie interesy ich są zgodne. Walka o byt istnieje tylko wśród ludzi dążących do jednego i tego samego celu. Wogóle nad życiem panuje nie prawo walki o byt, lecz prawo łączności w życiu. Dotąd prawo to działało fatalnie, na ślepo, chodzi o to, aby je opanować świadomie i odpowiednio do takiego świadomego opanowania pokierować swoją wolę.

5. W znaczeniu moralnym solidarność będzie synonimem miłości, wzajemnej pomocy, braterstwa, rozlewności.⁸

6. W znaczeniu mistycznym solidarnością będzie dążność jednostek do jedności, do zawiązania łączności rodzaju ludzkiego. Znaczenie to mamy w chrześcijaństwie, a także w idealistycznej filozofii Renouvier'a.

Pierwszą część naszych wykładów zajmie teoria solidarności, a więc bliższa analiza sześciu powyższych znaczeń tego wyrazu. Drugą poświęcimy zastosowaniu solidarności, a więc instytucjom wzajemnej pomocy, dobroczynności publicznej, higieny publicznej, higieny społecznej, kwestjom walki ze złem, łączności w dobru, łącznego nabywania przedmiotów ruchomych i nieruchomych, teorjom o unarodowieniu ziemi, o kooperacji i t. d. Nie sędzę jednak, abyśmy tę drugą część zdołali w jednym roku wyczerpać.

III.

Fizjologiczno-biologiczne znaczenie solidarności znajdujemy w słynnym porównaniu organizmu społecznego do organizmu zwierzęcego. Alegorja Menniusza Agryppy zmartwychwstała w pracach Spencera,

Schäfflego, a szczególnie René Worms'a, który porównanie to doprowadził do ostateczności. Według tych teorii społeczeństwo, jak matka, rodzi córki, kolonje. Muskuł w czasie wysiłku zużywa więcej krwi, niż zwykle. Dobrobyt organizmu polega na gromadzeniu tłuszczu, co później umożliwia wysiłek, wydatkowanie.

W społeczeństwie tę samą rolę odgrywa zbieranie oszczędności, co później umożliwia większy wysiłek w jednym, lub kilku kierunkach. Wyższe klasy społeczeństwa mają odpowiadać organom przodującym. Anemja, lub gorączka odnajduje się w społeczeństwach ludzkich w postaci krachu. Nerwy odpowiadają kolejom żelaznym. Nawet serce znaleziono — to giełda! Emisje papierów wartościowych porównano z wysełaniem świeżej krwi z serca. Policja znów to białe ciała krwi, fagocyty, które momentalnie rzucają się na każdego intruza, bakcyłusa, szkodliwego organizmowi i pożerają go. Bluntschli w powonieniu dopatrywał się ministerjum spraw zagranicznych. Porównania te są bardzo sprytne, nie zapominajmy jednak, że ciało żyjące tworzy całość, ciało społeczne zaś składa się z niezależnych jednostek. Odpowiedzą nam na to, że i w żywym organizmie mogą być molekuly niezależne. Komórki organizmu dotykają się przez tkanki, złożone z komórek mniej żywotnych. Ludzie również komunikują się przez drogi. Ale co odpowiada komórce? Rodzina, mówią nam. Indywidualum będzie atomem w takim razie. Jakiejż płci mają być te organizmy społeczne, bo jeżeli porównanie ma być choć zgruba przeprowadzone, to nie można pominąć płci? Próbowano twierdzić, że, gdy dwa narody łączą się z sobą w jakikolwiek sposób, to oznacza, że jeden z nich jest rodzaju męskiego, drugi żeńskiego. Jakąż formę mają mieć owe organizmy społeczne? Do czego

porównać naprzykład Chiny, gdzie niema kolei żelaznych, giełdy, oszczędności, centralizacji, gdzie administracja rekrutuje się przez egzaminy konkursowe, dostępne dla każdego? Teoria organizmu — społeczeństwa do tego stopnia została zachwiana, że sam Spencer w końcu życia przyznał, iż niema podobieństwa pomiędzy organizmem biologicznym, — a społeczeństwem. Chciano uratować tę teorię przez wprowadzenie pojęcia nad-organizmu.

Świat martwy — nieorganiczny, świat żywy — organiczny i świat społeczeństw ludzkich — nadorganiczny: taki podział ma odpowiadać rzeczywistości. Jakkolwiek jest, trzeba utrwalić pewną granicę pomiędzy biologią a socjologią. Nauki społeczne zresztą odkryły wiele praw, które później przyjęła biologia, jak naprzykład: podział pracy, parazytyzm, symbioza i t. d. Darwin zapożyczył u Maltusa teorię walki o byt. Rzeczy więcej rozwinięte mogą oświecić rzeczy mniej rozwinięte, z których pierwsze powstają. Biologia tak samo odkryła wiele własności ciał nieorganicznych, jako to zmęczenie, wytrzymałość.

Dzięki biologom stwierdzono, że właściwości te znajdują się w stanie zaczątkowym w ciałach nieorganicznych.

Nauka o organizmach żywych nie może wyjaśnić całego życia społecznego, może nam jednak dać kilka ciekawych analogii. Czysty despotyzm, albo czysty socjalizm można porównać do organizmu, w którym wszystkie komórki — jednostki są bezwzględnie posłuszne mózgowi — rządowi. Komórki te są nieświadome i ślepo słuchają rozkazów. Każda z osobna i wszystkie razem mają te jednostki żyć nie dla siebie, a dla szczęścia społeczeństwa, dla dobra ogółu. Społeczeństwo znów ma żyć dla szczęścia ludzkości, no

a ludzkość, dla kogóż ta ma się poświęcać? Jeżeli nie uznamy, że celem naszych usiłowań jest jednostka, kręcimy się w zaczarowanym kole. Jeżeli w organizmie biologicznym komórki istnieją dla życia całości, to w organizmie społecznym dzieje się coś wręcz przeciwnego: całość istnieje dla życia składających ją jednostek. Nie może być porównania w takim razie. Bliższe badania przekonują nas, że solidarność, t. j. niezbędne i samorzutne stosunki pomiędzy częściami tego samego ciała, są zasadniczą cechą życia. Cóż wogóle odróżnia ciało żywe od ciała martwego? Ciało martwe, nieorganiczne jest to zbiorowisko jednorodnych cząstek, agregat, góra piasku, kupa kamieni, które możecie dzielić i rozbijać wiele chcecie, oddzielone cząstki będą się zachowywać, jak całość, jeżeli nie brać pod uwagę ciężaru. Ciało żywe zaś jest to stowarzyszenie. Wprawdzie istnieją te niezwykle stowarzyszenia nieorganiczne, zwane kryształami, które rosną, odradzają się, obcięte rekonstruują swoją pierwotną formę. Jest to jednak wyjątek. Wogóle tylko żywe ciało jest stowarzyszeniem różnorodnych pierwiastków, wzajemnie od siebie zależnych. Śmierć jest to rozluźnienie tej zależności. Trup będzie zwykłym położeniem obok siebie, dawniej wzajemnie od siebie zależnych części organizmu.

Solidarność jest więc cechą życia. Dalej — ta solidarność jest tem większą, tembardziej intensywną, czem wyższe zajmuje miejsce dany organizm na drabinie istot żywych. Przetnijcie na pół glizdę, a otrzymacie dwie żywe glizdy. Gdy wyżej uorganizowane stworzenie traci jakąś część ciała, to ta część umiera. Zamputujcie nogę jaszczurce, a nie zrobicie jej żadnej krzywdy. Naodwrot: czem wyżej wznosimy się, tem bardziej krzywda jednego organu zakłóca spokój całości.

Istoty, czem wyżej się wznoszą, tembardziej się różniczkują. Już Goethe powiedział, że czem więcej części są podobne do siebie i do całości, tem mniej istota jest doskonała. Z maszynami dzieje się to samo: niech się coś złamie w zwyczajnym wieśniaczym wózku, zreperować łatwo, często nawet wózek bez reperacji funkcjonuje dalej. Najmniejsza sprężyna złamana w automobile powoduje wypadek.

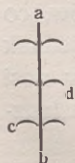
Ze społeczeństwami ludzkimi dzieje się także to samo: Zabijcie, albo uprowadźcie w niewolę kilku członków jakiej dzikiej hordy, a horda uważać to będzie za rzecz całkiem zwykłą. Niech w jakiej Turcji zabiją albo okradną Francuza, lub niech Francuz umrze z głodu w Paryżu, większość Francuzów poczuje swoją solidarność z nim i Francja mu pomoże, jeżeli to jeszcze możliwe, a w każdym razie użyje wszelkich wysiłków, aby podobne wypadki nie powtarzały się.

Wszystko to uprawnia nas do twierdzenia, że solidarność jest to zjawisko pierwszorzędne, zasadnicze, naturalne, zjawisko, cechujące życie od pierwszej chwili jego istnienia i z życiem wogóle nierozzerwalnie związane.

IV.

Inną formą solidarności biologiczno - fizjologicznej jest dziedziczność. Jest to solidarność następujących po sobie pokoleń w czasie. Znany biolog Weisman wyraził przekonanie, że dziedziczność nie jest zależnością, lecz prędkiej tożsamością, że cała ludzkość przeszła i terażniejsza tworzy jakby jeden organizm, że każde następne pokolenie jest tylko nowem odrodzeniem wiecznej materji żywej. Ta nieśmiertelna żywa materja znajduje się w stanie zaczątkowym już w ma-

terji nieżywej. Cechą więc materji nieorganicznej jest potencjalna nieśmiertelność, cechą materji organicznej jawna nieśmiertelność. Weisman rozpoczął swoje badania od najprostszych istot, protozoa, które się rozradzają przez podział ciała macierzystego, przez t. zw. segmentację. Nie jest to więc śmierć, a zwykłe rozdzielenie organizmu: ta sama żywa materja żyje w dalszym ciągu. U istot wyżej uorganizowanych, gdzie istnieje różnica płci i akt zapłodnienia, komórki rozrodcze są zdaniem Weismana także nieśmiertelne. Te komórki idą z pokolenia w pokolenie wiecznie te same, niezmiennie, przechodząc tylko przez organizm osobnika, ale nie podlegając przy tem żadnym zmianom. Inne komórki: mięśnie, nerwy, zmysły nabywają nowe cechy, zmieniają się, różniczkują; — komórka rozrodcza pozostaje wiecznie ta sama. Teorię Weismana graficznie przedstawiono, jako drzewo życia,



w którym zasadnicza linja (ab) idzie ciągle w kierunku prostym, jest zawsze jedną i tą samą wiecznotrwałą materją organiczną, zmieniają się tylko indywidua, jak liście na drzewie (c, d).

W dziedziczności tkwiłaby więc jakaś niezmiennosc. Czy też tak nie jest? Czy są przemiany? W każdym razie jest jakaś ciągłość. Coś otrzymujemy od naszych przodków, a jednak zupełnie podobni do nich nie jesteśmy. A więc istnieją przemiany, których przyczyny nie znamy.

Darwin stwierdził, że walka o byt powoduje różniczkowanie się, że, dzięki tej walce, jednostka nabywa cech całkiem odrębnych, sobie tylko właściwych i że te cechy może przekazywać.

Gdybyśmy się zgodzili z teorią Weismana, nie mogłoby być mowy o dziedzicznej solidarności. Mieli-

byśmy tylko serje indywiduów, któreby w końcu dążyły w całkiem odmiennych kierunkach, zawsze protolinijnych, a mimo to pozostających w zawsze jednokowym stosunku pod względem wpływu jednych pokoleń na drugie. Zresztą nawet pierwotniaki (protozoa) mają pewną ograniczoną ilość swoich kolejnych rozdwojeń, poczem zaczyna się coś w rodzaju zapłodnienia. Człowiek zaś musi mieć zawsze dwóch bezpośrednich przodków, a więc w drugim pokoleniu w tył ma już ich 4-ch, w trzecim 8-miu, w siódmym 128, w dziesiątym 1000, a w dwudziestym milion. Licząc wiek pokolenia na 30 lat otrzymamy tak poważną cyfrę przodków mniej więcej w czasach Karola Wielkiego. Nie można brać tego obliczenia dosłownie, lecz tylko dlatego, że ludzie żenią się w rodzinie, bliższej lub dalszej. W każdym razie indywiduum reprezentuje niezliczoną liczbę przodków. Żyd, który zawsze żenił się w rodzinie, reprezentuje miljarde zmarłych żydów, co tak utrwaliło jego typ rasowy. Czem bardziej jednak mieszczą się krew różnych ras, tem więcej każdy nosi w swoich żyłach potrochu krwi z całego rodzaju ludzkiego.

Zasada solidarności: jeden dla wszystkich, wszyscy dla jednego coraz więcej wchodzi w krew, bez żadnych przenośni mówiąc. Z czasem rzeczywiście każdy będzie reprezentował całą ludzkość. Nie bawiąc się w wywody biologiczne, do oceny których zresztą brak nam kompetencji, przeliczmy poprostu najważniejsze charakterystyczne indywidualne cechy, które się przekazują lub nie przekazują dziedzicznie. Barwa skóry przekazuje się, język się nie przekazuje. Pomiedzy temi krańcowemi zjawiskami są pośrednie: są choroby osobiście nabyte, które się przekazują potem dziedzicznie, jest dziedziczność wad i dziedziczność zalet, nabywanych

osobiście, a podlegających przekazywaniu. Ostatecznie pewne cechy i zdolności osobiście nabyte muszą móż się przekazywać dziedzicznie, bo bez tego nie widzę w jaki sposób życie postąpiłoby naprzód ze stanu pierwotniaka. Mówiąc o dziedziczności, nie przypuszczajmy czasem, że jest to wyłączny wpływ rodziców na dziecko.

Bynajmniej: wpływ ten wywierają wszyscy, wszystkie te niezliczone uprzednie pokolenia, w różnych stopniowaniach.

Wszystko to jest jeszcze bardzo niejasne. Dziedziczność, jeżeli ją tak można nazwać, intelektualna i moralna jest bezporównania wyraźniejsza i dostępniejsza i bezporównania silniej zaznacza działanie solidarności, niż dziedziczność biologiczno-fizjologiczna. Człowiek nosi na sobie zawsze cechę tego społeczeństwa, w którym żył. Moje „ja“ jest produktem socjalnym, jak mówi Izoulet. Wpływowi społeczeństwa należy przypisać to, że człowiek nie może myśleć bez języka, bez mowy.

Wkraczamy w dziedzinę solidarności socjologicznej. Pewna część socjologów twierdzi, że ewolucja społeczna jest uwarunkowana przez głód i przez miłość. Głód i miłość muszą być zaspokojone, aby istota mogła żyć i mnożyć się. Taki jest punkt wyjścia całej socjologii.

Człowiek ma wrodzony zmysł do szukania tego, co mu jest pożyteczne, do chwytania potrzebnej dla siebie zdobyczy. Stąd pochodzenie wojny, która dalej kształtuje społeczeństwa. Miłość znów ma być matką altruizmu, solidarności, dobra, miłość zaczyna się w rodzinie, potem rozszerza się na klan, horde, naród, kościół, ludzkość całą. Zaspokojenie głodu — jest siłą zachowawczą życia, miłość — siłą twórczą. Maudsley

mówi, że gdyby ludzkości odjęto instynkt rozrodczy, odjętoby jej całe piękno i całą moralność.

Ta teoria Głodu i Miłości mocno przypomina Arymana i Ormuzda, Boga i Szatana. Trzeba z wielkim niedowierzaniem przyjmować takie teorie. Życie nie zna takich antytez. Fizjologicznie miłość zupełnie nie różni się od głodu. W komórce rozrodczej miłość jest tylko pewnego rodzaju dążeniem, które samo dla siebie chce być zaspokojone. W akcie zapłodnienia komórki pożerają się wzajemnie, jest to więc swojego rodzaju karmienie się. I odwrotnie przyjmowanie pokarmów jest rozmnażaniem się: organizm w ten sposób odbudowuje zanikające lub zanikłe komórki. Niema więc żadnej zasadniczej sprzeczności pomiędzy głodem i miłością pod względem fizjologicznym. A w stosunkach między-ludzkich — miłość, czyż nie była powodem niezliczonej ilości wojen, rywalizacji, morderstw, pojedynków. Miłość jest formą walki. Gdy nasi donżuani mówią o zdobyczach lub o ofiarach, wskrzeszają bezwiednie atawistyczny charakter miłości. Gwałt, przemoc, uwodzenie były po wszystkie czasy cechą miłości. Przypomnijmy sobie choć wojnę Trojańską lub uwiedzenie Sabineek. Miłość była po wszystkie czasy równie bezwzględna i równie egoistyczną potrzebą, jak głód; była właściwie także głodem, który musiał być zaspokojony.

Nie wdając się już w dalsze spory, tym razem, z socjologami, zatrzymajmy się na tym głodzie. Z początku będziemy mieli dwóch dzikich: zwycięzca zabija i zjada zwyciężonego, potem zwyciężony zostanie niewolnikiem, dalej włączony zostanie do plemienia zwycięzców, w końcu zwycięzca zapragnie zasymilować zwyciężonego, co już jest bardzo podobne do altruizmu: zasymilować znaczy przecież zrobić kogoś po-

dobnym do siebie. Pobudki, które wywołują tę ewolucję, są ciągle egoistyczne. Zwycięzca dlatego przestaje zabijać zwyciężonego, że zrozumiał, iż praca niewolnika przyniesie mu większy, trwalszy, obfitszy pożytek, niż jego mięso, doraźnie zjedzone. Z dążenia do zwycięstwa siłą fizyczną wytwarza się z czasem dążenie do zwycięstwa przez bogactwo, które w pierwszej chwili także zwraca się ostrzem do innych ludzi i chce ich zrujnować finansowo. Dalej występują namiętności do zdobycia wiedzy, do osiągnięcia piękna. Głód i walka są pierwszymi akordami nieskończonej gry, która w coraz wyższych tonach przybiera formy coraz wznioślejsze. Walka dla uniknięcia głodu była rzeczywiście warunkiem istnienia ludzkości: ona naprowadziła ludzi na myśl, że łatwiej bronić się i zdobywać środki pożywienia razem, niż z osobna; ona złączyła ludzi w klan, miasto, ojczyznę, a w końcu gdy ze wszystkich nieprzyjaciół uspołecznionego człowieka pozostał tylko jeden, a mianowicie inny uspołeczniony człowiek, rozpoczął się szereg wojen pomiędzy społeczeństwami ludzkimi. Wojna zbudowała pierwsze fundamenty społeczne. Patriotyzm stał się tym potężnym bodźcem, który pchał ludzi do wojny. Rezultatem wojny było zawsze większe skupienie ludzkie, niż poprzednio; — stworzenie większego państwa. I może właśnie dzięki wojnie i przez wojnę dojdziemy do jednego ogólnoludzkiego państwa, bo zapaśnicy, którzy nie mają żadnej nadziei zwycięstwa z jednej lub z drugiej strony, zapaśnicy jednakowo silni stają się zawsze przyjaciółmi.

Niech tylko każda wielka grupa społeczeństw ludzkich będzie tak silną, że żadna inna nie będzie mogła mieć nadziei zniszczenia jej, a wojna zniknie. Cel „al-

truistyczny“ zostanie osiągnięty, lecz ludzie, jak wilki, łączą się z sobą z pobudek czysto egoistycznych.

Istnieje egoizm społeczeństw i egoizm klas społecznych.

Na trusty fabrykantów robotnicy odpowiadają syndykami. Walka tworzy solidarność i solidarność tworzy walkę. Zresztą istnieje cała gama zjawisk pośrednich pomiędzy walką i łącznością. Zapewne stosunek wilka do jagnięcia tylko wilkowi wychodzi na korzyść; lecz — bluszcz i dąb — tak zwany parazytyzm, kiedy bluszcz żywi się na koszt dęba, nieszkodząc mu, — jest to stosunek pośredni, w każdym razie jednostronny, gdyż bluszcz nie oddaje wzamian dębowi żadnych usług. Dwustronne usługi, z pobudek czysto egoistycznych, znajdujemy naprzykład w stosunku pszczoły i kwiatu. Pszczoła, jak wiadomo, wysysa „miód“ z kwiatu, przyczem nabiera na łapki pyły kwiatu, które później rozsiewa, zupełnie o tem nie wiedząc. W ten sposób kwiat się rozmnaża. Nikt tutaj dla nikogo się nie poświęca, a mimo to obydwie strony oddają sobie wzajemnie bardzo rzetelne usługi.

Biologia i socjologia nie uprawniają nas bynajmniej do jakichkolwiek teologicznych poglądów. Nie można powiedzieć, że to, co wynika z głodu jest złe, a to co wynika z miłości jest dobre i przeklinać pierwsze, a wynosić pod niebiosa drugie. Obydwa te instynkty wywołują równomierną ewolucję tak egoizmu, jak i altruizmu, przyczem coraz więcej zbliżają jeden do drugiego. Ta ewolucja nie odbywa się bynajmniej dzięki jakiejś mistycznej sile przyrody, a dzięki coraz lepszemu rozumowaniu i coraz dokładniejszemu stosowaniu czynnej woli do tego rozumowania.

V.

Stosunek społeczeństw ludzkich do społeczeństw zwierzęcych, jest bliższy niż stosunek społeczeństwa ludzkiego do anatomji organizmu zwierzęcego. Pomiedzy organizmem zwierzęcym a społeczeństwem zwierzęcem istnieją stadja pośrednie, jak naprzykład polip, o którym niewiadomo, czy to jest jedno zwierzę, czy stowarzyszenie zwierząt. Jest to jednak wyjątek. Wogóle społeczeństwo zwierzęce tak, jak społeczeństwo ludzkie składa się z istot odrębnych, zróżniczkowanych i jednocześnie znajdujących się z sobą w pewnych stosunkach społecznych, słowem stowarzyszonych. Psy dzikie, wilki, ptaki i t. d. tworzą społeczeństwa.

Nie można tych społeczeństw porównywać z wyższymi organizmami, gdyż nie mają one organów, funkcje ich nie są zróżniczkowane. Najwyżej mają one chwilowych wodzów, pozatem wszyscy są równi i robią to samo. Najbardziej uorganizowane społeczeństwa zwierzęce, t. j. społeczeństwa pszczół i mrówek są zróżniczkowane głównie pod względem płciowym. Mężczyźni są pasożytami, jest ich 20% i prócz zapładniania absolutnie nic nie robią. Matka tylko rodzi, nic więcej; jest jedna. 80% członków społeczeństwa żyje w równości, robi to samo, to jest wszystko i jest do siebie wzajem podobne. Są to tak zwane pszczoły robotnice.

Fakt ścisłego zrzeszenia pszczół i mrówek tłumaczono tem, że zwierzęta te są małe i dlatego, aby mieć siłę, muszą się łączyć, podczas kiedy wielkie zwierzęta są silne i dlatego mogą sobie radzić same. Jest to złe tłumaczenie. Prawdopodobnie człowiek porozpędzał społeczeństwa zwierzęce. Istnieją zwierzęta uspołecznione, jak naprzykład kastory, które dziś żyją osobno, od czasu, gdy człowiek zaczął z nimi wojować. Istoty, podobne do

siebie, odczuwają potrzebę żyć razem; jest to egoizm, który odbija się w drugim, jak w zwierciadle. Francuskie przysłowie mówi: *qui se ressemble, s'assemble*. Wzajemne podobieństwo jest motywem sympatii, przy czym proszę odróżniać podobieństwo od tożsamości. Solidarność w stosunkach między zwierzętami może się zresztą ujawniać inaczej, niż przez społeczeństwo.

W życiu roślin widzieliśmy takie zjawisko w parazytyzmie. Nowikow widzi wszędzie „wzajemną eksploatację”; ta wzajemna eksploatacja jest to też forma solidarności. Do tego czasu nasza solidarność nie jest niczem więcej, jak wzajemną zależnością (interdépendance). Taka solidarność istnieje pomiędzy wilkiem a jagnięciem, pomiędzy rybakiem i sardynkami.

Czytaliśmy niedawno, że rybacy bretońscy umierają z głodu, gdyż przez rabunkowe gospodarstwo całkiem wyniszczyli sardynki, jedyne źródło swoich dochodów. Być solidarnym z kimś — to znaczy — nie móż się obejść bez tego kogoś. Są to więzy zależności, nic więcej. Więzy te bywają często bardzo okrutne. Samica pająk ma zwyczaj pożerać swojego męża potem, gdy ten ją zapłodnił. Cała solidarność socjologiczna, którąśmy do tego czasu rozpatrywali, jest tylko szeregiem koniecznych więzów, ani dobrych, ani złych — tylko prawdziwych i niezbędnych.

Solidarność ekonomiczna istnieje tylko w społeczeństwach ludzkich. Jest to wzajemna zależność pomiędzy ludźmi.

Każde zjawisko społeczne jest przejawem solidarności. Trudność stanowi jedynie rozklasyfikowanie tych przejawów. Przy bliższym badaniu możemy jednak zauważyć tu dwie wielkie kategorie zjawisk: po pierwsze: rezultaty sił przyrody, samorzutne, *n i e ś w i a d o m e*; po drugie: rezultaty woli ludzi, stworzone przez nich,

dobrowolne. Zjawiska wynikające z działania sił przyrody można podzielić na zjawiska, wynikłe z tożsamości jednostek, jakoto interesa zawodowe, stanowe, klasowe. Konkurencja, albo walka klas będą to też zjawiska solidarne w tem znaczeniu, gdyż są to konflikty interesów grup złożonych z jednakowych jednostek, a skoro już jest konflikt, więc jest i współzależność, t. j. solidarność. Drugi podział będą to zjawiska wynikające z różnorodności jednostek, z ich odmiennych celów i zajęć, któremi się trudnią na zasadzie podziału pracy; skutkiem tego będzie zamiana, kredyt i t. p. Zjawiska wynikające z woli ludzi można podzielić na wolne (kontrakty, wszystkie stowarzyszenia, mutualizm, kooperatywy) i na narzucone przez prawo. Tam gdzie prawo jest wyrazem woli większości jednostek składających społeczeństwo, tej różnicy właściwie niema, gdyż i w wolnem stowarzyszeniu wola większości obowiązuje mniejszość. Człowiek może wprawdzie poprawić swoje urodzenie i zmienić ojczyznę, lecz i wtedy będzie mieć nowe zobowiązania względem nowego społeczeństwa, do którego wstępuje.

Nie można zatem zupełnie się uwolnić od prawa, stanowionego przez większość swoich współobywateli i, jakiegokolwiek gminy jest kto członkiem, zawsze powinien płacić składkę na fundusz dla biednych starców, na ubezpieczenia robotnicze i t. d.

Durkheim w podziale pracy widzi najdoskonalszą formę solidarności. Podział pracy daje każdej jednostce odrębne miejsce. Walka jest możliwa tylko pomiędzy jednostkami, które dążą do jednakowego celu, z chwilą, kiedy każdy dąży do innego celu, który można osiągnąć tylko innymi środkami, — walka przestaje być możliwą. Comte twierdził, że każdy dąży do ideału ogólnoludzkiego po ścieżce, która coraz więcej zbliża się do

ścieżki sąsiada i w końcu stanie się z nią zbieżną. Durckheim dowodzi wręcz odwrotnie: do tego ideału dochodzimy wszyscy i każdy z nas z osobna idzie po drogach coraz więcej rozbieżnych.

VI.

Durckheim odróżnia solidarność mechaniczną, jako rezultat podobieństw społecznych i solidarność organiczną, jako rezultat różnic społecznych. Społeczeństwa rozpoczynają swój byt przez solidarność mechaniczną. Określenie to nie oznacza bynajmniej sztucznego mechanizmu; przeciwnie stan społeczeństw pierwotnych jest całkiem naturalny. „Mechaniczna“ znaczy tu tylko to, że solidarność polega wtedy na prostym zestawieniu pierwiastków, tak, jak naprzykład kamienie są zestawione ze sobą w kupie kamieni. Tego rodzaju solidarność jest urzeczywistniona w kolonjach polipów i polega na prostym postawieniu obok siebie zupełnie do siebie podobnych jakby jednostek. Społeczeństwo pierwotne, horda naprzykład, także jest złożone z jednostek bardzo podobnych do siebie. Nawet antropologiczne różnice nie istnieją wtedy pomiędzy indywiduami. Czaszki są prawie identyczne, różnice płci są także mniejsze: nie istnieje naprzykład zupełnie różnica t. zw. figury męskiej i kobiecej. Podział pracy nie istnieje: wszyscy robią to samo. Niema własności prywatnej, niema sumienia osobistego, istnieje tylko sumienie zbiorowe, jako wyraz podobieństwa ogólnego, jako wyraz ogólnej wiary w wspólne ideje, które łączą wszystkich członków społeczeństwa. Nic nie jest własnością prywatną. Łatwo dopatrzeć śladów tego ustroju w programie królów francuskich: „une foi, une loi, un roi“ (jedna wiara, jedno prawo, jeden król). Pier-

wotne sumienie zbiorowe przejawia się przede wszystkim w postaci prawa karnego. Pierwsze kodeksy, jak prawa Mojżesza, albo prawo Manu zawierają wyłącznie przepisy prawa państwowego i prawa karnego. Zadaniem tych kodeksów jest tylko karać, tylko kazać cierpieć; są one wyrazem uczucia zemsty ogółu. Winnym bywa wtedy ten, kto nie jest podobny do swoich bliźnich, zbrodnią jest ujawnić tę swoją oryginalność i nie robić tak, jak robią wszyscy, gdyby nawet chodziło o wykonanie najmniejszego gestu. Mojżesz na przykład surowo wzbrania zaprzęgać razem osła i wołu. Idee odziedziczone owładają wtedy jednostkami i są wyrazem ogólnego podobieństwa. Ślady tego istnieją jeszcze dzisiaj. Dzisiejszy skandal, który razi opinię publiczną, jest także wyrazem zbiorowego sumienia, jest też przejawem solidarności. Ten ustrój solidarności mechanicznej nie jest całkiem pozbawiony kształtu; w miarę tego, jak wzrasta społeczeństwo, tworzy się organizacja. Pierwotny rozwój społeczny odbywa się przez segmentację. Wewnętrzny ustrój jednego segmentu jest całkiem podobny do drugiego. Ustrój segmentowy polega na serji pierścieni całkiem wzajemnie podobnych. Przypomnijmy sobie glizdę na przykład. W rozwoju pierwotnych społeczeństw odnajdujemy te same podobne wzajemnie pierścienie. W miarę tego jednak, jak społeczeństwo wzrasta dzięki mnożeniu się ludności, zajmuje ono coraz większą przestrzeń i wtedy się zdarza, że identyczne pierwotnie pierścienie społeczne znajdują się pod działaniem odmiennych klimatów, odmiennych wpływów cywilizacyjnych, odmiennych warunków wogóle. Wskutek tego pierścienie te różniczkują się, każdy przybiera odmienną postać, i, oddalony już przez przestrzeń, oddala się również pod względem cywilizacji. Jednak ludność dalej wzrasta. Zróżniczkowane pierścienie

nie znów się zbliżają. Powstają, drogi, szosy i t. p. Na przecięciu dróg powstają miasta. Tworzą się stałe prądy, które przenoszą idee z jednej okolicy do drugiej. Sumienie zbiorowe słabnie. Idea religii się rozszerza. Bóg rodziny staje się stopniowo bogiem miasta, bogiem narodu, w końcu Bogiem ludzkości. Rozrzucenie jednowierców osłabia łączność pomiędzy nimi i stałość wiary. Rodzina również słabnie i rozstrzela się. Cyrkulacja jednostek doreszty osłabia więzy rodzinne i poczucie podobieństwa. W miastach procent starców staje się coraz mniejszym, gdyż miasta przyciągają głównie ludzi młodych; rezultatem tego jest osłabienie czci dla autorytetów. Pojęcie o przestępstwie, jako o zamachu na ogólne podobieństwo, zanika. Wszystkie zbrodnie, wynikające z niezachowania pewnych gestów i rytuałów, znikają też, i gesty same wychodzą z użycia. W ten sposób następuje rozkład solidarności mechanicznej.

Wtedy zjawia się czynnik, którego dotąd nie było, mianowicie: walka o byt. Ta walka jest możliwa tylko pomiędzy jednostkami do siebie podobnymi. Walczyć mogą ludzie, którzy dążą do jednego i tego samego celu. Aby tego rodzaju walka, mogła istnieć, musi zrodzić się sumienie indywidualne, chęć żyć dla siebie. Dotąd wszyscy żyli dla celów zbiorowych. Początkowo wszyscy są dość podobni do siebie, aby móżdż z sobą walczyć i dość różni, aby zdążać do odmiennych celów. Stąd powstaje podział pracy, który zmusza każdego do odróżniania się od innych, do szukania czego innego, niż bliźni, do prowadzenia sobie tylko właściwego trybu życia. Dzięki podziałowi pracy każdy otrzymuje inną funkcję (*la division du travail est le partage du travail*). Skutkiem wolnej wymiany jest podział pracy pomiędzy narodami: każdy naród zajmuje się innym przemysłem.

Jeżeli ten skutek nie ujawnił się dotąd, jest to wina protekcjonistów.

W ten sposób powstaje solidarność organiczna, której celem jest złączyć w stowarzyszenie pierwiastki odrębne tak, jak się to dzieje w żywym organizmie. Taki ustrój społeczny wywołuje skutki bez porównania donioślejsze. Ekonomiści widzą w podziale pracy wielki postęp ekonomiczny. Durckheimowi nie chodzi tylko o bogactwo, jego zdaniem podział pracy może poprawić złe skutki walki o byt. Solidarność na drogach rozbieżnych, pomiędzy jednostkami wzajemnie niepodobnymi istnieć może najlepiej, gdyż te wzajemne niepodobieństwa wzajemnie się dopełniają: jeden daje to, czego brakuje drugiemu. Niepodobieństwo tworzy węzeł solidarności wyższego rzędu: weźmy choćby różnicę płci, bez porównania wyższą od prostej tożsamości płciowej.

Początkowo podział pracy jest fatalnym, przymusowym, przywiązaniem do kasty, odpowiada różnicom fizycznym: najsilniejsi, na przykład, muszą być wojownikami. W Indjach istnieje już cała drabina kast, zaczynając od parjasa, a kończąc na braminie. Jednak fizyczne uzdolnienie przestaje z czasem cechować członków kasty; kasta, chcąc się utrzymać na swoim poziomie, przybiera do swojego składu żywoły nowe i w końcu zanika, pozostawiając po sobie tylko ślady w postaci specjalnych ubiorów lub innych widocznych znaków zewnętrznych. Sam fakt zaś należenia do tej lub innej kasty warunkuje już nie urodzenie, lecz wola jednostki; przyczym różnica kast modyfikuje się w różnicę zawodów. Chcąc być ścisłym, należy dodać, że nie całkiem wola jednostki, czy to bogatej, czy ubogiej, warunkuje wybór zawodu, lecz w każdym razie ta wola dąży do zupełnego wyemancypowania się od wszelkich

postronnych czynników. Powstaje świadomość osobista i pierwsze miejsce w prawodawstwie zajmuje prawo prywatne, prawo uznające jednostkę i urzędnika, oparte na zróżniczkowaniu jednostek. Prawo karzące staje się prawem twórczym („le droit répressif derive d'un droit répressif”). Pod względem moralnym jednostka staje się organem organizmu społecznego: działa, jako jego część. Moralnym jest wszystko to, co zmusza człowieka do liczenia się z interesami innych ludzi, samemu pozostając niezależnym. Słowem wzajemna zależność, pomiędzy ludźmi, dzięki temu, że każda jednostka osobno wzięta jest niekompletną, tworzy solidarność organiczną, podobnie, jak przewidział to Spencer, mówiąc, że ewolucja dąży od jednorodności do różnorodności (de l'homogène à l'hétérogène).

Taka jest teoria Durckheima.

Zarzucono Durckheimowi, że podział pracy ma jednak swoje złe strony, z których najważniejszą jest zmniejszenie osobowości. Comte z obawą zapytywał: czegoż możemy oczekiwać od człowieka, który całe swoje życie spędził na obrabianiu ośmnastej części szpilki! Durckheim odpowiada, że powinny istnieć stosunki pomiędzy sąsiednimi zawodami, dzięki czemu jedne powinny oddziaływać na drugie. W ten sposób podział pracy nie będzie zmaleniem osobowości; odwrotnie: będzie jej stwierdzeniem. Indywidualność najlepiej się urabia przez różnicę zawodów. Jednak Durckheim przyznaje, że podział pracy może prowadzić do walki, gdyż ewolucja tego podziału ma bieg nienormalny.

Zdaniem Durckheima nienormalnym jest to, że 1-o podział pracy obejmuje zbyt wielką przestrzeń: kraje zbyt odległe znajdują się w stanie wzajemnej zależności, co powoduje krachy przemysłowe i 2-o, że podział

pracy jest przymusowym, że nie jest rzeczywiście wolnym, gdyż każdy nie wybiera sobie sam zawodu. Aby uniknąć zła, należy każdemu dać możliwość wybrania sobie drogi według swoich zdolności. Do tego potrzeba takiej wolności, która dzisiaj jeszcze nie jest urzeczywistniona. Środkami, prowadzącymi do tej wolności wyższego rzędu, mają być 1) stowarzyszenia zawodowe, które odegrają tę rolę, jaką odegrała rodzina w okresie solidarności mechanicznej i zdołają utrzymać podobieństwo w stopniu właściwym, 2) kontrola państwa, którego funkcje powinny być rozszerzone, które nie powinno wprawdzie robić wszystkiego, lecz powinno zachowywać się, jak mózg w organizmie, powinno skoordynować te pierwiastki, które się same skoordynować nie mogą.

Jednak, właściwie, po co koordynować, skoro idea jedności jest tak przeciwną Durckheimowi, skoro mamy szukać solidarności w wzajemnych różnicach, nie zaś we wzajemnych podobieństwach, skoro na podobieństwie polegało niższe stadjum solidarności, na różnicy zaś wyższe stadjum. Niezupełnie zgadzam się z Durckheimem; uzasadnię to później szczegółowo. Tymczasem powiem tylko, że ludzie bądźco bądź powinni coraz więcej stawać się „naszymi bliźnimi“ (*nos semblables* — gra słów, znaczy, albo naszymi bliźnimi, albo podobnymi do nas). Podział pracy rzeczywiście powoduje rozkład społeczeństwa na ogromną ilość różnych grup, lecz wewnątrz każdej takiej grupy ludzie stają się do siebie coraz podobniejszymi. Słowem każda grupa rzeczywiście idzie drogą coraz więcej rozbieżną, lecz podobieństwo wśród członków grupy wciąż wzrasta. Durckheim, zdaje się, nie zwraca wcale uwagi na to ostatnie zjawisko.

VII.

Ekonomiści ze szkoły liberalnej, powołując się na Bastiat'a, który jeszcze w 1848-ym roku mówił o solidarności, twierdzą, że oni ją odkryli. Ich zdaniem rzeczy przedstawiają się niezmiernie prosto. Tam, gdzie istnieje wolna wymiana, człowiek musi żyć dla innych, inaczej żyć nie może. Każdy kupiec żyje dla bliźniego. Prócz Bastiat'a podobne zdania wygłaszał Molinari, a szczególnie Yves Guyot w książce zatytułowanej „Moralność konkurencji“.

Zbadajmy te teorie.

Pod działaniem wolnej wymiany każdy wytwórca rzekomo jest zmuszony trudnić się potrzebami bliźniego, publiki, klienta, całej ludzkości, — i to trudnić się w sposób nadzwyczajnie drobiazgowy: musi pamiętać nie tylko o jego potrzebach, ale i o jego kapryсах: szuka dla niego w odległych krajach rzadkiego ptaka na kapelusz, nie zapomina też o jego słabostkach: wyrabia dlań cukierki i zabawki, a nawet i wadom czyni zadość: fabrykuje mu wódkę, koniak i t. d. Każdy w ten sposób pracuje, aby zrobić przyjemność drugiemu. Czyż to nie jest najczystszy altruizm? Najwierniejszy przyjaciel nie poświęcałby się tak dalece. Nie koniec na tem. Wytwórca nie tylko pracuje dla innych, lecz życzy wszystkim powodzenia. Przecież czem bogatsi będą jego klienci, tem więcej zapłacą. Każdy musi zwiększać bogactwo tych, co go otaczają. Bardzo dobrze dla Francji, że Anglja jest bogata. Co za niedorzeczność pragnąć, aby zbiedniała. Wszak Anglja kupuje rocznie od Francuzów za 200 milionów franków: podczas wojny z Transwaalem francuskie banki bankrutowały jeden po drugim. To samo z bo-

gatymi Stanami Zjednoczonymi, które zakupują niezmiernie ilości francuskich mód i obrazów. Tylko krótkowidz nacjonalista może pragnąć, aby te kraje zubożały. Widoczne przecież jest, że ich bogactwo zwiększa bogactwo Francji. Czyż może być więc lepsza forma solidarności, niż ta, dzięki której powodzenie jednej gałęzi pracy zależy od powodzenia wszystkich innych gałęzi. Jan Baptysta Say odkrył t. zw. prawo ujęcia. Dany przemysł zanika, gdy nie znajduje zbytu na swoje towary; kupować zaś mogą tylko ludzie względnie zamożni, a więc tacy, którzy znów wytwarzają jakieś towary i muszą mieć ujście (zbyt) na nie. Nieurodzaj w Indiach powoduje jednocześnie głód w Indiach i krachy w bawełnianych fabrykach w Manchesterze. Ustrój wolnej wymiany ekonomicznej byłby zatem doskonałym urzeczywistnieniem solidarności.

W tem rozumowaniu jest dużo prawdy, należy jednak jej postawić kilka zarzutów.

Konflikty ekonomiczne wynikają z konkurencji, albo z wymiany. Konkurencja panuje pomiędzy sklepikarzami, sprzedającymi jedno i to samo na jednej ulicy. Stosunek wymiany panuje pomiędzy tym, który daje swój towar, lub swoją pracę, a wzamian otrzymuje inny towar, inną pracę, lub równoważnik tego: pieniądze. Z konkurencji wynika walka, z wymiany — współzawodnictwo. Formą walki jest wojna, jest dążenie do zrujnowania swojego sąsiada, do odebrania mu klientów, do zniszczenia jego przedsiębiorstwa, pomiędzy sklepikarzami z jednej ulicy odbywają się często walki epickie, prawie w stylu Homera. Każdy z walczących szuka sojuszników, przyjaciół, ulepsza narzędzia walki. Podobnie jak wojna była potężną dźwignią rozwoju społeczeństw, tak i konkurencja wytwarza więzy łączności pomiędzy ludźmi. Formą współ-

zawodnictwa jest dążenie do wykonania danej pracy lepiej, niż inny. Współzawodnictwo polega na tym, aby jak najlepiej wykonać swoją pracę. Ci, którzy wykonywują swoją pracę źle, nie wytrzymują współzawodnictwa, i tym razem upadają tylko dlatego, że ich sposób działania był szkodliwym dla ogólnej solidarności. Co jednak powinno być wyrazem tej solidarności? Co powinno sprawić, że dobra praca, dobry towar znajdzie dobrą ocenę, zarówno, jak i jego wytwórca, podczas kiedy złe wytwory źle będą przyjmowane? Jak wiemy dotąd nieuczciwy sposób postępowania niezawsze pociąga złe skutki. Jak zmienić ten stan rzeczy?

Przedewszystkiem istnieje wspólność interesów zawodowych. O ile dany zawód jest zorganizowany, większość nie pozwoli robić sobie konkurencji zapomocą nieuczciwych środków. Dlatego braterstwo zawodowe, syndykaty zawodowe zawsze są potrzebne w interesie uczciwych pracowników danej gałęzi i w interesie ogółu. Solidarność zawodowa stanowi treść, konkurencja powierzchwnie. Konkurencja istnieje pomiędzy lekarzami i adwokatami, lecz zawody te znajdują się pod kierownictwem rad zarządzających, które osłabiają złe skutki konkurencji. W miarę tego, jak wzrasta inteligencja, walka konkurencyjna przybiera formy łagodniejsze. Jednak bywa i tak, że członkowie jednego zawodu doskonale porozumieli się ze sobą, lecz zgrupowali się razem przeciwko publiczności. Robią to na przykład trusty amerykańskie. W ten sposób dochodzimy do przekonania, że solidarność jest konieczna i pomiędzy publicznością, to jest pomiędzy spożywcami. Spożywcy powinni zorganizować się zawodowo tak, jak robotnicy, adwokaci, lub fabrykanci. Dopóki spożywca będzie nieświadomym, przemysłowiec może

wytwarzać co i jak mu się podoba. Z chwilą, kiedy spożywca będzie wiedział, czego chce, kiedy będzie oddawał pierwszeństwo temu, kto najlepiej robi dla niego, a więc i wogóle najlepiej robi, — z tą chwilą dopiero dobra praca i dobry pracownik będą należycie ocenieni. Wychowanie spożywcy jest dzisiaj całkiem zaniedbane, a mimo to trzeba się do niego wziaść, gdyż inaczej najważniejsze nasze zagadnienia społeczne i ekonomiczne nie mogą być, nie mówię rozwiązane, lecz choćby tylko posunięte naprzód.

Dalej Bastiat, wielki optymista, widzi w konkurencji zasadniczą formę solidarności. Identyfikuje nawet jedną i drugą, gdyż konkurencję uważa za główny bodziec ogólnego wzrostu bogactw, pod wyłącznym działaniem konkurencji i wolnej wymiany każdy przedmiot kosztuje tylko tyle, wiele kosztuje włożona w niego praca. Kupując maszynę parową, płacimy tylko kosztą wyprodukowania jej. Nie płacimy za węgiel, lecz tylko za pracę robotników i za koszt narzędzi, użytych przy wydobyciu węgla. Kto odkrył kopalnię węgla, chciałby, aby mu płacono także i za sam węgiel, t. j. za skarb przyrody. Jednak konkurencja zmusza właściciela kopalni do kontentowania się ceną, nie przewyższającą kosztów produkcji. To samo, zdaniem Bastiat'a, dzieje się z wszelkimi innymi produktami, ciągle z warunkiem wolnej wymiany.

Stosunki wynikające z wymiany (kupno i sprzedaż, pożyczka, zastaw, dzierżawa, najem robotników, umowa o wynagrodzenie za pracę) na pierwszy rzut oka mają wygląd bardzo wrogie i rzeczywiście sprzedawca i nabywca nie robią wrażenia ludzi kochających się, tak samo, jak przemysłowiec i robotnik, właściciel i dzierżawca, gospodarz i lokator. Bo i historia wymiany jest historią wojny. Sprzedaż początkowo była kra-

dzieżą i rabunkiem. Niedarmo Merkury był jednocześnie bogiem kupców i złodziei. Dziś jeszcze tę postać wojny odnajdujemy w handlu w targowaniu, które istnieje w małych miasteczkach. Podobny początek ma pożyczka. Z historii kredytu wiemy, że rzymski statut dwunastu tablic dawał wierzycielowi prawo zabrania do niewoli nieakuratnego dłużnika. Przymus osobisty i więzienie za długi istniały jeszcze w XIX-ym wieku. Całe narody chciano wysiedlić za nieopłacone pożyczki, jak Arabów algierskich, lub za nieopłacone raty dzierżawne, jak Irlandczyków.

A jednak pod tymi wszystkimi antagonizmami może znajdziemy grunt solidarności. Tarde twierdzi, że źródłem kupna nie był rabunek, lecz dar. Pierwsze handele polegały na wzajemnym zbiorowym dawaniu sobie prezentów. Łączyło się to z radością. Ślady tego pozostały w dzisiejszych targach. W początkach więc leży solidarność. Stosunki ekonomiczne kwitają na tle rozległego, radosnego życia. Obniżamy ich pochodzenie, upatrując je w walce, lub w chęci wygody. Wymiana z czasem dopiero stała się systemem eksploatacji, gdy obie strony nie są w równych warunkach, jak na przykład dzicy i cywilizowani. Różne igły bez oczek, sprzedawane murzynom, są możliwe tylko przy ogromnych różnicach kultury. Z chwilą kiedy nabywca i sprzedawca stoją na równym poziomie intelektualnym, zanika stopniowo możliwość oszustwa. Zamiast dawnego targowania się, giełdy regulują cenę dla obydwóch stron. Z pożyczką dzieje się coś podobnego. Dawniej bogaty pożyczał biednemu. Dzisiaj często dzieje się odwrotnie, gdy zaciągają pożyczki państwa, lub wielkie banki. Kanał Suezki wybudowano, np. z małych kapitalików. Prawo opiekuje się zarówno wierzycielami, jak i dłużnikami. To samo z kontraktem wynagro-

dzenia za pracę. Jeżeli dotąd wyzyskiwano robotników, to dlatego, że robotnicy nie byli zorganizowani. Zawsze walka dwóch stron jednakowo silnych i jednakowo uzbrojonych traci rację bytu, zanika, kończy się harmonją. Może giełdy pracy złagodzą konflikty pomiędzy pracodawcami i pracującymi. Pomimo wszelkich teorii, zawsze istnieje poczucie wspólności interesu pomiędzy robotnikiem i przemysłowcem, pomiędzy wytwórcą i spożywcą. Każdy wytwórca woli sprzedać dużo, z małym zarobkiem, niż mało z dużym zarobkiem, gdyż w ostatnim razie zarobi mniej. Interes pracodawcy i robotnika często bywa identyczny. Czem więcej pracodawca zarabia, tembardziej pracownik ma zapewniony swój zarobek. Dobrze traktowani i dobrze płatni robotnicy naogół lepiej pracują niż źle traktowani i źle płatni. Dlatego to przemysłowcy starają się budować coraz higieniczniejsze mieszkania dla swoich robotników. Ekonomiści twierdzą, że takie przedstawienie rzeczy wyczerpuje całkowicie solidarność, że więcej solidarności już nie potrzeba. Wszystko co jest ponadto nosi tylko nazwę solidarności, aby pokryć inną rzeczywistością treść, a mianowicie: żebraninę. Tego rodzaju solidaryści, ich zdaniem, nie chcą pracować, lecz pragną żyć cudzym kosztem. W dodatku przywołują na pomoc państwo. Słowo solidarność jest niebezpieczne, gdyż dotychczasowej swobodnej dobroczynności przeciwstawia coś obowiązkowego.

Zaznaczmy tymczasem, że fabrykanci, gdy potrzebują pomocy państwa, także używają wyrazu „solidarność“.

Rozpatrzmy teraz w całości teorię Bastiat'a i innych optymistów w ekonomii politycznej.

Główną zasadą ich jest, że w stosunkach ekonomicznych każdy musi żyć dla drugiego. Prawdą zaś

jest to, że każdy pracuje, aby mieć zarobek, ponieważ żyjemy w społeczeństwie, każdy żyje przez wytwarzanie tego, co drugi spożywa. A więc praca dla drugiego jest środkiem, nie celem. Celem jest zarobek. Restaurator nie po to otworzył swój zakład, aby karmić głodnych, lecz aby zarabiać. Aby dowieść, że interes osobisty odpowiada interesowi ogólnemu, należałoby przód dowieść, że ogół jest zadowolony. Wiemy jednak, że ludzie, którzy bardzo złe usługi oddają społeczeństwu, często bardzo wiele zarabiają. Bez kwestii wykształcenie zawodowe i organizacja zawodowa tak pracowników wszelkiego rodzaju z jednej, jak i pracodawców z drugiej strony, tak wytwórców, jak kupców, tak sprzedawców, jak i spożywców, bez kwestii wszystkie te rzeczy są niezbędnie potrzebne i żadnej z nich opuścić nie można, o ile naturalnie ogół chce iść naprzód. Lecz to nie wystarcza. Słynna teoria „laissez faire“ nie jest wyznaniem wiary solidarystów; nie wytrzymuje też krytyki. We wszystkie te zagadnienia prawodawca ma prawo i obowiązek mieszać się. Teorii laissez-faire przeciwstawiamy teorię interwencji prawodawcy. Nie możemy już dowierzać tej nieświadomej solidarności, stworzonej przez ślepe, żywiołowe siły i chodzi o to, abyśmy, sami stworzyli z niej solidarność świadomą. Widzieliśmy już, że konkurencja zawodowa ma tendencję do zamienienia się w organizację zawodową. Wymiana także nie jest najwyższym wyrazem ustroju społecznego. Z głębi stosunków wymiennych przegląda zawsze stare: „do ut des“, aż na zbyt podobne do jeszcze starszego „oko za oko“, „zab za ząb“. Stosunki te wymagają tylko ścisłej, surowej sprawiedliwości, która żąda, aby oddać każdemu to, co mu się należy. Dewizą solidarystów jest „każdy dla wszystkich, wszyscy dla każdego“. Wymiana przypuszcza

istnienie całkiem odrębnych osób, które się rozłączają, gdy dostały od siebie wzajemnie to, czego chciały. W stowarzyszeniu przypuszczamy skład jednostek pod pewnym względem podobnych. Stowarzyszenia mogą być najrozmaitsze i jedno i to samo indywiduum może należeć do różnych stowarzyszeń. W wymianie osoby nie łączą się wzajemnie, zupełnie co innego dzieje się w stowarzyszeniu. Wymiana stopniowo przeradza się w stowarzyszenie (associationisme). Pożyczka na przykład przetwarza się w stowarzyszenie: akcjonariusz i obligatarjusz są właściwie członkami tego samego towarzystwa. Sprzedaż, staje się stowarzyszeniem: kupcy dają stałym klientom marki, za które potem można bezpłatnie wziąć pewną ilość towarów. Towarzystwa ubezpieczeń oddają nadwyżkę dochodów swoim klientom. Umowa najmu robotnika także zmieniła się. Gdzieś wprowadzono ruchomą skalę zarobków (zależnie od cen sprzedażnych towaru), lub dano udział w zyskach przedsiębiorstwa robotnikom. Istnieją też przedsiębiorstwa, prowadzone przez samych robotników, rzecz prosta stowarzyszonych. Chociaż próby tego rodzaju nie zawsze mają powodzenie, jednak są one symptomatem tego, że wymiana oparta na idei sprawiedliwości, przetwarza się w stowarzyszenie, oparte na idei solidarności.

VIII.

Rozpatrywaliśmy dotąd solidarność biologiczną, socjologiczną i ekonomiczną. Trzy te formy solidarności są samorzutne i mają charakter konieczności. Formy zaś, które nam pozostały do rozpatrzenia będą rezultatem woli człowieka. Solidarność ekonomiczna sta-

nowi przejście od stosunków, gdzie panuje fatalizm do stosunków, zależnych od woli. Ekonomiści uważają prawo podziału pracy za niezłomne. W rzeczywistości nie stanowiliśmy tego prawa. Handel też nie jest wynikiem naszej woli. Musimy kupować i sprzedawać, działają tu na nas przyczyny wyższe od naszej woli. Lecz akty sprzedaży nieruchomości, lub zawiązania spółki, czy stowarzyszenia całkiem zależą od naszej woli. Mówiąc o takich umowach, stanęliśmy już na gruncie prawnym. Dziedzinę stosunków prawnych charakteryzuje umowa, zawarta z dobrej woli stron.

Widzieliśmy, że żadna z trzech form solidarności, jakie rozpatrywaliśmy dotąd, nie wystarcza nam. Każda z nich i wszystkie trzy razem pełne są niesprawiedliwości i nie mogą służyć za ideał lub za program. Widzieliśmy w nich tylko solidarność naturalną, konieczną, niezłomną, widzieliśmy solidarność faktyczną, której istnienia dowiedliśmy. Jak przetworzyć tę solidarność faktyczną w solidarność moralną — oto pytanie. Hic saltus! Nie możemy powiedzieć, że ta solidarność faktyczna nam wystarcza, jak ekonomistom; nie możemy, jak oni, wywiesić dewizę „laissez faire“ i spokojnie oczekiwać rozstrzygnięcia naszych zadań przez czysto naturalne działanie solidarności faktycznej. My, to jest nasz rozum i nasza wola, też przecież coś rozstrzygnąć i coś zrobić potrafimy. A więc powinniśmy przetworzyć tę solidarność faktyczną. Cóż to znaczy przetworzyć, stransformować? To znaczy zmusić ją, aby nam służyła do naszych celów, które nie są bynajmniej te same, co cele przyrody. Natura nie jest ani sprawiedliwą, ani niesprawiedliwą, ani moralną, ani niemoralną. Trzeba ją zrobić sprawiedliwą i moralną. Każde prawo natury, prawo ciężkości, na przykład, nie jest ani sprawiedliwe, ani moralne. Bywa jednak dla

nas często bardzo nieprzyjemne. Kto widzi cegłę spadającą mu na głowę z dachu i nie znając prawa ciężkości nie odskoczy na bok, będzie miał głowę potłuczoną. Lecz, kto zna prawo ciężkości, może dzięki tej znajomości, nie tylko uniknąć spadającej cegły, lecz zdoła także wybudować mocne sklepienie katedry lub rzucić most na rzekę. Jak każde inne prawo natury, tak i solidarność naturalną, musimy przedewszystkiem znać, aby móc się nią posługiwać do stworzenia solidarności moralnej. Możecie solidarność moralną nazywać sztuczną, lecz nazywajcie także w takim razie sztucznymi nasze katedry i nasze mosty.

Teorię solidarności moralnej, pierwszy opracował Leon Bourgeois. Materjały do tej teorii istniały już dawniej, lecz on pierwszy ujął je w pewną całość. W pierwszej części swojej książki L. Bourgeois zapytuje: co nas naucza, dzięki czemu dochodzimy do przekonania, że solidarność naturalna jest faktem, jest rzeczywistością? W odpowiedzi na to pytanie Bourgeois wysuwa przedewszystkiem dziedziczność. Dzięki dziedziczności każdy winien jest swoim poprzednikom i swoim współczesnym większą część tego, co ma i tego, czym jest. Dziecko zawdzięcza swojemu otoczeniu pożywienie, mowę, całą kulturę. Dziecko jest więc dłużnikiem. Każdy człowiek zaciągnął „dług“ od swoich poprzedników i od swoich współczesnych. Dawniej używano wyrazu „dług“ w tem znaczeniu w przenośni, tak, jak się mówi naprzykład obowiązek „moralny“. Comte też mówił o długach moralnych, tak, jak się mówi, że szlachectwo, albo bogactwo obowiązuje (noblesse oblige, albo richesse oblige). Leon Bourgeois używa tego słowa nie w przenośni, lecz w dosłownem znaczeniu. Nie chodzi mu o jakiś dług moralny, nad którego wypłaceniem ma czuwać tylko

sumienie. Chodzi mu o dług rzeczywisty, nad spłaceniem którego ma czuwać prawo.

Gdzież jest przyczyna tego długu?

Przyczyną tą nie jest samo uczucie podziwu dla poprzedników i dla współczesnych. Trzeba czegoś więcej określonego. Czyż przyczyną tego długu miało by być wzajemne zobowiązanie — kontrakt? Nie może być kontraktu pomiędzy rodzicami i dziećmi. Rousseau twierdził, że społeczeństwo jest rezultatem umowy. Jednak faktu takiego nigdy nie było, nigdy dzicy ludzie nie zebrali się na naradę i na niej nie umówili się, że odtąd żyć będą w społeczeństwie. Był to tylko sposób przedstawiania swoich myśli. Żadnej umowy społecznej pomiędzy jednostką, a jej otoczeniem, nie ma. Istnieje za to inny fakt. Cytuje go artykuł 1370 kodeksu cywilnego, mówiąc o zobowiązaniach, powstałych bez umowy, ani ze strony tego, który zobowiązuje, ani też ze strony tego, który jest zobowiązany. Jest to jakby umowa, quasi-kontrakt. Ogólna myśl tego artykułu jest ta, że wielokrotnie ktokolwiek z bogactwem się cudzym kosztem obowiązany jest zwrócić to, co niesłusznie posiadał. Wypadki tego rodzaju artykuł ów 1370 przewiduje i zalicza do nich: świadome przyjęcie sumy, która nie należała się; prowadzenie cudzych spraw bez upoważnienia, stan spadkobiercy niepodzielnego spadku. W tych wypadkach kontrakt powstaje nie z umowy, a siłą rzeczy. Stowarzyszenie tego rodzaju osób jest stowarzyszeniem faktycznym. Demolombe twierdzi, że liczba takich stowarzyszeń jest nieskończoną.

Spoczeństwo ludzkie jest także takim stowarzyszeniem faktycznym i jako takie jest podległe dziedzinie prawodawczej. Jesteśmy wszyscy współspadkobiercami niepodzielnego spadku. Wiele rzeczy jest podzielnych, jak domy, ziemie, kapitały. Lecz książki, szkoły, gmachy publiczne, instytucje socjalne należą do wszyst-

kich i do każdego. Dalej ciągle jedno pokolenie prowadzi sprawy następnego, bez upoważnienia z jego strony. Dzięki podziałowi pracy, też często jedni dają drugim to, czego tamci wcale nie chcą. Pokolenie z czasów Cesarstwa źle poprowadziło sprawy współczesnych Francuzów. Ich sposób postępowania kosztuje dzisiaj Alzację i Lotaryngję, nie mówiąc o 300 milionach, o które podwyższono podatki po wojnie i które trzeba płacić do dziś dnia. Często jednak zdarza się fakt przeciwny: płacą nam za rzeczy, na któreśmy wcale nie pracowali. W takim razie trzeba oddać.

Wzrost wartości domów, albo ziemi zupełnie nie zależy od pracy włożonej w nie, a od wzrostu ludności i od ogólnego bogactwa. Ta nadwyżka wartości nie należy się właścicielowi. Gdy nieuczciwy fabrykant zrobi majątek na płaceniu niskich cen za pracę robotnikom, gdy zbożacy się na wyrabianiu alkoholu, lub absyntu, szkodliwego dla ludzi, — w tych i podobnych wypadkach, powinien zwrócić to, co niesłusznie posiadał. Wszystkie te fakty niczem się zasadniczo nie różnią od tych, jakie przewidział artykuł 1370. Wszystko są to jakby umowy. Całe społeczeństwo wynika z quasi-kontraktu. Rousseau twierdził, że społeczeństwo jest rezultatem kontraktu. Leon Bourgeois dowodzi, że społeczeństwo jest rezultatem quasi-kontraktu. Później dopiero, gdy quasi-kontrakt dawno już działa, ratyfikujemy go wstecz; naprzykład, po dojściu do pełnoletności uznajemy, lub nie uznajemy naszych rodziców, zmieniamy lub nie zmieniamy naszą ojczyznę i t. p. W każdym razie solidarność wynika tutaj nie z faktu przyrodniczego, a z faktu prawnego, a mianowicie z quasi-kontraktu.

Obok przytoczonego tłumaczenia solidarności przez Leona Bourgeois, istnieje inne jeszcze tłumaczenie

niewielkie. Każdy człowiek ma u siebie w depozycie kapitał społeczny. Jest obowiązany go zachowywać, poprawiać i mnożyć, jednocześnie musi płacić najem za użytkowanie narzędzi, które mu dają do wykonywania zawodu. Płacić musi przytym w stosunku progresywnym do swojego zarobku. Ze stanowiska prawnego należy tu zauważyć, że nikt nie jest obowiązany do pracowania nad pomnożeniem depozytu. Już lepsze jest pojęcie długu, bo dług trzeba oddać.

Zachodzi teraz pytanie jak, komu i w jakiej sumie płacić należy ten dług, który zdaniem Leona Bourgeois każdy z nas przychodząc na świat zaciąga. Jak płacić dług z stanowiska prawnego wiemy, lecz co począć z tym długiem społecznym? Więc najprzód ile trzeba płacić? Na to Bourgeois odpowiada, że płacić należy w stosunku progresywnym do swojego majątku. Czem kto jest bogatszy, tem większą częścią kapitału społecznego rozporządza i dlatego tem większy procent od swoich dochodów powinien zwracać. Komu zwracać? Ci, którzy nam przekazali ten kapitał, umarli. Gdzie są ich spadkobiercy? Zdaniem Bourgeois są nimi ci, którzy nic nie mają: wydziedziczeni. Ci nic nie dostali od zmarłych. Żywi im zatem dać powinni. Wiele dać każdemu? Tyle wiele sam zażąda. Żądałby zapewne za dużo. Lepiej obliczyć, jakiej sumie równa się zło wyrządzone danemu wydziedziczonemu przez społeczeństwo.

Każdy z nich upadł przygnieciony ciężarem takich czynników, których on sam nie stworzył. Społeczeństwo musi obliczyć i zapłacić każdemu to zło, jakie mu wyrządziło. Jest to więc solidarność przeciwko złu. Z społeczeństwa robi się rodzaj towarzystwa wzajemnych ubezpieczeń od wypadków życiowych. Z tego co mówi dotąd Bourgeois, wynika, że będziemy mu-

sieli płacić ludziom starym, chorym, pozbawionym pracy. Wszyscy jesteśmy wystawieni na choroby i śmierć! Nikt nie może być absolutnie pewnym, że zawsze będzie miał pracę, lub majątek. Nikogo zatem z tego towarzystwa ubezpieczeń wyłączyć nie można i każdy, bez wyjątku powinien płacić przypadającą na niego część, bo każdy może potrzebować pomocy towarzystwa.

Nie wystarcza to jednak. Jest to tylko wzajemne obowiązkowe ubezpieczenie od nieszczęśliwych wypadków, które każdego mogą spotkać.

Trzeba prócz tego zagwarantować każdemu prawo bytu. Dobroczynność, która dotąd była dziełem miłosierdzia, dziełem dobrej woli, lub „obowiązku“ w starszym znaczeniu tego wyrazu, powinna stać się prawnie obowiązującą. Będzie to tylko spłaceniem długu. W końcu należy pamiętać o rozwoju umysłowym i moralnym. Szkoły początkowe, średnie i uniwersytety powinny być bezpłatne. Każdy powinien móc korzystać z ogólnego dorobku umysłowego i artystycznego, gdyż ten dorobek dla każdego jest przeznaczony. Wszelkiego rodzaju wyższe stanowiska powinny być obsadzone drogą egzaminów konkursowych.

Taka jest teoria Leona Bourgeois.

IX.

Teoria Leona Bourgeois rozszerza dziedzinę sprawiedliwości, włączając w nią nowe terytoria. Dzięki idei długu udziałem sprawiedliwości staje się to, co dotąd zależało od sumienia. Dziedzina wolności za to zostaje znacznie zmniejszona: właściwie człowiek jako członek społeczeństwa, jest wolnym tylko wtedy, kiedy

spłaca swój dług. Leon Borgeois nie przeczy temu; objaśnia tylko, że nie jest to zamach na wolność osobistą, lecz sprawiedliwy wykup.

Teoria ta podległa gwałtownej krytyce. Prawnicy twierdzili, że nie ma nic pewnego w tej teorii. Ekonomści widzieli w niej socjalizm państwowy, z tą tylko różnicą, że zamiast obowiązków społecznych mówi o długach społecznych. Moralistów oburzyło to, że zamiast dobrowolnego miłosierdzia wprowadza dobroczynność obowiązkową. Wreszcie i socjologo-biologowie byli niezadowoleni, gdyż ich zdaniem, Leon Borgeois unicestwiał solidarność naturalną, która dzięki własnej ewolucji, bez żadnej potrzeby solidarności świadomej, rozstrzygnie najlepiej wszystkie zagadnienia. Nie odpowiadam tym ostatnim, gdyż zarzuty ich uważam za zbyt słabe; zresztą zbiłem je już na początku przeszłego wykładu. Pierwsze trzy kategorie zarzutów uważam jednak za godne bliższego rozpatrzenia.

Prawnicy twierdzą, że całe porównanie społeczeństwa do stron w jakby-umowie (w quasi-kontrakcie) jest zupełnie chybione. W Rzymie quasi-contractus oznaczał umowę zawartą prawnie, z pominięciem niektórych zewnętrznych form, zbyt uciążliwych dla stron. Należy pamiętać, jaki formalizm panuje w rzymskim prawodawstwie; przez pojęcie quasi-kontraktów łagodzone ten formalizm, nie znosząc go jednak. Nasz kodeks cywilny wylicza wypadki jakby-umowy; sam fakt tego wyliczania dowodzi, że artykułu 1370-go nie można tłumaczyć ekstenzywnie. Leon Borgeois zaś właśnie na takim tłumaczeniu opiera swoje wywody. Zresztą i w takim razie, niepodobna ze stanowiska prawnego dowieść, że bogaty jest dłużnikiem — biednego, mądrego — głupiego. W większości wypadków pierwsi wiele zawdzięczają jeszcze bogatszym, lub jeszcze mądrszym

od siebie, bardzo mało zaś zupełnie biednym i głupim. Skąd więc dług? Dalej quasi-kontrakt w kodeksie jest dobrowolny: można nie przyjąć sumy, którą chcą nam płacić, skoro wiemy, że nam się nie należy. U Leona Bourgeois quasi-kontrakt jest rezultatem konieczności, później dopiero daje nam względną swobodę do ratyfikowania go. Prawie musimy ratyfikować fakt i miejsce naszego urodzenia. Możemy wprawdzie odebrać sobie życie, lub zmienić ojczyznę, lecz w pierwszym wypadku tracimy wraz z życiem i swobodę, w drugim nie wyłączamy się od społeczeństwa, tylko zmieniamy je. Bourgeois przytacza wprawdzie wypadek, w którym jakby-umowa wynika z przypadku, z faktu niezależnego od woli. Pies aportuje myśliwemu na polowaniu zwierzynę zabita przez innego strzelca. Już sam wybór takiego przykładu dowodzi na jak ważkiej podstawie opiera się porównanie. Zresztą, jeżeli odejmujemy pierwiastek woli quasi-kontraktem, powracamy do fatalizmu. Jeżeli słońce robi nam coś złego, to nic na to nie poradzimy: słońce jest po za prawem. Trzeba powiedzieć kto mianowicie, jaki Jan, czy Paweł, ma płacić dług, komu mianowicie, jakiemu Piotrowi, czy Gawłowi. Nie można twierdzić, że ktokolwiek ma płacić komukolwiek, każdy bogaty — każdemu biednemu, każdy mądry — każdemu głupiemu. W quasi-kontrakcie Leona Bourgeois niepodobna określić, kto jest wierzycielem, kto zaś dłużnikiem. Bourgeois odpowiada, że wierzycielami są wydziedziczeni, dłużnikami — bogaci. To znaczy, że wierzycielami są ci, którzy nic nie wytworzyli: dziecko, starzec. Powiedzą nam, że to nie ich wina. Przedewszystkiem często bywa to ich winą, a w żadnym wypadku ten, który nic nie wytworzył, który samemu sobie dać rady nie mógł, nie jest do broczyńcą tego, który bogacąc się samemu, wytworzył

coś dla innych. Ci, którzy nic z sobą nie wnieśli do skarbnicy ogólnego dorobku, ci mają być wierzycielami tego dorobku. Dziwne! Gdy chodziło o przeszłość, Leon Bourgeois twierdził, że wierzycielami są ci, którzy wnieśli coś ze sobą, a mianowicie wynalazcy, inżynierowie, twórcy wszelkiego rodzaju, względem nich ogół ma dług do spłacenia. Więc, gdy chodzi o terażniejszość zdawałoby się, że wierzycielami ogółu są ich następcy: uczeni, artyści i t. d. Nie. Dzisiaj wierzycielami są biedni. No, ale przecież ci dzisiejsi biedni nie gromadzili nigdy żadnych bogactw ani dla ogółu, ani siebie. Nikomu nic nie dawali. Skądże oni mają być wierzycielami? Pojęcie długu i należności u Leona Bourgeois, pojęcie, przechodzące od jednego pokolenia do drugiego, przyczem nigdy nie można na pewno wiedzieć, kto jest wierzycielem, a kto dłużnikiem, pojęcie to nie wytrzymuje krytyki.

W rzeczywistości ludzie nie dzielą się w życiu na wierzycieli i dłużników tak, jak mają być podzieleni na Sądzie Ostatecznym: na dobrych i złych. Każdy z nas: najmniejszy, czy największy coś zawdzięcza innym, często najwięksi bardzo wiele są winni najmniejszemu; wszyscy sobie coś wzajemnie zawdzięczamy. Swoją drogą obliczyć tych wzajemnych należności niepodobna, niepodobna stworzyć jakiegoś banku społecznego, w którym każdy by miał swój debet i kredyt i w którym każdemu wypłacano by saldo. A może najprościej byłoby zrzucić na kupę te wszystkie długi i należności, i zrobić wszystko wspólną własnością? Tego pragną komuniści. Leon Bourgeois nie to chciał powiedzieć. Jego właściwą myślą było to, że każdy ma obowiązek wzajemnego pomagania, przeciwdziałania nieszczęściu i stawiania na nogi upadłych. Społeczeństwo jest towarzystwem wzajemnej pomocy

przeciwko wypadkom, które, wszystkim nam grożą. Nie ma tu żadnego długu, żadnej wierzytelności, żadnej jakby-umowy; nie trzeba bynajmniej powoływać się na takie finezje, aby zrozumieć, że społeczeństwo jest wzajemnym ubezpieczeniem, gdyż bezwzględnie nikt nie jest wolny od wypadków śmierci, choroby i nędzy.

Ekonomiści twierdzą, że teoria Leona Bourgeois prowadzi do socjalizmu państwowego; ich zdaniem niepodobna obliczyć dla każdego wysokości długu. Inni znów mówią, że dług społeczny jest znacznie większy, niż to się wydaje Leonowi Bourgeois. Izoulet, na przykład, znany ze swego aforyzmu: „moje ja jest produktem społecznym“ (le „moi“ est un produit social), uważa za nasz obowiązek, abyśmy całe to „ja“ oddali na usługi społeczeństwa. Niektórzy pragną, aby znieść nadmiar: ci, którzy mają zbyt wiele powinni oddać tym, którzy mają za mało. Bourgeois odpowiada, że zatrzymał się na granicy, wskazanej mu przez sprawiedliwość. Sprawiedliwość zaś nie wymaga równości, żąda tylko, aby szanse dla wszystkich były równe, aby sztuczne nierówności nie istniały. Obowiązki można nakładać tylko w imię sprawiedliwości. Odpowiedź ta nie jest stanowcza. W teorii Leona Bourgeois ciągle dźwięczy ta ponura nuta: powinniśmy poprawiać zło, któreśmy wyrządzili. To jest za mało. Powinniśmy się łączyć w dobre, w tworzeniu bogactw w wytwórczości wszelkiego rodzaju. Podstawą świadomej solidarności daleko więcej jest wspólne wytwarzanie dobrych rzeczy i przygotowanie innych do takiej wytwórczości, niż wynagradzanie krzywd.

Moralisci znów zarzucają, że dawna dobroczynność ma być zastąpiona przez dług. Takie przystrojenie do-

broczynności w formę teorji prawnej, ma nadać jej większą moc. W samej rzeczy; czyż ludziom, do których nie przemawiają najwięksi myśląciele, trafi do przekonania kodeks cywilny? Jeżeli przymus i strach wprowadzimy na miejsce obowiązku, do którego każdy sam się poczuwa, otrzymamy zamiast postępu moralnego— regres. Nie chodzi o to, aby moralny obowiązek przetrwać w prawny dług. Jest wręcz odwrotnie. Chodzi o to, aby przetrwać dług prawny w obowiązek moralny. Uczciwy człowiek nie dlatego płaci długi, że obawia się komornika, a dla tego, że czuje się obowiązany do płacenia ich; — nie zabija, nie dla tego, że się boi kozy, a dla tego, że niezabijanie uważa za swój obowiązek. Na niższym stopniu rozwoju przymus prawny jest potrzebny, na wyższych stopniach zbyteczny. Zgadzam się zupełnie z Leonem Bourgeois, że tak dobroczynność obowiązkowa, jak i ogólne bezpłatne wykształcenie są niezbędne, lecz do uzasadnienia tych rzeczy nie potrzeba się powoływać na wykręty jakby-umowy. Trzeba je wprowadzić poprostu w interesie społeczeństwa, to wystarcza. Pewne obowiązki powinny mieć sankcję prawa. W teorji quasi-kontraktu nikt nie wie, czy wobec kogo się nie zadłużył i głównym zadaniem jego umysłu jest wyszukiwanie, lub chronienie się od tych długów. Nie widzę też żadnej korzyści w sprowadzaniu obowiązku do pomocy długu. Dawny obowiązek mówi: daję ci, bo jestem dobry (quia bonus); dług odpowiada: nieprawda, dajesz mi, bo musisz płacić dług. Obydwa te stany moralne są jednakowej wartości. Kto daje tylko dlatego, żeby wyświadczyć łaskę, wzamian za co żąda podziwu i wdzięczności jest tyle wart co ten, kto daje, bo musi. Tarde powiada, że najlepszy sposób pokłócenia z sobą dwóch przyjaciół jest namówić ich do pożyczenia sobie.

Stosunki pomiędzy wierzycielami i dłużnikami zawsze były złe. Nie można zapoznawać rezultatów miłości, wspaniałomyślności, dobroci serca. Ryzykowalibyśmy w takim razie to, że zamiast stworzyć społeczeństwo więcej solidarne, stworzylibyśmy poprostu gorsze społeczeństwo.

Wzajemne usługi powinny się przetrwać w usługi bezpłatne, w usługi za które nie żądamy wynagrodzenia pod żadną postacią. Tego wymaga moralność. Wszystkie umowy i jakby-umowy, oparte na zasadzie: „daję ci, abyś ty mi dał“ są niemoralne, tembardziej niemoralną jest myśl uogólnienia wszystkich stosunków społecznych pod postacią jakby-umowy. Porządny człowiek nie powiada: daję, bo muszę, albo daję, bo jestem dobry — podziwiającie mnie! lecz mówi: daję, bo uważam to za dobre.

X.

Solidarność jest podstawą moralności. Francuskie podręczniki szkolne upatrują w solidarności czynnik rozstrzygający w odwiecznym konflikcie interesu osobistego i interesu ogólnego. Aby zrozumieć jednak co nowego wnosi ten czynnik, trzeba wiedzieć na czem dotąd opierała moralność. Opierała ją na obowiązku, na miłości (inaczej na altruizmie, lub sympatji) i na interesie. Rozpatrzmy pokrótce wszystkie te podstawy:

1) Jeżeli za podstawę moralności weźmiemy obowiązek, to musimy przypuścić istnienie autorytetu, który by na nas ten obowiązek nakładał. Skoro używam zwrotu „ty powinienes“, to muszę go włożyć w usta jakiejś istoty, która wydaje rozkaz i której mogę, być, lub nie być posłusznym. Muszę też przypuścić istnienie

wolności, bo, gdybym, musiał być posłusznym i był nim, to nic moralnego nie wynależlibyśmy w tem. Powaga, która wydaje ludziom rozkazy, jest Bóg. Wolę Boga odnajdujemy w Księgach świętych, lub też objawia się ona w naszym sumieniu. Każdy nasz dobry uczynek jest wypełnieniem rozkazu Boga, którego mogliśmy być swoją drogą nie usłuchać. Obowiązek kochania bliźniego swego, jak siebie samego jest oparty na odpowiednim rozkazie Boga. Dalej obowiązek ten jest tylko wynikiem tego, że powinniśmy kochać Boga. Niema moralnych czynów nieopartych na powadze Boskiej. Już Sokrates twierdził, że sprawiedliwością jest wykonywanie niepisanych praw boskich. Według Greków te niepisane prawa miały swoją sankcję, lecz sankcja ta była immanentna tym prawom: kto ich nie słuchał, był przez nie karany. Każde prawo samo w sobie zawiera karę dla gwałciciela, uczył Sokrates. Chrześcianie przenieśli sankcję t. j. karę i nagrodę na tamten świat. Jednocześnie Bogu przypisuje się zdolność wszechwiedzy. Człowiek wierzący nie stawia sobie pytania: po co Bóg, który, jako wszechwiedzący, z góry wie, jak kto postąpi, a jako Wszchemocny, każdego może do wszystkiego zmusić, po co Bóg, obdarzony takimi cechami, wydaje rozkazy, których pozwala nie wypełniać, za co później karze? Wogóle człowiek religijny nie stawia sobie żadnych pytań, gdyż wierzy głęboko, że Bóg jest dobry, a więc i wszystko, co robi, jest też dobre. Jasną jest rzeczą, że moralność oparta na takich podstawach wystarcza jedynie ludziom głęboko wierzącym. Ponieważ nie wszyscy wierzą, trzeba było oprzeć moralność na podstawach więcej świeckich.

2. Pierwszą większą próbę moralności świeckiej podjął Kant. Dla Kanta sumienie, głos wewnętrzny, jest zjawiskiem pierwszorzędem, zrozumiałem bez do-

wodzenia, którego przyczyn i początków nie należy szukać. Na wewnętrznym głosie sumienia opiera się słynny imperatyw kategoryczny. Nieomyłne sumienie człowieka i rozkazy tego sumienia są to wogóle jedyne pewne rzeczy na świecie. Po za tem świat nie ma bytu rzeczywistego, jest snem, marzeniem. Rozkazy sumienia zawsze nieomyłne i zrozumiałe same przez się stanowią jedyną rzeczywistość. Każdy wie, bez żadnego poszukiwania umysłowego, co jest obowiązkiem. Gdy go wykonujemy, sumienie jest zadowolone z spełnienia swoich rozkazów, gdy go nie wykonujemy, odczuwamy wyrzuty sumienia.

Doktryna Kanta upadła jednak. Ludzkość nie znosi autorytetów; władza sumienia nad człowiekiem zaczęła się wydawać, jako rządy kapryśnego tyrana, niezrozumiałego i nieobliczalnego. Przyczem doktryna ta jest całkiem pozbawiona charakteru naukowego i nie może zaspokoić naszego umysłu. Pojęcie obowiązku opartego na autorytecie sumienia, jest przestarzałe. Jednak bądź co bądź, kto używa zwrotu „powinieneś“, musi sobie wyobrazić kogoś, kto to mówi i coś w imię czego to mówi.

3. Następnie moralność świecką oparto na sympatji. Sympatja jest to wyraz naszych uczuć altruistycznych. W altruizmie upatrywano podstawę moralności, pewien instynkt moralny tak samo wrodzony człowiekowi, jak instynkt egoistyczny. Obydwa są całkiem naturalne. Sympatja kieruje pewnych ludzi ku drugim bez żadnego osobistego wyrachowania.

Mamy ochotę płakać z tymi, którzy płaczą, cieszyć się z tymi, którzy się cieszą. U zwierząt już sympatja gra daleko większą rolę, niż naturaliści przypuszczali pierwotnie. Takie zjawiska, jak śpiew, taniec, pomoc wzajemna nie mają nic wspólnego z walką o byt, przez

którą chciano wytłomaczyć cały rozwój. Pomimo egoistycznych pozorów społeczeństw ludzkich i zwierzęcych, sympatja, miłość, bezinteresowne usługi odgrywają w nich pierwszorzędną rolę. Lecz sympatji nie można nakazywać, człowiek sympatyzujący, znajduje się pod działaniem instynktownego bodźca, któremu podlega samorzutnie. Nie ma więc już mowy o obowiązku. Altruizm jest nam tak samo narzucony przez przyrodę, jak egoizm. Dowodem altruizmu jest już karmienie dzieci mlekiem matki. Później dobór wyklucza te społeczeństwa, które nie miały dość altruizmu. Weźcie społeczeństwo, które nie chciałoby płacić podatków, lub odbywać służby wojskowej. Społeczeństwo takie znikłoby: stałoby się łupem sąsiada. Comte twierdzi, że życie w zrzeszeniu wymaga wielu poświęceń. W doktrynie tej niema pojęcia obowiązku. Spencer powiada, że pojęcie obowiązku zostało wymyślone przez ludzi, jako środek przystosowania się do środowiska. Spełnienie obowiązku nie jest poświęceniem, jest wynikiem uspołecznienia, jest czemś równie naturalnem, jak życie ryby w wodzie. Człowiek działa altruistycznie, bez wysiłku, dzięki swojej naturze: lubię moich przyjaciół, gdyż to mi sprawia przyjemność: miło mi jest, gdy mogę im w czymś pomóc. Jest możliwe, że uczucie sympatji da się tak dalece wzmocnić przez wychowanie i dziedziczność, iż powodować będzie najwyższe poświęcenia, nawet poświęcenie życia. Ludzie poświęcenia będą się czuć, jakby na statku, wysłanym dla ratowania tonących. Musimy ratować tonących, nawet narażając na niebezpieczeństwo nasze życie. Gdybyśmy tego nie czynili, odczuwalibyśmy ból. Uczucia altruistyczne ciągle rozwijają się, gdyż pomagają sobie wzajemnie. Przeciwnie uczucia egoistyczne walczą ze sobą i niszczą się nawzajem. Dlatego pierwsze tylko pozostaną. Ideałem Spencera jest stan

społeczny, w którym każdy czyniłby dobrze innym, bez wysiłku, całkiem naturalnie, z potrzeby, znajdując w tem własną przyjemność. Podobną teorię wygłosił Guyau. Opiera on moralność na wrodzonej rozlewności życia. Życie najwięcej bogate jest najbardziej zdolne do udzielania się innym. Najwyższe przyjemności są najwięcej społeczne. W każdym razie, ogólnie biorąc, można teorię Guyau zaliczyć do rzędu „społecznych“.

Prawdą w tem wszystkim jest to, że w każdym człowieku jest pewne tło altruistyczne oparte na sympatji. Tylko uczucie takie nie jest niczem innym, jak pewną odmianą egoizmu, upiększonym egoizmem. Oddać przysługę swojemu sąsiadowi, z którym się sympatyzuje, jest to oddać samemu sobie przysługę. „Lubię moich“ — jest to formą egoizmu, rodzajem miłości ku samemu sobie. Nie jest to altruizmem, lecz odmianą egoizmu. Bywają wypadki, w których sympatja nie wystarcza. Przypuśćmy, że kocham żonę mego przyjaciela. Co weźmie górę: sumienie, czy sympatja? Bądź co bądź: potrzeba nam praw moralnych. Zresztą istoty, które rzeczywiście potrzebują naszej pomocy, po większej części są całkiem niesympatyczne. Nie mówię już o żebrakach, zbrodniarzach, prostytutkach, lecz i małe dzieci naprzykład wcale nie są sympatyczne. Zupełnie nie jest trudno wywiązywać się z zobowiązań moralnych względem osób sympatycznych. Niestety tylu jest na świecie ludzi antypatycznych!

Oprócz teorii sympatji jest jeszcze jedna teoria.

4. Interes osobisty, egoizm jest jej podstawą. Dotąd widzieliśmy, że egoizm należało usprawiedliwiać, a w każdym razie zostawiano mu niewiele miejsca, dając resztę sympatji. Tutaj egoizm panuje wyłącznie. Zwolennicy moralności egoistycznej określają moralność jako naukę wskazującą człowiekowi środki do osią-

gnięcia szczęścia w życiu. Moraliści powinni badać warunki, w których życie staje się najwięcej bogatem i szczęśliwym. Holbach twierdzi, że moralność po to istnieje, aby dostarczyć człowiekowi jak najwięcej przyjemności. Mill wprowadza hierarchję przyjemności. Ogólną regułę formuje Bentham: człowiek dąży do zaspokojenia swoich interesów. Dobro polega na tem, że jest się szczęśliwym; zło, że jest się nieszczęśliwym. Wszystko to, jest bardzo piękne, dopóki moje szczęście nie wymaga cudzego nieszczęścia, dopóki niema konfliktu interesów. Lecz egoiści upewniają nas, że konflikt taki jest rzadki i staje się coraz rządszym. Ekonomiści usiłują nas przekonać, że interesy ludzi są zgodne; tego samego zdania są i moraliści ze szkoły egoistycznej. Chodzi tylko o to, aby nauczyć każdego dobrze rozumieć swój interes, chodzi o wykształcenie jednostek, gdyż dobrze zrozumiane interesa nigdy nie walczą ze sobą. Sumienie jest to egoizm, który nabiera świadomości swoich najistotniejszych interesów. Nie mogę posuwać mojego egoizmu do ostateczności, gdyż życie społeczne jest mi potrzebne; w moim interesie leży, abym mojemu egoizmowi nałożył pewne granice. Niema potrzeby kieżnać go siłami zewnętrznemi. Nikt nie ma interesu w tem, aby robić sobie nieprzyjaciół. Często potrzebujemy usług od istot całkiem mało znaczących. Powinniśmy zobowiązywać sobie innych, gdyż mogą oni nam być potrzebni. Nasze szczęście osobiste wymaga tego, abyśmy dobrze czynili innym, gdyż możemy ich potrzebować. Kto źle czyni drugiemu, robi źle wyrachowanie. Taka jest teza.

Jest w niej wiele sprzeczności. Widzimy naokoło siebie tysiące ludzi, którzy myśląc tylko o własnym interesie zabijają, mordują, oszukują i bynajmniej nie można twierdzić, aby źle rachowali: przeciwnie osią-

gają w ten sposób znaczne zyski. Zgodność interesów istnieje tylko w optymistycznej wyobraźni egoistów i nie opiera się na faktach. Utylityzm etyczny polega na uogólnieniu błędu harmonii ekonomicznych.

Gdyby nawet można było dowieść faktami, że moralność egoistyczna jest najdoskonalszą, to nigdy nie przekonamy duszy szlachetnej, że obowiązek jest to samo, co przyjemność, lub interes. Zasada „szukaj tylko twego interesu, a interes drugiego sam się znajdzie“ wydaje mi się niebezpieczną. Co prawda utylityści wprowadzili hierarchję interesów i przyjemności: na najniższym jej szczeblu są przyjemności grube: jedzenie, picie, zarabianie pieniędzy, odgrywanie roli politycznej; na najwyższym przyjemności wybrańców, o wiele większe od tamtych, polegające na życiu zgodnym z rozumem, na czynieniu szczęśliwymi innych, gdyż inaczej człowiek nie może znaleźć sam szczęścia. Widoczne jest, że w ten sposób z egoizmu robi się całkiem coś innego. Jeżeli się nie chcemy bawić w grę słów, to musimy przyznać, że już nie mówimy o interesie. Męczennik chrześcijański mógłby też powiedzieć, że znajduje przyjemność i interes, gdy wchodził na stos. Jeżeli w ten sposób rozumiemy, to możemy z łatwością wszystkich pogodzić. Widoczne jest jednak, że teoria interesu osobistego w ten sposób poprawiona zlewa się z teorią obowiązku, to jest z jedną z pierwszych dwóch teorii, o których mówiliśmy na początku tego rozdziału.

Nie mam zamiaru godzić moralistów pomiędzy sobą. Twierdę tylko, że każda ze znanych mi teorii moralnych zawiera błędy, które wypełnić może jedynie teoria solidarności. Moralistom, uwielbiającym obowiązek, wskazujemy, że prawa moralne, których pochodzenia

oni poszukują w Niebie, lub w nieomylnym Rozumie, opierają się na fakcie solidarności.

Wszystko, co istnieje, wzajemnie od siebie zależy; części tej całości muszą sobie wzajemnie pomagać, muszą współdziałać, lub ginąć. Na tej alternatywie życia lub śmierci opieramy obowiązek, gdyż jedynym naszym prawem, jest prawo życia: umarłym nie możemy nakładać obowiązków.

Moralisci opierający się na sympatji nie przekonali nas, że należy dobrze czynić istotom antypatycznym. Ja nie czuję najmniejszej sympatji do zbrodniarza, chińczyka, murzyna, płazu. Czyżby z tego wynikało, że nie mam obowiązku czynienia im dobrze? Sympatja jest to, według tej doktryny, instynkt, który pcha nas ku istotom do nas podobnym. Solidarność uczy nas, że nawet płaz i zbrodniarz są do nas podobni, że łączy nas wspólna dziedziczność, że oni są dziś jeszcze tem, czem myśmy byli niegdyś. Z tem wyjaśnieniem sympatja ku nim i chęć czynienia im dobrze są całkiem uprawnione. „Człowiekiem“ jestem i wszystko, co ludzkie, nie jest mi obojętnem. Pamiętne te słowa wielkiego poety już były wyrazem instynktownego przeczucia tego pewnika, że każde nieszczęście, które spotyka naszego bliźniego, nas spotyka.

Moralisci, opierający się na interesie osobistym, chcieli pogodzić interes osobisty z interesem ogólnym, lecz nie mogli dowieść tego. Solidarność przekonywuje, że gdy wyrządzam zło komuś, wyrządzam je samemu sobie.

XI.

Solidarność uczy nas, że wszystko, co dotyczy bliźniego, nas dotyczy.

Cudze zdrowie i szczęście nas uszczęśliwia, my bywamy ofiarami cudzych złych uczynków. Nigdy nie

wolno nam mówić o czemkolwiek, że nas nie obchodzi. Nie powinno się mówić: mnie boli, lecz nas boli, bo mój ból jest bólem całej ludzkości. Każdy powinien czuć nienawiść do zła wogóle, nie tylko do tego, co jest złem dla nas. Trzeba nienawidzić zła, trzeba pożądać dobra; trzeba zniewalać do czynnej pracy dla urzeczywistnienia dobra; nie wolno wstrzymywać się od swoich obowiązków wyborczych lub innych. Każda bezczynność zemści się na nas samych. Brunetièrre robi uwagę, że tak pojmowana moralność jest starą moralnością strachu i interesu. Jeżeli myślimy o bliźnim tylko pod wpływem prawa solidarności, to właściwie myślimy tylko o sobie. Gdy suchotnik pluje w tramwaju, pierwsza myśl, która nam przychodzi do głowy, jest ta, że trzeba tego człowieka zamknąć. Jest to myśl zrodzona bynajmniej nie z uczuć moralnych, a wprost ze strachu.

Uwaga Brunetièrre'a jest niesłuszna. Nie ma uczuć czystych i jego spostrzeżenia dadzą się zastosować do wszystkich uczuć bez wyjątku. Jest w tem część prawdy, lecz część niewystarczająca, aby uprawnić podobne wnioski. Weźmy jeszcze raz przykład obywatela siedzącego w tramwaju obok suchotnika. Widok suchotnika zmusza obywatela do wyjścia z siebie, do myślenia o bliźnim. Jego serce jest zmuszone bić dla drugiego, i to je rozszerza, to przygotowuje taki stan społeczny, w którym wszyscy myśleć będą o wszystkich.

Wszystko, co czynimy, innych dotyka. Każdy nasz gest i każde nasze słowo odbija się na innych. Nasza odpowiedzialność jest nieskończenie rozszerzona. Nie wolno mówić, że żebrak, pijak, gracz nic mnie nie obchodzą. Pijak naprzykład, daje jednym zły przykład, drugim przekazuje nieszczęsną dziedziczość. Przykład pijaka może i na mnie podziałać, a zatem pijak mnie obchodzi. Mówiłem, że jesteśmy ofarami zła, gdzie-

kolwiek na świecie to zło się znajduje. Tak, ale bywamy też często autorami, lub współnikami winy tego zła. Myśl ogólnej współwiny zła jest stara: wyraził ją jeszcze Saint-Simon w 1831-ym roku, uzasadniając teorię solidarności. „Czy możecie przysiąc, zapytywał on, zwracając się do klas uprzywilejowanych, że nie ma naszej winy w nieszczęściach ludu?“ Nasza odpowiedzialność jest olbrzymio rozszerzona z chwilą, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, że każdy nasz czyn, każdy nasz ruch, każde nasze słowo odbija się aż w nieskończoność i przybiera charakter majestatu. Królowie noszą tytuł majestatu, gdyż dźwigają na swoich barkach losy wielu. Na mocy solidarności każdy z nas bierze udział w tym majestacie; każdy na zasadzie nauki ma prawo mówić o sobie „my“, jak król, gdyż od tego, co robi każdy z nas, zależą losy wielu.

Jest jeszcze inny zarzut: niektórzy twierdzą, że solidaryzm z jednej strony rozszerza naszą odpowiedzialność, lecz skądinąd ją zmniejsza. Jeżeli ja jestem odpowiedzialny za czyny bliźniego, to bliźni jest odpowiedzialny za moje uczynki. Gdy zbrodniarz popełnił przestępstwo, może powiedzieć: mam współwinnych, moja odpowiedzialność jest zmniejszona o całą tę część, która przypada na innych. W sądach powołują się ciągle na dziedzicność, środowisko i wszystkie inne postacie solidarności. Gdy dany wypadek zanalizują do gruntu, dochodzą do przekonania, że osobista odpowiedzialność przestępcy jest żadna. Cóż chcecie? Znajduję, że jest to sprawiedliwym: odpowiedzialność zmniejsza się dla tych, którzy biernie podlegają wpływowi środowiska, zwiększa się zaś dla tych, którzy czynnie sami wytwarzają jakikolwiek wpływ na środowisko. Możliwość być odpowiedzialnym za swoje czyny jest swojego rodzaju przywilejem, dlatego nie o winę i nie

o karę chodzić powinno w sądach, gdyż w takim razie najwięksi przestępcy byłiby najmniej winnymi. Przestępca jest jakby zaraźliwy chory, którego trzeba osamotnić, leczyć i wyleczyć, jeśli to możliwe. O stopień szkodliwości i o możliwość poprawy — powinno chodzić w sądach. Nikt nie może urzeczywistnić swojego celu bez współpracownictwa innych. Dotąd mówiono „bez posługiwania się innymi“, nie zaś „służąc innym“, jakby powiedzieli altruści. Gdy wkraczamy w dziedzinę świadomej solidarności, obydwie wyrażenia uznamy za nieodpowiednie. „Każdy dla wszystkich, wszyscy dla każdego“ jest zasadą solidarności i zasada ta oznacza, że nikt nie może osiągnąć swego celu, bez pomocy innych. Wyobraźmy sobie szereg ludzi, związanych sznurem, którzy wchodzą na szczyt góry: gdyby jednemu pozwolono wpaść w przepaść, wpadliby wszyscy. Można to porównać jeszcze do tego, jak gdybyśmy wszyscy byli na okręcie: albo wszyscy dopłyniemy do portu, albo też wszyscy utoniemy w morzu. Nie łatwo rozciąć więzy, które nas łączą. Trzeba iść razem. Trzeba innym pomagać, gdyż to jest naszym interesem. Jeżeli inni upadną, to i my również upadniemy. Obowiązek i interes są ściśle z sobą związane. Moralność, która postawiła sobie za cel jak najszerzy i jak najwyższy rozwój jednostki, niczem właściwie nie różni się od moralności solidaryzmu. Fakt naszej zależności od innych nie zmniejsza naszego indywidualium, gdyż to, co tracimy na niezależności, odzyskujemy przez wpływ. Gdy sam nie mogę czegoś dokonać, szukam współpracowników; szukając mimowoli wywieram wpływ, który jest dla mnie poniekąd rekompensatą niedokonalności mojego celu. Zależność, z warunkiem, aby zawsze była wzajemną, jest rozszerzeniem indywidualności. Miłość matki dla dziecka naprzykład jest za-

leżnością, a mimo to serce i rozum matki nie ubożeją od takiej miłości, przeciwnie: bogacą się i to w niesłychanie szybki sposób nieraz. „Oddawać się innym może tylko ten, kto sam siebie posiadał“ mówi Vinet, i ma zupełną słuszność. Wszelkie zrzeszenie zwiększa osobowość. Siła jednostki wzrasta, gdy ta wstępuje do stowarzyszenia. Człowiek staje się silniejszym, gdy łączy innych z swoimi losami. Nawet zabawa przestaje być przyjemną, gdy trzeba bawić się samemu. W zrzeszeniu siła jednostki wzrasta, przyswajając sobie pracę innych i korzystając z niej. Wszyscy wielcy ludzie pod względem umysłowym żyją z pożyczek zaciąganych u innych: przyswajają sobie tylko cudzą pracę. Wielki człowiek ma tylko jeden wielki kłopot, a mianowicie ten, aby nie być banalnym. Niemniej Szekspir, albo Tołstoj są banalni, te prawdy, które oni wygłosili, są banalne. Czem więcej pragniemy odnaleźć w nas samych to, co mamy najosobistszego, tembardziej sami sobie nie wystarczamy. Czem większy artysta, tem mniej wystarcza on sam sobie. Wynikiem zależności od innych nie jest zubożenie, lecz wzbogacenie jednostki. Ostatecznie: aby uszczęśliwić ludzi, trzeba ich uczyć solidarności. Nauczyciel, chcąc sformować istotę moralną ucznia, powinien głęboko wyryć w jego umyśle obowiązki, wynikające z solidarności ludzkiej. Moralność solidarności wystarcza do zastąpienia starej moralności bezwzględного obowiązku. Moralność solidarności jest w zgodzie z nauką, gdyż fakt solidarności jest faktem naukowym. Zwróćcie uwagę chłopca na to, że kamień tłucze szybę, objaśnijcie mu to, a oduczycie go rzucać kamieniami w szyby. Tendencja do złego jest tylko niezajomością stosunku przyczyn do skutków. Gdyby ludzie wiedzieli, co wynika z ich czynów, nie robiliby źle. Do takich wniosków dochodzi Gautier na-

przykład. Jednak te ostateczne wnioski wzbudzają pewne wątpliwości, o których niebawem pomówimy.

XII.

Prawdą jest, że solidarność osłabia odpowiedzialność osobistą. Alkoholik nie wie co robi i nie może odpowiadać za swoje uczynki. Jednostka o zwyrodniałej dziedziczności także nie może ponosić skutków swoich postępów. Sprawiedliwość ludzka dobrze robi, że stosuje swoje wyroki do tego rodzaju faktów solidarności, lecz fakty te mimo to nie stają się dodatnimi. Alkoholik jest nieodpowiedzialny za to, co zrobił po pijanemu i nie można go za to karać (choć należy uniemożliwić mu podobne ekscesy na przyszłość), lecz alkoholizm, ta postać dziedzicznej lub społecznej solidarności, nie jest rzeczą dodatnią. Nie jest bynajmniej pożądane, aby odpowiedzialność stała się zbiorową. Przeciwnie: ostatecznym celem kultury jest to, aby każdy odpowiadał i mógł odpowiadać za siebie. Otóż, przypomnijmy sobie, że teoria solidarności powstała, jako reakcja przeciwko jednostronnej teorii walki o byt, i jak każda reakcja, początkowo stała się również jednostronną. Źle jest bić się ciągle i wszystko przez walkę tłómaczyć, ale nie jest też dobrze ciągle być przywiązany do kogoś lub czegoś. Łańcuch, który skuwa do siebie skazańców na galerach, jest bezwątpienia złym, t. j. zmniejszającym indywidualność, związkiem. W tym wypadku będzie to solidarność przymusowa, narzucona.

Wiele jest tego rodzaju związków przyrodzonych, naturalnych, które trzeba porozrywać. Są to fakty solidarności, fakty wzajemnej zależności od siebie, które nic moralnego i nic idealnego w sobie nie zawierają.

Przeciwnie: powinny być zniszczone, aby umożliwić związki wyższego rzędu, pomiędzy jednostkami więcej wolnymi. Saint-Simon, jako kostjum we wzorowym społeczeństwie, zaleca kamizelki, zapinane z tyłu, aby nikt sam nawet ubrać się nie mógł. Ideał amerykański polegający na tem, aby każdy sobie wystarczał i każdy sobie mógł służyć, jest o wiele wyższy od ideału Saint-Simon'a. Istnieją takie więzy solidarności, przeciwko którym walczyć należy, — a więc solidarność wogóle nie może być podstawą jakiejś zasady moralnej. Solidarność ma podwójne oblicze; raz jest dobrą, raz złą. Solidarność ma formy wybitnie złe: naprzykład — pasożytnictwo. Ekonomiści liberalni zarzucają solidarystom apologję parazytyzmu. Jest to niesłuszne.

Stwierdzamy, że pasożytnictwo jest rzeczywiście postacią solidarności, lecz dalecy jesteśmy od idealizowania tej postaci. Wpływ środowiska na jednostkę jest również łącznikiem solidarnym. Jednostka, która w środowisku zbrodniarzy, oszustów, alkoholików postępować będzie tak, jak inni ulega prawom solidarności; niemniej nie jest to jednostka moralna. Przeciwnie: jednostka prawdziwie moralna energicznie powstanie przeciwko otoczeniu; wśród alkoholików stworzy towarzystwo wstrzemięźliwości, wśród złoczyńców da przykład uczciwości. W ten sposób zostały zapoczątkowane wszystkie reformy. Bywają wypadki, w których dobro polega właśnie na uwolnieniu się od więzów solidarności. Ponieważ solidarność może się nam ukazywać tak pod postacią dobra, jak i pod postacią zła, nie może więc służyć za podstawę moralności, może być jedynie dopełnieniem każdej podstawy. Twierdzimy, że zadaniem solidarności jest rozszerzać dobro, zmniejszać zło. Bezwątpienia, lecz co jest dobrem, a co jest złem, tego solidarność nie rozstrzyga; na to potrzeba innego

sędziego, z innej dziedziny, poza solidarnością. Kryterjum dobra i zła powinno być odnalezione w dziedzinie autorytetu, sympatji lub egoizmu, w jednej z tych trzech dziedzin o których już mówiliśmy. Z którejkolwiek z tych trzech dziedzin weźmiemy kryterjum, zawsze zasada solidarności je dopełni i wyświekli. Lecz solidarność nie może stworzyć prawa moralnego, skoro sama jest faktem naturalnym. Nie można przecież powiedzieć, iż jesteśmy moralnie obowiązani łączyć wodór z węglem, aby stworzyć wodę. Moralność w tego rodzaju pewnikach, do których należą również i zjawiska solidarności, nie odgrywa żadnej roli. Solidarność naturalna jest poza dziedziną moralności. Cóż trzeba uczynić, aby ją wprowadzić w dziedzinę etyki? Trzeba tego chcieć, trzeba, aby solidarność była oparta na akcie woli: „ja chcę z własnej woli być w związku z danymi ludźmi“. Przez akt własnej woli solidarność niemoralna przetwarza się w solidarność moralną. Solidarność początkowo była przymusową: niewolnictwo ilustruje tę fazę, która zupełnie przypomina konieczność naturalną. Następnie solidarność polegała na wymianie usług i produktów, oraz na obowiązku pracowania; w tej fazie już istnieje nieco wolności osobistej. W końcu solidarność polegać będzie na stowarzyszeniu, na wolnej umowie. Co jest tą siłą wewnętrzną, która wywołuje, że solidarność przybiera postacie coraz subtelniejsze, że zbliża się stopniowo ku moralności? Na to pytanie solidarność odpowiedzi nie daje; trzeba jej szukać poza nią. Lecz jakkolwiek odpowiedź weźmiemy, zawsze teoria solidarności ją przyjmie i dopełni. Etyka użyteczności dowodzi, że interes jednostki i interes ogółu są z sobą zawsze w zgodzie. Teoria solidarności, nie krytykując tego twierdzenia, popiera je jednak. Etyka chrześcijańska nakazuje kochać bli-

źniego, jak siebie samego. Teoria solidarności wskazuje, jak blizkim nam jest ten bliźni; dowodzi, że jest on więcej częścią nas samych, niżby to się zdawać mogło. Ludziom wierzącym w obowiązki, teoria solidarności wskazuje, gdzie mają obowiązki do spełnienia. Słowem solidaryzm nie wyklucza żadnej zasady moralnej, lecz wszystkim wskazuje pole do czynnego działania. Są rzeczy, których solidarność bynajmniej nie tłumaczy. Solidarność nie może zastąpić litości naprzykład. Interes ogółu wymaga, aby zabijano nieuleczalnych warjatów. Z nich społeczeństwo już żadnej korzyści osiągnąć nie może. Litość przeczy, a solidarność nie jest zdolną do wytłómaczenia zjawiska. Trzeba szukać czego innego. Otóż istnieją trzy sfery stosunków ludzkich, z których każda następna jest wyższą od poprzedzającej. 1-o Najprzód mamy czyny ludzkie, których celem jest zysk. Daję lub robię coś, aby wzamian otrzymać coś innego równej lub większej wartości. Jest to „do, ut des“ ekonomistów, prawo wymiany indywidualnej, dziedzina czystej sprawiedliwości i klasycznej ekonomii politycznej.

2-o Robię lub daję coś nie dla otrzymania wzamian czegoś dla siebie, lecz mając na widoku korzyść społeczną. Należę, przypuśćmy do towarzystwa wzajemnego ubezpieczenia. Robię poświęcenia, tracę czas, lecz nie spodziewam się odebrać wzamian tego samego. Jest możliwe, że nigdy nie będę w nędzy, że nigdy nie będę chory i towarzystwo wzajemnego ubezpieczenia nigdy mi nic nie da, lecz odczuwam pewien zysk społeczny. Jako członek stowarzyszenia czuję się silniejszym i więcej zabezpieczonym. Jest to sfera wzajemnej pomocy, wyższa i szlachetniejsza od pierwszej. Tu nie odmierzają już ściśle co się należy jednemu od drugiego, lecz każdy daje, co może i wszyscy wzajemnie sobie

pomagają. Jest to właśnie ta dziedzina, gdzie solidarność jest na swoim miejscu.

3-o Sfera czynów, robionych bez żadnej nadziei zwrotu; dziedzina, w której żaden zysk, choćby najmniej prawdopodobny, nie odgrywa żadnej roli. Dziedzina, w której ludzie robią lub dają dla miłości Boga, ludzkości lub idei, bez żadnej myśli o jakimkolwiek zysku osobistym, lub ogólnym. W tę dziedzinę solidarność nie wkracza, jest oddzielona od niej całą przepaścią. Ludzie, zależnie od swoich temperamentów, obracają się w jednej z tych trzech sfer. Pierwszą charakteryzuje — wymiana, drugą — wzajemność, trzecią — dar. Ośmieszano trzecią z tych dziedzin. Znany jest symbol ludzi, którzy toną, żaden nie myśli o ratowaniu siebie, lecz ratuje drugiego, wskutek czego wszyscy się topią. Niema jednak żadnej obawy, aby dziedzina daru stała się kiedykolwiek panującą. Nie warto jej ośmieszać, aczkolwiek nikt nie zechce twierdzić, aby była ona niemoralną.

Solidarność więc nie przedstawia się nam jako prawo moralne, jako czynnik przetwarzania więzów niższego rzędu w więzy wyższego rzędu. Może jednak w solidarności znajdziemy ideał moralny, cel, do którego dążyć należy.

XIII.

Według nauki chrześcijańskiej człowiek zbłądził przez nieposłuszeństwo. Adam zjadł owoc zakazany, sądząc dumnie, że stanie się wtedy podobnym Bogu. Został ukarany za to on i jego potomstwo. Za winę Adama cierpiała cała ludzkość. Każdy z potomków Adama był karany tak, jak gdyby to on popełnił przestępstwo,

przypisywane Adamowi. Renouvier i niektórzy filozofowie chrześcijańscy odsunęli datę grzechu pierworodnego do zaczątków życia; mówią oni o grzechu prakomórki żywej. W nauce tej tkwi symbol solidarności ludzkiej. Upadek jednego wywołał upadek wszystkich. Wina jednego stała się winą wszystkich. Ta solidarność ludzkości w złem przez nieposłuszeństwo nie miała jednak trwać wiecznie. Skoro syn Boży dopełnił aktu posłuszeństwa, nie tylko dał w ofierze swoje życie, ale jeszcze i przejął wszystkie grzechy, ludzkość odzyskała to, co straciła przez grzech pierworodny. Odtąd rodzimy się bez grzechu pierworodnego. Podwójny krąg solidarności został zamknięty. Za grzech Adama wszyscy ponosiliśmy karę, za cnotę Chrystusa wszyscy jesteśmy zbawieni. Z punktu widzenia solidarności mamy jednak do zarzucenia temu wspaniałemu dramatowi to, że dla chrześcianina zbawienie jest rzeczą osobistą. Cała otchłań dzieli niebo od piekła, a jednak gdyby wybrańcy niebiescy czuli się solidarnymi, nie zaznaliby szczęścia: wizje mąk piekielnych, którym podlegają ich bracia, zakłócałyby je; przestałyby w końcu być szczęśliwymi. Ta krytyka dotyczy szczególnie kościoła protestanckiego, który jest nawskróś indywidualnym. Kościół katolicki uznaje pożytek modłów za zmarłych; dobre uczynki jednych pomagają drugim. Wszystko to jednak, skoro raz dusza dostała się do piekła, nie ma znaczenia decydującego.

W ostatnich dziesięciu latach powstała szkoła w kościele protestanckim, która stawia na celu jednostce nie jej osobiste zbawienie, a zbawienie ogólne. Według niej królestwo Chrystusowe powinno być przedewszystkiem urzeczywistnione tu na ziemi. Cała nasza planeta ma się stać jednym państwem sprawiedliwości. Dusze zmarłych oczekują tej chwili i wtedy jedne z nich będą

wynagrodzone wiecznym szczęśliwym istnieniem, inne — ukarane zupełnym unicestwieniem. Uwolniona od pierwiastku nadprzyrodzonego, nauka chrześcijańska przypomina teorię Secretana, stwierdzając zasadniczą jedność rodzaju ludzkiego i niewątpliwy wpływ, jaki wywierają uczynki każdego z nas, dobre czy złe, na cały nasz rodzaj.

Durckheim twierdzi, że podział pracy, zaznaczając się coraz silniej, robi ludzi coraz więcej różnorodnymi i dzięki temu coraz mniej zdolnymi do obywatelstwa wzajemnego. Wymiana wytworów pracy ludzkiej, staje się według niego, dzięki temu, coraz intensywniejszą. Każda żywa istota jest tem doskonalszą, im jest więcej różnorodną. Zdaniem Spencera, ewolucję cechuje dążność od jednorodności do różnorodności, od prostego, podobnego wzajemnie do siebie, niezróżniczkowanego do skomplikowanego, odmiennego, niepodobnego. Pierwotne istoty, o kształtach niewyraźnych, podobne do kawałka rozgotowanej żelatyny, przetwarzają się w istoty o kształtach wyraźnych, swoistych. Horda lub plemię, gdzie wszyscy członkowie są wzajemnie do siebie podobni, przetwarzają się w bardzo zróżniczkowane społeczeństwo nowożytne. Z bezkształtnej mgławicy tworzy się kulista ziemia. Z krzyków lub dźwięków tworzy się mowa ludzka. Rozwój idzie od jedności do różnorodności. Durckheim, podejmując tę teorię starał się oprzeć solidarność na wzrastającym zróżniczkowaniu osobników. Lalande twierdzi, że ewolucja różniczkująca będzie mieć swój kres, po którym nastąpi dyssolucja, zanik zdążający do jednorodności, do upodobnienia się wzajemnego. Jak cechą postępu, ewolucji, jest dążenie od jednorodności do różnorodności, tak cechą dyssolucji, zaniku, będzie dążenie odwrotne, od różnorodności do jednorodności.

Teorjom tym można postawić bardzo poważne zarzuty. Z chwilą, gdy ludzie zaczną iść po drogach całkiem rozbieżnych, przestaną się wzajemnie rozumieć. Takie różniczkowanie ludzi, wciąż wzrastające aż do nieskończoności, nie byłoby ani dobrem, ani postępem. Jest pewien stopień różnic, poza którym porozumienie i solidarność nie są możliwe. Podział pracy wydaje się być zjawiskiem przejściowym. Wprowadzenie maszyn parowych osłabiło podział pracy. Robotnicy stają się coraz więcej prowadzącymi maszyny. Dawne trzy zawody stangreta, majtka i mechanika zostaną niebawem zastąpione przez jeden jedyny zawód: mechanika, który również dobrze nadaje się do obsługiwanego zarówno samochodu, jak statku parowego lub fabryki. Dążymy do tego, aby wszystkie prace wykonywać za pomocą maszyn, a więc i wszystkie zawody robotnicze dążą do tego, aby się przetrwały w jeden jedyny zawód mechaników. Prócz tego różnice kast, uniformów, korporacji zawodowych również zanikają. Nawet Durckheim twierdzi, że podział pracy nie obejmuje całej istoty ludzkiej. Robotnik francuski nie jest zamknięty w swojej kaski, jak robotnik w dawnym Egipcie. Może zmieniać zawód, jest członkiem różnych stowarzyszeń, może zostać wybranym na urzędnika, na członka rządu, czytuje gazety, pisze, interesuje się wszystkimi idejami na czasie. Pomimo odrębności pracy, jest on zbliżony umysłowo i moralnie do wszystkich innych obywateli. Twierdzą dalej, że ewolucja od różnorodnego do jednorodnego jest czemś przeciwnym naturze, że byłaby zanikiem nie rozwojem. Przedewszystkiem natura nie jest żadnym przykładem: naszym zadaniem jest poprawiać naturę, nie zaś ją naśladować. Cechą świata zwierzęcego był dotąd rzeczywistość podział pracy, wciąż się różniczkujący. Lecz

powierzchnia ziemi naprzykład, zapełniona nierównościami, równa się stopniowo. Szczyty gór upadają, dna morskie się podnoszą, wszystko co nie dosięga przeciętnego poziomu, lub wszystko, co go przewyższa, dąży do jednolitości. Czy wtedy nie czeka nas wszystkich ogólna śmierć — to inna kwestja, lecz tendencja do równości jest niewątpliwą. W społeczeństwach działa nadzwyczaj silnie prawo naśladownictwa. Ludzie stają się coraz więcej blizkimi i podobnymi sobie. Na całym świecie zanikają barwne kostjумы. Cylinder zyskuje sobie prawo obywatelstwa nawet w Japonji.

Dążenie do jednakowego systemu metrycznego, do ogólnej monety, równej frankowi, do ogólnie zrozumiałego jednego języka, do jednakowego prawodawstwa robotniczego zaznacza się wszędzie, na całej kuli ziemskiej. Jak tennis lub teatr, tak i równość wobec prawa objęły całą naszą planetę. Nawet wartość pracy ludzkiej lub ceny produktów dążą do tego, aby być jednakowymi na całym świecie. W umyśle ludzkim tkwi instynktowna dążność do szukania wszędzie jednorodności, do sprowadzania wszystkiego do jedności, wszystkie zjawiska ruchu do jednej przyczyny, wszystkie siły do jednej siły, wszystkie objawy energii do jednej energii, wszystkie pierwiastki chemiczne do jednego pierwiastku, do wodoru, według ostatnich hipotez chemicznych. I w przyrodzie i w społeczeństwie dążymy do jedności, do podobieństwa, do zbliżenia, słowem do jednorodności.

XIV.

Wogóle daleko większa jest liczba zjawisk, dowodzących wzajemnego podobieństwa ludzi, niż ich różnorodności. Dzięki mikrobiologii wiemy, że każdy czło-

wiek zostanie otruty przez tą samą rzecz. Carlyle opowiada nam o biednej wdowie irlandzkiej, chorej na tyfus, która zwraca się do zamożnej i zdrowej rodziny angielskiej z prośbą o wsparcie. Rodzina odmawia, gdyż uważa wdowę za obcą, lecz wdowa zaraża tyfusem anglików o kamiennem sercu i gdy szósta córka rodziny wpada w malignę, irlandka złowrogo krzyczy; „Teraz dobrze widzicie, że jestem waszą siostrą, krew z krwi, kość z kości waszej!“ Dowodem podobieństwa ludzi jest też strach, który wywołuje epidemja. Choroby zawodowe robotników nikogo nie wruszają, nie można się doprosić o przepisy przeciwko używaniu ołowiu w fabrykach, lecz, skoro chodzi o wszystkich, powstaje ogólny strach. Twierdzenie, że różniczkowanie to życie, zwraca się swoim ostrzem przeciwko tym, którzy go używają. Pod względem anatomicznym żywa komórka nie jest bynajmniej zróżniczkowana, komórka rozrodcza u wszystkich ludzi jest zawsze taka sama: zarodki naszego życia są jednakowe. Nasze uciechy zmysłowe i umysłowe do pewnego stopnia są wszędzie wspólne. Tryb życia wyspecjalizowany do ostateczności, stałe życie jednym tylko zawodem, doprowadza do śmierci, lub do bezpłodności. Nie wszystko i nie wszyscy dążymy do różniczkowania, do postępującej specjalizacji zawodowej. Solidarności należy szukać nie w różnicach, dzielących ludzi, a we wzroście tego, co jest wspólnem u wszystkich. Jeżeli zamiast wyrazu solidarność, użyjemy określenia braterstwo, to będzie ono dość dobrze określać myśl zasadniczego podobieństwa ludzi pomiędzy sobą. Powinniśmy wyszukiwać wszystko, co dąży do zbliżenia ludzi, co tworzy jedność rodzaju ludzkiego. Może rodzaj ludzki nie ma wspólnego przodka, lecz dąży do wspólnego ideału.

Adam w raju, wątpliwy, jako początek, jest sym-

bolem celu, do którego dążymy. Fourier znalazł pomiędzy naszymi namietnościami jedną, którą nazwał uniteizmem, dążnością do jedności i jednakowości. Roland twierdzi, że historia jest wielością, sprowadzoną do jedności. Guyau dowodzi, że w miarę tego, jak wznosimy się po szczeblach istot, moje „ja“ coraz mniej odróżnia się od innych „ja“. Wspólny pogląd na pewne rzeczy przybiera postać prawa. Secretan mówi, że zło polega na chęci odosobnienia się.

Jednak — powstaje wielka wątpliwość. Jeżeli wszyscy idziemy po drodze do podobieństwa, jeżeli dojdziemy w ten sposób do zupełnej tożsamości, co się stanie z indywidualnością? Wszystkich nas pochłonie jakaś jedność i nie będziemy mogli odróżnić się: jedni od drugich. Obawy te są płonne. Idziemy drogą ku wzajemnemu podobieństwu, lecz nie dojdziemy nigdy aż do tożsamości. Ten fakt, że jednakowo bić będą nasze serca i jednakowe mieć będziemy uczucia, nie zmniejszy, lecz rozszerzy indywidualność, gdyż tem łatwiej będziemy mogli wszyscy ją odczuć. W rezultacie: w każdej teorii jest część prawdy. Z chwilą, gdy solidarność jest faktem, to, czy to się ludziom podoba, czy nie, muszą oni wzajemnie od siebie zależeć i uczynki jednych muszą wpływać na drugich. Solidarność jest zjawiskiem naturalnym, zjawiskiem biologicznym, socjologicznym i ekonomicznym, lecz nie jest ani prawem, ani ideałem moralnym. Prawo przyrodnicze solidarności, prawo pierwszorzędnej wagi, wogóle działa coraz silniej, wogóle solidarność wzrasta, lecz są pewne formy solidarności, które zanikają. Naprzykład solidarność międzynarodowa lub ogólnospołeczna wzrasta, za to solidarność rodzinna, korporacyjna, lokalna słabnie.

Ciągłe przenoszenie się ludzi z miejsca na miejsce wywołuje pomięszanie wszystkich form solidarności.

Rodzina parzysta ptaków daje nieraz przykłady poświęcenia dla dzieci. W roju pszczół niema rodziny: są członkowie społeczeństwa, podlegli ogółowi.

Ludzkość zdaje się przechodzić dziś kryzys, którego treścią jest ewolucja od pary gołębi do ula pszczół. Socjolog powie, że formy solidarności przymusowej, jak niewolnictwo, zwyczaj, dążą do przetworzenia się w solidarność, opartą na umowie, na dobrowolnym zrzeczeniu, na stowarzyszeniu. Do każdej rzeczy tworzymy dzisiaj stowarzyszenia, do zabawy, do rządzenia, nawet do tego, aby nie pijać alkoholu. Nauka powinna studjować objawy solidarności; etyka powinna zadawać sobie pytanie, które z tych objawów są dobre, które złe. Lecz etyka nie może uznać solidarności za rzecz dobrą, samą przez się, musi sobie znaleźć inne, własne kryterjum: imperatyw kategoryczny, użyteczność, czy inne jakie, do sądzenia objawów solidarności. Nauka o solidarności nie może zastąpić etyki. Solidarność jest faktem niezwykłego znaczenia zarówno w złem, jak i w dobrem. Pozwala nam ona zauważyć, że zło szerzy się równie szybko, jak dobro. Na zasadzie więc, nie solidarności samej, lecz praw etycznych, zaliczamy do złych następujące grupy zjawisk solidarności:

1-o Przedewszystkiem: parazytyzm, pasożytnictwo. Są ludzie, którzy chcą żyć bez pracy na rachunek społeczeństwa. Do nich należą wszelkiego rodzaju poszukiwacze synekur, wogóle wszyscy ci, którzy całe życie korzystają z pracy innych, nic wzamian nie dając. Nie mam tu na myśli samych tylko wyzyskiwaczy, ale i próżniaków, niedołęgów wszelkiego rodzaju. Im ludzkość będzie więcej czułą na niedolę bliźniego, tem bardziej ludzie tego pokroju pozostawać będą w stanie bierności. 2-o Następnie wszelkie sposoby wojny społecznej, wywołane przez uczucie egoizmu zawodowego,

idącego tak daleko, że cierpi na ten ogół. Naprzykład: fabrykanci, którzy poprzednio konkurowali z sobą, łączą się w związek, w trust, który ma na celu zwalczenie innych konkurentów i zmuszeniu konsumentów do płacenia wyższej ceny. Jest to także zastosowanie prawa solidarności, które potępiamy, z punktu widzenia etycznego. 3-o Przekazywanie dzieciom wad i błędów fizycznych i moralnych, które sami posiadamy. 4-o Dopomaganie ludziom złej woli, solidaryzowanie się z nimi, do tego, aby dobro nie mogło być urzeczywistnionem.

Solidarność często powstrzymywała ewolucją i prawo w krajach konstytucyjnych. Ta wola większości obywateli, jest również formą solidarności przez siłę i przymus, lecz dobre prawo, zanim uzyska większość, dopóki jest tylko ideałem mniejszości, nie przestaje mimo to być czemś dobrem. Cezar był zmuszony stosować szybkość pochodu swoich wojsk do kroku osłów, które ciągnęły żywność w tyle szeregów. Solidarność jest potęgą w złem i z tą potęgą walczyć trzeba, a walczyć można tylko przez solidarność w dobrem. Solidarność w dobrem uczy nas, 1-o, że wpływ i władza każdego człowieka sięga w nieskończoność. Gdyby nie działały prawa solidarności, żaden prorok starożytny, żaden twórca nowego kierunku politycznego, czy społecznego, nie mógłby nie tylko utrwalić, ale nawet i zapoczątkować swego dzieła. Człowiek wybitny powinien wnieść się ponad poziom swego otoczenia, lecz, wzniosłszy się, powinien to otoczenie podnieść do swojej wyżyny. 2-o z drugiej strony widzimy, że nawet najskromniejszy zawód ma znaczenie ogólnospołeczne. Od tego, jak się wywiązuje z swego zadania zamiatacz ulicy, zależy może życie największego myśliciela. Jeżeli zamiatacz nie usunie szkodliwych mikrobow kału uli-

cznego, przechodzącego myśliciela może czekać zaraza i śmierć; 3-o dalej stajemy się wrażliwymi na wszystko to, co winniśmy innym. Znając działanie praw solidarności, nasze osobiste bezpieczeństwo znajdujemy w ogólnym bezpieczeństwie, dlatego wszelkiemu prawemu rządowi, zrodzonemu z woli ogółu, płacimy podatki, dajemy rekruta, zostajemy sędziami przysięgłymi, choć wszystkie te funkcje godzą w naszą niezależność osobistą. 4-o W końcu dochodzimy do przekonania, że nikt nie może osiągnąć swego celu sam; jeżeli go nawet teoretycznie znajdzie, to go nie urzeczywistni bez współdziałania innych.

Solidarność jest złą, lub dobrą; jak zimno lub ciepło, szerzy jedno lub drugie. Solidarność sama przez się stwierdza tylko to, że wszystkie ludzkie uczynki obchodzą każdego z nas, gdyż wszystkie na każdego z nas mają wpływ.

Zadaniem moralisty jest odróżnić solidarność złą od dobrej, kształcić ludzi w dobrej, tępić złą. My, zapatrujemy się na solidarność z punktu widzenia ekonomji społecznej. Więc zadajemy sobie pytanie, co przynosi ona w urządzeniach społecznych, które rozpatrywać zamierzamy. Postawiwszy sobie, jako kryterjum, pewien normalny byt ucywilizowanego człowieka, pytamy, czy jest on przez wszystkich osiągnięty, a jeśli nie, to jakie instytucje społeczne mogą przeszkodzić upadkowi poniżej tej normy: dobroczynność, filantropja, samopomoc, czy udział państwa? Lub też może, jak twierdzą ekonomiści, wszystko to jest zabawką i należy krzawić jedynie zmysł osobistej oszczędności i przewidywania na przyszłość? Albo może też trzeba tępić niezdolnych, tworzyć dobór naturalny i nic więcej? A znów, poszukując solidarności w dobrem, czy należy organizować towarzystwa współdzielcze, przedsię-

biorstwa państwowe, gminne lub miejskie, czy też, opierając się na amerykańskim self-help należy zwalczać wszelką społeczną działalność i pozostawić wszystko inicjatywie osobistej?

Przechodzimy w ten sposób do praktycznego zastosowania teorii solidarności i dzielimy naszą pracę na dwie części (drugiej traktować tu nie będziemy), a mianowicie:

1. Zastosowanie solidaryzmu w walce ze złem.
2. Zastosowanie solidaryzmu w tworzeniu dobra.

1870

THE

PROCEEDINGS

OF THE

ANNUAL MEETING

Held at the

Hotel de Ville

Paris

on the

10th and 11th

of

June

1870

By

M. J. B. S. S. S.

Translated

into

English

by

M. J. B. S. S. S.

London

1870

CZĘŚĆ DRUGA.

Zastosowania solidarności w walce ze złem.

SPIS RZECZY.

(według programu oficjalnego).

Uniwersytet paryski.

Wydział prawny.

Program Kursu porównawczej ekonomji społecznej
w roku akademickim 1904/5.

Pan GIDE, profesor wykładający.

Solidarność i jej społeczne zastosowania.

II.

Solidarność, jako środek do walki ze złem. Różne formy zła: nędza, choroba, zbrodnia.

§ 1 Walka z nędzą za pomocą ubezpieczenia. Ubezpieczenia za pomocą przedsiębiorstwa kapitalistycznego, samopomocy lub państwa; — czy ubezpieczenie powinno być dowolne, czy też obowiązkowe?

Główne postacie ubezpieczenia: od choroby, kalectwa, starości, bezrobocia.

§ 2 Walka z nędzą za pomocą dobroczynności. Dla czego ubezpieczenie nie może uczynić zbyt dużą dobroczynności? Dobroczynność przez miłosierdzie prywatne, przez samopomoc, przez państwo. Czy istnieją, jak to twierdzą, różnice zasadnicze pomiędzy tymi trzema sposobami działania?

Główne postacie dobroczynności: dla dzieci, dla chorych, dla starców, dla zdrowych bez pracy.

§ 3 Walka ze złem za pomocą higieny społecznej, a mianowicie walka z chorobami zaraźliwymi (suchoty syfilis), z alkoholizmem, z fałszowaniem towarów, z niezdrotnością mieszkań, z śmiertelnością dzieciinną, z prostytutką, z grą i t. d. Dla czego walka ta przybiera coraz więcej charakter społeczny i walczącymi stają się coraz częściej organy solidarności społecznej, jako to Liga, Stacje higieniczne i Państwo?

O konflikcie wciąż wzrastającym pomiędzy wolnością osobistą i solidarnością społeczną. Dla czego wszelka solidarność zawiera poświęcenie osobowości, lecz daje wzamian zysk społeczny? — Wylczenie coraz surowszych ograniczeń, narzucanych swobodzie pracy, własności, spożyciu, a nawet ograniczeń zawierających przymus fizyczny nad jednostką, w takich wypadkach, jak szczepienie ospy, lub niekiedy badania lekarskie.

III.

Solidarność, jako środek urzeczywistnienia dobra i pomnożenia bogactw przez wychowanie, przez kooperację, przez umowy międzynarodowe co do produkcji, wymiany i kredytu (nie rozpatrywane).

Zastosowania solidarności w walce ze złem.

I.

Zło ekonomiczne jest to niedostatek i nędza.

Powody zła ekonomicznego są trojaki, a mianowicie: 1-o Konieczność przyrody a) nieprzewidziana, jak wypadki choroby, pożary, okaleczenia, lub b) przewidziana, jak starość lub śmierć; następnie 2-o błędy człowieka a) jego własne, jak lenistwo, niezdolność do przewidywania na przyszłość, marnotrawstwo, namiętność do gry, zbrodnia i b) cudze, jak na przykład choroba dziedziczna lub porzucenie. W chorobach dziedzicznych często pokutujemy za winy naszych przodków. Skazanie na karę więzienną ojca rodziny skazuje na nędzę całą rodzinę. Wszystko to są złe skutki prawa solidarności. Nędza często bywa wynikiem dziedziczności. Miano cierpliwość badać genealogję zbrodniarzy i w niektórych rodzinach odnajdywano w sześciu pokoleniach pijaków, żebraków, prostytutki i t. p. Niezliczoną ilość kosztów i kłopotów sprawiła taka rodzina władzom i społeczeństwu. Odziedziczona skłonność do zbrodni bywa też przyczyną do nędzy, niemniej jak odziedziczona skłonność do chorób. Rozpusta, tak zwana we Francji „galanterja“ jest straszliwą przyczyną nędzy, nieraz w ciągu kilku pokoleń. Matki niezamężne z trudnością zarabiają na chleb. Naprzykład brzemienią pracowniczkę telefonów niezwłocznie usuną z miejsca. We Francji rocznie przychodzi na świat 80.000 dzieci naturalnych; część ich umiera przedwcześnie, innych pochłoną przytułki lub więzienia. Przyczyną nędzy jednostki i rodziny bywa

także niewytrwałość, niezdolność do konsekwentnego pracowania w pewnym kierunku, to co się potocznie nazywa „nie mieć szczęścia“. Wreszcie 3-cią kategorię przyczyn zła ekonomicznego wypełniają warunki społeczne. Tu pomieścić należy przymusowe bezrobocie: brak pracy, niewystarczająca na utrzymanie praca, lub też nadmierna, która wyczerpuje siły i zdrowie. Obok tych przyczyn bezpośrednich są i pośrednie, jak nadmierne podatki; dały się one uczuć małym posiadaczom rolnym w Algierze, na przykład: tłumnie wywłaszczono ich za zaległe podatki, lub też służba wojskowa. Ojciec rodziny, wzięty do wojska, zostawia często rodzinę bez chleba. Kiedy indziej znów żołnierz sam, po wysłużeniu nie ma możliwości zarobkowania. W wojsku przyzwyczaił się do próżniactwa i później nie może znaleźć pracy. Szczególnie złe skutki wywiera służba w wojsku kolonialnym. Mieszkańcy portowych miast na południu Francji są stale zasypywani prośbami o wsparcia dla świeżo wypuszczonych z wojska żołnierzy, którzy powrócili z Chin lub Madagaskaru. Warunki społeczne i ekonomiczne — oto trzecia kategoria przyczyn zła, to znaczy nędzy.

Nasza klasyfikacja na trzy kategorie jest arbitralna, jak każda klasyfikacja. Bezwątpienia są odcienie przejściowe, są związki, bardzo nawet ściśle pomiędzy temi kategorjami, jednak, biorąc jaskrawe przykłady, każdy z nas zgodzi się, że konieczność przyrody, błędy ludzkie i warunki ekonomiczne, oto trzy wielkie przyczyny nędzy. Różne szkoły, zależnie od składu umysłów, przypisują większą wagę tej, lub innej kategorii. Jeżeli wrócimy się do samych nędzarzy; to zawsze nam odpowiedzą, że konieczność przyrody, fatalizm, jest powodem ich nędzy. Nie mieli szczęścia, los, przypadek im zawinił. Poniekąd jest to prawdą.

Skórka od pomarańczy wystarcza, aby człowiek słaby poślizgnął się i upadł. Jedno zaciągnięcie do szynku, jedna szklanka absyntu mogą wykoleić człowieka, pozbawionego charakteru. Tej roli fatalizmu nie można brać na serjo. Jeżeli zapytamy moralistów i ekonomistów (liberalnych), odpowiedzą nam bez wahania, że przyczyną nędzy bywają albo nasze błędy, albo grzechy, to jest błędy innych, za które pokutujemy. Warunki ekonomiczne i fatalizmy przyrody nie wywołują nędzy u tych, co są moralnie silni. Choroba lub bezrobocie wyrządzi krzywdę tylko temu, kto nic nie zrobił dla swojej obrony. Człowiek pracowity i przewidujący zabezpiecza się naprzód, wypełnia przykazania higieny fizycznej i moralnej. Taka osobistość nie będzie lub będzie w daleko mniejszym stopniu ofiarą fatalizmu. Nie ulega wątpliwości, że żyją dłużej ludzie pracowici i przewidujący, niż ci, którzy poddają się okolicznościom. Chociaż wogóle zdaniem ekonomistów, nasz los od nas samych zależy, jednak przyznają oni, że brak wykształcenia, to jest rzeczy od nas często niezależnej, bywa też przyczyną nędzy.

Jeżeli wreszcie zasiągniemy zdania socjalistów, to usłyszymy kategoryczne oświadczenie, że wyłączną przyczyną nędzy są warunki ekonomiczne. Dla czego są alkoholicy? Odpowiedzą wam, że człowiek biedny musi pić, aby zapomnieć o swej nędzy, albo, aby dodać sobie sztucznie sił, których mu nie daje skromne pożywienie, albo też, aby przepędzić czas w szynku, gdyż własne mieszkanie nędzarza jest norą, która w końcu musi zbrzydnąć. Na zarzut, że ludzie pracujący często nie są zdolni do przewidywania na przyszłość, odpowiedzą wam, że żartujecie z nich. Wszak wiadomo, że robotnik nie ma dostatecznego zarobku, aby utrzymać samego siebie. Na utrzymanie rodziny już musi robić

długi. Jeżeli czasem zarabia nieco więcej, to spłaca długi, ale niema mowy o jakichś oszczędnościach. Nie ma żadnych błędów, żadnego wpływu otoczenia, żadnego lenistwa. To nie jest lenistwo, kiedy człowiekowi dają pracę, do której nie przywykł, i ten jej nie bierze. Każcie robotnikowi fabrycznemu tłuc kamienie, to go przeraża, woli umierać z głodu, nie tak niewdzięcznie pracować. Gdyby jednak go wybrano na posła, albo na ministra, to, choć również do tej pracy nie przywykł, jednak nie przerażałaby go. Wreszcie praca jest wstrętną w dzisiejszych warunkach, jest tak zależną, prawie niewolniczą, często gorzej niż niewolniczą. Każcie biedakom wystrzegać się chorób, zachowywać czystość, żyć higienicznie? Na nic się to nie zda. Choroba musi być stałym gościem nędzarza, choroba jest nieodłączną od wielu zawodów. Robotnik powinien mieć stałą dożywotnią pensję i to dostateczną do zaspokojenia jego kulturalnych potrzeb. Gdy to nastąpi, wszelkie moralizowanie stanie się zbytecznym; dopóki tego nie ma, też jest zbytecznym. Ze statystyki wiemy, że w dzielnicy robotniczej Paryża Plaisance umiera na suchoty 10 razy tyle ludzi, co w bogatej dzielnicy Champs Elysées.

Przyczyny nędzy są wyłącznie ekonomiczne. Ztąd wniosek: potrzeba rewolucji społecznej, któraby zmieniła zasadniczo stan ekonomiczny.

Takie argumenty usłyszymy, zależnie od tego, do jakiej partji się zwrócimy. Każda widzi tylko jedną przyczynę; rzeczywiście jednak, zpatrując się na rzeczy naukowo, działają wszystkie trzy. W jakim stosunku każda? Nie łatwo odpowiedzieć. Są wszakże pewne wskazówki. W 1894-ym roku zrobiono ankietę, dotyczącą 18.000 biednych, zamieszkałych w Londynie,

w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych. Badano i notowano przyczyny nędzy.

Wyniki były następujące:

1-sza serja przyczyn: konieczność przyrody.		2-ga serja przyczyn: wady.	
Choroby	22 ⁰ / ₀	Pijaństwo	11 ⁰ / ₀
Kalectwa	5 ⁰ / ₀	Zbrodnia	1 ⁰ / ₀
Wypadki zawodowe	4 ⁰ / ₀	Lenistwo	1 ¹ / ₃ ⁰ / ₀
Starość	2 ¹ / ₃ ⁰ / ₀	Niezdolność do pracy	8 ⁰ / ₀
		Porzucenie przez ojca rodziny	12 ⁰ / ₀
Razem	<u>33¹/₃⁰/₀</u>	Razem	<u>33¹/₃⁰/₀</u>

3-cia serja przyczyn: warunki społeczne.

Brak pracy	25 ⁰ / ₀
Niedostateczny zarobek	4 ¹ / ₃ ⁰ / ₀
Zbyt liczna rodzina	1 ⁰ / ₀
Środowisko (zły przykład)	1 ⁰ / ₀
Różne powody	2 ⁰ / ₀
Razem	<u>33¹/₃⁰/₀</u>

Bezwątpienia dane te nie są ścisłe, dają nam jednak możliwość orientowania się w sprawach społecznych nie przez pryzmat stronniczych poglądów, a przez zetknięcie się z rzeczywistością.

Są cyfry, które napewno należy powiększyć, na przykład: pijaństwo: do tego ludzie nie lubią się przyznawać. Dalej zwraca naszą uwagę olbrzymia cyfra 12⁰/₀ dzieci porzuconych przez ojca. Wszystko to są dzieci ślubne, z których wyrosli nędzarze, wskutek pozostawienia ich losowi przez ojców. Jest to dowód rozluźniania się rodziny; w kolonjach wakacyjnych w St. Etienne na 1500 dzieci porzuconych jest 200 ślubnych. Niezdolność do pracy powinna figurować w pierwszej serji przyczyn. Jeżeli odejmiemy odpowiednie 8⁰/₀, wady wyniosą tylko 25¹/₃⁰/₀. W stosunku do Londynu procent starości 2¹/₃⁰/₀ jest bezwątpienia zbyt niski. W Stanach Zjednoczonych jednak prawie niema

starych nędzarzy. W końcu, mojem zdaniem, wady cudze, za które pokutujemy, mało się różnią od konieczności przyrodzonych. Pozostawienie dziecka na pastwę losu jest dla dziecka ciosem natury. Wobec tego, pozostawiając w drugiej serji pijaństwo, zbrodnie i lenistwo, i przenosząc do pierwszej niezdolność do pracy i porzucenie (8 i 12%, razem 20%), otrzymamy znacznie zmniejszoną serję wad.

Osobiste wady człowieka rzadko bywają przyczyną nędzy. Sposoby walki ze złem są trojaki: 1) prewencyjne, (zapobiegawcze), 2) kuracyjne (lecnicze) i 3) reparatywne (poprawcze), te ostatnie czysto ekonomiczne. Naprzykład weźmy zło, które polega na braku pracy. Budowanie zakładów przemysłowych, w których ludzie znajdują pracę — będzie środkiem zapobiegawczym. Dostarczanie pracy tym, którzy jej nie mają, jest środkiem leczniczym. Dawanie pieniędzy pozbawionym roboty, będzie środkiem poprawczym. W chorobie — higieniczny tryb życia wogóle jest środkiem zapobiegawczym, leczenie w szpitalu chorego — środkiem leczniczym, dawanie pieniędzy choremu za czas choroby — środkiem poprawczym. W alkoholizmie — zakaz sprzedaży alkoholu jest środkiem zapobiegawczym, towarzystwo wstrzeźliwości, mające na celu nawrócenie alkoholików — będzie środkiem leczniczym, utrzymania rodziny pijaka — środkiem poprawczym. Wartość środków zapobiegawczych jest zawsze wyższa od innych. Jednak, aby zapobiedz, trzeba przewidzieć, a nie wszystko umiemy jeszcze przewidywać. Są znów rzeczy, jak starość, które można przewidzieć, lecz którym zapobiedz niepodobna. W każdym razie nawet na śmierć i starość środki zapobiegawcze w pewnej mierze oddziałują.

Dość przytoczyć olbrzymie znaczenie środków zapobiegawczych w walce z gruźlicą. Odpowiedziawszy

na pytanie, w jaki sposób należy walczyć ze złem, musimy sobie postawić następujące: Kto ma walczyć?

II.

Sposobem walki ze złem może być albo własny wysiłek, jest to zapobiegliwość, przezorność (prevoyance), lub też wysiłek zbiorowy, to jest wzajemna pomoc. Prócz tego można walczyć przez udzielanie pomocy przez jednostkę, jest to zwykłe miłosierdzie, lub przez grupę zbiorową, są to fundacje dobroczynne. Syntezą zarówno wysiłku jak i pomocy jest solidarność społeczna to jest udział państwa. Dalej wysiłek tak osobisty jak i zbiorowy jest ubezpieczeniem. Pomoc osobista, lub zbiorowa jest dobroczynnością.

Następująca tablica uwidoczni ten podział;

	Ubezpieczenia.	
Wysiłek :		
a) indywidualny. (zapobiegliwość)	b) zbiorowy (wzajemna pomoc)	} solidarność społeczna
	Dobroczynność.	
Pomoc :		
a) indywidualna (miłosierdzie)	b) zbiorowa (fundacje dobroczynne)	} rola państwa

Każdy z tych czynników do walki ze złem jest niezbędny. Niemniej różne szkoły podkreślają tylko niektóre z nich, usuwając inne. Człowiek zwykle przesadza wartość tego, co robi lub co dobrze zna: niedocenia zaś tego, czego nie zna. Nauce jednak nie wolno nie znać czegokolwiek i nie cenić każdej rzeczy według jej wartości.

Ekonomiści liberalni i darwiniści mają zaufanie jedynie do wysiłku osobistego i wzajemnej pomocy, przyczem pragną, aby ta wzajemność była jaknajściślej, aby każdy pomagał tylko temu, który wzamian może wyświadczyć równą przysługę swemu dobroczyńcy. Wszystkie inne sposoby ubezpieczenia, nie mówiąc już o dobroczynności i państwie, wydają im się złymi i pragnęliby je wykreślić. Wszelkie instytucje społeczne, ich zdaniem, podtrzymują ludzi niezdolnych kosztem zdolnych: odejmują bodźca do pracy niezdolnym, gdyż upoważniają do brania w rachubę pomocy ogółu. Ludzie zdolni nie będą mogli podołać wciąż wzrastającym potrzebom, wciąż wzrastającej ciżbie próżniaków i epilogiem ludzkości będzie ogólna nędza. Takie horoskopy na przyszłość stawia Spencer. Skutkiem altruizmu jest ogólny upadek woli, czego dowodem wzrost stowarzyszeń.

Dawniej, gdy kto nie chciał palić albo pić, to prosto nie palił i nie pił; dzisiaj tworzy stowarzyszenie wstrzeźliwości, lub pozwala się wciągnąć do takiego stowarzyszenia. Chorobliwa chęć rozgłosu albo chorobliwy brak energii! Gdyby jeszcze te stowarzyszenia jakąś korzyść przynosiły, można by je znosić. Jednak nie tylko nie przynoszą pożytku, ale zwiększają zło. Tworzą one sztuczne ochrony dla ludzi słabych, gdy ochron zbraknie, tem gorzej będzie dla słabych i przywykłych do opieki, tem gorzej dla ludzkości, gdyż silnych wtedy już nie będzie, bo w ochranianem społeczeństwie siła i liczenie na siebie samego, jako zdolności nieużyteczne, zanikną. Vilfredo Pareto mówi, że winnice amerykańskie z początku dziesiątkowane przez filoxerę, w końcu przyzwyczały się do niej; najsilniejsze krzewy winne zdołały sobie zaszcześcić filoxerę i stworzyły nowy odporny tej chorobie gatunek. Mu-

rzyni umierali od wódki, wyginęło ich wielu, lecz ci, którzy się ostali, najsilniejsi mogą teraz bezkarnie się alkoholizować. System indywidualny nie tworzy żadnych sztucznych ochron dla słabych; odwrotnie; przez przyzwyczajenie ludzi do zła, tępi zło. Zasada medyczna szczepienia ospy lub wścieklizny jest zasadą społeczną. Trzeba wprowadzić chorobę w organizm, trzeba przyzwyczaić do niej komórki i tylko w ten sposób można całemu organizmowi nadać odporność. To samo w społeczeństwie. Nie trzeba chronić ludzi od zła, lecz ich przyzwyczajać do niego. Należy odpowiedzieć na te wywody. Nie ulega wątpliwości, że wysiłek osobisty jest czynnikiem ogromnie ważnym. Nawet, gdy chodzi o miłosierdzie osobiste lub o fundacje dobroczynne, toć zawsze indywidua to robią, z niemałym często wysiłkiem. Niema mowy o usunięciu czynnika wysiłku osobistego; ale czynnik ten nie jest wystarczającym. Odosobnione indywiduum jest zbyt słabe, aby mogło walczyć. Twierdzicie, że robotnik przez oszczędność i zapobiegliwość może walczyć z chorobą i starością. Oto cyfry dla Francji: przeciętny zarobek dzienny 4 franki; przypuszczam, że robotnik nigdy nie choruje i zawsze ma pracę, roczny zarobek, z takim przypuszczeniem będzie 1200 franków. Oszczędzić może co najwyżej dziesiątą część zarobku, 120 fr. rocznie. A zatem przez 40 lat nieustającej pracy może sobie zaoszczędzić 4800 franków; najwyższy procent, jaki płać, jest $4\frac{1}{2}$, a zatem może mieć roczną rentę na starość w wysokości 138 franków; za to nikt nie zdoła wyżyć. A zatem robotnik najpracowitszy i najoszczędniejszy, przez sam tylko wysiłek osobisty nie może się ubezpieczyć na starość. Kobieta zarabia 600 franków rocznie przeciętnie, ta już nic zaoszczędzić nie może. Trzeba koniecznie, aby ktoś przyszedł z pomocą robotnikowi.

Pomoc dobroczynności jest niebezpieczna. W każdym twierdzeniu jest część prawdy. Spencer dowodzi, że słabi ciążą na silnych i powstrzymują ewolucję. Zapewne, ale trzeba by nareszcie wiedzieć, kto jest słaby, a kto silny. Jeżeli używać będziemy metody ewolucjonistów, to dowiemy się o tem dopiero po kilku pokoleniach: silnymi są ci, którzy się „ostaną“ w walce o byt. W zastosowaniu do terażniejszości, takie dowodzenia nie mają sensu, poprostu, boć z góry niewiadomo, kto się „ostanie“, kto będzie owym zwycięzcą w walce o byt, owym silnym. Zresztą — o jakiej sile mowa? O fizycznej — nie: Sokrates, Paskal byli fizycznie bardzo słabi. Ekonomicznie silni są ci, którzy umieją zarabiać pieniądze, słabi ci, którzy są pozbawieni tych zdolności. Ale na każdym kroku spotykamy ludzi bardzo wybitnych, pod wielu względami, którzy jednak nigdy nie umieli zarabiać pieniędzy. Czyżby należało usunąć tych ludzi? Nie tylko pogoń za zyskiem krzepi wolę: na to, żeby się rzucić do wody dla ratowania tonącego, potrzeba dużo woli i energii, choć to nie da zysku, a może spowodować śmierć. Potrzeba dużo woli i dużo energii na to, żeby robić dobrze innym, lub żeby robić coś dla idei. Twierdzenie dalej, że sztuczna ochrona słabych robi ludzkość mniej odporną, gdyż nie pozwala na usuwanie słabych. Takie dowodzenie jest zaprzeczeniem całej cywilizacji.

Każdy postęp był zawsze ochroną przeciwko bólowi, które najwięcej dokuczały słabym. Może ubranie jest rzeczą złą, może dzicy są zdrowsi od nas, może zwyczaj noszenia ubrań zachował przy życiu wielu słabych, to wszystko jest bardzo możliwe, a jednak ubranie jest postępem i w takiej ubranej słabiznie nieraz siedzi jaki Paskal. Domy, powozy, bicykle również służą słabym. Dawniej przez

Alpy mógł przejść tylko dzielny piechur, dzisiaj umierającego przewiozą koleją w tunelu. Głosowanie powszechne także sprzyja słabym.

Wszystko razem tworzy rasę mniej arystokratyczną, mniej żądną odznaczeń i przywilejów. Nie będę tu się wdawał w jałowy spór, czy cywilizacja wogóle jest dobrem i t. p. Stwierdzam, że w miarę rozwoju cywilizacji, słabi zyskują wpływ, wzamian za co odnajdują w sobie nowe siły. Reasumując, odpowiadam darwinistom, że wysiłek indywidualny jest czynnikiem niezbędnym w walce z nędzą, lecz, mimo to, jest czynnikiem niewystarczającym.

Socjalni chrześciance i moralisci szczególniejszą znów przypisują wagę dobroczynności. Bogaty powinien dawać biednemu i to dawać osobiście tak, aby istniało żywe zetknięcie pomiędzy dobroczyńcą i nędzarzem. Fundacje dobroczynne, choć natchnione duchem miłosierdzia, już nie wzbudzają ich zaufania do tego stopnia, co pomoc indywidualna. Pomędzy dobroczyńcą i nędzarzem staje suchy urzędnik, wykonawca. Złe strony biurokracji wogóle mącą istotny stosunek miłosierdzia. Najważniejszą rzeczą jest pomoc, którą człowiek udziela człowiekowi. Trzeba strzedz tego pierwiastku i nie pozwolić mu zginąć w cyfrach i gmatwaniu kancelaryjnej. Przez uczucie miłosierdzia są natchnione wszystkie rzeczy dobre. Pogląd ten jest żywo krytykowany tak przez socjalistów, jak i przez liberałów. Pragnęliby oni całkiem wykreślić miłosierdzie. Pojęcie litości zawiera w sobie pojęcia daru i łaski; tymczasem wszelkie dobre uczynki dla socjalisty są tylko zwrotem, niepociągającym za sobą żadnej wdzięczności. Wyższość ekonomiczna dającego nad biorącym jest nieprawą, usuwanie więc tej nieprawości nie jest żadną łaską, a obowiązkiem. Zdaniem liberałów — miłosierdzie

jest rzeczą korzystną dla tego, kto daje, gdyż, w swoim mniemaniu, zapewnia on sobie żywot wieczny, lecz dla biorącego nie ma znaczenia.

Dobroczynność zwiększa tylko liczbę nędzarzy; zresztą, o to chodzi, bo gdyby zbrakło nędzarzy, nie byłoby sposobności okazywania się litościwym. Miłosierdzie i filantropja, ich zdaniem, całkiem są bezsilne do walki z nędzą. Leczenie zła polega, ich zdaniem, na tem, aby pozostawić walkę samej sobie, nie osłabiać jej. Z takiej niczem nie osłabionej walki wyniknie dobro, które, naturalnie inaczej pojmują socjaliści, a inaczej ekonomiści liberalni. Pod tym względem jednak się zgadzają, że litość tak osobista, jak i zbiorowa powinny zniknąć. Dobroczynność powinna zostać wykreśloną, jej miejsce, zdaniem liberałów, zająć powinien wysiłek osobisty i zbiorowy, zdaniem socjalistów, pomoc państwa.

Co do mnie, to daleki jestem od przypuszczenia, że samo miłosierdzie wystarcza do walki z nędzą, jednak zupełne usunięcie tego pierwiastku nie wydaje mi się ani możliwym, ani pożądanem. Zresztą większość tych krytyk polega na grze słów. Miłosierdzie jest prawie synonimem miłości, istniało ono i u buddystów i u mahometan. Cyceron, mówiąc o *caritas generis humani*, powiada, że „ludzi pobudza do dobrego albo miłość, albo miłosierdzie (*amor vel caritas*)“. Miłosierdzie jest więc tylko wyższym stopniem miłości. Po grecku *eros* oznacza miłość płciową, czasownik *fileo* — przyjaźń, *agapo* — miłość szerszą, ogólnoludzką, miłosierdzie. Ztąd sławne *agapy* w Ewangelji. Wyraz *caritas*, litość, miłosierdzie oznacza miłość ku całemu rodzajowi ludzkemu, solidarność wszechludzką jak dziś mówimy. Nikt nie napada na samą rzecz, tylko na wyraz. A rzecz sama — to ten

pierwiastek miłości, który obejmuje coś więcej, niż ścisłą sprawiedliwość, niż rzymskie *do, ut des*. Gdybyśmy sprowadzili nasze stosunki do granic owej ścisłej sprawiedliwości, stworzylibyśmy smutne społeczeństwo. Wszak sami Rzymianie mawiali: *Summum jus summa injuria*.

W każdej umowie, trzeba czegoś więcej, niż norm prawnych, trzeba uczuć przyjaźni, honoru, miłości, bez nich nie mogłyby istnieć przez dłuższy czas nawet umowy.

Jak powiedziałem, pomiędzy starożytnym pojmowaniem wyrazu miłosierdzia a tem, co nazywamy solidarnością społeczną niema różnic zasadniczych. O wyrazy spierać się nie warto.

Socjaliści przypisują główne znaczenie solidarności społecznej i roli państwa. Niektórzy z nich, uważając wysiłek osobisty i zbiorowy za niedostateczne, jednak przyjmują je jako stany przejściowe.

Po systemie ubezpieczeń, zdaniem ich, nastąpi nieokreślony dziś bliżej system pomocy państwowej. Swoją drogą — system wzajemnych ubezpieczeń ma, zdaniem ich, tę wadę, że pozostawia na uboczu najbiedniejszych; gdyż ci, którzy nie mogą płacić składki, nie mogą się ubezpieczać. System obowiązkowych ubezpieczeń państwowych jest, ich zdaniem, niesprawiedliwy, gdyż jedni muszą płacić za drugich. Ostatecznie kwestje te rozstrzygnięte będą dopiero wtedy, gdy społeczeństwo (zdrobienie „państwa“, używane przez socjalistów) będzie dawać każdemu według jego potrzeb.

Mojem zdaniem, solidarność społeczna, reprezentowana przez państwo, jest niezbędna i państwo podjął odpowiednie zadania powinno. Niewątpliwie rola państwa w tej dziedzinie się rozszerzy. Jednak dzisiaj i przez długie jeszcze lata w przyszłości państwo nie

będzie w możności wziąć na siebie głównych zadań solidarności społecznej. Zresztą — wszelkie giełdy pracy, syndykaty robotnicze nie spełnią swoich zadań nigdy bez wysiłków osobistych.

Państwo może wiele, lecz nie może podołać wszystkiemu.

Państwo nie może, naprzykład, wyszukiwać biednych, bez pomocy ludzi dobrej woli. System mieszany, w którym znajdują swe miejsce państwo, zarządy lokalne i stowarzyszenia, lub jednostki prywatne jest jedynie racjonalny.

III.

Wysiłek zbiorowy. Stowarzyszenie może przybierać postaci nader rozmaite. Byki albo bizony tworzą koło, rogami nazewnątrz, gdy wilki na nich napadają. Pierwszy legjon był również pierwszym stowarzyszeniem. Forma ta, gdzie ludzie się łączą w celu obrony od innych ludzi lub zwierząt, dąży do zaniku. Państwo wzięło na siebie obowiązek obrony obywateli przed niebezpieczeństwem tego rodzaju. Nietylko zadanie obrony od napaści zewnętrznej ciąży na państwie, lecz i obrona od epidemji, od wylewów i t. p.

Niezależnie od państwa tworzą się stowarzyszenia właścicieli ziemskich w obronie od powodzi, od filoxery, dla osuszania bagien, dla zakupu specjalnych armat w celu strzelania do chmur dla sprowadzenia deszczu, dla budowy tam, wogóle dla ujarznienia przyrody. Stowarzyszeń tego rodzaju we Francji jest ogromna ilość. Dodajmy do nich jeszcze tego rodzaju instytucje, jak stowarzyszenia w celu budowy zdrowych mieszkań, stowarzyszenia dla ochrony lasów, wreszcie

stowarzyszenia w celu wzajemnej pomocy w razie choroby, które doskonale funkcjonują po wsiach, gdzie jest mało lekarzy. Pod względem ekonomicznym stowarzyszenia te mają na celu wynagrodzenie strat pieniężnych. Zasada ubezpieczenia, którą przyjęły, jest bezwątpienia jednym z największych wynalazków. Ubezpieczenie daje się zastosować do wszelkiego rodzaju ryzyka, któremu człowiek podlega: do chorób, śmierci, wypadków; dalej do wszelkiego rodzaju ryzyka, któremu majątek podlega, do pożarów, gradobicia, powodzi i t. d., nawet istnieją ubezpieczenia od strejków i od celibatu, słowem, jaki tylko wypadek wymarzyć zdołamy, możemy się od niego ubezpieczyć.

Ubezpieczenie polega na tem, że niepewną, lecz wielką stratę, możliwą w przyszłości zastępujemy przez pewną, lecz małą stratę w terażniejszości. Jest to możliwe tylko przez zsolidaryzowanie woli wielu jednostek. Każda jednostka płaci równą składkę na pokrycie strat jednej. Przypuśćmy, że 1000 właścicieli 1000-ca okrętów ubezpiecza się wzajemnie; gdy jeden z tych okrętów tonie, każdy z ubezpieczonych jest obowiązany zapłacić właścicielowi zatopionego okrętu $\frac{1}{1000}$ -ną jego wartości. Jedną wielką stratę zastępuje tysiąc drobnych strat. Ryzyko, podzielone na większą ilość głów, się zmniejsza. Każdy dobrowolnie robi małą ofiarę, aby być zabezpieczonym przed ewentualną wielką ofiarą. Statystyka wykazuje pewną regularność zjawisk, pozwala przewidywać je w wielkich masach. Prawie napewno wiadomo wielu ludzi umrze, zachoruje, zrani się, stanie się niezdolnymi do pracy, zostanie okradzionymi, zastrzeli się na milion jednostek. Naturalnie nie wiadomo, kogo to spotka, ale procent wypadków daje się nieledwie ściśle przepowiedzieć. To ogromnie ułatwia oznaczanie wysokości rocznych składek. Słabą

stroną ubezpieczenia jest to, że zmniejsza ono wysiłek osobisty w walce ze złem.

Gdy jestem ubezpieczony od jakiegoś wypadku, nie wystrzegam się go już tak dalece. Cóż mi to szkodzi, że się dom mój spali, skoro jest ubezpieczony, skoro po pożarze otrzymam za niego tyle pieniędzy, wiele dom wart. Zło przestaje być złem. Dalej składka roczna jest obowiązkowa, niema więc tego znaczenia wychowawczego, co wolna oszczędność osobista. Słowem ubezpieczony cofa się przed walką ze złem. Bywają wypadki, w których ma interes w tem, aby zło nastąpiło.

Znane jest oszustwo, polegające na ubezpieczaniu starych statków, które toną w morzu wraz z załogą, aby właściciel okrętu mógł dostać od Towarzystwa ubezpieczeń więcej pieniędzy, niż wart był okręt. Ubezpieczenie od chorób wywołało wiele chorób: ubezpieczony, który jest rzeczywiście cierpiący przez 3 dni, stara się chorować przez 6 dni. Są towarzystwa, w których każdy ubezpieczony ma prawo do 3-ch dni choroby. Są ubezpieczenia całkiem niemożliwe, gdyż zwiększyłyby zło, jak na przykład ubezpieczenia od strejków.

Nic w tem wszyskiem niema zadziwiającego. Odnajdujemy tu ten pewnik, że solidarność osłabia wysiłek indywidualny, przynajmniej w danym kierunku; a następnie przypomina nam, że solidarność jest prawem, zarówno gdy dotyczy rzeczy złych, jak i dobrych. Bądź co bądź nie należy zbyt pesymistycznie zapatrywać się na kwestję ubezpieczeń. Rzadko ubezpieczony otrzymuje wynagrodzenie równe stracie. Nieuczciwe sposoby korzystania z ubezpieczeń są karane przez prawo i wynagrodzenie nie zostaje wypłaconem. W końcu niektóre formy ubezpieczeń nie nadają się,

albo przynajmniej, bardzo mało się nadają do oszustwa. Rozpatrzmy kolejno te formy: jest ich cztery.

1. Towarzystwa wzajemnej pomocy polegają na stowarzyszeniu samych zainteresowanych. Stratę poszkodowanego dzielą między sobą pozostali stowarzyszeni i wypłacają ją poszkodowanemu. Ubezpieczenia te datują się jeszcze od średniowiecznych solidaritates, opartych na zasadzie braterstwa. Dzisiejsze towarzystwa pomocy wzajemnej w teorii dadzą się zastosować do wszelkich możliwych wypadków, w praktyce jednak jest ich mało, rozporządzają niewielkimi kapitałami i działalność ich jest ograniczona. Naturalnie mówię tu o tych towarzystwach wzajemnej pomocy, gdzie wszyscy członkowie są jednakowo zainteresowani i gdzie nie chodzi o zysk, lecz o pewność wynagrodzenia w razie straty.

2. Wielkie towarzystwa kapitalistyczne są zato dość liczne i olbrzymio bogate. Taka Mutual-life (tow. wzajemnych ubezpiec. na życie) ma koło dwóch miliardów majątku. Inicjatywa do walki ze złem wychodzi tu od przedsiębiorcy. Towarzystwo ma całe bandy agentów, którzy namawiają do ubezpieczania się. Zamiast zasady braterstwa, działa tu pogoń za zyskiem. Przedsiębiorca, dyrektorowie, ajenci dążą do osiągnięcia jaknajwyższych zysków. Wszystko to płaci ubezpieczony, płaci więc znacznie więcej, niż może wzamian otrzymać. Dalej tego rodzaju towarzystwa ubezpieczeń są to olbrzymie instytucje, operujące kolosalnymi cyframi. Dzięki ogromowi cyfr doszły do tego, że zupełnie prawie usunęły przypadek. Ze statystyki wiemy, że, im większa cyfra ludzi obserwowanych, tem procent wypadków jest stalszy i pewniejszy, są to tak zwane „prawa wielkich liczb“. Słabą stroną tego rodzaju towarzystw jest to, że są ogromnie drogie.

Koszta administracji i lokalu są nadzwyczaj wysokie, pogoń za kandydatami na ubezpieczonych także bardzo dużo kosztuje. Niezależnie od tego, towarzystwa te starają się osiągnąć jaknajwyższy zysk dla przedsiębiorcy, t. j. dywidendę dla akcjonariuszy. Dochodzą też rzeczywiście niekiedy do fantastycznych rezultatów. Jedno z wielkich francuskich towarzystw ubezpieczeń w ciągu 50-ciu lat o 100 razy powiększyło swój kapitał zakładowy, zużywając na ten cel tylko nieznaną część czystego dochodu. Wszystko to płaci ubezpieczający się.

3. Ubezpieczenia wzajemne w zasadzie przypominają towarzystwa wzajemnej pomocy, w technicznym wykonaniu — wielkie kompanje kapitalistyczne. Ubezpieczają one tylko swoich akcjonariuszy, mają płatne zarządy, biorą stałe roczne składki, z góry obliczone, lecz czysty zysk zwracają swoim akcjonariuszom w końcu każdego roku.

Ta postać ubezpieczeń przyjęła się głównie w sferach ludzi zamożnych.

4. Ubezpieczenia państwowe różnią się od wszystkich poprzednich tem, że są obowiązkowe. Zarówno jak towarzystwa pomocy wzajemnej i wzajemnych ubezpieczeń, nie dążą one do żadnych czystych zysków, nie są obliczone na dochód, a mają na celu samą tylko wzajemność. Ostatecznie państwo jest tą wielką łącznością wzajemnych interesów, którą zwiemy świadomą solidarnością.

Wykluczmy z naszego programu wielkie kapitalistyczne towarzystwa ubezpieczeń. Jako oparte na zasadzie zysku, nie zaś na zasadzie wzajemności, nic wspólnego nie mają one z świadomą solidarnością i wchodzi w zakres ekonomji politycznej, nie zaś ekonomji społecznej.

IV.

Towarzystwa pomocy wzajemnej są najstarszą postacią ubezpieczeń. Stowarzyszenia zawodowe: korporacje średniowieczne, gildy u Anglosasów miały na celu pomoc wzajemną we wszystkich niedolach życiowych. U Rzymian, gdzie wogóle rząd prześladował wszelkie stowarzyszenia, istniały jednak swojego rodzaju kasy pogrzebowe. Stowarzyszenia te zwały się „in funera“, gdy chodziło tylko o pogrzeb, lub „columbaria“, gdy chodziło jeszcze i o grób. Powodem ich zawiązywania była obawa, aby duchy niepochowanych nie niepokoiły żywych. Istniały też „collegia demiorum“, które miały na celu wspólne uczty i zabawy. Nie ulega wątpliwości, że stowarzyszenia te, bardzo rozpowszechnione wśród ubogiej ludności Rzymu, utarowały drogę chrześcijaństwu.

Po-za śmiercią, stowarzyszenia te nie zajmowały się niczem innym. Z wprowadzeniem chrześcijaństwa zaczęto się zapatrywać na starość i chorobę, jako na kary Boże. O ubezpieczeniu się od nich tem bardziej nie mogło być mowy. W starożytności jednak był dla biednych sposób ubezpieczenia się od starości i choroby, a mianowicie — niewolnictwo. Nad chorymi i starymi niewolnikami miał pieczę ich właściciel. Dziś niewielu ludzi myśli o kosztach pogrzebu i grobu, istnieje swoją drogą we Francji niezbyt rozgałęzione stowarzyszenie, zwane „Ziemią obiecaną“, które ma na celu dostarczanie grobowców swoim członkom.

Więcej rozpowszechnione są stowarzyszenia tego rodzaju w Anglii i Ameryce. Oprócz kosztów pogrzebu, chodzi tam także, o zapewnienie pewnego rodzaju wsparcia rodzinie zmarłego. Wogóle stowarzyszenia te

ludziom ubogim nie oddają wielkich usług. Ludzie zamożni ubezpieczają się na życie w wielkich kompaniach kapitalistycznych. Ubezpieczenie to jest interesem, o ile się nie żyje dłużej, niż 50 lat. Później dostają potomkowie zmarłego mniej, niż ten wpłacił. Wskutek tego wynaleziono formę ubezpieczeń mieszanych: jeżeli nie umrę w pewnym wieku, dostaję nadal rentę. Rzecz prosta, że i tu kapitalista tak oblicza roczne składki, aby zyskać. Klasom zamożnym jednak ubezpieczenia na życie oddają poważne usługi.

W 1860-ym roku ogólna suma ubezpieczeń wynosiła dla Stanów Zjednoczonych 865 milionów, dla Anglii 4280 milionów, dla Francji 230 milionów. W 1900 r. odnośne cyfry wynosiły w Stanach Zjednoczonych 25 miliardów, w Anglii 15 miliardów, we Francji trzy i pół miljarda. Ubezpieczenia tego rodzaju wchodzą jednak w dziedzinę osobistej zapobiegliwości. Osobista przezorność mas stworzyła też takie olbrzymie dzieła, jak np. kanał Suezki, którego akcje są w posiadaniu setek tysięcy ludzi.

Towarzystwa pomocy wzajemnej na wypadek śmierci odgrywają dzisiaj bardzo skromną rolę, zato towarzystwa pomocy wzajemnej na wypadek choroby znalazły dość obszerne zastosowanie.

Choroba dla człowieka biednego jest nadzwyczaj niebezpiecznym źródłem nędzy. Najprostszą formą wzajemnej pomocy na wypadek choroby jest pomoc osobista, którą sobie członkowie wzajemnie udzielają bez żadnej zapłaty. Pomoc taka, bez lekarza, nie przynosi wielkiego pożytku. Następna, więcej już skomplikowana, forma jest ta, że lekarza płaci sam chory, lecz wszelkie inne usługi w chorobie oddają sobie stowarzyszeni wzajemnie. I taka pomoc jest też nieracjonalna. System płacenia lekarza i apteki za chorego

przez wszystkich stowarzyszonych w równych częściach ma tę słabą stronę, że wymaga dość skomplikowanej rachunkowości i pewnego kapitału zakładowego.

Najwięcej rozpowszechniony jest system stałych rocznych składek. Jednak, aby unormować tę składkę, aby nie brać za wiele, lub za mało i nie potrzebować w końcu roku oddawać, lub dobierać od członków trzeba mieć pewną podstawę rachunku. Tę podstawę daje statystyka.

V.

Nowożytnie towarzystwa wzajemnej pomocy na wypadek choroby oparte są na rachunku. Składki są z góry oznaczone, gdyż z góry wiadomo, że trzecia część członków towarzystwa będzie chorować. Cyfra ta jest prawie ścisła. W ostatnim roku we Francji wynosiła ona 33,18%, w Niemczech 36%. Cyfra ta nie wystarcza. Chodzi o to, wiele dni choroby należy liczyć? Otóż na każdego chorego należy liczyć trzy tygodnie choroby. We Francji przeciętna ta wyniosła 21,4 dni w ostatnim roku, w poprzednich latach wynosiła mniej, wogóle ma tendencję do zwyżki, w Niemczech wynosi dzisiaj 17 dni, zato tam procent chorych jest większy. Jakkolwiek jest, uchyleńia nie są wielkie i dla rachunku mamy mocną podstawę.

Należy liczyć, że na 3-ch stowarzyszonych w ciągu 1-go roku 1 będzie chorować przez 21 dni. Na każdego stowarzyszonego wypada zatem 7 dni choroby. W Anglii liczą nieco więcej, a mianowicie 9 dni choroby. Przepiętny koszt dnia choroby jest już rzeczą łatwą do obliczenia, stąd możność unormowania zgóry składki rocznej członków.

Rzecz prosta, że ogólne te cyfry zmieniają się w różnych miejscach zależnie od otoczenia fizycznego, klimatu i od otoczenia społecznego. Inna jest śmiertelność na równinach, inna w górach, inna na bagnistych płaszczynach. Śmiertelność ubogich i bogatych dzielnic w Paryżu naprzykład różni się znacznie. W pierwszych wynosi ona 30 do 40 na tysiąc, w drugich zaledwie 16 do 17-tu.

Jeżeli bierzemy pod uwagę klimat, to różnice klimatyczne Anglii, Francji i Niemiec prawie nie wpłyną na nasze cyfry, lecz dla bagnistej i gorącej Kochinchiny naprzykład należy bezwątpienia liczyć daleko więcej dni choroby, niż 7 do 9-ciu. Stan zdrowia ludzi, wstępujących do stowarzyszenia, jest również bardzo ważnym czynnikiem. Cyfry nasze stosują się do przeciętnej ludności, tymczasem do towarzystw wstępują przeważnie ludzie już osłabieni; aby zapobiedz temu we Francji przyjmują tylko ze świadectwem lekarza, który stwierdza, że kandydat do towarzystwa jest zdrow. Stanowi to rażące odstępstwo od zasady solidarności. Do towarzystw nie wstępują ci, którzy najwięcej potrzebują pomocy. Na szczęście lekarze rozumieją to i często ludziom słabym wydają świadectwa zdrowia. Wiek stowarzyszonego odgrywa także bardzo ważną rolę. Cyfra 7 dni na rok jest dla przeciętnego wieku. We Włoszech od 15-tu do 35-ciu lat liczą 5 dni choroby na rok na stowarzyszonego, od 35-ciu do 60-ciu — 6 dni, od 60-ciu do 70-ciu — 10 dni, od 70-ciu — 15 dni. Cyfry te są zbyt niskie.

Największe francuskie towarzystwo pomocy na wypadek choroby: „starych rodaków Marsylijskich“ liczy 8 dni choroby do 40 lat, 14 dni do 50, 28 dni do 60-ciu, 62 dni do 70-ciu i 145 dni choroby ponad 70 lat. Liczba dni choroby zwiększa się z wiekiem.

Aby znaleźć przeciętną, sumuje się lata i dzieli przez liczbę członków. Jeżeli w stowarzyszeniu jest dużo młodych ludzi, to cyfra dni choroby znacznie spada. Jednak zauważono, że stowarzyszenia tego rodzaju przeważnie zakładają ludzie młodzi i w miarę tego, jak się starzeją, ilość dni choroby, a więc i składka roczna się zwiększa z nadzwyczajną szybkością w końcu. Dzieje się tak dla tego, że młodzi ludzie nie chcą wstępować do towarzystw, gdzie są starsi; wiedzą oni dobrze, że starość i choroba chodzą w parze i wolą założyć nowe towarzystwo, w którym z początku składka będzie znacznie mniejszą naturalnie. Jest to godne pożałowania odstępstwo od zasady solidarności, którego skutkiem w przeszłości są składki bardzo wygórowane.

We Francji corocznie powstaje całe mnóstwo nowych towarzystw pomocy, co niektórzy mylnie uważają za dowód szerzenia się idei wzajemności. W jednym 1890-ym roku powstało ich aż tysiąc. Obecnie we Francji jest przeszło 13000 towarzystw pomocy na wypadek choroby; do ogromnej większości z nich należą wyłącznie młodzi ludzie i te chwilowo prosperują bardzo dobrze; składki w nich są niskie, lecz łatwo przewidzieć, iż w przyszłości towarzystwa te znajdą się w trudnem położeniu, tak, jak obecnie wloką nędzny żywot nieliczne towarzystwa, złożone ze starców. Płec wpływa też na ilość dni choroby. We Francji przez czas 1892—1901 roku procent chorych wśród kobiet był 35,6; wśród mężczyzn 32,52. Przyczem czas trwania choroby wynosił dla kobiet 24,22 dni, dla mężczyzn 21,7 dni. Kobiety więc chorują znacznie częściej i dłużej, niż mężczyźni. Zkąd taka różnica? W cyfrach tych nie zawierają się dni choroby przy porodzie lub przy menstruacji. Różnicę więc można wytłómaczyć tylko

tem, że kobiety są gorzej płatne i że oprócz pracy zawodowej są przeciążane pracą w domu.

Skoro mamy tak ważne powody społeczne, nie wolno nam mówić o jakiejś organicznej słabości kobiet. Bądź co bądź smutny rezultat tego faktu jest ten, iż kobiety są niechętnie przyjmowane do towarzystw wzajemnej pomocy.

Na 13000 francuskich towarzystw — 9141 nie przyjmuje wcale kobiet; pozostałe, czwarta część, są mieszane, lecz ilość kobiet nie przenosi w nich trzeciej części ogółu członków. Oprócz tego istnieje 500 towarzystw wyłącznie kobiecych. Wogóle w 1903-im roku do towarzystw wzajemnej pomocy na wypadek choroby należało we Francji 333.000 kobiet i 1.500.000 mężczyzn. Znowu mamy tu odstępstwo od zasady solidarności. Mąż ma bardziej zapewnioną pomoc w chorobie, niż żona, która jest daleko skłonniejszą od niego do choroby. Zajęcia zawodowe wywierają ogromny wpływ na chorobę i śmiertelność. Robotnicy, pracujący w fabrykach fosforu, w kopalniach węgla, w garbarniach, przy opakowywaniu herbaty mają skłonność do suchot i do innych chorób.

Towarzystwo, złożone z profesorów lub urzędników, będzie znacznie zdrowsze, niż towarzystwo, złożone z tkaczy, albo z górników. Niestety towarzystwa pomocy powstają często przy syndykatach zawodowych, i wtedy bardzo słabo się rozwijają. Zrównoważenie ryzyka jest możliwe tylko tam, gdzie członkowie towarzystwa należą do różnych zawodów. Przyzwyczajenia higieniczne członków także mają wielkie znaczenie. We Francji do towarzystw wzajemnej pomocy na wypadek choroby nie przyjmują alkoholików i syfiliotyków, lub też usuwają ich. Jest to także sprzeczne z zasadą solidarności, gdyż ludzie ci często są ofia-

rami dziedziczności lub otoczenia, nie zasługują zatem na to, aby ich karać w tak niehumanitarny sposób przez odmawianie im pomocy, której bardzo potrzebują. Czystość fizyczna i czyste utrzymanie mieszkania są nadzwyczaj ważnymi czynnikami. Niektóre towarzystwa zaprowadziły bezpłatne kąpiele dla swoich członków i dzięki temu zmniejszyły sobie śmiertelność. Wreszcie należy zwrócić uwagę na stopień uczciwości stowarzyszonych. Kontrola chorych w towarzystwach wzajemnej pomocy jest nader kłopotliwą i kosztowną. To też członkowie nie kontrolują się wzajemnie, polegając wyłącznie na lekarzu.

Rzadkie wypadki oszustwa są karane bezwarunkowym wykluczeniem. Oto są czynniki, które wywołują wahania normalnej cyfry, wskazanej na początku rozdziału. Zakładając towarzystwo wzajemnej pomocy na wypadek choroby, powinniśmy przedewszystkiem wziąć pod uwagę normę, a następnie szczególne warunki, w których działamy. Dane te są niezbędne dla określenia w przybliżeniu chociażby rocznej składki członków. Mając możliwość orjentowania się, unikamy wielkich błędów. Mamy teraz kwestję lekarza. Jest kilka systemów płacenia lekarza. Przypuśćmy, że w towarzystwie jest 1000 członków. Wiele płacić lekarzowi? Można mu dać słabą pensję, 2 albo 3000 franków, którą trudno unormować. Wiemy, że na 1000 członków wypadnie 7000 dni choroby; wiemy, że trzeba liczyć przeciętnie u chorego jedną wizytę co 2 dni; czyli lekarz mieć będzie 3500 wizyt rocznie; po 10 wizyt na dzień, mniej więcej. Temi danymi możemy się orjentować. Swoją drogą system stałej pensji ma kilka niedogodności, gdy towarzystwo wzrasta, lekarz ma więcej roboty, lecz dochód jego się nie zwiększa; członkowie są pozbawieni swobody w wyborze lekarza;

jeżeli lekarz jest nieuczciwy, może zaniedbywać swoje obowiązki; jeżeli jest zbyt sumienny, może się zapracowywać.

W miastach należy unikać tego systemu; jednak na wsiach i w małych miasteczkach, gdzie jest tylko jeden lekarz, nie można się inaczej urządzać. Prócz tego system płacenia za wizytę przy wolnym wyborze lekarza. System ten ma tę niedogodność, że uniemożliwia wszelką kontrolę stowarzyszenia, tak nad członkami, jak i nad lekarzami. Ogólnie stosowany jest system bonów. Zarząd towarzystwa płaci lekarzowi stałą cenę za każdą wizytę. Chory zgłasza się do zarządu i otrzymuje bon na poradę lekarską. System ten także nie usuwa wszystkich niedogodności. Za przeciętną chorobę lekarz otrzymuje 11 fr. 36 cent., co wynosi 3 fr. 64 cent. na stowarzyszonego, gdyż, jak wiemy, przyjęliśmy, że trzecia część stowarzyszonych choruje. 3 fr. 64 cent. — oto przeciętna składka roczna członka towarzystwa na koszt lekarza we Francji. Lekarze skarżą się na to, uważając składkę za zbyt niską.

VI.

Obok lekarza potrzebny jest i aptekarz. Towarzystwo powinno dopomagać członkom do nabywania lekarstw. Pomiedzy zarządami towarzystw, a aptekami istnieją umowy. System rocznej pensji dla aptekarza jest tu całkiem niemożliwy; system recept po zniżonej cenie choć gdzieniegdzie praktykowany, także nie może stać się powszechnym, gdyż nie na każde lekarstwo potrzeba aż porady doktora i recepty. Często towarzystwa urządzają się w ten sposób, że chory nic nie płaci bezpośrednio aptekarzowi, na każdą rzecz dostaje

bon od zarządu towarzystwa do apteki. Zarząd od chorego także nic nie bierze, tylko naznacza pewną roczną składkę od każdego członka na koszt apteki. Składka ta wynosi 15 fr. 16 cent. od chorego, czyli 5 fr. 4 cent. na stowarzyszonego. System ten jest możliwy tylko tam, gdzie jest kilka konkurujących aptek; zresztą nawet i tam aptekarze dokładają wszelkich starań do usunięcia go. Wskutek tego pomyślano o kooperacji, to jest o takim systemie, aby towarzystwo mogło samemu sobie sprzedawać lekarstwa. Wobec drożyzny lekarstw, członkowie towarzystw robiliby znaczne oszczędności. Początkowo natrafiono na szkopuł prawny; francuskie prawo wymaga od właściciela apteki dyplomu i nie pozwala mu wyręczać się dyplomowanymi pomocnikami. Rzecz prosta, że towarzystwa wzajemnej pomocy, jako właściciele aptek, musiałyby je prowadzić przez dyplomowanych zarządzających. Na szczęście znalazła się jakaś uwaga do jakiegoś paragrafu prawa administracyjnego, która dozwala towarzystwom dobroczynności mieć własne apteki, w których nie wolno sprzedawać lekarstw, lecz wolno je wyrabiać i darowywać ubogim. Sąd kasacyjny, apteki kooperatywne towarzystw wzajemnej pomocy zrównał prawnie z aptekami dobroczynnymi i to uratowało sytuację; jednak, z aptek tych mogą korzystać tylko członkowie towarzystw, obcym sprzedaż jest wzbroniona. Na tej zasadzie powstało we Francji 18 aptek, należących do towarzystw wzajemnej pomocy. Prosperują one dość dobrze, jednak nie dają takich zdumiewających rezultatów, jak apteki kooperatywne w Medjolanie, Genewie, szczególnie w Brukseli.

Brukselska apteka należy do 20 połączonych towarzystw, liczących 15000 członków. Sprzedaje swoim członkom o połowę taniej, niż inne apteki; w końcu

roku zaś jeszcze rozdziela pomiędzy stowarzyszonych $\frac{2}{3}$ ceny sprzedażnej. Butelka wina chinowego w zwykłej aptece kosztuje 5 fr., u nich dla członków 2 fr. 50 cent., z czego w końcu roku zwracają 1 fr. 70 cent., pozostaje do zapłacenia 80 centimów, zamiast 5 franków! Rezultat wprost cudowny. We Francji nie osiągnięto aż takich rezultatów. Powodem jest to, że brukselska apteka nieczłonkom towarzystw również sprzedaje lekarstwa, ale po cenach zwykłych. Na zniżkę ceny za lekarstwa dla członków wpływa więc nie tylko samopomoc, ale i zysk z przedsiębiorstwa. We Francji jest to niemożliwe, gdyż, jak mówiłem, zabroniono tam sprzedaży obcym w aptekach towarzystw. Jednak pewne oszczędności i tutaj osiągnięto. Nasza butelka wina chinowego kosztuje członków w aptece towarzystwa w Grenobli 4 fr. 48 c., zamiast 5-ciu fr., w Lionie 3 fr. 75 c., zamiast 5-ciu fr. Ponieważ członkowi wolno brać lekarstwa i środki lecznicze nie tylko dla siebie, ale i dla żony, dzieci, dla całej rodziny, a więc i taka oszczędność ma swoje znaczenie. Dla członków towarzystw w Brukseli roczna składka na lekarstwa wypada znacznie niżej, niż we Francji, bądź co bądź, wynosi ona przeciętnie 15 fr. 16 c. na chorego, czyli 5 fr. 4 c. na stowarzyszonego.

Chory ma więc lekarza i aptekę, lecz co ma jeść, on i jego rodzina, w czasie choroby. O zarobku podczas choroby nie może być mowy przecież.

$\frac{3}{4}$ członków francuskich towarzystw mają zabezpieczoną pensję na czas choroby. Pensja ta nigdy nie równa się zwykłemu zarobkowi. Zawsze musi być niższą; gdyby było inaczej, każdyby ciągle chciał chorować. Jest to zapewne poniżające dla natury ludzkiej, niemniej stwierdzone aż nadto dostatecznie. Przyjęto zasadę płacenia połowy zwykłego zarobku podczas

choroby, wyniosłoby to więc, co najmniej, dla prowincji zamiast 3 fr. — 1 fr. 50, dla Paryża zamiast 4 fr. do 2 fr. Jednak przeciętna tego wynagrodzenia za czas choroby wynosi w rzeczywistości 1 fr. 35 c. za dzień choroby. Licząc 21 dni choroby, wyniesie to 28 fr. 35 c. za przeciętną chorobę. Ponieważ ta przeciętna choroba spotyka co trzeciego stowarzyszonego, a zatem na każdego członka powinna wypadać trzecia część 28-iu f. 35 centimów. W rzeczywistości jednak wypada nie trzecia, a czwarta część, a mianowicie 7 f. 8 c. (z ułamkiem). Pochodzi to stąd, że w tym wypadku nie liczą się choroby trwające nie dłużej, nad 3 dni i 3 pierwsze dni chorób dłużej trwających. Zrobiono to dla tego, aby towarzystwa nie były eksploatowane żądaniem za małe choroby, katary, migreny i t. p. Towarzystwa płacą wynagrodzenie za stracony zarobek dopiero po trzech dniach choroby; wtedy jest pewność, że chodzi o chorobę serjo. Zmienia to przeciętną. To też w stosunku do wynagrodzenia za stracony zarobek, należy liczyć nie 1 chorego na 3 członków, lecz 1-go na 4-ech, i na każdego członka nie 7, lecz 6 dni choroby.

Istnieje jednak inne, poważniejsze ograniczenie. Nie tylko za 3 pierwsze dni choroby chory nie otrzymuje indemnizacji za zarobek, lecz również odmawiają mu jej za choroby trwające dłużej po nad pewną normę. Zwykle po trzech miesiącach przestają wypłacać wynagrodzenie, czasem po 6-ciu, a nigdy nie płacą dłużej niż rok. Są jednak choroby, które trwają całymi latami, suchoty, naprzykład, 3 do 7-miu lat. Towarzystwa wzajemnej pomocy, z tymi środkami, jakimi rozporządzają, nie mogą płacić tak długo. Zresztą wkracza to w inną dziedzinę. Do walki z każdą odmianą zła musi istnieć specjalnie przystosowany organ spo-

łeczny. Towarzystwa wzajemnej pomocy są zorganizowane na wypadek choroby, nie zaś na wypadek nieuleczalnych cierpień lub starczej niemocy.. Do tego istnieją inne organy, niestety, niezbyt dobrze dopasowane. Jakkolwiek jest, takie wyrzucanie za drzwi ciężko chorego po trzech miesiącach trwania choroby jest oburzające. Na razie konstatujemy to tylko, gdyż powrócimy jeszcze do tego zagadnienia. Widzimy więc, że towarzystwa wzajemnej pomocy na wypadek choroby, robią trzy zupełnie różne rzeczy, najprzód pośredniczą pomiędzy chorym i lekarzem, następnie targują się o cenę lekarstw dla swoich członków z aptekarzami, lub też same te lekarstwa wyrabiają, wreszcie ubezpieczają od straconego przez chorobę zarobku, wypłacając to ubezpieczenie gotówką. Stawiano z tego powodu zarzuty. Dlaczego nie ubezpieczać wogóle ludzi od choroby? Wszak zamiast 1 f. 35 c. dziennie można by było dawać choremu po 3 fr. dziennie i niech sobie sam szuka lekarza i lekarstw. Po co to pośrednictwo, te usługi niby osobiste, kiedy bez żadnej krzywdy można się bez nich obyć? Przeciwno temu zarzutowi z całą energią powstają tak mutualiści (ludzie idei samopomocy), jak i solidaryści. Może być, że oddawanie takich usług osobistych jest przeżytkiem średniowiecznym, lecz przeżytkiem dobrym, który trzeba zatrzymać, a to dla dwóch powodów:

Najprzód, gdy się zacznie wypłacać po 3 fr. dziennie za chorobę, znajdziemy napewno mnóstwo fikcyjnych chorych i trzeba będzie stworzyć specjalny wydział do kontrolowania chorych, lekarzy i aptekarzy. Wolę robić umowy z lekarzem i aptekarzem, wolę prowadzić własną aptekę, niż pełnić jakieś funkcje żandarmsko-policyjne, w obcej mi dziedzinie w dodatku. Kto mi zaręczy, że chory wieśniak, dość ciemny, jak we Francji, który ma

lekarza o 20 kilometrów, nie schowa sobie 3 fr. do kieszeni, zamiast jechać się leczyć? A chore dzieci? Te przecież najczęściej chorują. Czy jesteście całkiem pewni, że wszyscy u nas bardziej dbają o zdrowie dzieci, niż o pieniądze? Następnie — jeżeli usuniemy ten pierwiastek osobistej pomocy, osobistego troszczenia się z naszych towarzystw, to zrobią się z nich zwykłe towarzystwa ubezpieczeń; zwykłe antreprzyzy, może uczciwie prowadzone, lecz bądź co bądź noszące wszystkie cechy biurokracji i kapitalizmu, jakkolwiek będzie się wam podobało to nazwać. Reasumując wszystkie ciężary członka towarzystwa otrzymujemy:

Koszta lekarza	3 fr. 64
Koszta apteki	5 „ 04
Indemnizacja za stracony zarobek	7 „ 08
Razem	<hr/> 15 „ 76

Aby otrzymać koszt chorego należy cyfrę tę pomnożyć przez 3. Cyfra ta dla miast jest stanowczo zbyt niską. Po za tem wszędzie jeszcze istnieją koszta książek, papieru, czasem lokalu zarządu, choć to bardzo rzadko, gdyż wogóle gmina daje swój lokal. Dalej są czynności biurowe, które trzeba powierzać płatnym kancelistom, bo członkowie zarządu jak wszyscy bezpłatni dygnitarze, zawsze są zajęci czem innem. Jeżeli weźmiemy zamiast 15 fr. 76 centimów — 18 franków, będziemy bliżej rzeczywistości. 18 franków — to cyfra opatrnościowa. Wynosi to po 5 centimów dziennej składki na stowarzyszonego. Susa składki dziennie od członka — tę normę muszą przyjąć te towarzystwa, które chcą normalnie funkcjonować. Przyczym nie mogą mieć wielkich ambicji, nie tylko nie mogą wypłacać wynagrodzenia za stracony zarobek dłużej, niż przez 3 miesiące, ale muszą się wyrzec wszelkich indemnizacji za

koszta pogrzebu, nie mogą się zająć wdowami, sierotami, starcami. To już w te 18 fr. zupełnie nie wchodzi. 18 fr. rocznie jest więc teoretyczną, minimalną normą w stosunku do choroby tylko. Jeżeli teraz zwrócimy się do rzeczywistości, to znajdziemy cyfrę niższą, a mianowicie przeciętna składka członka francuskiego towarzystwa wzajemnej pomocy wynosi 14 fr. 52 c., a nawet jeśli odejmiemy pensje wypłacane na starość, wyniesie ona tylko 13 f. 35 c. Jak widzimy jest to cyfra zupełnie nie wystarczająca. Dowodzi ona, że towarzystwa nie spełniają nawet ciasnego zadania, które sobie postawiły. I rzeczywiście: nie wszystkie one oddają te trzy rodzaje usług, które oddawać powinny. Wiele z nich dba tylko o lekarzy i o indemnizację za stracony zarobek, inne wyłącznie o indemnizację, jeszcze inne znów tylko o lekarzy i aptekę. Rzecz prosta, że taka wyłączość krzywdzi członków. Jednak, nawet z tymi wszystkimi brakami, towarzystwa te nie mogłyby istnieć, gdyby nie miały wielu członków płacących, a niekorzystających.

Robotnicy wielkich fabryk, urzędnicy wielkich kompanji, którzy mają pomoc lekarską bezpłatnie, zapisują się często do towarzystw wzajemnej pomocy, po prostu, aby je podtrzymać. Takie postępowanie jest już jednak miłosierdziem, dobroczynnością, bynajmniej nie samopomocą. Wogóle samopomoc daje zaledwie $\frac{2}{3}$ składek, $\frac{1}{3}$ wpływa drogą dobroczynności. Trudno skontrolować udział członków „rzeczywistych“, którzy rzeczywiście są honorowymi. Co do reszty, oto cyfry za rok 1900-ty. Ze składek członków towarzystw wpłynęło 28,658.000 franków. Dobroczynność publiczna i prywatna, członkowie honorowi, osoby bogate wniosły składek za ubogich za sumę 3,348.000 fr., departamenty, gminy i państwo dały 1,450.000 fr., dary osób litościwych

wyniosły 2,274.000 fr., dochody różne, dary jednorazowe, koncerty, tomboly i t. p. 5,288.000 fr., procenta od sum lokowanych 6,247.000 fr. Te sumy lokowane pochodzą również z ofiar osób prywatnych, gmin i państwa. A zatem, jeżeli zsumujemy te wszystkie cyfry, otrzymamy przeszło 46 milionów. Samopomoc dała 28 milionów, miłosierdzie aż 46. Zasada liberalnych ekonomistów i zasada chrześcian w rzeczywistości dopełniają się, co w walce teoretycznej nie przeszkadza każdej z nich twierdzić, że jedna wyklucza drugą. Widzimy, że nie wykluczają się, że się dopełniają i, że mimo to, obydwie razem wzięte nie są zdolne spełnić zadania, które każda z osobna sama spełnić by pragnęła. Bynajmniej nie wynika z tego, aby ich wysiłki, a nawet ich walka, przeszły bezużytecznie.

Towarzystwa wzajemnej pomocy postawiły sobie za zadanie zabezpieczyć każdego bez wyjątku od choroby i od starości. W stosunku do starości działalność ich jest tak nieznaczna, że można ją uważać za żadną. W stosunku do choroby, działalność ich jest poważna, lecz daleko jej do tego, aby była wyczerpującą. W 1905-tym roku towarzystwa wzajemnej pomocy liczą koło 4-ch milionów członków, niema cyfr zbyt ścisłych, mniej więcej jest w tym z górą 2 miliony mężczyzn, po pół miliona kobiet i dzieci, nie cały milion członków honorowych. W 1903-im roku towarzystwa te liczyły razem niecałe 2 miliony członków; postęp więc jest ogromny i cyfry te zasługują na uwagę. Jednak jaki jest ich stosunek do ogółu ludności? Przede wszystkim od tych czterech milionów członków odjąć należy jeżeli nie cały milion członków honorowych, to z pewnością pół miliona członków honorowych, chlebobdawców. Ci z pewnością nie potrzebują towarzystw tego rodzaju i nigdy z nich nie korzystają. Przypuśćmy

więc, że pozostało 3 z połową miliona członków, którzy naprawdę potrzebują towarzystw. Jest to stanowczo za wiele, lecz nie mamy danych do dalszych odejmowań. Co to jest $3\frac{1}{2}$ miliona ludzi na 39 milionów mieszkańców Francji: 8 na sto (8%). Mniej więcej jeden człowiek na dwunastu jest ubezpieczony w towarzystwie wzajemnej pomocy. Kobiet ubezpieczonych w stosunku do wszystkich kobiet jest tylko 4%, dzieci 6%. Właściwie powinniśmy jednak brać te stosunki nie od ogółu ludności, a tylko od ogółu potrzebujących. Od 39 milionów należy odjąć 14 ludzi zamożnych, pozostaje 25 potrzebujących. I tak stosunek będzie bardzo słaby, nie 8% wprawdzie, ale zawsze tylko 14%. W Anglii jest lepiej: tam towarzystwa wzajemnej pomocy na wypadek choroby liczą 12 milionów członków, blisko trzecią część ludności. W Niemczech — 10 milionów członków, również więcej niż we Francji.

Powróćmy do braków towarzystw wzajemnej pomocy. Przedewszystkiem stanowczo nie przyjmują one wszystkich chorych chronicznych; bez ceremonii wyrzucają suchotników, na przykład. W stosunku do chorób długotrwałych i nieuleczalnych są one całkiem bezsilne; cierpienia te spadają na barki dobroczynności państwowej lub prywatnej. Dalej — co do starców. Przypomnijmy sobie, że towarzystwa wzajemnej pomocy zawiązują się przeważnie wśród młodych rówieśników, że później młodzi ludzie do nich nie wstępują, że skłonność do choroby od 15-tu do 50-ciu lat się potraja, a więc i składka zwiększa się też z wiekiem w tym stosunku. Rzecz prosta, że towarzystwa wzajemnej pomocy złożone z ludzi ubogich, liczących koło 50-ciu lat, w żaden sposób o własnych siłach nie mogą sobie dać rady. Rozwiązanie trudności może być dwójakie: albo towarzystwa liczyć muszą tylu młodych

ludzi, aby zrównoważyć ilość starych, albo też wszyscy, bez różnicy na wiek, muszą płacić jednakową składkę. Jednak na takie rozwiązanie kwestji ludzie dobrowolnie nigdzie się nie zgodzili do tego czasu i niema żadnej nadziei, aby uczynili to w przyszłości. A zatem rozwiązanie wychodzi już z dziedziny samopomocy, która opiera się przede wszystkim na wolności osobistej. W Niemczech wydano prawo, na mocy którego każdy robotnik bez względu na wiek, musi być zapisany do towarzystwa wzajemnej pomocy, do tak zwanej tam Kasy chorych. System niemiecki wkracza w dziedzinę interwencji państwa. I my niebawem rozpatrywać będziemy tę dziedzinę, przedtem jednak zobaczymy w jaki sposób drogą samopomocy i miłosierdzia są dopełniane we Francji braki towarzystw wzajemnej pomocy. Oprócz wymienionych, braki te polegają jeszcze i na tem, że do towarzystw nie są przyjmowani zbrodniarze i starcy. Nie znajdują oni nigdzie pomocy w razie choroby. Dalej — widzieliśmy, że kobiety i dzieci przyjmują całkiem nieznaczny udział w towarzystwach wzajemnej pomocy. Odpowiadano na to, że skoro ojciec rodziny jest członkiem towarzystwa, to korzysta z tego cała rodzina. Zapewne, lecz w takim razie ów ojciec powinien płacić nie 18 franków na rok, gdyż to zaledwie dla niego wystarcza, a tyle razy po 18 franków, z wielu osób składa się jego rodzina. Zmniejszy zresztą to wymaganie. Przeciętna rodzina składa się z 4-ech osób: mąż, żona i dwoje dzieci. Przypuśćmy, że ojciec płaci 18 franków za siebie, 9 fr. za żonę, po 4 fr. 50 c. za każde dziecko — to wyniesie 36 fr. Jest to cyfra, której ogół właściwej klienteli towarzystw, nie może płacić. Widzieliśmy, ce towarzystwa składają się prawie wyłącznie z dorosłych mężczyzn i że przeciętna składka

wynosi zaledwie niecałe 14 fr. Dzieci są więc całkiem prawie wykluczone z towarzystw wzajemnej pomocy.

Aby zaradzić temu, powstały instytucje, znane pod oryginalnym mianem „małych kawetów“ (les petits cavets). Niejaki Cavet, ojciec francuskiej samopomocy dziecięcej, będąc profesorem w szkole na przedmieściu (Paryża) la Villette, wprowadził w swojej szkole zwyczaj, iż każde dziecko składało po dwa susy (10 centimów) tygodniowo, 5 fr. 10 c. — rocznie. Jeden sus szedł na procenty składane na osobistą książeczkę ucznia dla zabezpieczenia mu starości; drugi sus służył do zabezpieczenia dzieci od choroby. Ponieważ dzieci w tym wieku rzadko chorują, pozostaje nadwyżka, z której się tworzy kapitał rezerwowy ogólny. Zasada jest bardzo prosta: pierwszy sus reprezentuje przezorność osobistą, drugi — zbiorową samopomoc. Te dwa susy kolosalnie wiele zrobiły! Dzisiaj do „małych kawetów“ należy 700.000 dzieci we Francji. Jest to bardzo dużo. Za dzieci ubogie, które nie mają same po 5 fr. 10 c. na rok, płacą członkowie honorowi. Dzięki „małym kawetom“ zrobiono za jednym zamachem duży krok do zabezpieczenia dziecka od choroby i starca od niezdolności do pracy. Jednak obok tego miano inny cel, a mianowicie wpoić w dzieci zasady samopomocy, zrobić z nich przyszłych mutualistów. Celu tego nie osiągnięto. Pomiędzy samopomocą szkolną, a samopomocą wogóle, jest niestety przeskok. Dziecko wychodzi z szkoły w 13-ym roku życia, do towarzystw wzajemnej pomocy przyjmują dopiero w 18-ym roku. Jest przerwa pięcioletnia, która wystarcza, aby zapomnieć, o samopomocy i porzucić nawet książeczki osobiste.

Powstało zagadnienie, które obrazowo nazwano „zagadnieniem mostu“. Trzeba zbudować most na tej

rzece pięcioletniej, aby połączyć obydwie brzozy życia. Projektowano zużytkować w tym celu tak zwane „małe A“ (les petites A — pierwsza litera wyrazu „amicales“), t. j. stowarzyszenia dawnych uczniów szkółek początkowych, kółka przyjacielskie złożone właśnie z takiej młodzieży od 13-tu do 20-tu lat. Jest ich parę tysięcy we Francji, dopomagają im naturalnie ludzie starsi i trudnią się one tworzeniem własnych placów do gier, lub do zabaw, śpiewami chóralnymi, sadzeniem drzewek na gościńcach i placach i t. p. Chciano natchnąć te kółka przyjacielskie duchem samopomocy. Nie udało się to zupełnie. Oprócz tego projektowano, zniżenie wieku przyjęcia do towarzystw wzajemnej pomocy z 18-stu na 8 lat, stworzenie młodszej sekcji w tych towarzystwach. Projekt ten jest może nieco praktyczniejszy, nie został jednak wykonany. Dalej od 21 do 23 lat bieg samopomocy znów się zrywa przez obowiązującą służbę wojskową. Aby zaradzić temu, powstały „wojskowe towarzystwa wzajemnej pomocy“ (les mutualités militaires). Składkę za wojskowych wnoszą prawie wyłącznie członkowie honorowi tych towarzystw. Oto co zrobiono dla wciągnięcia do towarzystw wzajemnej pomocy młodzieży, starców i wojskowych.

Przypomnijmy sobie, że jest jeszcze jeden bardzo poważny brak; a mianowicie brzemienność i poród nie wchodzi w zakres towarzystw wzajemnej pomocy. Dla zaradzenia temu powstały towarzystwa wzajemnej pomocy matek (les mutualités maternelles). Pierwsze takie towarzystwo założył w 1891-ym roku Poussinot wśród szwaczek paryskich. Dziś jest ich koło stu. Liczba to niewielka, lecz za to rezultaty dają świetne bez porównania lepsze, niż samopomoc szkolna. Towarzystwa matek zapewniają kobiecie: 1) bezpłatną pomoc lekarską, 2) wynagrodzenie 6 fr. tygodniowo przez 6

tygodni po porodzie, 3) premium 20-to frankowe, gdy matka sami karmi dziecko. W stowarzyszeniach tych śmiertelność dzieci olbrzymio spadła. Wogóle na 100 dzieci matek robotnic umiera we Francji 40, t. j. blisko połowa. Taki jest normalny procent w dzielnicach robotniczych miast przemysłowych. Z liczby zaś dzieci robotnic, należących do towarzystw matek, umiera zaledwie 5 do 6 na sto, to jest mniej, niż w dzielnicach mieszczańskich tych samych miast. Rezultat ten należy wytłomaczyć tem, że robotnice, pozbawione pomocy, muszą pracować w fabryce aż do samego porodu i powrócić do pracy zaraz po porodzie, zostawiając dziecko na pastwę losu. Wprawdzie niektóre fabryki urządziły salę dla dzieci, lecz są to rzadkie wyjątki. Dalej matka robotnica oddaje dziecko „na garnuszek“ na wieś, gdzie o nie nikt nie dba i dziecko umiera. Po 6-ciu tygodniach opieki matki, dziecko ma bądź co bądź dużo więcej sił, niż gdyby od pierwszej chwili nikt o niem nie myślał. W Niemczech istnieje prawo, zabraniające pracować kobiecie przed i po porodzie. Samo przez się to prawo jest nonsensem. Jakże można zabronić pracować kobiecie wtedy, kiedy ona najwięcej potrzebuje zarobku? Jak można zmuszać matkę do karmienia swego dziecka, gdy źle odżywiana matka nie ma mleka? Z drugiej strony żadne prawo nie może zmusić fabrykanta, aby płacił robotnicy, która nie pracuje dla niego. Niezbędnem więc dopełnieniem zakazu pracy kobiet po porodzie jest towarzystwo wzajemnej pomocy matek. Dzięki niemu, matka ma zawsze franka na dzień przez 6 tygodni po porodzie. Towarzystwa wzajemnej pomocy matek biorą po 25 centimów składki miesięcznej, 3 fr. rocznie; oprócz tego należy do nich znaczna ilość członkiń honorowych. Właściwie, dzięki tym osta-

tnim towarzystwa te istnieją. Znów samopomoc i miłosierdzie zgodnie się kojarzą w życiu.

VIII.

Choroby długotrwałe stanowią poważny brak towarzystw wzajemnej pomocy. Towarzystwa te są bezsilne wobec tych chorób. Aby zaradzić temu, towarzystwa wzajemnej pomocy przyjęły system reasekuracji. System ten wogóle polega na tem, że kilka towarzystw połączonych dzieli wspólnie swoje ryzyko, a ponieważ, im większemi cyframi operujemy, tem mniejszą rolę gra przypadek, więc i ryzyko każdego towarzystwa zosobna się zmniejsza. Zresztą tak zwane choroby długotrwałe w rzeczywistości rzadko długo trwają: kończą się one zwykle wyleczeniem, lub śmiercią. Chorobami zaś, wynikłemi z nieszczęśliwych wypadków, nawet z reasekuracją, towarzystwa wzajemnej pomocy się nie trudnią. Istnieje tak zwana „kasa reasekuracyjna“ (caisse de réassurance), która każe sobie płacić po 20 centimów miesięcznie od członka. Gdyby podniosła składkę do 30 centimów mogłaby objąć i nieszczęśliwe wypadki również. System reasekuracji zawdzięcza swoje istnienie sfederowaniu się towarzystw wzajemnej pomocy. Prawodawca francuski nie tylko ułatwia takie połączenie, lecz wprost namawia do niego. Istnieje 80 związków towarzystw departamentalnych, które znów się łączą w 10 związków regionalnych, te ostatnie zaś koncentrują się w tak zwanej federacji narodowej w Paryżu. Wszystko to jest sztuczne i idzie kulawo. Niemniej ambicje mutualistów są olbrzymie, głoszą nam oni, że towarzystwa samopomocy strzedz niebawem będą każdego francuza od kolebki do grobu, nie opu-

szczając go w żadnej potrzebie. Z liczby tych szerokich planów, udało im się urzeczywistnić reasekurację. Paryska kasa reasekuracyjna, istniejąca przy federacji narodowej pobiera od wszystkich członków, wszystkich francuskich towarzystw po 20 centimów miesięcznie, wzamian za co zabezpiecza od chorób długotrwałych, wypłacając wynagrodzenie za stracony zarobek tylko w gotówce. Połączenie towarzystw ma, obok tego, jeszcze i inny cel, który wykonywa.

Robotnicy przenoszą się często z miejsca na miejsce; każde towarzystwo wzajemnej pomocy, zależnie od wieku stowarzyszonych, nakłada inną składkę, mówiliśmy już o tem. Otóż — federacja narodowa gra rolę bankiera, który sprawia, że każdy robotnik, przenosząc się z jednego towarzystwa do drugiego, przenosi się na tych warunkach na jakich wstąpił do pierwszego towarzystwa. Federacja dopłaca, pożyczka, jednym słowem tak reguluje rachunki pomiędzy towarzystwami, aby takie przenoszenie się bez zmiany warunków umowy było możliwe.

Tak się przedstawiają towarzystwa wzajemnej pomocy na wypadek choroby, ich organizacja, ich braki i te towarzystwa dopełniające, które stworzono dla usunięcia tych braków.

Towarzystwa wzajemnej pomocy nie dały sobie rady, mimo wszystko, ze starością. Starość jest kosztowniejsza od choroby. Istnieją dwa teoretyczne systemy zabezpieczania na starość drogą samopomocy: system kapitału rezerwowanego i system kapitału wydatkowanego. System kapitału rezerwowanego (*capital réservé*) polega na tem, że ubezpieczający się wpłaca składki aż do tego wieku, od którego chce przestać pracować, do 60-ciu lat, przypuśćmy; potem kapitału zebranego nie wycofuje, lecz żyje z samych tylko procentów od

tego kapitału, kapitał zaś nienaruszony dostanie się spadkobiercom. System kapitału wydatkowanego (*capital aliéné*) polega na tem, że od oznaczonego wieku ubezpieczony wydaje i kapitał i procenta od niego; to, co składał, składał à fond perdu, jako rentę dożywnią tylko; jego spadkobiercy nic nie dostaną. System kapitału rezerwowanego jest dogodniejszy dla rodziny, dlatego też więcej odpowiada on zapatrywaniom solidarystów. System kapitału wydatkowanego jest dogodniejszy dla samego indywiduum.

Ostatni ten kapitał można stworzyć drogą osobistych składek stowarzyszonego, lub też drogą stowarzyszenia. Jeżeli stowarzyszenie przychodzi w pomoc członkowi, to kapitał, a więc i renty dla pozostałych przy życiu zwiększają się o tę część składek, którą złożyli zmarli wcześniej. Taka renta zwiększona przez składki zmarłych, nazywa się rentą Tontiego (*tontigné*), gdyż na pomysł ten wpadł niejaki Tonti. Ze statystyki wiemy znów, jaki procent ludzi, w jakim wieku umiera. Dzięki temu można unormować składkę. Formowanie kapitału wydatkowanego drogą osobistych składek wkracza w sferę osobistej przezorności i nie ma nic wspólnego z solidarnością; renty Tontiego są bezwątpienia zastosowaniem solidarności, lecz smutnem zastosowaniem. Ten, kto dłużej żyje, nie dość, że ma przywilej dłuższego życia, ale jeszcze zabiera sobie składki, złożone przez mniej długowiecznych od niego.

Są trzy czynniki, które wpływają tak na kapitał rezerwowany i kapitał wydatkowany, jak i na renty osobiste i renty Tontiego. Czynniki te — to: 1) wysokość stopy procentowej. Procenty składane robią cuda, jak wiadomo. 100 franków na 5% składane, podwoją się w ciągu 14-tu lat, przy 4% potrzeba na to 23 lat; w ciągu 40-tu lat, od 20-go do 60-go roku życia, nasze

100 franków podwoją się 3 razy na 5⁰/₀, t. j. zrobi się z nich 800 franków. Ogromnie wiele zależy tu od tego, na jaki procent składki są oddawane, przeciętny procent we Francji jest 3¹/₂⁰/₀. 2) wiek, w którym zaczynamy wносить składki: czem wcześniej zaczniemy, tem składki mogą być niższe. 3) wiek, w którym przestajemy płacić składki i kiedy chcemy zacząć korzystać z renty.

Kwestja ubezpieczeń na starość jest nadzwyczajnie żywotna we Francji. Rząd, który by potrafił ją rozwiązać, zyskałby popularność na zawsze. Przypuśćmy, że na ubezpieczenie starości potrzeba franka dziennie, 365 fr. rocznie. Za niższą rentę żaden starzec się nie wyżywi, jest to minimum, poniżej którego już nie można schodzić. Składki zaczyna wносить ubezpieczający się w 25-tym roku życia, wcześniej nie może, bo ma wojskowość do odsługiwania i musi sobie znaleźć jakąś pracę. Dalej — od jakiego wieku mamy zacząć korzystać z renty? W Niemczech określono ten wiek na 70 lat. Jest to wiek bezwątpienia dostateczny dla urzędników, a szczególnie dla niemieckich profesorów, lecz stanowczo za wysoki dla robotników. W Anglii, gdzie wszystko jest oryginalne, o wieku wypłacania renty stanowi... łysina. Łysy robotnik nie potrzebuje pracować. Jest to jednak zbyt dowolny termin. 50 lat wypadłoby za drogo.

Weźmy zatem 60.

Mamy więc zadanie następujące: Jaką składkę roczną musi płacić ubezpieczający się, jeżeli w ciągu 35-ciu lat, t. j. od 25-go do 60-go roku życia, chce sobie zapewnić dożywotnią rentę w wysokości 365-ciu franków rocznie, zaczynając od 60-go roku życia do śmierci i jeżeli składki oddaje na składany procent 3¹/₂? Odpowiedź — płacić musi 42 franki rocznie. Widzieliśmy,

że na ubezpieczenie na wypadek choroby potrzeba 18 franków rocznie, widzieliśmy, że tych 18-tu franków zebrać nie można, że zbiera się zaledwie 13, resztę dopłacają członkowie honorowi i że, mimo to wszystko, ubezpieczenie od chorób nie jest zupełne. Jeżeli teraz prócz tych 18 franków na chorobę chcemy zebrać 42 na starość, to z góry możemy być pewni, że nic nie zrobimy.

Jedyny sposób jest niżyc wiek wstępowania do ubezpieczenia; jeżeli go niżymy z 25-ciu do 8-miu lat, jak tego pragnie samopomoc szkolna, to roczna składka spadnie z 42-óch do 12-tu franków; jeżeli do urodzenia, to składka się niży do 2 lub 3-ech franków. Ale któryż ojciec zechce dobrowolnie ubezpieczać na starość swoje nowonarodzone dziecko?

Jest jeden sposób wyjścia: trzeba wydać prawo, że każdy obywatel Francji musi być ubezpieczony na starość. Trzeba zmusić, ale wtedy wyjdziemy z dziedziny samopomocy.

Wszystkie te trudności bynajmniej nie przerażają francuskich towarzystw wzajemnej pomocy. Pomimo tego, że są one faktycznie towarzystwami wzajemnej pomocy tylko na wypadek choroby, przyjmując członków głośzą one, że ubezpieczają i od choroby i od starości. Jest to zarozumiałość, połączona z niezdawaniem sobie sprawy z istotnej możliwości.

Co prawda niektóre z towarzystw wzajemnej pomocy samą siłą rzeczy przechodzą od choroby do starości. Członkowie się starzeją, trudno ich wyrzucić za drzwi, ilość dni choroby zwiększa się stale, lepiej w końcu, zamiast ciągle wypłacać wynagrodzenia za choroby, wprost ubezpieczyć na starość. Dalej — w towarzystwach wzajemnej pomocy nie ma, ściśle biorąc ubezpieczeń: składka roczna nie jest bynajmniej dosto-

sowana do renty dożywotniej. Po prostu wszystkie nadwyżki, jakie pozostają w końcu roku, wszystkim towarzystwom, zlewają się w jeden ogólny kapitał. Ogólny kapitał jest niepodzielny i złożony w banku francuskim, który płaci od niego procenta. Ten kapitał ogólny jest przeznaczony dla przyszłych pokoleń; ma on kiedyś zbawić cały proletarijat. Tymczasem kapitał ten ciągle się zwiększa przez dary osób prywatnych, pomoc gmin, pomoc państwa. Procentami od niego, dzielą się towarzystwa wzajemnej pomocy. Co się tyczy normowania wieku przyjęcia i ilości składek, towarzystwa wzajemnej pomocy rządzą się wogóle zasadą: „dawajcie, co możecie, a my zrobimy, co będziemy mogli; zresztą, co braknie to wam dodadzą“. Licząc na te dodatki, towarzystwa wzajemnej pomocy, stawiają sobie wciąż nowe zadania. Dobroczynność dowolna ma bez końca wspierać chromającą samopomoc.

IX.

Poparcie państwa, udzielane towarzystwom wzajemnej pomocy, wyraża się nietylko w płaceniu procentów i dokładaniu do kapitału ogólnego. Prawo z 1898-go roku dozwala na organizowanie osobistych imiennych książeczek. Każdy może sobie sprowadzić taką książeczkę. Jest to ubezpieczenie osobiste, którego składka roczna oblicza się ściśle matematycznie. Książeczki dają zupełną gwarancję pewności. Jednak bardzo mało towarzystw wzajemnej pomocy wprowadziło książeczki, te, które to robią, ubezpieczają wyłącznie na starość. (Książeczka może ubezpieczać na starość i chorobę razem, lub oddzielnie). System ten, bardzo chwalebny zresztą, wchodzi w dziedzinę oszczęd-

dności osobistej i nie ma nic wspólnego z solidarnością. Oprócz książeczek czysto osobistych, są też książeczki osobiste, brane przez towarzystwo. Te ostatnie są używane wyłącznie w celu zabezpieczenia starości. Różnią się od pierwszych tem, że renta ubezpieczonego zwiększa się o tę część składek, którą złożyli inni ubezpieczeni, wcześniej zmarli (renta Tontiego); oprócz tego renta ta zwiększa się jeszcze o część dochodów z darów dobrowolnych, koncertów, tomboli, przeznaczonych na ten cel. System ten niezawodnie ma już więcej cech solidarystycznych, choć, jak powiedzieliśmy, w złym gatunku.

Ubezpieczenia, zagwarantowane przez kapitał ogólny, pomimo całej nieścistości rachunków, noszą jednak cechy solidarystyczne. W ogóle stajemy wobec zagadnienia: czy towarzystwa wzajemnej pomocy dążą do tego, aby przetrwać się w towarzystwa ubezpieczeń zwykłego typu, — czy też pragną zachować swój dotychczasowy charakter braterskiej solidarności? W pierwszym wypadku wprowadzamy słynne „do, ut des“, w drugim mamy mutualistyczne: „jeden dla wszystkich, wszyscy dla jednego“. Mężowie stanu twierdzą, że towarzystwa wzajemnej pomocy są źle prowadzone; mutualiści odpowiadają, że ich towarzystwa nie są towarzystwami ubezpieczeń; gdy będą mieli więcej potrzeb, zbiorą więcej. Kapitał ogólny reprezentuje zbiorową przeczność towarzystw samopomocy: żywi dzisiaj zbierają dla przyszłych pokoleń. Jest to solidaryzm w czasie. Odpowiadają im na to, że jest to mistycyzm: niema żadnych racji, aby dzisiejsze pokolenie poświęcić dla przyszłych. Zresztą dzisiejsze pokolenie ma dość roboty z naprawianiem błędów przeszłości. Pokolenie z przed 1870-go roku przekazało dzisiejszej Francji 25 miliardów długów państwowych, które trzeba przede-

wszystkiem spłacić. Jest dużo prawdy w tej odpowiedzi.

W ogóle jaka jest rola towarzystw wzajemnej pomocy?

Dla choroby robią one bezwątpienia coś, lecz stosunkowo niewiele. Na wypadek śmierci nie robią nic; na wypadek starości udzielają niewielką ilość rent dożywotnich, nie przenoszących śmiesznie niskiej cyfry 100 franków rocznie; na wypadek nieszczęśliwych zdarzeń nie potrzebują nic robić, gdyż z prawa należy się wtedy wynagrodzenie poszkodowanemu; na wypadek bezrobocia nie robią prawie nic.

Bezrobocie, brak pracy nie nadają się do ubezpieczenia drogą samopomocy. Dla czego? Najprzód dlatego, że ryzyko to jest zbyt nierównomiernie rozdzielone pomiędzy obywatelami państwa. W takich zawodach, jak mularstwo na przykład, brak zajęcia trwa z natury rzeczy przez całe pół roku, przez całą zimę. Składki, rozłożone na osoby innych zawodów, byłyby niesprawiedliwe. W stowarzyszeniach ściśle zawodowych ryzyko byłoby więcej równomierne, lecz znów ogromnie uciążliwe. Następnie — ubezpieczenie od braku pracy byłoby strasznie kosztowne. Brak pracy jest jedną z plag, wytworzonych przez przemysł nowożytny. Jeśli liczymy na stowarzyszonego 7 dni choroby, nie popełniamy zbyt wielkiej omyłki. Ilość dni, w których robotnik nie może znaleźć pracy, jest zmienna, trudna do obliczenia, w każdym razie, co najmniej dwa razy większa. Trzeba liczyć co najmniej 14 dni rocznie braku pracy, należałoby więc pobierać odpowiednio wysoką składkę. Widzieliśmy zaś, że nawet na chorobę nie można zebrać tego, co potrzeba. Cóż dopiero mówić o nowych składkach. Wreszcie kontrola jest zupełnie niemożliwa. Ostatecznie względnie łatwo można się

przekonać, czy ktoś choruje naprawdę, czy też udaje chorobę; — lecz prawie niepodobna, aby towarzystwo wzajemnej pomocy, złożone z żywiołów różnorodnych, mogło sprawdzić, czy dany członek naprawdę nie może znaleźć pracy, czy też nie chce jej znaleźć, aby nic nie robiąc pobierać ubezpieczenie. Brak pracy nie może wejść w zakres działalności towarzystw wzajemnej pomocy. W syndykatach zawodowych zadanie jest łatwiejsze. Stowarzyszenia mularzy, robotników drukarskich i t. p. z łatwością sprawdzą sposób postępowania członka stowarzyszenia, kolegi zawodowego. Stowarzyszenia te wiedzą, gdzie można znaleźć pracę; więc potrzebującemu najłatwiej mogą się o nią wystarać. Gdy członek nie chce przyjąć ofiarowanej sobie pracy, daje przez to dowód, że nie zasługuje na pomoc. Jednak kwestja wypłacania ubezpieczenia przez czas bezrobocia pozostaje otwartą: stowarzyszenia zawodowe, w żaden sposób, nie mogą zebrać tak wysokiej składki od swoich członków. Załedwie jeden wyjątek od tej reguły można zaznaczyć we Francji. Syndykat zawodowy zw. „federacją robotników książki“, w skład którego wchodzi drukarze, zecerzy, grawerzy i t. p., wypłaca po 75 centimów dziennie swoim członkom, pozbawionym pracy. Pobiera w tym celu miesięczną składkę 2 franki. Robotnicy tego zawodu są wyjątkowo dobrze uposażeni, to też stanowią jedyny wyjątek.

Jednem słowem drogą zbiorowego wysiłku zdołano zabezpieczyć się od jednego tylko zła, t. j. od choroby — i to niezupełnie.

Rozwój stowarzyszeń samopomocy nie daje żadnej nadziei, aby w przyszłości stowarzyszenia te mogły sprostać zadaniu o własnych siłach.

Zanim jednak rozważymy kwestję, jak wywiązywałoby się z zadania państwo, gdyby je podjęło — za-

dajmy sobie pytanie, jakie rezultaty dałaby pomoc państwa, udzielana stowarzyszeniom samopomocy?

Tego właśnie pragną mutualiści. Twierdzą oni, że dadzą sobie radę, nie tylko z chorobą, śmiercią, bezrobociem, starością, ale i ze wszystkimi wogóle zagadnieniami higieny społecznej, byleby im państwo pomogło.

Zdaniem mutualistów, państwo najlepiej zrobi, gdy będzie popierać istniejące towarzystwa wzajemnej pomocy, które wyrobiły sobie już i zdolności odpowiednie i doświadczenie i znajomość rzeczy. Przy poparciu państwa towarzystwa wzajemnej pomocy rozszerzą swoje pole działania i sprostają wszystkim rodzajom nędzy.

Jeżeli zaś państwo, samo na własną rękę, z pominięciem mutualistów, weźmie się do ubezpieczeń, to brak doświadczenia i ciężkość kosztownej maszyny biurokratycznej zepsują wszystko. Słowem mutualiści mówią do państwa: „daj nam pieniędzy, a my wszystko doskonale wykonamy“. Powołują się oni przytem na Belgię. W Belgii państwo nie idzie śladem Niemiec, gdzie rząd chce wszystkim się trudnić. Przeciwnie: rząd belgijski wkracza na tę drogę, na którą go popychają towarzystwa samopomocy. Belgijskie prawo 1900-go roku otwarcie mówi do mutualistów: „róbcie, co możecie o własnych siłach, a gdy traficie na wielkie przeszkody, rząd wam pomoże“. Jest to, jakby parafraza słynnego: „Pomagaj sobie sam, a Bóg ci pomoże“. W ogóle rząd belgijski zapewnia towarzystwom wzajemnej pomocy zwyczajną dochodów rocznych, wynoszącą 60%. Gdy towarzystwo ma 40 fr. dochodu, rząd mu dodaje 60 fr. Taka jest zasada. W wykonaniu, nie towarzystwo, jako całość, lecz każdy członek towarzystwa, indywidualnie, otrzymuje zwiększenie swojej składki. Prawo do zwiększonej składki zależy od speł-

nienia 4-ch warunków. 1-o składka musi być wnie-
siona do państwowej kasy narodowej — państwo chce
mieć kontrolę. 2-o składka ta nie powinna przenosić
15-tu fr. rocznie — państwo nie ma zamiaru zabezpie-
czać ludzi zamożnych. 3-o dożywotnia renta na sta-
rość, wypłacana przez towarzystwa wzajemnej pomocy,
nie może przenosić 365 fr. rocznie; 4-o ubezpieczający
się nie może należeć do osób, płacących podatki bez-
pośrednie, t. j. nie może być właścicielem nierucho-
mości.

Niezależnie od państwa — gmina, prowincja, a cza-
sem i stowarzyszenia dobroczynne również zwiększają
składkę. Z chwilą, gdy członek towarzystwa wzajemnej
pomocy wnosi składkę, jednocześnie gmina, prowincja,
państwo, dobroczynność również wnoszą za niego
składkę, 3 lub 4 osoby prawne momentalnie dopoma-
gają wysiłkowi osobistemu. Rezultaty są olbrzymie:
gdy robotnik wnosi 3 franki składki, dobroczynność
dodaje mu 1 fr., gmina, prowincja i państwo 15 fr.
Z 3-ech franków robi się odrazu 19. Składka zwiększa
się 6 razy. Widzieliśmy, że dla otrzymania dożywotniej
renty w wysokości 365 fr. od 60-ciu lat zaczynając,
roczna składka musi wynosić 42 franki. Otóż w Belgji
robotnik sam wnosi tylko 7 fr. rocznie, resztę dodaje
mu państwo, prowincja i gmina. Jest to proporcja
ogromna. W takich warunkach ubezpieczenia na sta-
rość nie są fikcją. Niezależnie od tego istnieją w Belgji
różne oryginalne rodzaje pomocy. Naprzykład, gmina
Charbaix każdemu młodemu małżeństwu w gminie
ofiarowuje 30 franków. Mutualiści francuzcy pragną
takiej samej pomocy od państwa. Rząd francuski rze-
czywiście dużo robi dla nich. Oto cyfry za rok 1904-ty.
1-o Rząd przelewa na rachunek towarzystw wzajemnej
pomocy dochody z dóbr, które Napoleon III-ci skon-

fiskował Orleanom. Wartość tych dóbr jest koło 10,000.000 fr. Dochód w 1904-ym roku wyniósł 510.000 franków. 2-o Rząd dopłaca tym towarzystwom wzajemnej pomocy, które ubezpieczają na starość, po 1 fr. na członka i po 1 fr. na pobierającego ubezpieczenie. Z tego źródła wpłynęło 2,000.000 fr. 3-o Dla zwiększenia bardzo niskich składek rząd dopłacił 400.000 franków. 4-o Kapitały towarzystw wzajemnej pomocy są złożone w rencie francuskiej. Renta ta jest na 3%, lecz rząd w tym wypadku daje 4¹/₂%. Różnica ta wynosi, od 300,000.000 fr. złożonych, także dość znaczną sumę. Swoją drogą, daleko lepiej byłoby, gdyby państwo wprost ją darowywało. Mutualiści zwabieni wysokim procentem, lokują wszystkie swoje kapitały w papierach państwowych. Niech przyjdzie jaki kryzys, głód, wojna, lub rewolucja, państwo zbankrutuje, wtedy najprędzej zginą pieniądze najbiedniejszych. We Włoszech towarzystwa wzajemnej pomocy umieszczają swoje kapitały w domach, w pracach publicznych i t. p. Jest to bezporównania korzystniej i przezorniej. 5-o Rząd oddaje towarzystwom wzajemnej pomocy książki oszczędności, po które nikt się nie zgłosił od 30-tu lat. Dało to 65.000 fr. 6-o Departamenty i gminy także wnoszą różne sumy. Ogółem subwencja rządu, departamentów i gmin dla towarzystw wzajemnej pomocy wyniosła 7,100.000 fr. w 1904-ym roku. Ponieważ, jak wiemy, towarzystwa te miały dochodu ze składek członków 28 milionów fr., więc państwo zwiększyło wysiłek osobisty o czwartą część. Co prawda z Belgją, gdzie składkę zwiększono w ten sposób 6 razy, jest wielka różnica.

Mutualiści, biorąc pod uwagę ogromne wydatki militarne Francji, których Belgja, jako kraj zneutralizowany nie ponosi, żądają na razie od rządu, oprócz

tych 7-miu milionów, jeszcze i po 1 fr. rocznie na każdego członka. Towarzystwa wzajemnej pomocy liczą 3 i pół miliona członków, tyleż franków ma dopłacać rząd. Niezależnie od tego, prezydent Rzeczypospolitej podjął akcję w celu nakłonienia rad gminnych i departamentalnych, aby przeznaczyły, razem wzięte, także 3 i pół miliona fr. dla towarzystw wzajemnej pomocy. W ogóle, w zasadzie, mutualiści twierdzą, że rozwiążą wszystkie zagadnienia ekonomji społecznej lepiej, jak ktokolwiek inny, byleby im państwo przyszło z pomocą.

X.

System belgijski polega na dodawaniu bodźca inicjatywie indywidualnej. Państwo zwiększa każdy wkład. Jest to, jakby premium, dodawane robotnikom do ich zarobków. Człowiek, który sam jest zdolny coś niecoś zarobić, dostaje jeszcze więcej. System belgijski zapatruje się na człowieka, jak na dziecko, które dostaje cukierek, kiedy jest grzeczne. Obrońcy tego systemu twierdzą, iż jest on najracjonalniejszym: społeczeństwo przede wszystkim dopomaga tym, którzy sami już byli zdolni o własnych siłach coś zrobić. W ten sposób jest gwarancja, że pomoc społeczeństwa nie będzie straconą, wysiłki ogółu nie pójdą na marne i poprą jednostki rzeczywiście wartościowe. Jest w tem część prawdy, a jednak niewielka część. Niezdolność nie zawsze jest winą osobistą: mogło ją wywołać kalectwo, dziedziczność, choroba. Dalej, jeżeli takiego niezdolnego, zostawimy bez pomocy, to on i tak nas będzie kosztować — i to daleko więcej kosztować, jako rozkładowy pierwiastek społeczeństwa, w najlepszym, jako więzień, w najgorszym razie. Twarde są zasady belgij-

skie, nie solidarność, lecz walka o byt przebija przez nie. Kto wypłynął na wodę, tego wsadzić na okręt; kto jest pod wodą, niech tonie! Jest to jakby urzeczywistnienie tej dziwnej paraboli Ewangelji: „Albowiem każdemu, który ma, będzie dano i obfitować będzie; a od tego, który nie ma, i to co ma, będzie od niego odjęte (Mat. 25. 29.)“. Nie tak przemawia sprawiedliwość i rozum społeczny. Członkowie francuskich i belgijskich towarzystw wzajemnej pomocy nie rekrutują się bynajmniej wśród najbiedniejszych. We Francji ogromna większość tych 3½ miliona mutualistów nie składa się nawet z robotników. Urzędnicy, sklepikarze, chłopi i drobni mieszczanie tworzą wielką armię mutualistów. Widać to choćby z ich namiętnej pogoni za wszelkiego rodzaju odznaczeniami, widać z gwałtownego ofiarowywania urzędów honorowych ludziom znanym. Takich rzeczy nie robiliby robotnicy. Gdy mutualiści zamierzają prosić o co państwo, rozpoczynają od wspańiałych bankietów, na które zapraszają wybitnych polityków. Każdy bankiet znacznie podnosi składkę. Biedacy i robotnicy postępowałiby mniej światowo. Zarzucają solidarystom, że ich teoria jest apologią pasożytnictwa. Zarzut ten z daleko większą słusnością można skierować względem mutualistów, szczególnie francuskich. Dalej, mutualiści twierdzą, że państwo im powinno powierzać środki na walkę ze złem wogóle. Dobrze. Weźmy walkę z suchotami, na przykład. Wśród niemutualistów znajduje się ogromna większość suchotników. Jeżeli zatem państwo zechce walczyć z suchotami i da pieniądze towarzystwom wzajemnej pomocy, to dopomoże nieznaczej części suchotników. Ogromna zaś większość suchotników, albo pozostanie bez pomocy, albo też państwo będzie musiało wyznaczać dla nich inne środki. Najbiedniejsi nigdy nie będą

należć do towarzystw wzajemnej pomocy, bo nie mają z czego płacić składki. Państwo będzie musiało i tak się nimi zajmować, jeżeli nie zechce stosować do nich higieny społecznej, będzie musiało stosować prawo karne, które, pominiawszy już wszystkie inne względy, jest daleko droższe...

Sposób wyjścia jest jeden jedyny: a mianowicie wpisać z urzędu do towarzystw wzajemnej pomocy wszystkich biedaków. Gmina Charbef w Belgii, znana ze swoich doświadczeń społecznych, zrobiła to. We Francji jest około 100.000 porzuconych dzieci, które się wychowują na koszt państwa. Należałoby to uogólnić, należałoby wszystkich biednych, starych, niezdolnych i t. p. wpisać z urzędu do towarzystw wzajemnej pomocy. Niewątpliwie, kosztowałyby to znacznie mniej, niż osiągnięcie tego samego celu przez dobroczynność lub... przez dobrze urządzone więzienia. (W mojem przekonaniu ma rację bytu tylko kara śmierci i wygnanie — nic więcej). A jednak zapytajcie się mutualistów, czy życzą sobie, aby do ich towarzystw wszyscy należeli? Napewno się nie zgodzą. Napewno nie zechcą, aby pijak, żebrak, były złodziej, wypuszczony z więzienia, brał udział w ich zgromadzeniach, dostawał medale, odbywał pochody pod ich sztandarami. Możeby się zgodzili płacić im, lub za nich, lecz nigdy nie wpuszczą ich do swojego towarzystwa. Jeżeli należenie do towarzystw wzajemnej pomocy będzie obowiązkiem dla każdego, to najprzód te towarzystwa zupełnie zatracą swój dzisiejszy charakter, a następnie znajdą się zupełnie w innej dziedzinie. Nie będą to już stowarzyszenia, oparte na dobrej woli członków. Teoretycznie niema łącznika pomiędzy mutualizmem, a interwencjonalizmem. Albo trzeba zostawić towarzystwa wzajemnej pomocy, takimi, jakie są, to jest

stowarzyszeniami wolnymi, zależnymi od dobrej woli, albo też, wyrugować je przez działalność państwa, przez mus. W ogóle stowarzyszenie wolne, które przybrało postać towarzystw wzajemnej pomocy, jest bezsilne do spełnienia wszystkich zadań solidarności społecznej. Robi ono niewiele dla choroby, jeszcze mniej dla starości, całkiem nic dla bezrobocia. A bezrobocie jest jedną z największych klęsk nowoczesnych. Przeciętnie na 4 robotników 1 nie ma roboty w ciągu 3 miesięcy do roku. Ryzyko takiego ubezpieczenia byłoby olbrzymie i wymagałoby ogromnych kapitałów. Z drugiej strony, bez niego, wszystkie inne nic nie znaczą. Po co się ubezpieczać przeciwko chorobie, lub starości, kiedy musi nadejść czas bezrobocia, w którym nie będzie z czego płacić składki i całe ubezpieczenie przepadnie? Gdyby można było znaleźć pracę dla każdego! Jednak — spójrzcie do rejestrów biur pośrednictwa pracy. Zapotrzebowanie pracy przewyższa podaż. Na 20 kandydatów na posadę stróża, jest jedno miejsce. Kolektywiści twierdzą, iż w ten sposób, kapitał tworzy sobie armję rezerwową, za pomocą której zniża zarobki. Jest to niesłuszne. Zarobki się nie zniżają. Prostu postęp techniczny umożliwia wytwarzanie tej samej ilości bogactw przez coraz mniejszą ilość rąk. Ponieważ zapotrzebowanie bogactw nie wzrasta w tym stosunku, ztąd ciągły brak pracy.

Wynajdywanie miejsc na nic się nie zda, skoro tych miejsc niema. A może zamiast umieszczać, lepiej by było wprost stworzyć pracę? zakładać nowe przedsiębiorstwa? Co do przemysłu fabrycznego jest to całkiem niepraktyczne. Bez nowych fabryk — i tak jest nadprodukcja towarów. Jeżeli pootwieracie nowe, to zwiększycie tylko tę nadprodukcję, a więc wywołacie tylko nowe krachy, t. j. nowe bezrobocia. To tworzenie pracy

nie da się zastosować i do prac rolniczych, bo i tam nadprodukcja zboża jest zjawiskiem częstym. Lecz jest kategorją pracy, którą można się trudnić, nie krzywdząc nikogo: będą to tak zwane prace nieproduktywne (w ciasnym znaczeniu tego wyrazu): budowanie dróg, zamiatanie ulic i t. p. Robotnicy nieprzyzwyczajeni do takiej pracy, nie zechcą się brać do niej. Będą ją wykonywali źle, a wy będziecie to tolerować. Wpadniemy w dziedzinę dobroczynności. Towarzystwa wzajemnej pomocy mają za mało pieniędzy, aby ubezpieczyć od bezrobocia, zato mają zbyt wiele przeszkód, aby znaleźć pracę.

Lepszą stosunkowo bronią rozporządzają syndykaty zawodowe. Syndykat zawodowy ma możliwość oznaczania taryfy minimum zarobku. Syndykat powiada do swoich członków: zabraniam wam pracować za cenę niższą od 4-ech franków dziennie, ale, gdy będziecie pozbawieni pracy, będę wam płacić. Syndykat naturalnie może płacić tylko ze składek członków, lecz wyżkę, potrzebną na tę składkę, syndykat zobowiązuje się wywalczyć. Tak to wygląda w teorii, jednak w rzeczywistości wyżkę przeważnie zużywa sam robotnik na rzeczy pierwszej potrzeby. Składki na ubezpieczenie od bezrobocia są dostępne jedynie dla zamożnych robotników. Znany nam syndykat „książki“ bierze po 2 franki składki miesięcznie, angielskie syndykaty po 6 i 7 franków. Taką składkę może płacić tylko robotnik dobrze uposażony. Wysiłki syndykatów zawodowych rozbijają się zatem o tę samą przeszkodę, co i wysiłki towarzystw wzajemnej pomocy, a mianowicie o brak pieniędzy.

Nie próbowano żądać od państwa zajęcia się ubezpieczeniami od bezrobocia. Zresztą nasze państwa z ich miliardowymi budżetami wojny napewno by słyszeć

o nich nie chciały. Za to w niektórych krajach, prze-
ważnie zneutralizowanych, zwrócono się z tem do rad
miejskich. Miasto St. Galle, w Szwajcarii, w 1894-ym
roku wydało sobie prawo, na mocy którego, każdy
robotnik był obowiązany płacić składkę na ubezpieczenie
od bezrobocia, wzamian za co każdy robotnik, pozba-
wiony pracy, miał prawo żądać od miasta wypłacania
mu premji. Skutki tego prawa były opłakane. Z jednej
strony — nie było sposobu ściągnąć składek, z dru-
giej — ilość pozbawionych pracy dochodziła do cyfr
fantastycznych. Próba się nie powiodła i wkrótce za-
niechano jej. Miasta Bern, Bazyleja i Kolonja przyjęły
system mięszany. Składki na ubezpieczenia zbierają syn-
dykaty, lecz, jak będzie brakowało, to miasto w miarę
możności dołoży. System ten dał lepsze rezultaty, trwa
do dziś dnia lecz nie obejmuje wszystkich robotników.
Największą próbę, najlepiej udaną i najgłośniejszą zro-
biła belgijska Gandawa (Gant) w 1900 r. System gan-
dawski obiegł później niemal całą Europę. W założe-
niu tego systemu leży belgijska zasada: pomagajcie
sami sobie, a państwo wam dopomoże. Miasto zwraca
się do syndykatu robotniczego, nakłania go do zało-
żenia kasy ubezpieczeń od bezrobocia i do składki
każdego robotnika dokłada jakąś sumę, której z góry,
nie określa. Suma ta, w żadnym razie, nie może prze-
nosić franka dziennie, w rzeczywistości wynosi 40%.
Kto płaci, przypuśćmy 10 fr. ubezpieczenia miesięcznie,
miasto mu dodaje 4 fr. i premium liczy się od składki
14 frankowej. Dodatnie strony tego systemu polegają
1) na popieraniu wysiłków wolnych stowarzyszeń. Pra-
wie wszystkie syndykaty zawodowe w Gandawie mają
kasy ubezpieczeń od bezrobocia. Niezsyndykowanych
robotników niema. 2) Kontrola jest zapewniona. Przed
radą miejską łatwo udawać niemożność znalezienia

pracy, przed syndykatem zawodowym trudniej. Zresztą, gdyby jeden syndykat zabrał za wiele, inne by nic nie dostały. 3) Miasto nie ma kłopotu z egzekwowaniem składek: jest to rzecz syndykatu. Miasto tylko nie dopłaca swojej części, póki składki nie są zebrane. 4) Wydatki miasta są ograniczone: miasto, w żadnym wypadku, nie płaci więcej, jak 1 fr. dziennie od osoby. Obok tych stron dodatnich, system miasta Gandawy ma tę bardzo ujemną stronę, że pozostawia na stronie wszystkich tych, którzy nie mogą płacić żadnej składki. Cały system da się zastosować tylko do wybranych robotników. Dla reszty jest dobroczynność publiczna. Jakkolwiek jest, najbiedniejsi pozostają na łasce państwa. System skombinowanej interwencji państwa z wysiłkami wolnych stowarzyszeń nie zmienia rzeczy pod tym względem.

XI.

Doszliśmy do przekonania, że stowarzyszenie wolne ma za mało sił do walki ze złem społecznym; syndykaty zawodowe też jej podołać nie mogą, jeżeli nie są poparte przez państwo.

Lecz właściwie, jaka jest różnica pomiędzy państwem, a wolnym stowarzyszeniem? Rzecz prosta zadając to pytanie, mam na myśli tylko takie państwa, jak francuskie, gdzie rząd jest wyrazem woli większości obywateli. Państwo takie jest tedy również stowarzyszeniem przez duże S. Pomiędzy takim państwem, a wolnym stowarzyszeniem istnieją tylko różnice ilościowe, bynajmniej nie jakościowe. Tak wielkie stowarzyszenie (państwo), jak i małe stowarzyszenie (gmina, towarzystwo samopomocy, syndykat zawodowy) nie

przestają być stowarzyszeniami. Twierdzenie, że należenie do wielkiego stowarzyszenia i podleganie jego prawom jest obowiązkowe, do małego zaś — dowolne. Gdyby tak było istotnie, różnica byłaby olbrzymią. Lecz zapominacie, że nawet najmniejsze stowarzyszenie musi coś postanawiać i, że to postanowienie staje się prawem, przymusem, obowiązkiem dla członków stowarzyszenia. Niech sobie ma tylko trzech członków jakie stowarzyszenie, to, co postanowi dwóch wbrew woli jednego, staje się obowiązkiem dla wszystkich trzech. Bez takich zasad, żadne stowarzyszenie na świecie nie istniałoby; w każdym trzeba ulegać większości. Pod tym względem niema więc żadnej różnicy. Do stowarzyszenia można wstąpić dobrowolnie, do państwa trzeba należeć — to ma być różnicą. Nie przesadzajmy jednak. Urodzenie nie jest jedynym środkiem zostania obywatelem państwa, można, będąc dorosłym naturalizować się, t. j. dobrowolnie zapisać się do grona obywateli państwa, zupełnie tak samo, jak się zapisujemy do stowarzyszenia. Zmiana ojczyzny jest całkiem możliwą i staje się coraz możliwszą. Każdy człowiek jest wolny wybierać sobie, jakie chce państwo. Odpowiedacie mi, że zawsze jakieś wybrać musi, podczas kiedy może nie należeć do żadnego stowarzyszenia. Zapewne jest to argument, lecz czysto akademicki, bo w społeczeństwie kulturalnym niema człowieka, któryby nie należał do jakiegoś stowarzyszenia.

A więc wogóle wolne stowarzyszenie i wolne państwo nie są bynajmniej przeciwieństwem i mają większość wspólnych cech.

Państwo może walczyć ze złem społecznym w trojaki sposób: 1) dopomagając (jednostkom lub wolnym stowarzyszeniom) do walki; 2) zmuszając je do niej, 3) podejmując walkę samemu.

Dopomagając jednostkom lub stowarzyszeniom, państwo stoi poza ich plecami i dostarcza pieniędzy, kiedy ich brakuje; daje tzw. subwencje; np.: subwencje państwa dla towarzystw wzajemnej pomocy, subwencje gmin dla syndykatów zawodowych. Istnieją też subwencje dla towarzystw współdzielczych, dla towarzystw wzajemnego, drobnego kredytu ziemskiego. W miastach są subwencjonowane biura higieny, które mają na celu walkę z bakteriami wszelkiego rodzaju; są subwencjonowane przez rząd bezpłatne instytuty szczepienia chorób zakaźnych. Po wsiach są subwencjonowani przez rząd profesorowie agronomji. Gdy państwo jest właścicielem domu, majątku ziemskiego lub fabryki, co, jak wiadomo, często bywa we Francji, może postępować, jak bogaty filantrop. Środków mu nie brak, to też gminy, na przykład, dają bezpłatnie lokal towarzystwom wzajemnej pomocy; departamenty pożyczają pieniądze spółkom współdzielczym i t. p. Pomoc państwa jest w modzie we Francji, wzywają jej na każdym kroku. Jak tylko komu czego brak, prosi o subwencję i, trzeba przyznać, po większej części dostaje ją. Jednak nie zapominajmy, że nie jest to właściwie pomoc. Gdy ja chcę komuś pomóc, daję mu moje pieniądze. Państwo nie ma swoich pieniędzy, bierze je tylko z kieszeni jednego, aby włożyć do kieszeni drugiego. Nie jest to pomoc, a przemieszczenie. Obywatel, płacący podatki, nie zawsze się na to zgadza; jeżeli należy do większości, to możemy przypuścić, że dzieje się to z jego wolą. Lecz, gdy należy do mniejszości, wtedy bezwątpienia robi to, czego by nie chciał robić. Powstaje niepokojące zagadnienie: czy czasem ten, kto płaci subwencję, nie więcej zasługuje na pomoc od tego, kto ją dostaje? *Laissez-faire'yści* twierdzą, że ten kto płaci, przez to samo daje dowód, że może płacić, że jest zdolniejszy i le-

pszy od tego, któremu płacą. Co prawda — wszyscy dochodzimy go przekonania, że podatki powinny obciążać przede wszystkim ludzi bogatych. Nie ulega wątpliwości, że postępowy podatek od dochodów jest kwestją niedalekiej przyszłości. I dzisiaj nawet, w rzeczywistości, ci, którzy płacą, są przeważnie bogaci, ci którzy otrzymują subwencje — przeważnie biedni. Dlatego system subwencji zyskuje coraz szersze zastosowanie. Jednak „przeważnie“ nie znaczy „zawsze“. Subwencionowane towarzystwa drobnego kredytu ziemskiego składają się z członków, którzy wcale nie są biedni. Od czasu do czasu, wprost, lub w postaci premii wywozowych, otrzymują subwencje to przedsiębiorcy jedwabiu, to rafinerzy cukru. Ci chyba nie są biedni, a jednak dostają wsparcia i, prosząc o nie, powołują się na solidarność społeczną. To nie im, lecz Francji — potrzebna jest produkcja jedwabiu i cukru. Tutaj pytanie: czy rzeczywiście potrzebują oni wsparcia, niepokoi nas jeszcze więcej. Co prawda, państwo, za tego rodzaju usługi nakłada wzamian na przemysłowców obowiązek wspierania uboższych. Pracodawca jest obowiązany przez prawo ponosić trzecią część kosztów zwykłej choroby robotnika i wszystkie koszty, spowodowane przez każdy nieszczęśliwy wypadek, który się zdarzył w jego zakładzie. Istnieje projekt, aby zobowiązać pracodawców do obowiązkowego ubezpieczenia robotników od bezrobocia. Kolektywiści twierdzą, że jest to zwrot niesłusznie zagarniętego zarobku. Zwolennicy interwencji państwa dowodzą, że jest to zwiększeniem zbyt małego zarobku, że pracodawca powinien płacić nie tylko za pracę, ale i za stopniowe zużywanie materiału ludzkiego, tak, jak chcąc nie chcąc, musi płacić za zużycie żelaza w maszynie. Solidaryści objaśniają to prościej. Pracodawcę i robotnika łączą

wspólny interes. Czem robotnik jest zdrowszy i silniejszy, tem jego praca jest wydatniejszą. Dlatego z jednej strony: w interesie pracodawcy leży, aby robotnikowi nie brakowało rzeczy niezbędnych do utrzymania zdrowia, z drugiej — słusznem jest, żeby pracodawca więcej dawał zarobić robotnikowi, kiedy sam zarabia więcej.

Oto pierwszy sposób walki państwa ze złem. Należy go przyjąć, zdając sobie sprawę z tego, że miewa on czasami złe skutki, które w każdym poszczególnym wypadku trzeba ściśle zbadać. Jednak, jeżeli pomoc jest udzielana rozsądnie, może być korzystną i dla tych, którym płacą i dla tych, którzy płacą. W interesie pracodawców leży, aby uprzędzić zło, naprzykład: bezrobocie, które wywołuje nieporządki, nędzę, zmniejsza liczbę nabywców różnych towarów i t. d. Wielu pracodawców całkiem dobrowolnie ubezpiecza powyżej normy prawnej swoich robotników od choroby, nie-szczęśliwych wypadków i t. d.

Drugi sposób, jakim rozporządza państwo w walce ze złem, jest zmuszanie do niej. Tutaj rozstrzyga nie budżet, lecz prawo. Państwo postanawia, że wszyscy zainteresowani są obowiązani ubezpieczyć się. W Niemczech wszyscy robotnicy muszą być ubezpieczeni. W Anglii są bardzo surowo przestrzegane prawa higieniczne, dotyczące zdrowotności mieszkań, obowiązkowego szczepienia ospy i t. d. We Francji przepisy o zdrowotności mieszkań istnieją wprawdzie, lecz tylko na papierze, gdyż w rzeczywistości nikt ich nie stosuje; oprócz tego są — na szczęście stosowane — przepisy o ogrodzeniach maszyn, o odpowiedzialności przemysłowców za wypadki i t. d. Walka obowiązkowa rozszerza się coraz więcej.

W 1884-ym roku zaczęto opracowywać projekt obowiązkowych ubezpieczeń robotniczych w Niemczech; projekt ten stał się prawem w 1889-ym roku.

Francuzcy ekonomiści liberalni nie mało łez prze-
lali z powodu obowiązkowych ubezpieczeń w Niem-
czech. Ich zdaniem, ubezpieczenia te obciążą ludność,
trzeba będzie podnieść podatki; z robotnika zrobi się żoł-
nier, z wolnego obywatela — poddany. Spencer twierdzi,
że ubezpieczenia robotnicze, cała wogóle obowiązkowa
interwencja państwa w sprawach ekonomicznych, two-
rzy nowe niewolnictwo, cofa ludzkość do czasów przed-
historycznych, omotanemu w całą sieć przymusowych
przepisów człowiekowi odbiera tę część swobody,
którą sobie wywalczył. Naprzykład: obowiązkowe ubez-
pieczenia zniewalają robotnika do ciągłego przylepia-
nia jakichś marek, musi on zrzec się części swego za-
robku na jakieś przyszłe cele, kiedy jemu przysługuje
pełne prawo rozporządzania w każdej chwili całym
swoim zarobkiem. Biada mu, jeżeli zapomni o jakiej
marce lub o jakim terminie, gdyż wtedy czeka go kara.
We Francji po 48-ym roku, w pierwszych latach dru-
giego cesarstwa, istniały książeczki robotnicze; jednak
wszelkie połączone z nimi marki, podania, formal-
ności sprawiały tyle kłopotu, że nietylko je porzucono,
lecz nawet do dziś dnia przechowano ku nim niena-
wiść. System niemiecki ironicznie przezwali francuzcy
liberali systemem lepienia (*systeme de la colle*), od
ciągłego przylepiania marek. Angielskie przepisy hy-
gieniczne są jeszcze gorsze (ciągle, zdaniem liberałów).
Gdy powiesz lekarzowi na co jesteś chory, zrobią ci
znak na drzwiach, jak gdybyś już był zapowietrzony.
Suchotników chwytają, jak zbrodniarzy i wbrew ich
woli, zamykają w domu zdrowia. Syfilitycy stają się
wyrzutkami społeczeństwa. Wszystko to są zamachy
na wolność osobistą, naganne i nieprawe. Z chwilą
kiedy człowieka zmuszają do walki ze złem, sam on
walczyć przestaje. Przymus osłabia wysiłek. W rezul-

tacie zło tryumfuje. Jedna jest tylko dobra rzecz na świecie: dobra wola. Gdy przymus ją wyruguje, tak czy inaczej zło, nędza, choroby zapanują wszechwładnie.

Tak dowodzą liberali. Nie skończyliśmy jednak litanji ich zarzutów.

XII.

Gdy państwo, nawet wolne, mięsza się w sprawy ekonomiczne obywateli, znaczy to, że większość narzuca swoją wolę mniejszości. Wiadomo zaś, że większość nigdy nie ma racji i niedołęgi zawsze stanowią tę większość. Wreszcie: ostatni i jedyny, na który warto odpowiedzieć szczegółowiej zarzut. Wszystko co robi państwo, robi drogo i źle. Rezultaty ubezpieczeń będą dla tego nędzne. Renta na starość w Niemczech wynosi obecnie 170 fr., wyniesie z czasem 280 franków rocznie, nie przekroczy zaś nigdy 500 fr. Aby osiągnąć takie słabe rezultaty, które każdy osobiście mógłby osiągnąć, popełniono zamach na podwalinę kultury, na zasadę wolności osobistej.

Zupełnie zgadzam się z liberałami na to, że osiągnięte rezultaty są słabe, idę dalej nawet i stanowczo twierdę wraz z nimi, że wszelka solidarność przymusowa, wszelki mus wogóle, jest bezporównania gorszy i niższy od solidarności wolnej. Zgoda, — lecz zarzut ten da się zastosować do wszystkich bez wyjątku praw, gdyż każde prawo jest przymusem. Konsekwentny liberał powinien zostać anarchistą i nie uznawać żadnych praw. Nie myślę przeczyć, że wszelkie przedstawianie świadectw, lepienie marek, podawania próśb są nudne i męczące. Jestem też najmocniej przekonany, że ludzie całkiem uczciwi obejdą się zupełnie bez praw; sami

będą wiedzieć, co powinni robić i nikt im nic nie będzie musiał narzucać. Jednak, dopóki ludzie nie są całkiem uczciwi, prawa są niezbędne; one dopełniają słabość ludzką. Niedość. Solidarność przymusowa toruje drogę solidarności wolnej; działa ona, jak wychowanie. Prawo jest niczem bez zwyczaju, lecz, z drugiej strony, prawo wytwarza zwyczaje. Najwstrętniejszy egoista musi spełnić idealny uczynek, kiedy, na przykład, płaci podatek, który większość jego współobywateli postanowiła użyć na pomoc biednym, przypuśćmy. Często się zdarza, że nieprzyjemne uczucie poddawania się konieczności przechodzi a pozostaje przyzwyczajenie. Gdy chodzi o walkę z żywiołami, z ryzykiem całkiem nieprzewidzianem, państwo ma prawo zmuszać do walki. Sam zainteresowany w żaden sposób nie może sobie pomóc, gdy chodzi o opiekę nad nowonarodzonym lub o wychowanie w wieku młodzieńczym. Wogóle prawo ma obowiązek zmuszania zawsze, wielokrotnie chodzi o rzecz niezbędną dla interesu ogółu. Na przykład jest nieodzownym, aby każdy pił czystą wodę. W tym celu państwo może wydawać wszelkie przymusowe rozporządzenia. Każdy jest zainteresowany w tym, aby nie było chorób. Dlatego ubezpieczenie od choroby i starości przedstawia również interes ogólny i powinno być obowiązkowym tak, jak obowiązkowym jest dostarczanie czystej wody do picia. Zasada bezwzględnej wolności osobistej jest więc odległym ideałem, do którego dążymy drogą praw przymusowych, stanowionych przez większość. Argument większości też nie jest przekonywujący. Inicjatywa wychodzi zawsze od mniejszości — to prawda. Istnieje nawet system wyborczy przedstawicielstwa mniejszości, t. zw. system proporcjonalnych wyborów. Wszakże nawet tam, gdzie ten system działa, ostatecznie decyduje większość. Gdyby

większość była pozbawiona prawa decydowania, to nie tylko państwo, ale i stowarzyszenie istniećby nie mogło. Mniejszość musi podlegać woli większości — inaczej zapanowałaby anarchja, czego w historii mamy aż nadto dowodów. Taka zależność bywa korzystną nawet dla jednostek, składających tę mniejszość. Zamiast zamykać się w odosobnionych wieżach z kości słoniowej i ztamtąd dyktować prawa, muszą oni oddziaływać na tłum, muszą go przekonywać tak, aby w końcu stworzyć sobie większość. Ich wpływ nie jest wtedy stracony. Wreszcie mówią nam, że wszystko, co robi państwo, jest zrobione drogo i źle, że prawa przymusowe niszczą przemysł. Fakty temu przeczą. Po 1849-ym roku przymusowe prawa opiekuńcze nad robotnikami nie zniszczyły bynajmniej przemysłu francuskiego, przeciwnie zakwitł on niesłychanie.

Trzeci sposób, jakim rozporządza państwo w walce ze złem jest podjęcie samemu tej walki. Coraz częściej państwa, gminy, departamenty stają się prosto przedsiębiorcami, nie tylko upiększają miasta, przeprowadzają linje komunikacyjne, ale nawet budują fabryki różnego rodzaju: młyny, browary i t. p. Państwo podejmuje wtedy walkę ze złem bezpośrednio. Jako przedsiębiorca, państwo może występować, jako jeden konkurent więcej. Może budować swoje fabryki, swoje szkoły, swoje koleje, nie zabraniając jednak robić tego samego jednostkom, lub wolnym stowarzyszeniom. Niezależnie od tego, państwo może nadać sobie t. zw. prawo monopolu, t. j. może zabronić ludziom prywatnym trudnić się daną rzeczą i podjąć ją wyłącznie samemu.

We Francji ubezpieczenia były dotąd rzeczą wyłącznie dowolną. Jednak, nie tylko socjaliści kolektywiści, lecz i t. zw. Katheder — socjaliści są zwolennikami monopolu państwowego w tej dziedzinie. Dowodzą oni,

że państwo może lepiej ubezpieczać, niż człowiek prywatny, gdyż nie potrzebuje dywidendy; obejmując cały naród, nie potrzebuje płatnych agentów; operuje większymi cyframi, więc ma lepszą podstawę rachunku; jest wyrazem woli całego narodu, więc rządzi się więcej humanitarnymi zasadami. Dla tych przyczyn, zdaniem socjalistów, państwo powinno całkiem wyrugować drogą prawodawczą przedsiębiorczość prywatną i we wszystkich dziedzinach, a więc i w dziedzinie ubezpieczeń, wprowadzić monopol. Odpowiadam na to, że państwo zasypia, gdy nie potrzebuje się liczyć z konkurencją. Ogół zaś byłby pozbawiony możliwości porównywania szkoły państwowej z szkołą prywatną, kolei państwowej z koleją prywatną i t. d. W ten sposób ogół zasypiałby także, i postępowanie zostałoby zatamowane. Są jednak rzeczy, których niepodobna inaczej załatwić, jak drogą monopolu, jak np. kanalizacje, gaz, tramwaje. Ulice mają określoną szerokość, a ziemia określoną pojemność, których niepodobna rozszerzać ponad miarę dla ogromnej ilości konkurencyjnych szyn, rur i wozów. Interes ogółu wymaga, aby w takich wypadkach istniał monopol. — Nieustannie sypią się zarzuty pod adresem państwa francuskiego, że wszystko, co robi, robi źle i drogo. Porównują koleje prywatne z kolejami państwowymi, szpitale prywatne z szpitalami państwowymi — i porównanie zawsze wychodzi na niekorzyść państwa. Nadmiar biurokracji, niedołęztwo i kosztowność administracji, wszystko psują. Niestety — tak po większej części bywa, lecz przyczyna złego nie leży w tem, że są urzędnicy, bo i prywatne przedsiębiorstwa muszą ich mieć. Przyczyną tą jest straszna centralizacja władzy we Francji, a więc z jednej strony powolność, z drugiej brak kontroli. Piekarnie, młyny, apteki municypalne, zależne nie od

zcentralizowanego państwa, a od lokalnej gminy, prosperują świetnie. W Niemczech ubezpieczeniami nie trudni się właściwie państwo, lecz instytucje autonomiczne, popierane przez państwo. Jeżeli pod wyrazem „państwo“ rozumiemy zcentralizowaną demokrację, jak francuska, w której każdy mostek na drodze bretońskiej, zależy od ministerjum w Paryżu — to stanowczo takie państwo jest niezdolne do żadnych przedsięwzięć. Jeżeli jednak nazwiemy państwem gminy, departamenty, instytucje autonomiczne, poparte przez rząd centralny, to zarzut niezdolności musimy cofnąć. W kwestji ubezpieczeń, jak i w każdej innej, jestem przedewszystkiem za pozostawieniem szerokiej swobody samorządom lokalnym. Ubezpieczenie powinno być obowiązkiem dla każdego. Każdy w jakimś towarzystwie powinien być ubezpieczony, lecz nie należy dawać państwu monopolu na ubezpieczenia. Niech sobie państwo będzie jednym z konkurujących towarzystw. To mu doda bodźca do reform i nie pozbawi ogółu skali porównawczej.

XIII.

Zreasumujmy wszystkie sposoby ubezpieczania na starość i od bezrobocia. Pierwszy sposób to — oszczędność osobista. Był on najdawniej stosowany. Jest nadzwyczaj kosztowny i dzisiaj jest możliwy tylko dla klasy zamożnej, a więc dla mniejszości. Drugi sposób — to ubezpieczenie przez pracodawców, niezbyt rozpowszechnione, używane jednak w wielkich kompaniach i w bardzo bogatych przedsiębiorstwach. Robotnicy bardzo niechętnie przyjmują tego rodzaju ubezpieczenia, gdyż stwarzają one dużą zależność, przywiązując robotnika do danego pracodawcy. Mimo to,

w ten sposób jest ubezpieczonych od starości około 500.000 robotników we Francji. W tej liczbie poważną większość stanowią robotnicy kolei żelaznych i przedsiębiorstw państwowych. Trzeci sposób — to stowarzyszenie wzajemnej pomocy, które jednak, jak widzieliśmy nie może inaczej ubezpieczać na starość, jak zwiększając oszczędność osobistą przez oszczędność wcześniej zmarłych.

A zatem prywatne ubezpieczenia od starości są albo zbyt drogie, albo jeżeli nie są za drogie, dają słabe rezultaty, albo wreszcie, jeżeli dają dobre rezultaty, oparte są na wyzysku innych. Ta trzecia ewentualność daje się zastosować przytem tylko do zamożnej mniejszości.

Co wobec tego może zrobić państwo?

Państwo może uznać ubezpieczenie od starości za obowiązkowe i w ten sposób objąć wszystkich obywateli. Ubezpieczenie może być uznane za obowiązkowe od chwili urodzenia, dzięki czemu składka roczna zmniejszy się znacznie. Dalej państwo może zmusić gminy, prowincje, pracodawców do wnoszenia składek w części lub całkowicie za robotników. Wreszcie, państwo, w charakterze bogatego przemysłowca, może dostarczyć znacznego kontyngensu dobrze płatnych robotników, którzy sami będą mogli opłacać składkę i oprócz tego państwo może również dołożyć do składek innych robotników.

Opierając się na takich wywodach teoretycznych, państwo niemieckie wprowadziło ubezpieczenia obowiązkowe. Jednak ubezpieczenia te nie obejmują całej ludności. Niemieckie ubezpieczenie obowiązkowe stosuje się jedynie do tych robotników fabrycznych, którzy zarabiają mniej, niż 2000 marek rocznie. Robotników pobierających wyższe pensje, pominięto na tej

zasadzie, że są zamożni i że sami mogą oszczędzać na wypadek choroby lub starości. Rzecz prosta, że wyższy zarobek może być tylko chwilowym i bynajmniej nie chroni od nędzy na starość. Oprócz tego, pominięto chłopów, drobnych rzemieślników i sklepikarzy dlatego, że ich zarobki są trudne do obliczenia, i że byłoby ciężko zebrać składkę od nich, podczas kiedy składka od robotników fabrycznych zbiera się przez proste zatrzymywanie części pensji w kasie fabryki, z kąd przechodzi do kasy ubezpieczenia. Takie tłómaczenie też nie jest racjonalne, gdyż każda rzecz pożyteczna jest trudna; to nie powód, aby jej nie podejmować. Jest jeszcze jedno ograniczenie, a mianowicie państwo nakazuje ubezpieczać się, lecz pozwala korzystać z owoców ubezpieczenia jedynie po wniesieniu pewnej minimalnej ilości składek. Nawet w militarynych Niemczech, nie można zbierać tych składek tak, jak się zbiera podatki. Za wnoszenie składek rząd czyni odpowiedzialnymi pracodawców. Wielekroć robotnik strejkuje, lub gdy fabryka zmniejsza ilość robotników, płacenie składek się przerywa. Dalej jest cała kategoria fantastyków, którzy często zmieniają rodzaj pracy, lub pracują przez jakiś czas, potem nic nie robią. Ci rzadko dochodzą do tego, aby wnieść minimalną ilość składek. Ubezpieczenie obowiązkowe nie może ich objąć i dostaną się oni na łaskę dobroczynności.

Mimo to, obecnie jest w Niemczech 13 i pół miliona osób, w czym 5 milionów robotników ubezpieczonych. Pracodawca ma obowiązek zapatrywać się na człowieka, jak na maszynę, która nietylko potrzebuje pożywienia, t. j. węgla, lecz, oprócz tego, trzeba ją smarować oliwą, poprawiać — słowem montować. Dlatego pracodawca jest obowiązany wnosić połowę składek za swoich robotników. Dalej rząd zwiększa wy-

płacane emerytury, nie powiększając składek. Wnoszenie składek rozpoczyna się od lat 16-tu i to z warunkiem, aby już w tym wieku robotnik pobierał pensję. Wcześniej, gdyby nawet robotnik pracował i zarabiał, nie jest dopuszczony do ubezpieczenia. Ograniczenie to zwiększa składkę, która byłaby znacznie niższą, gdyby ją wnoszono od urodzenia. Jednak, ze względów praktycznych, jest to niemożliwe. Dziecko nic nie zarabia, trudno zmuszać rodziców do wnoszenia składki za nie. Gdyby pracodawca chciał zatrzymywać robotnikowi składkę za jego dzieci, wywołałoby to, słuszne zresztą, oburzenie. Nie pozostaje nic innego, jak dawać rady rodzicom, które się na nic nie zdadzą, wobec nizkości zarobku, albo zadecydować, aby państwo wносиło składki za dzieci do lat 16-tu.

Jak widzimy, system niemiecki nie jest dostateczny. Mimo to przewyższa on wszystkie inne. Francuzcy mutualiści, nie życząc sobie interwencji państwa, krytykują ten system wogóle. Rozpatrywaliśmy tę krytykę i uznaliśmy za bezzasadną. W liczbie blisko 14-tu milionów ubezpieczonych, jest zaledwie 5 milionów robotników fabrycznych; — chłopi, rzemieślnicy i sklepikarze są wykluczeni; — resztę stanowią robotnicy rolni, służba domowa, nauczyciele ludowi i niżsi urzędnicy — wszyscy z warunkiem pobierania mniej, niż 2000 marek rocznej pensji.

Ubezpieczeni dzielą się na 5 kategorii, zależnie od pobieranej pensji. Każda kategoria płaci inną składkę. Do najniższej należą ci, którzy zarabiają najmniej 350 marek rocznie. Ci płacą 14 fenigów tygodniowo, na francuskie pieniądze wyniesie to 9 franków rocznie. Do najwyższej należą ci, którzy zarabiają ponad 1000 marek. Ci płacą tygodniowo 36 fenigów, co wynosi rocznie 23 franki. Pracodawca płaci połowę, to znaczy,

na razie płaci wszystko, lecz połowę odbiera sobie z pensji robotnika. Pracodawca płaci zatem $4\frac{1}{2}$ do $11\frac{1}{2}$ fr. rocznie od robotnika. Jak widzimy, składka ta nie jest zbyt wygórowaną. W dodatku, aby ubezpieczenie stało się ważnym, wystarcza wносить tę składkę przez 10 lat. Po tym terminie rząd zostawia sobie prawo zmniejszyć ją.

Co się tyczy wysokości wypłacanej emerytury, to należy odróżniać dwie rzeczy: niezdolność do pracy, która jest czynnikiem rozstrzygającym i starość, która jest czynnikiem drugorzędnym. Niemiecki prawodawca kładzie nacisk na niezdolność do pracy, w francuskim projekcie, jak zobaczymy, starość gra główną rolę. Niemieckie prawo jest daleko rozsądniejsze. Można pracować, pomimo starości. Można być człowiekiem młodym, a mimo to być niezdolnym do pracy. Niezdolność do pracy jest ryzykiem, którego przewidzieć niepodobna i za które jednostka nie jest odpowiedzialna. Starość nie jest ryzykiem i da się przewidzieć. Starość jest naturalnym zakończeniem życia. Francuz zaś zapatruje się na starość, jako na zasłużony zupełny odpoczynek po pracy. Dlatego system niemiecki, choć jest całkiem sprawiedliwy, razi francuzów. W Niemczech emerytura na starość jest bardzo nieznaczna, zato emerytura na wypadek niezdolności do pracy jest wysoka. Tymczasem zaznaczamy tylko tę ogólną zasadę.

XIV.

A zatem 14 milionów ludzi ubezpiecza się obowiązkowo od starości i od choroby w Niemczech. Na 50 z górą milionów ludności wynosi to czwartą część. Daleko do większości. Po za sferą ubezpieczeń pozostaje

stają wszystkie dzieci do lat 16-tu, ludzie zamożni, robotnicy niepobierający łatwo dających się skontrolować zarobków, lub samodzielnie pracujący, wreszcie kobiety. Cyfra 14-tu milionów nie zwiększy się już bardzo. Dzisiaj obejmuje ona wszystkich robotników, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Obok ubezpieczenia obowiązkowego istnieje ubezpieczenie dowolne. Oprócz tych, których prawo zmusza do ubezpieczenia się, istnieje cała kategoria ludzi, którym prawo pozwala korzystać z ubezpieczeń rządowych. Do nich należą chłopci, rzemieślnicy, drobni samodzielni producenci. Robotnik fabryczny, ubezpieczony obowiązkowo, może się ubezpieczać na poprzednich warunkach dowolnie, jeżeli zmienił zawód. Otóż z tego ubezpieczenia dowolnego literalnie nikt nie korzysta. Miliony osób mogłyby być ubezpieczone, lecz nie chcą. Jest to argument straszny przeciwko rządowym ubezpieczeniom.

Powracając do kwestji wysokości wypłacanej pensji, jeszcze raz zaznaczamy, że niezdolność do pracy jest czynnikiem ważniejszym od starości. Gdyby prawodawca był logicznym, byłby zupełnie usunął ubezpieczenie na starość. Wszak zawsze wypłaca pensję, wielokrotnie jest niezdolnym do pracy. Niemniej prawodawca niemiecki tworzy dwa rodzaje emerytur: na wypadek niezdolności do pracy i na wypadek starości.

Na wypadek niezdolności do pracy emerytura waha się zależnie od wysokości wpłacanej składki. W pierwszej klasie wynosi 243 do 335 fr. W piątej (najwyższej) 300 do 600 fr. Wogóle więc waha się pomiędzy minimum 243 fr. i maximum 600 fr. rocznie.

Cyfra 600 fr. rocznie jest rozsądna, jednak z renty 300-tu frankowej, nikt nie jest w stanie wyżyć. Nadmienić należy, że francuskie towarzystwa wzajemnej pomocy wypłacają znacznie wyższą pensję na wypadek

niezdolności do pracy. Francuskie minimum jest nie 243 fr., lecz 550 fr. t. j. suma, z której rzeczywiście można żyć.

Na wypadek starości emerytura, zależnie od klasy, waha się pomiędzy 186 a 283 fr. Jest to niewiele. Niemieckiodawca uważa to tylko, jako dodatek do tego, co starzec może sobie sam zarobić. Jeżeli 70-cio letni starzec zachoruje, wtedy nie pobiera emerytury starości, lecz emeryturę niezdolności do pracy. Gdy jest zdrow, pobiera emeryturę starości. Sam zarobi sobie trochę, resztę dostanie z ubezpieczenia. Emerytura starości, 283 fr. na rok, nie jest wcale do pogardzenia w Niemczech, szczególnie na wsi. Tam jakieś 25 franków miesięcznie stanowią dla nich pokąźną kwotę.

Aby korzystać z ubezpieczenia, trzeba zadość uczynić pewnym warunkom finansowym i fizycznym.

Warunki finansowe dla otrzymania ubezpieczenia na wypadek niezdolności do pracy są następujące: trzeba wnieść przynajmniej 200 tygodniowych składek, t. j. wnosić je należy przynajmniej przez 4 lata. Dopóki kto tego nie wniósł, nie może otrzymać emerytury w razie niezdolności do pracy. Aby otrzymać ubezpieczenie na starość, należy wnosić składki przynajmniej przez 1200 tygodni, t. j. przez 22 lata. Potem można nie wnosić już składek. Oprócz tego prawo dozwala na wnoszenie składek nieregularnych, co parę lat, lub kilka w jednym roku, byleby robotnik wniósł żądane minimum. Przez czas służby wojskowej, mobilizacji i choroby, państwo wnosi składkę za robotnika. Jednym słowem, wogóle osiągnięcie wymaganego minimum nie jest trudne. Dalej, ponieważ połowę składki płaci pracodawca, a emeryturę zwiększa państwo, robotnik sam wnosi stosunkowo niewiele. Naprzykład, aby osiągnąć

prawo do minimalnej renty na wypadek niezdolności do pracy, t. j. do 243 fr. — robotnik sam musi w ciągu 200-tu tygodni wnosić po $8\frac{1}{2}$ cent., razem musi wnieść 17 fr. 50 c. Aby zyskać prawo do minimalnej emerytury na starość, t. j. 186 fr., robotnik sam musi wnieść w ciągu 23 lat 103 fr. Tutaj wpłata samego robotnika jest znaczniejszą, lecz tygodniowo wynosi również tylko 8 centimów z małym ułamkiem.

Warunki fizyczne na wypadek starości są bardzo proste: trzeba mieć 70 lat. Trudniej określić niezdolność do pracy. Ponieważ absolutnej niezdolności do pracy być nie może, a jakoś ją trzeba określić, pracodawca niemiecki przyjął, bezwątpienia arbitralną, lecz niezbędną normę; a mianowicie za niezdolnego do pracy uważa się człowiek zdolny zarobić trzecią część tego, co mógłby zarobić, gdyby był zdrow. Naturalnie, wobec takiego brzmienia prawa, wyrokowanie zależy głównie od lekarza. Trzeba jednak przyznać, że tak rząd, jak i lekarze nie robią szykan. Przeciwnie kasy ubezpieczeń robią wszystko, co mogą, aby nie było niezdolnych do pracy na całe życie. Leży to w ich interesie, gdyż niezdolny do pracy, który wyzdrowiał, traci prawo do emerytury. Dlatego kasy ubezpieczeń łożą na operacje, nieraz bardzo kosztowne; wydają miliony na sanatorja dla suchotników i alkoholików. Szpitale kas ubezpieczeń wprowadzają w podziw swoim ogromem i kosztownością. Niezdolny do pracy, któryby nie chciał się leczyć, traci prawo do pensji. Leczenie nigdy nie kosztuje drożej, niż wynosi pensja. Podczas leczenia, szpitale dają pełną opiekę lekarską i pełne utrzymanie. Bezwątpienia, w większości wypadków, chory dobrowolnie poddaje się leczeniu.

Niezależnie od tego, ubezpieczenia rządowe dają pewne zyski, które można nazwać moralnymi; a mia-

nowicie: 1) w razie przedwczesnej śmierci, składki wpłacone przez samego robotnika zwracają się jego spadkobiercom. Za przedwcześnie zmarłego uważa się ten, kto umarł, nie zdążywszy wpłacić minimalnej ilości składek, wymaganych do uzyskania prawa na rentę starości lub niezdolności; 2) młode dziewczyny, gdy były ubezpieczone, jako robotnice, mogą otrzymać z powrotem swoje składki w razie wyjścia za mąż. Prawie zawsze korzystają z tego prawa. Jeden i drugi wypadek stanowią rodzaj oszczędności osobistej, zrobionej dla spadkobierców; 3) składki zwracają się robotnikowi, który stał się ofiarą nieszczęśliwego wypadku. Wtedy robotnika bierze w opiekę specjalne prawodawstwo. Dostaje on rentę dość wysoką. Składki, wniesione przez niego, są zbyteczne i podlegają zwrotowi. Należy pamiętać przytem, że zwrotowi podlega tylko ta część składki, zapisana na imię danego robotnika, którą on sam wniósł. To, co za niego wniósł pracodawca, nie podlega zwrotowi. Co się tyczy leczenia to kasy ubezpieczeń leczą niezdolnych do pracy w szpitalach nie dłużej nad 26 tygodni. Potem, jeżeli chory nie wyzdrowiał, wysyłają go do domu zdrowia. W szpitalu dłużej przebywać nie ma prawa. Czas 26-ciu tygodni jest rzeczywiście całkiem wystarczający na to, żeby albo chorego wyleczyć, albo się przekonać, że jest nieuleczalny i przestać go leczyć. Widzieliśmy dotąd, jakie koszta ponosi robotnik i pracodawca. Cóż daje państwo? Państwo przedewszystkiem każdą wypłaconą emeryturę, bez względu na jej wysokość, zwiększa o 50 marek, jakby chciało przez to powiedzieć, że nie robi żadnej różnicy pomiędzy pracującymi. Dalej państwo wnosi wszystkie składki za czas służby wojskowej. Wreszcie, w swoich biurach pocztowych, załatwia całą rachunkowość kas ubezpieczeń:

przyjmuje składki, wypłaca emerytury, oblicza; wogóle poczta w Niemczech jest jednocześnie kasą ubezpieczenia. Dotąd państwo na dodawanie do każdej wypłacanej emerytury 50-ciu marek nie wydaje więcej, niż 47 milionów rocznie. Jednak prawo niedawno weszło w życie i wypłacanych emerytur jest niewiele. Gdyby prawo działało dawniej, to przy tej samej ilości ubezpieczonych, państwo musiałoby wydawać na ten cel koło 200 milionów marek. Jest to już cyfra poważna.

XV.

Ustrój niemieckich kas ubezpieczeń jest, jak powiedzieliśmy, autonomiczny. Niemcy, pod względem ubezpieczeń, podzielone są na okręgi. Każda kasa ubezpieczenia rządzi się samodzielnie, jak francuskie towarzystwo wzajemnej pomocy. Zarząd kasy składa się z delegatów, wybranych przez pracodawców i robotników. Prezesa zarządu mianuje rząd. Kasy ubezpieczeń rozporządzają olbrzymimi kapitałami. Wogóle użytkowanie tych kapitałów zależy od zarządów kas. Rząd jednak kładzie trzy warunki: 1) kapitały kas podlegają kontroli centralnego biura w Berlinie; 2) $\frac{2}{3}$ kapitału każdej kasy muszą być przelane do kapitału ogólnego wszystkich kas (ograniczenie to istnieje dopiero od 1898-go roku; dawniej różnice zamożności różnych kas były zbyt wielkie); 3) połowa pozostałej trzeciej części musi być ulokowana w papierach państwowych, druga połowa jest zupełnie wolna od wszelkich ograniczeń. Zarządy kas ubezpieczeń niesłychanie mądrze zużytkowują tę drugą połowę. Za nią powstają dzieła użyteczności publicznej, jak, sanatorja, zdrowe i tanie mieszkania dla robotników, kąpiele i t. d. Do walki ze

złem stają instytucje zapobiegawcze, jak mieszkania i kąpiele, które tamują zło, zanim się pojawiło. W 1900-ym roku kasy ubezpieczeń rozporządzały swobodnie kapitałem 166 milionów fr.; zużyły z tego 65 milionów na budowę domów dla robotników, 45 milionów na sanatorium suchoćnicze i 56 milionów na kredyt rolny dla niezamożnych włościan. Z każdym rokiem kapitał ten zwiększa się. Niezależnie od kas ubezpieczeń, które powstały na mocy prawa z 1889-go roku istniały już dawniej kasy syndykatów robotniczych i pracodawców, instytucje całkiem podobne do francuskich towarzystw wzajemnej pomocy. Prawo z 1889-go r. nie rozwiązało tych kas, lecz złączyło je z ubezpieczeniem obowiązkowym. W 1900-ym roku kapitał wspólny wszystkich złączonych kas wynosił olbrzymią sumę 1263 milionów franków. Kapitał ten z czasem ma wzrosnąć do trzech miliardów. Jednak — stajemy wobec pytań: z kądże się te miljardy biorą i na co są zbierane? Otóż kasy ubezpieczeń każą sobie znacznie więcej płacić, niż wydają. W 1902-im roku kasy ubezpieczeń zebrały 260 milionów fr., wydały tylko 164. W jednym roku zyskały na czysto blisko 100 milionów franków. Na co ten zysk? Wszak tu nie chodzi o zysk. Kasy mogłyby pobierać akurat tyle, wiele wydają, a w ostateczności mogłyby w końcu roku zwracać każdemu nadwyżkę, lub zaliczyć, jako składkę na przyszły rok. W ten sposób możnaby pobierać znacznie niższe składki. Działyby wtedy w duchu t. zw. systemu repartycji. Wszakże system ten miałby dwie bardzo słabe strony. Najprzód składki na razie byłyby rzeczywiście mniejsze, lecz w ciągu 30 do 60 lat zwiększyłyby się znacznie, gdyż liczba osób, które będą korzystać z wypłaconych ubezpieczeń, zwiększy się również. Nie zapominajmy, że od 1889-go roku nie minęło jeszcze 2000 tygodni

(23 lat). Rezultat byłby ten, że składki bardzo niskie na razie, trzebaby było potroić z czasem. Oszczędność na dzisiaj zbyt drogo kosztowałaby. Zasada: „tym gorzej dla tych, którzy przyjdą jutro“ jest zupełnie niezgodna z solidaryzmem w czasie. Następnie przyszli kandydaci do ubezpieczeń nie mieliby żadnej gwarancji, że otrzymają pensję. W kasie byłaby wieczna pustka. Musieliby wierzyć na słowo honoru państwa, a gdyby państwo zmieniło swoje przekonania, gdyby cofnęło obowiązkowość ubezpieczenia i przestało zbierać składki, wtedy już wniesione składki albo przepadłyby, albo, w najlepszym razie byłyby zwrócone. Ubezpieczającemu się nie chodziło o zwrot składek, lecz o ubezpieczenie. Aby uniknąć tego wszystkiego, system niemiecki oznacza wyższą składkę, niż na razie potrzeba. Jak widzieliśmy, zbiorowy kapitał, który gwarantuje każdemu wypłacalność ubezpieczenia, wynosi dzisiaj przeszło miliard dwa kroć, wzrośnie do 3-ech miliardów. Kapitał ten jest znacznie niższy od sumy skapitalizowanych polis wszystkich ubezpieczonych. Wystarcza on tylko dla tego, że nie wszyscy razem mają prawo do pobierania emerytury. Gwarantowanie ubezpieczeń w ten sposób nazywa się gwarantowaniem systemem pokrycia (de la couverture). System ten jest przyjęty w Niemczech. Wszakże w prywatnych towarzystwach ubezpieczeń przyjęty jest inny system. Tam towarzystwo musi każdemu pokazać taki kapitał, który gwarantuje jego osobiste ubezpieczenie. Przypuśćmy 30-to letni człowiek ubezpiecza się na rentę starości od 60-ciu lat. Ubezpieczający się musi płacić przez 30 lat składkę, ale towarzystwo, w chwili ubezpieczenia musi złożyć w banku taki kapitał, aby procenty od niego wynosiły tyle, ile ma wynosić renta starości ubezpieczającego się. Procenta te pobiera sobie naturalnie towarzystwo,

lecz ubezpieczający się ma absolutną gwarancję swojej umowy.

System ten, zwany, systemem kapitalizacji, nie został przyjęty w Niemczech, lecz zostanie przyjęty według projektu, we Francji. System ten ma tę niedogodność, że składki są dość wysokie, gdyż muszą one odpowiadać nietylko ubezpieczeniu, lecz i gwarancji ubezpieczenia. Następnie wymaga olbrzymich kapitałów. Gdyby go przyjęto w Niemczech, kapitał wspólny musiałby wynosić nie 3, lecz 12 do 15 miliardów. Rodzi się pytanie, co z tem zrobi państwo? Niemniej system ten będzie przyjęty we Francji. Niemiecki system pokrycia jest pośrednim pomiędzy systemem repartycji, dającym gwarancję tylko roczną, a systemem kapitalizacji, dającym absolutną gwarancję.

Budżet niemieckich kas ubezpieczeń na wypadek choroby i starości za rok 1902-gi tak się przedstawia :

Dochód:

Składki wnoszone w połowie przez robotników, w połowie przez pracodawców	171 milionów
Procenta od kapitałów	42 „
Subwencja państwa	47 „
	<hr/>
	Razem 260 milionów fr.

Rozchód:

Emerytury (starości i niezdolności do pracy)	129 milionów
Zwroty składek i koszty leczenia	20 „
Koszta administracji	15 „
	<hr/>
	Razem 164 milionów franków
	Pozostaje 96 „ „

Przypomnijmy sobie, że główny zarzut, jaki czyniono interwencji państwa, jest nadmierna kosztowność państwowej administracji. Zarzut ten we Francji stał się nieledwie dogmatem. Otóż przykład Niemiec nie stwierdza go. Na 14 milionów ubezpieczonych 15 milionów

kosztów administracji, to wynosi franka na głowę rocznie — nie jest to zbyt wiele. Jeżeli weźmiemy stosunek procentowy od wpłaconych składek (171 milionów) — wyniesie to $8\frac{1}{2}\%$ kosztów administracji. W prywatnych towarzystwach procent ten przenosi 30. Przeciętny bilans 5-ciu wielkich francuskich towarzystw ubezpieczeń za czas 1889—1898 tak się przedstawia: wypłacanie ubezpieczeń 58%, koszta komisowego (t. j. łapania klientów) i administracji 32%, dywidenda akcjonariuszów 10%. Na 100 franków 42 są stracone dla ubezpieczającego się. W niemieckim rządowym ubezpieczeniu na 100 franków $8\frac{1}{2}$ jest straconych dla ubezpieczającego się. Cyfry te mówią same za siebie. Jednak nie uogólniamy. Niemiecka administracja jest bardzo dobra, czego o francuskiej powiedzieć nie można. W każdym razie, jeżeli to ma być argumentem, to odpowiadam, że najidealniejszy system jest nic nie wart bez uczciwych i zdolnych wykonawców.

Przejdźmy do francuskich ubezpieczeń obowiązkowych.

Ubezpieczenia francuskie nie są w tej chwili prawem, lecz projektem, lub lepiej szeregiem projektów.

Pierwszy z nich był podany 22 lat temu, odtąd było ich 80, w ostatnich czterech latach 12. Obecnie istnieje projekt ostateczny, przyjęty przez koalicję stronnictw lewicy. Ponieważ koalicja ma za sobą większość w Izbach i w narodzie, więc przyjęcie projektu jest tylko kwestją czasu. Głównymi autorami ostatecznego projektu są Guîsè i Millerand. Wykażemy jego podobieństwa i różnice z prawem niemieckim. Francuskie ubezpieczenie ma być obowiązkowym dla każdego urzędnika, lub robotnika (tout employé ou salarié), pobierającego pensję niższą od 2400 fr. (w Niemczech 2000 marek). Wszyscy inni, bez wyjątku, obywatele mogą,

lecz nie muszą korzystać z ubezpieczenia. Składkę wnoszą: robotnik, pracodawca i państwo. (W Niemczech państwo zwiększa każdą emeryturę o 50 marek). Francuski system daje nam syntezę wysiłku osobistego (składka robotnika), solidarności klasy zamożnej i korzystającej z pracy w stosunku do klasy pracującej (składka pracodawcy) i solidarności ogólnospołecznej (składka państwa). Dalej sposób pobierania składki polega, jak w Niemczech, na zatrzymaniu części pensji robotników. Jest to obowiązkiem pracodawcy. Jak w Niemczech będą marki i książeczki, które, jednak, aby nie wskrzeszać przykrych wspomnień, nazwano kartami tożsamości.

Oto są w grubych zarysach podobieństwa obydwóch systemów.

Obok tego są i zasadnicze różnice. Głównym przedmiotem francuskiego ubezpieczenia jest starość, nie choroba; nie niezdolność do pracy, jak w Niemczech. O tych ostatnich rzeczach prawodawca francuski myślał dodatkowo, głównie chodzi mu o starość. Do tego stopnia, że na 9 wypłaconych emerytur przewiduje 8 emerytur starości i tylko jedną niezdolności do pracy. W Niemczech — odwrotnie — jest 10 razy tyle niezdolnych do pracy, co starych. Rzecz prosta, że w rzeczywistości jest tyle chorych i starców we Francji, co i w Niemczech. Zkądże różnica? W Niemczech prawo do emerytury starości daje dopiero 70 lat życia, przy czym emerytura ta jest dość niska i dopiero, jeżeli starzec jest niezdolny do pracy, otrzymuje on więcej. We Francji emerytura starości zaczyna się wcześniej, po 60-ciu latach i jest dość wysoka. Jeżeli jeszcze przypomnimy sobie, że połowa blisko chorób wypada na wiek od 60-ciu do 70-ciu lat, to kwestja staje się całkiem jasną. Mojem zdaniem system niemiecki jest

lepszy od francuskiego. Daleko logiczniej opiekować się ludźmi, niezdolnymi do pracy, niż ludźmi starymi. Prawodawca francuski, oddając pierwsze miejsce starości, stosował się nie do logiki, lecz do francuskiego charakteru narodowego. Każdy francuz gotów pracować, jak wół, gotów odmawiać sobie wszystkiego, byleby miał w perspektywie spokojną starość z emeryturą. Jest to przykre, lecz wybrani mężowie stanu nie mogą płynąć przeciwko fali. Dalej we Francji składki i pensje są znacznie większe, niż w Niemczech. Składki wynoszą 4% zarobku, z czego wypada po 2% na robotnika i pracodawcę. W Niemczech składki robotnika i pracodawcy razem wzięte wynoszą od 1½ do 2% zarobku; jest to przeszło dwa razy mniej, jak we Francji. Subwencja państwa również będzie większa we Francji. Państwo we Francji na razie doda 35 milionów, subwencja ta w ciągu 12 lat wyniesie 100, a gdy ubezpieczenia działać będą w pełni — 230 milionów. W Niemczech po 12-tu latach funkcjonowania ubezpieczeń subwencja wynosi tylko 47 milionów. Słowem ofiary ponoszone przez wszystkich są większe, niż w Niemczech. Zato i osiągnięte rezultaty będą większe. Najmniejsza emerytura na starość będzie 360 fr., zaczynając od 60 lat (w Niemczech 186 fr. od 70-ciu lat). Maximum renty na starość jest 960 fr. rocznie (w Niemczech 283 fr.). Minimum emerytury na wypadek niezdolności do pracy, według projektu francuskiego 550 franków, w Niemczech 243 fr. Maximum — we Francji 960 fr. (jak starość), w Niemczech 600 fr. System francuski będzie więcej zyskowny od niemieckiego.

XVI.

Dalej niemiecki prawodawca wymaga 200-tu tygodniowych składek, aby ubezpieczenie od niezdolności do pracy zyskało moc obowiązującą. Francuskiemu projektodawcy wystarczają dwa lata (100 składek), przy czem składka, którą ma wnosić sam robotnik wyniesie zaledwie 5 do 6 fr. rocznie. Tę niską składkę, wobec wysokości renty, tłumaczy przeniesienie lwiej części niezdolnych do pracy do kategorii starców (60 lat). Dalej — zwrot we Francji połączony jest z mniejszymi trudnościami. Gdy ubezpieczony umiera, wdowa dostaje 300 fr. i dla tego wypadku ubezpieczenie zyskuje moc obowiązującą, z chwilą wniesienia pierwszej składki 300 fr. wypłacają się w 6-ciu miesięcznych ratach po 50 fr. Wreszcie francuski projekt ubezpieczeń odróżnia robotników przemysłowych i rolnych. Dla robotników rolnych są specjalne warunki. Odszukanie tych robotników rolnych we Francji było połączone z ogromnymi trudnościami. Każdy prawie z nich ma mały kawałek ziemi i od czasu do czasu chodzi na zarobek. Można by go zaliczyć także i do kategorii pracodawców. Wszakże, według ostatniego projektu, ubezpieczenie obejmie i tych ludzi. Robotnik rolny płaci po 5 centimów dziennie (nie 4% zarobku, jak robotnik przemysłowy, z czego połowę on sam, połowę pracodawca. Wynosi to na rok 15 fr., po 7 fr. 50 c. na robotnika i na pracodawcę. Składka ta jest niższą, niż u robotników przemysłowych. Dlatego też renta starości wynosi tutaj co najmniej 240 fr. (nie 360). Zresztą nierówność ta jest raczej pozorną, bo 240 franków na wsi znaczy to samo, co 360 fr. w mieście.

Rachunek emerytur jest niezmiernie prosty. Dodaje się 0 do składki rocznej. Kto płaci (połowę praco-

dawca) 12 fr. 50 cent. rocznej składki, otrzyma emeryturę 125 fr. Kto pobiera 2400 fr. rocznie pensji, płaci 4% składki, t. j. 96 franków (48 fr. — osobiście) i otrzyma emeryturę starości 960 fr. rocznie, od 60-ciu lat począwszy. Komu z takiego obrachunku wypada mniej, niż 360 fr. emerytury w mieście i 240 fr. na wsi, temu rząd pokrywa różnicę, aby uzyskać prawo do minimalnej renty.

Francuski system jest więcej równy, niż niemiecki. W Niemczech rząd do każdej emerytury dopłaca 50 marek, we Francji zamożnym robotnikom rząd nic nie dodaje, lecz pokrywa różnicę wszystkim tym, których nie stać na minimalną emeryturę. Państwo we Francji daje pomoc najbiedniejszym.

Francuski sposób obliczania składek jest niezawodnie kłopotliwy. Trudno każdemu z osobna obliczyć 4 procent od zarobku, lecz jest on bezporównania lepszy, niż niemieckie klasy, gdzie od pewnej cyfry składka odrazu skacze. Nie jest przecież sprawiedliwym, aby ten kto pobiera 1 fr. 80 c. płacił 5 cent., ten zaś, kto pobiera 2 fr. 10 c. — aby płacił 10 cent. Tak się jednak dzieje w Niemczech. W dodatku, ponieważ pracodawca płaci połowę składki, robi on wszystkie możliwe wysiłki, aby płacić robotnikowi choćby 1 fr. 99 c., byle nie 2 fr. (jeżeli od 2-ch fr. zaczyna się następna klasa), gdyż wtedy składka zwiększy się znacznie. Francuski pracodawca od każdej pensji płaci 2%, nie obawia się zatem feralnych cyfr zarobku, poza którymi składka niktąd, niszowąd skacze w górę. Francuskie kasy ubezpieczeń mieć będą, jak i niemieckie, dość rozległą autonomję. Istniejąca dzisiaj kasa narodowa emerytur (Caisse nationale de Retraites), z której korzystanie jest dowolne, będzie rozszerzona i stanowić ma wzór kas ubezpieczeń. Niezależnie od niej ubezpieczać

będą mogły towarzystwa wzajemnej pomocy, stowarzyszenia przemysłowców, kasy oszczędności, gminy, prywatne towarzystwa ubezpieczeń, słowem duża ilość instytucji, z warunkiem wszakże, aby ubezpieczały na takich samych zasadach, jak kasa Narodowa. W zarządach tak kas narodowych, jak i innych ulegalizowanych do ubezpieczeń, zasiadać muszą wybrani robotnicy.

Wspomniałem, że Francja przyjmie system kapitalizacji. Niemcy przyjęły system pokrycia, francuskie towarzystwa wzajemnej pomocy obecnie rządzą się systemem repartycji, kapitalizacja polega na stworzeniu dla każdego ubezpieczonego takiego kapitału, aby procent od niego, równał się przewidzianej emeryturze. Kapitał taki daje absolutną pewność, której nie daje kapitał na pokrycie, od którego procent wystarcza na przypuszczalny roczny rozchód towarzystw ubezpieczeń. Z systemem kapitalizacji Francja zbierze w ciągu 60-ciu lat przeszło 20 miliardów. Gdyby przyjęto system repartycji, na razie składki mogłyby być bardzo małe. Niezdolni do pracy są nieliczni, a na starców trzeba czekać przeszło 20 lat. Z systemem kapitalizacji, w pierwszych latach będziemy zbierali po 600 do 800 milionów franków i wydawać będziemy bardzo niewiele. Zanim będą pierwsi starcy, już skapitalizujemy koło 10 miliardów. Później pójdzie to wolniej, lecz w każdym razie najdalej w ciągu 60-ciu lat kapitał będzie zebrany. Kapitały te muszą być lokowane w rencie państwowej, w walorach gminnych, w listach towarzystwa kredytowego ziemskiego i tylko jedna piąta może być dowolnie użyta. Już mówiłem, że uważam wprost za głupotę lokowanie sum w papierach państwowych i stawianie losów biedaków w zależność od niepewnych losów państwa. W Niemczech, a jeszcze więcej we Wło-

szech z dowolnie używanych kapitałów powstają najwspanialsze dzieła użyteczności publicznej, przedsiębiorstwa gminne i t. d. We Francji tylko piątą część będzie można używać w ten sposób. Obrońcy projektu twierdzą tak. Renta francuska, t. j. dług państwa, wynosi 30 miliardów. Jeżeli kapitał ubezpieczeń będzie lokowany w rencie państwowej, to w ciągu 80-ciu lat z 30-tu miliardów długów państwa naród wykupi 20. Kasa ubezpieczeń, organ pracujących stanie się głównym wierzycielem państwa. Na temat tej ciekawej sytuacji można puścić wodze fantazji i stanąć myślą wobec rzeczywistości wspaniałej perspektywy. A jednak trzeba się zrzec tego wszystkiego, co możnaby zrobić przez te 80 lat z kapitałów dowolnie używanych. Ja przypuszczam, że możnaby zrobić daleko więcej i dlatego jestem przeciwnikiem lokaty w papierach państwowych. Autorowie projektu, który ma wszelkie szanse zostania prawem, są innego zdania.

Projekt francuskich ubezpieczeń obowiązkowych, gdy został ogłoszony, wywołał zewsząd krytykę tak namiętną, że rząd uciekł się do swojego rodzaju referendum. Rozesłano kwestjonariusz syndykatom pracodawców, syndykatom robotniczym, spółkom wiejskim, izbom handlowym, słowem wszystkim prawie. Główne pytanie było sformułowane w ten sposób: chcecie obowiązkowych ubezpieczeń? Tak czy nie? Rezultat był następujący:

Pracodawcy odpowiedzieli	22 razy	„tak“	423	„nie“
Robotnicy	125	„ „tak“	894	„nie“
Rolnicy	68	„ „tak“	427	„nie“
Razem	215	„ „tak“	1744	„nie“

Ogromna większość oświadczyła się zatem przeciwko prawu.

Gdyby zapytano 14.000 towarzystw wzajemnej pomocy, które pominięto, otrzymanoby napewno 14.000 „nie“.

Zdawałoby się, że wobec takiego rezultatu, niema nic lepszego do zrobienia, jak czempredzej spalić cały projekt. Wszak nikt nie chce ubezpieczeń, ani pracodawcy, ani rolnicy, nie pragną ich też sami robotnicy.

Jednak niech nas pozory nie łudzą. W gruncie rzeczy wszyscy pragną ubezpieczeń, tylko nikt za nie nie chce płacić. Pracodawcy twierdzą, że są już dość wysoko opodatkowani i radzą robotnikom, aby się sami drogą samopomocy ubezpieczali. Pracodawcy dopomogą im w miarę dobrych chęci, lecz zobowiązywać się do niczego nie chcą. W myśl tego towarzystwa wzajemnej pomocy wyrażają gotowość sprostania wszelkim zadaniom, byleby prawo zmuszało każdego do zostania mutualistą. Robotnikom znów, którzy w znacznej części są socjalistami, projekt nie wystarcza. Po co tworzyć jakieś ubezpieczenia, kiedy należy wprost wydziedziczyć wszystkich posiadaczy i oddać całą własność państwu. Gdyby za te ubezpieczenia nic nie trzeba płacić, można by je jeszcze tolerować, jako częściowy zwrot własności ogółowi, lecz, skoro mowa o wnoszeniu 2% zarobku, to należy cały projekt uważać za nowe bezprawie, i t. d. i t. d.

Gdyby posłowie stronnictw lewicy, pomiędzy którymi, nawiasem mówiąc, jest połowa socjalistów parlamentarnych, usłuchali tego wszystkiego i cofnęli projekt, dopiero by mieli za swoje! Posypałyby się na nich zarzuty bez końca i projekty bez sensu, które by nigdy nie zyskały większości głosów. Słowem rezultatu referendum nie należy brać zbytnio do serca.

Zkądinąd postawiono projektowi zarzut, że kładzie on nacisk na starość, usuwając na drugi plan niezdol-

ność do pracy. Zapewne jest to zarzut słuszny. Lecz, z punktu widzenia taktyki politycznej, takie postawienie kwestji jest bardzo rozsądne. Prawodawca zobowiązuje się otoczyć opieką starość. Każdy chce dożyć starości, każdy ma nadzieję zostać starym. Niezdolności do pracy nikt nie pragnie. W gruncie rzeczy projekt francuski jest bardzo popularny i niewątpliwie przejdzie. Gwałtowność krytyk należy przypisać chęci złożenia obowiązkowej dani na ołtarzu doktryn liberalnych lub kolektywistycznych, z którymi projekt nie kwadruje.

Gdy dań będzie złożona, t. j. gdy się ludzie wygają i wypiszą, projekt zostanie przyjęty, gdyż odpowiada on życzeniom ogółu.

XVII.

Należy poznać i rozpatrzyć najpoważniejsze argumenty krytyki. Liberalni ekonomiści zużyli bardzo wiele sił na zwalczanie obowiązkowych ubezpieczeń. Zdaniem ich: każdy powinien dbać o siebie, a zatem i robotnik. Pracodawca nie powinien być obowiązany do wnoszenia połowy składki za swoich robotników, gdyż nie on będzie korzystać z ubezpieczenia. Zdaniem kolektywistów pracodawca powinien wnosić całą składkę; będzie to częściowy zwrot nieprawnie zagrabionych pieniędzy. Co się tyczy robotników, to tak liberali, jak i kolektywiści są zdania, że robotnik nic nie powinien być obowiązany płacić. Motywem liberałów jest niechęć do obowiązkowego ubezpieczenia wogóle, motywem kolektywistów pragnienie przerzucenia całej składki na pracodawcę. Argumenty te są w najwyższym stopniu niesłuszne. Jak wojskowość, jak szczepienie ospy, tak i przezorność ma charakter społeczny

i dlatego powinna być obowiązkową. Kto nie myśli o swojej przyszłości, ten krzywdzi społeczeństwo. Z góry wiadomo, że ogół będzie musiał go utrzymywać, nie licząc krzywd, które wyrządzi, jako żebrak, przestępca lub rozsadnik chorób. Liberali twierdzą, że przezorność obowiązkowa zabija przezorność wolną, że, gdy każdy będzie miał zabezpieczoną starość, nikt nie zechce zbierać wielkich kapitałów, które są dźwignią postępu, że niweczając biedaków, niweczymy tem samem ludzi bogatych. Wszystko to są frazesy. W tych krajach, gdzie biedni są ubezpieczeni (Danja, Nowa Zelandja), nikt nie ubezpiecza obowiązkowo ludzi zamożnych, którzy robią oszczędności. Zresztą, każdy ma zupełne prawo zbierać więcej, oszczędzać więcej, niż swoją składkę obowiązkową. Nikt nigdzie nie proponował, aby odbierano korzyści ubezpieczenia obowiązkowego tym, którzy robią prywatne oszczędności. Nikomu na myśl nic podobnego nie przyszło, nawet kolektywistom, z teorją których taki projekt może byłby w zgodzie. We Francji państwo powiada do robotnika: „będziesz oszczędzać 2 procent od twego zarobku, taka oszczędność jest konieczna, abyś się nie stał niebezpieczeństwem ogólnem, poza tem rób sobie, co chcesz, oszczędzaj sobie, wiele ci się podoba“. Prawo — to nie etyka; — prawo określa zawsze tylko minimum tego, co leży w interesie ogółu. W Australji jest ustanowione minimum płacy zarobkowej, poza tem róbcie, co chcecie. To samo jest z minimum oświaty, które każdy obywatel musi posiadać, aby mógł być rzeczywiście obywatelem. Nawet tam, gdzie używamy wyrazu maximum, używamy go w znaczeniu ujemnem: np. maksymalny dzień roboczy we Francji jest 12 godzin, mniej można pracować, więcej nie wolno. Jasne jest, że 12-godzinny dzień roboczy jest to najminimalniejsze minimum,

jeżeli się tak wyrazić można, tego, co leży w interesie ogółu. Niema zatem obawy, aby przezorność obowiązkowa zniszczyła przezorność wolną. Zresztą przezorność wolna niewiele zrobiła. Towarzystwa wzajemnej pomocy dają śmiesznie niską emeryturę starości — 100 fr. na rok. W dodatku — nie zapominajmy, że robotnicy nie należą do tych towarzystw, a istnieją one od stu lat, miały zatem czas na doskonalenie się. Inicyjatywa osobista i kasy oszczędności służą tylko ludziom przezornym. Obowiązkowe ubezpieczenie służy zarówno przezornym jak i nieprzezornym. Jeszcze J. B. Say powiedział: „Ubezpieczenie na starość będzie obowiązkowem, albo go nie będzie“.

Liberalni mutualiści twierdzą, że interwencja państwa niweczy przezorność osobistą. Ich ideałem jest system belgijski: przezorność osobista, popierana przez państwo. Takie poparcie na razie wychodzi tylko na korzyść jednostkom lepszym, w przyśpieszonym tempie eliminuje jednostki gorsze i z czasem obejmie całe społeczeństwo. Mutualiści pragną wprowadzenia systemu belgijskiego do Francji. W Anglii Chamberlain podał projekt ubezpieczeń na starość; według tego projektu, każdy Anglik, który liczy 65 lat wieku, przez 25 lat był członkiem jakiegokolwiek towarzystwa wzajemnej pomocy, lub też przez 25 lat oszczędzał rocznie po 10 szylingów, lokując je w kasie oszczędności, który, oprócz tego, nigdy nie był karany sądownie i nigdy nie korzystał z dobroczynności publicznej — otrzymuje rentę dożywotnią od państwa w wysokości 327 franków rocznie. Projekt angielski jest rzeczywiście zbliżony do belgijskiego. Państwo dopomoże temu, który już sam sobie trochę pomógł. Oprócz tego jest to prędzej projekt dobroczynny, nie projekt ubezpieczenia, gdyż państwo nie wymaga żadnej składki; wprost

daje te 327 fr. rocznie każdemu, kto przedstawi wymagane dokumenty. Posiadacze własności nieruchomości, choćby najmniejszej, są wykluczeni z ubezpieczenia, podług projektu angielskiego. Właściwie przy ubezpieczeniu państwo nie powinno się pytać, co kto ma, a ubezpieczać każdego, który wnosi składkę. Jakkolwiek jest, system przezorności popieranej przez państwo jest niewystarczający i nie obejmuje wielkiej liczby osób. Najbiedniejsi są wykluczeni.

We Francji przeważa zdanie na korzyść przezorności obowiązkowej. Chciano, aby dzieci już zaczynały wnosić składki, z chwilą wstąpienia do szkół. Byłoby to jednak zbyt uciążliwe dla rodziców. Starano się pogodzić obowiązkowość z wolnością. Waldeck-Rousseau powiedział: „trzeba wolności w obowiązkach“ (il faut de la liberté dans l'obligation). Bourgeois jest zwolennikiem obowiązkowego ubezpieczenia się, i wolności w wyborze środków do tego celu. Towarzystwa wzajemnej pomocy uważają się za najwięcej uzdolnione do pogodzenia obowiązkowości i wolności. Widzieliśmy, iż dotąd towarzystwa te oddają pewne usługi w chorobie. Rola ich w ubezpieczeniu od starości jest prawie żadna. Otóż prawica liberałów, czyści manczesterczycy, są przeciwnikami wszelkiej obowiązkowości. Lewica liberałów, skupiona dzisiaj na czele towarzystw wzajemnej pomocy, żąda, aby państwo przedewszystkiem zmusiło każdego obywatela do należenia do towarzystw, a następnie, aby udzieliło towarzystwom prawa pobierania składek od pracodawców.

Radykali i t. zw. socjaliści nie-kolektywiści robią słuszną uwagę, że państwo nie potrzebuje oddawać prywatnym stowarzyszeniom tej pracy, którą samo z powodzeniem wykonać może. Mutualiści, jako ostateczność, wystawiają żądanie równouprawnienia towa-

rzystw wzajemnej pomocy z ubezpieczeniem rządowym. Zgoda, ale ubezpieczajcie na tych samych warunkach, co i rząd. Dawajcie, bez pomocy rządu, najmniej 360 franków emerytury starości, nie 100, jak dzisiaj, a otrzymacie równouprawienie; wykażcie przytem cyframi, że możecie to robić. Naturalnie towarzystwa wzajemnej pomocy wykazać tego nie mogą, gdyż ich budżet zależy od dobrej woli. Mimo to wszystko, towarzystwa wzajemnej pomocy nie pragną wcale zniknąć z horyzontu. Twierdzą one, iż w każdym razie będą potrzebne dla tych, którzy mają więcej, niż 2400 franków dochodu rocznie, dla tych, którzy nie podlegają obowiązkowemu ubezpieczeniu i którym pracodawca i państwo nie pomagają w wnoszeniu składki. Z tem — najzupełniejsza zgoda. W tym zakresie towarzystwa wzajemnej pomocy mogą oddać olbrzymie usługi, tembardziej, że jako stowarzyszenia wolne nie będą krępowane nierozsądnym obowiązkiem lokaty swoich kapitałów w rencie państwowej. W końcu ubezpieczeniom obowiązkowym stawiają zarzut, że jakkolwiek będą wykombinowane, nigdy nie obejmą wszystkich, gdyż ci, którzy nawet najmniejszej składki nie będą mogli płacić, zostaną wykluczeni. Zarzut ten jest całkiem słuszny. Nie myślę go zwalczać. Stosunki społeczne są skomplikowane i kto chce je udoskonalić za pomocą jednego jakiegoś czynnika, widzi zawsze tylko część prawdy. Naukowe badanie stosunków społecznych musi nas doprowadzić do skomplikowanego wniosku. Potrzeba nie jednej dla wszystkich, a potrójnej instytucji.

Mianowicie:

- 1) Ubezpieczenie obowiązkowe dla mas robotniczych, które by im zapewniło minimum egzystencji cywilizowanego człowieka.
- 2) Stowarzyszenia wolne dla wszystkich tych, którzy

pragną więcej i mają ku temu dane. W tym duchu należałoby do reszty przekształcić towarzystwa wzajemnej pomocy, aby się całkiem stały organem tych, którzy ekonomicznie stoją ponad klasą robotniczą.

3) Dobroczynność państwowa dla wszystkich tych, którzy nic nie mogą płacić, którzy stoją poniżej klasy robotniczej i od których żadnego wysiłku osobistego wymagać niepodobna. Tym należy dać takie minimum, aby nie stali się niebezpieczeństwem dla ogółu.

Trzy takie instytucje odpowiadają trzem warstwom społecznym. Wszystkie te trzy warstwy, niestety i ostatnia, są równie żywotne i o zaniku którejkolwiek z nich serjo mówić nie można. Należy zatem uwzględnić wszystkie trzy i dla każdej stworzyć to, co jej potrzeba, i czego wymaga interes ogółu.

XVIII.

Każda żywotna idea, obejmująca część prawdy, ma tendencję do uogólnienia się, do wykazania, że jest całą prawdą, absolutną prawdą przez duże P. To samo jest z samopomocą. Mutualiści, nie zrażeni ani krytyką, ani małemi szansami powodzenia na ostatnim swoim kongresie przyjęli projekt Siegfrieda, który pragnie przeszczepić belgijską zasadę wysiłku osobistego popieranego przez państwo, na grunt francuski. W wielkich debatach parlamentarnych, na które już niedługo będziemy czekać, projekt Siegfrieda stanie do nierównej walki z projektem Gyès'a i Millerand'a. Jak widzieliśmy w projekcie Gyès'a do składki przyczynia się robotnik, dając 2% swego zarobku, pracodawca, dodając 2% zarobku robotnika i państwo, dopłacając do tych wszystkich niższych składek, które

nie dają 360 fr. renty starości w mieście lub 240 fr. na wsi. Siegfried, z żalem zapewne, przyjmuje zasadę obowiązkowości, bo inaczej robić nie może, lecz ogranicza ją do takiego minimum, że korzyści ubezpieczenia byłyby całkiem nieznaczne. Składka, według Siegfrieda, ma się zbierać z 1% zarobku robotnika, 1% tegoż zarobku, dodanego przez pracodawcę i 1% dodanego do każdej składki przez państwo. Dla zamożniejszych robotników projekt ten obniża rentę z 4% zarobku, pomnożonego przez 10 do 3% zarobku, mnożonego przez 10. Dla najbiedniejszych jednak jest on klęską, gdyż państwo nie wyrównywałoby różnicy do otrzymania minimalnej renty. Państwo prawdopodobnie wydawałoby więcej, gdyż 1% od wszystkich zarobków wyniesie zapewne więcej, niż pokrywanie różnicy najniższych składek. Oszczędzamy zatem robotnika, każąc mu zamiast 2% płać 1% — całkiem niesłusznie, bo niech i on będzie twórcą wielkiego dzieła, które całej klasie robotniczej stworzy inne warunki bytu i oszczędzamy pracodawcę, jeszcze niesłuszniej, bo kto korzysta z maszyny ludzkiej niech ją tak reperuje, aby była rzeczywiście wyreperowaną, jakby odpowiedzieli kateder-socjaliści.

Siegfried przyjmuje zasadę obowiązkowości, lecz stosuje ją tak, aby wydała jaknajmniejsze rezultaty. Albo — albo. Albo bądźcie zwolennikami samopomocy i dajcie pokój państwu. Albo bądźcie zwolennikami interwencji państwa i żądajcie takiej pomocy, któraby rzeczywiście pomogła.

Pół-środków nie rozumiem. Zresztą nie o to chodzi mutualistom. Państwo ma powierzyć całą działalność ubezpieczeniową towarzystwom wzajemnej pomocy i państwo ma zmusić każdego do zostania członkiem tych towarzystw — oto główne i w rzeczywistości je-

dyne żądanie Siegfrieda i mutualistów. Już wykazaliśmy niestosowność tego żądania i jego niezgodność z zasadą samopomocy.

Jakkolwiek, według projektu Gyësa i Milleranda, państwo dopomaga w płaceniu składki najuboższym robotnikom, jednak wszystkich ubezpieczenie obowiązkowe nie obejmie. Zawsze pozostaną na uboczu ci, co nic nie będą płacić, a więc robotnicy-włóczęgi, półidjoci, chorzy od urodzenia i t. p. Tych objąć może jedynie dobroczynność, tak samo, jak i dzieci porzuczone przez rodziców.

Dwie wielkie kategorie nędzarzy obejmuje dziedzina dobroczynności: warjatów i dzieci. Dzieckiem, porzuceniem na ulicy, musi się zająć dobroczynność państwa, jeżeli dobroczynność prywatna nie chce. Warjatom w szerokim znaczeniu tego wyrazu, nie można pozwolić się błąkać po ulicach; byłoby to niebezpieczne dla ogółu; trzeba się zaopiekować nimi. Dobroczynność prywatna jest bardzo rozwinięta we Francji. Olbrzymie jej dobra składają się z domów, majątków ziemskich, subwencji, składek, nawet podatków, jak kary za kłusownictwo. Dobroczynność prywatna ma jednak dwie wielkie wady. Najprzód przyjmuje, kogo chce, bez żadnej kontroli, a następnie jest strasznie scentralizowana. Na 36.000 gmin we Francji, w 30.000 niema ani szpitali, ani biur dobroczynności. Cała nędza spływa do wielkich miast, gdzie są zakłady dobroczynne. Kongres międzynarodowy z r. 1898 wyraził mniemanie, że państwo powinno zająć się dobroczynnością obowiązkową dla dzieci, starców, chorych, nieuleczalnych i t. p.

Zacznijmy od chorych. Prawo z 15-go lipca 1893-go roku zapewnia obowiązkową opiekę lekarską wszystkim ubogim chorym. W Anglii dobroczynność obo-

wiązkowa istnieje oddawna, w Niemczech i w krajach protestanckich także. W średnich wiekach dobroczynnością trudniły się klasztory. Państwa protestanckie zagarnęły dobra klasztorów, lecz wzięły na siebie ciężar obowiązków dobroczynnych. Dziwne jest, że rewolucja francuska, zagarniając dobra kościoła, nie zajęła się dobroczynnością. Prawo z 1893-go roku jest pierwszym krokiem na drodze do poprawienia tego wielkiego błędu. Wyraz „obowiązkowy“ ma inne znaczenie w zastosowaniu do ubezpieczeń, inne zaś w zastosowaniu do dobroczynności. W ubezpieczeniu państwo zmusza robotnika, pracodawcę i w części tylko siebie do płacenia. W dobroczynności państwo zmusza tylko samego siebie do płacenia, nic od innych nie żądając. Obowiązek ciąży tu tylko na tych, którzy mają udzielać pomocy, nie zaś na tych, którzy z niej korzystać będą. Starożytność nie opiekowała się chorobą, chorobę uważano, jako fatalność, nie miano zaufania do lekarzy i nie chciano pomagać cierpiącym. „Cierpliwość jest lekarstwem biednych“ — mawiano i w myśl tej zasady polecano kapłanom, aby w nagrodę za cierpliwość wyprosili zdrowie u wszechmocnych bóstw. Ogół leczył się w ten sposób. Dopiero trąd w średnich wiekach zaczął reformować te poglądy. Obawa zarażenia się trądem była tak wielka, że zaczęto leczyć trędowatych. Ta obawa zarażenia się jest po dziś dzień najsilniejszym bodźcem do opiekowania się ubogimi chorymi. Ponieważ nie można uciec od zarazy, trzeba ją zwalczyć. Ten prosty logiczny wniosek leży na dnie naszego poświęcenia dla chorej nędzy. Dzisiaj niektóre choroby pociągające za sobą ogromne koszty, jak np. suchoty: 4 do 5-ciu posiłków dziennie, życie w lesistej okolicy. Przechodzi to siły nie tylko samych ubogich, lecz i wolnych stowarzyszeń. Państwo jedynie może tu

przyjść z pomocą. We wszystkich chorobach zakaźnych także tylko państwo może zaradzić złemu. Walka z chorobą staje się coraz więcej zadaniem społecznym. Społeczeństwu zależy na tem, aby chory został wyleczonym, nie tylko dla tego, aby nie tracić jego sił, ale i dla tego, aby nie stał się niebezpieczeństwem ogólnem. Wreszcie społeczeństwo jest odpowiedzialne za te choroby, nie tylko za choroby zawodowe, gdzie odpowiedzialność ta jest oczywistą, ale suchoty, alkoholizm, syfilis także pochodzą od społeczeństwa, także ogół, otoczenie lub dziedziczność zaszczepia je często całkiem niewinnej jednostce. Społeczeństwo powinno głęboko mieć wryte poczucie swojej odpowiedzialności za te... zbrodnie bezkarne nieraz i czempredziej poprawiać swoje złe uczynki. Lecz powracajmy do prawa z 15-go lipca 1903 roku. Prawo to głosi: „każdy chory obywatel Francji ma prawo do bezpłatnego leczenia, jeżeli jest ubogi“. Rodzi się trudność: jak określić ubóstwo?

W tym celu w każdej gminie powstały komisje dobroczynne, naznaczane przez radę gminną i zatwierdzone przez prefekta. Pojęcie ubóstwa jest względne. Mając ten sam dochód, można być bogatym w departamencie niższych Alp i ubogim w Paryżu. Dlatego każda gmina określa, kogo uważa za biednego. Jednak mogą być nadużycia; aby ich uniknąć biedni mogą reklamować do komisji departamentalnej dobroczynności. Komisje departamentalne mianuje rada departamentu i zatwierdza prefekt. Biedny, przyjęty wprost przez gminną komisję, lub drogą reklamacji do komisji departamentalnej, zostaje wniesiony na listę biednych w gminie i ma prawo wybierać, gdzie woli być leczonym: w domu, czy w szpitalu? Dzisiaj robotnicy i biedacy wolą być leczyć w domu. Pobyt w szpitalu jest uważany za coś przynoszącego ujmę honorowi. Wskutek

tę, dzieje się tu niesłychanie dziwna rzecz, że szpitale bezpłatne dla ubogich są zapełnione przez ludzi zamożnych, którzy płacą. Trzeba mieć nadzieję, że w miarę popularyzacji medycyny, zmieni się to, gdyż leczenie w szpitalu jest daleko lepsze, niż leczenie w domu.

Na leczenie biednych łożą gminy, departamenty i państwo. Departament musi zwracać gminie conajmniej 10% kosztów wyłożonych na leczenie biednych; są jednak gminy biedne, które otrzymują od departamentu aż 80%. Państwo znów subwencjonuje ubogie departamenty, lub nakłania bogatsze departamenty do udzielania pomocy uboższym. W 1901-ym roku było 2,300.000 obywateli Francji, wniesionych na listy ubogich. Jest to przeszło 5%. Cyfrę tę należy uważać za najmniejszą w całej zachodniej Europie, gdyż Francja jest krajem najmniejszego ubóstwa i najrównomierniej rozłożonych bogactw na świecie (nie mam danych o Japonji). Wśród nich było 554.000 chorych, t. j. przeszło czwarta część, blisko 30%. Leczenie ich kosztowało 10,200.000 fr., z czego nieco mniej niż $\frac{2}{3}$ wniosły gminy, $\frac{1}{3}$ departamenty i $\frac{1}{10}$ państwo.

XIX.

Bezpłatne obowiązkowe leczenie ubogich stwarza nowe warunki bytu dla lekarzy. Gminy płacą lekarzom, o ile możności, jaknajmniej; prócz tego odciągają od nich bezpośrednią klientelę. Niezależnie od tego na lekarzach ciąży obowiązek doglądania higieny publicznej (rewizje mięsa, ścieków i t. p.). Lekarze pobierają za to bardzo małe wynagrodzenie. Dochody ich na prowincji są zwykle szczupłe; organizacja dobro-

czynna zmniejsza je jeszcze. Jest jeden tylko sposób wyjścia z tego, mianowicie zapewnić lekarzom tak, jak urzędnikom, stałą pensję. Miasto Zürich ma naprzykład 20 lekarzy miejskich, płatnych przez rząd. Jestto ogromny postęp; pomiędzy chorym i lekarzem stosunek targowania się ustaje; lekarz nie jest już przedsiębiorcą, lecz człowiekiem, oddającym usługi społeczne, w ścisłym znaczeniu tych słów. Możliwość wyzyskiwania chorego przez lekarza zanika. Prawo z 15-go lipca 1893-go r. obejmuje wszystkich chorych uleczalnych (malades). Ponieważ, według ostatnich danych medycyny, suchoty są chorobą uleczalną, prawo to ma objąć i suchotników. Dotąd leczono wprawdzie ubogich suchotników, lecz dorywczo tylko, w chwilach ostrego kryzysu choroby, co, jak wiadomo, przy suchotach niema żadnego znaczenia. Koszta leczenia suchot należy obliczyć przynajmniej na 8 fr. dziennie przez 3 lata. We Francji jest koło 100.000 ubogich suchotników. Wyleczenie ich kosztowałoby bajeczne sumy, zresztą w większości wypadków nie byłoby to wyleczenie, a zalecenie. Po pewnym czasie choroba wraca. Sanatorja dla suchotników kosztują olbrzymie sumy i w dodatku są strasznie niepopularne. Wskutek tego dzisiaj zyskuje coraz większe zastosowanie system stacji leczniczych (dispensaire), wprowadzony przez miasto Lille. Stacja lecznicza różni się od sanatorjum, że na stacji chory przebywa krótko, właściwie nie leczy się tam, tylko się uczy, jak się powinien zachowywać; po prostu przechodzi krótki kurs higieny w zastosowaniu do własnych suchot; gimnastykuje się, robi odpowiednie stopniowane spacerki, przyzwyczajają się sypiać przy otwartych oknach, odżywia się, uczy się ostrożności w obcowaniu z innymi. Po przejściu takiego kursu higieny, chory wraca do siebie. Stacja o nim już wie, zdaleka go pilnuje, bie-

liznę musi obowiązkowo oddawać do prania na stację, pozatem jest na wolności. Wolno mu również przychodzić tylko na stację, sypiać może w domu. W tych warunkach koszty leczenia są znacznie mniejsze, a robotnicy bardzo niechętni względem sanatorjum, obdarzają zupełną ufnością stację. W Niemczech niema stacji leczniczych dla suchotników; istnieją tylko sanatoria, które kosztują ogromnie dużo, a pożytku przynoszą stosunkowo niewiele. Suchotnik niewyleczony w ciągu trzech lat, jest nieuleczalny.

Chorych nieuleczalnych (invalides) prawo z 15-go lipca 1893-go roku nie obejmuje. Przypominam, że mowa tu tylko o chorych ubogich; ubogimi nie są ci, którzy dzisiaj należą do towarzystw wzajemnej pomocy; z chwilą wprowadzenia ubezpieczeń obowiązkowych, nie będą nimi również ci, którzy wniosą 2% od najniższego choćby zarobku. Otóż istnieje cała szkoła, która twierdzi, że nie należy się opiekować chorymi nieuleczalnymi. Interes ogółu wymaga, aby żywioły takie znikły jaknajprędzej, gdyż nie przedstawiają one żadnej wartości. Należy na to odpowiedzieć: 1-o) niewiadomo, który nieuleczalny jest społecznie bezwartościowym; historia zna chorych nieuleczalnych, którzy już w czasie choroby oddali ludzkości ogromne usługi; 2-o) społeczeństwo jest odpowiedzialne za taką chorobę, zawsze ma ona jakąś przyczynę społeczną; 3-o) jeżeli dobór fizyczny jest konieczny, to niemniej konieczny jest dobór moralny; rzucenie zaś na pastwę śmierci chorego nieuleczalnego nie jest w zgodzie z zasadami doboru moralnego. Naród francuski widocznie rozumuje tak samo, skoro nie zatrzymał się na prawie z 15-go lipca 1893-go roku; w 1897-ym roku izby zagłosowały nowe prawo, którego celem jest opieka nad chorymi nieuleczalnymi, o ile są ubodzy naturalnie.

Prawo to, wychodząc z założenia, że rząd zamało dopomaga gminom, żąda, aby każdy ubogi nieuleczalny chory otrzymywał od rządu pensję. Pensja ta nie może przewyższać 200 fr. rocznie i ilość pobierających ją nie może być większa nad 2 promil (na tysiąc) ludności. Ograniczenia te, wywołane względami oszczędnościowymi, czynią prawo niewystarczającym. Ilość ubogich nieuleczalnych wynosi przeszło 6 na tysiąc, tylko trzecia część zatem może korzystać z prawa. W dodatku wiele gmin nie wykazuje wcale nieuleczalnych ubogich. W rezultacie: w 1902-im roku tylko 63 departamenty sporządziły odpowiednie listy. 20.281 nieuleczalnych ubogich pobrało 2,215.000 fr., wypadło po 109 fr. na osobę. Ilość osób i wynagrodzenie na osobę są bezwarunkowo za niskie. Prócz oszczędności jest jeszcze jeden bardzo ważny, najważniejszy zapewne, powód takiego opornego zachowania się gmin względem prawa z 1897-go roku. Paryż i departament Sekwany posiadają ogromną ilość wszelkiego rodzaju zakładów dobroczynnych rządowych, miejskich i prywatnych. Wsparcia są wydawane wszelkim biednym bez względu na to, czy pochodzą oni z Paryża czy nie. Na dobroczynność paryską spływają kapitały z całej Francji, z całego świata nieledwie. Gminy francuskie pozbywają się kłopotu z ubogimi w ten sposób, że wysyłają ich do Paryża. Skutek jest ten, że Paryż jest przepełniony wszelkiego rodzaju nędzą. Koszta wyżywienia lub wyleczenia tej nędzy w Paryżu są conajmniej trzy razy większe, niż na prowincji. Kontrola jest strasznie utrudniona; wytworzyła się dziwna konkurencja pomiędzy dobroczynnością publiczną, przeważnie świecką i dobroczynnością prywatną, przeważnie klerykalną. Z tej sytuacji korzystają najsprytniejsi, bynajmniej nie najubożsi. Rzecz prosta: w takich warunkach ilość ubo-

gich wciąż wzrasta i pieniądze, wydawane na ich wsparcie, w znacznej części idą na marne.

Aby zapobiedz temu podano projekt, rozpatrywany w tej chwili przez Senat. Projekt ten przedewszystkiem żąda, aby każdy ubogi, o ile chce dostać wsparcie, był odsełany do miejsca swojego urodzenia, następnie zaś głosi: „Każdy obywatel Francji, pozbawiony środków do utrzymania, ma prawo do pensji, jeżeli jest niezdolny do ubezpieczenia sobie bytu wskutek długotrwałej choroby, lub jeżeli liczy, conajmniej, 70 lat wieku“. Co to znaczy „pozbawiony środków do utrzymania“? Jeżeli ma 200 fr. w kasie oszczędności, czyż potrzeba, aby całkiem nic nie miał? Gdyby państwo stawiało takie żądania, dawałoby premium nieprzezorności. Otóż nieuleczalny chory może mieć jakieś zasoby, jeżeli procent od nich wynosi więcej niż połowę tego zarobu, jakiby chory mógł mieć, gdyby był zdrow, chory nic nie dostaje; jeżeli zaś wynosi mniej, chory dostaje różnicę i nie potrzebuje naruszać samego kapitału, zbieranego własną pracą. Minimum tego rodzaju emerytury izby określiły na 96 fr. rocznie; senat zmniejszył je do 60 fr. Zapewne, jest to niewiele, lecz są gminy, w których wsparcie 5-ciu fr. na miesiąc ma pewne znaczenie. Maximum jest 360 fr. rocznie. Pomoc może być udzielana czterema sposobami: 1) w gotówce, jest to najłatwiejszy sposób, lecz i najmniej prowadzący do celu, bo chory wyda pieniądze za prędko i potem znów będzie w nędzy; zresztą dostaje tak mało, że mu bardzo łatwo wszystko wydać w kilka dni; 2) w naturze, jest to sposób strasznie poniżający, przypomina jałmużnę i przytem, choć tani, dość niedogodny; 3) przez umieszczenie w przytułku, — sposób ten stawia w dużą zależność ubogiego od zarządu przytułku i jest przytem strasznie kosztowny. Przytułek

kosztuje najmniej 400 fr. rocznie. Zamknięcie i przypominająca szkolną dyscyplina w przytułkach działają demoralizująco. 4-o przez umieszczenie w rodzinie, z warunkiem, że tak rodzina jak i ubogi, mogą każdej chwili zerwać umowę. Ten ostatni sposób jest bezwarunkowo najtańszy i najprzyjemniejszy. Nie mogą z niego korzystać chorzy zakaźni, lecz wszyscy inni nieuleczalni chorzy i starcy 70-letni czują się bardzo dobrze przy rodzinach.

Gminy wybierają sobie jeden z tych czterech sposobów udzielania pomocy. Któryś z nich jednak wybrać muszą; naturalnie jedna gmina może pomagać tak, druga inaczej, byleby każda jakoś się opiekowała swoimi ubogimi.

XX.

Jak widzimy, projekt rozpatrywany przez Senat obejmuje nie tylko nieuleczalnie chorych ubogich, lecz i ubogich starców, od 70-ciu lat począwszy. Trzeba wiedzieć, wiele to będzie kosztować. Cyfry przestraszają wszystkich finansistów państwowych; a jednak trzeba zająrzeć w oczy temu strachowi. Wogóle starców jest we Francji 4 i pół miliona. Wielu ubogich, pomiędzy nimi? Giełda pracy twierdzi, że jest ich 600.000, p. Straus oblicza ich na 180.000, ktoś inny na 350.000. Kto ma słuszność? Trudno odpowiedzieć, w każdym razie w 1902-im roku było we Francji 210.000 starców, którym udzielano pomocy w domu i 140.000 starców w przytułkach. Na budowę dotychczasowych przytułków składały się wieki, w przytułkach budowanych obecnie przyjęto za normę, stwierdzoną przez doświadczenie, że budowa jednego łóżka kosztuje 3.000 fr. Jeżeli więc

przyjmimy cyfrę 350.000 ubogich starców i wszystkich zechcemy pomieścić w przytułkach, to sama budowa brakujących przytułków wyniosłaby przeszło pół miljaru franków. A utrzymanie tych starców? Lepiej rzec się myśli o przytułkach i udzielać starcom zapomogi w domu za pośrednictwem gminy. Wobec ciężarów, jakimi jest obciążone państwo francuskie i które jedynie ogólne rozbrojenie może zmniejszyć, niepodobna postępować inaczej. Zresztą przytułek ma swoje bardzo ujemne strony.

W niektórych krajach pomoc dla starców jest zorganizowana. W Danji, każdy starzec ubogi, liczący co najmniej 60 lat wieku, który nie był karany, nie korzystał z dobroczynności, nie roztrwonił swego majątku przez pijaństwo, rozrzutność i t. p. — każdy taki starzec ma prawo do emerytury. Prawo jednak nie określa wysokości tej emerytury, pozostawia to gminom, które w każdym poszczególnym wypadku inaczej stanowią. Danja wydaje na ten cel 3 i pół miliona franków. W Anglii obowiązkowa pomoc dla ubogich starców istnieje od trzech wieków. Istnieją dwie metody: internowania w przytułkach (Work-House), co dużo kosztuje i w dodatku skazuje starców na nieprodukcyjną pracę i na smutne życie, oraz niesienia pomocy do domu; co daje daleko lepsze rezultaty. Obecnie złożono w izbach angielskich projekt, będący naśladownictwem systemu duńskiego. Belgja, od 1900-go roku udziela każdemu starcowi, począwszy od 65-ciu lat wieku, emeryturę w wysokości 65 fr. rocznie, z warunkiem, aby starzec miał uskładane w kasie oszczędności po 3 fr. przez trzy lata.

W 1903-im r. skorzystało z tego prawa 215.000 starców, na co Belgja wydała około 14 milionów franków. Nowa Zelandja zaprowadziła bardzo oryginalny

system. W Nowej Zelandji każda osoba, która począwszy od 65-ciu lat, nie ma 1300 fr. dochodu rocznego, ma prawo do wsparcia, lecz wsparcie to nie może przenosić 450 fr. rocznie, i nie może tworzyć dochodu wyższego, niż 1300 fr. rocznie. A więc naprzykład, kto ma 1000 fr. dochodu, temu dopłaca tylko 300 fr.; kto ma 850 fr., ten dostanie 450 fr.; kto ma 200 fr. dochodu, ten też otrzyma tylko 450 fr.; kto nie ma żadnego dochodu, otrzymuje także 450 fr., tyle, co ten, kto ma 850 fr. dochodu. System ten popiera nędzę, a nie zniechęca do robienia osobistych wysiłków i oszczędności.

Wszystkie te prawa, nawet nowo-zelandzkie, oparte są na myśli udzielania nagród ludziom przewidującym, uczciwym, dobrego prowadzenia. Opieka dobroczynności jest w zasadzie nagrodą za dobre życie. Słaba strona tych systemów polega na tem, że pozostają na uboczu ci, którzy źle żyli. Odpowiadają na to: tem gorzej dla nich! Niech giną, bo nie zasłużyli na pomoc. Za pozwoleniem — zanim zginą, stawać się będą coraz gorszymi, coraz większymi będą przestępcami i coraz więcej kosztować będą społeczeństwo. Nic tak nie działa, jak zły przykład i nic tyle nie kosztuje, co przestępca. Obliczcie koszt więzień, trybunałów, adwokatów i t. d., a przekonacie się, wiele kosztuje przestępca. Jeżeli społeczeństwo nie zechce umieszczać złych starców w przytułkach, będzie musiało ich zamykać w daleko droższych więzieniach. Społeczeństwo jest obowiązane opiekować się złymi i nie może rozdawać nagród za dobre życie.

System francuski, oparty na myśli wspierania, bez względu na to, jak kto żył, jest najszuszniejszy, a raczej będzie najszuszniejszym, gdy z dziedziny projektów przejdzie w sferę praw obowiązujących.

Dzieci. Solidarność społeczna powinna najsilniej się uwydatniać w stosunku do dzieci. Wszak, pod względem moralnym, są one całkiem niewinne, pod względem użyteczności społecznej, od nich zależy przyszłość. Ostatecznie: jest dużo racji w żądaniu nieopiekowania się wcale starcami. Społeczeństwu nie oddadzą oni już żadnych usług, lecz w stosunku do dzieci, do tego najcenniejszego skarbu społecznego, nikt takich żądań nie stawiał. Ze wszystkich kategorii społecznych dzieci podlegają największej śmiertelności. Procent śmiertelności pomiędzy dziećmi do roku i starcami ponad 90 lat jest jednakowy! 120.000 dzieci umiera we Francji w pierwszym roku życia, gdyby można było z nich uratować połowę, potrojono by przyrost ludności! Przyrost ten wynosi zaledwie 20.000 dzieci rocznie na całą Francję. Przyczyną takiej śmiertelności dzieci bynajmniej nie jest wyłącznie nędza ekonomiczna. Wszak Francja jest krajem najmniejszej nędzy na świecie. Działa tu również nędza fizjologiczna: słabość rodziców, niezdolność matki do karmienia własną piersią, złe mleko i t. d., i niemniej nędza moralna... Z natury rzeczy rodzina powinna opiekować się dzieckiem; gdy ta nie spełnia swoich obowiązków, podjąć je musi gmina i państwo.

Cztery są źródła dzieci, spadających na barki gminy i państwa. 1) Porzucenie proste. Dawniej liczba dzieci znalezionych była wielka. Niektóre z nich, jak Mojżesz, Edyp, Cyrus porobiły nawet świetne karjery. Bez wątpienia nie był to los wszystkich. W starożytności robiono z nich niewolników. Później kościoły i klasztory wzięły w opiekę i nazwały „bożemi dziećmi“. Od XVI-go wieku zaczęto budować przytułki dla opuszczonych dzieci. Prawo stanowiło, że, jeżeli dziecko zostało znalezione na terytorjum feodalnego pana, to na nim ciążył obowiązek opiekania się dzieckiem. W XVII-ym

wieku, Vincent, kanonizowany później jako św. Wincenty a Paulo, zorganizował lepiej tę rzecz i wyjednał subwencję państwową dla przytułków dziecinnych. Dzisiaj niewiele jest dzieci porzuconych. W Paryżu naprzykład, liczba ich nie przenosi 300-tu rocznie.

2) Dzieci złożone przez matkę. Porzucanie dziecka na ulicach, polach, drogach, było połączone z niebezpieczeństwem życia dla dziecka. Aby je ratować, zmierzono zasady moralne. Od 1806-go r. w murze przytułku obok drzwi wchodowych umieszczano t. zw. kołowrotki. Matka przynosiła dziecko, kładła je w kołowrotku, dzwoniła i znikwała. Przytułek przyjmował dziecko. Dzisiaj zniesiono kołowrotki. Matka przychodzi wprost do biura przytułku i oddaje dziecko. Żądają od niej 25 fr.; jeżeli je da, nie traci praw matki; gdy odmawia, opuszczenie uważane jest za ostateczne. W prowincjonalnych przytułkach wymagają od matki wyjawienia nazwiska; jeżeli pochodzi z innej gminy, odsyłają je do niej. Skutek tych wymagań jest ten, że matki tego rodzaju, tysiącami przywożą dzieci do Paryża, gdzie żadne formalności nie są wymagane.

Dzieci opuszczonych byłoby znacznie mniej, gdyby dochodzenie ojcowstwa było dozwolone. Zakaz dochodzenia ojcowstwa jest barbarzyństwem, jest bodźcem do dzieciobójstwa, a więc do morderstwa. Trudno pojąć, że takie prawo może jeszcze obowiązywać.

3) Sieroctwo. Dzieci pozbawione ojca i matki. Z tego źródła niewiele dzieci spada na karb państwa. Zawsze się znajdują jacyś sąsiedzi, przyjaciele i t. p., którzy się nimi zaopiekują. Przynosi to bezwątpienia zaszczyt naturze ludzkiej.

4) Przymus prawny. Dzieci te są najnieszcześniejsze ze wszystkich. Prawo odbiera dzieci złym rodzicom. Niestety ilość złych rodziców, którzy wyzyskują i po-

niewierają swoje dzieci jest ogromna. Dawniej na każdym kroku spotykano we Francji dzieci, sprzedawane kominiarzom do wycierania kominów, dzieci, sprzedające na ulicach pisma, statuetki, kwiaty, dzieci, sprzedawane cyrkowcom, dzieci okaleczone, aby wzbudzały litość i zbierały jałmużnę, dzieci sprzedawane dla prostytucji i t. d. W Barcelonie istnieje po dziś dzień, pod okiem władz hiszpańskich „fabryka dzieci“, która przerabia rocznie do 300-tu dzieci, t. j. kaleczy je i uczy żebrać! Na szczęście we Francji zbudziło się sumienie publiczne. Tak zwane prawo Roussel'a z 24 lipca 1889 r. pozwala sądom unieważnić rodzicielstwo i przemocą odbierać dzieci złym rodzicom, oddając je na wychowanie państwu (*décheance de la paternité*). Sprawy tego rodzaju może wszczynać każdy prywatny człowiek i każdy urzędnik sądowy; głównie trudnią się tem prokuratorowie Rzeczypospolitej. Prawo to zatamowało najwięcej jaskrawe objawy zła, lecz nie wykorzeniło go zupełnie, gdyż w opinii publicznej francuskiej tkwi jeszcze nieszczęśliwy przesąd o rzekomej świętości władzy rodzicielskiej, skutkiem czego wiele przestępstw tego rodzaju nie wychodzi na jaw i wyroki trybunałów są często zbyt łagodne.

W Anglii, w tym kraju arystokratycznych tradycji, jest inaczej. Tam bardzo łatwo odebrać dziecko rodzicom. Wprost każdy policjant ma obowiązek zabrać każde włóczące się dziecko i oddać je dobroczynności publicznej. Najczęściej dziecko nie wraca już do rodziców; jeżeli zaszło nieporozumienie, rodzice w każdym razie są surowo odpowiedzialni. Tradycje nie przeszkadzają Anglikom w karceniu przestępstw i w naprawie złego.

W 1901-ym roku na barkach dobroczynności publicznej, t. j. państwa, było 141.000 dzieci; oprócz tego

wiele dzieci korzystało z dobroczynności prywatnej. Koszt utrzymania tych 141.000 dzieci wynosił 27 milionów fr. Daje to jakieś 200 fr. na głowę, nie jest to zbyt wiele.

Gdy dziecko dostaje się do dobroczynności publicznej, zostaje przedewszystkiem zaopatrzone numerem; następnie chrzczą je, dają mu imię i wysyłają go do mamki.

Lekarz dobroczynności bardzo szczegółowo bada stan zdrowotny mamki. Mamka pobiera 25 fr. rocznie w Paryżu, 7 fr. rocznie na prowincji. Do 6-ciu lat dziecko jest u mamki, potem lokują je u rodziny, za co płaci się 12 fr. miesięcznie. Płace te są stanowczo za niskie i trzeba je podwyższyć. Od 13-tu lat wychowawiec dobroczynności idzie na naukę do rolnika lub rzemieślnika. Dobroczynność robi kontrakt z chlebowdawcą, zobowiązuje go, aby wypłacał $\frac{3}{4}$ zarobku w naturze, $\frac{1}{4}$ -tą lokował w kasie oszczędności.

XXI.

Oprócz 140.000 dzieci, wychowanych przez dobroczynność publiczną, jest jeszcze we Francji 80.000 dzieci, któremi się opiekuje dobroczynność prywatna. Ogólna liczba dzieci bezdomnych wynosi zatem 220.000. Tak w publicznej jak i w prywatnej dobroczynności pozostaje zasada, że matka nie widzi więcej swego dziecka. Chodzi o to, aby nie opuszczano dzieci z lekkim sercem, aby opuszczenie było aktem poważnym, nieodwołalnym. Gdyby było inaczej, wszyscy ubodzy oddawaliby swoje dzieci do przytułków. Zresztą rodzice, którzy opuszczają swoje dzieci, niewiele są warci. Dzieci prędzej zyskują niż tracą, nie znając ich. Dalej, gdyby

żli rodzice wiedzieli co się dzieje z ich dzieckiem, mogłyby powstawać różne konszachty pomiędzy matką i mamką na niekorzyść dziecka. Mimo tego, dozwolona jest korespondencja pomiędzy matką i dzieckiem, gdy stwierdzono, że ubodzy rodzice są uczciwi. Gdy dziecko dochodzi do pełnoletności, może nawiązywać stosunki, jakie chce. W ostatnich latach robią się próby, dość szczęśliwe, zakładania kolonji rolniczych w Algierze z dzieci i wychowañców dobroczynności. Zapewne, jak w każdej rzeczy ludzkiej, i w wychowaniu przez dobroczynność publiczną są błędy. Od 13-tu do 21 lat taki chłopiec nigdy nie ma ani grosza; trzy czwarte zarobku dostaje w naturze; jedną czwartą lokują mu w kasie oszczędności. Jest to niedobre. Należałoby uczyć dzieci obchodzenia się z pieniãdzmi. Zbyt niska jest płaca mamek i wychowawców od 6-ciu do 13-tu lat. Wszakże, według stronnej coprawda statystyki, bo przeprowadzonej przez samã dobroczynność, na 100 jej wychowañców — 84 „wychodzi na ludzi“. Może procent ten jest zbyt wysoki, jednak naogół wychowañcy dobroczynności publicznej cieszą się dobrã opiniã we Francji.

Nie można tego powiedzieć o zakładach i wychowañcach dobroczynności prywatnej (przeważnie klerykalnej). Daleki jestem od wszelkiego rodzaju fanatyzmu antyklerykalnego. Muszę jednak stwierdzić fakta. Procesy dobroczynnych przytułków, utrzymywanych przez zakony, wyprowadziły na jaw ohydny wyzysk dzieci. W „dobrym pasterzu“, „świętej pomocy“ (Bon paster, Saint Secours — nazwy przytułków) i tylu innych odkryto rzeczy, wprost barbarzyńskie. Dzieci były bardzo źle żywione, pracowały ponad siły, nie dostawały żadnego zarobku, za najmniejsze przewinienie, ba! za zwyczajne zmęczenie karano je w okrutny sposób. Dość

wspomnieć taką karę, powszednią w tych zakładach, jak zlizywanie językiem brudnej podłogi kościoła! Na szczęście zamknięto te domy zbrodni i przestępców wydano z granic Francji. Niedosć, na zasadzie praw, wydanych w 1902-im i 3-im roku, wszelki prywatny przytułek, czy to utrzymywany przez zakony, czy też przez osoby „świeckie“, jest obowiązany poddać się następującym przepisom: Przytułek musi być zatwierdzony przez państwo, osoby, które mają opiekować się dziećmi, muszą dawać pewną gwarancję moralną. Inspektorat państwa ma prawo kontrolować przytułki. Od 13-tu lat dzieci, oprócz wykształcenia elementarnego, muszą pobierać wykształcenie zawodowe. Przed 21-ym rokiem przytułek nie ma prawa wyrzucić wychowanka. Wychowaniec może każdej chwili opuścić przytułek. Od 15-go roku życia przytułek jest obowiązany wnosić od 15-tu do 120 fr. rocznie na imienną książeczkę oszczędności wychowanka. Wszystkie prywatne przytułki, które nie zechcą stosować się do tych przepisów, zostaną zamknięte. Większość dotychczas istniejących przytułków prywatnych nie zastosuje się zapewne do przepisów i zostanie zamknięta. Przeciwnicy tych praw dowodzą, że państwo nie ma prawa mieszać się do przytułków prywatnych, na które nie wydaje ani grosza. obrońcy ich odpowiadają na to, że skoro dany przytułek zwraca się do dobroczynności ogółu, przestaje być prywatnym, a staje się publicznym; wreszcie dzieci są słabe i nie mogą same bronić swoich praw.

Naturalnym opiekunem słabych jest solidarność dobrowolna całego społeczeństwa, to jest we Francji — państwo. Pozostaje jednak jeszcze cała kategoria dzieci nieopuszczonych, a mimo to biednych. Rodziny dzieci ubogich, lecz nieopuszczonych pod względem wychowawczym, dzielą się na 2 kategorie: 1) Rodziny, wy-

syłające dzieci na wieś do mamek. Matka nie karmi sama dziecka i odsyła je na wieś do jakiejś wieśniaczki, która wraz z swoim i cudze dziecko pielęgnuje. Stworzyła się cała specjalna klasa pośredniczek, które wprost zbierały z miast dzieci, za opłatą naturalnie i rozwoziły po wsiach. Jak straszne musiały być nadużycia przy tem, świadczy fakt, że śmiertelność pomiędzy tego rodzaju dziećmi wahała się od 50 do 80 na sto. Był to istny mord dzieci! Słynne prawo Roussel'a z 23 grudnia 1874-go roku położyło kres złu. Na mocy tego prawa cała procedura oddawania dziecka na wieś do mamki, została poddana niesłychanie ścisłej kontroli lekarskiej. Lekarze rządowi są obowiązani nie tylko zbadać stan zdrowotny mamki, lecz w pewnych odstępach czasu badają ją stale, wraz z dzieckiem. Od wyroków lekarzy matce uchylać się nie wolno; gdy mamka jest zła, musi ją zmienić, lub odebrać dziecko. Rezultaty prawa Roussel'a nie dały na siebie czekać. Śmiertelność tego rodzaju dzieci zaraz spadła z 50 do 80% na 7 do 8%.

2) Rodziny, zatrzymujące dzieci w domu. Daleko prościej, niż pilnować mamki po wsiach, jest dopomóc biednym matkom, aby na miejscu mogły wychowywać dzieci. W tym celu funkcjonują trojakie instytucje prywatne: a) towarzystwa wzajemnej pomocy matek. Założył je w 1844-ym roku p. Marbeau. Robotnice, idąc do fabryki, zostawiają dziecko w ochronce. Ochronki te powstają i istnieją po części ze składek, wnoszonych przez robotnice; b) t. zw. krople mleka. Cel tej instytucji jest bardzo prosty: dostarczać po niskiej cenie lub za darmo do domu sterylizowane mleko dla dzieci, tak czyste i tak pożywne, jak mleko najzdrowszej matki. „Krople mleka“ rzeczywiście dokazały cudów; powstały one i istnieją dzięki inicjatywie prywatnej („świeckiej“);

państwo jednak szczerze je subwencjonuje; c) kantyny szkolne (les cantines scolaires). Chodzi o dostarczanie bezpłatnych posiłków ubogim dzieciom, chodzącym do szkół. Kantyny są koniecznym dopełnieniem obowiązkowego bezpłatnego nauczania dzieci. Cóż nielogiczniejszego, jak kazać dziecku uczyć się, lecz pozwolić mu nie jeść. Kantyny szybko się rozwijają.

Wszystkie te instytucje zmniejszyły śmiertelność dzieci we Francji o 16%. Wyłącznie tym instytucjom Francja zawdzięcza to, że ludność jej, choć nie przyrasta, jednak się nie zmniejsza. Dzieci rodzi się mniej, niż dawniej: gdyby śmiertelność nie zmniejszała się, rezultaty byłyby jeszcze gorsze, niż są. W każdym razie naogół są bardzo smutne: na 169.000 dzieci urodzonych umiera 138.000. Umiemy zaoszczędzić zaledwie 36.000 dzieci rocznie. Taki jest roczny przyrost obecnie, do 1868-go r. wynosił tylko 20.000 dzieci rocznie, przy równej prawie liczbie urodzeń.

W Niemczech, szczególnie zaś w Anglii, osoby i towarzystwa prywatne robią bardzo wiele dla dzieci. W Anglii niejaki Barnardo otworzył z własnych pieniędzy i ze składek ogromny bezpłatny przytułek, w którym kształci dzieci, od pierwszych dni życia nieledwie, na marynarzy. Dzięki niemu marynarka angielska w ciągu kilkunastu lat otrzymała 52.000 dzielnych majtków. Olbrzymie zasługi na tem polu położyła również Armja Zbawienia.

XXII.

No — a cóż robić z tymi, którzy nie są ani dziećmi, ani starcami, ani chorymi, z tymi, którzy są zupełnie zdrowi, lecz żyją w nędzy? Co robić z zdrowym, w sile

wieku nędzarzem? Liberali i ewolucjoniści odpowiedzą bez wahania: nic nie robić, zostawić ich samym sobie. Słyszeliśmy już tyle razy argumenty tych szkół o doborze, że powtarzać ich tu nie będziemy. My odpowiadamy również bez wahania, że trzeba się opiekować zdrowymi nędzarzami. Już rozpatrywaliśmy bezrobocia, które bez najmniejszej winy ze strony pracującego, rzuca go w nędzę. Nie jest to jedyny wypadek. Ludziom zamożnym trudno sobie stworzyć stanowisko; cóż dopiero biedakom. Są ludzie, którzy nie mają szczęścia. Rób, co chcesz: do czego się weźmie, nie idzie mu. Jeżeli do tego „pecha“ przyłączy się leniwość, pijaństwo lub coś podobnego, jest jeszcze gorzej. Wszyscy jesteśmy za to potroszę odpowiedzialni. Nasze pisma brukowe, kawiarnie, wyścigi rozwijają leniwość; szynki, które spotykamy co trzy kroki, naprowadzają na drogę pijaństwa. Należy przyjąć zasadę odpowiedzialności zbiorowej. W każdym upadku pojedynczej jednostki jest jakaś doza winy społeczeństwa. Socjaliści twierdzą, że, gdy kto jest w nędzy, ma prawo brać to, czego mu potrzeba. Jest to doktryna nie tylko socjalistów, lecz i pomiędzy innymi takiego świecznika katolicyzmu, jak kardynał Manning. Jeżeli twierdzicie, że własność jest oparta na prawie naturalnym, to prawo do życia jest bezporównania naturalniejsze. Człowiek, który nie ma chleba, ma prawo go żądać. Społeczeństwo powinno mu go dać, gdyż jest dłużnym względem tego człowieka. Wreszcie, powtarzam to, co już mówiłem: jeżeli społeczeństwo nie chce się opiekować danym człowiekiem, jako niegodnym jego pomocy, będzie musiało opiekować się nim, jako przestępcą. Jeżeli chodzi o pieniądze, a o to głównie chodzi, to człowiek uwięziony kosztuje dużo więcej, niż franka dziennie. Trzeba więc zaopiekować się tym człowiekiem, bo gdy braknie mu

środków, będzie musiał sam je wziąć sobie. Trzeba stworzyć takie warunki, w których by tego rodzaju sytuacja stała się niemożliwą. Trudność polega na tem, jak stworzyć odpowiednie warunki. Nie można dawać emerytury człowiekowi zdolnemu do pracy, nie można go umieścić w przytułku, gdyż zrobiono by z niego pasożyta, nie można mu dawać renty dożywotniej, na którą składają się pieniądze uczciwie pracujących (podatki). Nie można mu dawać pomocy w postaci dobroczyńności, trzeba mu dać pracę.

W początkach zeszłego wieku mawiano, że każdy człowiek ma prawo do życia przez swoją pracę. Społeczeństwo jest obowiązane dać każdemu pracę. Były to przygrywki do słynnego prawa do pracy, które wprowadzono w 1848-ym roku. Wiktor Considérant dowodził, że człowiek miał prawo i miał możliwość pracowania wcześniej, zanim powstało społeczeństwo: gdy chciał, mógł pracować. Cztery były „naturalne prawa pracy“, mianowicie: prawo myśliwstwa, prawo rybołówstwa, prawo zrywania i prawo pasenia. Społeczeństwo odebrało te prawa wszystkim, nic wzamian nie dając; a więc kto jest głodny może z nich korzystać. Społeczeństwo powinno było zastąpić te sposoby pracy innymi, dostępnymi dla każdego. Nie uczyniło tego jednak. Ci, którzy przywłaszczyli sobie ziemię i z nią prawa naturalne, powinni być obowiązani dawać za to pracę każdemu, kto jej potrzebuje. „Dajcie mi prawo do pracy, a ustąpię wam prawo własności“ — wołał Proudhon. Bastiat odpowiadał, że w stanie natury ziemia mogła wyżywić tysiąc razy mniej ludzi, niż obecnie; a zatem wprowadzenie własności prywatnej umożliwiło wyżywienie większej ilości ludzi. Jeżeli własność prywatna jest wyzyskiem, to cztery prawa natury są bezmyślnem marnotrawstwem, stokroć gor-

szem od wyzysku. Lecz ubodzy odpowiadają na to: „własność prywatną wprowadzili silni; gdyby jej nie było, w walce o byt ostalibyśmy się tylko my, słabi, nie wy, silni. Nie potrzebowalibyśmy was o nic prosić. Dziś, może dzięki wam, mało to nas zresztą obchodzi, dzięki czemu, dziś — czujemy się na siłach i żądamy prawa do pracy albo prawa do opieki“. Argument ten podjęli dzisiaj socjaliści. Co dziwniejsze, Spencer dowodził, że posiadanie własności ziemskiej jest połączone z obowiązkiem udzielania pomocy. W Anglii wszelka własność prywatna płaci podatek na biednych; jestto coś w rodzaju równoważnika czterech naturalnych praw. Wszakże ponosić je powinna nie tylko własność ziemska, na kontynencie strasznie obdłużona, lecz i wogóle wszelka własność prywatna. W 1848-ym roku próbowano urzeczywistnić prawo do pracy. Na polu Marsowem w Paryżu powstały słynne warsztaty narodowe. Zatrudniano ludzi w różny sposób, płacąc im 1 fr. 50 c. dziennie. W miarę rozwijania się rewolucji, ludzi przybywało coraz więcej. W 1849-ym roku było ich już 200.000. Pusty skarb drugiej Rzeczypospolitej wydawał na to dziennie po 300.000 fr. Zajęcia niepodobna było znaleźć dla tych wszystkich ludzi. W końcu odmówiono im pracy i druga Rzeczpospolita upadła. Dzisiaj niema już mowy o prawie do pracy. Kwestja pozostaje jednak otwartą: w jaki sposób dostarczyć pracy potrzebującym jej? A nie trzeba się łudzić, trudności dostarczenia pracy ludziom zdrowym są olbrzymie. Państwo nie może zrobić tego samo, nie chodzi o to, aby im dać jakieś synekury. Praca jest czynnością tworzenia bogactwa. Taką pracę trzeba im dać.

W tym celu trzeba dostarczyć: 1) surowego materiału; 2) narzędzi; 3) miejsc zbytu; 4) cen sprzeda-

źnych. Wiele pozycji — tyle wielkich trudności. Dostarczać pracę — to znaczy zrobić się samemu przedsiębiorcą. Jakiż przedsiębiorca zgodzi się dać pracę ludziom niezdolnym, leniwym, z którymi nic niepodobna zrobić. Jeżeli przypuścimy, że są oni zdolni i wyspecjalizowani, to jakiegoż nadzwyczajnie szczęśliwego zbiegu okoliczności trzeba by było na to, żeby każdemu dać pracę w dziedzinie jego specjalności. Przytem trzeba uważać, aby nie zrobić konkurencji zwykłym robotnikom. Jeżeli ubodzy z dobroczynności zaczną wyrabiać to samo, co inni, to stworzą konkurencję i wywołają bezrobocie wśród pracujących w tej samej gałęzi. To niebezpieczeństwo nie jest żadną fikcją. Jakże strasznie trudno wyrabiać coś takiego, czego nikt inny nie wyrabia! Pomimo tych wszystkich olbrzymich trudności, nie ustają wysiłki różnego rodzaju, aby urzeczywistnić prawo do pracy. Próby t. zw. „dobroczynności przez pracę“ dały bardzo słabe rezultaty. Pokładano w nich wielkie nadzieje; spodziewano się, że dzięki „dobroczynności przez pracę“ będzie można odróżnić ubogich od żebraków zawodowych i że pomiędzy samymi ubogimi będzie można odróżnić dobrych od złych pracowników. Nadzieje te nie ziściły się. Dobroczynna praca nie zdołała się uwolnić od żebraków zawodowych.

Mimo to, teoretycznie, pomoc w postaci dostarczania pracy nie poniża ubogiego, nie robi wrażenia jałmużny. Swoją drogą, aby ta praca nie poniżała powinna być rzeczywistą, pożyteczną, powinna tworzyć bogactwo. Niestety praca, dostarczana przez dobroczynność jest bezpłodną, fikcyjną, zupełnie tak samo poniżającą, jak jałmużna. Na szczęście w głębi duszy człowieka tkwi to mocno zakorzenione uczucie, że celem pracy jest ona sama, jej wartość, nie zaś otrzymanie wynagrodzenia. Wykonanie pracy bezwartościowej

i nieużytecznej poniżej człowieka w duszy, więcej, niż jałmużna. Nie darmo Grecy skrytykowali tego rodzaju pracę w swoich mitach o beczce Danaid, beczce bez dna, którą wciąż nalewać trzeba, lub o syzyfowym kamieniu, który wciąż wpychany na wierzchołek góry, wciąż się stacza z niej. Taką to pracą Danaid i Syzyfa jest praca dobroczynna, pozbawiona wartości i pożytku, nie dająca zadowolenia moralnego i niosąca jałmużnę owiniętą w brudny łachman hipokryzji, a więc tem wstrętniejszą.

W Anglii niektóre przytułki prześcignęły Syzyfa; kazano robić ubogim słomianki ze słomy i ze zrobionych słomianek — słomę. Grecy nazywali to pracą piekielną i skazywali na nią dusze w piekle. W ostatnich latach podjęto próby wynalezienia dla ubogich użytecznej pracy. Próby wydały bardzo słabe rezultaty.

Sądono w końcu, że organizacja pracy dla ubogich wypadnie tanio, że z zysków osiągniętych ze sprzedaży produktów pracy ubogich będzie można opłacić utrzymanie przytułków, zakup surowych materiałów i koszty narzędzi. Ubodzy odżywiali się dobrze, pracowali w miarę, sądono więc, że i wytwory ich pracy będą dobre. Doświadczenie dowiodło czegoś wręcz przeciwnego. Niema możliwości znaleźć dla nich odpowiedniej pracy. Po 20-tu latach prób uznano za najpraktyczniejsze kazać im robić wiązki z drzewek do podpałki w piecach. Oprócz tego, kazać im robić krzesła, korony pogrzebowe z pereł morskich. Lecz nawet w tych zajęciach, już wytwarzają oni konkurencję. Wogóle wytwory pracy dostarczanej ubogim przez dobroczynność przedstawiają bardzo małą wartość i dają bardzo mały dochód. Dobroczynność płaci po 25 cent.

za godzinę pracy. Większość nie jest zdolna pracować dłużej nad 2 do 4-ech godzin dziennie.

Jest jednak kategoria wytwórczości, gdzie praca nie stwarza konkurencji. Jest to praca rolna. Każdy niech własnymi rękoma zapracuje na chleb, który ma spożyć; niech sam wytwarza wszystko to, co ma skosztować. Wtedy niema mowy o konkurencji.

XXIII.

Widzieliśmy, że praca, dostarczana przez dobroczynność, powinna tworzyć bogactwo. W pracy rolniczej kwestja ta jest rozstrzygniętą. Folwarki dobroczynności nic nie będą sprzedawać. Ubodzy zjedzą sami to, co zapracowali. Owoce, zboże, mięso, będą pochodzić z folwarku, gdzie pracują ubodzy. Praca ta nie wywoła żadnej konkurencji, następnie jest to praca higieniczna i umoralniająca. Miasto Paryż jest posiadaczem majątków ziemskich, w których zdrowi ubodzy znajdują zatrudnienie. Rezultaty tej pracy są słabe. Przedewszystkiem zakup ziemi dla zatrudnienia ubogich wymaga olbrzymich sum; ziemia jest droga, następnie praca rolna zatrudnia stosunkowo niewiele ludzi. Ogrodnictwo, wyzyskujące każdy kącik gruntu, wymaga większej ilości pracowników, lecz powierzchowną kulturą rolniczą niepodobna zatrudnić wielu ludzi. Majątek ziemski, należący do Paryża, Chalemette, ma rozległości 138 hektarów, hektar kosztował 3 do 4-ech tysięcy franków; miasto wydaje rocznie na ten majątek 43.000 fr. Ubogich w Chalemette jest 25-ciu. Dobra Freitag w Niemczech mają 1010 ha, kosztowały 200.000 fr. i dają zatrudnienie 300-tu ubogim. Kolonja Armji Zbawienia w Anglii ma 1200 ha, kosztowała milion franków i daje

zatrudnienie 800 ubogim. Nietrudno zauważyć, że kapitały, wydane na zakup ziemi, gdyby były złożone w banku, dałyby takiej samej ilości ubogich bardzo poważną rentę. Jest to najdroższy sposób przychodzenia z pomocą. Inne nadzieje, związane z pracą rolną, także się nie ziściły. Majątki ziemskie dobroczynności nie szukają rynków zbytu na swoje wytwory — ten cel jest rzeczywiście osiągnięty. Lecz praca rolna nie odpowiada ubogim, jest to praca, wymagająca największej siły i przytomności umysłu. Ubodzy nie są do niej wcale uzdolnieni. Trzeba kilka pokoleń ubogich, aby zrobić z nich rolników. Ubodzy tęsknią za miastem i całą jego zgnilizną, zachowują swoje przyzwyczajenia miejskie, nudzą się, pracują źle i nigdy nie opłacają kosztów swojego utrzymania.

Chalette daje dochodu 18.000 fr. rocznie, kosztuje zaś 43.000 fr. A zatem 25 ubogich, których zatrudnia Chalette, kosztują rocznie 25.000 fr. i procent od 400.000 fr. blisko! W zamian za to rezultaty moralne są nędzne. Mimo to wszystko, trzeba dalej brnąć po tej drodze, nie robiąc sobie iluzji. Finansowo przedsiębiorstwa rolne ratują się tem, że ziemie kupione zostały tanio; obecnie nadwartość ich stale się zwiększa. Dobroczynność więc, pomimo wszystkiego, nie robi złego interesu.

Jest jeden jedyny rodzaj pracy, zbliżony do pracy rolnej, który udał się, jest to t. zw. ogród robotniczy (*jardin ouvrier*). Dobroczynność zakupuje mały kawałek ziemi pod miastem i z pomocą ubogich robotników przetwarza w ogród; następnie eksploatuje go, zatrudniając także ubogich. Pierwsza założyła ogród robotniczy pani Hervieu w Sedanie w 1849-ym roku. Myśl przyjęła się bardzo dobrze i szybko zaczęto ją naśladować. Dzisiaj jest we Francji koło 7000 ogrodów

robotniczych, które dają zatrudnienie 7000-om rodzin, licząc po 6 osób na rodzinę, wyniesie to 42,000 ludzi.

Od dwóch lat, z inicjatywy księdza Lemire'a, powstała liga ogrodów robotniczych. Liga przyczyniła się do rozszerzenia i spopularyzowania ogrodów. Ogród robotniczy ma tę wielką zaletę, że daje wszystkim umiłowaną pracę (*travail attrayant*) tak, jak tego pragnął Fourier. Wiadomo, że każdy człowiek, każdy Francuz przynajmniej, ma zamiłowanie do ogrodnictwa. O ile majątki rolne są unikane przez potrzebujących pracy, o tyle kandydatów do ogrodów dobroczynnych są zawsze całe tłumy. Ogród jest najtańszem ze wszystkich przedsiębiorstw. Z małego kawałka ziemi można mieć całe masy warzyw i owoców. W Paryżu ogródki robotnicze są położone koło dworca kolei do Lille. Miasto wynajmuje je poprostu, biorąc dzierżawę z dołu. Dzierżawa wynosi 10 do 20 fr. rocznie; ubodzy sprzedają samych warzyw z ogródka za 100 do 150 fr. Są to rezultaty wspaniałe. Rezultaty higieniczne i moralne też są duże: gdy kto ma pracę w swoim ogródku, nie idzie się upijać. Z ogródków korzystają przeważnie robotnicy, którzy chwilowo nie mogą znaleźć zajęcia. Zdegenerowana nędza miejska unika nawet tej pracy, tak powabnej dla każdego Francuza. Zresztą ogrody robotnicze nie są w możności dostarczenia pracy wszystkim zdrowym biedakom.

Wogóle więc zagadnienie niesienia pomocy ubogim, lecz zdrowym ludziom pozostaje nierozstrzygnięte. Ekonomia socjalna nie ma na nie całkiem skutecznej odpowiedzi. Nie pozostaje nic innego, jak robić próby, doskonalić to, co już w tym kierunku zapoczątkowano. Oprócz prac, o których mówiliśmy, które powstały i istnieją prawie wyłącznie dzięki inicjatywie prywatnej, municypalności francuskie wydają rocznie koło 2 i pół

miljona fr. na dostarczanie pracy zdrowym ubogim; kazać im zamiatać ulice, kopać w ziemi i t. p. Jest to zamaskowana jałmużna, która się na nic nie zda.

A teraz zastanówmy się, czy jesteśmy w dziedzinie solidarności, czy też w dziedzinie miłosierdzia? Widzieliśmy, że osoby prywatne, stowarzyszenia, państwo udzielają wsparć na cele dobroczynne. Zdawałoby się, że jest to zwykłe miłosierdzie. Tymczasem dzisiaj starają się wmówić w nas, że niema w tych czynach wcale pierwiastka miłosierdzia, że jest w nich jedynie pierwiastek solidarności. Po czymże odróżnić jedno od drugiego? Miłosierdzie ma być dobrowolne, zależne od uznania każdej jednostki; solidarność ma polegać na tem, że prawo zobowiązuje każdego do wnoszenia składek na cele dobroczynne. Lecz miłosierdzie, bądź dowolne, bądź obowiązkowe, nie przestaje w obydwóch wypadkach być miłosierdziem. Człowiek, który otrzymuje więcej, niż dał, otrzymuje wsparcie dobroczynne, korzysta z miłosierdzia. Nie widzę żadnej zasadniczej różnicy pomiędzy solidarnością, a miłosierdziem, gdy chodzi o pomoc dla ubogich.

Dobroczynność może być indywidualna, zbiorowa i publiczna. Dobroczynność indywidualna jest to pomoc, którą niesie człowiek człowiekowi. Przez całe wieki była ona jedyną postacią dobroczynności. Dziś jest najzawzięciej krytykowaną. Do pewnego stopnia krytyka jest słuszną. Dobroczynność indywidualna bywa często źle skierowaną; brak jej świadomości. W wielu wypadkach staje się przyczyną marnotrawstwa; korzystają z niej pasożyty społeczne; ma ona cechy religijne, a więc wyznaniowe. Wszystko to prawda, jednak naogół krytyka poszła za daleko. Pomoc indywidualna jest jedyną, która zbliża człowieka z drugim człowiekiem. Oprócz pieniędzy ludziom potrzeba uści-

śnienia dłoni, spojrzenia, poczucia serca sprzyjającego. Przyznaję, że ten sposób udzielania pomocy jest niewystarczający, jednak nie należy pragnąć, aby zanikł zupełnie. Dobroczynność zbiorowa koncentruje się w instytucjach, stworzonych przez wolne stowarzyszenia. Instytucje są daleko lepiej, niż indywidua, uzbrojone do walki ze złem; oparte na zasadzie podziału pracy, przeprowadzają ankiety, zbierają wiadomości, dzięki czemu mogą dawać każdemu to, co mu potrzeba: jednym pożywienie, innym mleko, ubrania lub mieszkanie i t. p. Rozporządzają one potężnymi i różnorodnymi środkami, których jednostka nie ma. Słabą stroną dobroczynności zbiorowej jest system biurokratyczny. Pomiędzy dającym i obdarowanym staje obojętny urzędnik. Zanika miłość, ten najważniejszy węzeł solidarności, który powinien istnieć pomiędzy dającym i obdarowanym.

Miłosierdzie nie robi się osobiście, lecz przez delegatów. Dobroczynność zbiorowa jest dogodniejszą, użyteczniejszą i tańszą; lecz nie stanowi ona postępu moralnego w stosunku do dobroczynności indywidualnej. Do prawda dla obdarowanego jest ona mniej poniżającą, zato zupełnie zacierą w jego umyśle właściwą treść dobroczynności. Ubogi pobiera w biurze swoją pensję, jak rentjer w banku swoje procenta.

Dobroczynność publiczna leży na barkach całego społeczeństwa, a więc państwą, gminy, rady miejskiej.

Jest to wielka dobroczynność zbiorowa, to też zawiera ona wszystkie jej zalety i wady, spotęgowane do wyższego stopnia. Sam fakt zostania zapisanym na listę ubogich gminy już działa bardzo demoralizująco na zapisanego.

Wszystkie te trzy postacie dobroczynności: indywidualna, zbiorowa i publiczna funkcjonować powinny

jednocześnie. Najwyżej stawiam system elberfeldzki, który jest kombinacją wszystkich trzech postaci. Ośrodek systemu elberfeldzkiego stanowi dobroczynność zbiorowa, dobroczynność wolnych stowarzyszeń. Poza nią stoi państwo, które dodaje pieniędzy, jak potrzeba i osłania stowarzyszenia swoim autorytetem; pozwala i ułatwia zbieranie wszelkich wiadomości, zmusza do pracy leniwych, którzy mogą, lecz nie chcą pracować w zakładach dobroczynnych i t. d. Pierwiastek indywidualny znajduje swój wyraz w tem, że rozdającymi pieniądze i wogóle udzielającymi pomocy nie bywają nigdy płatni urzędnicy dobroczynności, lecz wyłącznie członkowie stowarzyszeń. Członkowie ci, zamiast dawać własne pieniądze, rozdają pieniądze stowarzyszenia, lecz czynią to inaczej, niż urzędnicy.

XXIV.

Wogóle walka ze złem, jako z niebezpieczeństwem społecznym, może być prowadzona indywidualnie, lub zbiorowo. Walka zbiorowa zastępuje z czasem walkę indywidualną. Pierwszą postacią walki zbiorowej, najprostszem stowarzyszeniem jest liga. Jedną z pierwszych była liga przeciwko używaniu alkoholu w Nowym Jorku. We Francji istnieje liga anty-alkoholiczna pod nazwą Błękitnego Krzyża. Międzynarodowa liga dla opieki nad rannymi na wojnie nosi miano Czerwonego Krzyża. W Stanach Zjednoczonych istnieją ligi spożywców, mające na celu niezakupowanie takich produktów, których wytwarzanie szkodzi zdrowiu lub wyczerpuje siły robotników. Dodatnią stroną ligi jest przede wszystkim to, że dodaje ona bodźca jednostkom, ośmiela słabych i pobudza leniwych: działa silniej na

swoich członków, następnie zaś to, że wpływa na publiczność, opinję, rząd: działa silniej i na tych, którzy nie są jej członkami. Walka ze złem społecznem przybiera następnie postać walki państwowej, która jest szerszą i potężniejszą, niż walka zbiorowa w ligach. W tym wypadku walka staje się obowiązkową, n. p. w handlu: zakaz sprzedaży niezdrowych produktów, mięsa z chorych zwierząt, fałszowanych win, niemożliwych obrazków i t. p.

Kongres w Bernie postanowił zakazać sprzedaży fosforu. W Belgji nie wolno sprzedawać absyntu. W Norwegji sprzedaż alkoholu stanowi monopol towarzystw filantropijnych, które mają na celu rozwijanie wstrzeźliwości.

Niektóre produkty mogą być sprzedawane tylko z objaśnieniem kupującego, że nie są całkiem zdrowe, jak np. margaryna, sacharyna. W wytwórczości walka obowiązkowa wyraża się np. w zakazie otwierania fabryk bez dostatecznej inspekcji. Do niej należą również środki prawodawcze w dziedzinie higieny społecznej, jak np. nad mamkami na mocy prawa Roussel'a, środki przeciwko prostytutce, zachowywanie pewnych przepisów przy budowie domów. Państwo wkracza często w dziedzinę prywatnego rolnictwa i nakazuje nawodnianie jednych przestrzeni, osuszanie innych, prowadzi walkę z filoxerą i t. p.

Oprócz tego istnieją stowarzyszenia zawodowe, uleglizowane, do których muszą należeć wszyscy trudniący się danym zawodem. Są produkta, które każdy musi obowiązkowo spożywać, jak sól za czasów monarchji francuskiej, lub jak woda w dzisiejszych społeczeństwach. Obowiązkowa walka z chorobą jest szczególnie ważna.

Z prawem z dnia 15-go lutego 1902-go r. Francja

weszła na drogę przymusu prawnego w walce z chorobą. Prawo to nakazuje lekarzom niezwłocznie donosić władzy o chorobach zakaźnych, jak dżuma, żółta febra, tyfus i t. p. W Stanach Zjednoczonych obowiązkiem donoszenia o takiej chorobie ciąży na każdym z otoczenia chorego. Chory zakaźny musi być odosobniony w czasie choroby, później podlega dezynfekcji. Prawo nie obejmuje suchot i syfilisa. W tych chorobach donoszenie jest dowolne. Tłómaczy się to tem, że choroby te mogłyby wywołać zupełne odosobnienie chorego i lekarz, któryby donosił o nich, straciłby klientów.

Prawo z 1902-go roku wprowadza obowiązkowe szczepienie ospy trzy razy w życiu: 1-ym, w 11-ym i w 21-ym roku życia.

XXV.

Wszystkie te prawa, znamionujące interwencję państwa do stosunków prywatnych, podlegają surowej krytyce liberałów. Liberali twierdzą, że prawa te stanowią zamach na wolność osobistą.

Od biedy można jeszcze karać kupców, sprzedających fałszowane towary, choć i to trudno, bo wszystkie towary są potrochu fałszowane. Ale — zmuszać ludzi do jedzenia pewnych rzeczy, zakazywać używania innych, mierzyć metry kubiczne w mieszkaniu, zabraniać picia alkoholu, kazać ospę szczepić — oto co jest zamachem na wolność osobistą. Oburzenie liberałów nie zna granic na myśl, że mogą być wymagane obowiązkowe świadectwa lekarza od pragnących wstąpić w związki małżeńskie. Rzymskie „salus publica suprema lex esto“ (dobro ogółu niechaj będzie najwyższym

prawem) — było zawsze oznaką tyranji. Dziś wprowadzamy je z powrotem i to w dosłownym znaczeniu. Chodzi nam o „salus“ o zdrowie publiczne. Władza przejdzie zatem do rąk urzędników, lekarzy. Już mamy taką władzę w chorobach umysłowych i wiemy, jak łatwo z pomocą przekupionego lekarza, zamknąć w domu warjatów najzdrowszego człowieka. Wypadki takie ciągle się zdarzają. Czy mało ich jeszcze i czy należy umożliwić ten szantaż przez oddanie w ręce urzędników-lekarzy jeszcze i innych chorób. W takim razie trzeba będzie oprócz lekarzy urzędowych stworzyć jeszcze i ich kontrolorów — całą policję obyczajów. W końcu stanie się to nie do zniesienia. Każdy co krok będzie gwałcił jakieś prawo. W 1850-ym roku zarządy miast wzięły się do budowy tanich higienicznych mieszkań. Wydały na to masę pieniędzy i w końcu zaniechały, gdyż domy budowane przez municypalność były drogie i... złe. Prawo z 1902-go roku wskrzesza to wszystko. Ostatecznie można wejść na drogę, po której idzie Anglja i co trzy kroki porozstawiać, jak stójkowych, inspektorów lekarskich, lecz wtedy doprowadzimy do tego, że jedna połowa ludności będzie się trudnić pilnowaniem drugiej połowy. W dodatku wszystkie te prawa na nic się nie zdadzą. W Stanach Zjednoczonych nie wolno pić alkoholu; niemniej piją go potajemnie, a aptekarze sprzedają masami wódkę, jako... lekarstwo; radcowie miejscy biorą łapówki i wszystko się załatwia po przyjacielsku. Nawet w Szwecji i Norwegji, pomimo utrudnień, potajemnie pijaństwo jest bardzo rozpowszechnione.

Państwo z całą swoją moralnością i higieną urzędową nietylko błądzi, lecz w dodatku jest nieznośne. Wieleż razy państwo zakazywało rzeczy całkiem niewinnych! W starożytności nie wolno było pić kawy;

we Francji nie tak dawno zabronione było sadzenie amerykańskiej latorośli winnej, która później okazała się zbawienną dla winnic francuskich; do Hiszpanji nie wolno wprowadzać Biblii, do innych państw (Turcja i t. p.) bardzo wielu pożytecznych książek. Co do alkoholu — to jeszcze wielkie pytanie, czy alkohol jest szkodliwy. Dr. Duclaux twierdzi, że alkohol jest pożywny i że trzeba go rehabilitować. Wreszcie, zdaniem liberałów, wszystkie te zakazy są niesłuszne, gdyż ciążą jedynie na ubogich. Bogaci, gdy im zabronią jeść rzecz tanią, a szkodliwą nic na tem nie tracą; lecz ubogi w takim wypadku będzie cierpieć jeszcze szkodliwy głód. Gdy zabronicie gry, będą grać w domach prywatnych. Najgorzej jest z prawami sanitarnymi o prostytucji. Metresy, prostytutki bogate, z łatwością unikają tych praw, zato ciążą one całym brzemieniem na biednych kobietach, które często dla chleba trudnią się prostytutką.

Jak widzimy, krytyka liberałów jest ostra i pod wielu względami słuszna, lecz nie przekonywa ostatecznie. Przedewszystkiem należy odróżnić takie państwa, jak Turcja, gdzie prawo jest wyrazem woli jednej osoby, narzuconej ogółowi i takie, jak Francja, gdzie prawo jest wyrazem woli większości. Dalej, gdyby w moralności i w nauce o państwie, nie istniały żadne stałe zasady, żadne normy obowiązujące dla ogółu, — społeczeństwo istnieć by nie mogło.

Wreszcie państwa popełniają błędy, lecz gdybyśmy chcieli sporządzić listę wszystkich błędów popełnionych przez jednostki, byłaby ona znacznie dłuższą. Państwo nowożytne nie motywuje swoich praw wolą Boga, jak Mojżesz lub Mahomet. Państwo nowożytne opiera się na woli ludu i na wynikach wiedzy. Gdy nas panowie uczeni przekonają, że alkohol nie jest szkodliwy zre-

habilitujemy go. Dotąd jednogłośnie prawie nas uczą, że alkohol jest przyczyną chorób, zbrodni, pomieszania zmysłów i t. d. Dlatego mamy zupełne prawo zabraniać użycia alkoholu. Dalej nieprawdą jest, że przymus prawny nigdy nie oddziałuje korzystnie. Oto garść cyfr dotyczących szczepienia ospy: dowolnego i obowiązkowego. Do 1889-go roku szczepienie ospy było dowolne; to też umierało rocznie na ospę przeszło tysiąc osób. Od 1889—1894-go roku we Francji umierało koło 140 osób na milion; wynosi to za cały ten czas koło 5000 zmarłych. W Niemczech od 1889 do 1894-go roku umierało 2·2 osoby na milion rocznie; wynosi to niecałą setkę na 50 milionów mieszkańców przez 5 lat. Po 1894-ym roku umiera rocznie w Niemczech po 5 osób na ospę. Zkąd te różnice? Obowiązkowe szczepienie ospy wprowadzono w Niemczech dopiero w 1894-ym roku. W 1872-im roku umiera 2600 ludzi na milion w Niemczech. Podczas wojny francusko-niemieckiej w armji francuskiej nie było obowiązkowego szczepienia ospy, w armji niemieckiej wprowadzono je; to też umarło na ospę 23.000 żołnierzy francuskich i 134 niemieckich. W Anglii na początku XIX-go wieku była zupełna swoboda szczepienia ospy, umierało rocznie koło 300 ludzi na milion. Później powstały ligi dla szczepienia. Koło 1840-go roku wypada tylko 60 ludzi na milion, zmarłych na ospę, dzięki działalności wolnych stowarzyszeń.

W 1843-im roku państwo wprowadza bezpłatne szczepienie ospy: liczba zmarłych spada do 33 rocznie na milion. Wreszcie w 1867-ym roku państwo wprowadza obowiązkowe i bezpłatne szczepienie ospy: liczba zmarłych spada do 16 na milion. System swobody dał 300 na milion zmarłych rocznie, działalność wolnych stowarzyszeń — 60, interwencja państwa, do

której w Anglii, jako w klasycznym kraju swobody panuje straszna niechęć, dała 16 zmarłych. Postęp jest wielki; nie tak duży jednak jak w Niemczech, gdyż, pomimo obowiązkowości szczepienia ospy, sądy angielskie stale uniewinniają tych, którzy nie chcą jej kazać sobie szczepić. Istnieją jednak przykłady jeszcze wymowniejsze. Gdy Amerykanie zdobyli hiszpańską wyspę Porto-Rico, umierało tam 800 ludzi na milion na ospę. 27 stycznia 1898-ym roku Amerykanie rozkazali, aby każdy mieszkaniec Porto-Rico miał zaszczepioną ospę. Wykonania tego rozkazu doglądali z bezwzględną surowością. W następnym roku był jeden jedyny wypadek śmierci na ospę na całej wyspie. Cokolwiek mówią liberali, nie można walczyć z oczywistością.

Wogóle prawa są bezsilne, tak długo dopóki nie zostaną zatwierdzone przez zwyczaj. Lecz z drugiej strony, prawa tworzą zwyczaje i w końcu są wykonywane. W Stanach Zjednoczonych chciano wykorzenić zwyczaj plucia na wszystkie strony. Zmobilizowano całą armję policjantów, specjalnie w tym celu, którzy aresztowali całe masy ludzi. Prawo to nie zostało poparte przez żadne wolne stowarzyszenie i spełzło na niczem. Rola ligi, wolnego stowarzyszenia, polega na tem, aby podtrzymywać prawo. Rzadko wystarczająca do zastąpienia prawa, liga jest niezbędna do utrwalenia każdego prawa. Prawa ograniczające czas trwania pracy roboczej i t. p., byłyby całkiem bezsilne, gdyby związki robotnicze nie trzymały ręki na ich pulsie i gdyby nie pilnowały przestrzegania. Gdy niema odpowiednich wolnych stowarzyszeń, takie przepisy przymusowe, jak o ratowaniu tonących, o wstrzemięźliwości, o rugowaniu pornografji i t. p., są całkiem bezużyteczne. Wolne stowarzyszenie powinno mieć poparcie państwa, powinno mieć prawo ścigania winnych. Tak się dzieje

w Anglii. Wiele razy jaka liga odkryje przestępstwo, ma prawo sama oddać je pod sąd. We Francji rząd nie chce nadać takich praw ligom. Zdaje mi się, że jest to niezbędnem. Trudno liczyć wyłącznie na urzędników, którzy na całym świecie są jednakowi: chcą mieć jak najmniej spraw i kłopotu. Na jednostki też niepodobna liczyć, gdyż jednostka ujawniająca jakieś przestępstwo może uchodzić w opinii za szpiega, może być posądzona o pobudki zemsty osobistej. Gdy robi to liga, której statuty wszystkim są znane, odpowiedzialność osobista znika. Gdy rodzice źle się obchodzą z dziećmi, nikt nic nie mówi. Gdyby istniała liga dla obrony dzieci, byłoby całkiem inaczej. Wolne stowarzyszenie nie wyklucza interwencji państwa, lecz sprowadza ją lub dopełnia. Tylko w niższych ustrojach politycznych liga i państwo są wrogo usposobione wzajemnie. Wręcz odwrotny jest ich stosunek w wyższych ustrojach państwowych.

Niesłusznym jest również zarzut, że interwencja państwa przygniata jedynie ubogich. Jeżeli chodzi o prostytucję, to przedsiębiorcy domów publicznych i handlarze żywym towarem są po większej części bardzo bogaci. Jednak międzynarodowa konwencja o handlu dziewczętami jest właśnie skierowana przeciwko tym bogaczom, zawierającym „dobrowolne umowy“.

Wreszcie musimy rozpatrzyć najważniejszy zarzut, że interwencja państwa poświęca prawa jednostki dla społeczeństwa. Cóż to są prawa jednostki? W deklaracji praw człowieka z 1789-go roku czytamy, że wolność osobista polega na wolności robienia tego, co drugiemu nie szkodzi. Gdybyśmy wolność rozumieli w ten sposób, spór dawno byłby załatwiony. Nie możemy nawet brać tego dosłownie. Fakt otworzenia sklepiku szkodzi innemu sklepikarzowi; robotnik, który

nie chce strejkować; krzywdzi robotnika strejkującego; napisanie krytyki także często szkodzi. Gdybyśmy mieli zabraniać tego wszystkiego, zaszlibyśmy rzeczywiście za daleko i stworzyli niewolę. Ja nie idę nawet tak daleko, jak deklaracja praw człowieka i przyznaję, że wolność polega na robieniu takich czynów, które przynoszą krzywdę drugiemu. Lecz ta wolność w krzywdzeniu innych musi mieć swoją granicę. Tą granicą jest stosunek wzajemnego zobowiązania. Wolno krzywdzić, lecz nie wolno popełniać zbrodni. Jeżeli wynajmuję mieszkanie, muszę wynajmować mieszkanie zdrowe, takie, od którego mój lokator nie może zachorować. Wolno kochać każdego i każdą, lecz nie wolno zarażać chorobą weneryczną nikogo. Przystaje być wzajemnym zobowiązaniem taki stosunek, w którym jedna strona daje rzecz wartościową, a druga popełnia przestępstwo. W takim wypadku państwo ma prawo ograniczyć tę wolność nie tylko krzywdzącą, lecz i przestępczą w stosunku do innych. Po za tem wzgląd na interes ogółu też jest ważny. Zresztą dobrze zrozumiany interes ogółu i interes jednostki często chodzą w parze. Nie można pozwolić suchotnikowi, aby, plując po ulicach, rozsiewał zarazę, nie można pozwolić na strzelanie z rewolweru po ulicach. Interes ogółu cierpi na tem; choć można sobie wyobrazić jednostki, które by uważały za dobre dla siebie takie postępowanie. Wielekroć powstaje konflikt pomiędzy interesem prywatnym, a publicznym, państwo ma prawo interweniować, zarówno jak wtedy, gdy nad jednostką spełnionem zostaje przestępstwo. Przestępstwem jest stawianie jednostki w takich warunkach, które na zasadzie danych nauki, uważamy za niezgodne z normalnym rozwojem moralnym i fizycznym jednostki. Np.: jeżeli wiedza stwierdza, że jednemu człowiekowi dorosłemu potrzeba najmniej

tyle i tyle łokci kubicznych powietrza w mieszkaniu do oddychania, przestępstwem jest odnajmowanie jednemu człowiekowi dorosłemu mieszkania, zawierającego mniej łokci kubicznych. Walka ze złem wymaga ofiary osobistej. Gdy pojedynczy człowiek walczy sam ze sobą, zmniejsza swoją wolność, np. wolność bicia drugich, lub wolność upijania się. Pojedynczy człowiek odmawia sobie swobody uderzenia drugiego, lub wypicia kieliszka wódki. Jeszcze silniej ogranicza wolność osobistą — liga, stowarzyszenie. Stowarzyszeni robią swojego rodzaju wota, jak zakony dawniej. Każde stowarzyszenie polega na zrzeczeniu się części niezależności osobistej. Istnienie państwa polega także na zrzeczeniu się przez obywateli części niezależności osobistej. Odpowiadacie: tak, lecz w stowarzyszeniu jest to zrzeczenie dobrowolne, a w państwie zrzeczenie się jest obowiązkowe. Nie zapominajmy, że w państwie demokratycznym prawo jest wyrazem woli większości obywateli, tak, jak statut ligi jest wyrazem woli większości jej członków. Właśnie w najswobodniejszych krajach, jak Anglja, Stany Zjednoczone, Skandynawja przymus prawny w kwestjach higieny jest najsilniejszy i najlepiej przestrzegany. Właśnie w Anglji, tam, gdzie mówią „my hom is my castel“ (mój dom jest moim zamkiem), przepisy budowlane są najsurowsze.

Solidarność wymaga poświęcenia. Poświęcenie to nie jest całkiem bezinteresowne, jak to, którego żąda miłosierdzie. Poświęcenie wymagane przez solidarność, ma na celu zysk społeczny, ogólny, w którym jednostka bierze lub weźmie udział w mniejszym lub większym stopniu. Poświęcenie osobiste — w zamian za zysk społeczny — oto formuła solidarności. Wszak wszyscy jesteśmy zainteresowani w tem, aby mieszkać w hygie-

nicznych domach, wśród ludzi zdrowych i uczciwych, nie być narażonymi na niebezpieczeństwo zarażenia się lub zbrodni, aby, wreszcie, nie patrzeć na nędzę. W tym celu każdy z nas jest obowiązany poświęcić część swego czasu, pracy i niezależności.



SPIS RZECZY:

Przedmowa tłumacza 1

Część pierwsza:

Zasady ogólne 27

Część druga:

Zastosowanie solidarności w walce
ze złem 101





47694/
2